Journal of the
Faculty of Divinity
of Ankara University

İçindekiler/*Contents*

Araştırma Makaleleri/*Research Articles*

Tācuddīn el-Kürdī Gerçekte Tācuddīn es-Sulṭānyūkī Olabilir mi? Biyo-Bibliyografik Veriler Işığında Beylikler Dönemi İlim Hayatına Dair Bir Tahlil
Could Tāj al-Dīn al-Kurdī Actually Be Tāj al-Dīn al-Sulṭānyūkī? An Analysis on the Scholarly Life of Beyliks Period in Light of Bio-Bibliographical Data
Mehmet Kalaycı

Güvenilir Ravi 'Güvenilmez' Rivayet: Bir *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* Rivayetindeki Meçhul Bedevi Kadın Kıssasının Olgusal Gerçekliği Üzerine
Reliable Narrator, 'Unreliable' Narration: On the Factuality of the Unknown Bedouin Woman Story in a Hadith Narration of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī
Fatma Yüksel Çamur

Ebū Bekr el-Ceṣṣāṣ'ın Usul Anlayışında Lafız Türleri ve Diyagramatik Bir Taksim Önerisi
Types of Words (Alfāẓ) in Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ' Approach to the Principles of Islamic Jurisprudence (Uṣūl al-Fiqh) and a Suggestion for a Diagrammatic Division
Kamil Çalışkan

Mecūs Kavramının Tarihsel Arka Planına Işık Tutmak: Cahiliye Döneminden Risalete Arap Yarımadası'nda Sāsānī Varlığı
Shedding Light on the Historical Background of the Concept of Majūs: The Sassanid Presence in the Arabian Peninsula from the Age of Jāhiliyya to the Risāla
Mehmet Alıcı

Salih Vezir Büyük Vezir'e Karşı: Farklı Tarihsel Anlatılarda 'Alī b. 'Īsā ve İbnu'l-Furāt'ın Profillerinin Değişimi
The Good Vizier versus the Grand Vizier: Changing Profiles of 'Alī b. 'Īsā and Ibn al-Furāt in Different Historical Narratives
Abdülvahid Yakub Sipahioğlu

19. Yüzyıl Hindistanı'nda Selefi Düşüncenin İktidar Tecrübesi: Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān Özelinde Bir Tahlil
The Experience of Power of the Salafi Thought in 19th Century India: An Analysis Specific to Ṣiddīq Ḥasan Khān
Halil Ocak

'Ankara İlahiyat'a İlişkin Metaforik Algılar
Metaphorical Perceptions Regarding 'Ankara Divinity'
Fatma Çapcıoğlu & İhsan Çapcıoğlu

Organ Bağışı Sürecinde Dinin Etkisinin Nitel Perspektifle İncelenmesi
A Qualitative Analysis of Religion's Influence on Organ Donation Process
Betül Durmaz Yurt & Temmuz Gönç Şavran

Mebde' ve *Me'ād:* Kelam İlmi ve Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Başlangıcı ve Sonu
Mabda' and Ma'ād: The Origin and the End of the Universe in Terms of Kalām and Modern Cosmology
Mehmet Bulgen

Doğal Yasa ve İlahi Buyruk Teorisi Bir Arada Savunulabilir mi?: John Duns Scotus'un Ahlak Felsefesi
Can Natural Law and Divine Command Theory Keep Good Company?: John Duns Scotus on Morality
Nesim Aslantatar

Kadim ve Cedid Arasında İlimler: İzmirli İsmail Hakkı'nın *Taṣnīfu'l-'Ulūm* Adlı Risalesi
Sciences Between Ancient and New: The Pamphlet Taṣnīf al-'Ulūm by İzmirli İsmail Hakkı
Tahsin Demir

Teleolojik Argüman'ın Bayes Teoremiyle İmtihanı: Wesley Salmon'un Argümanına İlişkin Bir Değerlendirme
Testing the Teleological Argument with Bayes' Theorem: An Evaluation of Wesley Salmon's Argument
İbrahim Yıldız

مُدَوَّنَة مُعجَم الطِّفل العَربيّ: نَحْوَ مَوردٍ لُغويّ جَديد
Arabian Child Dictionary Corpus: Towards a New Language Resource
Almoataz B. Al-Said

Arap Şiirinde Şairin Kendisine *Merṣiye* Söylemesi: Mālik b. er-Rayb'ın *el-Ḳaṣīdetu'l-Yā'iyye*'si Örneği
Elegy (Marthiya) of the Poet for Himself in the Arabic Poetry: The Example of Mālik b. al-Rayb's al-Qaṣīda al-Yā'iyya
Muhammed Ali Söylemez & Mücahit Küçüksarı

Aḥmed Şevḳī'nin *Dīvānu'l-Eṭfāl*'inin Dil ve Tema Yönünden Tahlili
Analysis of Aḥmad Shawqī's Dīwān al-Aṭfāl in Terms of Language and Theme
Emine Merve Aytekin

Uşak Boduroğlu Camii Özelinde Kandil Motifi ve İkonografisi
The Oil Lamp Motif and Iconography in the Uşak Boduroğlu Mosque
Türkan Acar

ISSN: 1301-0522 / Year: 2022 • Volume: 63 • Issue: 2

63 : 2 (2022)

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 Cilt: 63 • Sayı: 2 • Yıl: 2022

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 | Cilt:63 • Sayı:2 • Yıl: 2022

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY
Cilt/Volume: 63 Sayı/Issue: 2 (Kasım/November 2022)
(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/on behalf of Ankara University Faculty of Divinity
İrfan Aycan (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF
Tuba Nur Umut, Ankara Üniversitesi

EDİTÖRLER KURULU/EDITORIAL BOARD
Abdulvahap Kösesoy, Marmara Üniversitesi | **Cihat Ekiz**, Ankara Üniversitesi | **Fatma Kenevir**, Ankara Üniversitesi | **Hasan Yücel**, Ankara Üniversitesi | **İbrahim Fidan**, Ankara Üniversitesi | **Kamil Çalışkan**, Ankara Üniversitesi | **Kevser Beyazyüz Sipahioğlu**, Ankara Üniversitesi | **Mine Demirbilek**, Trabzon Üniversitesi | **Mukadder Sipahioğlu**, Ankara Üniversitesi | **Peyman Ünügür Tekin**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Şeyma Yazıcı**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Tuğba Öztürk**, Ankara Üniversitesi | **Zehra Erşahin**, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD
Abdulkader Tayob, University of Cape Town | **Abdülkadir Dündar**, Ankara Üniversitesi | **Abdülmecit İslamoğlu**, Ankara Üniversitesi | **Adem Arıkan**, İstanbul Üniversitesi | **Ahmed El Shamsy**, The University of Chicago | **Ali İhsan Pala**, Atatürk Üniversitesi | **Amidu Olekan Sanni**, Fountain University | **Asım Yapıcı**, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | **Ayşe Zişan Furat**, İstanbul Üniversitesi | **Baki Adam**, Ankara Üniversitesi | **Bilal Orfali**, American University of Beirut | **Bünyamin Erul**, Ankara Üniversitesi | **Celal Türer**, Ankara Üniversitesi | **Edward Ryan Moad**, Qatar University | **Eyüp Öztürk**, Trabzon Üniversitesi | **Fadıl Ayğan**, Siirt Üniversitesi | **Fatih Koca**, Ankara Üniversitesi | **Georg Gasser**, Universität Innsbruck | **Hanifi Şahin**, Atatürk Üniversitesi | **Hayrettin Yücesoy**, Washington University in St. Louis | **Hikmet Yaman**, Marmara Üniversitesi | **Himmet Taşkömür**, Harvard University | **Hüseyin Yılmaz**, George Mason University | **İhsan Toker**, Ankara Üniversitesi | **İsmail Çalışkan**, Ankara Üniversitesi | **Judith Pfeiffer**, Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn | **Kenan Özçelik**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Konrad Hirschler**, Freie Universität Berlin | **Lejla Demiri**, Eberhard Karls Universität Tübingen | **Mahmut Ay**, Ankara Üniversitesi | **Mehmet Cüneyt Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Mustafa Karagöz**, Erciyes Üniversitesi | **Müfit Selim Saruhan**, Ankara Üniversitesi | **Nahide Bozkurt**, Ankara Üniversitesi | **Necmettin Pehlivan**, Ankara Üniversitesi | **Orhan Şener Koloğlu**, Uludağ Üniversitesi | **Osman Aydınlı**, Ankara Üniversitesi | **Osman Güman**, Sakarya Üniversitesi | **Recai Doğan**, Ankara Üniversitesi | **Recep Kılıç**, Ankara Üniversitesi | **Reza Pourjavady**, Otto-Friedrich University Bamberg | **Servet Bayındır**, İstanbul Üniversitesi | **Soner Gündüzöz**, Ankara Üniversitesi | **Suat Koca**, Ankara Üniversitesi | **Vahid Göktaş**, Ankara Üniversitesi

DİZİNLENME BİLGİLERİ/INDEXED BY
Index Islamicus (1955'ten itibaren / since 1955) | **DOAJ** (2009'dan itibaren / since 2009) | **ULAKBİM TR Dizin** (2010'dan itibaren / since 2010) | **Atla Religion Database** (2016'dan itibaren / since 2016) | **Index Copernicus** (2018'den itibaren / since 2018) | **SCOPUS** (2019'dan itibaren / since 2019) | **EBSCO CEEAS** (2020'den itibaren / since 2020)

ONLİNE YAYIN TARİHİ/ONLINE RELEASE DATE
30 Kasım/November 2022

İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler - Ankara
Telefon: +90 312 212 68 00 dah./ext. 1242 Fax: +90 312 213 00 03
E-mail: iladergi@ankara.edu.tr URL: https://dergipark.org.tr/auifd

GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kör hakemlik sisteminin uygulandığı akademik bir dergidir. 1952 yılında yayın hayatına başlamış ve Türkiye'de ilahiyat alanında uzunca bir süre tek akademik dergi olarak faaliyet göstermiştir. İlk sayısından itibaren akademik vasfını hiçbir zaman kaybetmemiş, Türkiye'de ilahiyat alanında doğru bilginin ve akademik ilmî üslubun tesis edilmesinde öncü rol oynamıştır. *Dergi*, yetmiş yıl boyunca Türkiye'de ilahiyat sahasının alt disiplinlerinde faaliyet göstermiş çok sayıda akademisyen tarafından kaleme alınan geniş bir yazı arşivine sahiptir. *Dergi*, niteliği ilke edinmiş bir dergidir; halen bu ilke doğrultusunda yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanmaktadır.

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a peer-reviewed open-access academic journal published continuously since 1952. It is the oldest continuously published academic journal in the fields of Islamic and religious studies (*ilahiyat*) in Turkey and one of the oldest in the entire Islamic world. Articles published in earlier decades were some of the first modern academic studies in various sub-disciplines of Islamic and religious studies in Turkey. *The Journal* played the most significant role in establishing an academic style in modern Turkish *ilahiyat* studies and it has been one of the leading and the most respected journals in its field since its establishment. *The Journal* is published twice a year (May, November).

AMAÇ/AIM

*Dergi*nin öncelikli amacı, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında gerçekleştirilmiş nitelikli ve özgün çalışmaları akademik çevrelerin dikkatine sunmak, akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına olanak sağlamaktır. Bu kapsamda ilahiyat alanında oluşmuş bilgi birikiminin değerlendirilmesi, geliştirilmesi, yeni ve özgün fikirler üretilmesi amaçlanmaktadır.

The Journal is dedicated to bringing to the attention of the international scholarly community well-written original research articles by qualified specialists in Islamic and religious studies, thereby providing a forum to share and discuss new academic findings and supporting the development of new scholarly approaches and problematics.

KAPSAM/SCOPE

Dergi, belirlediği ve kendi platformunda ilan ettiği yayın ilkeleriyle uyumlu olduğu sürece akademik bilginin her türlü versiyonuna alan açmaktadır. Bu çerçevede araştırma makalesinin yanı sıra araştırma notu, söyleşi, kitap ve toplantı değerlendirmesi ve vefa notu gibi farklı yazı türleri de kabul edilmektedir. *Dergi*de, Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde bulunan bütün bilim alanlarıyla ilgili Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde makaleler değerlendirmeye alınmaktadır.

The Journal publishes articles, research notes, book and conference reviews, interviews, and tributary notes related to any subdiscipline of Islamic and religious studies taught at the Faculty. These include historical studies and modern interpretations of Qur'anic studies, hadith, fiqh, kalam, Sufism, Islamic history, Islamic intellectual tradition as well as religious and philosophical studies. *The Journal* considers articles in Turkish, English, and Arabic, and occasionally publishes papers in Persian, German, and French.

TELİF/COPYRIGHT

*Dergi*de yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *Dergi*nin görüşlerini yansıtmazlar. *Dergi*, kamuoyunda serbestçe araştırma yapmanın daha büyük bir küresel bilgi alışverişini desteklediği ilkesine dayanarak içeriğine doğrudan açık erişim sağlar. Bilimsel etik ve kurallara uygun olarak atıf yapılması şartıyla, dergide yayınlanan hakem değerlendirmesinden geçmiş bilimsel literatüre serbestçe erişilebilmesini ve her türlü yasal amaç için kullanılabilmesini kabul eder.

Opinions expressed in *the Journal* belong solely to the authors and do not necessarily represent those of *the Journal*. *The Journal* provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. On condition that proper citation of references is provided in accordance with scientific ethics and rules, that the peer-reviewed and published scientific literature can be accessed and used for any legal purposes via internet without any financial, legal and technical obstacles.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY
Cilt/Volume: 63 Sayı/Issue: 2 (Kasım/November 2022)
(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

İÇİNDEKİLER/*CONTENTS*

Araştırma Makaleleri/*Research Articles*

Tācuddīn el-Kürdī Gerçekte Tācuddīn es-Sulṭānyūkī Olabilir mi? Biyo-Bibliyografik Veriler Işığında Beylikler Dönemi İlim Hayatına Dair Bir Tahlil
Could Tāj al-Dīn al-Kurdī Actually Be Tāj al-Dīn al-Sulṭānyūkī? An Analysis on the Scholarly Life of Beyliks Period in Light of Bio-Bibliographical Data
MEHMET KALAYCI 483-556

Güvenilir Ravi 'Güvenilmez' Rivayet: Bir *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* Rivayetindeki Meçhul Bedevi Kadın Kıssasının Olgusal Gerçekliği Üzerine
Reliable Narrator, 'Unreliable' Narration: On the Factuality of the Unknown Bedouin Woman Story in a Hadith Narration of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī
FATMA YÜKSEL ÇAMUR 557-605

Ebū Bekr el-Ceṣṣāṣ'ın Usul Anlayışında Lafız Türleri ve Diyagramatik Bir Taksim Önerisi
Types of Words (Alfāẓ) in Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ' Approach to the Principles of Islamic Jurisprudence (Uṣūl al-Fiqh) and a Suggestion for a Diagrammatic Division
KAMİL ÇALIŞKAN 607-715

Mecūs Kavramının Tarihsel Arka Planına Işık Tutmak: Cahiliye Döneminden Risalete Arap Yarımadası'nda Sāsānī Varlığı
Shedding Light on the Historical Background of the Concept of Majūs: The Sassanid Presence in the Arabian Peninsula from the Age of Jāhiliyya to the Risāla
MEHMET ALICI 717-748

Salih Vezir Büyük Vezir'e Karşı: Farklı Tarihsel Anlatılarda ʿAlī b. ʿĪsā ve İbnu'l-Furāt'ın Profillerinin Değişimi
The Good Vizier versus the Grand Vizier: Changing Profiles of ʿAlī b. ʿĪsā and Ibn al-Furāt in Different Historical Narratives
ABDÜLVAHİD YAKUB SİPAHİOĞLU 749-796

19. Yüzyıl Hindistanı'nda Selefi Düşüncenin İktidar Tecrübesi: Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān Özelinde Bir Tahlil
The Experience of Power of the Salafi Thought in 19th Century India: An Analysis Specific to Ṣiddīq Ḥasan Khān
HALİL OCAK 797-819

'Ankara İlahiyat'a İlişkin Metaforik Algılar
Metaphorical Perceptions Regarding 'Ankara Divinity'
FATMA ÇAPCIOĞLU & İHSAN ÇAPCIOĞLU 821-866

Organ Bağışı Sürecinde Dinin Etkisinin Nitel Perspektifle İncelenmesi
A Qualitative Analysis of Religion's Influence on Organ Donation Process
BETÜL DURMAZ YURT & TEMMUZ GÖNÇ ŞAVRAN 867-905

Mebdeʾ ve *Meʿād:* Kelam İlmi ve Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Başlangıcı ve Sonu
Mabdaʾ and Maʿād: The Origin and the End of the Universe in Terms of Kalām and Modern Cosmology
MEHMET BULGEN 907-966

Doğal Yasa ve İlahi Buyruk Teorisi Bir Arada Savunulabilir mi?: John Duns Scotus'un Ahlak Felsefesi
Can Natural Law and Divine Command Theory Keep Good Company?: John Duns Scotus on Morality
NESİM ASLANTATAR 967-992

Kadim ve Cedid Arasında İlimler: İzmirli İsmail Hakkı'nın *Taṣnīfu'l-'Ulūm* Adlı Risalesi
Sciences Between Ancient and New: The Pamphlet Taṣnīf al-'Ulūm by İzmirli İsmail Hakkı
TAHSİN DEMİR 993-1020

Teleolojik Argüman'ın Bayes Teoremiyle İmtihanı: Wesley Salmon'un Argümanına İlişkin Bir Değerlendirme
Testing the Teleological Argument with Bayes' Theorem: An Evaluation of Wesley Salmon's Argument
İBRAHİM YILDIZ 1021-1038

مُدوَّنة مُعجَم الطِّفل العَربيّ: نَحْوَ مَوردٍ لُغويّ جَديد
Arabian Child Dictionary Corpus: Towards a New Language Resource
ALMOATAZ B. AL-SAID 1039-1061

Arap Şiirinde Şairin Kendisine *Merṣiye* Söylemesi: Mālik b. er-Rayb'ın *el-Ḳaṣīdetu'l-Yā'iyye*'si Örneği
Elegy (Marthiya) of the Poet for Himself in the Arabic Poetry: The Example of Mālik b. al-Rayb's al-Qaṣīda al-Yā'iyya
MUHAMMED ALİ SÖYLEMEZ & MÜCAHİT KÜÇÜKSARI 1063-1095

Aḥmed Şevḳī'nin *Dīvānu'l-Eṭfāl*'inin Dil ve Tema Yönünden Tahlili
Analysis of Aḥmad Shawqī's Dīwān al-Aṭfāl in Terms of Language and Theme
EMİNE MERVE AYTEKİN 1097-1134

Uşak Boduroğlu Camii Özelinde Kandil Motifi ve İkonografisi
The Oil Lamp Motif and Iconography in the Uşak Boduroğlu Mosque
TÜRKAN ACAR 1135-1160

Araştırma Notu ve Yorum/*Research Note and Comment*

İsmail Hakkı İzmirli'nin Burdur'a Yazdığı İlmî Bir Mektup
A Scholarly Letter Written to Burdur by İsmail Hakkı İzmirli
BÜNYAMİN ERUL 1061-1074

Özbekistan'da Bulunan Yazma Eser Kütüphaneleri Üzerine Bazı Notlar
Some Notes on the Manuscript Libraries in Uzbekistan
MİNE DEMİRBİLEK 1075-1089

İbn Meymūn'un Astroloji Mektubu
Maimonides' Letter on Astrology
YASİN MERAL 1091-1105

Söyleşi/*Interview*

حوار مع الدكتور طه عبد الرحمن عن علم الكلام
ZEHRA YILDIRIM 1107-1116

Eser Değerlendirmeleri/*Book Reviews*

Serdar Demirel. *Takıyye Şîa Rivâyet Kültüründeki Derin Paradoks*. İstanbul: Rıhle Kitap, 2016. 152 s. ISBN: 978-605-5634-41-4
PEYMAN ÜNÜGÜR TEKİN 1117-1134

Zahra Ayubi. *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society.* New York: Columbia University Press, 2019. 344 s. ISBN: 978-023-1191-33-3
ELİF NUR ERKAN BALCI 1135-1144

İmam Suyûtî. Esbâbû Vurûdi'l-Hadîs: Hadislerin Rivayet Ediliş/Söyleniş Sebepleri EL-LUMA'. Çev. Hanifi Akın. 1. Baskı. İstanbul: Veciz Yayınları, 2021, 298 s. ISBN: 978-605-70726-3-4
MUHAMMED TALHA KILIÇ 1145-1150

Aykut Alper Yılmaz. *İnsan Nedir? Teistik Materyalizmin İmkânı*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022. 340 s. ISBN: 978-625-7312-67-7
ABDULLAH ARİF ADALAR 1151-1158

Bilimsel Toplantı Değerlendirmesi /*Conference Review*

Linked Open Tafsīr Sempozyumu, İslam'ın Doğuşunun Dinamiklerini Yeniden İnşa Etmek – İmkanlar ve Sınırlar. *Linked Open Tafsīr* Projesinin Birinci Aşamasının Tamamlanması (Uluslararası Sempozyum, 18-20 Temmuz 2022, Bad Homburg-Almanya)
ABDULVAHAP KÖSESOY 1159-1177

Vefa Notları/*Tributaries*

Akademik Tefsirciliğin Kurucu Babası İsmail Cerrahoğlu'nun Ardından
ÖMER ÖZSOY 1179-1206

Ali İhsan Okur Hocamızı Hayattayken Sevmek
AHMET NEDİM SERİNSU 1207-1212

Genel Yayın İlkeleri/*Author Guidelines* 1213-1216

Değerli Okurlar,

Türkiye Cumhuriyeti'nin köklü ve güçlü bir çınarı olma vasfını haiz Ankara Üniversitesi, kurulduğu günden bugüne ülkemizin ve insanlığın bilimle, akılla ve irfanla gelişimine rehberlik etmiş, birbirinin mütemmimi birikimlerin ve düşüncelerin oluşturduğu bir kurumdur. Bizler, Ankara Üniversitesi çatısı altında, alanında öncü isimlerle anıt olmuş bir mirasın temsilcileriyiz. Bu itibarla büyük bir sorumluluk taşıdığımızın farkındayız.

Nitekim Ankara Üniversitesi Ailesi olarak ülkemiz, bilim ve insanlık yararına gerçekleştirdiğimiz çalışmalarımızla örnekliğimizi hep birlikte sürdürmeye gayret ediyoruz. Bu çerçevede Üniversitemiz, ulusal ve uluslararası alanda yaptığı çalışmalarla her daim vizyonunu genişletmekte, ülkemize sağlanan katkıların bilimsel yönünü temsil eden öncü kurumlardan biri olmanın haklı gururunu yaşamaktadır.

Üniversitemiz öncü olma vasfını ilahiyat alanında da taşımaktadır. 1949 yılında eğitim-öğretim hayatına başlayan İlahiyat Fakültesi, ilmî çalışmalarıyla, bilim insanlarıyla, öğrencileriyle ülkemiz ilahiyat alanında müstesna bir yere sahiptir.

Hiç şüphesiz İlahiyat Fakültemizin katkıları arasında zikredilmesi gereken unsurlardan biri de 1952 yılında yayın hayatı başlayan *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*dir. 2022 yılının, Üniversitemizin ve İlahiyat Fakültemizin iftihar kaynaklarından biri olan *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*nin yayın hayatına başlamasının 70. senesi olması münasebetiyle haklı bir onur yaşıyoruz. 70 yıldır kesintisiz yayımlanmakla ülkemizin en uzun soluklu ilahiyat dergisi olma niteliği taşıyan *Dergi*, hem ulusal hem de uluslararası düzeyde ilahiyat araştırmalarına tahsis edilmiş dergiler arasında öncü bir yer edinmiştir.

Ankara Üniversitesinin köklü eserlerinden olan *İlahiyat Fakültesi Dergisi*nde, günümüze kadar ilahiyat sahasının alt disiplinlerinde binlerce özgün, nitelikli makale kaleme alınmıştır. Bu vasıflarıyla *Dergi*, Türkiye'nin ilahiyat alanındaki ilmî birikimin oluşmasında ve yaygınlaşmasında oldukça önemli roller üstlenmiştir.

*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*nin geçmişinden getirdiği birikimle, dün ve bugün olduğu gibi gelecekte de alanında önemli

kaynaklardan, öncü dergilerden biri olmayı sürdüreceğine inancımız tamdır.

Bu duygu ve düşüncelerle *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*nin yayın hayatının 70. yılını kutluyor, bu vesileyle dergi kurulduğu günden bugüne emeği geçenlere, katkıda bulunan bilim insanlarına teşekkürlerimi sunuyorum. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*nin akademik dünyaya daha nice katkılar sağlamasını temenni ediyorum.

Prof. Dr. Necdet ÜNÜVAR
Ankara Üniversitesi Rektörü

Kıymetli Okurlar,

Türkiye'nin ilahiyat tecrübesinde ayrıcalıklı bir yere sahip Fakültemiz, ülkemiz yüksek din eğitimi ve öğretimi müesseseleri arasında en köklü kurumdur. Fakültemizin akademik birikimi, ulusal ve uluslararası pek çok iş birliği, süreli yayın olarak *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* dergisiyle ön plana çıkmaktadır.

Fakültemizin 1949'da kuruluşundan üç yıl sonra, 1952 yılında *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Fakültenin ilk akademik ürünlerinden biri olarak yayın hayatına adım atmıştır. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* daha ilk sayılarından itibaren ulusal ve uluslararası akademik camiada olumlu tepkiler almış, ilgi çekmiş ve takdir görmüştür. Çok değerli ilmî yazıları muhtevi Fakülte dergimiz, özgün içeriği ve ilmî tenkit zihniyetini öne çıkaran yönü ile makes bulmuştur.

Uzun bir süre ülkemizde alanında tek akademik dergi olarak faaliyet gösteren *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, akademik ve ilmî üslubun tesisinde öncü rol oynamıştır. İstikrarlı bir şekilde varlığını sürdüren dergimiz, 70 yıl boyunca Türkiye'de ilahiyat sahasının farklı disiplinlerinde uzmanlığa sahip çok sayıda bilim insanı tarafından yayımlanan çok dilli geniş bir yazı arşivine sahiptir.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi uluslararası standartlardaki yazılarıyla da dikkat çekmiş, 1955'ten itibaren uluslararası indekslerde yer bulmuştur. Günümüzde de dergimiz ulusal ve uluslararası standartları gözeten bir yayın politikası takip etmekte, hakemleme süreçlerini titizlikle icra etmekte, böylece akademik araştırmaların bilim dünyasının dikkatine sunulduğu nitelikli bir platform olmaya devam etmektedir.

Bu vasıflarıyla Fakültemiz dergisi dün olduğu gibi bugün ve yarın da alanında önemli bir akademik kaynak olmaya devam edecektir. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*nin akademik dünyaya katkılarının nice yetmiş yıllar devam etmesini temenni ediyorum.

Prof. Dr. İrfan AYCAN
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 483-556
DOI: 10.33227/auifd.1141773

Tācuddīn el-Kürdī Gerçekte Tācuddīn es-Sulṭānyūkī Olabilir mi? Biyo-Bibliyografik Veriler Işığında Beylikler Dönemi İlim Hayatına Dair Bir Tahlil*

MEHMET KALAYCI
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University, Faculty of Divinity, Turkey
mehkala@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9016-3123

Öz

Orhan Bey'in fethi sonrasında İznik'te kurulan medrese, Osmanlı hakimiyetindeki coğrafyada faaliyete giren ilk medresedir. Bu durum, Osmanlı ilim ve düşünce hayatı bakımından İznik şehrine ve buradaki medreseye merkezî bir fonksiyonun atfedilmesini beraberinde getirmiştir. İznik'in bunu fazlasıyla hak ettiğinde kuşku yoktur. Lakin Osmanlı'nın bir beylik olarak başlayan serüveninin zamanla Anadolu'nun tamamına şamil büyük bir devlet tecrübesine dönüşmesi, Anadolu'nun Osmanlı öncesi entelektüel hikayesinin Osmanlı üzerinden ve geriye dönük bir şekilde anlaşılmasına neden olmuştur. Bu ise Anadolu'nun Osmanlı öncesi hikayesini perdelemekle kalmamış, aynı zamanda Osmanlı'nın vücuda geldiği entelektüel iklimin anlaşılmasını da zorlaştırmıştır. Halbuki Anadolu Selçukluları ve Beylikler döneminde, Anadolu'da her biri İznik gibi hatta belki daha önemli ilim merkezleri söz konusudur. Bu durum, 8./14. yüzyıl Anadolu'sunu Osmanlı'ya inhisar etmeden, kendi tarihsel ve düşünsel hafızası üzerinden tahlil etmeyi gerektirmektedir. Bunun imkanı yazma eserlerin sunduğu çok yönlü biyo-bibliyografik veride saklıdır ki bu yazı ağırlıklı olarak bu türden veriler üzerinden şekillenmiştir. Yazının temel problematiğini her ikisi de aynı zaman diliminde Anadolu'da yaşadığı tespit edilen Tācuddīn lakaplı iki kişinin aynı kişi olup olmama ihtimali oluşturmaktadır. Bunlardan ilki, Osmanlı kroniklerinde İznik Medresesi'nin ikinci müderrisi olarak zikredilen Tācuddīn el-Kürdī, diğeri de İbn Baṭṭūṭa'nın Kastamonu'da görüştüğü ve döneminin büyük alimlerinden olarak bahsettiği Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'dir. Bu iki isim terkibine ilişkin bir müddettir sürdürdüğümüz tetkikler sonucunda bulabildiğimiz biyografik ve bibliyografik verilerin Ḥanefîlik merkezli kesişmesi, bizi, bunların gerçekte aynı kişi olabileceği düşüncesine sevk etti. Yazıda önce her iki isim terkibine dair tespit edebildiğimiz verileri müstakil başlıklar altında ele aldık, ardından da bu veriler üzerinden bütünleşik bir okumanın imkanını analiz ettik. Gerek veri toplama gerekse yazım sürecinde karşılaşılan biyografik ve bibliyografik veriler, Beylikler dönemi Anadolu'sunda fıkıh merkezli esaslı bir kitabi kültürün dolaşımda olduğunu görebilmemize imkan tanıdı. Bu ise nihayetinde bizi, ilgili dönemin din ve düşünce hayatını daha çok şifahi kültür ve tasavvufi yönelimler üzerinden tartıya vuran tarih okumalarına karşı ihtiyatlı olunması gerektiği düşüncesine sevk etti.

Anahtar Kelimeler: Tācuddīn el-Kürdī, Tācuddīn es-Sulṭānyūkī, İznik, Beylikler Dönemi, Osmanlı, Ḥanefîlik, Medrese, Ulema.

Geliş/Recieved: 06.07.2022 Kabul/Accepted: 16.11.2022

Could Tāj al-Dīn al-Kurdī Actually Be Tāj al-Dīn al-Sulṭānyūkī? An Analysis on the Scholarly Life of Beyliks Period in Light of Bio-Bibliographical Data

Abstract

The first madrasa under the Ottoman rule was established in Iznik after it was conquered by Orkhān Bey. This caused a central function to be attributed to the city of Iznik and the madrasa there in terms of the scholarly and intellectual life of the Ottomans. There is no doubt that Iznik deserved this well enough. However, the transformation of the Ottoman Empire, which started as a Beylik, into a great state experience in the whole of Anatolia over time caused the pre-Ottoman intellectual story of Anatolia to be understood through the Ottoman Empire and in a retrospective way. This not only obscured the pre-Ottoman story of Anatolia, but also made it difficult to understand the intellectual climate in which the Ottoman Empire came into being. During the Anatolian Seljuks and Beyliks periods, in terms of scholarly activities, there were cities in Anatolia, each of which was at least as important as Iznik, even more. Therefore, it is necessary to analyze the 8th/14th century Anatolia through its own historical and intellectual memory without confining it to the Ottoman Empire. The possibility of this is hidden in the versatile bio-bibliographic data available in manuscripts, and this article is mostly shaped by such data. The main problematic of the article is the possibility of whether two contemporaneous persons with Tāj al-Dīn nickname, who lived in Anatolia, are the same person. The first of them is Tāj al-Dīn al-Kurdī, who is mentioned as the second scholar of the Iznik Madrasa in the Ottoman chronicles, and the other is Tāj al-Dīn al-Sulṭānyūkī, whom Ibn Baṭṭūṭa met in Kastamonu and mentioned as one of the great scholars of his time. The overlapping of the biographical and bibliographic data of these two names made us think that they might be the same person. In this article, we discussed the data related to both names under separate headings and then examined the possibility of a holistic reading of both names over these data. The biographical and bibliographic data we identified during the data collection and writing processes implied that a deep fiqh-based book culture was in circulation in Anatolia during the Beyliks period. This suggests that the readings of history that evaluate the religious and intellectual life of the relevant period mostly on the basis of oral culture and mystical orientations should be reconsidered

Keywords: Tāj al-Dīn al-Kurdī, Tāj al-Dīn al-Sulṭānyūkī, Iznik, Beyliks Period, Ottoman, Ḥanafism, Madrasa, ʿUlamāʾ.

Giriş

Geçmişi farklı boyutlarıyla görebilmeye imkan tanıyacak yeterlilikte ve çeşitlilikte birincil tarihsel verinin bulunmadığı durumlarda, kendimizi çoğu kez bir belirsizlik sarmalı içerisinde bulur, genellikle en yakında olana sarılır ve merkezine kendimizi koyduğumuz bir perspektif üzerinden gerçekliği tanımlamak durumunda kalırız. Tarihin, erişebildiğimiz veriler üzerinden algılayabildiğimiz ya da yazabildiğimiz muhtevaya sıkıştırılamayacak ölçüde devasa ve dinamik bir gerçeklik bağlamı olduğunun bazen farkına varmayız. Bu yüzden de bazen algılayabildiklerimiz veya yazabildiklerimiz üzerinden tarihsel gerçekliğin sınırlarını belirlemeye kalkışır veya belirlemek zorunda kalırız. Halbuki

böylesi bir tutum özünde bir müphemlikler alanı olan tarihin tabiatına aykırıdır; tarihin yazılabilen veçhesi, yazılamayan ya da henüz yazılmamış olan veçhesiyle daima maluldür. Bu durum, doğru sorular sormayı bazen doğru cevaplar bulmaktan daha önemli hale getirebilmektedir.

Bu yazı, Tācuddīn el-Kürdī'nin ve Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin kim oldukları sorusu çerçevesinde ulaşabildiğimiz verilerin birbiriyle belli ölçüde kesişmesi üzerine, her iki tetkiki içine alacak yeni bir sorunun ortaya çıkmasıyla şekillendi. Bu iki alim gerçekte tek bir kişi olabilir miydi? Bunlardan ilki, ilk Osmanlı kroniklerinde ve Ṭaşköprīzāde'nin (ö. 968/1561) *eş-Şeḳā'iḳi'n-Nuʿmāniyye*'sinde zikri geçen, Dāvūd el-Ḳayṣerī'den (ö. 751/1350) sonra İznik'teki medresede müderris olarak görevlendirildiği ve fıkıh alanında yetkin olduğu kaydedilen Tācuddīn el-Kürdī idi. El-Kürdī nisbesi ve Sirācuddīn el-Urmevī'den (ö. 682/1283) tahsil gördüğü yönündeki bilgiler, onun ilk tahlilde fıkıhta Şāfiʿīliğe mensup ve Faḫruddīn er-Rāzī (ö. 606/1210) geleneğinin temsilcisi bir kimse olarak konumlandırılmasına imkan tanımaktaydı. Ancak Bedruddīn el-ʿAynī'nin (ö. 855/1451) *el-Hidāye* bağlamında sahip olduğu rivayet senetlerinden birinde Tācuddīn el-Kürdī'nin isminin geçiyor olması Ḥanefīliğe mensup olabileceği ihtimalini düşündürdü. Üstelik ilgili rivayet senedinde isminin Şemsuddīn en-Niksarī (ö. 8./14. ikinci yarısı) ile birlikte zikredilmesi, her ikisinin de Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī'nin (ö. 714/1314) öğrencisi olarak görünmesi bu ihtimali daha da kuvvetlendirdi. İkinci tetkik, Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'ye dairdi. İbn Baṭṭūṭa'nın (ö. 770/1368-1369) Kastamonu ziyareti sırasında görüştüğü ve zamanın büyük alimlerden biri olarak bahsettiği bu şahısla ilgili olarak tespit edebildiğimiz bazı bibliyografik veriler, onun Ḥanefī gelenekle güçlü bağı bulunduğunu gösterdi. Bu iki tetkik, aynı dönem Anadolu'sunda yaşamış Tācuddīn lakablı bu iki alimin gerçekte tek bir kişi olup olmadığı sorusunu ortaya çıkardı. Bu soru, elbette elimizde hiçbir veri bulunmadan da sorulabilecek bir soruydu.[1] Fakat her

---

* Bu yazıya konu olan veri, Beylikler dönemine dair araştırmalarımız ve taramalarımız sırasında parça parça ortaya çıkmıştır. Tespit edilebilen verilerin bütünleşik bir problematiğe dönüştürülebileceği, hatta dönüştürülmesi gerektiği düşüncesi ise zamanla oluşmuştur. Bu noktada Recep Gürkan Göktaş'ın teşviklerini zikretmezsem haksızlık olur. Eyüp Öztürk, Muzaffer Tan, Murat Er ve Elif Oğuz yazının müsvedde halini okuma lütfunda bulundukları için teşekkür borçlu olduğum kimselerdir. Yine Tuba Nur Umut, Kevser Beyazyüz Sipahioğlu ve Mine Demirbilek'in şahsında tüm dergi yayın kuruluna süreç içerisinde gösterdikleri anlayış ve yazıya sundukları çok yönlü katkı için gerçekten minnettarım.

[1] Nitekim Doğru'nun bir çalışmasında bu soruyu şu şekilde vaz ettiği görülmektedir: "Adı geçen müderris Taceddin [es-Sulṭānyūkī] ile kroniklerde adı geçen Şeyh Edebalinin son eşinin babası Taceddin Kürd'ün aynı kişi olup olmadığını tespit etmek şimdilik olanaksız görülmektedir." Bkz. Halime Doğru, "Mahruse-i Sultanyüki'den Eskişehir'e," 59.

iki alim hakkında tespit edebildiğimiz verilerin Ḥanefîlik merkezli kesişmesi, en azından bu soruyu haklı ve anlamlı bir zemine oturttu. Bunun cevabı ise her iki tetkikin bulgularının birlikte mütalaasının ne ölçüde bütünleşik ve anlamlı bir portreye imkan tanıyacağı hususu ile doğrudan ilişkiliydi. Yazı, nihai kertede böyle bir mütalaanın beraberinde getirdiği imkana odaklandı ve bunun üzerinden şekillendi. Yazıda önce Tācuddīn el-Kürdī ve Tācuddīn es-Sulṭānyūkī isim terkiplerine dair gerçekleştirilen bağımsız tetkikler sunulmuş, ardından da bunların tek bir kişinin biyografisi altında bir araya getirilebilmesinin imkanı sorgulanmıştır. Bunun ne ölçüde başarılabildiği bir tarafa, yazı kapsamında paylaşılan veriler, Beylikler dönemi Anadolu'sunda Ḥanefîlik merkezli esaslı bir kitabi kültürün dolaşımda olduğunu düşünmeyi mümkün, hatta gerekli kılmakta, bu yüzden de ilgili dönemin din ve düşünce hayatını daha çok şifahi kültür ve tasavvufi yönelimler üzerinden tartıya vuran tarih okumalarının sorgulanması gerektiği gerçeğini ortaya çıkarmaktadır.

1. Tācuddīn el-Kürdī'ye Dair (Bula)Bildiklerimiz

Tācuddīn el-Kürdī ile ilgili halihazırdaki bilgilerimizin kaynağı, Osmanlı kronikleri ve Ṭaşköprīzāde'nin *eş-Şeḳā'iḳ*'idir. Bu bilgileri kısaca hatırlamakta ve işaret ettiği portreye dair genel bir değerlendirmede bulunmakta fayda vardır. Osmanlı kroniklerinde farklı bağlamlarda zikri geçen parça parça bilgilerin bir araya getirilmesi nedeniyle Ṭaşköprīzāde'nin *eş-Şeḳā'iḳ*'indeki bilgiler genel bir değerlendirme için doğru bir başlangıç noktasıdır. Buna göre Tācuddīn el-Kürdī, Orḫān Bey (ö. 763/1362) zamanında yaşamış, bu nedenle de ikinci tabaka alimleri arasında Dāvūd el-Ḳayṣerī'den hemen sonra hal tercümesine yer verilmiş bir kimsedir. Aralarında Sirācuddīn el-Urmevī'nin de bulunduğu kendi döneminin alimlerinden ders almış, pek çok ilim dalında tahsil görmüş, hepsinde parlamış ancak özellikle fıkıh alanında uzmanlaşmıştır. Fazileti ve şöhreti her yere yayılmıştır. İznik Medresesi'nde müderrislik yaptığı sırada vefat eden Dāvūd el-Ḳayṣerī'nin yerine Orḫān Bey tarafından müderris olarak görevlendirilmiştir. Burada bir müddet tedris faaliyetinde bulunmuş, zamanının talebelerine faydalı olmuştur. İki kızından birini Şeyḫ Ede Bālī (ö. 726/1325-1326), diğerini de sonradan vezir olup Ḫayruddīn Paşa unvanı alacak olan Ḳāḍī Ḫayruddīn Ḫalīl b. ʿAlī (ö. 789/1387) ile evlendirmiştir. Ṭaşköprīzāde, Tācuddīn el-Kürdī ile ilgili son olarak Orḫān Bey ile Şāhin Lala (ö. 788/1386 [?]) arasında geçen bir olaya yer vermektedir. Buna göre Orḫān Bey'in İznik kuşatması sırasında uzaktan düşman askerleri belirmiştir. Orḫān Bey, muhasarayı kaldırıp kaldırmama

noktasında bir an için tereddütte kalmış ve durumu emir eri Lala Şāhin'e danışmıştır. O da kuşatmayı ertelememesini önermiş, alacağı ganimeti kendisine bağışlaması karşılığında düşman askerlerine karşı geleceğini söylemiştir. Orḫān Bey'in bu teklifi kabul etmesi üzerine Lala Şāhin, düşman askerlerini hezimete uğratmıştır. Orḫān Bey'den aldığı taahhüde binaen de ganimete el koymuştur. Orḫān Bey bir zaman sonra bu durumdan pişman olmuş, aralarında geçen hadiseyi Tācuddīn el-Kürdī'ye danışmıştır. Tācuddīn, Orḫān Bey'e hadise yaşandığı sırada söz konusu emirin durumunun köle mi yoksa azatlı mı olduğunu sormuş, azatlı olduğu cevabı üzerine de ganimetin Lala Şāhin'in hakkı olduğunu ve Orḫān Bey'in almasının caiz olmadığını söylemiştir. Lala Şāhin, bu ganimetlerle Bursa'da bir medrese, günümüzde Mustafakemalpaşa olarak bilinen Kirmasti'de de bir köprü ile zaviye inşa ettirmiştir.[2]

Ṭaşköprīzāde'de geçen bu bilgiler, Tācuddīn el-Kürdī'ye dair genel bir portrenin şekillenmesine imkan tanıdığı kadar aynı zamanda bu portreyi başka şahısların biyografileriyle de kaim hale getirmektedir. Bunlardan biri, onun hocası olarak zikredilen Sirācuddīn el-Urmevī'dir. Eflākī'nin (ö. 761/1360) akli ve nakli bütün ilimlerde ikinci bir Şāfiʿī şeklinde vasıflandırdığı[3] el-Urmevī, Konya'da kadılık yapmakta iken vefat etmiştir. Gerek yazdığı eserler gerekse kendisiyle ilgili bilgi veren kaynaklar, onun başta akli ilimler olmak üzere çok sayıda ilim alanında yetkin bir kimse olduğu hususunda hemfikirdir. Faḫruddīn er-Rāzī'nin eserlerine iyi derecede hakim olduğu kaydedilen Kemāluddīn İbn Yūnus'un (ö. 639/1242) öğrencisi olması,[4] el-Urmevī'nin aynı zamanda er-Rāzī geleneği içerisinde konumlandırılmasına da imkan tanımaktadır. Kerīmuddīn el-Aḳsarāyī'nin (ö. 733/1332-1333) el-Urmevī'nin vefatını "ilmin âlimi, faziletler denizi, şeriat göğünün güneşi; aklî ve naklî ilimlerde dünya âlimlerini geride bırakan; dünya fâzıllarının faydalı meclisine yönelip Konya'da toplandıkları Sirâceddin el-Urmevî hayata veda etti, etrafındakiler de dağıldı." şeklinde anması,[5] el-Urmevī'nin çevresinde önemli bir talebe topluluğunun bulunduğunu göstermektedir. Kaynaklarda el-Urmevī'nin öğrencisi olarak zikredilen tek isim, Ṣafiyyuddīn Muḥammed b. ʿAbdirraḥīm el-Urmevī el-Hindī'dir (ö. 715/1315). El-Hindī'nin, 674/1275-1276 yılında

[2] Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri*, 30-33.
[3] Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 38.
[4] es-Subkī, *Ṭabaḳātu'ş-Şāfiʿiyyeti'l-Kubrā*, 3:378-379.
[5] Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Ahbar*, 93-94.

Anadolu'ya geldiği, burada beş yıl Konya'da, beş yıl Sivas'ta ve bir yıl Kayseri'de olmak üzere toplamda on bir sene kaldığı, Konya'da el-Urmevī ile buluştuğu ve ondan akli ilimleri tahsil ettiği, Konya ve Sivas'ta müderrislik yaptığı aktarılmaktadır. Onun 685/1286-1287 yılında Anadolu'dan ayrılıp Dimeşḳ'e gittiği ve buraya yerleştiği belirtilmektedir.[6] Tācuddīn el-Kürdī'nin el-Urmevī'nin öğrencilerinden biri olması, doğum tarihine dair bir çıkarımda bulunmaya kısmen de olsa imkan tanımaktadır. 682/1283 yılında vefat etmiş el-Urmevī'den tahsil görebilmesi için onun 660/1260'lı yıllarda doğmuş olması beklenir.

Ṭaşköprīzāde'deki bilgilerde Tācuddīn el-Kürdī'nin akrabalık ilişkisi üzerinden ilişkilendirildiği iki önemli şahıstan biri Şeyḫ Ede Bālī diğeri de Çandarlı Kara Ḫalīl Efendi'dir. Buna göre Tācuddīn el-Kürdī, iki kızından birini Ede Bālī ile diğerini de Kara Ḫalīl Efendi ile evlendirmiştir. Bu durum, Tacuddīn el-Kürdī'yi Osmanlı'nın kuruluş sürecindeki önemli isimlerle doğrudan bağlantılı bir kimse konumuna getirmektedir. Ede Bālī ile olan akrabalık ilişkisi Tacuddīn el-Kürdī'nin el-Urmevī'nin talebesi olabilmesi için en geç 660/1260'lı yıllarda doğmuş olması gerektiği yönündeki öngörü ile de örtüşmektedir. Fakat Ede Bālī'nin vefatı ile Kara Ḫalīl'in vefatı arasında altmış yıldan fazla bir farkın bulunuşu, Tacuddīn el-Kürdī'nin her ikisiyle olan akrabalık ilişkilerinin mahiyeti konusunda kısmen de olsa bir tereddüt uyandırmaktadır.[7] Nitekim Muḥtesibzāde Meḥmed Ḫākī (ö. 975/1567-1568 [?]) ile Ḥabībī Dervīş b. Aḥmed'in (ö. 972/1564'ten sonra) *eş-Şeḳā'iḳ* tercümelerinde bunun yansımasını görmek mümkündür. Mecdī Meḥmed Efendi (ö. 999/1591) ile İbrāhīm b. Aḥmed el-Amāsī'nin (ö. 1590'dan sonra) tercümelerinde *eş-Şeḳā'iḳ*'teki bu bilgi genel olarak muhafaza edilirken,[8] Muḥtesibzāde'nin ve Ḥabībī'nin tercümelerinde, Ede

[6] Ṣalāḥuddīn eṣ-Ṣafedī, *Aʿyānu'l-ʿAṣr ve Aʿvānu'n-Naṣr*, 4:502-503.

[7] Bazı *eş-Şeḳā'iḳ* nüshalarında el-Kürdī'ye dair bilginin kenarına düşülmüş bir not, bu tereddütün farklı bir yansıması hüviyetindedir. Bazılarında altına ʿArabzāde kaydının bulunduğu bu notta el-Kürdī'nin Orḫān Bey dönemi alimlerinden olduğu, Orḫān Bey'in iktidara geliş tarihi olarak genellikle 726 (1325-1326) yılının zikredildiği, halbuki Ede Bālī'nin aynı yıl içerisinde vefat ettiği belirtilmektedir. Bu şekilde kabul edildiği takdirde ise el-Kürdī'nin kızının Ede Bālī ile evlenmesinin tartışmalı hale geleceğine dikkat çekilmekte, bu yüzden Orḫān Bey'in 721 (1321-1322) yılında iktidara geldiği yönündeki bilginin daha doğru olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Ṭaşköprīzāde, *eş-Şeḳā'iḳ*, Amasya Bayazıt, no. 1121, v. 3b; Bursa İnebey-Genel, no. 1207, v. 4a; Milli Kütüphane, no. A 3196, v. 7a; Milli Kütüphane, no. FB 389, v. 4a.

[8] Mecdī Meḥmed Efendi bunu "Muşār ileyh Ede Bālī'yi ve Ḳāḍī Ḫayreddīn'i dāmād idinüp bir duḫter-i muḫadderesini aña tervīc ü tezvīc ve bir duḫter-i muvaḳḳarasını bunuñ ʿaḳd-i nikāḥında ʿaḳd eyledi" şeklinde ifade etmektedir. Bu ifade onun Ṭaşköprīzāde'nin metninde geçen anlamı genel olarak koruduğunu göstermektedir, ancak yaptığı küçük dokunuşlara bakılırsa Muḥtesibzāde'nin duyduğu tereddütü o da kısmen hissetmiş gibidir. Çünkü Ede Bālī ile Ḫayreddīn'in evlilikleri arasında ince bir ayrım yapmakta, Ede Bālī'nin evliliğinin kendi isteğinden çok Tācuddīn el-

Bālī ile Tācuddīn el-Kürdī arasındaki akrabalık tersine çevrilmekte ve hem Tācuddīn el-Kürdī'nin hem de Kara Ḫalīl Efendi'nin Ede Bālī'nin damadı olduğu yönünde bir tercüme takdirinde bulunulmaktadır.[9] Muḥtesibzāde'nin ve Ḥabībī'nin tercümesinin sunduğu içerik vakıaya daha uygun gibi gözükse de el-Urmevī'ye öğrenci olduğu bilgisiyle birlikte düşünüldüğünde Tācuddīn'in kızıyla Ede Bālī'nin evlenmiş olması tümüyle ihtimal dışı görülemez.

Ṭaşköprīzāde'deki bilgilerde Tācuddīn el-Kürdī'nin İznik Medresesi'ndeki görevi bağlamında selefi ve halefi olarak ilişkilendirildiği iki isimden biri Dāvūd el-Ḳayṣerī, diğeri de ʿAlāʾuddīn ʿAlī b. ʿUmer el-Esved'dir (ö. 800/1397). Buna göre Orḫān Bey, İznik'te inşa ettirdiği medresede tedris görevine ilkin Dāvūd el-Ḳayṣerī'yi, onun vefatı üzerine Tācuddīn el-Kürdī'yi, onun vefatı üzerine de ʿAlāʾuddīn el-Esved'i getirmiştir. Dāvūd el-Ḳayṣerī'nin vefatı ile ilgili olarak genellikle kabul gören tarih 751/1350'dir.[10] Tācuddīn el-Kürdī'nin İznik'teki görevinin bu tarihten sonra başladığı düşünülebilmektedir. Buradaki görevinin ne kadar sürdüğü bilinmemektedir; ancak Ṭaşköprīzāde'de ʿAlāʾuddīn el-Esved'e dair verdiği bilgilerde el-Esved'in Tācuddīn el-Kürdī'nin vefatı üzerine Orḫān Bey tarafından müderris olarak görevlendirildiği şeklindeki bilgi dikkate alındığında en azından Tācuddīn'in Orḫān Bey hayatta iken vefat ettiği söylenebilir. Bu durumda onun 760/1358 hududunda veya öncesinde vefat etmiş olması gerekir. El-Urmevī ile gerçekten bir irtibatı olduğu var sayıldığında, Tācuddīn el-Kürdī'nin doksanlarında iken vefat etmiş olması muhtemeldir. Yine Ede Bālī ve Kara Ḫalīl ile akrabalık ilişkisi dikkate alındığında Dāvūd el-Ḳayṣerī'ye halef olmadan önceki süreçte Osmanlı muhitinde bulunmuş olabileceği düşünülebilir.

Kürdī'nin teşvikiyle gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Bkz. Mecdī Meḥmed Efendi, *Ḥadāʾiḳu'ş-Şaḳāʾiḳ*, 28. El-Amāsī'de ilgili pasajın çevirisi şu şekildedir: "Bir ḳızını merḥūm Edebālī'ye ve bir ḳızını Ḫayrü'd-dīn'e virdi." Bkz. *Tercüme-i Şakâ'ik-i Nu'mâniyye: Amâsî'nin Şakâ'ik Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 205.

[9] "Mevlānā Şeyḫ Ede Bālī'nüñ bir ḳızın Mevlānā-yı meẕkūr ve bir ḳızın daḫi Mevlānā-yı Fāḍıl Ḳāḍī Ḫayreddīn alup…" Bkz. Muḥtesibzāde Meḥmed Ḫākī el-Belġrādī, *Terceme-i Şeḳâ'iḳ-i Nu'mâniyye*, v. 6b; Muḥtesibzāde'nin ikinci eş-Şeḳā'īḳ tercümesinde ilgili ibarenin çeviriye konu olmadığı görülmektedir. Bkz. Muḥtesibzāde, *Ḥadāʾiḳu'r-Reyḥān*, vv. 6b-7a. Onun son tercümesinde ilgili ibare, ilk tercümede olduğu şekliyle tercüme edilmiştir. Bkz. *Mecma'u'l-Eşrâf: Hâkî'nin Şakâ'ik Tercümesi (İnceleme-Metin)*, 211; Ḥabībī'nin ilgili pasajı çevirisi ise şu şekildedir: "Ve daḫı Şeyḫ Edebālī ḥażretlerinüñ raḥimehu'llāh ciger-güşelerinden birini tezvīc idüp güşelerinde tüşelenüp şemerāt-ı dīn ü dünyā ile ārāste ve sa'ādāt-ı ūlā vü uḫrā ile pīrāste oldılar. Merḥūmuñ bir kerīmelerini daḫı Mevlānā Ḫayrü'd-dīn Efendi 'ye tezvīc eylemişler." *ed-Devhatü'l-İrfâniyye fî Ravzati Ulemâ'i'l-Osmâniyye: Habîbî'nin Şakâ'ik Tercümesi (İnceleme-Metin)*, 97.

[10] Bununla birlikte Mehmed Süreyya (ö. 1909) onun vefat tarihini 745/1344 olarak kaydetmektedir. Bkz. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, 2:354.

Ṭaşköprīzāde'deki bilgilerde İznik kuşatması sırasında Lala Şāhin ile Orḫān Bey arasında yaşandığı ve Tācuddīn el-Kürdī'nin bir fıkıh alimi olarak muhakemesine arz olunduğu kaydedilen olaya da kısaca değinmek gerekmektedir. Söz konusu bilgilerden Lala Şāhin ile Orḫān Bey arasında geçen konuşmanın İznik'in fethinden önce yaşandığı anlaşılabilmektedir. İznik'in 'Oṣmān Bey zamanında bir hedef olarak belirlendiği, şehrin ele geçirilmesi yönünde girişimlerde bulunulduğu ve otuz yıla yakın bir süre muhasara altında tutulduğu bilinmektedir. Bununla birlikte İznik'in ele geçirilmesi 729/1329 yılında gerçekleşen Pelakanon savaşı sonrasında ve iki yıl kadar süren bir kuşatmanın akabinde gerçekleşmiştir. Bizans'tan destek ümidini kaybeden muhasara altındaki İznik halkı, 731/1331'de şehri teslim etmek zorunda kalmıştır.[11] Emir Lala Şāhin'in bozguna uğrattığı kaydedilen düşman askerleri, muhasara altındaki İznik'e yardım etmek üzere gönderilen bir Bizans birliği olmalıdır. Ancak muhasaranın geniş bir zamana yayılmış olduğu da dikkate alınınca, bunun her iki taraf arasında bir pusu taktiği üzerinden gerçekleşen Pelakanon savaşı sırasında yaşanmış olması da ihtimal dahilindedir. Orḫān Bey'in Lala Şāhin'e verdiği sözden pişman olup durumu fetva sadedinde Tācuddīn el-Kürdī'ye sormasının[12] tam olarak ne zaman gerçekleştiği belli değildir. Orḫān Bey'in meseleyi Tācuddīn'e danışma biçimi, ilk tahlilde bunun İznik'in fethinden hemen sonra gerçekleşmiş olabileceği intibaını uyandırmaktadır. Lala Şāhin'in elde ettiği ganimet ile Bursa'da yaptırdığı medrese inşaatının 740/1340'lı yıllarda tamamlandığı, 749/1348-1349 yılında da vakfiyesinin tescillendiği yönündeki bilgiler, Orḫān Bey'in ganimet malları konusunda Tācuddīn'e danışmasının en geç vakfiyenin tescil tarihinden önce -hatta belki daha önce- gerçekleşmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bu ise, Tācuddīn el-Kürdī'nin Dāvūd el-Ḳayṣerī'nin vefatından önceki bir tarihte Orḫān Bey'in

[11] Halil İnalcık, "İznik için Osman Gazi ve Bizans Mücadelesi," 77.

[12] Orḫān Bey'in Tācuddīn el-Kürdī'ye sorduğu kaydedilen soru, İslam hukukunda genel olarak ganimet bahsindeki, özel olarak da *tenfīl* başlığı altındaki bilgilerle ilişkilidir. *Tenfīl* "Savaştan önce askeri teşvik etmek ya da büyük yararlılık gösterenleri savaştan sonra ödüllendirmek amacıyla ganimet payları yanında fazladan mal vermek" şeklinde tanımlanmıştır (Ahmet Yaman, "Tenfil," *DİA*, 40:451). İslam hukukçuları arasında *tenfīl*in savaşın hangi aşamasında ve koşullar altında geçerli olduğu, benzer şekilde *tenfīl*e konu olan ganimet paylaşımının savaştan önce ya da sonra ne zaman gerçekleştirileceği konusunda görüş ayrılıkları yaşanmıştır. Tācuddīn el-Kürdī'nin Orḫān Bey'e cevap vermeden önce, olayın yaşandığı sırada Lala Şāhin'in köle mi yoksa azatlı olduğu sorusunu sorması, sorunun odağının tespit edilebilmesine imkan tanımaktadır. Soru, *tenfīl*in ne zaman gerçekleştirildiğinden ziyade, *tenfīl* sırasında Lala Şāhin'in köle olup olmadığında düğümlenmektedir. Bu ise, hangi mezhebe mensup olursa olsun İslam hukukçularının hemfikir olduğu genel bir noktaya, yani kölelerin ganimette hakkı olmadığı yönündeki genel kanaate meseleyi taşımaktadır. Bu mesele ile ilgili olarak değerlendirmelerine başvurduğum Hadi Ensar Ceylan ile Ahmed Hamdi Furat'a teşekkür ederim.

çevresinde bulunuyor olabileceğine işaret etmektedir. Bu durumda Tācuddīn el-Kürdī'nin statüsünün ne olduğu da ayrı bir merak konusudur. Kadı mıdır, yoksa müderris midir veya Ede Bālī ve Kara Ḫalīl gibi iki isimle olan akrabalık ilişkisi nedeniyle Orḫān Bey'in kendine yakın hissettiği fıkıh bilgisi yüksek bir alim midir? Bu soruların tek başına bir anlam ifade etmediğini, Dāvūd el-Ḳayṣerī'yi de içine alan daha geniş bir tetkiki gerektirdiği açıktır. O yüzden şimdilik bu boşluğa işaret etmek kanaatimizce yeterlidir.[13]

Ṭaşköprīzāde'nin *eş-Şeḳā'iḳ*'te sunduğu Tācuddīn el-Kürdī portresi, kendinden sonraki süreçte özellikle de Osmanlı ulemasının hafızasında olduğu gibi alımlanmıştır.[14] Onun bu noktada zikrettiği bilgiler, kendisinden önceki kaynaklarda parça parça yer alan bilgilerin bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Bu durumda, bu bilgilerin önceki kaynaklarda izini sürmek gerekir. 1. Meḥmed döneminde yazıldığı kaydedilen *Anonim Osmanlı*

[13] Yakınlarda sunduğu bir bildirisinde Peacock, Dāvūd el-Ḳayṣerī'yi bir İlhanlı alimi olarak konumlandırmış ve onun İznik'e hiç gelmemiş olabileceği yönünde bir tez ileri sürmüştür (Bkz. Andrew C. S. Peacock. "Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and their Patrons: Notes on the Works of Mu'ayyid al-Din Jandi and Da'ud al-Qaysari," 20-21). Dāvūd el-Ḳayṣerī'nin özelde İznik'te, genelde de Osmanlı hakimiyetindeki topraklarda bulunmuş olabileceği yönünde eldeki tek veri, *İtḥāfu's-Suleymānī fī'l-'Aḥdi'l-Orḫānī* isimli ona nisbet edilen bir eserdir. Yazı karakterinden anlaşıldığı kadarıyla oldukça geç dönemde istinsah edildiği anlaşılan bu nüshanın ana metninde ne müellif ne de eser ismine yer verilmiştir; eserin Dāvūd el-Ḳayṣerī'ye ait olduğu ve isminin de *İtḥāfu's-Suleymānī fī'l-'Aḥdi'l-Orḫānī* olduğu bilgisi sadece zahriyede kayıtlıdır (Bkz. *İtḥāfu's-Suleymānī*, v. 1a). Bu eseri, ilk defa tespit edip neşreden Fazlıoğlu, aslında Dāvūd el-Ḳayṣerī'nin "hayatına ve ilk Osmanlı müderrisi olduğuna ilişkin geleneksel anlatının oldukça eksik olduğunu, bu anlatıyı destekleyecek erken tarihli delillerin yetersiz kaldığını" dile getirmiş, bundan dolayı da *İtḥāf*'ın el-Ḳayṣerī'ye "nispetinin mutlak anlamda kesin olmadığı" şeklinde anlamlı bir ihtiyat kaydı ortaya koymuştur. Ancak yine de eserin el-Ḳayṣerī'ye ait olmamasına ilişkin maddi bir delilin bulunmadığı, ona ait olması durumunda da şimdiye değin el-Ḳayṣerī'nin Osmanlı ülkesinde bulunduğuna dair en erken maddi delil olarak değerlendirilebileceği yönünde bir öngörüde bulunmuştur (Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlim Hayatının Teşekkülü ve Dâvud Kayserî," 40). Fazlıoğlu'nun bu öngörüsü, muhtemelen böyle bir eseri ilgili dönemde yazması muhtemel görülebilecek isimler listesini epeyce sınırlı tutmuş olmasından kaynaklanmaktadır; zira ona göre Osmanlı Beyliği'nin varlığa geldiği coğrafya "fıkıh ve kelama dayalı yüksek İslam kültürünü taşıyacak bir vasata henüz sahip değildir." (Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu?," 25). Peacock, *İtḥāfu's-Suleymānī*'nin, Dāvūd el-Ḳayṣerī'ye aidiyeti kesin olarak bilinen diğer eserleriyle kıyaslandığında farklı bir üsluba sahip olduğunu, bu yüzden de ona ait olmasının şüpheli olduğunu ifade etmiş, bu noktadaki tereddütlerini/itirazlarını da birkaç maddede sıralamıştır (Bkz. Peacock, "Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and their Patrons," 25). Peacock, öngörüsünde haklı gibidir; çünkü eserin başka birisine ait olabileceği yönünde önemli bazı ipuçları söz konusudur. İçinde *İtḥāfu's-Suleymānī*'nin aidiyetinin de tartışıldığı bir çalışma hazırladığımı bu vesileyle belirtmek isterim.

[14] Bunun en belirgin zemini, *eş-Şeḳā'iḳ*'te kayıtlı bilgilerin tamamlanması amacıyla yazılmış *tetimme* tarzı zeyillerde Tācuddīn el-Kürdī ile ilgili ilave bir bilginin paylaşılmıyor oluşudur. Bu zeyiller, müstakil eserler halinde günümüze ulaşmamış olsa da -ki belki yazarları tarafından da müstakil bir metne dönüştürülmemiş olabilir- bazı *eş-Şeḳā'iḳ* nüshalarının kenarlarına bu zeyillerde yer alan bilgiler not edilmiştir. Zeyil tarzındaki bu bilgilerin çoğu kez erken tarihli eserlerdeki kenar notlarından derlendiği anlaşılabilmektedir. Bu türden bilgilerin en ayrıntılı bir şekilde kenar notu olarak sunulduğu nüshalarda bile Tācuddīn el-Kürdī ile ilgili ilave bir bilgi paylaşılmamıştır.

Kroniği'nde bu yönde bir bilgi geçmemektedir; yine Aḥmedī'nin *Tevārīḫ-i Mulūk-i Āl-i ʿUṣmān*'ında ve Şukrullāh'ın *Behcetu't-Tevārīḫ*'inde dolaylı da olsa bu yönde bir bilgi kayıtlı değildir.[15] *Eş-Şeḳā'iḳ*'teki bilgilerin yer aldığı en eski kaynak ʿĀşıḳpaşazāde'nin (ö. 889/1484'ten sonra) *Tevārīḫ-i Āl-i ʿUṣmān*'ıdır. ʿĀşıḳpaşazāde'nin bu eseri de dahil günümüze ulaşabilmiş bütün Osmanlı kronikleri, kuruluş sürecinden çok sonra kaleme alınmıştır. Bu durum, bunların ihtiva ettiği bilgilerin güvenirliği konusunda tarihçiler arasında hala geçerliliğini koruyan bir tartışmayı beraberinde getirmiştir.[16] ʿĀşıḳpaşazāde'nin eseri de bu tartışmadan hali değildir; hatta yazılış motivasyonunun 2. Meḥmed dönemindeki merkezileşmeye yönelik dolaylı bir tepkiyi barındırdığı, bu nedenle de "olguları kendi argümanları istikametinde sunmakta tereddüt etmediği" belirtilmiştir.[17] Yine de 1. Bāyezīd dönemine kadarki olayları, Orḫān Bey'in çevresindeki isimlerden biri olan İsḥāḳ Faḳīh'in oğlu Yaḥşi Faḳīh'in günümüze ulaşmamış *Menāḳıbnāme*'sinden aktarmış olması,[18] ʿĀşıḳpaşazāde'nin Orḫān Bey ve 1. Murād dönemlerine dair sunduğu bilgilere bir dereceye kadar kulak vermeye imkan tanımaktadır. ʿĀşıḳpaşazāde'nin eserinde Tācuddīn el-Kürdī'nin ismi, biri metnin başında Şeyḫ Ede Bālī'nin zikrinin geçtiği kısımda, ikincisi İznik'in fethedilmesi sonrası şehirde ne yapıldığının anlatıldığı kısımda, üçüncüsü ise eserin sonunda alimlerin veya şeyhlerin isimlerinin sıralandığı kısımda olmak üzere üç yerde geçmektedir. Bunlardan ilkinde Ede Bālī'nin ihtiyarlığında evlendiği ikinci hanımının Tācuddīn el-Kürdī'nin kızı olduğu ve Ḫayreddīn yani Kara Ḫalīl Efendi'nin de Ede Bālī'ye bacanak olduğu belirtilmektedir.[19] İkincisinde Orḫān Bey'in

---

[15] *Behcetu't-Tevārīḫ*'te medrese veya müderrislere ilişkin hiçbir bilgi mevcut değildir (Şükrullah, "*Behcetü't-Tevârih*," 53-54). Aḥmedī'ninkinde ise bunun hususi bir isme göndermede bulunulmaksızın iki ayrı mısrada umumi olarak zikredildiği görülmektedir: "Her yanadan 'ilm ehli yetdiler / Dîn nedürür, şer'i takrir etdiler", "Gör ki nice dâr-ı islâm oldı ol, Gör nice 'ilm ehliyle doldı ol." (Ahmedî, "*Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman*," 9-10).

[16] Tartışmanın ʿĀşıḳpaşazāde'yi de içine alacak incelikli bir tahlili için bkz. Cemal Kafadar, *İki Cihan Ârefesinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 141-168.

[17] Halil İnalcık, "Aşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?," 128.

[18] İnalcık, "Aşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?," 127.

[19] ʿĀşıḳpaşazāde'nin eserinin 1332 yılında Maʿārif-i ʿUmūmiyye Neẕāret-i Celīlesi tarafından tabı gerçekleştirilmiş olan baskısında Ede Bālī'nin bahsinin geçtiği ilk kısım mevcut değildir (ʿĀşıḳpaşazāde, *Tevārīḫ-i Āl-i ʿOṣmān*, 7). ʿĀşıḳpaşazāde'nin Atsız tarafından sadeleştirerek latinize ettiği neşirde Ede Bālī ile ilgili kısım metinde şu şekilde yer almıştır: "Ede Balı yüz yirmi beş yıl yaşadı. İki zevce aldı. Biri gençliğinde, biri ihtiyarlığında idi. İlk hatunun kızını Osman'a verdi. İhtiyarlığında aldığı Geredeli Tâceddin'in kızıydı. Hayreddin'le bacanak oldu." (Aşıkpazade, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 13). Burada Tācuddīn el-Kürdī'nin "Geredeli Taceddin" şeklinde yazılmış olmasının Atsız'ın takdiri mi yoksa yayınevinin takdiri mi olduğu ilk tahlilde tam anlaşılamamaktadır; ancak daha önceki neşrinde Atsız, ana metinde ilgili ibareyi "Tâceddîn-i Kürdî" şeklinde okumuş, buna bir dipnot düşmüş ve burada "Bu kelime eski harflere göre 'Geredî' (=Geredeli) şeklinde de okunabilir." demiştir (Aşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, 96, 257: 90. dn.).

İznik'teki medreseyi Dāvūd el-Ḳayṣerī'ye, sonra da Sirācuddīn el-Urmevī'nin talebesi olan Tācuddīn el-Kürdī'ye verdiği kaydedilmektedir.[20] Üçüncüsünde ise Dāvūd el-Ḳayṣerī ve Tācuddīn el-Kürdī, Orḫān Bey zamanında yaşayan ulemaya örnek olarak sunulmaktadır.[21]

ʿĀṣıḳpaşazāde'nin eserinde üç farklı bağlamda verilmiş bilgilerden ilk ikisinin, yine aynı bağlamda Neşrī'nin (ö. 926/1520 [?]) *Cihānnumā*'sında yer aldığı görülmektedir.[22] ʿĀṣıḳpaşazāde'de olmayıp da Neşrī'de yer alan

---

Anlaşıldığı kadarıyla kadarıyla bir dipnot bilgisi üzerinden ifade ettiği açıklama, eserin sonraki baskılarında ana metne yansımıştır. ʿĀṣıḳpaşazāde'nin eserinin Öztürk tarafından gerçekleştirilen neşrinde metnin ilgili kısmı, "Ede Balı yüz yirmi beş yaşadı. Ve iki avrat aldı: Biri yiğitliğinde ve biri pirliğinde. Ve evvelki hatununun kızını Osman'a verdi. Ve pirliğinde aldığı hatun Tâceddîn-i Kürdî kızıyıdı. Hayreddin'e bacanak oldu." şeklinde okunmuştur (Derviş Ahmed Âşıkī, *Menâkıb-ı Âl-i Osman: Âşıkpaşazâde Tarihi*, 13). Yavuz ve Saraç tarafından gerçekleştirilen neşirde ise ilgili ibare "Edebalı yüz yigirmi biş yaşadı ve iki 'avrat aldı. Biri yiğitliğinde ve biri pirliğinde. Ve evvelki hatununun kızını Osmân'a virdi ve pîrliginde aldugı hatun Taceddîn-i Kürdî kızı-y-ıdı. Hareddîn paçanak oldı." şeklinde okunmuştur (Âşık Paşazade, *Osmanoğullarının Tarihi*, 327).

[20] Bu ibare, ʿĀṣıḳpaşazāde'nin eserinin 1332 tarihli neşrinde şu şekilde kayıtlıdır: "… Medreseyi daḫi Mevlānā Dāvūd-ı Ḳayṣerī dirleridi aña virdi. Andan sonra Ḳonya'da Tācuddīn el-Kürdī dirler bir ʿazīz varidi aña virdi. Ḫiṭābetini de Ḳara Ḫoca'ya virdi. Nīçe bir zamān İznīḳ'i taḫt idindi." Burada, Sirācuddīn el-Urmevī'den hiç bahsedilmemesi, Konya'nın Tācuddīn el-Kürdī'nin yaşadığı yer gibi takdim edilmesi, ayrıca yazımda el-Kürdī ibaresinin *kef* harfinden sonra *vav* harfi olacak "تاج الدين الكوردى" şeklinde yazılmış olması dikkat çekicidir (ʿĀṣıḳpaşazāde, *Tevārīḫ-i Āl-i ʿOṣmān*, 42-43). Atsız neşrinde bu kısım "Medreseyi Mevlânâ Dâvud Kayserî'ye verdi. Ondan sonra da Tâceddîn'e verdi. O, Konya'da Sirâceddin Urumî'nin talebesiydi. Hatipliği de Kara Hoca'ya verdi. Bir hayli zaman İznik'i tahtedindi." şeklinde yer almıştır (Aşıkpazade, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 47). Tācuddīn'in "el-Kürdī" şeklindeki nisbesinin burada geçmediği görülmektedir. Ancak Atsız'ın 1947 yılında gerçekleştirdiği neşirde ilgili ibareyi "Tâceddîn Kürd" şeklinde takdir ettiği görülmektedir (*Osmanlı Tarihleri I*, 120). Öztürk'ün neşrinde ilgili pasaj "Ve medreseyi dahi Mevlânâ Dâvud-ı Kayserî derleridi, ana verdi. Ve andan sonra Tâcüddin-i Kürd'e verdi. Konya'da Sirâcüddin-i Urmevi'nün şâkirdiyidi. Hitâbetini Kara Hoca'ya verdi. Ve İznik'i tahd edindi bir nice zaman." şeklinde karşılık bulmuştur (Âşıkî, *Menâkıb-ı Âl-i Osman*, 60). Yavuz ve Saraç tarafından gerçekleştirilen neşrinde ise ilgili ifadeler şu şekilde takdir edilmiştir: "…medreseyi dahı Mevlânâ Dâvud-ı Kayserî dirler-idi, aña virdi ve andan sonra Tâceddîn-i Kürd'e virdi ve Konya'da Sirâcü'ddîn-i Urmevî'nüñ şâkirdi-y-idi ve hitâbetini Karahoca'ya virdiler ve İznik'i taht idindi" (Âşık Paşazade, *Osmanoğullarının Tarihi*, 368).

[21] Bu kısım 1332 tarihli neşirde: "Oğlu Orḫān Ġāzī zamānında ʿulemā'dan Dāvūd-ı Ḳayṣerī ve Tācuddīn el-Kürdī varidi." şeklinde yer almıştır. Bu kez Tācuddīn el-Kürdī "تاج الدين الكردى" şeklinde yazılmış altına da dipnot ile "Sirāceddīn-i Urmevī'nin şākirdi idi, Dāvūd-ı Ḳayṣerī'den soñra İznīḳ muderrisi olmışdır." şeklinde bir açıklama notu düşülmüştür. Metnin devamında Geyikli Baba, Yunus Emre, Tabduk Emre, Ahi Evran, Karaca Ahmed Sultan gibi mutasavvıf kimliği ile öne çıkan kişilere değinilmekte ve "… oğlu Ġāzī Ḫudāvendigār zamānında bu ʿazīzlerin baʿzısı ḥayātda idi." şeklinde Orḫān Bey zamanında zikri geçen şahıslara yönelik genel bir göndermede bulunulmaktadır. "ḥayātda idi" ifadesiyle kimleri kast ettiği belli değildir (ʿĀṣıḳpaşazāde, *Tevārīḫ-i Āl-i ʿOṣmān*, 199-200). Atsız'ın neşrinde bu kısım "Orhan Gazi zamanında: Ülemâdan Dâvud-ı Kayserî ve Tâceddin-i Kürdî vardı." şeklinde karşılık bulmuştur (Aşıkpazade, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 193); bu okuyuş Atsız'ın 1947 yılındaki neşrinde de bu minvaldedir (*Osmanlı Tarihleri I*, 235). Öztürk'ün neşrinde ilgili ibare "Orhan Gāzi zamanında: Ulemâdan Davud-ı Kayserî ve Tâceddin-i Kürt varıdı." şeklinde okunurken (Âşıkî, *Menâkıb-ı Âl-i Osman*, 305), Yavuz ve Saraç'ın neşirlerinde ise "Ve oglı Orhan Gāzi zamânında 'ulemâdan Dâvud-ı Kayserî var-ıdı ve Tâceddîn-i Kürdî var-ıdı." şeklinde takdir edilmiştir (Âşık Paşazade, *Osmanoğullarının Tarihi*, 569).

[22] Neşrī'de geçen metin ise şu şekildedir: "Bu Edebâli didüğimüz şeyh yüz yiğirmi yaşında vefât itdi. Ömrinde iki hatun aldı: birin civanlıkda, birin pîrlikte. Evvelki hatunınuñ kızın Osman Gazi'ye virdi. Soñragı hatunı, Tacüd-Dîn Kürd kızıydı. Hayrüd-Dîn Paşa ile bacanak oldılar. Ve bu menâkıb Edebâli

ve Orḫān Bey'in eserleri ile hasletlerinden bahsedilen bir başlık altında da Tācuddīn el-Kürdī'nin isminin geçtiği görülmektedir. Burada Orḫān Bey'in ilim ehli ve hafızları sevdiği, bu iki sınıfa ulûfe dağıtılması işini ilk defa onun başlattığı ifade edilmektedir. Hatta başkalarından herhangi bir şey almalarının önüne geçmek için kadılara bile ulufe dağıttığına vurgu yapılmakta, onun zamanında ulema ve fukaranın refah içinde bulunduğuna ve zekat verecek dahi kimse kalmadığına dikkat çekilmektedir. Sonradan Orḫān Bey'in Paşa ünvanı verdiği Molla Sinān'ın yanı sıra Tācuddīn el-Kürdī de Orḫān Bey zamanında ismi öne çıkan ulemaya örnek gösterilmektedir.[23] Neşrī'de bu son bağlamda Tācuddīn el-Kürdī'nin isminin "Tācuddīn Kürd" şeklinde yazılmış olması dikkat çekicidir. Üstelik bu türden bir yazım sadece Neşrī'ye özgü de değildir. Öyle ki ʿĀṣıḳpaşazāde'nin farklı neşirlerinde de "Tācuddīn el-Kürdī," "Tāceddīn-i Kürdī," "Tācuddīn Kürd" veya "Geredeli Tācuddīn" şeklinde okuyuş takdirlerine tesadüf edilebilmektedir. Bunun neşredenlerin takdir ve tercihlerinin ürünü olması ihtimal dahilinde olduğu gibi, neşre esas teşkil eden nüshalardaki yazım değişkenliğinin sonucu olması da muhtemeldir. Her iki durumda da böylesi bir değişkenliğin odağında el-Kürdī ifadesinin yattığı açıktır. Üstelik bu durum sadece Osmanlı kroniklerine özgü de değildir; ilgili ifadenin *eş-Şeḳā'iḳ* nüshalarında farklı şekillerde yazıldığı veya okunduğu gözlemlenmektedir.

Çoğu *eş-Şeḳā'iḳ* nüshasında bu nisbenin الکردی şeklinde,[24] bazısında الکردری şeklinde,[25] birkaçında الکرزی şeklinde,[26] bir nüshada da الکردوی

oğlu Mehmed Paşa'dan nakl olundı." (Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-Nümâ: Neşri Tarihi*, 1:85); ikinci kısım ise şu şekildedir: "Ve medresenüñ müderrisliğin Mevlânâ Davud Kayserî dirlerdi, aña virdi. Andan soñra Mevlânâ Tâc üd-Dîn Kürd'e virdi ki Konya'da Mevlânâ Sirâc üd-Dîn Konevî'nüñ şâkirdi idi. Hitabeti Kara Hʿâce'ye virüp nice zaman İznik'i taht idindi." (Neşri, *Kitab-ı Cihan-Nümâ: Neşri Tarihi*, 1:163).

[23] "Andan-soñra ehl-i ilmi ve huffâzı severdi. Huffâza ve ehl-i ilme ʿulûfeyi bu taʿyin itdi. Hattâ kuzzâta dahi ʿulûfe taʿyin itdi, tâ-kim kimseden nesne almayalar. Ve bi'l-cümle Orhan zamanında ʿulemâ ve fukarâ müreffeh ül-hâl oldılar. Hattâ zekat virecek kimesne bulunmaz oldı. Anuñ zamanında ve Mevlânâ Sinan ʿatebe-i Orhan'a gelüp Orhan Gazi aña şol kadar nesne virdi-kim, Sinan Paşa dimekle maʿruf oldı. Ve Tac üd-Dîn Kürd dahi anuñ zamanında idi." Bkz. Neşri, *Kitab-ı Cihan-Nümâ: Neşri Tarihi*, 1:189.

[24] Ṭaşköprīzāde, *eş-Şeḳā'iḳu'n-Nuʿmāniyye*, Nuruosmaniye, no. 3378, v. 4b; Nuruosmaniye, no. 3381, v. 4a-b; Köprülü Ktp.-Ahmed Paşa, no. 236-M, vv. 4a-b; Ragıp Paşa, no. 1027, v. 4b; Ragıp Paşa, no. 976, v. 3a [Öncesinde bir eser bulunmakta olup 37. varağa kadar devam etmektedir. Sonrasında numaralandırma yeniden başlatılmıştır.]; Süleymaniye Ktp.-Ayasofya, no. 3274, vv. 3b-4a; Amcazade Hüseyin, no. 362, vv. 2b-3a; Carullah, no. 1613, vv. 3a-b; Çelebi Abdullah, no. 264, v. 3b-4a; Esad Efendi, no. 2308, v. 5b-6a; Fatih, no. 4412, v. 3b-4a; Fatih, no. 4413, v. 3b-4a; Fatih, no. 4415, vv. 3b-4a; Kılıç Ali Paşa, no. 753, v. 3a; Bağdatlı Vehbi, no. 1066, v. 3b; Bağdatlı Vehbi, no. 1134, v. 4b; Laleli, no. 2076, vv. 3b-4a; Lala İsmail, no. 358, v. 4b; H. Hüsnü Paşa, no. 835, vv. 3a-b; H. Hüsnü Paşa, no. 835-M, vv. 2b-3a; Hamidiye, no. 924, vv. 5b-6a; Halet Efendi, no. 603, vv. 3a-b; Hekimoğlu, no. 771, v. 5b; Pertev Paşa, no. 493, v. 3b; Hüsrev Paşa, no. 420, v. 3b; Reisülküttab, no.

şeklinde[27] yazıldığı görülmektedir. Bunlar içerisinde الكردرى şeklindeki yazım esasen bir takdir gibidir;[28] bu nisbeye sahip başka alimlerin varlığı muhtemelen böylesi bir takdiri mümkün kılmıştır. Şemsu'l-E'imme el-Kerderī (ö. 642/1244), yeğeni Ḫāherzāde Bedruddīn el-Kerderī, Ḥāfıẓuddīn el-Kerderī (ö. 827/1424) gibi isimler bunun en belirgin örneklerini oluşturmaktadır. Bu isimlerin sahip oldukları el-Kerderī nisbesi, mensubu bulundukları Harizm bölgesinde yer alan Kerder isimli yerleşim yerine[29] nisbetledir. Tācuddīn'in de el-Kerderī nisbesine sahip olduğu varsayıldığında, bu durumda onun Maveraünnehir kökenli bir alim

---

666, v. 4a; Yeni Cami, no. 858, v. 3b; Yazma Bağışlar, no. 6429, v. 77a; Yazma Bağışlar, no. 828, v. 3b; Mihrişah Sultan, no. 315, v. 3a; Lala İsmail, no. 358, v. 4b; Murad Molla, no. 1460, v. 5a; Kadızade Mehmed, no. 361, v. 13a; Şehid Ali Paşa, no. 1380, v. 99a; Serez, no. 1816, v. 3a; Serez, no. 1817, v. 3a; Serez, no. 1818, v. 3a; Serez, no. 1819, v. 3a; Serez, no. 1820, v. 4a; Seyyid Nazif, no. 44, v. 4a; Beyazıt Devlet Ktp.-Veliyyüddin Efendi, no. 2434, v. 3b; Veliyyüddin Efendi, no. 2436, v. 4a; Veliyyüddin Efendi, no. 2437, v. 4a; Beyazıt, no. 5052, v. 2b; Beyazıt, no. 5053, v. 3b; Beyazıt, no. 5205, v. 4a; Beyazıt, no. 5206, v. 3b; Beyazıt, no. 10268, v. 3b; Millet Ktp.-Feyzullah Efendi, no. 1469, v. 3b; Hacı Selim Ağa Ktp.-Hüdai Efendi, no. 1030, v. 4a; Hacı Selim Ağa, no. 817, v. 3a; Milli Kütüphane, no. FB 389, v. 3b; Milli Kütüphane, no. A 2789, v. 2a; Milli Kütüphane, no. A 4465, v. 3b; Milli Kütüphane, no. A 2797, v. 2b; Milli Kütüphane, no. A 6646, v. 18a; Milli Kütüphane, no. A 3570, v. 2b; Adnan Ötüken İl Halk, no. 2813, v. 4b; Samsun İl Halk, no. 225; Bursa İnebey Ktp.-Genel, no. 4099, v. 3b; Bursa İnebey-Genel, no. 1207, v. 4a; Bursa İnebey-Kurşunlu, no. 142, v. 4a; Bursa İnebey-Ulucami, no. 2479, v. 3b; Edirne Selimiye, no. 576, v. 3a; Edirne Selimiye, no. 673, v. 3b; Edirne Selimiye, no. 687, v. 4a; Kastamonu İl Halk, no. 2007, v. 3b; Kastamonu İl Halk, no. 1324, v. 4b; Kastamonu İl Halk, no. 332, v. 3a; Kastamonu İl Halk, no. 824, v. 2a; Kastamonu İl Halk, no. 1040, v. 2b; Manisa İl Halk, no. 5084, 3a; Manisa Akhisar Zeynelzade, no. 1447, v. 2b; Atıf Efendi Ktp., no. 1900, v. 3a; Atıf Efendi, no. 1899, v. 4b; Atıf Efendi, no. 1901, v. 3a; Balıkesir İl Halk, no. 249, v. 3b; Çorum Hasan Paşa, no. 1251, v. 5b; Çorum Hasan Paşa, no. 4131, v. 3a; Konya Bölge Yazma Eserler, no. 5643, v. 3a; Konya Bölge Yazma Eserler, no. 290, v. 4a; Konya Bölge Yazma Eserler, no. 3694, v. 4a; Kütahya Vahid Paşa, no. 812, v. 3b [el-K/Geredī okunacak şekilde *ra* harfinin üzerine *fetḥa* işareti konulmuş]; Kütahya Vahid Paşa, no. 1537, v. 3b; Kayseri Raşid Efendi, no. 887, v. 3b; Çankırı İl Halk, no. 171, v. 2a.

[25] Ṭaşköprīzāde, *eş-Şeḳā'iḳu'n-Nuʿmāniyye*, Nuruosmaniye Ktp., no. 3380, v. 4a; Süleymaniye Ktp.-Ayasofya, no. 3273, v. 4a-b; Carullah, no. 1613, v. 3a-b; Fatih, no. 4414, v. 3a-b; Ragıp Paşa Ktp., no. 1028, v. 3b; Milli Kütüphane, no. A 3196, v. 6b; Adnan Ötüken İl Halk, no. 1152, v. 4a; Amasya Bayazıt, no. 1121, v. 3b; Çorum Hasan Paşa, no. 4137, v. 3b.

[26] Ṭaşköprīzāde, *eş-Şeḳā'iḳu'n-Nuʿmāniyye*, Nuruosmaniye, no. 3382, v. 3b; Adana İl Halk, no. 1127, v. 6 [Nüshanın numaralandırmasında varak yerine sayfa esas alınmıştır].

[27] Ṭaşköprīzāde, *eş-Şeḳā'iḳu'n-Nuʿmāniyye*, Atıf Efendi, no. 1898, v. 4b.

[28] Nitekim bazı *eş-Şeḳā'iḳ* nüshalarında nisbenin الكردى şeklinde yazıldığı ama sonradan *yā* harfinden önce *ra* harfi ilave edildiği ve el-Kerderī okunacak şekilde harekelendiği görülmektedir (Manisa İl Halk, no. 1349, v. 2b; Milli Kütüphane, no. A 964, v. 2b). Bir başka nüshasında hem metin üzerinde *ra* harfinin ilave edildiği hem de kenara Tācuddīn el-Kerderī şeklinde ilave bir notun düşüldüğü görülmektedir (Çankırı İl Halk, no. 407, v. 2b). Ana metninde el-Kürdī şeklinde yazılmış bazı nüshalarda, metin kenarına Tācuddīn el-Kerderī şeklinde not düşüldüğü görülmektedir (Hacı Selim Ağa Ktp.-Hüdai Efendi, no. 1030, v. 4a; Atıf Efendi Ktp., no. 1899, v. 4b; Beyazıt Devlet Ktp.-Beyazıt, no. 10268, v. 3b; Bursa İnebey-Ulucami, no. 2481, v. 3a). Bir nüshada da bu türden ancak aksi istikamette, ana metindeki el-Kerderī yazımına dair kenara el-Kürdī şeklinde bir notun düşüldüğü görülmektedir (Milli Kütüphane, no. A 3196, 6b). Normalde ana metinde el-Kürdī yazan bir nüshanın kenarına kırmızı harfle el-Kerderī şeklinde bir not düşülmüş, ancak sonradan el-Kerderī okunuşunu mümkün kılan sondaki *ra* harfi silinmiştir (Bursa İnebey-Kurşunlu, no. 142, v. 4a).

[29] el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Buldān*, 4:450.

olabileceği ihtimali gündeme gelmektedir. Bu süreçte, özellikle de Moğol istilasının Maveraünnehir şehirlerini önemli ölçüde istikrarsızlaştırdığı bir zaman diliminde Doğu'dan Batı'ya göç etmiş çok sayıda Ḥanefī alimin mevcudiyeti bunu belli ölçüde teyit etmektedir. Ḥanefī ulemanın, genellikle Bağdat, Antep, Dimeşḳ, Halep ve Kahire gibi şehirleri tercih ettikleri bilinmektedir ki bu durum çoğunlukla bu şehirlerde hakim bulunan siyasi otoritenin daveti ve himayesi ile şekillenmektedir. Anadolu bunun kısmen dışında kalan bir görüntü sunsa da yine de bu süreçte Anadolu'ya gelen ve belirli bir müddet Anadolu şehirlerinde kalmayı tercih eden Ḥanefī ulema hiç yok da değildir. Necmuddīn ez-Zāhidī (ö. 658/1260), Nemedpūş el-Ḫārizmī (ö. 771/1370'ten sonra) gibi isimler bunun sınırlı sayıdaki örneklerini oluşturmaktadır. Söz konusu Tācuddīn'in de bu kapsamda Anadolu'ya gelmiş isimlerden biri olduğu düşünülebilir ve bu nedenle el-Kerderī nisbesi anlamlı görülebilir. Ancak *eş-Şeḳā'iḳ* nüshalarındaki el-Kerderī yazım takdirlerinin ne ölçüde böyle bir kabul üzerinden şekillendiği ayrıca tetkike muhtaçtır. Zira elimizde el-Kerderī nisbesini söz konusu Tācuddīn için mümkün kılacak ve bir ihtimal olmanın ötesine taşıyacak herhangi bir bilgi mevcut değildir.

الكرزى şeklindeki yazımı, ilgili dönem Anadolu'sunda anlamlı kılabilecek tek yerleşim yeri Sinop'un Gerze ilçesidir; ilçenin Osmanlı döneminde Kastamonu Sancağına bağlı Sinop kazasının bir nahiyesi olarak faaliyet görmüş olması الكرزى şeklindeki yazıma az da olsa bir doğruluk payı atfetmeye imkan tanımaktadır. Anadolu'daki yerleşim yerlerinin nisbeye dönüştürülmesinde zaman zaman farklı takdirlerle karşılaşmak mümkündür. Ancak sonu sesli harfle biten yerleşim yerlerine yönelik nisbetlerde, genellikle, nisbet *yā*sından önce araya bir *vāv* harfinin getirildiği bilinmektedir. El-Bursevī, el-Ḳūnevī, el-Birgivī, el-Filibevī, el-Bolevī gibi nisbeler bunu örneklemektedir. Gerze'nin de bu kabilden mütalaa edilmesi, buraya yönelik bir nisbenin el-Gerzevī şeklinde takdir edilmesi beklenebilir; bu durumda Gerze'ye nisbetle el-Gerzī şeklindeki bir yazımın da doğru olmadığı düşünülebilir. Ancak sesli ile bitiyor olmasına karşın nisbet *yā*sından önce *vāv* harfinin olmadığı veya *vāv* harfinin bazen kullanıldığı bazen kullanılmadığı örneklere de zaman zaman tesadüf edilebilmektedir. Amasya'nın el-Amasī, Malatya'nın el-Malaṭī, Larende'nin el-Lārendī şeklinde nisbeye dönüştürülmesi ilkini örnekler niteliktedir. İkincisi için de Adana'ya yönelik el-Adanī veya el-Adanavī şeklinde,[30]

[30] Eserlerinin farklı nüshalarında el-Adanī veya el-Adanavī şeklinde her iki nisbenin de kullanıldığı bir kimse olan Muṣṭafā b. İbrāhīm buna iyi bir örnektir. Bkz. Mehmet Kalaycı ve Muhammed Emin

Tire'ye yönelik eş-Şīrī veya eş-Şīravī şeklinde[31] yazım örnekleri söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında Gerze için de el-Gerzī şeklinde bir nisbenin kısmen doğru olabileceği düşünülebilir. Sadece iki nüshada böyle bir yazıma tesadüf ediliyor olması da göz önünde bulundurulduğunda böyle bir yazımın müstensihler kaynaklı bir yazım yanlışı olması muhtemel gibidir.

الكردى şeklindeki yazımın ise el-Geredī veya el-Kürdī şeklinde iki türlü okunması mümkündür. el-Geredī olarak okunduğunda bunun günümüzde Bolu'ya bağlı bir ilçe olan Gerede'ye mensubiyeti ifade ediyor olması ihtimal dahilindedir. Beylikler döneminde Gerede, Kastamonu sancağına bağlı önemli bir yerleşim yeridir.[32] Gerede kelimesinin sonu sesli ile bittiği için buraya yönelik bir nisbenin normalde el-Geredevī şeklinde yazılması beklenir. Nitekim bir *eş-Şeḳā'iḳ* nüshasında bu yönde bir yazım söz konusudur.[33] Ancak Gerze bağlamında dile getirilen bu türden nisbelerde genel geçer bir bağlayıcılığa tesadüf edilmediği yönündeki değerlendirmeler Gerede için de geçerlidir. Bundan dolayı da el-Geredevī ya da el-Geredī şeklinde bir yazımın her ikisinin de mümkün olabileceği söylenebilir. Hatta zaman zaman el-Geredī'nin yazım benzerliğinden ötürü el-Kürdī şeklinde takdir edildiği de gözlemlenebilmektedir.[34] Mezkur Tācuddīn'in الكردى şeklinde yazılan nisbesinin Gerede ile bir alakası olup olmadığı elbette belirsizdir; bununla birlikte tümüyle de ihtimal dışı değildir.[35]

Eren, "Reflection of Qadizādelis-Khalwatis Tension on the Islamic Heresiography: Muṣṭafā b. Ibrāhīm and His Alphabetical Classification of Sects," 250-261.

[31] Geç Beylikler dönemi alimi olan Tireli Mūsā b. ʿAffān b. Mursel'in istinsah ettiği eserlerde bazen eş-Şīrī bazen de eş-Şīravī şeklinde nisbesini paylaştığı görülmektedir. eş-Şīrī kullanımı için bkz. el-Bābertī, *et-Taḳrīr fī Şerḥi Uṣūli'l-Pezdevī*, Carullah, no. 495, v. 244a; eş-Şīravī kullanımı için bkz. el-İtḳānī, *Ġāyetu'l-Beyān*, Fatih, no. 1945, v.435b.

[32] Gerede'yi bu süreçte İbn Baṭṭūṭa da ziyaret etmiş ve buranın beyi ile de görüşmüştür. Bkz. İbn Baṭṭūṭa, *Riḥletu İbn Baṭṭūṭa Tuḥfetu'n-Nuẓẓār fī Ġarā'ibi'l-Emṣār ve ʿAcā'ibi'l-Esfār*, 322.

[33] Ṭaşköprīzāde, *eş-Şeḳā'iḳu'n-Nuʿmāniyye*, Atıf Efendi, no. 1898, v. 4b.

[34] Maḥvī lakaplı Geredeli mutasavvıf şair ʿĪsā Efendi (ö. 1127/1715) buna bir örnektir; öyle ki ez-Ziriklî, onu عيسى بن علي ... البولوي الكردي şeklinde kaydetmiştir. Bkz. ez-Ziriklī, *el-Aʿlām*, 5:107. Ayrıca bkz. Abdullah Kızılcık, "Bolevî Îsa Efendi," *DİA*, EK-1:202.

[35] Türkçe neşriyatta Tācuddīn'in nisbesinin, el-Kürdī ya da el-Geredī veyahut el-Geredevī şeklinde takdir edildiği/yazıldığı çok sayıda örneğe tesadüf etmek mümkündür. Burada bir örneklem oluşturması bakımından *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ndeki kullanımlara dikkat çekmek mümkündür. İlgili ansiklopedide mezkur Tācuddīn ile ilgili müstakil bir madde bulunmamaktadır. Fakat Bayrakdar tarafından yazılan "Dâvûd-ı Kayserî" ve Fazlıoğlu tarafından yazılan "Hendese" maddelerinde "Tâceddin Geredevî" şeklinde yazım takdirinde bulunulduğu görülmektedir (Mehmet Bayrakdar, "Dâvûd-i Kayserî," *DİA*, 9:33; İhsan Fazlıoğlu, "Hendese," *DİA*, 17:202). Bunun ansiklopedi heyetinin mi yoksa ilgili yazarların takdiri mi olduğu belli değildir. Fakat ilgili ansiklopedinin "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa" maddesinde "Tâceddin Kürdî" olarak (M. Münir Aktepe, "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa," *DİA*, 8:214), "İznik" ve "Siraceddin

الکردی şeklindeki yazımın ilk akla gelen okunma şekli el-Kürdî'dir. Nitekim kimi *eş-Şeḳā'iḳ* nüshalarında bu şekilde bir okumayı mümkün kılacak şekilde kelimenin harekelendiği görülmektedir.[36] Üstelik böylesi bir okuyuş ilk tahlilde eldeki verilerin sunduğu perspektifle de uyumlu gibidir; zira 7./13. ve 8./14. yüzyıl tabakat ve teracim literatüründe el-Kürdî nisbesinin eşlik ettirildiği ve kahir ekseriyeti Şāfiʿī mezhebine mensup çok sayıda isme tesadüf edilebilmektedir.[37] Tācuddīn'in, Sirācuddīn el-Urmevī'nin öğrencisi olduğu, el-Urmevī'nin de fıkıhta Şāfiʿīliğe mensup olduğu dikkate alındığında Tācuddīn'in, el-Kürdī şeklinde bir nisbeye sahip olması sanki epeyce anlamlı bir zemine oturmaktadır. Hatta bu husus, genelde Osmanlı'nın kuruluş sürecinin özelde de İznik Medresesi'nin mezhebî açıdan daha esnek veya kuşatıcı bir vizyona sahip olduğu yönünde geniş düzlemde bir okumaya da imkan tanımaktadır. Şeyḫ Ede Bālī'nin ve çevresinde yer alan derviş zümresinin sahip olduğu tasavvufi meşrep ile İznik'in ilk müderrisi konumundaki Dāvūd el-Ḳayṣerī'nin temsil ettiği İbnu'l-ʿArabī (ö. 638/1240) çizgisi, böylesi bir okumayı desteklemektedir. Tācuddīn el-Kürdī'nin Şāfiʿī oluşunun yanında aynı zamanda el-Urmevī'nin bir talebesi olması, bu okumaya er-Rāzī çizgisinin de dahil edilebilmesine imkan tanımakta, böylelikle de İznik Medresesi İslam düşünce geleneğinin farklı söylem biçimlerinin ve yönelimlerinin kesiştiği önemli bir kavşağa dönüşmüş olmaktadır.[38]

Bedruddīn el-ʿAynī'nin *el-Hidāye* üzerine kaleme aldığı *el-Bināye* adlı şerhinin girişinde yer alan, ancak şimdiye değin gözlerden kaçmış bir

---

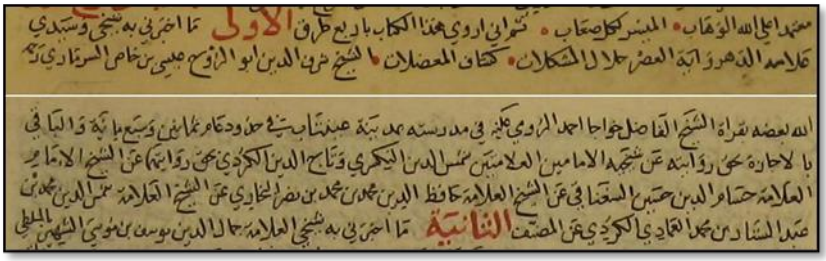
el-Urmevî" maddelerinde "Tâceddin el-Kürdî" olarak (Ahmet Güneş, "İznik: Osmanlı Dönemi," *DİA*, 23:547; Mustafa Çağrıcı, "Sirâceddin el-Urmevî," *DİA*, 37:263), "Medrese" maddesinde ise "Tâceddin-i Kürdî" olarak (Mehmet İpşirli, "Medrese: Osmanlı Dönemi," *DİA*, 28:327) yazılmış olması "Geredevî" şeklindeki tercihin yazarlara ait olduğu izlenimi uyandırmaktadır.

[36] Ṭaşköprīzāde, *eş-Şeḳā'iḳu'n-Nuʿmāniyye*, Süleymaniye Ktp.,-Kılıç Ali Paşa, no. 753, v. 3a; Hekimoğlu, no. 771, v. 5b; Serez, no. 1816, v. 3a; Serez, no. 1819, v. 3a; Serez, no. 1820, v. 4a; Yazma Bağışlar, no. 828, v. 3b; Edirne Selimiye, no. 576, v. 3a; Manisa İl Halk, no. 5084, v. 3a; Kastamonu İl Halk, no. 1040, v. 2b. Bazılarında da bunun kenara düşülen notlarda gerçekleştirildiği görülmektedir. Bkz. Milli Kütüphane, no. FB 389, v. 3b.

[37] İlgili dönemde el-Kürdī nisbesinin kişilerin kendilerini tanımlarken de kullandıklarını gösteren erken tarihli bir örneğe ez-Zemaḫşerī'nin *el-Keşşāf*'ının 772 (1370-1371) tarihli bir nüshasının ferağ kaydında tesadüf edilmektedir. Eseri yazıya geçiren kişi kendisini, Yūsuf b. İbrāhīm b. Muḥammed b. Zekeriyyā el-Kürdī el-Hakkārī olarak takdim etmektedir. Bkz. Ez-Zemaḫşerī, *el-Keşşāf*, Kastamonu İl Halk, no. 2966, v. 212a.

[38] Çağdaş literatürde İznik Medresesi bağlamında yapılan değerlendirmeler çoğunlukla bu minvalde bir tahlil içermektedir. Açıkçası bir süre öncesine kadar benzer istikamette bir kanaate sahip idim. Aşağıda kendi yazılarımdan hareketle verdiğim referansların, aynı zamanda bir tashih niteliği taşıdığını bu vesileyle belirtmek isterim. Bkz. Mehmet Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri," 15-16; "Bir Osmanlı Kelamcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyazizade'nin Mecmûʿa fi'l-Mesâ'ili'l-Müntehabe Adlı Eseri," 56.

ayrıntı, Tācuddīn el-Kürdī'nin hangi geleneğe mensup olduğunu tespit etmeye imkan tanıyacak önemli bir veri hüviyetindedir. Bu ayrıntı, el-ʿAynī'nin *el-Hidāye* için sahip olduğu dört rivayet senedinden ilkinde gizlidir.[39] El-ʿAynī burada *el-Hidāye*'yi "şeyhim, senedim, zamanın allamesi, çağın delili, müşkil hususları çözüme kavuşturan, sorunları ortaya koyan" olarak nitelediği ve Şerafuddīn Ebū'r-Rūḥ ʿĪsā b. Ḥāṣ es-Surmārī şeklinde nisbesini paylaştığı bir kimseden 780 (1379) yılı civarında onun Antep şehrindeki medresesinde rivayet ettiğini belirtmekte ve hocasının rivayet senedini paylaşmaktadır:



İlgili rivayet senedinde hocası es-Surmārī'nin kendilerinden *el-Hidāye*'yi rivayet ettiği iki kişiden biri Şemsuddīn en-Niksarī, diğeri de Tācuddīn el-Kürdī'dir. Bu ikisi de eseri Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī'den rivayet etmişlerdir. Bu bilgiyi önemsemek ve üzerinde durmak gerekir. İlk cevabı aranması gereken husus ise el-ʿAynī'nin söz konusu eserinin dibacesinde kayıtlı olan bu önemli ayrıntının şimdiye değin niçin fark edilememiş olduğudur. Bu durum, tıpkı *eṣ-Ṣeḳā'iḳ* nüshalarında olduğu gibi *el-Bināye* nüshalarındaki yazım farklılıklarından kaynaklanmış gibidir. Üstelik bu husus sadece Tācuddīn el-Kürdī isim terkibinin yazımına özgü de değildir, yanı sıra ʿAynī'nin hocasının es-Surmārī şeklindeki nisbesi ile Tācuddīn el-Kürdī'nin akranı Şemsuddīn en-Niksarī'nin nisbesi için de geçerlidir.[40] Yazma nüshalardaki bu değişkenlik *el-Bināye*'nin matbu nüshalarına, çok daha

[39] el-ʿAynī, *el-Bināye fī Şerḥi'l-Hidāye*, Fazıl Ahmed, no. 631, v.2a.

[40] Öyle ki elimizdeki mevcut nüshalarda bu üçünün isim künyelerinin sırasıyla, السمرماري / النكسري / الكردي (Fatih, no. 1953, v. 2a); السمرماوي / التكسري / المكردي (Murad Molla, no. 946, v. 2a); السمرماوي / المكردي / التكسري (Murad Molla, no. 941, v. 2a); السرماري / التكسري / الكردي (Kadızade Mehmed, no. 182, v. 2a); السمرماوي / التكسري / المكردي (Kadızade Mehmed, no. 183, v. 2a); السرماري / التكسري / الكردي (Nuruosmaniye, no. 1740, v. 2a); السرماري / التكسري / الكردي (Karaçelebizade, no. 155, v. 2a); السمرماوي / النكسري/ المكردي (Fazıl Ahmed, no. 625, v. 2a); السرماري / النيكسري / الكردي (Fazıl Ahmed, no. 631, v. 1b-2a); السمرماري / التكسري / المكردي (Veliyyüddin Efendi, no. 1297, v. 2a); الكردي / النكسري (Veliyyüddin Efendi, no. 1293, v. 2b); السمرماوي / التكسري / الكردي (Beyazıd, no. 2423, v. 2a); الكردي / النكسري / البرماوي (Şeyhülislam Esad Efendi Medresesi, no. 90, v. 2a); السمرماري / التكسري / الكردي (Süleymaniye, no. 520, v. 2b); السمرماري / التكسري / الكردي (Kayseri Raşid Efendi, no. 231-1, v. 3a); السرماري / التكسري / الكردي (Adana İl Halk, no. 624, v. 2a); البتسري / الكردي (Manisa İl Halk, no. 4457, v. 2a) şeklinde yazılmış olduğu görülmektedir.

büyük bir okuyuş hatası olarak yansımış,[41] bu nedenle de matbu nüshalar ilgili rivayet senedinde zikri geçen Tācuddīn el-Kürdī ayrıntısını perdeleyen bir işlev görmüştür. Eserin Türkiye Kütüphanelerinde ulaşabildiğimiz nüshalarında bulunan değişkenlik, eserin farklı coğrafyalardaki nüshalarında da muhtemelen mevcuttur. Buradaki yazımlarının bir kısmı المكردي, bir kısmı da الكردي şeklinde yazılmıştır. المكردي şeklindeki bir yazımı anlamlı kılabilecek bir yerleşim yeri veya kabile ismine tesadüf edilemediği gibi tabakat ve teracim kitaplarında bu şekilde bir nisbe ile ilişkilendirilen herhangi bir kimse tespit edilememektedir. Bu durum, المكردي şeklindeki yazımın, müstensihlerden kaynaklanmış yanlış bir yazım olabileceğini düşündürmektedir.

ʿAynī'nin *el-Hidāye* merkezli rivayet senedinde, Tācuddīn'in el-Kürdī'nin özellikle Şemsuddīn en-Niksarī ile birlikte zikredilmesi ve her ikisinin de Ḥanefī geleneğin güçlü isimlerinden Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī'den *el-Hidāye*'yi rivayet etmiş isimler olarak konumlandırılması, yine her ikisine de Şerafuddīn es-Surmārī'nin öğrencilik yapmış olması, üç nesli içine alan bağlamsal bir okumaya belli ölçüde imkan tanımaktadır. Bu noktada ilk üzerinde durulması gereken kişi, el-ʿAynī'nin kendisinden tahsil gördüğü hocası es-Surmārī'dir.

Şerafuddīn es-Surmārī, nisbesini günümüzde Iğdır sınırları içerisinde yer alan Sürmeli isimli yerleşim yerinden almaktadır. Iğdır ovasında Aras nehrinin kıyısında bulunan bu yerleşim yerinin Karakoyunlular öncesindeki ismi Sürmari'dir.[42] ʿAynī, *ʿİḳdu'l-Cumān*'ında 788/1386-1387 yılında vefat edenler başlığı altında hocası es-Surmārī'nin hal tercümesine yer vermektedir. O burada hocasının "müfessir fakih" olarak meşhur olduğunu belirtmekte ve onu Ḥanefī imamların reisi ve hanif şeriatın direği olarak takdim etmektedir. Buna göre es-Surmārī; alim, amil, fazıl, zamanın

[41] Hindistan'da 1293 tarihli taşbaskı versiyonunda isimler نجم / شمس الدين التكسري / شرف الدين العمرماروي التكسري الدين şeklinde takdir edilmiştir. Bkz. el-ʿAynī, *el-Binâye*, 1:5; *el-Binâye*'nin 1990 ve 2000 yıllarında gerçekleştirilen neşirlerinde de taşbaskı versiyondaki okuyuş takdiri olduğu gibi muhafaza edilmiştir. Bkz. el-ʿAynī, *el-Binâye*, tah. Muḥammed ʿÖmer er-Rāmfūrī, 1:12; tah. Eymen Şāliḥ Şaʿbān, 1:103. Eymen Şāliḥ Şaʿbān'ın tahkiki 2005 yılında başka bir yayınevi tarafından neşredilmiştir. Bu neşirde, ana metinde yer alan العمرماروي kelimesine bir dipnot düşülmüş ve السمرماوي bilgisi verilmiştir; benzer şekilde ana metinde yer alan نجم الدين التكسري ibaresindeki التكسري kelimesi için bir dipnot düşülmüş ve الكردي yazılmıştır. Bkz. el-ʿAynī, *el-Binâye*, 1:102.

[42] Enver Konukçu, "Aras Boyunda Bir Ortaçağ Şehri: Sürmeli," 188. el-Ḥamevī, burayı Tiflis ile Ahlat arasında büyük bir kale ve geniş bir belde olarak nitelemektedir. Bkz. el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Buldān*, 3:215. ez-Zemaḫşerī'nin bir eserini 12 Zilkade 729'da (7 Eylül 1329) yazıya geçiren ʿAlī b. Ḫalīl b. Cemāl b. Muḥammed el-Ḥāfıẓ el-Mutefaḳḳih isimli bir kişi, kendisini, doğduğu yere nisbetle es-Sīvāsī, ikamet ettiği yere nisbetle de es-Surmarī olarak nitelemiştir. Bkz. ez-Zemaḫşerī, *el-Mufaṣṣal*, Samsun İl Halk, no. 794, v. 93b.

allamesi, asrının kendisine uyulan ismi, pek çok dinî fazileti kendisine toplamış, şüpheli şeylerden kaçınan, haramlar konusunda aşırı titiz davranan, hiçbir emirin veya kadının ya da herhangi bir resmi işi üstlenmiş birisinin veyahut askerlerin malını yememeye özen gösteren, vera bakımından yüce bir konumda olan bir kimsedir. Şerafuddīn eṭ-Ṭībī, Faḫruddīn el-Çārperdī, Şemsuddīn el-Ḫālhālī, Şemsuddīn en-Niksarī ve başka şahıslardan tahsil görmüştür. Tahsilini Azerbaycan şehirlerinde, Diyarbekir'de ve Rum şehirlerinde gerçekleştirmiştir.[43] 750/1350 civarında Antep şehrine gelmiş, burada kendi malından harcayarak bir medrese ve hamam yaptırmıştır. El-ʿAynī, onun daima ilimle meşgul olduğunu, Ḳāḍī Kemāluddīn Camii'inde insanlara minberden vaaz ettiğini, bu şekilde Kuran'ın başından sonuna kadar üç kez tefsirini gerçekleştirdiğini, dördüncüsünde ise Mülk suresine kadar gelebildiğini belirtmektedir. es-Surmārī, 788 Şevval'inin 27'sinde (21 Kasım 1386) vefat etmiş, cenazesi büyük bir kalabalığın eşliğinde kaldırılmıştır.[44]

El-ʿAynī'nin sunduğu bu bilgiler, hocası Şerafuddīn es-Surmārī'nin Azerbaycan şehirleri ve Diyarbekir'in yanı sıra Anadolu şehirlerinde de bulunduğunu ortaya koymaktadır. Anadolu'ya yönelik göndermeyi *eṭrāfu'r-Rūm* kavramı üzerinden yapıyor olması dikkat çekicidir. El-ʿAynī'nin zihin dünyasında bu ibarenin Anadolu'da tam olarak nereye veya nerelere karşılık geldiği müphemdir. Hocaları arasında zikrettiği isimlerden eṭ-Ṭībī, el-Çārperdī ve el-Ḫālhālī'nin tedris hayatlarının önemli bir kısmını Tebriz ve çevresinde geçirdikleri bilinmektedir. Muhtemelen es-Surmārī'nin Azerbaycan şehirlerindeki tahsili, Tebriz ve çevresinde bu alimlerin yanında gerçekleşmiştir. Es-Surmārī'nin zikri geçen hocaları içerisinde Anadolu'da tahsil görmüş olabileceği intibaını uyandıran kişi, nisbesini Niksar şehrinden alan Şemsuddīn en-Niksarī'dir. Fakat hocalarını sıralarken "ve başkalarından" şeklindeki ifadeyi de göz ardı etmemek gerekir. Bu ifadenin kapsamına en azından el-ʿAynī'nin *el-Binâye*'sindeki rivayet senedinde ismi geçen Tācuddīn el-Kürdī'nin de girdiği söylenebilir.

El-ʿAynī'nin, hocası es-Surmārī'den okuduğu eserleri sıraladığı listede zikri geçen Ebū'l-Ḥasen ʿAlī b. ʿAbdillāh el-Erdebīlī et-Tebrīzī'nin de es-Surmārī'nin tahsil gördüğü bir başka hocası olduğu anlaşılabilmektedir. Bu son ismin Tācuddīn lakabına sahip olduğu, üstelik bazı kaynaklarda el-Kürdī şeklinde nitelendiği[45] dikkate alındığında, önce et-Tebrīzī nisbesine

[43] el-ʿAynī, *ʿİkdu'l-Cumān*, Carullah, no. 1591, v. 579b.
[44] el-ʿAynī, *ʿİkdu'l-Cumān*, Carullah, no. 1591, v. 581a.
[45] Kātib Çelebi, *Sullemu'l-Vuṣūl ilā Ṭabaḳāti'l-Fuḥūl*, 1:291.

sahip bu Tācuddīn ile *el-Hidāye*'nin rivayet senedinde geçen Tācuddīn'in aynı kişi olup olmadığını tartışmak gerekir. El-ʿAynī'nin verdiği bilgiye göre Tācuddīn et-Tebrīzī, es-Surmārī'nin Sirācuddīn es-Sekkākī'nin *Miftāḥu'l-ʿUlūm*'unu kendisinden tahsil ettiği kişidir. Tabakat kitaplarında kayıtlı bilgilerden, et-Tebrīzī'nin bütün ilim alanlarında derin vukufiyet sahibi bir kimse olduğu anlaşılmaktadır. Ṣalaḥuddīn eṣ-Ṣafedī onu imam, allame, müfti, mütekellim bir kimse olarak vasıflandırmakta, doğum yerinden hareketle el-Erdebīlī, yetiştiği çevre dolayısıyla da et-Tebrīzī nisbesine sahip olduğunu belirtmektedir; ayrıca Şāfiʿī ve sufi olduğu bilgisini de eklemekte ve 746 (1345-1346) yılında Kahire'de vefat ettiğini belirtmektedir.[46] eṣ-Ṣafedī, et-Tebrīzī'nin entelektüel geçmişini onun kendi ifadelerinden hareketle not etmiştir. Buna göre et-Tebrīzī, *Cāmiʿu'l-Uṣūl*'ü Ḳuṭbuddīn eṣ-Ṣīrāzī'den, *el-Vasīṭ*'ın bir kısmını Şemsuddīn İbnu'l-Muʾeẕẕin'den, nahiv ve fıkhı Ruknuddīn el-Ḥadīṣī'den, beyan ilmini Niẓāmuddīn eṭ-Ṭūsī'den, felsefe ve mantığı es-Seyyid Burhānuddīn ʿUbeydullāh'tan, *Şerḥu'l-Ḥācibiyye*'yi şerhin müellifi es-Seyyid Ruknuddīn'den tahsil etmiş, Şemsuddīn el-ʿUbeydī'den de icazet almıştır. Hilaf ilmini ʿAlāʾuddīn en-Nuʿmān el-Ḫārizmī'den, Öḳlīdes, Evṭūḳus ve Bādisyus,[47] hesap ve heyet ilmini zamanın filozofu Kemāluddīn Ḥasen eṣ-Ṣīrāzī el-İṣbahānī'den tahsil etmiştir. Fıkıhta *el-Vecīz*'i zamanın şeyhi olarak nitelediği Ḥamza el-Erdebīlī'den, cebir, mukabele, mesaha ve feraiz ilmini de Ṣalaḥuddīn Mūsā'dan, *Şerḥu's-Sunne* ve *el-Mesābīḥ*'i de Faḫruddīn Cārullāh el-Cenderānī'den almıştır. Şeyḫ Zāhid lakablı Tācuddīn'in kendisine [tasavvuf hırkası] giydirdiğini belirten et-Tebrīzī, onun silsilesini "Şemsuddīn et-Tebrīzī > Ruknuddīn es-Sucāsī > Ḳuṭbuddīn el-Ebherī > Ebū'n-Necīb es-Suhraverdī > Aḥmed el-Ġazālī > Ebū Bekr en-Nīsābūrī > Muḥammed en-Nessāc > eṣ-Şiblī > el-Cuneyd" şeklinde sunmaktadır. Kemāluddīn Aḥmed İbn ʿArābṣāh ile Erdebil'de görüşme imkanı bulmuş, bu kişi kendisine dua edip Evḥaduddīn el-Kirmānī'nin zikrini telkin etmiştir. Yine Faḫruddīn er-Rāzī'yi görmüş büyük bir şeyh ile görüşmüş ve kendisinden icazet almıştır. et-Tebrīzī, Nāṣıruddīn el-Beyḍāvī'yi görme imkanının olduğunu ancak ondan herhangi bir tahsilde bulunmadığını, İbnu'l-Muṭahhar el-Ḥillī ile de bir araya geldiğini lakin Şīʿîliği nedeniyle ondan da bir şey almadığını belirtmektedir. Otuz yaşında fetva vermeye

[46] eṣ-Ṣafedī, *Aʿyānu'l-ʿAṣr ve Aʿvānu'n-Naṣr*, 3:407, 409.

[47] Bu üç isimden ilkinin Euclides olduğu anlaşılabilmektedir. Diğer ikisinin kim olduğu, Arapça yazımdan dolayı tam olarak anlaşılamamaktadır. Bunlardan Evṭūḳuş muhtemelen Otolikos, Badisyus da muhtemelen Theodosius olsa gerektir. Bu ihtimali kendisine borçlu olduğum Hasan Umut'a bu vesileyle teşekkür ederim.

başlamış, otuz üç yaşındayken hankah ve tedris sorumluluğu almış, 722/1322-1323 yılında da Mısır'a gitmiştir.[48]

Bu bilgiler, Tācuddīn et-Tebrīzī'nin farklı ilim alanlarındaki yetkinliğini açıkça ortaya koyar niteliktedir. En dikkat çeken hususlardan biri, meşhur mutasavvıf İbrāhīm Zāhid el-Ġīlānī ile olan ilişkisidir. İbrāhīm Zāhid el-Ġīlānī, Ṣafeviyye veya Erdebīliyye olarak bilinen tarikatın kurucusu Ṣafiyyuddīn el-Erdebīlī'nin de şeyhi ve kayın pederidir. Kātib Çelebi'nin *Sullemu'l-Vuṣūl*'ünde Ṣafiyyuddīn'in, İbrāhīm ez-Zāhid el-Ġīlānī'ye intisap etmesi sonrasında, şeyhi el-Ġīlānī'nin onu Tācuddīn el-Kürdī isminde birisine yönlendirdiği ve Şeyḫ Ṣafiyyuddīn'in bu şahıstan ilim tahsil ettiği yönünde bir bilgi geçmektedir.[49] Tācuddīn el-Kürdī olarak zikri geçen bu şahıs, çok büyük ihtimalle Tācuddīn et-Tebrīzī'dir. es-Surmārī de bu şahıstan -muhtemelen Azerbaycan şehirlerinde- es-Sekkākī'nin *Miftāḥu'l-ʿUlūm*'unu okumuştur. Bununla birlikte eṣ-Ṣafedī'nin sunduğu otobiyografik bilgiler, es-Surmārī'nin *el-Hidāye*'yi bu Tācuddīn'den okumuş olabileceğine yönelik bir karineyi barındırmamaktadır. İlgili otobiyografide Tācuddīn et-Tebrīzī, kendisinden tahsil gördüğü isimleri tek tek zikrediyor olmasına karşın, Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī'den söz etmemektedir. Aksine fıkıhta Şāfiʿīiliğe mensuptur ve tahsil gördüğü eserler Şāfiʿī geleneğe ait eserlerdir. Örneğin otobiyografide zikri geçen eserlerden *el-Vasīṭ* ve *el-Vecīz* el-Ġazālī'nin Şāfiʿī fürû-ı fıkhına dair eserleridir.[50] Kendisine icazet veren kişi, Tebriz'de Şāfiʿīlerin önde gelen isimlerinden olan, uzun yaşadığı ve 707/1307 yılında vefat ettiğinde geride altmış bin kadar kitap bıraktığı kaydedilen Şemsuddīn ʿAbdulkāfī el-ʿUbeydī'dir.[51] Otobiyografide zikri geçmese de et-Tebrīzī'nin Şāfiʿī çevrelerde geniş kabul gören ʿAbdulġaffār b. ʿAbdulkerīm el-Ḳazvīnī'nin (ö. 665/1266) *el-Hāvī*'sini en iyi bilen kimselerden olduğu[52] ve bu eseri bir ayda baştan sona dokuz kez okutabildiği kaydedilmiştir.[53] Şāfiʿī kimliği belirgin bir kimse olan Tācuddīn et-Tebrīzī'nin ne Ḥanefī birisinden fıkıh tahsilinde bulunduğuna ne de *el-Hidāye*'yi okuttuğuna yönelik bir bilgi tespit edilememektedir. Bu durumda, es-Surmārī'nin *Miftāḥu'l-ʿUlūm*'u kendisinden tahsil ettiği et-Tebrīzī nisbeli bu Tācuddīn'in, Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī'nin talebesi olan ve es-Surmārī'nin kendisinden *el-Hidāye*'yi okuduğu Tācuddīn olamayacağı çıkarımında

[48] eṣ-Ṣafedī, *Aʿyānu'l-ʿAṣr ve Aʿvānu'n-Naṣr*, 3:407-408.
[49] Kātib Çelebi, *Sullemu'l-Vuṣūl*, 1:291.
[50] H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî: Eserleri," *DİA*, 13:518.
[51] el-Ḥaḍramī, *Ḳilādetu'n-Naḥr fī Vefeyāti Aʿyāni'd-Dehr*, 6:42.
[52] İbnu'l-ʿİmād, *Şeẕerātu'ẕ-Ẕeheb fī Aḫbāri men Ẕeheb*, 8:256.
[53] eṣ-Ṣafedī, *Aʿyānu'l-ʿAṣr ve Aʿvānu'n-Naṣr*, 3:409.

bulunmak mümkündür. Bu ise, es-Surmārī'nin biri *Miftāḥu'l-ʿUlūm*'u diğeri de *el-Hidāye*'yi tahsil ettiği, her ikisi de Tācuddīn lakabına sahip en az iki ayrı hocası olduğu anlamına gelmektedir.

Tācuddīn et-Tebrīzī'nin, *el-Hidāye* senedinde ismi geçen Tācuddīn el-Kürdī'den farklı biri olduğu açıktır. Eṣ-Ṣafedī'nin paylaştığı veriler, onun İznik'te ikinci müderris olarak zikri geçen Tācuddīn olamayacağını da ortaya koymaktadır. Bu bilgilerde bir yanlışlık olmadığı varsayıldığında Tācuddīn et-Tebrīzī, 722/1322-1323 yılında Kahire'ye yerleşmiş ve 746/1346 yılındaki vefatına kadar da burada kalmıştır. Nitekim İbnu's-Sāʿātī'nin *el-Bedīʿ* isimli eserine yazdığı şerhin[54] dibacesinde et-Tebrīzī, şerhin müsveddesini yazmaya 725 Muharrem'inde (1324-1325) Kahire'nin batısındaki Ḥusāmiyye Medresesi'nde başladığını, 729 Rebiülahir'inde (Şubat-Mart 1329) de bunu tamamladığını, şerhi temize çekme işini de yine aynı medresede 735 (1334-1335) yılında gerçekleştirdiğini belirtiyor olması,[55] eṣ-Ṣafedī'deki bilgilerle mutabıktır ve onun ömrünün son yirmi küsur yılını Kahire'de geçirdiğinin dolaylı ifadesi hüviyetindedir. Bu durumda, onun İznik ve çevresinde bulunmuş olması, buradaki medresenin ikinci müderrisliğini yapmış olması imkan dahilinde görülemez.

Şerafuddīn es-Surmārī'nin biri Tācuddīn et-Tebrīzī diğeri Tācuddīn el-Kürdī isimli iki hocası olduğu belirginleştiğine göre, artık *el-Hidāye*'yi kendisine okuduğu Tācuddīn el-Kürdī isimli hocasına odaklanmak mümkündür. Bu Tācuddīn'in kim olduğunu veya olabileceğini tespit açısından hem ilgili senette kendisiyle aynı tabakada konumlandırılan Şemsuddīn en-Niksarī hem de her ikisinin birlikte *el-Hidāye*'yi tahsil ettikleri kişi olan Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī'ye yoğunlaşmak elzemdir. Şemsuddīn en-Niksarī, ilgili dönem Anadolu'sunda dilci kimliği ile öne çıkmış bir kimsedir. En önemli eseri, Celāluddīn el-Ḫaṭīb el-Ḳazvīnī'nin *el-*

[54] Tācuddīn et-Tebrīzī'nin bu şerhi bağlamında da bir hususa dikkat çekmek gerekir. Şerhe konu olan eser İbnu's-Sāʿātī'nin (ö. 694/1295) fıkıh usulünde kaleme aldığı, Faḫrulislām el-Pezdevī'nin *Uṣūl*'ü ile Seyfuddīn el-Āmidī'nin *el-İḥkām*'ını muhtasar bir şekilde cem edip bazı ilavelerde bulunduğu bir eserdir. Esere yön veren fukaha ve mütekellimin metodunu birleştirme çabası, aynı zamanda Ḥanefī ve Şāfiʿī fıkıh usulü birikimini bir araya getirme girişimidir. Bundan dolayı da Ḥanefîlerden daha çok Şāfiʿîlerin ilgisine mazhar olmuş ve üzerine aralarında Tācuddīn et-Tebrīzī'nin de bulunduğu Şāfiʿî isimler şerh yazmıştır. Et-Tebrīzī'nin şerhinin dikkat çeken yönlerinden biri dibacede, her iki gelenekten de istifade ettiği kaynakları zikrediyor oluşudur. Ḥanefîlerden çok sayıda ismin eserini zikrediyor olmasına karşın, bu isimler arasında Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī'nin bulunmuyor oluşunu, onun el-ʿAynī'nin *el-Hidāye* odaklı rivayet senedinde geçen Tācuddīn'in olamayacağının bir başka dolaylı ifadesi olarak görmek mümkündür. Bkz. et-Tebrīzī, *Şerḥu'l-Bedīʿ*, Feyzullah Efendi, no. 600, vv. 2b-3a. Nüsha, 748 Safer'inin ortalarında (Mayıs 1347) istinsah edilmiştir.

[55] et-Tebrīzī, *Şerḥu'l-Bedīʿ*, Feyzullah Efendi, no. 600, v. 3a.

Īḍāḥ'ı üzerine kaleme aldığı şerhtir. Bu şerhin 761 Şaban'ında (Haziran-Temmuz 1360) Ḫalīl b. İbrāhīm eliyle istinsah edilmiş bir nüshasının dibacesinde en-Niksarī "Şeyh, imam, yüce otorite, usul ve füruyu kendinde toplayan, akli ve şeri ilimlerin incilerini derleyen, tahkik ehlinin önderi, kılı kırk yaran alimlerin lideri, İslam'ın ve Müslümanların reisi, bidatlere karşı durup şeriata destek olan, engin bilgisi olan alimlerin sultanı, hidayete yönlendiren imamların imamı, müfessirlerin delili, muhaddislerin tacı, Allah'a çağıran" şeklinde nitelemelerin kullanıldığı görülmektedir.[56] Bu ifadeler en-Niksarī'nin akli ve nakli ilimlerde yetkin, itikadî ve şeri konularda duyarlı, tefsir ve hadisle ilgili bir kimse olduğunun vurgulanması noktasında oldukça kıymetlidir. Burada geçen bidatlere karşı durup şeriata destek olan ifadesinin temelinde muhtemelen onun Sirācuddīn el-Ūşī'nin *el-Emālī* isimli kasidesi[57] ile Ḥāfıẓuddīn en-Nesefī'nin *el-ʿUmde*'sine[58] yazdığı şerh yatmaktadır. Bu iki eser, Ḥanefī-Māturīdī gelenekte geniş ilgiye mazhar olmuş, çok sayıda kişi tarafından da şerh edilmiştir; bu kişiler arasında Şemsuddīn en-Niksarī de bulunduğu söylenebilir.[59]

Şemsuddīn en-Niksarī, ʿel-Aynī'nin *el-Hidāye*'yi rivayet senedinde hocası es-Surmārī'den sonraki senette Tācuddīn el-Kürdī ile birlikte yer almaktadır. Bu husus, aynı zamanda el-Merġīnānī'nin Ḥanefī fıkhının fürûuna dair kaleme aldığı ve yazıldıktan sonraki süreçte önemli bir tedris metnine dönüşen *el-Hidāye*'sinin hem Şemsuddīn en-Niksarī hem de Tācuddīn el-Kürdī tarafından -en azından es-Surmārī'ye- tedris edildiği gelmektedir. Bu durumda bu iki ismi aynı zamanda Anadolu'da *el-*

[56] en-Niksarī, *Şerḥu'l-Īḍāḥ*, Yusuf Ağa, no. 329, v. 1b, 104a. Bu ifadeler, şerhin bir başka nüshasında aynen tekrarlanmaktadır. Bkz. Yusuf Ağa, no. 328, v. 1b; Eserin bir başka nüshasının 760 (1358-1359) yılında İsmāʿīl b. Nuʿmān eliyle İznik şehrinde istinsah edildiğine ayrıca dikkat çekmek gerekir. Bkz. en-Niksarī, *Şerḥu'l-Īḍāḥ*, Edirne Selimiye, no. 248, v. 179a.

[57] Tespit edilebilen en eski nüshası 776 (1374-1375) tarihlidir. Bkz. en-Niksarī, *Şerḥu'l-Emālī*, vv. 22b-40b.

[58] Bir nüshası için bkz. en-Niksarī, *Şerḥu'l-ʿUmde*, Afyon Gedik Ahmed Paşa, no. 17865, vv. 1a-114a.

[59] Şemsuddīn en-Niksarī, 2. Meḥmed ve 2. Bayezid dönemi alimlerinden olan ve 901/1495-1496 tarihinde vefat eden Muḥyiddīn Muḥammed b. İbrāhīm en-Niksarī ile karıştırılmış, bundan dolayı da ona ait bu iki eser kataloglarda hep Muḥyiddīn en-Niksarī adına kaydedilmiştir. Bu karışıklıkta muhtemelen *Keşfu'ẓ-Ẓunūn*'da geçen bilgilerin bir rolü söz konusudur. Kātib Çelebi *Ḳaṣidetu Yeḳūlu'l-ʿAbd*'e şerh yazanlardan birinin 901 (1495-1496) tarihinde vefat eden Şemsuddīn Muḥammed en-Niksarī olduğunu belirtmiş, şerhini de özet ama faydalı bir şerh olarak nitelemiştir. Bkz. Kātib Çelebi, *Keşfu'ẓ-Ẓunūn ʿan Esāmī'l-Kutub ve'l-Funūn*, 2:1350; *ʿUmdetu'l-ʿAḳā'id* başlığı altında ise şarihler arasında Şemsuddīn Muḥammed b. İbrāhīm en-Niksarī'nin de bulunduğunu ve 901 (1495-1496) yılında vefat ettiğini belirtmiştir. Bkz. Kātib Çelebi, *Keşfu'ẓ-Ẓunūn*, 2:1168. Şemsuddīn en-Niksarī ile ilgili müstakil bir çalışma hazırladığımı, ilgili nüshaların tefrikine de bu çalışmada yer vereceğimi bu vesileyle belirtmek isterim.

Hidāye'nin dolaşımında[60] kilit isimlerden biri olarak değerlendirmek mümkündür. Kilit isim ibaresini anlamlı kılan husus, yalnızca *el-Hidāye*'yi okutmuş olmaları değil, aynı zamanda bu eseri fıkıh odaklı Ḥanefī tedris ve icazet geleneğinin önemli bir ismi konumundaki Ḥusāmuddīn Ḥuseyn b. ʿAlī es-Siġnāḳī'den (ö. 714/1314) tahsil etmiş olmalarıdır. Bu çerçevede el-ʿAynī'nin paylaştığı *el-Hidāye* odaklı senedi tekrar hatırlamakta fayda vardır. Senet, Şerafuddīn es-Surmārī > Şemsuddīn en-Niksarī + Tācuddīn el-Kürdī > Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī > Ḥāfıẓuddīn [el-Kebīr] el-Buḫārī > Şemsu'l-E'imme el-Kerderī şeklindedir. Bu senet, güçlü bir senettir ve senette geçen isimlerin neredeyse tamamı Ḥanefī icazet geleneğinin kendisine bağlandığı merkezi isimlerdir. Bu isimlerden olan es-Siġnāḳī, fıkhın usûlü ve fürûunda yetkinliği ile öne çıkmış, bu iki alanın yanı sıra kelam ve dil alanında da eserler bırakmış, Maveraünnehir kökenli bir alimdir; Ḥāfıẓuddīn el-Kebīr el-Buḫārī, Faḫruddīn el-Māymerġī gibi isimlerden tahsil görmüştür. Bağdat, Halep, Dimeşḳ, Kahire, Buhara ve Nişabur gibi şehirlerde dersler verdiği kaydedilen es-Siġnāḳī'nin her biri önemli çok sayıda talebesi zikredilmektedir. El-ʿAynī'nin *el-Bināye*'sinde paylaştığı rivayet senedi

[60] Burhānuddīn el-Merġīnānī'nin *el-Hidāye*'sinin Anadolu Selçukluları döneminden itibaren Anadolu'da dolaşımda olduğunu gösterir çok sayıda örnek nüsha söz konusudur. ▪ Eserin bir nüshası Yaʿḳūb b. Yūsuf b. el-Ḥanefī el-Ḳırşehrī eliyle 11 Ramazan 691'de (26 Ağustos 1292) istinsah edilmiştir (Fatih, no. 2245, v. 219a). ▪ Bir başka nüshası Ebū Bekr b. Şukrullāh [?] el-Ḥāfıẓ eliyle Erzincan'da 711 Rebiulevvel'inin son on günü içerisinde (Ağustos 1311) istinsah edilmiştir (Fatih, no. 2234, v. 439b). ▪ Eserin ʿUmer b. Turkārī [?] b. İsmāʿīl el-Mutefaḳḳih el-Kūşḥişārī eliyle Erzincan'da 713 Cemaziyelahir'inin ortalarında (Ekim 1313) istinsahı tamamlanmış bir nüshası mevcuttur (Feyzullah Efendi, no. 1002, v. 273b) [Bu müstensihin ismine el-Beġāvī'nin *el-Meṣābīḥ*'inin bir nüshasında da tesadüf edilmektedir; nüshayı 727 Şaban'ında (Temmuz 1327) Erzincan'da kaleme almıştır. Ferağ kaydının hemen altında kendisine Muḥammed b. Yūsuf el-Erzincānī tarafından verilmiş ilgili eser odaklı 730 Rebiulevvel'i (Ocak 1329-30) tarihli bir icazet bulunmaktadır; burada kendisine icazet verilen kişi aynı zamanda el-Ḳırşehrī olarak nitelenmiştir. Bkz. el-Beġāvī, *Meṣābīḥu's-Sunne*, Süleymaniye, no. 333, 223b]. ▪ Bir başka nüshası İlyās b. Melikşāh b. Yaḥyā el-Ḥanefī el-Ḳaramānī eliyle 716 (1316-1317) yılında istinsah edilmiştir (Çorlulu Ali Paşa, no. 263, v. 261 [Eser üzerinde herhangi bir numaralandırma bulunmadığından dijital numaralandırma esas alınmıştır.]. ▪ Bir başka nüshası Maḥmūd b. el-Ḥuseyn el-Ḥācī eliyle Erzenrūm [Erzurum] şehrinde Ḫātūniyye Medresesi'nde 5 Zilkade 730'da (20 Ağustos 1330) istinsah edilmiştir. Bu nüshanın zahriyesinin karşı yaprağında Erzincan'da ikamet ettiği notunu düşen Zekeriyyā b. el-Ḥāc ʿUmer b. el-Ḥāc Maḥmūd el-Ḳayserī tarafından Şerafuddīn Yaʿḳūb b. el-Merḥūm es-Sāvecī'ye [?] verilmiş bir icazet söz konusudur. İcazet, ilgili şahsın Ebū Ḥanīfe'nin mezhebi üzere ders ve fetva verebileceği konusunda genel bir icazettir]. (Fatih, no. 2239, v. 319a) ▪ Bir başka nüshası Ḥuseyn b. ʿAlī b. Mecīd b. ʿAbdulʿazīz b. Ḥasen el-Ḥuseynī [?] el-Erzenrūmī eliyle 13 Ramazan 734'te (18 Mayıs 1334) istinsah edilmiştir (Fatih, no. 2254, v. 267a). ▪ Diğer bir nüshası İbrāhīm b. Şuʿayb eliyle 752 Cemaziyelahir'inde (Ağustos 1351) Erzincan'da istinsah edilmiştir. Mukabele kaydında nüshanın, Ḳivāmuddīn el-İtḳānī'nin nüshası ile mukabelesinin gerçekleştirildiği bilgisi mevcuttur (Milli Ktp.-Gülşehir Karavezir İlçe Halk, no. 55, v. 258b). ▪ Bir başka nüshası İbrāhīm b. Mevlūd b. İslām el-Ḳaşṭamūnī eliyle 759 Safer'inde (Ocak 1358) istinsah edilmiştir (Eskişehir, no. 282, v. 287a).

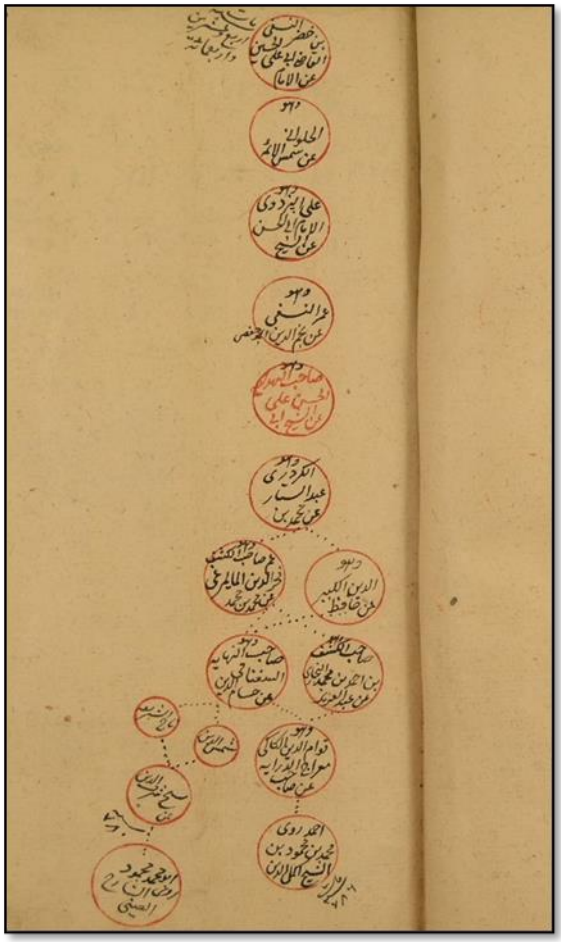
sayesinde, Şemsuddīn en-Niksarī ve Tācuddīn el-Kürdī'nin de es-Siġnāḳī'nin öğrencilerinden olduğu tespit edilebilmektedir.

Şemsuddīn en-Niksarī ile Tācuddīn el-Kürdī'nin *el-Hidāye*'yi tahsilleri muhtemelen es-Siġnāḳī'nin Bağdat'ta Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nde tedris makamında oturduğu süreçte veya kısa süreli olarak bulunduğu Halep'te gerçekleşmiş olmalıdır. Es-Siġnāḳī'den *el-Hidāye*'nin dışında başka bir eser okuyup okumadıkları konusunda mevcut bilgiler ışığında bir şey söyleyebilmek güçtür. Fakat es-Siġnāḳī'nin Ebū'l-ʿUsr el-Pezdevī'nin (ö. 482/1089) *Uṣūl*'ü üzerine kaleme aldığı *el-Kāfī* isimli şerhin bir nüshasının sonunda kendi kaleminden çıkmış bir icazet belgesi bu noktada kısmen de olsa fikir verebilir mahiyettedir. Kendisine icazet verilen kişi ʿİzzuddīn Ebū'l-Ḥasen ʿAlī b. Muḥammed el-Anūşābādī'dir. Es-Siġnāḳī, tahsil babında işin özünü elde ettiğini belirttiği bu kişiye, talebi üzerine, kendisinin rivayet hakkına sahip olduğu eserler için umumi rivayet izni verdiğini kaydetmektedir. Bu kapsamda *el-Hidāye*, bunun üzerine kendisinin yazdığı *en-Nihāye* isimli şerh ve *el-Kāfī*'yi doğrudan zikretmekte, ardından da rivayet hakkına sahip olduğu bütün eserleri kendisinden rivayet etmesine izin verdiğini tekrar ifade etmektedir. İcazeti ise 712 Receb'inin sonlarında (Kasım 1312) Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nde kaleme almıştır.[61] Bu icazete yansıyan bilgiler, Şemsuddīn en-Niksarī ile Tācuddīn el-Kürdī'nin es-Siġnāḳī'den *el-Hidāye*'nin yanı sıra icazette zikri geçen metinleri okumuş olabileceklerini düşündürmektedir.[62]

El-Hidāye'nin bir nüshasının vikaye sayfalarında bulunan bir çizim, el-ʿAynī'nin *el-Bināye*'sinin dibacesinde zikrettiği senedin dolaylı bir ifadesi olması bakımından önemsenmeyi hak etmektedir. Çizim, Ekmeluddīn el-Bābertī ile Bedruddīn el-ʿAynī'nin ilim senetlerinin bütünleşik olarak tek bir şablonda gösterilmesi amacına matuftur:

[61] es-Siġnāḳī, *el-Kāfī fī Şerḥi Uṣūli'l-Pezdevī*, Carullah, no. 491, vv. 227b-228a.

[62] Şemsuddīn en-Niksarī'nin veya başka talebelerinin bunda ne ölçüde etkisinin bulunduğu tam olarak tespit edilememekle birlikte, es-Siġnāḳī'nin bazı eserlerinin ilgili dönem Anadolu'sunda dolaşımda olduğu tespit edilebilmektedir. Örneğin *et-Tesdīd* isimli kelam eserinin İlyās b. Yaʿḳūb eliyle Sivas şehrinde Ṣāḥib Faḫruddīn Medresesi'nde 744 Zilkade'sinin sonlarında (Nisan 1344) istinsahı tamamlanmış bir nüshası mevcuttur (es-Siġnāḳī, *et-Tesdīd fi Şerḥi't-Temhīd*, Esad Efendi, no. 3893, v. 215a); *en-Nihāye* isimli şerhinin de Aḥmed b. Būdāḳ b. ʿAlī el-Ḳaraḥiṣārī eliyle 723 (1323) tarihinde istinsahı gerçekleştirilmiş bir nüshası bulunmaktadır (es-Siġnāḳī, *en-Nihāye fī Şerḥi'l-Hidāye*, Amasya Beyazıd, no. 221, v. 493a).



Bu çizimde el-Bābertī'nin senedi, hocası Ḳivāmuddīn el-Kākī üzerinden hem ʿAlāʾuddīn el-Buḫārī'ye hem de Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī'ye bağlanmaktadır. El-ʿAynī'nin senedi ise şablonda Şeyḫ Şerafuddīn > Şemsuddīn + Tācu'ş-Şerīʿa > Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī şeklinde kayda geçirilmiştir.[63] Şeyḫ Şerafuddīn olarak kaydedilen kişi Şerafuddīn es-Surmārī, Şemsuddīn ise Şemsuddīn en-Niksarī'dir. Bu iki yazımın eksik olsa da en azından yanlış olmadığı söylenebilir, ancak Tācu'ş-Şerīʿa hem yanlış bir yazımdır hem de bir takdir gibidir. Bu takdire konu olan Tācu'ş-Şerīʿa isminin ağırlığı ise buradaki yanlışlığı daha da dikkat çekici kılmaktadır. Tācu'ş-Şerīʿa ünvanıyla şöhret bulmuş olan kişi, Buhara Ḥanefīlerinin önde gelen isimlerinden biri olan ʿUmer b. Ṣadri'ş-Şerīʿa el-Evvel ʿUbeydullāh b.

[63] el-Merġīnānī, *el-Hidāye*, Feyzullah Efendi, no. 1002, v. IIa.

Maḥmūd el-Maḥbūbī'dir. Meşhur Ḥanefī alim Ṣadru'ş-Şerīʿa eş-Ṣānī'nin dedesi olan Tācu'ş-Şerīʿa, aynı zamanda *el-Hidāye*'ye ilk şerh yazan kişidir. El-ʿAynī'nin *el-Hidāye* odaklı rivayet senedinde onun isminin geçiyor olması bu açıdan anlamlı gibi görünse de, Tācu'ş-Şerīʿa'nın vefat tarihi 709/1309 olarak kayıtlıdır. Tācu'ş-Şerīʿa, Buhara'nın Moğol istilasına maruz kaldığı süreçte buradan ayrılmış, Kutluğhanların hakimiyetindeki Kirman'a gitmiş ve ömrünün sonuna kadar burada Ḳuṭbiyye Medresesi'nde tedrisle meşgul olmuştur.[64] Kaynaklarda Tācu'ş-Şerīʿa'nın Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī'nin hocası olduğu yönünde bir bilgi mevcut değildir, aksine her ikisi de akran konumundadır. Es-Siġnāḳī'nin Tācu'ş-Şerīʿa'nın hocası olması teorik olarak mümkün gibi görünse de bu, pratikte pek olası görünmemektedir. Buna mukabil Tācu'ş-Şerīʿa'nın es-Surmārī'nin hocası olması ise ne teorik olarak ne de pratik olarak mümkün değildir. Yine de söz konusu çizimde, gerçekte Tācuddīn olması gereken yazımın niçin Tācu'ş-Şerīʿa olarak kaydedildiği hususu, muhtemelen Tācuddīn'in kim olduğu veya olabileceği sorusu bağlamında yaşanan tereddütten kaynaklanmıştır. Güçlü bir rivayet senedinde, kim olduğu tam olarak belli olmayan bir şahsın daha iyi bilinen bir kimse olan Tācu'ş-Şerīʿa'nın lakabı ile karşılandığı anlaşılabilmektedir. Bu haliyle de tıpkı *eş-Şeḳāʾiḳ* nüshalarında el-Kerderī nisbesi bağlamında olduğu gibi, Tācu'ş-Şerīʿa yazımının da bir takdir olduğu, ancak yanlış bir takdir olduğu söylenebilir.

2. Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'ye Dair (Bula)Bildiklerimiz

İbn Baṭṭūṭa'nın *Riḥle*'sinde ismi geçen Tācuddīn es-Sulṭānyūkī, Tācuddīn el-Kürdī ile aynı dönemde Anadolu'da yaşadığı tespit edilebilen bir kimsedir. İbn Baṭṭūṭa, takriben 733/1333 yılında gerçekleştirdiği Anadolu seyahati sırasında Kastamonu'da kendisiyle görüşmüş ve onu "ulemanın büyüklerinden imam, alim, müfti ve müderris" bir kimse olarak nitelemiştir. İbn Baṭṭūṭa'nın devamında sunduğu "[o] ʿIrāḳayn'da ve Tebrīz'de okumuş, bir müddet buraları vatan edinmiştir. Daha önceleri de Dimeşḳ'te okumuş ve Ḥarameyn'de bulunmuştur."[65] şeklindeki bilgiler dikkate alındığında, Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin, tahsil gördüğü ve yaşadığı yerler bağlamında kendi biyografisini İbn Baṭṭūṭa ile paylaştığı anlaşılmaktadır. "Eskiden Dimeşḳ'te okumuş" şeklindeki ifade, es-Sulṭānyūkī'nin ilk tahsil gördüğü yerin Dimeşḳ olduğuna işaret etmektedir. Buradaki tahsili sonrasında

[64] Mürteza Bedir, "Tacüşşeria," *DİA*, 39:360.

[65] İbn Baṭṭūṭa, *Riḥletu İbn Baṭṭūṭa*, 323.
ولقيت بها الشيخ الإمام العالم المفتي المدرس تاج الدين السلطانيوكي من كبار العلماء قرأ بالعراقين وتبريز واستوطنها مدة وقرأ بدمشق وجاور بالحرمين قديماً

muhtemelen hac farizasını yerine getirmek için Ḥarameyn'e gitmiştir. Onun sonraki durakları ise ʿIrāḳayn ve Tebrīz olmuştur. İbn Baṭṭūṭa'nın "Irakayn ve Tebriz'de okudu ve bir müddet buraları vatan edindi." şeklindeki ifadesi es-Sulṭānyūkī'nin ʿIrāḳayn ve Tebrīz'deki varlığının sadece tahsil ile sınırlı olmadığını, yanı sıra buralarda bir süre ikamet ettiğini de ortaya koymaktadır.

İbn Baṭṭūṭa'nın verdiği bilgilerde Dimeşḳ ve Tebrīz açık birer adres konumundadır; Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin yaşadığı zaman diliminde bu iki şehir, Anadolu'dan da çok sayıda öğrencinin ilim tahsili için yöneldiği önemli birer ilim merkezi konumundadır. Buna karşın ʿIrāḳayn çok sayıda şehri içinde barındıran bir bölge ismidir. ʿIrāḳayn, biri ʿIrāḳu'l-ʿArab diğeri de ʿIrāḳu'l-ʿAcem şeklinde iki bölgeyi birlikte ifade etmek üzere kullanılan bir tabirdir. Bunlardan ʿIrāḳu'l-ʿArab, Dicle ile Fırat nehirleri arasında kalan ve Mezopotamya olarak adlandırılan düz bölgeye karşılık gelmektedir ki bu bölge günümüzde Irak topraklarının çoğunu oluşturmaktadır. Basra, Kūfe, Bağdat ve Musul gibi şehirler ʿIrāḳu'l-ʿArab'ın en büyük yerleşim merkezleri konumunda olmuştur. ʿIrāḳu'l-ʿAcem ise güneyden Fars ve Huzistan, batıdan Mezopotamya, kuzeyden ise Azerbaycan, Deylem ve Kum bölgeleriyle çevrelenmiş, günümüz İran'ının batıdaki dağlık bölgelerini kapsayan alan olarak tanımlanmıştır. Erken dönem Müslüman coğrafyacılar tarafından daha çok *Cibāl* kavramıyla ifade edilen bu bölgenin, Büyük Selçuklular zamanından itibaren ʿIrāḳu'l-ʿAcem şeklinde nitelendiği kaydedilmiştir. el-Ḥamevī, *Cibāl*'in Acem dilinde Irak olarak isimlendirildiğini belirtmekte ve bölgenin sınırlarını Isfahan'dan Zencan ve Kazvin'e kadar uzanacak ve Hemedan'ı ve Dinever'i kapsayacak şekilde genişletmektedir.[66] ʿIrāḳu'l-ʿAcem kavramının *Cibāl* kavramı üzerinden içeriklendirilmesi durumunda da İran'ın Luristan ve Kürdistan bölgeleri başta olmak üzere Hemedan, Kirmanşah, Rey ve Isfahan gibi büyük şehirlerinin, ayrıca da günümüzdeki Irak'ın kuzey doğusundaki dağlık bölgelerin ʿIrāḳu'l-ʿAcem olarak değerlendirilebileceği belirtilmiştir.[67] Bu haliyle ʿIrāḳayn'ın oldukça geniş bir coğrafyaya karşılık geldiği söylenebilir. Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin biri Arap diğeri de Acem Irak'ı olmak üzere bu iki bölgede hangi şehirlerde kalmış olabileceği belirsizdir.

İbn Baṭṭūṭa'nın verdiği bilgilerde dikkat çekilmesi gereken bir başka husus da, Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin 733/1333'ler civarında

[66] el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Buldān*, 2:99.
[67] C. Edmund Bosworth, "ʿErāq-e ʿAjam(ī)," *Encyclopædia Iranica*, (Erişim: 19.03.222), https://www.iranicaonline.org/articles/eraq-e-ajami

Kastamonu'da mukim olduğudur. İbn Baṭṭūṭa'nın kendisinden bahsederken müderris ve müfti şeklinde nitelemelerde bulunması, es-Sulṭānyūkī'nin Kastamonu'daki ikametinin aynı zamanda tedris ve fetva odaklı bir görev boyutu olabileceğini, bu ise onun ileri bir yaşta olabileceğini düşündürmektedir. Bu süreçte Kastamonu, Suleymān Paşa'nın başında olduğu Candaroğullarının beylik merkezi konumundadır. Candaroğulları toprakları altında bulunan Safranbolu'da Suleymān Paşa'nın oğlu ʿAlī Bey, Sinop'ta ise diğer oğlu İbrāhīm Bey yönetici durumundadır. İbn Baṭṭūṭa, bu şehirleri ziyareti sırasında Suleymān Paşa ve oğullarının yanı sıra es-Sulṭānyūkī gibi başka alimlerle de görüşmüştür. Bunlar arasında ʿAlī Bey'in katipliğini ve Safranbolu'nun kadılığını yapan ʿAlā'uddīn Muḥammed, Kastamonu'da görüştüğü Finikeli Ṣadruddīn Suleymān ve İbrāhīm Bey'in naipliğini ve Sinop'un kadılığını yapan İbn ʿAbdirrezzāḳ da yer almaktadır.[68]

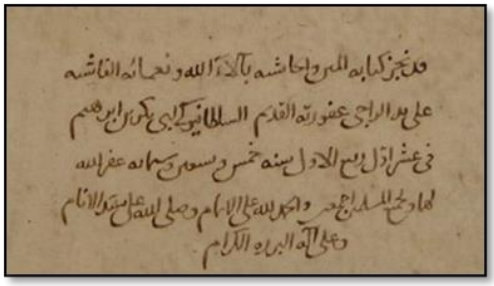
İbn Baṭṭūṭa'nın verdiği bilgilerde üzerinde durulması gereken en önemli husus, es-Sulṭānyūkī nisbesi ve bunun delaletidir. Bu nisbe, günümüzde Eskişehir ilinin eski ismi olan Sultānyūkī kelimesinden ileri gelmektedir.[69] Şehrin bu isimle anıldığı ilk kaynağın ʿAlī b. Ebī Bekr el-Herevī'nin *Kitābu'l-İşārāt*'ı olduğu Turan tarafından tespit edilmiştir.[70] Turan, 6./12. asırda mevcut olan Sultanöyüğü adının, Anadolu Selçuklu Sultanı 1. Kılıç Arslan'ın haçlılar ile savaşı sırasında otağını kurduğu tepeden (höyük) ileri geldiğini, Osmanlı kaynaklarında da aynı adın devam ettiğini, fakat bilahare yanlış olarak Sultanönü şeklinde okunduğunu belirtmektedir.[71]

Sulṭānyūkī kelimesinin günümüzde Eskişehir ve civarını tanımlamak amacıyla kullanıldığını gösteren bir başka eski tarihli kayıt ise Cacaoğlu Nuruddīn'in 671/1272 tarihli vakfiyesinde geçmektedir. Anadolu'nun İlhanlıların hakimiyetine girmeye başladığı süreçte önce Eskişehir, sonra da Kırşehir valiliği yapmış bir kimse olan Cacaoğlu Nureddin, önemli imar faaliyetlerinde bulunmuş bir kimse olarak bilinmektedir.[72] Ona ait birden fazla vakfiye günümüze ulaşmış olup, bunlar topluca Temir tarafından yayımlanmıştır. Bu vakfiyelerin en genişi olan 670/1272 tarihli İskilip el yazmasıdır[73] ve vakfiye metninde Sulṭānyūkī kelimesi birkaç kez

[68] İbn Baṭṭūṭa, *Riḥletu İbn Baṭṭūṭa*, 322-326.
[69] Cem Boz, "Anadolu Selçuklu, İlhanlı ve Beylikler Döneminde Sultan Öyüğü (Eskişehir)," 1.
[70] Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*: *Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)*, 233. El-Herevī'nin bu eserinin tahkikli neşrinde bu kelime (سلطانوكي) şeklinde yazılmıştır. Bkz. el-Herevī, *Kitābu'l-İşārāt ilā Maʿrifeti'z-Ziyārāt*, 55.
[71] Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, 233; Bu noktadaki ilave tespitler için bkz. Boz, "Anadolu Selçuklu, İlhanlı ve Beylikler Döneminde Sultan Öyüğü (Eskişehir)," 1-3.
[72] Halime Doğru, *XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*, 28-29.
[73] Ahmet Temir, *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*, 3-4.

geçmektedir.[74] Vakfiyeye göre Cacaoğlu Nureddin, Sulṭānyūkī'de her masrafı kendisine ait olmak üzere bir mescit yaptırmış, halihazırda şehirde bulunan ancak harap durumda olan on yedi mescidi tamir ettirmiş, ayrıca da ʿAbdullāh el-Bedevī'ye[75] nisbet edilen bir zaviyeyi yeni baştan tamir ettirmiştir.[76] Bu bilgiler, ilgili tarihte Sulṭānyūkī'nin önemli miktarda bir nüfusu barındırdığının bir tezahürü olarak değerlendirilmiştir.[77] Yine İbn Baṭṭūṭa'nın başta Kastamonu'da görüştüğü Tācuddīn es-Sulṭānyūkī ile İznik'te görüştüğü ʿAlāʿuddīn es-Sulṭānyūkī gibi isimlerle ilgili olarak verdiği bilgiler, Sulṭānyūkī'nin özellikle Orḫān Bey zamanında ilmî ve kültürel açıdan da önemli bir merkeze dönüştüğünün bir tezahürü sayılmıştır.[78]

Tācuddīn es-Sulṭānyūkī şeklindeki bir isim terkibi üzerinden herhangi bir bibliyografik kayda ulaşılamamaktadır. Bununla birlikte es-Sulṭānyūkī nisbesinin eşlik ettirildiği bazı kayıtlar tespit edilebilmektedir. Bunlardan birine, Ṣadruddīn Suleymān b. Vehb İbn Ebī'l-ʿİzz el-Ezraʿī'nin (ö. 677/1278-1279) bir eserinin bir nüshasının ferağ kaydında tesadüf edilmektedir:



Ferağ kaydında metnin ve haşiyenin yazımının es-Sulṭānyūkī Ebū Bekr b. İbrāhīm eliyle 695 Rebiülevvel'inin ilk onunda (Ocak 1296) tamamlandığı belirtilmiştir.[79] Aynı ismin ve nisbesinin geçtiği ikinci bir kayıt, ʿAlāʾuddīn el-Buḫārī'nin *Keşfu'l-Esrār*'ının bir nüshasının ferağ kaydıdır:

---

[74] Arapça metinde *maḥrūsetu Sulṭānyūkī* ve *medīnetu Sulṭānyūkī* şeklinde iki yazım söz konusudur. Bkz. Temir, *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*, 61-62. Bu ifadelerden hareketle Sulṭānyūkī'nin -en azından bu süreçte- bir bölgeden ziyade hususi bir merkeze tekabül ettiği çıkarımında bulunulabilir.

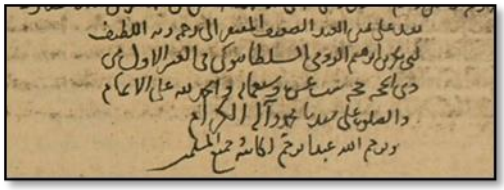
[75] Bu şahsın, ilk tahlilde Bedeviyye tarikatının kurucusu olan Aḥmed b. Aḥmed el-Fāsī el-Bedevī (ö. 675/1276) olabileceği akla gelse de, gerek isminin ʿAbdullāh oluşu gerekse Bedeviyye tarikatının ilgili dönemde Anadolu'da temsil edildiği yönünde bir bilginin mevcut olmayışı bu noktada ihtiyatlı davranmayı gerektirmektedir.

[76] Temir, *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*, 127-128.

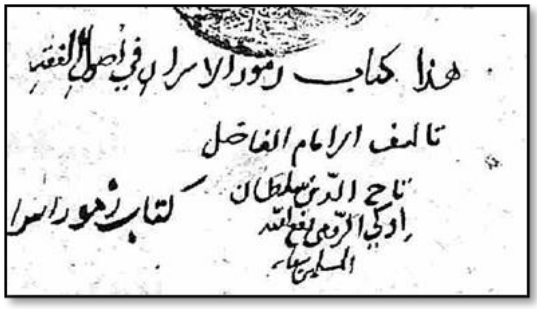
[77] Doğru, *XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*, 30.

[78] Doğru, *XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*, 40.

[79] el-Ezraʿī, *el-Muẕheb*, Feyzullah Efendi, no. 947, v. 123b.



Burada yazım işinin Ebū Bekr b. İbrāhīm er-Rūmī es-Sulṭānyūkī eliyle 716 Zilhicce'sinin ilk onunda (Şubat 1317) nihayete erdirildiği belirtilmektedir.[80] Bu iki eserin müstensihlerinin aynı kişi olduğu açıktır, hatta ikincisinde es-Sulṭānyūkī nisbesine er-Rūmī şeklinde ilave bir nisbenin de eşlik ettirildiği görülmektedir. Bu iki kayıt, es-Sulṭānyūkī nisbeli birisinin ismini Ebū Bekr b. İbrāhīm olarak teşhis etmeye imkan tanıması bakımından önemlidir. Zira bu sayede, sadece es-Sulṭānyūkī kelimesi üzerinden değil, aynı zamanda Ebū Bekr b. İbrāhīm ismi üzerinden de bibliyografik bir tetkik mümkün hale gelmektedir. Nitekim kataloglarda müellifi Ebū Bekr b. İbrāhīm olarak kayıtlı *Rumūzu'l-Esrār* isimli bir fıkıh usulü eseri, bu sayede tespit edilebilmektedir. Tek nüsha halinde günümüze ulaşabilmiş bu eserin zahriyesinde "bu kitap, fazıl imam Tācuddīn Sulṭānūkī er-Rūmī'nin telifidir" mealinde bir bilgi notu yer almaktadır:



Eserin dibacesinde müellif ismi Ebū Bekr b. İbrāhīm olarak geçmekte, devamında da "Rabvetu's-Sulṭān'a mensup" olduğu bilgisi yer almaktadır.[81] Müellifin kendini takdim ederken kullandığı *Rabvetu's-Sulṭān* kelimesi, Sultan tepesi anlamına gelmektedir ve Sulṭānyūkī kelimesinin Arapça'ya tercüme edilmiş halidir. Diğer iki kayıtta müstensih olarak ismi geçen Ebū Bekr b. İbrāhīm es-Sulṭānyūkī bu kez bir eserin müellifi olarak görünür hale gelmektedir. Müellifi olduğu *Rumūzu'l-Esrār* isimli eser, Ḥanefī fıkhı merkezli muhtasar bir fıkıh usulü eseri olarak kurgulanmıştır; eserin en

[80] el-Buḫārī, *Keşfu'l-Esrār*, Feyzullah Efendi, no. 633,v. 306b.
[81] es-Sulṭānyūkī, *Rumūzu'l-Esrār*, Ayasofya, no. 975, v. 2a. (المنتمي إلى ربوة السلطان)

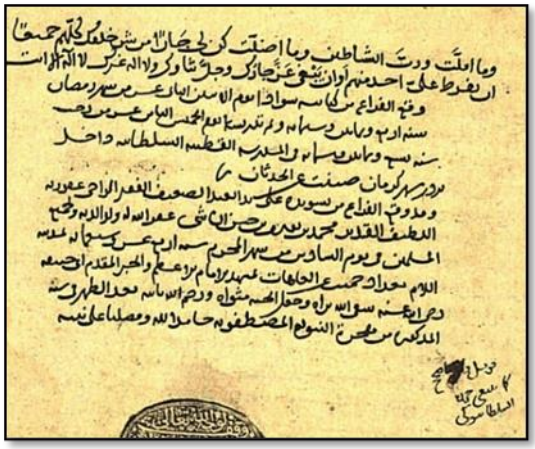
dikkat çeken yönü, usul meselelerinin füruya dair örnekler üzerinden sunulması, bu haliyle de fıkhın usul ve füruunu cem etme amacı üzerinden şekillendirildiği izlenimi vermesidir. Nitekim dibacesinde "bu alanda özet, benzersiz bir tertipte, fazlalıklarından arındırılmış, nakli ve akli olan arasında denge kuran, füru ve usulü buluşturan… bir eser telif ettim"[82] şeklindeki ifadelerle bu hususa göndermede bulunulduğu görülmektedir. Üzerine bir şerh yazılması durumunda bunun isminin *Kunūzu'l-Envār* olması da bir temenni olarak dile getirilmektedir. Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin bu temennisi, ʿAlāʾuddīn el-Esved tarafından yerine getirilmiştir. Onun esere yazdığı ve es-Sulṭānyūkī'nin temennisi doğrultusunda *Kunūzu'l-Envār* adını verdiği şerhin, Muḥammed b. Necīb el-Karaḥiṣārī eliyle 4 Zilhicce 769'da (21 Temmuz 1368)[83] istinsah edilmiş bir nüshası günümüze ulaşmıştır. Aynı zamanda müellifine kıraatı gerçekleştirilmiş olan bu nüshanın dibacesinde ʿAlāʾuddīn el-Esved'in, ana metnin müellifi Ebū Bekr b. İbrāhīm'i Tācu'l-mille ve'd-dīn şeklinde nitelediği görülmektedir. ʿAlāʾuddīn el-Esved, onu ayrıca imam, zahid, muhakkik, derin bilgi sahibi, müdekkık, enbiyanın ilminin varisi bir kimse olarak vasfetmiş ve üzerine şerh yazdığı esere de övgülerde bulunmuştur. Böylesi bir kitabın bir ikinci örneğinin bulunmadığını, ilham lisanıyla bu eser üzerine bir şerh yazmaya emrolunduğunu belirtmiştir. Eseri, müellifin ana metindeki temennisi doğrultusunda *Kunūzu'l-Envār* olarak isimlendirmiştir.[84]

Birbirini farklı açılardan tamamlayan ve nihayetinde Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin Ebū Bekr b. İbrāhīm olduğunu tespit etmeye imkan tanıyan bu veriler, İbn Baṭṭūṭa'nın verdiği bilgileri teyit etmekle kalmamakta, aynı zamanda ilişkili olduğu eserler üzerinden Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'ye dair Ḥanefīlik üzerinden mezhebî bir bağlamlaştırma yapmayı mümkün kılmaktadır. Bu ise, diğer kayıtlar kadar açık olmamakla birlikte bir başka bibliyografik kaydın da Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'ye ait olarak değerlendirilebilmesine imkan oluşturmaktadır:

[82] es-Sulṭānyūkī, *Rumūzu'l-Esrār*, Ayasofya, no. 975 v. 2a-b.

[83] Ferağ kaydında istinsahın 4 Zilhicce 769 tarihinde Çarşamba günü gerçekleştirildiği belirtilmektedir. Ne var ki bu tarih, hicri takvimde Cuma'ya denk gelmektedir. Burada bir yanlışlık yapılmış olması muhtemeldir. Bkz. ʿAlāʾuddīn el-Esved, *Kunūzu'l-Envār*, Nuruosmaniye, no. 1334, v. 334b.

[84] ʿAlāʾuddīn el-Esved, *Kunūzu'l-Envār*, v. 1b.



Bu kayıt, Ḥāfıẓuddīn en-Nesefī'nin *el-Kāfī* isimli eserinin 6 Muharrem 714'te (22 Nisan 1314) Bağdat Ebū Ḥanīfe Meşhed'inde Muḥammed b. Yūsuf b. Ḥasen eliyle istinsah edilmiş bir nüshasının mukabele kaydıdır. Kayıtta "gerektiği şekilde mukabelesi ve tashihi gerçekleştirildi, bunu es-Sulṭānyūkī yazdı" ifadesi yer almaktadır.[85] En-Nesefī'nin *el-Kāfī*'sinin de diğer eserler gibi Ḥanefī fıkhıyla ilişkili bir eser olduğu, yine diğer eserlerin istinsah tarihleriyle benzer bir tarih aralığında yazıldığı gerçeği dikkate alındığında, es-Sulṭānyūkī imzalı mukabele notunun da Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'ye ait olduğu öngörüsünde bulunmak mümkündür.

Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'den günümüze intikal etmiş olan bibliyografik verilerin, İbn Baṭṭūṭa'nın onun hakkında sunduğu tahsil odaklı bilgilerle ne ölçüde örtüşüp örtüşmediği hususunu sorgulamak gerekir. Tarihsel sıralama esas alındığında ilk üzerinde durulması gereken, es-Sulṭānyūkī'nin 695/1296 yılında yazıya geçirdiği Ṣadruddīn İbn Ebī'l-ʿİzz el-Ezraʿī'ye ait metindir. Metnin ne zaman yazıya geçirildiği bellidir, ancak nerede yazılmış olabileceği müphemdir. Ṣadruddīn el-Ezraʿī'nin hayatının önemli bir kısmını Dimeşḳ'te geçirmiş olması, yazdığı eserin sonraki dolaşım bağlamının daha çok Dimeşḳ olması, Tācuddīn es-Sulṭānyūkī ile Dimeşḳ arasında genel bir bağ kurmaya imkan tanımaktadır. Belki de İbn Baṭṭūṭa'nın paylaştığı bilgide Tācuddīn'in "daha önceleri Dimeşḳ'te tahsil görmüştü." şeklinde tespitinin bu noktada bir karşılığı söz konusudur ve es-Sulṭānyūkī, el-Ezraʿī'nin eserini Dimeşḳ'teki tahsil sürecinde yazıya geçirmiştir. Bu konuda kesin bir değerlendirmede bulunabilmek güç ise de Ṣadruddīn el-Ezraʿī'ye ve

[85] en-Nesefī, *el-Kāfī Şerḥu'l-Vāfī*, Murad Molla, no. 934, v. 259b.

eserinin dolaşım bağlamına dair kısa bir tetkik, bu ihtimalin ne ölçüde geçerli olabileceği konusunda bir fikir verebilir.

Ṣadruddīn el-Ezraʿī, Faḫruddīn Ḳāḍīḫān'ın seçkin öğrencilerinden biri olduğu kaydedilen Cemāluddīn Maḥmūd b. Aḥmed el-Ḥaṣīrī'den (ö. 636/1238) Dimeşḳ'te tahsil görmüştür. El-Ḥaṣīrī, Dimeşḳ'te vefatına kadar yaklaşık yirmi beş yıl boyunca en-Nūriyye Medresesi'nde ders vermiş, çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Bunlar arasında Ṣadruddīn el-Ezraʿī'nin yanı sıra Mecduddīn el-Mevṣılī (ö. 683/1284), Ṣadruddīn el-Ḫilāṭī (ö. 652/1254), Sibṭ İbnu'l-Cevzī (ö. 654/1256), Mecduddīn İbnu'l-ʿAdīm (ö. 660/1262) gibi Ḥanefī fıkıh geleneği bakımından önemli isimler yer almaktadır. Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybānī'nin (ö. 189/805) tüm eserlerinin rivayetinin kendisinde bulunduğu tek kişi olması[86] el-Ḥaṣīrī'ye yönelik teveccühün en önemli nedenlerindendir. Ancak bu teveccüh aynı zamanda eş-Şeybānī'nin eserlerine yönelik rağbeti de artırmıştır.[87] *El-Cāmiʿu'ṣ-Ṣaġīr*, *el-Cāmiʿu'l-Kebīr* ve özellikle de *ez-Ziyādāt* bu süreçte tahsil ve tedrisin merkezine yerleşmiş,[88] bunlar üzerine başta el-Ḥaṣīrī'nin kendi şerhleri olmak üzere çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu kapsamda telifte bulunanlardan biri de Ṣadruddīn el-Ezraʿī'dir. Onun iki eserinden biri Ḳāḍīḫān'ın *Şerḥu'z-Ziyādāt*'ından hareketle oluşturduğu *el-Munteḫab*, diğeri de Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin istinsah ettiği *el-Muẕheb*'tir.[89] Es-

[86] el-Ḳuraşī, *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye fī Ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye*, 431-432.

[87] Es-Seraḫsī'nin *Şerḥu'z-Ziyādāt*'ının 615 Cemaziyelahir'inde (Ağustos-Eylül 1218) ʿUṣmān el-Ḥanefī isminde bir kimse tarafından yazıya geçirilmiş bir nüshasının sonunda el-Ḥaṣīrī'nin, nüshanın müstensihi için kendi hattıyla kaleme aldığı bir icazet belgesi bunu teyit eder niteliktedir. El-Ḥaṣīrī, bu şahsın, kendisinden *el-Cāmiʿu'ṣ-Ṣaġīr*, *el-Cāmiʿu'l-Kebīr*, el-Ḳudūrī ve başka kitaplarını okuduğunu, ona bütün bu kitaplar için rivayet izni verdiğini belirtmektedir. Bkz. es-Seraḫsī, *Şerḥu'z-Ziyādāt*, Veliyyüddin Efendi, no. 1350, v. 113a. Bu icazetin hemen arka yüzünde, kendisine icazet verilen kişi tarafından el-Ḥaṣīrī ile ilgili olarak yazılmış 616 Cemaziyelahir'i (Ağustos-Eylül 1219) tarihli bir not mevcuttur. Notta el-Ḥaṣīrī'nin Dimeşḳ'e 611 Muharrem'inin (Mayıs-Haziran 1214) sonunda geldiğini, burada Nūruddīn Medresesi'nde ikamet ettiğini belirtmektedir. El-Ḥaṣīrī'nin 546 Cemaziyelahir'inde (Eylül-Ekim 1151) Buhara'da doğduğunu bizzat kendisinden işittiğini ifade etmektedir. Onun Muḥammed ve Aḥmed isminde iki çocuğu olduğunu, bunlardan ilkinin 625 (1227-1228) yılında, ikincisinin de 629 (1231-1232) yılında Dimeşḳ'te dünyaya geldiğini, el-Ḥaṣīrī'nin de 636 Safer'inde (Eylül-Ekim 1238) Nūruddīn Medresesi'nde vefat ettiğini kaydetmektedir. Bkz. *Şerḥu'z-Ziyādāt*, Veliyyüddin Efendi, no. 1350, v. 113b.

[88] el-Ḥaṣīrī'nin beraberinde Dimeşḳ'e getirdiği eserlerin de bunda bir rolü olması ihtimal dahilindedir. Örneğin, es-Seraḫsī'nin *el-Mebsūṭ*'unun ʿAbbās b. Ebī Sālim el-Ḥanefī eliyle 622 Safer'inde (Şubat-Mart 1225) istinsahı gerçekleştirilmiş bir nüshasına, el-Ḥaṣīrī'nin 579 Ramazan'ında (Aralık-Ocak 1183-1184) kendi istinsah ettiği bir nüshanın kaynaklık oluşturmuş olması bu ihtimali doğrulamaktadır. Eserin mukabelesi, sonuncusu 627 (1229-1230) yılında gerçekleştirilen birkaç oturum halinde yapılmıştır. Bkz. es-Seraḫsī, *el-Mebsūṭ*, Çorlulu Ali Paşa, no. 240, v. 333b.

[89] Her iki eserin ismi konusunda gelenekte bir belirsizlik söz konusudur ve farklı adlar altında kaydedildiği görülmektedir. Her iki eserin de art arda mevcut bulunduğu bir mecmuanın vikayesine ve zahriyesine Veliyyuddīn Cārullāh Efendi tarafından düşülmüş iki ayrı not, bu belirsizliği oldukça

Sulṭānyūkī'nin istinsah ettiği nüsha dahil bazı nüshalarda eserin dibace metninde müellifinin eseri *el-Muẕheb fī'l-Meẕheb* olarak isimlendirdiğini gösterir bir ifade bulunmaktadır,[90] buna karşın eserin başka nüshalarında bu ifade yer almamaktadır.[91] İsim konusunda yaşanan belirsizlikler bir tarafa, Ṣadruddīn el-Ezraʿī'nin bu iki eserinin vefatından kısa bir süre sonra istinsah edilmiş nüshaları söz konusudur ki nüshalar incelendiğinde bazılarının yazımının tıpkı es-Sulṭānyūkī'nin yazdığı nüshada olduğu gibi 695/1295 tarihinde gerçekleştiği tespit edilebilmektedir. Böylesi bir kesişme dikkat çekicidir, dahası bunların da kenarlarında tıpkı es-Sulṭānyūkī'nin nüshasında olduğu gibi haşiye kabilinden geniş notların bulunduğu görülmektedir. Bu notların kısmen farklılaştığı ancak büyük

güzel resmetmektedir. Cārullāh Efendi vikayede önce "bu iki eser Ebū Ḥanīfe'nin fıkhına dairdir, lakin isimlerini bilmiyoruz, isimlerini bileni de bilmiyoruz." şeklinde bir istifham vaz etmiş, sonra da altına "sonra anladım ki ilkinin ismi *Vecīz*'dir ve el-Ḥaṣīrī'nin talebelerinden Ṣadruddīn Suleymān'a aittir; ikincisinin ismi ise *Munteḫabu's-Suleymānī*'dir, müellif *el-Ġāye Şerḥu'l-Hidāye* sahibi es-Serrūcī'nin hocasıdır." şeklinde meseleyi tavzih etmiştir. Bu ifadelerinden onun, ilk eseri teşhis ettiği ancak ikincisi konusunda zihninin netleşmediği anlaşılmaktadır. Zahriyedeki not, ilk eser odaklıdır ve eserin isminin *Vecīz* olarak tespiti noktasında kendi çıkarımlarını ihtiva etmektedir. Önce Kātib Çelebi'ye göndermede bulunarak eserin ismini *Kitābu'l-Vecīz li-Mesā'ili'l-Cāmiʿ* olarak zikretmekte, hemen akabinde de el-Ḳuraşī'nin *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye*'sinden Ṣadruddīn el-Ezraʿī'nin hal tercümesini alıntılamaktadır. Sonrasında ise eserle ilgili kendi değerlendirmelerini sunmaktadır. Müellifin dibacede kullandığı "فإني كنت ارغب في وجيز جامع لمسائل الجامع" şeklindeki ifadenin eserin isminin *Vecīz* olduğuna, yine dibacede geçen "وجعلته عمدة للطلبة" şeklindeki ifadenin de eserinin isminin *ʿUmde* olduğuna delalet ettiğini, fakat en doğrusunu Allah'ın bileceğini belirtmektedir. Fakat Cārullāh Efendi tetkiki daha da ileri götürmekte ısrarcıdır; Molla el-Fenārī'nin Ṣadruddīn el-Ḥilāṭī'nin *Telḫīṣu'l-Cāmiʿ* adlı eseri üzerine yazdığı şerhte bir yerde "Suleymānī metninde der ki" bazen de "Suleymānī şerhinde der ki" şeklinde ifadeler kullandığını belirtir ve bunun Ṣadruddīn el-Ezraʿī'nin eserinin el-Ḥaṣīrī'nin eserine bir şerh olduğu anlamına gelip gelmediğini kendine sorar. Metnin dibacesinde geçen "إلى وجيز شيخي أو تحريره" şeklindeki ifadeden de el-Ḥaṣīrī'nin onun hocası olduğu, çünkü el-Ḥaṣīrī'nin her ikisi de Muḥammed b. Ḥasen eş-Şeybānī'nin *el-Cāmiʿu'l-Kebīr*'i merkezli olmak üzere iki eserinin olduğu, bunlardan muhtasar olanın *Vecīz* olarak isimlendirildiği, geniş olanın ise *et-Taḥrīr* olarak adlandırıldığı çıkarımında bulunur. Son olarak ise Cemāluddīn el-Ḥaṣīrī'nin Faḫruddīn Ḳāḍīḫān'ın talebesi, *el-Ġāye Şerḥu'l-Hidāye* sahibi es-Serrūcī'nin ise el-Ḥaṣīrī'nin talebesi olduğu bilgisini paylaşır. Bkz. el-Ezraʿī, *el-Muẕheb*, Carullah, no. 903, 1a. el-Ḥaṣīrī'nin Ḳāḍīḫān'ın öğrencisi olduğu bilgisi doğrudur, ancak es-Serrūcī'nin el-Ḥaṣīrī'nin talebesi olduğu yönündeki bilgi yanlıştır. Çünkü es-Serrūcī tahsilini, her ikisi de el-Ḥaṣīrī'nin talebesi olan Ṣadruddīn el-Ezraʿī ile Ṣadruddīn el-Ḥilāṭī'den gerçekleştirmiştir (el-Kefevī, *Ketā'ibu Aʿlāmi'l-Aḫyār min Fuḳahā'i Meẕhebi'n-Nuʿmāni'l-Muḫtār*, 3:370). El-Ezraʿī'nin diğer eseri genellikle *Muḫtaṣaru's-Suleymānī* veya *Munteḫabu's-Suleymānī* şeklinde isimlendirilmiştir. Fakat eserin Ḳāḍīḫān'ın şerhinden *ez-Ziyādāt*'ın ana metninin tahrici, dolayısıyla da *ez-Ziyādāt*'ın metninin tespiti yönünde bir çabanın neticesinde ortaya çıktığı belirtilmiştir. (Mürteza Bedir, "ez-Ziyâdât," *DİA*, 44:483-484); Bir nüshasının vikayesine düştüğü bir notta Cārullāh Efendi, eserin muhtasar ve faydalı bir kitap olduğunu, Ṣadruddīn tarafından Ḳāḍīḫān'ın *Şerḥu'z-Ziyādāt*'ından seçilerek oluşturulduğunu, *ez-Ziyādāt*'ın tertibine muvafık olmakla birlikte ilaveler içerdiğini, bu ilavelerin bazılarının ise Ḳāḍīḫān'ın *Şerḥu'z-Ziyādāt*'ından alınma olduğunu, gerek *ez-Ziyādāt* gerekse Ḳāḍīḫān'ın *Şerḥu'z-Ziyādāt*'ını iyi bilen bir kişinin bunun farkına varabileceğini belirtmiştir (el-Ezraʿī, *Muḫtaṣaru Şerḥi'z-Ziyādāt*, Carullah, no. 679, v. Ia).

[90] Örneğin bkz. el-Ezraʿī, *el-Muẕheb fī'l-Meẕheb*, Fatih, no. 1555, v. 1a.

[91] Örneğin el-Ezraʿī, *Vecīz [el-Muẕheb]*, Carullah, no. 679, v. 1b; Şehid Ali Paşa, no. 734, v. 1b; Yeni Cami, no. 395, v. 150b.

ölçüde benzerlik taşıdığı anlaşılabilmektedir. 695/1295 tarihli nüshalar ay olarak sıralandığında, ilk sırada yer alanın es-Sulṭānyūkī'nin Rebiülevvel (Ocak) ayında yazdığı *el-Muẕheb* nüshası olduğu görülmektedir. Bunu ʿUmer b. Ġāzī el-Karaḥiṣārī eliyle Cemaziyelevvel'de (Mart-Nisan) istinsah edilmiş bir *el-Munteḫab* nüshası takip etmektedir.[92] Bu son ismin, çok geçmeden Ramazan 695'te (Temmuz 1296) *el-Munteḫab*'ı ve *el-Muẕheb*'i tekrar yazıya geçirdiği görülmektedir.[93] *el-Munteḫab*'ın 695 Zilkade'sinde (Ağustos-Eylül 1296) yazılmış ancak kim tarafından yazıldığı belli olmayan bir nüshası daha bulunmaktadır.[94] Bunlardan ʿUmer b. Ġāzī el-Karaḥiṣārī'nin Cemaziyelevvel'de yazıya geçirdiği *el-Munteḫab* nüshasının ferağ kaydındaki bir ayrıntıyı önemsemek gerekir, zira burada yazım işinin en-Nūriyye Medresesi'nde gerçekleştirildiği belirtilmektedir.[95] En-Nūriyye Medresesi Dimeşḳ'te bulunan ve Cemāluddīn el-Ḥaṣīrī'nin uzun süre görev yaptığı bir medresedir. El-Karaḥiṣārī'nin nüshasını yazdığı sırada medresede müderris konumunda bulunan kişi, Ṣadruddīn el-Ezraʿī'nin oğlu Şemsuddīn Muḥammed'dir (ö. 699/1300).[96] Bu husus, onun yazdığı nüsha dahil diğer nüshaların burada en-Nūriyye Medresesi'nde ve Şemsuddīn Muḥammed'in yanında gerçekleştirilmiş bir tahsilin sonucu olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Fakat, benzer notların bulunduğu bir *el-Muẕheb* nüshasının 681 (1282-1283) tarihli oluşu bu noktada bir tereddüt uyandırmaktadır.[97]

Ṣadruddīn el-Ezraʿī'nin eserlerinin nüshalarının bir tedris faaliyetinin ürünü mü yoksa birbirlerinden hareketle mi yazıya geçirildiği konusunda

---

[92] el-Ezraʿī, *el-Munteḫab*, Carullah, no. 679, v. 116a; Bu eserin hemen devamında ise Şemsu'l-E'imme es-Seraḫsī'nin *Şerḥu'z-Ziyādāt*'ı yer almakta olup, Yaʿḳūb b. Yūsuf el-Ḥanefī el-Ḳırşehrī eliyle 11 Cemaziyelevvel 695'te (17 Mart 1296) istinsah edilmiştir. Bkz. es-Seraḫsī, *Şerḥu'z-Ziyādāt*, Carullah, no. 679, v. 137b.

[93] el-Ezraʿī, *el-Munteḫab*, Yeni Cami, no. 395, v. 99b; *el-Muẕheb*, Yeni Cami, no. 395, v. 263a.

[94] el-Ezraʿī, *el-Munteḫab*, Fatih, no. 1666, v. 118a.

[95] el-Ezraʿī, *el-Munteḫab*, Yeni Cami, no. 395, v. 99b.

[96] Şemsuddīn Muḥammed'in 650/1252-1253 yılında icazet sahibi olduğu, Dimeşḳ'te otuz yılı aşkın fetva verdiği belirtilmektedir. Bkz. eṣ-Ṣafedī, *Aʿyānu'l-ʿAṣr ve Aʿvānu'n-Naṣr*, 4:454.

[97] Mecmuada sırasıyla el-Ezraʿī'nin 10 Muharrem 681 (20 Nisan 1282) tarihli *el-Muẕheb*'i (el-Ezraʿī, *el-Muẕheb*, Fatih, no. 1555, v. 141b), ardından herhangi bir tarih bilgisi paylaşılmadan *el-Munteḫab* metni, sonra da yine 681 (1282) tarihli es-Seraḫsī'nin *Şerḥu'z-Ziyādāt*'ı (es-Seraḫsī, *Şerḥu'z-Ziyādāt*, Fatih, no. 1555, v. 259a) yer almaktadır. Birinci ve sonuncu metnin aynı kalemden çıktığı anlaşılmaktadır. El-Ezraʿī'nin *el-Munteḫab*'ı olan ikinci metin farklı biri tarafından yazılmıştır ancak herhangi bir yazım tarihi bilgisi paylaşılmamıştır. Nüshada dikkat çeken bir başka ayrıntı da el-Ezraʿī'nin *el-Muẕheb*'inden hemen sonra Muḥammed b. İsḥāḳ el-Māridīnī tarafından Ḥusāmuddīn Ḥuseyn b. en-Naḳī b. er-Rasūl'e verilmiş bir icazettir. İcazeti veren el-Māridīnī nisbeli kişi, kendisinin Cemāluddīn el-Ḥaṣīrī'nin öğrencisi olduğunu, el-Ḥaṣīrī'nin icazetine sahip olduğu tüm eserlerin rivayet iznini kendisine verdiğini, kendisinin de bu kapsamda Ḥusāmuddīn isimli kişiye bunları rivayet etme iznini verdiğini belirtmektedir (el-Ezraʿī, *el-Muẕheb*, Fatih, no. 1555, v. 142a).

kesin bir şey söyleyebilmek güç olsa da bu süreçte Dimeşḳ'ın Ḥanefī fıkhının tahsilinde, özellikle de Anadolu'dan fıkıh tahsilinde bulunmak isteyen talebeler bakımından yıldızı parlayan bir merkeze dönüştüğü anlaşılabilmektedir. Bunun merkezinde de Cemāluddīn el-Ḥaṣīrī ve talebeleri yer almaktadır. Öyle ki bu yönelim Eyyūbī Melik'i el-Meliku'l-Muʿaẓẓam ʿĪsā tarafından bizzat desteklenmiş ve farklı bölgelerden öğrencilerin bir parçası olduğu en-Nūriyye Medresesi odaklı bir tedris faaliyetine kapı aralamıştır. Kendinden önce kesintisiz bir şekilde Şāfiʿīliği benimsemiş Eyyūbī yöneticilerinin aksine fıkıhta Ḥanefī mezhebine mensup olması ve Ḥanefīlik lehine doğrudan destek ortaya koyması, Dimeşḳ'ın ilgili dönemde Ḥanefī fıkhının tahsili bakımından nasıl önemli bir merkez haline geldiğini belli ölçüde açıklar niteliktedir. Ancak el-Meliku'l-Muʿaẓẓam'ın desteği yalnızca siyasi bir himayenin ötesindedir; onun eş-Şeybānī'nin *el-Cāmiʿu'l-Kebīr*'ine karşı özel bir ilgisinin bulunduğu tespit edilebilmektedir. Bu husus, el-Meliku'l-Muʿaẓẓam'ın *Uṣūlu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr* adıyla kendi yazdığı bir eserin bir nüshasının sonunda sureti paylaşılan, Cemāluddīn el-Ḥaṣīrī'ye ait bir kıraat notundan anlaşılmaktadır. el-Ḥaṣīrī notta bu kitabı çok sayıda faideli hususu ve ilmi içeren, daha önce hiçbir yöneticinin, hatta pek çok alim ve fakihin bir benzerini ortaya koyamadığı bir kitap olarak değerlendirmekte, el-Meliku'l-Muʿaẓẓam'ın tercih edilen ilimlere, bu ilimlerde büyük eserlere, özellikle *el-Cāmiʿu'l-Kebīr*'e olan düşkünlüğüne dikkat çekmektedir.[98] el-Ḥaṣīrī'nin bu esere yazdığı *et-Taḥrīr* isimli şerhin bir nüshasının hatimesine ve zahriyesine kendi hattı ile düştüğü, aynı minvalde iki ayrı nota daha tesadüf edilmektedir. Hatimedeki notta el-Ḥaṣīrī, el-Meliku'l-Muʿaẓẓam'ın bu eseri dört oturum halinde kendisinden dinlediğini, oturumların sonuncusunun ise 622 Zilhicce'sinde (Aralık-Ocak 1225-1226) gerçekleştiğini belirtmektedir.[99] Zahriyedeki not, daha dikkat çekicidir; el-Ḥaṣīrī burada, el-Meliku'l-Muʿaẓẓam'ın pek çok ilim alanında vukufiyetinin bulunduğunu, bilhassa da *el-Cāmiʿu'l-Kebīr*'e ayrı bir düşkünlüğünün söz konusu olduğunu, bu kitabı ezbere bildiğini, iyi derecede anlamına vakıf olduğunu, hem yönetici hem de ilim ehli olma şeklinde böylesi bir durumun başka hiçbir kimse için vaki olmadığını belirtmektedir.[100]

Bütün bu bilgiler, Dimeşḳ'ın bu süreçte Ḥanefīliğin tahsilinde önemli bir merkez haline geldiğini göstermektedir. Bu durum 7./13. yüzyılın ikinci

[98] el-Meliku'l-Muʿaẓẓam, *Uṣūli'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*, Hacı Beşir Ağa, no. 208, v. 205b.
[99] el-Ḥaṣīrī, *et-Taḥrīr fi Şerḥi'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*, Hz. Halid, no. 91, v. 390b.
[100] el-Ḥaṣīrī, *et-Taḥrīr*, Hz. Halid, no. 91, v. 1a.

yarısında Anadolu açısından Dimeşḳ'ı ilmî açıdan önemli bir çekim merkezine dönüştürmüş, Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybānī'nin eserleri ve bunlara yazılmış şerhler Anadolu'da veya Anadolulu öğrenciler nezdinde geniş bir dolaşıma konu olmuştur.[101] Anadolu'dan Dimeşḳ'e yönelimin elbette başka dinamikleri ve değişkenleri de söz konusudur,[102] ancak bu

[101] Ṣadruddīn el-Ezraʿī'nin eserleri dışında Zeynuddīn el-ʿAttābī'nin *Şerḥu'z-Ziyādāt*'ının İbrāhīm b. Rūmbekī er-Rūmī eliyle 19 Safer 693'te (19 Ocak 1294) Dimeşḳ Ḳāsyūn dağında istinsah edilmiş bir nüshası bulunmaktadır. Metnin mukabelesinin farklı meclislerde 697 Şaban'ının sonlarında (Haziran 1298) tamamlandığı yönünde ayrıca bir mukabele kaydı mevcuttur. Bkz. el-ʿAttābī, *Şerḥu'z-Ziyādāt*, Carullah, no. 677, v. 260b; el-ʿAttābī'nin *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*'inin de Aḥmed b. Suleymān b. Nūḥ el-Lārendī eliyle 11 Muharrem 673'te (17 Temmuz 1274) yazıya geçirilmiş bir nüshası günümüze ulaşmıştır. Bkz. el-ʿAttābī, *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*, Carullah, no. 672, v. 387a; Yine el-ʿAttābī'nin bir başka eseri olan *Muḫtaṣaru'z-Ziyādāt*'ın 8 Zilhicce 712'de (6 Nisan 1313) Aksaray'da Yūsuf b. ʿĪsā b. Suleymān el-Mutefaḳḳih eliyle istinsah edilmiş bir nüshası mevcuttur. Bkz. el-ʿAttābī, *Muḫtaṣaru'z-Ziyādāt*, Fatih, no. 2132, v. 234a; Cemāluddīn el-Ḥaṣīrī'nin *Vecīz*'inin 22 Ramazan 663'te (8 Temmuz 1265) Tokat ʿİmādiyye Medresesi'nde istinsah edilmiş bir nüshası söz konusudur. Bkz. el-Ḥaṣīrī, *Vecīz fī Şerḥi'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*, Fatih, no. 1696-M, v. 158b; es-Seraḫsī'nin *Şerḥu'z-Ziyādāt*'ının da Yaʿḳūb b. Yūsuf el-Ḥanefī el-Ḳırşehrī eliyle 11 Cemaziyelevvel 695'te (17 Mart 1296) istinsahı gerçekleştirilmiş bir nüshası mevcuttur. Bkz. es-Seraḫsī, *Şerḥu'z-Ziyādāt*, Carullah, no. 679, v. 137b; Yine es-Seraḫsī'nin *el-Muḥīṭ*'inin bir nüshası Behesni'de müderris olarak kendisini takdim eden Muḥammed b. el-Ḥasen et-Tūḳātī tarafından 712 Safer'inde mukabele edilmiştir. Bkz. es-Seraḫsī, *el-Muḥīṭ fī'l-Furūʿ*, Afyon Gedik Ahmed Paşa, no. 17406, v. 352a; Ḳādīḫān'ın *Şerḥu'l-Cāmiʿi'ṣ-Ṣaġīr*'inin ʿAlī b. …. b. Rasūl b. Muḥammed b. ʿAlī el-Ḥanefī er-Rūmī eliyle Dimeşḳ'te Ḫātūniyye Medresesi'nde 4 Cemaziyelahir 688'de (25 Haziran 1289) istinsah edilmiş bir nüshası bulunmaktadır. Bkz. Ḳādīḫān, *Şerḥu'l-Cāmiʿi'ṣ-Ṣaġīr*, Fatih, no. 1687, v. 319; Aynı eserin 725 Cemaziyelevvel'inde (Nisan-Mayıs 1325) Muḥammed b. Muṣṭafā b. el-Ḥasen el-Ḳūnyevī eliyle yine Dimeşḳ Ḫātūniyye Medresesi'nde istinsahı tamamlanmış bir nüshası bulunmaktadır. Bkz. Ḳādīḫān, *Şerḥu'l-Cāmiʿi'ṣ-Ṣaġīr*, Çorum Hasan Paşa, no. 4230, v. 260a; eṣ-Ṣadr eṣ-Şehīd Ḥuṣāmuddīn el-Buḫārī'nin *Şerḥu'l-Cāmiʿi'ṣ-Ṣaġīr*'inin Muḥammed b. ʿAbdilkerīm b. Aḥmed el-Aḳsarāyī eliyle 681 Cemaziyelahir'inin sonunda (Ekim 1282) istinsahı gerçekleştirilmiş bir nüshası söz konusudur. Bkz. eṣ-Ṣadruṣṣeḥīd, *Şerḥu'l-Cāmiʿi'ṣ-Ṣaġīr*, Fatih, no. 1549, v. 141b.

[102] Bu noktada baskın bir şekilde Celāluddīn ʿUmer b. Muḥammed el-Ḫabbāzī'nin (ö. 691/1292) kısmen de Ruknuddīn ʿUbeydullāh b. Muḥammed es-Semerḳandī'nin (ö. 701/1301) etkisinden söz etmek gerekmektedir. El-Ḫabbāzī, Dimeşḳ'te ilkin el-Muʿizziyye el-Berrāniyye Medresesi'nde ders vermiş, bir hac ziyareti sonrasında da vefatına kadar yine Dimeşḳ'te bulunan ve müderrisinin Ḥanefīlerin en seçkinlerinden olma şartının koşulduğu el-Ḫātūniyye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır (el-Ḳuraşī, *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye*, 2:668-669). Onun en önemli iki öğrencisinin Anadolulu olmalarını önemsemek gerekir. Bunlar, Ebū'l-ʿAbbās Aḥmed b. Meşʿūd el-Ḳūnevī ile el-Bedru'ṭ-Ṭavīl olarak şöhret bulan Dāvūd b. Aġlebek el-Ḳūnevī'dir (el-Kefevī, *Ketā'ib*, 3:473). Bunlardan ilki meşhur Ḥanefī fakih Cemāluddīn el-Ḳūnevī'nin (ö. 770/1369) babasıdır (el-Kefevī, *Ketā'ib*, 4:20). Diğeri ise Dimeşḳ'e gelip el-Ḫabbāzī'den tahsil görmüş, otuz yılı aşkın bir süre burada kalmış, sonrasında Haleb'te müderrislik yaptığı sırada 715/1315-1316 yılında vefat etmiştir (el-Kefevī, *Ketā'ib*, 4:22). El-Ḫabbāzī'nin eserlerinin Anadolulu isimlerle kesişen bazı nüshalarına tesadüf edilebilmektedir. Bunların en dikkat çekeni onun *el-Hidāye* üzerine yazdığı haşiyenin Vecīhuddīn ʿUmer b. ʿAbdilmuḥsin el-Erzincānī eliyle 691 Muharrem'inde (Aralık-Ocak 1291-1292) Dimeşḳ'te istinsah edilmiş bir nüshasıdır (el-Ḫabbāzī, *Ḥāşiye ʿalā'l-Hidāye*, Hacı Beşir Ağa, no. 276, v. 320b). Aynı eserin Saʿd b. İsmāʿīl b. ʿUmer el-Mutefaḳḳih er-Rūmī el-Aḳsarāyī tarafından yine 691 Safer'inde (Ocak-Şubat 1292) yılında Dimeşḳ'te el-Fetḥiyye Medresesi'nde yazılmış bir nüshası mevcuttur (el-Ḫabbāzī, *Ḥāşiye ʿalā'l-Hidāye*, Yazma Bağışlar, no. 65, v. 186b). Yine aynı eserin 18 Şevval 714'te (25 Ocak 1315) Aḳsarā şehrinde Tercumāniyye Dārulḥadīs'inde yazıldığı ifade edilen bir nüshası bulunmaktadır (el-Ḫabbāzī, *Ḥāşiye ʿalā'l-Hidāye*, Carullah, no. 780, v. 326b). El-Ḫabbāzī'nin *el-Muġnī*'sinin 685 Safer'inin sonlarında (Nisan 1286) istinsah edilmiş bir nüshası bulunmaktadır. İstinsah kaydının karşı yaprağında nüshanın, pek çok ilimde yetkinlik sahibi bir

noktada Cemāluddīn el-Ḥaṣīrī ve Ṣadruddīn el-Ezraʿī çizgisinin önemli bir rolü olduğu anlaşılabilmektedir. Gerek İbn Baṭṭūṭa'nın Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'ye dair verdiği bilgilerde onun tahsil gördüğü yerlerden birinin Dimeşḳ olarak zikredilmesi, gerekse es-Sulṭānyūkī'nin el-Ezraʿī'nin bir metnini 695/1296 yılında yazıya geçirmiş olması Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin el-Ḥaṣīrī ve el-Ezraʿī odaklı Dimeşḳ'teki hareketliliğin bir parçası olduğu/olmuş olabileceği ihtimalini kuvvetli bir şekilde düşündürmektedir.

Tarihsel sıralama esas alındığında es-Sulṭānyūkī'ye dair ikinci bibliyografik kayıt, Ḥāfıẓuddīn en-Nesefī'nin *el-Kāfī*'sinde geçen kayıttır. *El-Vāfī* isimli kendi eseri üzerine bir şerh olarak 684/1285 yılında kaleme alınan bu eser, *el-Hidāye*'nin eksik ve muğlak bıraktığı yönleri tamamlamak amacıyla telif edilmiş, yazıldığı dönemden itibaren Ḥanefī gelenekte fazlaca ilgi görmüştür.[103] Eserin 714 yılının Muharrem'inde (Nisan-Mayıs 1314) Bağdat Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nde yazılmış olan bir nüshasının mukabelesi ve tashihi es-Sulṭānyūkī tarafından gerçekleştirilmiştir. Mukabele ve tashihin gerçekleştirilme tarihinin, nüshanın yazım tarihiyle aynı olup olmadığı belirsizdir. Yine benzer şekilde mukabele ve tashihin, istinsah gibi Bağdat Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nde gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği konusunda da net bir değerlendirmede bulunabilmek mümkün değildir. Bu husus, es-

imam olarak nitelenen Bahāʾuddīn ʿUmer b. Mūsā er-Rūmī es-Sīvāsī el-Ḥanefī için bir hatıra olmak üzere yazıldığını belirten 685 Rebiülevvel'i (Nisan-Mayıs 1286) tarihli bir not mevcuttur (el-Ḥabbāzī, *el-Muġnī*, Damad İbrahim, no. 616, v. 313b-314a). Diğer isim olan Ruknuddīn es-Semerḳandī'ye gelince, el-Kefevī, onun Bağdat'ta Muẓafferuddīn İbnu's-Sāʿātī'den tahsil gördüğünü ve *Mecmaʿu'l-Baḥrayn*'i ona okuduğunu belirtmektedir. El-Kefevī, eserin bir nüshasının sonunda müellif İbnu's-Sāʿātī tarafından es-Semerḳandī'ye 690 Receb'inde (Haziran-Temmuz 1291) Bağdat'ta el-Mustanṣıriyye Medresesi'nde verilmiş bir icazeti gördüğünü belirtmekte ve bu icazeti İbnu's-Sāʿātī'nin hal tercümesi sırasında tam metin olarak paylaşmaktadır. İcazette İbnu's-Sāʿātī, bu eserin yanı sıra bunun üzerine yazdığı şerhi ile kendisinin icazetli olduğu tüm metinler için de icazet vermiştir; ayrıca es-Semerḳandī'ye *Mecmaʿu'l-Baḥrayn* ve şerhi bağlamında tashih izni vermiştir (el-Kefevī, *Ketāʾib*, 3:312-313). El-Kefevī'nin paylaştığı icazet, es-Semerḳandī'nin İbnu's-Sāʿātī'nin eserleri konusunda söz sahibi bir kimse olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, onu Bağdat'taki tahsili sonrasında yerleştiği Dimeşḳ'te ayrıcalıklı kılmış olmalıdır. Kaynaklarda onun buraya yerleştiği, uzunca bir süre camilerde ders verdiği, eẕ-Ẓāhiriyye Medresesi'nde görev yaptığı, en-Nūriyye Medresesi'ne müderris olarak görevlendirilmesinden altı gün sonra parası gasb edilmek istendiği için öldürüldüğü bilgisi yer almaktadır. Vefat ettiğinde genç yaşta olan es-Semerḳandī'nin Dimeşḳ'teki ikameti sırasında bir camide bir ders halkası olduğundan ve kendini öğrenmeye, öğretmeye ve mütalaaya vakfettiğinden söz edilmektedir (eṣ-Ṣafedī, *Aʿyānu'l-ʿAṣr*, 3:207-208). Es-Semerḳandī'nin *Cāmiʿu'l-Uṣūl*'ünün bir nüshasının Evliyā b. Nūriddīn b. Gencī er-Rūmī et-Tūḳātī [?] eliyle 695 Cemaziyelevvel'inde (Mart-Nisan 1296) (es-Semerḳandī, *Cāmiʿu'l-Uṣūl*, Murad Molla, no. 641, v. 134a), *el-Ḳavāʿidu'l-Fıḳhiyye*'sinin bir nüshasınn da yine aynı müstensih tarafından 695 Rebiulahir'inde (Şubat-Mart 1296) Dimeşḳ'te istinsah edilmiş olması (es-Semerḳandī, *el-Ḳavāʿidu'l-Fıḳhiyye*, Murad Molla, no. 641, v. 180b), Anadolulu öğrencilerin Dimeşḳ'teki tahsil süreçlerinde es-Semerḳandī'den de ders görmüş olabileceklerini düşündürmektedir.

[103] Mürteza Bedir, "Nesefi, Ebü'l-Berekat," *DİA*, 32:568.

Sulṭānyūkī'nin Bağdat'ta Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nde bulunup bulunmadığının tespiti noktasında önemlidir. İbn Baṭṭūṭa'nın, hal tercümesine dair sunduğu bilgilerde Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin Tebrīz ve ʿIrāḳayn'da tahsil gördüğünün ve uzunca bir süre buralarda ikamet ettiğinin geçiyor olması bu açıdan belki bir ipucu oluşturabilir. ʿIrāḳayn'ın ʿIrāḳu'l-ʿArab kısmının ilgili dönemde en önemli ilim merkezlerinden biri Bağdat'tır. Ḥanefī gelenek söz konusu olduğunda ise Ebū Ḥanīfe'nin türbesinin (meşhed) bitişiğindeki medrese, merkezi bir fonksiyona sahiptir. Selçuklu veziri Şerafulmulk Ebū Saʿīd el-Mustevfī tarafından 459 Safer'inde (1067) yaptırılan ve Ebū Ḥanīfe'nin ashabına tahsis edilen[104] bu medresenin, 8./14. asır öncesindeki entelektüel iklimini ve fonksiyonunu bir bütün olarak ortaya koymaya imkan tanıyacak yeterlilikte veri mevcut değildir.[105] Bununla birlikte 7./13.

[104] İbnu'l-Eşīr, *el-Kāmil fi't-Tārīḫ*, 8:380.

[105] Yine de tespit edilebilen bazı verilere dikkat çekmek mümkündür. İnşa edilişinden sonraki süreçte medresede müderris olarak görev yaptığı tespit edilebilen bazı isimler söz konusudur. Ebū ʿAbdillāh el-Ḥuseyn b. el-Ḥasen el-Muḳri'ī el-Maḳdisī (ö. 540/1145-1146) Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nin imamı olduğu kaydedilen birisidir; bunun medrese ile bağlantılı bir imamlık olup olmadığı net değildir; ancak ḳāḍilḳuḍāt Muḥammed b. ʿAlī ed-Dāmeġānī'den tahsil görmüş olduğu dikkate alındığında bunun imkan dahilinde olabileceği söylenebilir (eş-Şafedī, *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*, 12:218). Mecduddīn ʿAbdulmelik b. ʿAbdisselām İbnu'l-Lemġānī (ö. 606/1209-1210) benzer bir isimdir. Muʿtezile'nin eserlerini fazlaca okumuş bir kimse olduğu, *ḫalḳu'l-Ḳurʾān* konusunu ispat amacıyla kelamcılarla tartışmalar yaptığı, Ebū Ḥanīfe Meşhedi'ndeki tedris görevine vekalet ettiği, sonrasında Aṣḥābu'r-Reʾy'in riyasetine yükseldiği belirtilmektedir (eş-Şafedī, *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*, 29:46); 610/1213-1214 yılında vefat eden Aḥmed b. Mesʿūd et-Turkistānī ile (İbnu'l-Eşīr, *el-Kāmil fi't-Tārīḫ*, 10:361), onun arkadaşı olan ve 609/1212-1213 yılında vefat eden Ebū'l-Ferac ʿAbdurraḥmān b. Şucāʿ el-Bağdādī, Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nde ders vermiş kimselerdir (el-Ḳuraşī, *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye*, 2:389). Bu son ismin babası olan Ebū'l-Ġanāʾīm Şucāʿ el-Baġdādī de Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nde müderrislik yapmış ve 557/1161-1162 yılında burada vefat etmiştir (el-Ḳuraşī, *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye*, 2:88). Ḳāḍīlḳuḍāt olarak görev yapmış olan Ebū'l-Ḳāsım ʿAlī b. Ebī Ṭālib el-Ḥuseyn ez-Zeynebī (ö. 543/1148-1149), Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nde ders verdiği kaydedilen bir kimsedir (el-Ḳuraşī, *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye*, 1:567). Zeynu'l-Eʾimme Ebū'l-Faḍl Muḥammed b. Muḥammed eḍ-Ḍarīr (ö. 546/1151-1152), Ebū'l-Ḳāsım ez-Zeynebī'ye Ebū Ḥanīfe Meşhed'indeki müderrisliği sırasında vekalet eden bir kimse olarak takdim edilmektedir (el-Ḳuraşī, *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye*, 3:321). İbnu'l-Keyyāl ʿAbdullaṭīf b. Naṣrillāh el-Vāsiṭī (ö. 605/1208-1209) de Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nde tedris görevine getirilmiş kimselerdendir (eş-Şafedī, *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*, 19:73). Ebū'l-Kerem el-Muẓaffer b. el-Mubārak el-Baġdādī (ö. 621/1224-1225), Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nde fıkh dersleri verdiği kaydedilen bir kimsedir (el-Ḳuraşī, *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye*, 2:176). Ebū Ḥanīfe Meşhedi, büyük ölçüde vakfedilen eserler sayesinde oluşmaya başlayan bir kütüphanesiyle de öne çıkmıştır. Bunun buraya yönelik ayrıca bir ilgiyi beraberinde getirmiş olması muhtemeldir. Buraya kitap vakfetmiş isimlerden biri, Ḳāḍī ʿAbdulcebbār'ın öğrencisi olan ve yaşadığı dönemde Muʿtezile'nin lideri olarak konumlandırılan Ebū Yūsuf ʿAbdusselām b. Muḥammed el-Ḳazvīnī'dir (ö. 488/1095). Bir rivayete göre yedi yüz, bir başka rivayete göre dört veya üç yüz cilt halinde yazdığı Kur'an tefsirini Ebū Ḥanīfe Meşhedi'ne vakfetmiştir (Sibṭ İbnu'l-Cevzī, *Mirʿātu'z-Zemān fī Tevārīḫi'l-Aʿyān*, 19:471). Meşhur tabib Yaḥyā b. ʿĪsā İbn Cezle (ö. 494/1100-1101), vefatından kısa bir süre önce kitaplarını Ebū Ḥanīfe Meşhedi'ne vakfetmiştir (İbn Taġrīberdī, *en-Nucūmu'z-Zāhira fī Mulūki Mışr ve'l-Ḳāhira*, 5:166); Sibṭ İbnu'l-Cevzī, el-Cāḥiẓ'in üç yüz altmış eseri olduğunu, bunların çoğunu Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nde gördüğünü belirtmektedir (Sibṭ İbnu'l-Cevzī, *Mirʿātu'z-Zemān*, 15:351); Ebū Ḥanīfe Meşhedi'ne eser vakfedenlerden birinin de Cārullāh ez-Zemaḫşerī olduğu ve *el-Keşşāf*'ın kendi eliyle yazdığı bir nüshasını buraya vakfettiği anlaşılmaktadır (Sibṭ İbnu'l-Cevzī, *Mirʿātu'z-Zemān*, 20:347). Ḳıvāmuddīn el-İtḳānī, *el-Keşşāf*'ın bir nüshasını ez-Zemaḫşerī'nin Ebū Ḥanīfe

yüzyılın ikinci yarısından itibaren medresenin fonksiyonunun artmaya ve önemli bir tedris merkezine dönüşmeye başladığı tespit edilebilmektedir. Bunda muhtemelen Mecdüddīn ʿAbdullāh b. Maḥmūd el-Mevṣılī'nin (ö. 683/1284) vefatına kadar uzunca bir süre burada tedris görevini üstlenmiş olmasının etkisi büyüktür. Cemāluddīn el-Ḥaṣīrī'den Dimeşḳ'te tahsil görmüş isimlerden biri olan el-Mevṣılī'nin Ebū Ḥanīfe Meşhedi'ndeki görevi üstlenmesi sonrasında kendisini tümüyle tedris ve telife verdiği, çok sayıda talebenin kendisinden istifade ettiği belirtilmektedir.[106] el-Mevṣılī'nin vefatından hemen sonraki süreçte Meşhed-i Ebū Ḥanīfe'deki medresede kim veya kimlerin görev aldığı bilinmemektedir. Ancak çok geçmeden Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī'nin müderris olarak bu makama geldiği tespit edilebilmektedir. Kaynaklar, es-Siġnāḳī'nin Bağdat Ebū Ḥanīfe Meşhedi'ndeki medresede müderrislik yaptığı noktasında hemfikirdir. Ancak onun ne zaman bu göreve başladığı belirsizdir. Yine de onun 700/1300'lü yılların başlarında Bağdat'a geldiği,[107] Ebū Ḥanīfe Meşhed'inde müderris olarak görev yaptığı,[108] zaman zaman da Haleb ve Dimeşḳ gibi

---

Meşhedi'ne vakfettiği nüshadan hareketle 718 (1318-1319) yılında yazıya geçirmiştir (ez-Zemaḫşerī, *el-Keşşāf*, Laleli, no. 216, v. 185a). İbnu'l-Ehvāzī (ö. 569/1173-1174), Ebū Ḥanīfe Meşhedi'ndeki kütüphanede kütüphaneci olarak görev yapmış bir kimsedir (İbnu'l-Cevzī, *el-Muntaẓam*, 18:209). Ebū'n-Necm el-Muneccim Fīrūzān b. Erdeşīr ed-Deylemī (ö. 632/1234-1235) de buradaki kütüphanenin sorumlusu olarak görev yapmış bir kimsedir (eṣ-Ṣafedī, *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*, 24:75).

[106] İbn Taġrīberdī, *el-Menhelu'ṣ-Ṣāfī*, 7:122.

[107] Kātib Çelebi, *minhuvāt* kabilinden verdiği bir notta es-Siġnāḳī'nin Harizm'de *el-Vāfī* isimli eserini tamamlaması sonrasında *el-Muḳtebis* müellifi Faḫruddīn el-İsfenderī'yi 693/1293-1294 yılında Kaş'ta ziyaret ettiği, daha sonra da *İḳlīd* müellifi Tācūddīn el-Cendī ile görüştüğü ve ona *el-Vāfī* eseri bağlamında icazet verdiğini belirtir (Kātib Çelebi, *Keşfu'ẓ-Ẓunūn*, 2:1775). Tācūddīn el-Cendī'nin vefat tarihinin 700/1300 olduğu göz önünde bulundurulduğunda, es-Siġnāḳī Harizm bölgesinden bu tarihlerden önce ayrılmış olmalıdır. Es-Siġnāḳī'nin *en-Nihāye* isimli eserinin, müellife ait hatime kısmının korunduğu nüshalarda, eserin 700 Rebiülevvel'inin sonlarında (Aralık 1300) yazımı tamamladığı bilgisi kayıtlı olmakla birlikte herhangi bir mekan bilgisinin zikredilmediği görülmektedir (es-Siġnāḳī, *en-Nihāye fī Şerḥi'l-Hidāye*, Fatih, no. 2002). Kātib Çelebi'nin el-Ḳuraşī'ye nisbet ederek paylaştığı bir bilgi notu, sanki bu noktada bir tereddüte mahal vermiş gibidir. Söz konusu notta el-Ḳuraşī, Ḥāfıẓuddīn en-Nesefī'nin 700 (1300) tarihinde Bağdat'a geldiği ve burada *el-Hidāye* şerhini kaleme aldığı bilgisini paylaşmıştır. Kātib Çelebi, başka kaynakları da şahit tutarak, en-Nesefī'nin böyle bir şerhi olmadığını ifade etse de yine de doğrusunu Allah'ın bilebileceğini belirtmektedir (Kātib Çelebi, *Keşfu'ẓ-Ẓunūn*, 2:2034). Ayrıca, kaynaklarda Ḥāfıẓuddīn en-Nesefī'nin Bağdat'a ömrünün sonlarına doğru 710/1310-1311 civarında geldiği yönünde bilgilerin bulunduğu belirtilmiştir (Mürteza Bedir, "Nesefi, Ebü'l-Berekat," *DİA*, 32:567). El-Ḳuraşī'nin paylaştığı bilgide geçen en-Nesefī'nin Bağdat'a geliş tarihi ile es-Siġnāḳī'nin eserini yazdığı tarihin aynı oluşu, el-Ḳuraşī'nin en-Nesefī ile es-Siġnāḳī'yi karıştırmış olabileceğini düşündürmektedir.

[108] İlk telif tarihini 20 Safer 692 (30 Ocak 1293) olarak verdiği *el-Vāfī* isimli eserinin bir nüshasının hatimesinde, 4 Cemaziyelevvel 710'da (29 Eylül 1310) Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nde kendi eliyle istinsah ettiği bilgisi kayıtlıdır. Bkz. es-Siġnāḳī, *el-Vāfī fī Şerḥi'l-Munteḫab*, Damad İbrahim, no. 468, v. 248b; Yine *el-Kāfī* isimli eseri için 712 Receb'inin sonlarında (Kasım 1312) ʿİzzuddīn el-Anūşābādī'ye verdiği icazeti Bağdat'ta Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nde kaleme almıştır. Bkz. es-Siġnāḳī, *el-Kāfī fī Şerḥi Uṣūli'l-Pezdevī*, Carullah, no. 491, vv. 227b-228a.

farklı bölgelere ziyaretler ya da seyahatler gerçekleştirdiği[109] öngörüsünde bulunmak mümkündür. Es-Siġnāḳī'nin vefat tarihi konusunda kaynaklarda 710, 711 ve 714 şeklinde farklı tarihlerin zikredildiği görülmektedir. Ancak son zamanlarda yapılan çalışmalarda 714/1314-1315 yılında vefat etmiş olmasının daha muhtemel olduğu ortaya konulmuştur.[110] Es-Sulṭānyūkī'nin bu süreçte Bağdat'ta Ebū Ḥanīfe Meşhedi'nde bulunup bulunmadığı, benzer şekilde bu süreçte Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī'den tahsil gören öğrenciler arasında[111] yer alıp almadığı konusunda mevcut veriler ışığında bir değerlendirmede bulunabilmek güçtür. Ancak yine de ilgili mukabele kaydının tarihi ile es-Siġnāḳī'nin vefat tarihinin aynı olduğunu not etmek gerekmektedir.

Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin yazıya geçirdiği bir başka eser, ʿAlāʾuddīn el-Buḫārī'nin *Keşfu'l-Esrār*'ıdır. Bu eser, el-Buḫārī'nin el-Pezdevī'nin *Uṣūl*'ü üzerine kaleme aldığı kapsamlı bir şerhtir ve bir fıkıh usulü külliyatı olarak değerlendirilmiştir.[112] el-Buḫārī'nin bu eseri tam olarak ne zaman kaleme aldığı bilinmemektedir, ancak 705/1305 ile 710/1310 arası bir tarihte yazılmış olması muhtemeldir.[113] Es-Sulṭānyūkī'nin yazıya geçirdiği nüsha ise 716 Zilhicce (Şubat 1317) tarihlidir; tarih bilgisine karşın istinsahın nerede gerçekleştirildiğine dair herhangi bir mekan bilgisi mevcut değildir.

---

[109] Nitekim Haleb'i ziyareti sırasında kendisinden *en-Nihāye*'nin bir nüshasını talep eden Kemāluddīn İbnu'l-ʿAdīm için kendi eliyle metni yazıya geçirmiş ve ona 1 Receb 711 (13 Kasım 1311) tarihinde bir icazet vermiştir. Bu bilgi, *en-Nihāye*'nin bazı nüshalarının sonunda mevcuttur; muhtemelen onun sonradan yine kendi hattıyla yazdığı bu nüsha sonraki süreçte telif nüshası gibi de algılanmış ve sonraki istinsahlara kaynak oluşturmuştur. Bkz. es-Siġnāḳī, *en-Nihāye*, Karaçelebizade, no. 148, v. 419a-b; Yozgat, no. 261-2, v. 248a.

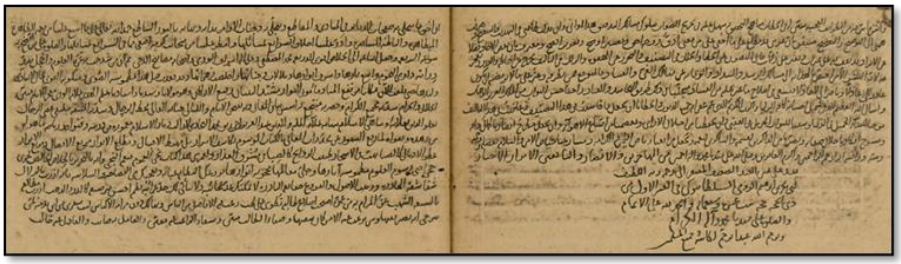
[110] Ali Tarık Ziyat Yılmaz, "Hüsameddin Hüseyin es-Siğnaki ve et-Tesdid'i [Naşirin girişi]," 1:18-19 [Türkçe Kısım]; Rahmi Yaran, "Siğnâkî," *DİA*, 37:165.

[111] Kaynaklarda ondan tahsilde bulunan kimseler arasında Ekmeluddīn el-Bābertī'nin hocası Ḳivāmuddīn el-Kākī, Ḥāfıẓuddīn el-Bezzāzī'nin ve ʿAlāʾuddīn es-Sīrāmī'nin hocası Celāluddīn el-Kurlānī, İbnu'l-Faṣīḥ el-Kūfī gibi isimler yer almaktadır.

[112] Mürteza Bedir ve Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebu'l-Usr," *DİA*, 34:266.

[113] el-Pezdevī'nin *Uṣūl*'üne yönelik tam metin halinde ilk şerh, Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī'nin *el-Kāfī* isimli eseridir; es-Siġnāḳī'den önce Ḥamīduddīn eḍ-Ḍarīr tarafından yazılmış bir şerhten söz ediliyor olsa da bunun bir taʿlīḳa olduğu belirtilmiştir (Kātib Çelebi, *Keşfuʾẕ-Ẓunūn*, 1:117). ʿAlāʾuddīn el-Buḫārī'nin şerhinin es-Siġnāḳī'ninkinden hemen sonraki bir süreçte yazdığı bilinmektedir. Es-Siġnāḳī'nin şerhinin telif tarihinin 704 Cemaziyelevvel'i (Kasım-Aralık 1304) olduğu kaydedilmiştir (Kātib Çelebi, *Keşfuʾẕ-Ẓunūn*, 1:116). Bu durumda el-Buḫārī'nin bu tarihten sonra, ancak 709'dan önce şerhini kaleme aldığı öngörüsünde bulunmak mümkündür. Nitekim el-Buḫārī'nin şerhinin bir nüshasının ferağ kaydında kaynak nüshanın ferağ kaydı bilgisi paylaşılmıştır. Kaynak nüshayı yazanın kim olduğu bilgisi eksik bırakılmıştır. Yine de bu kişi kendisi ʿAlāʾuddīn el-Buḫārī'nin öğrencisi olduğunu belirtmekte, metni 20 Zilkade 709'da (21 Nisan 1310), es-Sübeẕmūnī, Şemsu'l-E'imme el-Kerderī ve Bedruddīn Ḫāherzāde'nin medfun olduğu türbede tamamladığını kaydetmektedir. Bkz. el-Buḫārī, *Keşfu'l-Esrār*, Carullah, no. 498, v. 249b.

Fakat ferağ kaydının hemen karşı yaprağında ʿAlāʾuddīn el-Buḫārī'ye ve eserine yönelik övgülerin bulunduğu müstakil bir pasaj mevcuttur:[114]



Pasajı yazan kişi el-Buḫārī'yi hocası olarak zikretmektedir. Es-Sulṭānyūkī'nin hattıyla aynı hat olduğu için onun tarafından yazıldığı anlaşılan bu pasajın, kendisine ait bir değerlendirme mi yoksa başkasına ait bir değerlendirmenin yazıya geçirilmesi şeklinde bir fevaid notu mu olduğu tam olarak anlaşılamamaktadır. Eserin farklı nüshalarında bu yönde benzer pasajların olması,[115] sanki fevaid kabilinden bir not olarak değerlendirmeye imkan tanımaktadır. Bununla birlikte buradaki pasajın, eserin mevcut nüshalarından hiçbirinde geçmiyor oluşunu da es-Sulṭānyūkī'nin el-Buḫarī ile olası bir irtibatı açısından not etmek gerekmektedir.[116]

---

[114] el-Buḫārī, *Keşfu'l-Esrār*, Feyzullah Efendi, no. 633, v. 307a

[115] Bu nüshalardan biri 8 Ramazan 713 (27 Aralık 1313) tarihlidir; müstensih, ʿAlāʾuddīn el-Buḫārī için "şeyhim, efendim, senedim, üstadım ve dostum" ifadelerini kullanmaktadır. Ferağ kaydının hemen kenarında Veliyyuddīn Cārullah Efendi tarafından düşülmüş 1126 (1714-1715) tarihli bir kıraat notu mevcuttur. Notta Cārullah Efendi, bu cildin tamamının, müellifin hattının bulunduğu bir nüshadan hareketle 714 (1314-1315) tarihinde yazıya geçirilmiş bir nüsha üzerinden kendisine okunduğunu, ilgili nüshanın başında müellif el-Buḫārī'nin kendi hattının bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. el-Buḫārī, *Keşfu'l-Esrār*, Carullah, no. 505, v. 275a; Yine yakın bir tarihte 713 Şevval'inin ikinci yarısında (Şubat 1314) Saʿīd b. Aḥmed b. Muḥammed el-Ḫallāl el-Buḫārī için bir hatıra olarak yazıya geçirilmiş bir nüshanın müstensihinin de ʿAlāʾuddīn el-Buḫārī'nin öğrencisi olduğu anlaşılabilmektedir. Bkz. el-Buḫārī, *Keşfu'l-Esrār*, Fatih, no. 1334, v. 321a.

[116] Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin yazıya geçirdiği el-Buḫārī'nin *Keşfu'l-Esrār*'ı ile mukabelesini gerçekleştirdiği Ḥāfıẓuddīn en-Nesefī'nin *el-Kāfī*'sinin, yakın tarihlerde Anadolulu başka bir kimse tarafından da yazılmış olması dikkat çekicidir. İsmini Bedru'r-Rūmī Dāvūd b. Ḳutluġbek b. İslām b. Receb olarak sunan bu kişi, en-Nesefī'nin eserini Tebriz'de 705 Zilkadesi'nin sonlarında (Haziran 1306) yılında Ebū Ḥanīfe'nin ashabı için tahsis edildiğini belirttiği Orḫāniyye isimli bir medresede kaleme almıştır (en-Nesefī, *el-Kāfī Şerḥu'l-Vāfī*, Laleli, no. 1064, v. 357a). ʿAlāʾuddīn el-Buḫārī'nin eserini ise 712 Zilhiccesi'nin 20'sinde (18 Nisan 1313) yılında istinsah etmiştir (el-Buḫārī, *Keşfu'l-Esrār*, Bağdatlı Vehbi, no. 370, v. 282b). Bedru'r-Rūmī'nin, el-Buḫārī'nin eserini nerede yazdığı belli değildir; buna karşın el-Pezdevī'nin *Uṣūl*'üne yazdığı ve el-Buḫārī'nin *Keşfu'l-Esrār*'ını özetlediği *Muntehe'l-Ḳavī* isimli şerhinin girişinde paylaştığı bazı bilgiler bu noktada bir fikir sunmaktadır. Bedru'r-Rūmī burada, el-Pezdevī'nin *Uṣūl*'ünü arkadaşlarıyla birlikte ʿAlāʾuddīn el-Buḫārī'ye okuduğunu ve Erşeduddīn isminde birisinden de eserin tam icazetini almaya muvaffak olduğunu belirtmektedir (Bedru'r-Rūmī, *Muntehe'l-Ḳavī fī Şerḥi'l-Pezdevī*, Carullah, no. 499, v. 1b). Bedru'r-Rūmī'nin burada kullandığı "arkadaşlarımla birlikte" ifadesinin kapsamına kimlerin girdiği belli değildir; ancak Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin bu isimlerden biri olabileceği ihtimal düzeyinde düşünülmesi gereken bir hususdur. Her ikisinin de Ḥanefī furû-ı fıkhı ile usûl-i fıkhı odaklı ve benzer metinlerle meşguliyeti anlamlıdır. Dahası onların nüshaları, aynı zamanda *el-Kāfī*'nin ve *Keşfu'l-*

3. Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin Aynı Kişi Olma İmkanı

Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī nisbelerine dair ayrı ayrı tespit edilebilen biyografik ve bibliyografik verilere dair bir mukayese bağlamı oluşturabilmek için öncelikle şimdiye kadarki anlatılanları özetleyecek genel bir durum tespiti yapmak gerekir. Bu noktada şu hususlara dikkat çekmek mümkündür:

- Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī, aynı zaman diliminde Anadolu'da bulunduğu tespit edilebilen isimlerdir.
- Tācuddīn el-Kürdī'nin, bu isim terkibi dışında dışında ne kendisinin ne de babasının ismine dair bir kayıt söz konusudur; Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin ise bibliyografik verilerden hareketle ismi Ebū Bekr b. İbrāhīm olarak tespit edilebilmektedir.
- Ṭaşköprīzāde, Tācuddīn el-Kürdī'nin pek çok ilim alanıyla meşgul olduğunu, fakat özellikle fıkıh ilmindeki yetkinliği ile öne çıktığını belirtmiştir. Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'ye dair tespit edilebilen bibliyografik veriler, onun fıkıh alanında yetkinlik kazanmış bir kimse olduğunu ortaya koymaktadır.
- Tācuddīn el-Kürdī isim terkibinin, müellif, müstensih veya musahhih olduğu hiçbir esere tesadüf edilememektedir. Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin telif ettiği bir eserin yanı sıra istinsah veya mukabele ettiği eserler günümüze ulaşabilmiştir.
- Tācuddīn el-Kürdī, el-ʿAynī'nin *el-Hidāye* merkezli rivayet senedinde ismi geçen, bundan dolayı da Ḥanefīliğe mensup olduğu düşünülebilecek bir kimsedir. Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin hem günümüze ulaşabilmiş kendi eseri hem de istinsahını gerçekleştirdiği eserler, Ḥanefīlik mensubiyetini açık bir şekilde ortaya koyar niteliktedir.
- Tācuddīn el-Kürdī'nin İznik Medresesi'ndeki müderrislik görevinde halefi olan ʿAlā'uddīn el-Esved, Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin fıkıh usulüyle ilişkili eserine bir şerh yazmış ve onu "imam, zahid, muhakkik, derin bilgi sahibi, müdekkik, enbiyanın ilminin varisi" bir kimse olarak nitelemiştir.

Esrār'ın Anadolulu kimseler tarafından yazıya geçirilmiş ilk nüshaları olması bakımından da önemlidir. Bu durumda gerek Bedruddīn er-Rūmī'nin gerekse Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin bu metinlerin Anadolu'daki dolaşımında ilk elden taşıyıcı işlevi gördüklerini ifade etmek herhalde yanlış olmayacaktır. Bedru'r-Rūmī'ye dair Muzaffer Tan ile birlikte hazırladığımız bir yazı yayın aşamasındadır.

- Tācuddīn el-Kürdī, bir kızını Bilecik'te yerleşik bulunan Şeyḫ Ede Bālī ile, diğer bir kızını da sırasıyla Bilecik, İznik ve Bursa kadılıkları görevinde bulunan Kara Ḫalīl ile evlendirdiği kaydedilen birisidir; Tācuddīn es-Sulṭānyūkī ise Ede Bālī'nin yaşadığı ve Kara Ḫalīl'in de kadılık yaptığı şehirlerin hemen yanı başındaki Sulṭānyūkī (Eskişehir) asıllıdır.

Bazıları birbiriyle kesişen bazıları ise birbirini tamamlayan bir görüntü arz eden bu hususlar, en azından, Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin aynı şahıs olup olmadığı sorusunu sorabilmeye imkan tanımaktadır. Bunları fıkıh ve Ḥanefīlik merkezli, diğerini de akrabalık ilişkileri ve sosyal çevre merkezli olmak üzere iki grupta toplamak mümkündür: ilki açısından bakıldığında Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin fıkıhçı ve Ḥanefī kimliğinin çok daha belirgin olduğu söylenebilir. Üstelik bu durum, ona ait birincil kayıtlardan hareketle tespit edilebilmektedir. Ṣadruddīn el-Ezraʿī'nin *el-Muẕheb*'i ve ʿAlāʿuddīn el-Buḫārī'nin *Keşfu'l-Esrār*'ını yazıya geçirmiş, Ḥāfıẓuddīn en-Nesefī'nin *el-Kāfī*'sinin de mukabelesini gerçekleştirmiştir. Bu kayıtlar, birinci elden kayıtlardır ve onun hem fıkıhla meşguliyetini hem de Ḥanefīliğe mensubiyetini ortaya koyar niteliktedir. Fakat, Tācuddīn el-Kürdī ile ilgili bilgiler daha çok ikincil tanıklıklara veya aktarımlara dayalıdır. Bunlar içerisinde en önemlisi Tācuddīn el-Kürdī'nin bir öğrencisinden tahsil görmüş olan Bedruddīn el-ʿAynī'nin *el-Binâye*'sinde geçen bir bilgidir. Tācuddīn el-Kürdī, onun *el-Hidâye* merkezli senedinde geçmekte, Şemsuddīn en-Niksarī'nin akranı -ve belki ders arkadaşı-, Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī'nin de talebesi olarak zikredilmektedir. Es-Siġnāḳī'nin baskın Ḥanefī kimliği, Tācuddīn el-Kürdī'yi de Ḥanefīlik içerisinde konumlandırmaya imkan tanımaktadır. Yine de bu noktada el-ʿAynī'de kayıtlı bilgi dışında bir bilgi kaynağımızın olmadığını belirtmek durumundayız. Ṭaşköprīzāde'nin onun fıkıh alanındaki yetkinliğine vurgu yapan sözleri, mezhebî açıdan herhangi bir bağlamlaştırmada bulunmaya imkan tanımamaktadır; hatta Sirācuddīn el-Urmevī ile ilişkilendirildiği için fıkıhtaki yetkinliğinin Şāfiʿīlik merkezli olabileceği bile düşünülebilmektedir. El-ʿAynī'nin senedi, bu bakımdan önemlidir ve Tācuddīn el-Kürdī'yi Ḥanefī olarak konumlandırmaya imkan tanımaktadır. Üstelik böylesi bir tahlil, müderrislik yaptığı İznik ve çevresindeki mezhebî doku ile de uyumlu bir görüntü arz etmektedir.

Orḫān Bey ve 1. Murād dönemlerinde dolaşımda olduğu tespit edilebilen eserler, bu çevrede Ḥanefī geleneğin etkisini bariz bir şekilde ortaya koyar niteliktedir. Faḫrulislām el-Pezdevī'nin *Uṣūl*'ünün, İznik

şehrinde 754 Şevval'inin başlarında (Ekim-Kasım 1353) Maḥmūd b. Muṣṭafā b. İbrāhīm eliyle istinsahı gerçekleştirilmiş bir nüshası, bu etkinin dikkat çeken örneklerinden biridir. Ferağ kaydında yazımın "İznik şehrinde büyük emir Orḫān Bey'e ait medresede" gerçekleştirildiği belirtilmiştir.[117] el-Pezdevī'nin bu eseri, Ḥanefī fıkıh usulünün tedrisi ve tahsili konusunda asırlar boyunca merkezi bir metin işlevi görmüş, 8./14. yüzyıl Anadolu'sunda geniş bir dolaşım elde etmiştir.[118] İznik'te yazılmış nüshanın kenarlarında yer alan çok sayıda not, hem bir tedrise işaret etmekte hem de bu tedrisin el-Pezdevī'nin söz konusu eserinin bir şerhi konumundaki ʿAlāʿuddīn el-Buḫārī'nin *Keşfu'l-Esrār*'ından geniş alıntılar içermektedir. Eserin yazıldığı 754 (1353) tarihinde İznik'teki medresede müderris makamındaki kişinin Tācuddīn el-Kürdī olma olasılığı yüksektir. Müderris makamında olduğu bir medresede yazılmış bir usûl-i fıkh metninin Ḥanefī geleneğin tedriste esas aldığı metinlerden biri olması önemsenmesi gereken bir ayrıntıdır.

Ḥanefī füru-ı fıkhının fazlaca yaygınlık kazanmış metinlerinden biri olan İbnu's-Sāʿātī'nin *Mecmaʿu'l-Baḥrayn* isimli eserinin 755 Muharrem'inin 10'unda (4 Şubat 1354) İznik şehrinde Ḥuseyn b. Maḥmūd eliyle istinsahı tamamlanmış bir nüshasının[119] da yine Tācuddīn el-Kürdī'nin müderrisliği zamanına denk geliyor olması kuvvetle muhtemeldir. Bu esere müellifi İbnu's-Sāʿātī'nin yazdığı şerh üzerine Cemāluddīn el-Aḳsarāyī'nin kaleme

[117] el-Pezdevī, *Uṣūl*, Feyzullah Efendi, no. 564, v. 148b.

[118] el-Pezdevī'nin bu eserinin Beylikler dönemi Anadolu'sundaki dolaşımını örnekleyen nüshalarından biri Ḫalīl b. Yaʿḳūb b. ʿUmer el-Mutefaḳḳih'in Bābert [Bayburt] şehrinde Ḥācī Cemāluddīn Medresesi'nde 712 Cemaziyelahir'inin 18'inde (21 Ekim 1312) kendisi için yazdığını belirttiği bir nüshadır (Fatih, no. 1221, v. 166a-b) [Burada medresenin kendisine nisbet edildiği Ḥācī Cemāluddīn, İlhanlıların Bayburt ve Erzurum vilayetlerinin valisi olan ve 710/1310 yılında Erzurum'da Yakutiyye Medresesi'ni inşa ettiren Ḥāce Cemāleddīn Yāḳut olmalıdır (Ayşe Denknalbant, "Yâkutiye Medresesi ve Kümbeti," *DİA*, 43:293). Buradaki ferağ kaydında geçen bilgi, bu şahsın aynı tarihlerde Bayburt'ta da bir medrese yaptırdığına işaret etmektedir. Bu nüshanın kenarlarında haşiye ve talik kabilinden çok sayıda kenar notu bulunmaktadır; nüshanın en sonunda yer alan 26 Ramazan 783 (14 Aralık 1381) tarihli bir notta belirtildiği üzere bu haşiye ve talikleri yazan Muḥsin b. İdrīs el-Bekbazārī'dir.]. ▪ Diğer bir nüshası Maḥmūd b. el-Ḥuseyn b. Muḥammed el-Ḥāfıẓ er-Rūmī eliyle 726 Receb'inin ortalarında (Haziran 1326) istinsah edilmiştir. Bu tarih, hem yazım hem de kıraat için birlikte düşülmüştür (Konya Bölge Yazma Eserler Ktp.-Yusuf Ağa, no. 7471, v. 281b). ▪ Bir başka nüshası Hārūn b. Rūmībek [?] b. Sirāc b. Yaʿḳūb el-Ġurġurūmī eliyle 733 Cemaziyelahir'inin ilk günü (17 Şubat 1333) Larende Mūseviyye medresesinde istinsah edilmiştir (Fatih, no. 1219, v. 185a). ▪ Bir diğer nüsha Muḥammed b. Maḥmūd b. Muḥammed el-Malaṭī eliyle 734/1333-1334 tarihinde istinsah edilmiştir (Kadızade Mehmed, no. 97, v. 161b). ▪ Bir başka nüshası Ḥasen b. Yūsuf b. Muḥammed b. Muḥammed b. Yūsuf et-Tūḳātī eliyle 8 Zilkade 754'te (5 Aralık 1353) istinsah edilmiştir (Süleymaniye Ktp.-Yusuf Ağa, no. 174, v. 146a). ▪ Merāġa'nın bir köyünde 716 Receb'inde (Eylül-Ekim 1316) istinsah edilmiş bir nüshasının sonunda ʿAbdurraḥīm b. İbrāhīm el-Aḳsarāyī'nin 10 Zilhicce 765 Zilhicce'si (8 Eylül 1364) tarihli bir vakfiye notu bulunmaktadır (Fatih, no. 1231, v. 218b).

[119] İbnu's-Sāʿātī, *Mecmaʿu'l-Baḥrayn*, Yozgat, no. 229, v. 130a.

aldığı ve yer yer Şāfiʿīlere eleştiriler yönelttiği haşiyenin bir nüshasının zahriyesinde, nüshanın 1. Murād'ın kütüphanesi için yazıldığını bildiren bir not mevcuttur. Burada 1. Murād için "adil melik, Ademoğlu meliklerinin efendisi, milletlerin boyunduruğunu elinde tutan, en yüce ve şerefli sultan, dünyanın, devletin, izzetin ve dinin muzafferi şehid, said, gazi Orḫān Bey oğlu Murād Bey" nitelemelerinde bulunulmaktadır. Nüsha ʿAbdullāh el-Ḳayṣeri eliyle 772 Receb'inde (Ocak-Şubat 1371) istinsah edilmiştir.[120] İbnu's-Sāʿātī'nin *Şerḥu Mecmaʿi'l-Baḥrayn*'inin Yūsuf b. İbrāhīm eliyle 782 Şevval'inde (Aralık-Ocak 1380-1381) İznik'te ʿAlāʾuddīn Medresesi'nde istinsah edilmiş bir nüshasının bulunduğunu[121] da bu çerçevede not etmek gerekir. Şeyḫ Şihābuddīn es-Sīvāsī'ye nisbet edilen *Şerḥu'l-Ferāʾiḍi's-Sirāciyye*'nin de Ḫıḍır b. ʿAlī b. ʿĪsā eliyle 778 Muharrem'inde (Mayıs-Haziran 1376) İznik Medresesi'nde istinsahı gerçekleştirilmiş bir nüshası mevcuttur.[122] Bu son eser, Ḥanefī bir alim olan Muḥammed b. Muḥammed es-Secāvendī'nin miras hukuku ile ilgili bir eseridir; yazıldıktan sonra fazlaca teveccühe konu olmuş ve üzerine çok sayıda şerh yazılmıştır. Bunlardan biri de bir Beylikler dönemi alimi olan Şihābuddīn es-Sīvāsī'nin şerhidir.[123]

İznik'te yazıldığı tespit edilebilen bir başka eser, eṣ-Ṣāġānī'nin *Meşāriḳu'l-Envār* ismini taşıyan ve Ḥanefī çevrelerde geniş dolaşım etmiş olan eserinin bir nüshasıdır. Nüsha, Ḥuseyn b. Ḥasen b. İsmāʿīl es-Surmārī eliyle 752 Şevval'inde (Kasım-Aralık 1351) İznik'te Emīr Orḫān'a nisbet edilen medresede, musannife okunmuş bir nüsha ile mukabelesi yapılmış bir nüshadan hareketle istinsah edilmiştir. Nüshanın en dikkat çekicisi vasfı, müstensih tarafından metnin baştan sona şeyhine okunduğu yönünde bir

[120] el-Aḳsarāyī, *Ḥāşiye ʿalā Şerḥi Mecmaʿi'l-Baḥrayn*, Fatih, no. 1472, v. 94a.
[121] İbnu's-Sāʿātī, *Şerḥu Mecmaʿi'l-Baḥrayn*, Carullah, no. 704, v. 307b.
[122] es-Sīvāsī, *Şerḥu'l-Ferāʾiḍu's-Sirāciyye*, Adana İl Halk, no. 930, v. 88a.
[123] Şihābuddīn es-Sīvāsī'nin ne zaman vefat ettiği hususu, üzerinde epeyce görüş ayrılığının bulunduğu bir tartışma konusudur. Bunun da muhtemelen nedeni onun Ṭaşköprīzāde'nin *eṣ-Şeḳāʾiḳ*'inde kayıtlı hal tercümesidir. Ṭaşköprīzāde'nin hem 1. Bayezid dönemi alimleri arasında zikrettiği hem de Zeynuddīn el-Ḥāfī'nin (ö. 838/1435) Muḥammed isminde bir halifesine bağlandığını kaydettiği Şihābuddīn es-Sivāsī'nin her iki bilgiyi de içine alacak şekilde vefat tarihi takdir edilmeye çalışılmış, bu nedenle de onun 860/1460 yılı civarında vefat etmiş olabileceği kaydedilmiştir (Şükrü Arslan, "Şihabuddin es-Sivasî ve "Uyunu't-Tefâsîr"indeki Metodu," 191-194; aynı istikamette benzer bir değerlendirme için bkz. Bahattin Dartma, "Osmanlı Müfessirlerinden Şihâbuddin es-Sîvâsî (860/1455) ve Tefsiri," 137). Ancak *Şerḥu'l-Ferāʾiḍi's-Sirāciyye* adlı eserinin 778/1376 tarihli bir nüshasının bulunuyor oluşu, vefat tarihinin 860/1455 olduğu yönündeki bir takdiri oldukça tartışmalı hale getirmektedir. Bu nedenle gerek Şihābuddīn es-Sivāsī'nin gerekse *ʿUyūnu't-Tefāsīr* adlı meşhur tefsirinin geç Beylikler dönemi ilim ve kültür hayatı merkezli olarak mütalaa edilmesi sanki daha doğrudur.

mukabele notunun yer alıyor olmasıdır.[124] Bu şeyhin kim olduğu belirtilmemiştir; fakat mevcut veriler ışığında bu tarihte İznik Medresesi'nde Tācuddīn el-Kürdī'nin tedris makamında olma olasılığı oldukça yüksektir. Her halükarda bu nüsha, İznik'te erken tarihlerden itibaren hoca-öğrenci etkileşimi odaklı bir tedris faaliyetinin söz konusu olduğunu belgelemesi bakımından önemlidir. Eş-Şāġānī'nin söz konusu eseri üzerine Vecīhuddīn el-Erzincānī'nin yazdığı *Ḥadāʾiḳu'l-Ezhār* isimli eserin de İznik ve çevresinde yazılmış bir nüshası tespit edilebilmektedir. Nüsha, Evḥad [?] b. İsḥāḳ b. Bahādır b. Şihābuddīn b. Nūriddīn eliyle 769 Cemaziyelahir'inin ikinci yarısında (Şubat 1368) İznik'te istinsah edilmiştir. İstihsahın gerçekleştirildiği tarih 1. Murād'ın iktidarına denk geliyor olmasına karşın ferağ kaydında İznik için "Orḫān'ın vilayetinde talebelerin ve büyük imamların toplanma yeri," Orḫān için de "kafirlerle savaşan" ibaresi kullanılmıştır.[125]

Zahriyesinde veya dibacesinde müellifinin ismine dair bir herhangi bir bilginin bulunmadığı, bu yüzden de müellifi belli olmayan *Mecmaʿu'l-Fevāʾid* isimli bir eserin de 763 Şevval'inin başlarında (Temmuz 1362) İznik şehrinde Şaʿbān b. Murād b. ʿUṯmān isimli bir kimse tarafından yazıya geçirilmiş bir nüshası mevcuttur.[126] Bu tarih, Orḫān Bey'in vefatından[127] yaklaşık beş ay sonraya denk gelmektedir. Eser, Ḥanefī fıkıh usulünde Celāluddīn el-Ḫabbāzī'nin *el-Muġnī* adıyla şöhret bulan eseri üzerine yazılmış bir şerhtir ve müellifi tarafından *Mecmaʿu'l-Fevāʾid* olarak isimlendirilmiştir. Dibacede şerhte görüşlerine müracaat edilen isimler arasında Şemsu'l-Eʾimme es-Seraḫsī, Faḫrulislām el-Pezdevī, Ḥāfıẓuddīn en-Nesefī, ʿAlāʾuddīn el-Buḫārī, Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī sıralanmaktadır.[128] Yine Celāluddīn el-Ḫabbāzī'nin *el-Muġnī*'sinin Ḫāce Yūsuf b. Ḫāce Yūnus b. Ḫace ʿAlī eliyle 777 Zilhicce'sinde Kurban Bayramı'na az kala (Nisan 1376) İznik Medresesi'nde istinsah edilmiş bir nüshası bulunmaktadır.[129]

Orḫān Bey döneminin sonlarında İznik'e geldiği ve Tācuddīn el-Kürdī'nin vefatı sonrası İznik'teki medreseye müderris olarak görevlendirildiği kaydedilen ʿAlāʾuddīn el-Esved'in de Ḥanefī kimliğiyle öne

---

[124] eṣ-Ṣāġānī, *Meşāriḳu'l-Envār*, Mahmud Paşa, no. 140, v. 122b.

[125] (...في بلدة ازنيق مجمع الطلاب وأئمة الكبار في ولاية اورخان مقاتل الكفار...) Bkz. el-Erzincānī, *Ḥadāʾiḳu'l-Ezhār fī Şerḥi Meşāriḳi'l-Envār*, Fatih, no. 985, v. 175b.

[126] *Mecmaʿu'l-Fevāʾid*, Fatih, no. 1384, v. 246b.

[127] Halil İnalcık, "Orhan," *DİA*, 33:383.

[128] *Mecmaʿu'l-Fevāʾid*, Fatih, no. 1384, v. 246b

[129] el-Ḫabbāzī, *el-Muġnī*, Manisa İl Halk, no. 4734. (Eser üzerinde numaralandırma bulunmamaktadır.)

çıkan bir kimse olması ve yazdığı eserlerin Ḥanefī bir bağlama oturması, İznik ve çevresindeki Ḥanefī etkinin bir başka tezahürü konumundadır. Bu eserlerin en bilineni, Burhānu'ş-Şerīʿa'nın *Viḳāyetu'r-Rivāye* adlı eserine yazdığı şerhtir. Eserin günümüze ulaşmış nüshalarından sadece Esad Efendi 590'da müellifin dibacesi mevcuttur ki o burada talebelerin *Viḳāyetu'r-Rivāye* isimli eserle çokça meşgul olduklarını gördüğü için bir şerh yazmak istediğini ifade etmekte, eseri de vezir Sinānuddīn Yūsuf b. Mūsā'ya ithaf ettiğini belirtmektedir.[130] Eserin kendisine ithaf edildiği kişi olan Sinānuddīn'in, Orḫān Bey'in son veziri, oğlu Murād Bey'in de ilk veziri olduğunu not etmek gerekir.[131] *Viḳāyetu'r-Rivāye*'nin İznik Medresesi'nde Menteş b. ʿĪsā el-ʿAlā'ī eliyle 774 (1372-1373) yılında istinsahı tamamlanmış bir nüshası[132] ile Ḳuṭbuddīn el-İznīḳī tarafından 786 Safer'inde (Mart-Nisan 1384) istinsah edilmiş bir nüshasının[133] mevcudiyeti eserin sonraki yıllarda da İznik ve çevresinde dolaşımını sürdürdüğünü göstermektedir.

İznik ve çevresinde yazılmış veya dolaşım elde ettiği tespit edilebilen bu eserler, ilgili bağlamdaki Ḥanefīlik etkisinin birer tezahürü konumundadır. Bunu farklı bir açıdan ancak aynı istikamette destekleyen bir başka veri, Lala Şāhin tarafından Bursa'da kale içinde 740/1339-1340 yılında yaptırılan medresenin 749/1348-1349 yılında tescillenmiş vakfiyesinde, müderris makamındaki kişinin Ḥanefīliğe mensubiyetinin şart koşulmuş olmasıdır.[134] Bu durum, İznik ve çevresindeki tedris faaliyetinin belirgin şekilde Ḥanefīlik zeminine oturduğunu ortaya koymaktadır. İznik'te müderrislik yaptığı düşünüldüğünde, Tācuddīn el-Kürdī'nin de bunun dışında düşünülmesi pek makul gelmemektedir.

Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī arasında bir kesişme noktası oluşturan en önemli vesika, es-Sulṭānyūkī'nin *Rumūzu'l-Esrār* adıyla

---

[130] ʿAlā'uddīn el-Esved, *Şerḥu'l-Viḳāye*, Esad Efendi, no. 590, v. 1a.

[131] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 1:582.

[132] Burhānu'ş-Şerīʿa, *Viḳāyetu'r-Rivāye*, Milli Ktp., no. FB 546, v. 159a.

[133] Müstensih ismi Ḳuṭbuddīn b. Muḥammed en-Nikīdī olarak kayıtlıdır. Bkz. Burhānu'ş-Şerīʿa, *Viḳāyetu'r-Rivāye*, Fatih, no. 2226, v. 200b; Eserin bir başka nüshası 7 Rebiülahir 794'te (3 Mart 1392) Durmuş b. ʿİvāḍ eliyle Bilecik'te istinsah edilmiştir. Bkz. Fatih, no. 2231, v. 132a.

[134] Vakfiyenin Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde kayıtlı orjinalinin görsel olarak paylaşıldığı bir çalışmada ilgili ibare şu şekilde kayıtlıdır: "و شرط أن يكون المدرّس عالما حنفياً قادراً على الإفادة" (Hasan Basri Öcalan ve diğerleri, *Bursa Vakfiyeleri – I*, 62). Vakfiyenin Ali Emiri Koleksiyonu'ndaki suretinde de aynı ibare mevcuttur (Hasan Basri Öcalan ve Sezai Sevim, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Bursa Vakfiyeleri*, 28-29). Bu vakfiyeyi aslından hareketle neşreden Bilge, ilgili ibareyi "Müderris efendinin; âlim, ifadeye kâdir bir kimse olması…" şeklinde tercüme etmiştir (Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 304). Bilge'nin, tercümesinde "Ḥanefī" kelimesine yer vermemesi dikkat çekicidir.

kaleme aldığı bir fıkıh usulü eseridir. Eserde fıkıh usulü meseleleri, füru-ı fıkhtan örneklerle anlatılmış, bu nedenle de müellifi tarafından usûl ve furûu cem eden bir eser olarak nitelenmiştir. Bu eser, İznik Medresesi'nde Tācuddīn el-Kürdī'ye halef olan ve neredeyse kırk yıl boyunca burada tedris makamında bulunan ʿAlā'uddīn el-Esved tarafından şerh edilmiş, şerh de es-Sulṭānyūkī'nin ana metindeki temennisi doğrultusunda *Kunūzu'l-Envār* olarak isimlendirilmiştir.

Rumūzu'l-Esrār'ın günümüze ulaşabilmiş tek nüshasının vikaye ve zahriye sayfalarında bulunan bazı bibliyografik kayıtları önemsemek gerekmektedir. Bu kayıtlardan çoğunun üzeri sonradan karalanmış gibidir ve tam olarak okunamamaktadır.[135] Bunlar içerisinde en okunaklı durumda olanı, Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin kızına ait olan "Māliketuh zeyyu'l[?]-muslimāt Zubeyde/ Zeyneb ? bt. Tāciddīn Sulṭānyukī"[136] şeklinde bir temellük kaydıdır:

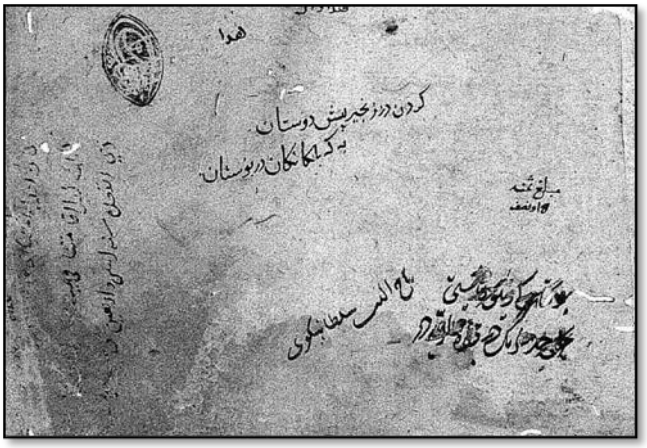


Kayıtta geçen ismin Zubeyde olarak okunması sanki daha muhtemeldir; ancak "bint. Tāciddīn Sulṭānyukī" ibaresi oldukça açıktır. Nüsha, Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin istinsah ettiği diğer metinlerdeki yazı hattı ile uyuşmamaktadır; bu yüzden müellif hattı olduğu yönünde bir değerlendirmede bulunabilmek mümkün değil gibidir. Buna karşın eserin vikayesinde onun kızına ait bir mülkiyet kaydının bulunması, eserin birden fazla nüshası olabileceğini ve en azından bunlardan birinin kızının mülkiyetinde bulunduğunu düşündürmektedir. Yazma eserler üzerinde kadınlar tarafından düşülmüş veya nüshanın bir kadına ait olduğunu gösteren mülkiyet kayıtlarına pek tesadüf edilememektedir. Bu açıdan bakıldığında Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin kızına ait bu kayıt ayrıca anlamlı

[135] Bu kayıtların nasıl okunabileceği konusunda pek çok kişinin görüşüne başvurdum. Ama özellikle Ömer Faruk Teber, Ayhan Işık, Muzaffer Tan, M. Osman Doğan, Recep Gürkan Göktaş ve Eyüp Öztürk'ü fazlaca meşgul ettim. Vakit ayırma lütfunda bulundukları için onlara bu vesileyle tekrar teşekkür etmek isterim.

[136] es-Sulṭānyūkī, *Rumūzu'l-Esrār*, Ayasofya, no. 975, v. IIIb.

ve dikkat çekicidir. Bu husus, aynı zamanda Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin kızının tahsil sahibi bir kimse veya yüksek rütbeli birisinin eşi olabileceğini ihsas etmektedir. Tācuddīn es-Sulṭānyūkī ile Tācuddīn el-Kürdī'nin aynı şahıslar olabileceği öngörüsünden hareketle düşünüldüğünde, ismi Zubeyde olan bu kadının Tācuddīn el-Kürdī'nin biri Şeyḫ Ede Bālī diğeri de Çandarlı Kara Ḫalīl Efendi ile evli olduğu kaydedilen iki kızından biri olması ihtimal dahilindedir. 2. Bayezid'in mührünün de yer aldığı vikaye sayfalarından birinde Tācuddīn es-Sulṭānyūkī ibaresinin hemen sağına düşülmüş bir ifade sanki Kara Ḫalīl Efendi'yi işaret etmektedir:



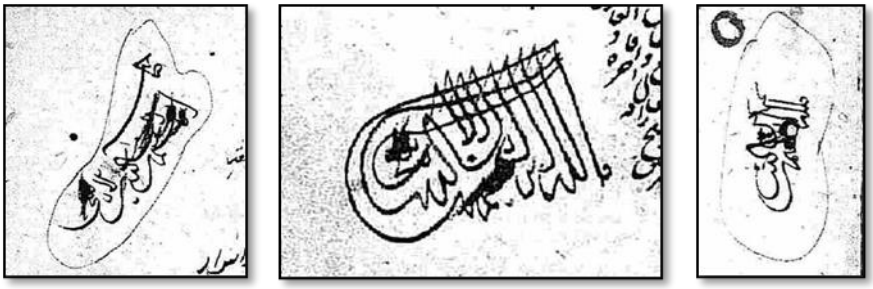
Üzerinde karalamaların bulunduğu iki satırlık bu ifadenin ilk satırı daha okunaklıdır ve "Bu kitāb İznīḳ şehri Ḳāḍīsi" şeklindedir. Buna karşın ikinci satırın "Ḫācelerinüñdür, bī miṣillüdür" veya "Ḫācelerinüñ dürrünü ḥāvīdür" şeklinde iki farklı biçimde okunması mümkündür.[137] Bu ifadenin delaleti bakımından en önemli ibare "İznīḳ şehri Ḳāḍīsi"dır. Bu notun sonradan düşülmüş bir not olabileceği ve ilk fethinden sonraki süreçte İznik'te çok sayıda kişinin kadılık yaptığı hususlarından hareket edildiğinde, burada gerçekte kime göndermede bulunulduğunu tespit etmek gerçekten güçtür. Ancak ilgili ifade ile aynı sayfada solda, silikleştiği için tam okunamayan üç satırlık bir not mevcuttur. Bu notun son satırı, bir tarih bilgisidir ve 742 Zilkade'si (Nisan-Mayıs 1342) olarak okunabilmektedir. Bu bilgi, aynı zamanda nüshanın Tācuddīn es-Sulṭānyūkī hayatta iken yazılmış olabileceği ihtimalini de güçlü bir şekilde düşündürmektedir. Bu tarihte İznik'te kadılık görevinde bulunan kişi, Çandarlı Kara Ḫalīl Efendi'dir; onun İznik

[137] es-Sulṭānyūkī, *Rumūzu'l-Esrār*, Ayasofya, no. 975, v. IIIa.

fethedildikten sonra buraya kadı tayin edildiği, 749/1348-1349'da Bursa kadılığına getirilinceye kadar da bu görevi sürdürdüğü bilinmektedir.[138]

Nüshada ana metnin hamişlerinde çok sayıda not bulunmaktadır; bu notlar ilk tahlilde sanki esere şerh yazdığı bilinen ʿAlāʾuddīn el-Esved'in notları gibi algılanabilmektedir. Ne var ki metin mukayesesi yapıldığında, bunların el-Esved'in metniyle uyuşmadığı ve farklı birisine ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu husus, vikayedeki iki satırlık ibarenin "Bu kitāb İznīḳ şehri Ḳāḍīsi Ḫācelerinüñ dürrünü ḥāvīdür" şeklinde okunmasını daha muhtemel kılmaktadır. Bu durumda İznik kadısı olarak göndermede bulunulan kişinin Kara Ḫalīl olabileceği, benzer şekilde nüshanın hamişlerindeki açıklamaların da ona ait olabileceği düşünülebilir. Hatta bu açıdan bakınca nüshanın üzerinde temellük kaydı bulunan, Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin Zubeyde isimli kızının Kara Ḫalīl'in eşi olması daha anlamlı hale gelmektedir. Belki de normalde bir kadına ait olması nedeniyle sıra dışı gibi görünen temellük kaydının bu akrabalıkla doğrudan bir ilişkisi vardır.

Rumūzu'l-Esrār nüshasının zahriyesinde hepsinin de aynı şahıs tarafından düşüldüğü anlaşılan, kaligrafik istifte üç mülkiyet kaydı mevcuttur:[139]



Bu kayıtları düşenin isminin, "İbrāhīm b. Sināniddīn el-İẕnīkī" veya "İbrāhīm b. Ḫayriddīn el-İẕnīkī" olarak iki şekilde okunması ihtimal dahilindedir. İlk ihtimal dairesinden bakıldığında bu kişinin, Orḫān Bey'in son veziri, 1. Murād'ın da ilk veziri olan, ʿAlāʾuddīn el-Esved'in *Şerḥu'l-Viḳāye* adlı eserini ithaf ettiği Sinānuddīn Yūsuf b. Mūsā'nın oğlu olabileceği akla gelmektedir. Ancak Sinānuddīn Paşa'nın İbrāhīm isminde bir oğlu olup olmadığı bilinmemektedir. İkinci zaviyeden bakıldığında ise ilgili kişinin, Çandarlı Kara Ḫalīl Ḫayruddīn'in oğlu olabileceği ihtimali belirmektedir. Kaynaklarda geçen bilgilere göre Kara Ḫalīl Ḫayruddīn Paşa'nın İbrāhīm

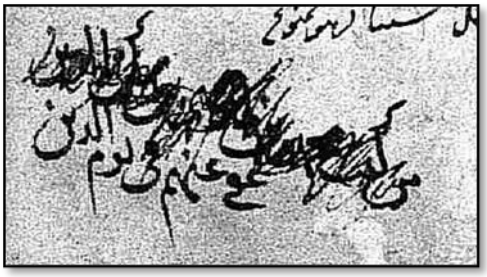
[138] M. Münir Aktepe, "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa," *DİA*, 8:214.
[139] es-Sulṭānyūkī, *Rumūzu'l-Esrār*, Ayasofya, no. 975, v. 1a.

isminde bir oğlu mevcuttur ki bu kişi, onun en küçük oğlu olan İbrāhīm Paşa'dır (ö. 832/1429). Mevcut bilgilerimize göre İbrāhīm Paşa'nın doğum yerinin ve tarihinin bilinmediği belirtilmiştir;[140] buradaki mülkiyet kaydı gerçekten onun ise, onun doğum yerinin İznik olabileceği ihtimalini beraberinde getirmektedir. Nitekim Bursa ve Edirne'deki vezirlik görevleri sırasında İznik'te kendisi için bir saray ile bazı imaretler yaptırmış olması bunu belli ölçüde destekler gibidir.[141] İbrāhīm Paşa'nın tahsil ve sonrasındaki ilk görev yılları hakkında bilgi bulunmamaktadır, ancak Timur'un Anadolu'daki etkisinin hissedilir hale geldiği süreçte müderrislik yaptığı kaydedilmiştir. Bu durum, onun ilkin ilmiyye sınıfına mensup bir kimse iken sonradan bürokrasiye geçtiğini düşünmeye imkan tanımaktadır. Ağabeyi Vezir ʿAlī Paşa'nın 808/1406 tarihli vakfiye kaydında Bursa hakimi olarak ismi geçen ve ilgili vakfiyeyi tasdik eden İbrāhīm Paşa,[142] Ankara Savaşı sonrasında bir müddet Mūsā Çelebi'nin yanında yer almış ve Edirne kadılığı yapmıştır. Daha sonra 1. Meḥmed'in tarafına geçmiş, onun zamanında ve oğlu 2. Murād zamanında kazaskerlik ve vezirlik görevlerinde bulunmuştur.[143] Onun belirli aralıklarla geldiği vezirlik makamında toplamda on beş seneden fazla kaldığı kaydedilmiştir.[144]

Rumūzu'l-Esrār'ın zahriyesinde yer alan üç mülkiyet kaydı, eğer gerçekten İbrāhīm Paşa'ya ait ise –ki mevcut durumda bu güçlü bir ihtimal gibi durmaktadır- bunun daha önce zikri geçen kayıtlarla anlamlı bir şekilde kesiştiği söylenebilir. Zira bu ihtimalden hareket edildiğinde vikaye sayfasında mülkiyet kaydı bulunan Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin Zubeyde isimli kızının Çandarlı Kara Ḫalīl Ḫayruddīn Paşa'nın eşi ve İbrāhīm Paşa'nın da annesi olma ihtimali gündeme gelmektedir. Bu ise Osmanlı kroniklerinde ve Ṭaşköprīzāde'nin *eş-Şeḳā'iḳ*'inde geçen ve Tācuddīn el-Kürdī'nin kızlarından birini Kara Ḫalīl Efendi ile evlendirdiği yönündeki bilginin delaletiyle doğrudan kesişmekte ve Tācuddīn el-Kürdī'nin aslında Tācuddīn es-Sulṭānyūkī ile aynı kişi olabileceği şeklinde çok daha önemli bir ihtimale kapı aralamaktadır. Bu, önemsenmesi gereken bir kesişme noktasıdır. Birbirini çağrıştıran bu ihtimallerin genel bir toplamı alınmak istendiğinde ise *Rumūzu'l-Esrār*'ın Kara Ḫalīl Ḫayruddīn Paşa'nın

[140] M. Münir Aktepe, "Çandarlı İbrâhim Paşa," *DİA*, 8:213.
[141] Veli Vehbi Bardakçı, "Osmanlı Klasik Döneminde Çandarlı Ailesi," 83-84; İbrāhīm Paşa'nın diğer imaretleri ve vakıfları için bkz. İ. Naci Zeyrek, "Çandarlı Ailesi'nin Sanat Hamiliği ve Bursa Ali Paşa Camii," 9-12.
[142] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Çandarlı Zâde Ali Paşa Vakfiyesi," 552.
[143] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, 46.
[144] ʿOṣmānzāde, *Ḥadīḳatu'l-Vuzerā'*, Esad Efendi, no. 2245, v. 44a-b.

mülkiyetinde bir nüshasının bulunduğu, nüshanın kenarlarına çok sayıda haşiye notu düştüğü, vefat ettikten sonra nüshanın, aynı zamanda eserin müellifinin kızı olan eşine, sonrasında da ilmiye mensubu olarak görev hayatı başlayan oğlu İbrāhīm Paşa'ya intikal ettiği yönünde bir öngörüde bulunmak mümkün gibidir. Eğer mülkiyet kayıtlarının sahibi gerçekten İbrāhīm Paşa ise, zahriyede mevcut olan ancak üzeri karalandığı için tam okunamayan bir notun da onun oğlu Maḥmūd Çelebi'ye ait olarak "*min kutubi Maḥmūd Çelebi b. İbrāhīm b. Ḫayruddīn. ʿUfiye ʿanhum fī yevmi'd-Dīn* (Ḫayruddīn'in oğlu İbrāhīm'in oğlu Maḥmūd Çelebi'nin kitaplarındandır; [Allah] ahiret gününde onların hepsini bağışlasın.)" şeklinde okunması ihtimal dahilindedir:



İbrāhīm Paşa'nın iki evlilik yaptığı, ilk eşinden Ḫalīl, Işfahān Şāh Ḫātūn isimli ikinci eşinden de Māhmūd adında iki oğlu olduğu kaydedilmektedir. Bunlardan Ḫalīl, İbrāhīm Paşa vefat ettiğinde 2. Murād döneminde vezirlik görevine getirilmiş, 2. Meḥmed'in iktidarının ilk zamanlarında sahip olduğu otorite ile öne çıkmış ve İstanbul'un fethi sonrasında da idam ettirilmiş olan meşhur Çandarlı Ḫalīl Paşa'dır (ö. 857/1453). Maḥmūd ise 2. Murād'ın kız kardeşi Ḥafṣa Ḫātūn ile evlenmiş, Bolu Sancakbeyliği görevinde bulunmuş, bu görev sırasında Macarlarla gerçekleşen İzladi savaşına destek için Balkanlara geçtiğinde esir düşmüş, eniştesi 2. Murād'ın sağladığı yüklü fidye ile esaretten kurtulabilmiştir.[145] Esaretten sonra herhangi bir görev alıp almadığı, benzer şekilde tam olarak ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir. Ancak ömrünün son birkaç yılını İznik'te eşi ile birlikte geçirdiği, burada bazı vakıf ve imar faaliyetlerinde bulunduğu, kendisinin vefatından sonra eşi Ḥafṣa Ḫātūn'un hacca gittiği ve burada 848/1445 yılında vefat ettiği kaydedilmektedir.[146] Mülkiyet notlarının İbrāhīm Paşa'ya, üzeri karalanmış ibarenin de oğlu Maḥmūd Çelebi'ye ait olabileceği ihtimalinden hareketle

[145] Maḥmūd Çelebi'nin esir düşmesi ve kurtarılması süreci ile ilgili olarak bkz. Enver Konukçu, "Bolu Sancak Beyi Mahmud Çelebi'nin İzladi Esareti," 150-157.
[146] Konukçu, "Bolu Sancak Beyi Mahmud Çelebi'nin İzladi Esareti," 158.

düşünüldüğünde, *Rumūzu'l-Esrār* nüshasının bir aile yadigarı olarak muhafaza edildiği ve eserin müellifi de dahil edildiğinde yaklaşık dört nesilden izler barındırdığı öngörüsünde bulunmak mümkündür. Maḥmūd Çelebi'nin, eşi Ḥafṣa Ḫātūn'dan dolayı hanedan ile akrabalığını ayrıca önemsemek gerekir. Zira bu akrabalık, *Rumūzu'l-Esrār*'ın üzerinde yer alan 2. Bayezid'e ait mührü de belki açıklar niteliktedir. Ḥafṣa Ḫātūn'un vefatı sonrasında *Rumūzu'l-Esrār*'ın saray kütüphanesine intikal etmiş olması, bu sayede de 2. Bayezid'in kütüphanesine girmiş ve Ḫayruddīn el-ʿAṭūfī'nin hazırladığı kütüphane listesinde kendisine yer bulmuş olması[147] ihtimal dahilindedir.

Birbiriyle ilişkili gibi görünen ve belki bu ilişki sayesinde her birinin delaletini takdir etmenin mümkün olduğu bu muhtemel kayıtlar içerisinde,

---

[147] *Rumūzu'l-Esrār*, el-ʿAṭūfī'nin listesinde usul-i fıkha dair eserler başlığı altında herhangi bir müellif bilgisi olmaksızın "Kitābu Rumūzi'l-Esrār fī Uṣuli'l-Fıḳh" şeklinde zikredilmiştir. Bu ibare nüshanın zahriyesinde eski hat ile kayıtlıdır; el-ʿAṭūfī muhtemelen ilgili bilgiyi buradan olduğu gibi çekmiştir. Fakat nüshanın zahriyesindeki ibarenin hemen altında "*teʿlīfu'l-İmāmi'l-Fāḍıl Tāciddīn Sultānyūkī er-Rūmī, nefeʿa'llahu'l-muslimīn nefʿan bih*" şeklinde müellif ismini bildiren bir ibare söz konusudur. Akla el-ʿAṭūfī'nin bu ibareyi niçin önemsemediği ve müellif ismini dikkate almadan niçin sadece kitap ismini listesine taşıdığı sorusu gelebilir; ancak böyle bir tavrın yalnızca bu esere özgü olmadığı, onun listede yer verdiği kitapların çoğunda müellif ismine yer vermemesinden anlaşılabilmektedir. Muhtemelen el-ʿAṭūfī'nin listesi, sadece kitap isimlerinin not edildiği yalın bir envanter çalışması niteliğindedir. Nüshanın en başında birbirini takip eden vikaye sayfalarının her birinde "Kitābu Rumūzi'l-Esrār fī Uṣuli'l-Fıḳh" şeklindeki kitap başlığının, tek bir kişinin kaleminden çıktığı anlaşılan talik bir hatla kaydedildiği görülmektedir. 2. Bayezid'in mührünün yer aldığı, dolayısıyla el-ʿAṭūfī'nin listesine girmiş diğer eserlerde de bu hat ile eser isimlerinin vikaye sayfalarında kayda geçirildiği görülmektedir. Bu eserlerden birinde bu hatla yazılmış kitap başlığının hemen kenarına sonradan düşülmüş "Sulṭān Bāyezīdiñ ḫaṭṭ-ı şerīfidir." şeklinde bir not yer almaktadır (ʿAḍududdīn el-Īcī, *Şerḥu Muḫtaṣari'l-Muntehā*, Ayasofya, no. 981, v. 1a [Zahriyede kayıtlı bir başka notta kitabın tamamının *Durar-i Gurar* sahibi Molla Ḫusrev'in hattı ile yazılı olduğu belirtilmektedir.]). Eğer gerçekten bu bilgi doğru ve 2. Bayezid'in mührünün olduğu yazma eserlerde kitap isimlerini ifade eden talik hat 2. Bayezid'e ait ise, bu durumda ya el-ʿAṭūfī'nin 2. Bayezid'in bu kayıtlardan hareketle kendi yalın listesini oluşturduğu ya da onun bu yalın listesinden hareketle 2. Bayezid'in kendi kütüphanesindeki eserlerin üzerine kitap isimlerini tek tek not ettiği şeklinde iki ihtimal gündeme gelebilmektedir. Bunun cevabı, el-ʿAṭūfī'nin oluşturduğu listenin dibacesinde gizlidir. O burada Sultan'ın (2. Bayezid) emri altındaki kişilerden birine kendi kütüphanesinde var olan kitapların isimlerinin belirlenmesini, her kitabın ait olduğu fennin tespit edilip zahriyelerine ve cildi üzerine yazılmasını, ayrıca bu bilgilerin zahriyelerde ve cilt üzerindeki bilgilerle örtüşecek şekilde ve hiçbir değişiklik olmaksızın bir deftere yazılmasını emretmiş, bu iş de el-ʿAṭūfī'ye nasip olmuştur (Gülru Necipoğlu ve diğerleri (ed.), *Treasures of Knowledge An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, Facsmile, 6a). Buradan anlaşıldığı kadarıyla hem kitapların ait olduğu fennin bilgisiyle birlikte bir listesinin oluşturulması hem de bu listeye esas teşkil eden bilgilerin kitapların zahriyesine ve cildi üzerine yazılması el-ʿAṭūfī'nin sorumluluğundadır. Bu durumda zahriyede talik hatla yazılan eser bilgilerinin de ona ait olması daha muhtemel gibidir. Fakat bunun 2. Bayezid'e ait olabileceğini de en azından bir ihtimal düzeyinde göz önünde bulundurmak gerekir. el-ʿAṭūfī'nin listesinde yer alan usul-i fıkha dair eserleri değerlendiren Bedir, *Rumūzu'l-Esrār* üzerine yaptığı kısa değerlendirmeyi, eser üzerine ʿAlā'uddīn el-Esved'in yazdığı *Kunūzu'l-Envār* isimli şerhin Nuruosmaniye 1334'te kayıtlı tek nüshasından hareketle gerçekleştirmiştir. Bkz. Mürteza Bedir, "Books on Islamical Legal Theory (Uṣūl al-Fiqh)," 1:437.

en azından kesin olan hususlar, *Rumūzu'l-Esrār* isimli eserin Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin eseri olduğu, vikaye sayfalarında Zubeyde isimli kızının temellük kaydının, "Bu kitāb İznīḳ şehri Ḳāḍīsi" şeklinde başlayan bir ibarenin ve 742/1342 tarihli olduğu okunabilen bir notun bulunduğu, ismi İbrāhīm nisbesi de el-İznīḳī olan birisine ait üç farklı mülkiyet işaretinin yer aldığı, yine Maḥmūd veya Muḥammed kelimesi ile başlayan ancak üzeri karalandığı için okunamayan bir mülkiyet notunun bulunduğu, hamişlerinde de çok sayıda haşiye notunun mevcut olduğudur. ʿAlāʾuddīn el-Esved, şerhinin dibacesinde eserin ikinci bir örneğinin bulunmadığını ifade etmiş, müellifi Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'ye yönelik de övgü dolu nitelemelerde bulunmuştur.[148] Burada kullanılan ifadelerden, el-Esved'in es-Sulṭānyūkī ile mülaki olmadığı anlaşılabilmektedir. Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin el-Tācuddīn el-Kürdī ile aynı şahıs olduğu ihtimali ile birlikte düşünüldüğünde bu anlamlıdır; zira ʿAlāʾuddīn el-Esved, Orḫān Bey'in hayatının sonlarında Anadolu'ya gelmiş, Tācuddīn el-Kürdī'nin vefatı sonrasında da İznik Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir. Esved'in şerhi yazdığı tarih, muhtemelen Orḫān Bey'in vefatı sonrasına denk gelmektedir, zira şerhini 1. Murād'a ithaf etmiştir.

Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin aynı şahıs olabilme ihtimalinin, her ikisinin biyografisi odaklı bilgiler bağlamında da kesişen tarafları söz konusu gibidir. Kroniklerdeki bilgilerde Tācuddīn el-Kürdī'nin iki kızından birini Şeyḫ Ede Bālī, diğerini de Kara Ḫalīl Efendi ile evlendirdiği zikredilmektedir. Eğer gerçekten bu şekilde bir akrabalık söz konusu ise, bu husus, Tācuddīn el-Kürdī'nin İznik'te müderris olmadan önce de Ede Bālī'nin ve Kara Ḫalīl'in ait olduğu muhitin bir ferdi olduğunu düşünmeye imkan tanımaktadır. Zira Ede Bālī'nin vefat tarihi 726/1325-1326'dır ve bu tarihte henüz daha İznik fethedilmemiştir. Tācuddīn el-Kürdī'nin gerçekte Tācuddīn es-Sulṭānyūkī olması ihtimali bu açıdan ayrıca anlamlıdır. Zira Sulṭānyūkī, Osmanlıların ilk kurulduğu süreçte önemli bir yerleşim merkezidir ve günümüzde Eskişehir adını taşıyan şehre karşılık gelmektedir; sonraki süreçte de Sulṭānönü kelimesi altında Eskişehir ve Bilecik'i kapsayan bir sancağa dönüşmüştür. Ede Bālī'nin ömrünün önemli bir kısmını Bilecik'te geçirdiği bilinmektedir; Bilecik Sulṭānyūkī'ye yakın mesafede bir şehir konumundadır. Yine Kara Ḫalīl'in Orḫān Bey zamanında Bilecik kadısı olduğu, İznik'in fethi sonrasında 731/1330-1331'de buraya kadı tayin edildiği, 749/1348-1349 yılında başlayacak Bursa kadılığı

[148] ʿAlāʾuddīn el-Esved, *Kunūzu'l-Envār*, Nuruosmaniye, no. 1334, v. 1b.

görevine kadar da bu görevini sürdürdüğü bilinmektedir. Kara Ḫalīl'in el-Cenderī olarak bilinen nisbesinin, Cender isimli bir köyden ileri geldiği kaydedilmiştir. Uzunçarşılı, Çandarlı ailesinin sonraki kayıtlarında burasının Eskişehir'in Sivrihisar ilçesi olarak öne çıkarıldığını, ancak bu köyün Ankara'nın Nallıhan ilçesine bağlı bir yerleşim yeri de olabileceğine dikkat çekmiştir.[149] Buna göre Kara Ḫalīl'in doğduğu ve yetiştiği yerlerin Eskişehir ile Bilecik çevresi olduğu öngörüsünde bulunmak imkan dahilindedir. Tācuddīn el-Kürdī'nin gerçekte Tācuddīn es-Sulṭānyūkī olması, gerek Ede Bālī gerekse Kara Ḫalīl ile aynı muhitin insanı olmasını mümkün kılmanın yanında kroniklerde zikri geçen akrabalık ilişkisini aslında daha anlamlı bir zemine oturtmaktadır.

Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin aynı kişi olabileceği ihtimali bağlamında kesişen unsurlara mukabil, bu ihtimal çerçevesinde dışarıda kalan ve izahı gereken hususlar olup olmadığını da tetkik etmek gerekir. Bu noktada öne çıkan husus, Sirācuddīn el-Urmevī'ye öğrencilik meselesidir. Tācuddīn el-Kürdī'nin el-Urmevī'ye öğrenci olduğu bilgisi, başta ʿĀṣıḳpaşazāde'nin eseri olmak üzere Osmanlı kroniklerinde ve Ṭaşköprīzāde'nin *eş-Şeḳā'iḳ*'inde zikredilen, hatta belki öne çıkarılan bir hususdur. Bu bilginin tek başına doğru olup olmadığı yanında, el-Kürdī'nin es-Sulṭānyūkī ile aynı şahıs olması durumunda da doğru olup olmayacağı cevabı aranması gereken bir sorudur. Kroniklerde kayıtlı olan Tācuddīn el-Kürdī portresi, onun ilk tahlilde sanki el-Urmevī'ye öğrenci olmak üzere dışarıdan Anadolu'ya gelmiş bir kimse olduğu intibaını uyandırmaktadır. Nitekim Ṣafiyyuddīn el-Hindī gibi Anadolu dışından gelerek el-Urmevī'ye öğrenci olduğu kesin olarak bilinen başka şahısların varlığı, ayrıca Kerīmuddīn el-Aḳsarāyī'nin "dünya fazıllarının Konya'da Urmevi'nin etrafında toplandıklarını" belirten betimlemesi bu intibaı belli ölçüde destekler gibidir. Dahası tabakat eserlerinde el-Kürdī nisbesiyle zikredilen şahısların pek çoğunun Şāfiʿīliğe mensup oluşu, el-Urmevī'nin de fıkıhta Şāfiʿīliğe mensup oluşu gibi hususlar dikkate alınınca el-Kürdī'ye dair coğrafi konumlandırmanın veya hareketliliğin istikameti daha da belirginleşebilmektedir. Fakat bu yazı çerçevesinde tespit edilen bazı veriler, Tācuddīn el-Kürdī'nin Ḥanefīliğe mensubiyetinin daha güçlü bir ihtimal olduğunu ortaya koymaktadır. İster tek başına el-Kürdī'nin Ḥanefī olduğu ister onun Ḥanefī kimliği çok daha belirgin olarak tespit edilebilen Tācuddīn es-Sulṭānyūkī ile aynı şahıs olduğu gerçeğinden hareket edelim,

[149] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Çandarlı (Cenderli) Kara Halil Hayreddin Paşa: Menşe'i, Tahsili-Kadılığı-Kazaskerliği-Vezirliği ve Kumandanlığı," 457-458.

her iki durumda da onun el-Urmevī'ye öğrenci oluşunun mahiyeti sorgulanmayı hak etmektedir. El-Urmevī'den gerçekleştirilmiş bir tahsilin fıkıh veya fıkıh usulü merkezli bir tahsil olabilmesi ihtimali kadar onun yetkinlik kazandığı ve eser telif ettiği diğer bilgi alanları merkezli bir tahsil olması da ihtimal dahilindedir ki bu noktada, onun mantık alanındaki yetkinliğini önemsemek gerekir. Tācuddīn el-Kürdī'nin fıkıhta Ḥanefīliğe mensup olsa bile el-Urmevī'den mantık alanında tahsil görmek için Anadolu'ya gelmiş olması ihtimal dahilindedir. Fakat onun Tācuddīn es-Sulṭānyūkī ile aynı şahıs olabileceği gerçeği üzerinden düşünüldüğünde tablo biraz tersine dönmektedir. Gerek İbn Baṭṭūṭa'ya yaptığı açıklamalar gerekse bibliyografik verilerden hareketle, es-Sulṭānyūkī'nin ilk tahsil gördüğü yerin Dimeşḳ olduğu tespit edilebilmektedir. Onun el-Kürdī ile aynı şahıs olması durumunda, Dimeşḳ'ten önce Konya'ya gitmiş ve burada el-Urmevī'den tahsil görmüş olması muhtemel görülebilir. Nitekim el-Urmevī'nin vefatından üç yıl sonra, 8 Muharrem 685 tarihinde onun *Kitābu'l-Beyān fī'l-Manṭıḳ* isimli eserini istinsah eden İbrāhīm b. Rūmbekī el-Ḳūnevī isimli bir kimsenin,[150] 19 Safer 693 (19 Ocak 1294) tarihinde Zeynuddīn el-ʿAttābī'nin Ḥanefī fürû-ı fıkhına dair *Şerḥu'z-Ziyādāt* isimli eserini Dimeşḳ'teki Ḳāsyūn dağında yazıya geçirmiş olmasını[151] benzer istikamette bir ilim yolculuğu olarak değerlendirebilmek imkan dahilindedir.

Dimeşḳ'ın bu süreçte, Anadolulu öğrencilerin yöneldiği bir merkez konumundadır; bunun da merkezinde Cemāluddīn el-Ḥaṣīrī'nin burada oluşturduğu etki yatmaktadır. Bu etki, ondan sonraki süreçte öğrencileri vasıtasıyla sürdürülmüştür. Ṣadruddīn el-Ezraʿī, bu noktada ismi öne çıkan bir kimsedir. 690/1290'lı yıllarda onun eserlerinin, nisbelerinden hareketle Anadolulu oldukları anlaşılan kimseler tarafından yazıya geçirildiğinin tespit edilebiliyor oluşunu bunun bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Bu isimlerden biri de hatırlanacağı üzere Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'dir; o, el-Ezraʿī'nin *el-Muẕheb* isimli eserini 695/1296 yılında yazıya geçirmiştir. Ṣadruddīn el-Ezraʿī'nin eserlerine yönelik bu teveccühte, el-Ezraʿī'nin Anadolulu öğrencilerinin de muhtemelen bir rolü söz konusudur. el-Kefevī'nin paylaştığı, Şemsuddīn Muḥammed b. Yūsuf b. İlyās

[150] el-Urmevī, *Kitābu'l-Beyān fī'l-Manṭıḳ*, Ayasofya, no. 2484, v. 186a. Hatimenin bulunduğu yaprağın arka yüzünde silikleştiği için tam okunamayan, ancak ʿAbdulmuḥsin el-Ḳayṣerī'ye ait olduğu anlaşılabilen bir mütalaa notu mevcuttur. Notta eserin baştan sona iki kez mütalaa edildiği ve nüssahlardan kaynaklanan yanlışlıkların düzeltildiği belirtilmektedir.
[151] el-ʿAttābī, *Şerḥu'z-Ziyādāt*, Carullah, no. 677, v. 260b

el-Ḳūnevī'nin Ṣadruddīn el-Ezraʿī üzerinden el-Ḥaṣīrī'ye uzanan ilim senedinde Faḫruddīn et-Türkmānī el-Māridīnī'nin el-Ezraʿī'nin bir öğrencisi olduğu kayıtlıdır.[152] Zeynuddīn el-ʿAttābī'nin *Şerḥu'z-Ziyādāt*'ının Cemāluddīn el-Ḥaṣīrī'nin torunu ʿAlī b. Muḥammed el-Ḥaṣīrī eliyle 711 Cemaziyelahir'inde (Ekim-Kasım 1311) istinsah edilmiş bir nüshasının sonunda yer alan bir icazete bakılırsa, icazeti veren Dāvūd b. Mervān b. Dāvūd el-Malaṭī'nin de el-Ezraʿī'nin talebelerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. ʿAlī b. Muḥammed, ilgili nüshayı el-Ezraʿī'nin el-Ḥaṣīrī'ye okuduğu nüshadan hareketle istinsah etmiş, iki kez de mukabele etmiştir. Dāvūd el-Malaṭī, verdiği icazette onun ismini Nūruddīn ʿAlī b. Muḥammed el-Ḥaṣīrī olarak kaydetmiş, onun bu kitabı kendisine okuduğunu belirtmiş, bu okumanın da sonuncusu 711 Ramazan'ında (Ocak-Şubat 1312) olmak üzere birkaç oturum halinde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Dāvūd el-Malaṭī, ilgili icazette bu kitabı el-Ezraʿī'ye okuduğunu, onun da hocası el-Ḥaṣīrī'ye okuduğunu belirtmiştir.[153] eṣ-Ṣafedī tarafından paylaşılan hal tercümesinde, el-Malaṭī'nin ömrünü Dimeşḳ'te geçirdiği anlaşılmaktadır. Lakabını Necmuddīn olarak kaydeden eṣ-Ṣafedī, onun Ḥanefīlerin seçkinlerinden olduğunu, birkaç medresede ders verdiğini, asker kadılığı görevini üstlendiğini, Dimeşḳ'e geldiği zamanlarda kadilkudat konumundaki Ḥusāmuddīn'e niyabet ettiğini ve 717 Rebiülevvel'inde (Mayıs-Haziran 1317) vefat ettiğini belirtmektedir.[154]

Ṣadruddīn el-Ezraʿī'nin tabakat eserlerinde zikri geçen Anadolulu bir başka öğrencisi Şemsuddīn Maḥmūd b. Aḥmed el-Lārendī'dir.[155] el-Lārendī'nin, hilaf ve usul ilminde uzman, feraiz ve bunun gerektirdiği hesap ilmini iyi bilen bir fakih olduğu ve 710/1310'lu yıllarda vefat ettiği belirtilmiştir.[156] el-Lārendī'nin vefat tarihinin tam olarak kayıtlı olmayışı, onun tahsili sonrasında tabakat ve teracim literatürünün hafızasının dışında kalan bir coğrafyaya yerleşmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bu coğrafyanın Anadolu olması muhtemeldir. Yine tabakat eserlerinde geçen bilgilere göre Şeyḫ Ede Bālī de Ṣadruddīn el-Ezraʿī'den tahsil görmüş bir isimdir. Kefevī, onun Karaman coğrafyasında Necmuddīn ez-Zāhidī'den füru-ı fıkh tahsili gördüğünü, ardından Şam bölgesine yolculuk ettiğini,

[152] el-Kefevī, *Ketā'ibu Aʿlāmi'l-Aḫyār*, 4:23.
[153] el-ʿAttābī, *Şerḥu'z-Ziyādāt*, Beyazıt Devlet-Beyazıt, no. 2436, v. 170a-b.
[154] eṣ-Ṣafedī, *Aʿyānu'l-ʿAsr ve Aʿvānu'n-Naṣr*, 2:350.
[155] El-Kefevī, el-Ezraʿī'nin öğrencileri arasında Şemsuddīn el-Lārendī'nin yanısıra Şemsuddīn Aḥmed b. İbrāhīm es-Serūcī'nin ve el-Ezraʿī'nin oğulları Şemsuddīn Muḥammed ile Taḳiyyuddīn Aḥmed'i de zikretmektedir. Bkz. el-Kefevī, *Ketā'ibu Aʿlāmi'l-Aḫyār*, 3:283-284.
[156] el-Kefevī, *Ketā'ibu Aʿlāmi'l-Aḫyār*, 3:389-390.

burada da Ṣadruddīn el-Ezraʿī'den ve başkalarından ilim tahsil ettiğini, akabinde Karaman coğrafyasına tekrar dönüp tedris ve fetva işleriyle meşgul olduğunu not etmektedir.[157]

Bu bilgiler esas alındığında kısmen el-Malaṭī'nin, ama daha çok el-Lārendī'nin ve Ede Bālī'nin Anadolulu isimlerin Dimeşḳ'e yönelmeden önce tahsil gördükleri kimseler olmaları ihtimal dahilindedir. Hatta belki Anadolulu isimlerin Dimeşḳ'e yönelmelerinde ve Ṣadruddīn el-Ezraʿī'nin eserlerine ilgi duymalarında onların bir etkisi söz konusudur. Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin bu kimselerden biri olması muhtemeldir. Tācuddīn el-Kürdī'nin el-Urmevī'den tahsilde bulunduğu yönündeki kayıt ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī ile aynı kişi olması ihtimali üzerinden değerlendirildiğinde onun, Konya veya Karaman bölgesinde el-Lārendī'den veya Ede Bālī'den fıkıh tahsilinde bulunmuş, bu sırada el-Urmevī'den de mantık odaklı tahsil görmüş, sonrasında da Dimeşḳ'e geçmiş olması ihtimal dahilinde görülebilir.

Sonuç

Son olarak Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'ye dair bilgilerin, bütünleşik tek bir biyografi altında birleştirilmesi durumunda nasıl bir tablo ortaya çıkacağı hususunu ele almak gerekir. Buna göre Tācuddīn, İlhanlıların hakim olduğu bir zaman diliminde Sulṭānyūkī olarak bilinen şehirde, muhtemelen 660/1260'lı yıllarda doğmuş, ilk tahsilini de muhtemelen bu çevrede gerçekleştirmiştir. 680/1281-1282 civarında Konya veya çevresine yönelerek el-Urmevī'den -ve belki Şemsuddīn el-Lārendī ile Ede Bālī'den- tahsil görmüştür. Akabinde kendi akranı pek çok öğrenci gibi Dimeşḳ'e yönelmiş ve burada Cemāluddīn el-Ḥaṣīrī ve Ṣadruddīn el-Ezraʿī çizgisini devam ettiren kişilerden ders okumuştur. Bunlardan birinin 690/1290'lı yıllarda burada en-Nūriyye Medresesi'nde müderris konumunda olan el-Ezraʿī'nin oğlu Şemsuddīn Muḥammed olması ihtimal dahilindedir. Tācuddīn'in bundan sonraki durağı muhtemelen bir hac ziyaretidir. ʿIrāḳayn bölgesinde uzunca bir süre devam edecek olan bir ilim tahsili ve ikameti söz konusudur. Bunun ilk durağının ʿIrāḳu'l-ʿArab bölgesinde Bağdat olması muhtemeldir. Onun, Ebū Ḥanīfe Meşhed'inde uzunca bir süre müderrislik makamında bulunan Ḥusāmuddīn es-Siġnāḳī'den tahsili muhtemelen bu süreçte gerçekleşmiştir. Burada ne kadar süre kaldığı konusunda bir değerlendirmede bulunabilmek güçtür, ancak es-Siġnāḳī'nin 714/1314-1315 yılındaki vefatına kadarki süreçte

[157] el-Kefevī, *Ketā'ibu A'lāmi'l-Aḫyār*, 3:421.

burada bulunmuş olması muhtemel görülebilir. En-Nesefī'nin *el-Kāfī*'sinin mukabelesini 714/1314 yılında muhtemelen henüz burada iken gerçekleştirmiştir. Sonraki süreçte 'Irāḳu'l-'Acem'e geçmiş olmalıdır; 'Irāḳu'l-'Acem'in, Irak ile İran arasında kalan ve Isfahan'dan Diyarbakır'e kadar uzanan dağlık bölgeyi kapsadığı göz önünde bulundurulduğunda onun tam olarak nerede veya nerelerde ikamet etmiş olabileceği belirsizdir. Sonrasında da muhtemelen Tebriz'e yönelmiş ve burada bulunmuştur. Yine 'Alā'uddīn el-Buḥārī'nin *Keşfu'l-Esrār*'ının bir nüshasını 'Irāḳu'l-'Acem veya Tebriz'deki ikameti sırasında 716/1317 yılında istinsah etmiş olması ihtimal dahilindedir.

Bir kızını Şeyḫ Ede Bālī ile evlendirmiş olması, Tācuddīn'in 726/1325-1326 yılından önce Anadolu'ya geldiği anlamına gelmektedir. Belki de dönüşte ilk durağı Sulṭānyūkī veya Bilecik'tir. Bu durum, İznik'in 731/1331'deki muhasarası esnasında Lala Şāhin ile Orḫān Bey arasında yaşanan ve sonrasında Orḫān Bey'in pişman olup Tācuddīn'e danıştığı hadiseyi de belli ölçüde anlamlı bir zemine oturtmaktadır. Bu durumda, fetih gerçekleştikten hemen sonraki süreçte Tācuddīn, Orḫān Bey'in çevresindeki isimlerden biri olabilir. Fakat kesin olan husus, Tācuddīn'in 733/1332-1333 veya 734/1333-1334 yılında Kastamonu'da bulunduğudur. İbn Baṭṭūṭa burada kendisiyle görüşmüş ve ondan "büyük alimlerden biri olarak" bahsetmiştir. Bu süreçte ve muhtemelen Kastamonu'daki ikameti sırasında kendisinden tahsilde bulunmuş olması muhtemel kişilerden biri, el-'Aynī'nin hocası Şerafuddīn es-Surmārī'dir. Bu durum aynı zamanda Tācuddīn'in *el-Hidāye*'yi burada veya başka yerlerde okuttuğuna da işaret etmektedir. Tācuddīn'in vefatına kadar kalacağı İznik yolculuğunun ne zaman gerçekleştiği belli değildir. Ancak Kastamonu'dan ayrılışının, Candaroğullarının kudretli yöneticisi Suleymān Paşa'nın 741/1340-1341 yılındaki vefatı sonrasında gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Bu tarihlerde veya öncesinde *Rumūzu'l-Esrār* isimli eserini yazmış olmalı, diğer kızını da 749/1348-1349 yılına kadar İznik'te kadılık görevinde bulunacak olan Kara Ḫalīl ile evlendirmiş olmalıdır. Tācuddīn'in İznik Medresesi'ndeki görevinin 740/1340'lı yılların ortalarına doğru başlamış olması ihtimal dahilindedir. Muhtemelen Orḫān Bey hayatta iken, 750/1350'den sonra, ancak 763/1362'den önceki bir tarihte vefat edene kadar da bu görevi sürdürmüştür.

Sonuca İlave:

Tarih, verilerin ışığında çok sayıda ihtimalin belirdiği, ihtimallerin ışığında da verilerin sürekli olarak yeniden anlam kazandığı ve gerçeğe

ulaşmanın hayli zor olduğu bir alandır. Geçmişten günümüze intikal etmiş sınırlı sayıda veri oluşu, bunların ifade ettiği anlama dair çok sayıda ihtimale imkan tanımaktadır. İhtimalleri, hakikatin önünde bir engel olarak görmemek; aksine onları hakikate ulaşabilmenin ipuçları kılmak gerekir. Bu yüzden de ihtimalleri çoğaltıp, bunlar arasında hem yatay hem de dikey olarak birbirini destekleyecek anlamlı örüntüler oluşturma yönünde, insaf ve adaletle kayıtlı bir çaba elzemdir. Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin gerçekte tek bir şahıs olma imkanının irdelendiği bu yazıda, bu yönde bir çaba sergilenmeye çalışılmış, nihayetinde de bu ikisinin gerçekte tek bir şahıs olabileceğine dair güçlü bir kanaate ulaşılmıştır. Yine de el-Kürdī ve es-Sulṭānyūkī nisbelerinin birlikte verildiği bir kullanıma tesadüf edilemediği veya Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin gerçekte aynı kişiler olduğu ile ilgili doğrudan bir tarihsel kayıt veya nakil tespit edilemediği sürece bu noktada bir kesinlik iddiasında bulunabilmenin doğru olmayacağını belirtmek durumundayız. Ayrıca şu sorunun cevabı hala askıdadır ve ihtimale dayalı da olsa en azından bir değerlendirmeyi hak etmektedir. Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī aynı şahıs ise, ʿĀṣıḳpaşazāde'nin *Tevārīḫ-i Āl-i ʿOṣmān*'ı başta olmak üzere Osmanlı kroniklerinde, Ṭaşköprīzāde'nin *eṣ-Ṣeḳā'iḳ*'i ve bunu takip eden tabakat eserlerinde, nihayetinde halihazırdaki Osmanlı tasavvurumuzda güçlü bir şekilde yer etmiş bulunan "el-Kürdī" nisbesi ne ile izah edilecektir? Bu yazının ortaya koyduğu tablo, ilk tahlilde, Tācuddīn'in gerçekte Geredeli olduğunu, el-Geredī şeklindeki nisbesinin bir şekilde el-Kürdī olarak dolaşıma girdiğini ve zamanla bir galat-ı meşhura dönüştüğünü düşündürmektedir. Nitekim gerek ʿĀṣıḳpaşazāde'nin bazı neşirlerinde gerekse araştırma türü ikincil kaynaklarda bunun "Geredeli Taceddin" veya "Taceddin Geredevi" şeklinde takdir edildiği görülebilmektedir. Tācuddīn'in aslen Gerede'ye mensup bir kimse olması elbette mümkündür. Üstelik Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin aynı şahıs olabileceği ihtimali ile birlikte değerlendirildiğinde bu mensubiyetin daha da anlamlı olacağı düşünülebilir; zira İbn Baṭṭūṭa'nın es-Sulṭānyūkī ile 733/1333 yılında Kastamonu'da görüşmüş olması, onun buraya yakın mesafede ve yine Candaroğullarının hakimiyetindeki Gerede'ye mensup olabileceği ihtimalini desteklemektedir. Yine Gerede'nin Kastamonu kadar aynı zamanda yeni ismi Eskişehir olan Sulṭānyūkī'ye de yakın bir yerleşim yeri olması söz konusu ihtimali destekleyen bir başka husustur. Bu durumda Tācuddīn'in biri herkesçe bilinen el-Geredī şeklinde ve diğeri de kendi yazdığı eserlerde

zikrettiği es-Sulṭānyūkī şeklinde iki nisbesi söz konu olmaktadır. Fakat böylesi bir kabulde el-Geredī nisbesi, tıpkı es-Sulṭānyūkī nisbesi gibi noktasal bir yerleşim yerine karşılık gelmiş olmaktadır. Bu ise ilgili dönemde kişilerin nisbelerinin genellikle doğduğu, ait olduğu noktasal yerleşim yerine nisbetle anılıyor olduğu gerçeği ile pek örtüşmemektedir. Örneğin Kara Ḫalīl, Cender isimli bir köyden hareketle el-Cenderī nisbesini almıştır. Bu durumda Tācuddīn'in, es-Sulṭānyūkī olarak kendini takdim etmesini, burada doğduğu ve buraya mensup olduğuna yönelik bir gönderim olarak değerlendirmek daha doğrudur. Bu yüzden es-Sulṭānyūkī nisbesine sahip bir Tācuddīn'in, aynı zamanda el-Geredī olarak bilinir hale geldiğini düşünmek anlamlı değildir. Belki gerçekten biri el-Geredī, diğeri de es-Sulṭānyūkī nisbesine sahip iki Tācuddīn'in mevcudiyeti, bunlardan ilkinin İznik Medresesi'nde diğerinin de Kastamonu'da müderrislik yapmış olması da bir ihtimaldir. Ancak bu yazıda ele alındığı üzere Tācuddīn el-Kürdī'nin kendisinin ve babasının isminin hiçbir şekilde tespit edilemiyor oluşu, Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'ye ait ve tek nüsha halinde günümüze ulaşabilmiş bir fıkıh usulü eserinin İznik'le ilişkilendirilebiliyor oluşu, üstelik Tācuddīn el-Kürdī'nin İznik Medresesi'nde halefi olan ʿAlāʾuddīn el-Esved'in bu eser üzerine bir şerh yazdığının biliniyor oluşu dikkate alındığında iki Tācuddīn'in gerçekte tek bir şahıs olarak değerlendirilebilmesi daha muhtemeldir. Nisbenin el-Geredī veya el-Kürdī olması bu açıdan pek fazla bir şey değiştirmemektedir. Dolayısıyla tek başına bir el-Geredī şeklindeki bir nisbe takdirinin ya da tashihinin –bütün ikna ediciliğine ya da daha doğru bir tabirle ikna olmaya hazır oluşumuza rağmen – tartışmasız bir makuliyet ifade ettiği söylenemez. Bu durumda el-Kürdī şeklindeki nisbenin ne ile izah edileceği sorusunu tekrar sormak gerekir.

Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin aynı şahıs olma ihtimalinden hareketle yaklaşıldığında bu soruya bütün tereddütleri ortadan kaldıracak kesinlikte ikna edici bir cevap verebilmek maalesef mümkün değildir. Ancak Gerede'ye mensub olma ihtimalinin ifade ettiği anlam kadar bir makuliyete sahip başka olasılıklara belki dikkat çekilebilir. Eski ismiyle Sulṭānyūkī, yeni ismiyle Eskişehir çevresinde el-Kürdī okunuşuna imkan tanıyacak eski bir köy isminin olması, Tācuddīn'in de buraya nisbetle el-Kürdī şeklinde nisbesinin takdir edilmiş olması da bir olasılıktır. Bunun önceki olasılıkla kıyaslandığında zayıf bir olasılık olarak görünmesi mümkündür; fakat bunun tümüyle imkansız olamayacağının altını çizmek gerekir. İlgili dönemde nisbet *yā*sı ile ifade edilen nisbelerin

kahir ekseriyetinin bir yerleşim yerine yönelik oluşu, el-Kürdī (الکردی) şeklindeki nisbetin bir soydan ziyade bir yerleşim yerinden kaynaklanmış olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim Lala Şāhin Bey'in vakfiyesinde, vakfa tabi kılınan köy isimleri arasına Kerdeli/Gerdeli (الکرده لی) şeklinde bir köy ismine tesadüf ediliyor olmasını[158] bu minvalde dikkate almak gerekir.

Bir başka ihtimal Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin tahsil için gittiği ve sonrasında da uzunca bir süre kaldığı ʿIrāḳayn bölgesindeki ikameti olabilir. ʿIrāḳayn ibaresinin ʿIrāḳu'l-ʿArab ile ʿIrāḳu'l-ʿAcem şeklinde iki kavramın toplamı olduğu, bu iki kavramdan ʿIrāḳu'l-ʿAcem'in ise İran ile Irak toprakları arasında kalan dağlık bölgeye karşılık geldiği, aynı zamanda Cibāl olarak adlandırıldığı hususunu tekrar hatırlamak gerekir. Cibāl bölgesinin ağırlıklı olarak Kürt nüfustan müteşekkil oluşu, bu bölgede kalmış, İbn Baṭṭūṭa'nın aktardığı kadarıyla buraları vatan edinmiş Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin kendi memleketine dönüşünde el-Kürdī olarak nitelenmesine neden olmuş olabilir. Hatta belki onun bu bölgede evlenmiş olması, eşini de beraberinde kendi vatanına getirmiş olması ihtimal dahilindedir. Bu, nihayetinde diğerleri gibi bir olasılıktır ve diğerlerinde söz konusu olan makuliyet şüphesi ile maluldür. Bununla birlikte, el-ʿAynī'nin hocası ve Tācuddīn el-Kürdī'nin öğrencisi olan Şerafuddīn Ebū'r-Rūḥ ʿĪsā b. Ḫāṣ'ın es-Surmārī nisbesine sahip oluşu, yine Tācuddīn el-Kürdī'nin İznik Medresesi'ndeki görevi sırasında es-Surmārī diğeri de el-Arrānī nisbelerine sahip iki kişinin İznik'te bazı eserleri istinsah etmiş olmalarını bu noktada önemsemek gerekir.[159] Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin aynı şahıs olma ihtimalinden hareketle düşünüldüğünde, Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin Cibāl bölgesinde veya Tebriz çevresinde bulunduğu süreçte bıraktığı izlenimin, Anadolu'ya geçişi sonrasında kendisinden tahsil görmek amacıyla bu bölgelerden bazı kimselerin buraya yönelmelerine neden olmuş olması muhtemeldir.

Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin Kürt asıllı olması da bir olasılıktır; üstelik böyle bir olasılık Tācuddīn el-Kürdī ile Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin aynı

---

[158] Öcalan ve diğerleri, *Bursa Vakfiyeleri – I*, 54, 61; krş. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 303.

[159] Bunlardan ilki yukarıda dikkat çekilen Ḥuseyn b. Ḥasen b. İsmāʿīl es-Surmārī'dir; o eṣ-Ṣāġānī'nin *Meṣāriḳu'l-Envār*'ını 752 Şevval'inde (Kasım-Aralık 1351) İznik'te Emīr Orḫān'a nisbet edilen medresede istinsah etmiştir. Bkz. eṣ-Ṣāġānī, *Meṣāriḳu'l-Envār*, Mahmud Paşa, no. 140, v. 122b. Diğeri ise Faḫrullāh b. ʿAbdulʿazīz el-Arrānī'dir. Bu şahıs, her ikisi de İznik şehrinde olmak üzere 758 Rebiülahir'inde (Mart-Nisan 1357) *el-Keşşāf*'ı, 758 Şevval'inde (Eylül-Ekim 1357) de *Meṣābīḥu's-Sunne*'yi istinsah etmiş, bu sonuncusunun ferağ kaydında tam künyesini ʿAbdurraḥmān b. ʿAbdilʿazīz b. ʿAbdirraḥīm b. ʿAbdiṣṣamed el-Arrānī olarak paylaşmıştır. Bkz. ez-Zemaḫşerī, *el-Keşşāf*, İzmir, no. 57, v. 309a; el-Beġāvī, *Meṣābīḥu's-Sunne*, Afyon Gedik Ahmed Paşa, no. 17890, v. 325b.

şahıs olma imkanının sorgulandığı bir bağlamda daha da anlamlıdır. Ne var ki bu olasılık Sulṭānyūkī'de ilgili zaman diliminde herhangi bir Kürd nüfusun var olup olmadığı sorusu ile anlam kazanmaktadır. Bu noktadaki genel bilgimiz, Moğol istilasının oluşturduğu baskı ile Anadolu'ya doğru göç eden Türk toplulukların yerleşik hayatın nisbeten oturmamış olduğu uç bölgelere yöneldikleri, Sulṭānyūkī'nin de ilgili dönemde bu noktada önemli bir yerleşim yeri olduğu yönündedir. Hatta Sulṭānyūkī'nin, Osmanoğullarının bir beylik olarak varlık sahnesine çıktığı Bilecik'in hemen yanı başında oluşu nedeniyle de burada bir Kürt yerleşimin mevcut olmama ihtimalini, olma ihtimalinden daha güçlü görmeye istekliyizdir. Belki doğrusu da gerçekten budur. Lakin Cahen'in, Germiyanoğulları'nın Türkler ve Kürtlerin karışımından oluşan bir topluluk olduğu ve Malatya bölgesinden Batı Anadolu'ya intikal ettikleri yönündeki tespiti bu çerçevede en azından zikredilmeyi hak etmektedir.[160] Onun bu tespitine esas oluşturan iki hususun biri, İbn Bībī'nin Baba'îler isyanı çerçevesinde verdiği bir bilgidir. Buna göre isyanın patlak verdiği bölgenin yöneticisi olan Muẓafferuddīn [Sāvcī] b. ʿAlīşīr, maiyetindeki bir ordu ile isyanı bastırmak ister ancak hezimete uğrar. Sonrasında Malatya'ya gelip Kürtler ve Germiyanlılardan yeni bir ordu tertipler, ancak yine mağlup olur.[161] Burada ismi geçen Muẓafferuddīn, aynı zamanda Germiyanlıların başı konumundadır. Cahen'in tespitine zemin teşkil eden ikinci husus ise, İbn Baṭṭūṭa'nın bir söylenti olarak paylaştığı bir bilgidir. İbn Baṭṭūṭa, Germiyan olarak adlandırılan bir topluluğun Karaağaç (Acıpayam) ovasında yol kesicilik yaptıklarını ve onların Yezīd b. Muʿaviye'nin soyundan geldikleri yönünde bir söylentinin yaygın olduğunu, Kütahya'nın onların elinde bulunduğunu kaydetmiş ve belki biraz da tedirginlik duyduğu bu taifenin şerrinden Allah'a sığındığını belirtmiştir.[162] Cahen, bu iki hususu dikkate alarak Germiyanoğullarını, Türkleşmiş Kürtlerden oluşan bir topluluk olarak nitelemektedir.[163] Onun bu tespiti, sonraki süreçte eleştiri konusu olmuş ve Germiyanoğullarının menşeinin Türk olduğu yönünde itirazlar ortaya konulmuştur.[164] Germiyanoğullarının menşeinin gerçekte ne olduğu hususu, bu yazının kapsamının dışındadır,[165] bununla birlikte

[160] Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı, 331.
[161] İbn Bîbî, *Selçuknâme*, 169.
[162] İbn Baṭṭūṭa, *Riḥletu İbn Baṭṭūṭa*, 296.
[163] Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 336.
[164] Tuncer Baykara, "Esedüddin Ayaz Beğ ve Germiyanlıların İlk Zamanları," 3:235-243.
[165] Bu husus Turgut tarafından kapsamlı bir makalede tahlil konusu kılınmıştır. Bkz. Vedat Turgut, "Germiyanoğulları'nın Menşei, Vakıfları ve Batı Anadolu'nun Türkleşmesi Meselesi Üzerine," 1-98. Turgut'un Germiyanoğullarının ʿAlīşīr'e uzanan nesebini tespit noktasındaki çabasına bu vesileyle

Germiyanoğullarının maiyetinde ve gözetiminde Batı Anadolu'ya kısmen de olsa bir Kürt nüfusun yerleşmiş olması ihtimal dışı değildir. Germiyanoğullarının merkez yerleşim yeri olan Kütahya'nın Sulṭānyūkī'ye, yani Eskişehir'e yakınlığı nedeniyle Tācuddīn es-Sulṭānyūkī'nin bu bölgeye önceden yerleşmiş Kürt bir aileye mensup olabileceği hususunu tümüyle göz ardı etmemek gerekir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Ahmedî, Tâceddîn İbrahim b. Hızır. "Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osmân." *Osmanlı Tarihleri I,* düz. Çiftçioğlu N. Atsız içinde, 1-35. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947.

el-Aḳsarāyī, Cemāluddīn Muḥammed b. Muḥammed. *Ḥāşiye ʿalā Şerḥi Mecmaʿi'l-Baḥrayn*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no. 1472.

Aksarâyî, Kerîmüddîn Mahmud. *Müsâmeretü'l-Ahbar*. Çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.

Aktepe, M. Münir. "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa." *DİA*, 8:214-215.

ʿAlā'uddīn el-Esved, ʿAlī b. ʿUmer el-Ḳaraḥiṣārī. *Şerḥu'l-Viḳāye*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Esad Efendi, no. 590.

ʿAlā'uddīn el-Esved, ʿAlī b. ʿUmer el-Ḳaraḥiṣārī. *Kunūzu'l-Envār*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Nuruosmaniye, no. 1334.

Amâsî, İbrâhîm b. Ahmed. *Tercüme-i Şakâ'ik-i Nuʿmâniyye: Amâsî'nin Şakâ'ik Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Haz. Gökhan Alp. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2021.

Arslan, Şükrü. "Şihabuddin es-Sivasî ve "Uyunu't-Tefâsîr"indeki Metodu." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990): 188-214.

ʿĀşıḳpaşazāde, Dervīş Aḥmed. *Tevārīḫ-i Āl-i ʿOṣmāndan ʿĀşıḳpaşazāde Tārīḫi*. Haz. Maʿārif-i ʿUmūmiyye Neẓāret-i Celīlesi. İstanbul: Maṭbaʿa-i ʿĀmira, 1332.

ʿĀşıḳpaşazāde, Dervīş Aḥmed. *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*. Haz. Hüseyin Nihal Atsız. Ankara: Sevinç Matbaası, 1985.

belki küçük bir katkıda bulunmak imkan dahilindedir. Dāvūd el-Ḳayṣerī'nin *Şerḥu Fuṣūṣi'l-Ḥikem*'inin Aḥmed b. ʿAlā'uddīn el-Çungūşī eliyle 16 Rebiülahir 755 (10 Mayıs 1354) tarihinde Kütahya Muʿāṣṣırīn mahallesinde istinsah edilmiş bir nüshasının ferağ kaydında müstensih, eseri Meḥmed Bey'in isteği ile yazdığını belirtmekte ve ona dair bir nesep silsilesi sunmaktadır. Silsile, Meḥmed Bey b. Yaʿḳūb b. Umūr b. Sāvcī b. ʿAlīşīr şeklindedir ve aynı zamanda Germiyanoğulları yöneticilerinin nesep silsilesini ortaya koymaktadır. Bkz. Dāvūd el-Ḳayṣerī, *Şerḥu Fuṣūṣi'l-Ḥikem*, Adana İl Halk, no. 100, v. 206b.

ʿĀşıkpaşazāde, Dervīş Aḥmed. "*Tevârîh-i Âl-i Osmân*." *Osmanlı Tarihleri I,* düz. Çiftçioğlu N. Atsız içinde, 77-318. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947.

ʿĀşıkpaşazāde, Dervīş Aḥmed. *Menâkıb-ı Âl-i Osman: Âşıkpaşazâde Tarihi [Osmanlı Tarihi (1285-1502)]*. Haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.

ʿĀşıkpaşazāde, Dervīş Aḥmed. *Osmanoğullarının Tarihi: Tevârîh-i Âli Osmân*. Haz. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç. İstanbul: K Kitaplığı, 2003.

el-ʿAttābī, Zeynuddīn Aḥmed b. Muḥammed. *Şerḥu'z-Ziyādāt*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Carullah, no. 677; Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi-Beyazıd, no. 2436.

el-ʿAttābī, Zeynuddīn Aḥmed b. Muḥammed. *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Carullah, no. 672.

el-ʿAttābī, Zeynuddīn Aḥmed b. Muḥammed. *Muḫtaṣaru'z-Ziyādāt*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no. 2132.

el-ʿAynī, Bedruddīn Maḥmūd b. Aḥmed. *el-Binâye fi Şerḥi'l-Hidâye*. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi-Beyazıd, no. 2423; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no. 1953; Karaçelebizade, no. 155; Kadızade Mehmed, no. 182; Kadızade Mehmed, no. 183; Murad Molla, no. 946; Murad Molla, no. 941; Nuruosmaniye, no. 1740; Şeyhülislam Esad Efendi Medresesi, no. 90; Süleymaniye, no. 520; Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi-Fazıl Ahmed, no. 631; Fazıl Ahmed, no. 625; Raşid Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, no. 231-1; Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi-Veliyyüddin Efendi, no. 1297; Veliyyüddin Efendi, no. 1293; Milli Kütüphane-Adana İl Halk, no. 624; Manisa Yazma Eser Kütüphanesi-Manisa İl Halk, no. 4457.

el-ʿAynī, Bedruddīn Maḥmūd b. Aḥmed. *el-Binâye*. Luknev: el-Maṭbaʿu'l-ʿĀlī, 1293.

el-ʿAynī, Bedruddīn Maḥmūd b. Aḥmed. *el-Binâye*. Tah. Muḥammed ʿUmer er-Rāmfūrī. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1990.

el-ʿAynī, Bedruddīn Maḥmūd b. Aḥmed. *el-Binâye*. Tah. Eymen Ṣāliḥ Şaʿbān. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2000; Diyūbend: el-Mektebetu'l-Eşrafiyye, 2005.

el-ʿAynī, Bedruddīn Maḥmūd b. Aḥmed. *ʿİkdu'l-Cumān fī Tārīḫi Ehli'z-Zamān*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Carullah, no. 1591, v. 579b

el-Bābertī, Ekmeluddīn Muḥammed b. Muḥammed. *et-Taḳrīr fī Şerḥi Uṣūli'l-Pezdevī*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Carullah, no. 495, 244 v.

Bardakçı, Veli Vehbi. "Osmanlı Klasik Döneminde Çandarlı Ailesi." Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2019.

Baykara, Tuncer. "Esedüddin Ayaz Beğ ve Germiyanlıların İlk Zamanları." *XVI. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler: Selçuklu Devleti ve Beylikler Dönemi* içinde, 3:235-243. Ankara, TTK Yayınları, 2015.

Bayrakdar, Mehmet. "Dâvûd-i Kayserî." *DİA*, 9:32-35.

Bedir, Mürteza. "Books on Islamical Legal Theory (Uṣūl al-Fiqh)." *Treasures of Knowledge An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, ed. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar ve Cornell H. Fleischer içinde, 1:423-438. Leiden & Boston: Brill, 2019.

Bedir, Mürteza. "Nesefi, Ebü'l-Berekat." *DİA*, 32:567-568.

Bedir, Mürteza, "Tacüşşeria." *DİA*, 39:360-362.

Bedir, Mürteza. "ez-Ziyâdât." *DİA*, 44:483-484.

Bedir, Mürteza ve Ferhat Koca. "Pezdevî, Ebu'l-Usr." *DİA*, 34:264-266.

Bedru'r-Rūmī, Dāvūd b. Ḳutluġbek b. İslām b. Receb el-Kānī. *Muntehe'l-Ḳavī fī Şerḥi'l-Pezdevī*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Carullah, no. 499.

el-Beġāvī, Ebū Muḥammed el-Ḥuseyn b. Mesʿūd el-Ferrāʾ. *Meṣābīḥu's-Sunne*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Süleymaniye, no. 333; Milli Kütüphane-Afyon Gedik Ahmed Paşa, no. 17890.

Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984.

Bosworth, C. Edmund. "'Erāq-e ʿAjam(ī)." *Encyclopædia Iranica*, (Erişim: 19.03.222), https://www.iranicaonline.org/articles/eraq-e-ajami

Boz, Cem. "Anadolu Selçuklu, İlhanlı ve Beylikler Döneminde Sultan Öyüğü (Eskişehir)." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2020.

el-Buḫārī, ʿAlāʾuddīn ʿAbdulʿazīz b. Aḥmed. *Keşfu'l-Esrār*. Millet Yazma Eser Kütüphanesi-Feyzullah Efendi, no. 633; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Carullah, no. 498, Carullah, no. 505; Fatih, no. 1334; Bağdatlı Vehbi, no. 370.

Burhānu'ş-Şerīʿa, Maḥmūd b. Ṣadru'ş-Şerīʿa el-Evvel el-Buḫārī. *Viḳāyetu'r-Rivāye*, Milli Kütüphane, no. FB 546; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no. 2231; Fatih, no. 2226.

Cahen, Claude. *Osmanlılardan Önce Anadolu*. Çev. Erol Üyepazarcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

Çağrıcı, Mustafa. "Sirâceddin el-Urmevî." *DİA*, 37:262-264.

Dartma, Bahattin. "Osmanlı Müfessirlerinden Şihâbuddin es-Sîvâsî (860/1455) ve Tefsiri." *Dinî Araştırmalar Dergisi* 4:11 (2001): 133-145.

Doğru, Halime. "Mahruse-i Sultanyüki'den Eskişehir'e." *Kebikeç* 15 (2003): 49-64.

Doğru, Halime. *XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*. İstanbul: Afa Yayınları, 1992.

Eflâkî, Ahmed. *Ariflerin Menkıbeleri*. Çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.

el-Erzincānī, Vecīhuddīn 'Umer b. ʿAbdulmuḥsin. *Ḥadāʾiḳu'l-Ezhār fī Şerḥi Meṣāriḳi'l-Envār*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no. 985.

el-Ezraʿī, Ṣadruddīn Suleymān b. Vehb İbn Ebī'l-ʿİzz. *Muḫtaṣaru Şerḥi'z-Ziyādāt*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Carullah, no. 679.

el-Ezraʿī, Ṣadruddīn Suleymān b. Vehb İbn Ebī'l-ʿİzz. *el-Munteḫab*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Carullah, no. 679; Yeni Cami, no. 395; Fatih, no. 1666.

el-Ezraʿī, Ṣadruddīn Suleymān b. Vehb İbn Ebī'l-ʿİzz. *el-Muẕheb*. Millet Yazma Eser Kütüphanesi-Feyzullah Efendi, no.947; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Carullah, no.903; Fatih, no. 1555; Carullah, no. 679; Şehid Ali Paşa, no. 734; Yeni Cami, no. 395.

Fazlıoğlu, İhsan. "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlim Hayatının Teşekkülü ve Dâvud Kayserî." *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4:1 (2017): 1-68.

Fazlıoğlu, İhsan. "Hendese." *DİA*, 17:199-208.

Güneş, Ahmet. "İznik: Osmanlı Dönemi." *DİA*, 23:545-547.

el-Ḫabbāzī, Celāluddīn ʿUmer b. Muḥammed. *Ḥāşiye ʿalā'l-Hidāye*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Hacı Beşir Ağa, no. 276, 320 v.; Yazma Bağışlar, no. 65, 186 v.; Carullah, no. 780, 326 v.

el-Ḫabbāzī, Celāluddīn ʿUmer b. Muḥammed. *el-Muġnī*. Manisa Yazma Eser Kütüphanesi-Manisa İl Halk, no. 4734; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Damad İbrahim, no. 613 313 v.

Habîbî, Derviş Ahmed. *ed-Devhatü'l-İrfâniyye fî Ravzati Ulemâ'i'l-Osmâniyye: Habîbî'nin Şakâ'ik Tercümesi (İnceleme-Metin)*. Haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2021.

el-Ḫaḍramī, Ebū Muḥammed eṭ-Ṭayyib b. ʿAbdillāh. *Ḳilādetu'n-Neḥr fī Vefeyāti Aʿyāni'd-Dehr*. Nşr. Bū Cemʿa Mekrī ve Ḫālid Zuvārī. Cidde: Dāru'l-Minhāc, 2008.

el-Ḥamevī, Şihābuddīn Yāḳūt b. ʿAbdillāh. *Muʿcemu'l-Buldān*. Beyrūt: Dāru Ṣādır, 1977.

el-Ḥaşīrī, Cemāluddīn Maḥmūd b. Aḥmed. *Vecīz fī Şerḥi'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no. 1696-M.

el-Ḥaşīrī, Cemāluddīn Maḥmūd b. Aḥmed. *et-Taḥrīr fī Şerḥi'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Hz. Halid, no. 91.

el-Herevī, Ebū'l-Ḥasen ʿAlī b. Ebī Bekr. *Kitābu'l-İşārāt ilā Maʿrifeti'z-Ziyārāt*. Tah. ʿAlī ʿUmer. Ḳāhira: Mektebetu'ş-Şeḳāfeti'd-Dīniyye, 2002.

İbn Baṭṭūṭa, Muḥammed b. ʿAbdillāh eṭ-Ṭancī. *Riḥletu İbn Baṭṭūṭa Tuḥfetu'n-Nuẓẓār fī Ġarā'ibi'l-Emṣār ve ʿAcā'ibi'l-Esfār*. Tah. Muḥammed ʿAbdulmunʿim el-ʿUryān. Beyrūt: Dāru İḥyā'i'l-ʿUlūm, 1987.

İbn Bîbî. *Selçuknâme*. Çev. Mükrimin Halil Yinanç. İstanbul: Kitabevi, 2007.

İbn Taġrîberdī, Cemāluddīn Yūsuf b. Taġriberdī. *el-Menhelu'ṣ-Ṣāfī*. Tah. Muḥammed Muḥammed Emīn. Ḳāhira: el-Hey'etu'l-Mışriyyeti'l-ʿĀmme li'l-Kitāb, 1984.

İbn Taġrîberdī, Cemāluddīn Yūsuf b. Taġriberdī. *en-Nucūmu'z-Zāhira fī Mulūki Mışr ve'l-Ḳāhira*. Mişr: Dāru'l-Kutub, 1929.

İbnu'l-Cevzī, Ebū'l-Ferac ʿAbdurraḥmān b. ʿAlī. *el-Muntaẓam*. Tah. Muḥammed ʿAbdulḳādir ʿAṭā ve Muṣṭafā ʿAbdulḳādir ʿAṭā. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1992.

İbnu'l-Eşīr, ʿİzzuddīn ʿAlī b. Muḥammed. *el-Kāmil fī't-Tārīḫ*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1987.

İbnu'l-ʿİmād, ʿAbdulḥay b. Aḥmed el-Ḥanbelī. *Şeẕerātu'ẕ-Ẕeheb fī Aḫbāri men Ẕeheb*. Tah. Maḥmūd el-Arnā'ūṭ. Dimeşḳ-Beyrūt: Dāru İbn Keşīr, 1986.

İbnu's-Sāʿātī, Muẓafferuddīn Aḥmed b. ʿAlī. *Mecmaʿu'l-Baḥrayn ve Multeḳa'n-Neyyirayn*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Yozgat, no. 229.

İbnu's-Sāʿātī, Muẓafferuddīn Aḥmed b. ʿAlī. *Şerḥu Mecmaʿi'l-Baḥrayn*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Carullah, no. 704.

el-Īcī, ʿAḍududdīn ʿAbdurraḥmān b. Aḥmed. *Şerḥu Muḫtaṣari'l-Muntehā*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Ayasofya, no. 981.

İnalcık, Halil. "İznik için Osman Gazi ve Bizans Mücadelesi." *Tarih Boyunca İznik,* ed. Işık Akbaygil, Halil İnalcık ve Oktay Aslanapa içinde, 59-85. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2004.

İnalcık, Halil. "Aşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?." *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar,* der. Oktay Özel ve Mehmet Öz içinde, 119-145. Ankara: İmge Yayınevi, 2000.

İnalcık, Halil. "Orhan." *DİA*, 33:375-386.

İpşirli, Mehmet. "Medrese: Osmanlı Dönemi." *DİA*, 28: 327-333.

İtḥāfu's-Suleymānī fī'l-'Ahdi'l-Orḫānī. Ali Emiri Arabi, no. 2173, 43 v.

el-İtḳānī, Ḳivāmuddīn Emīr Kātib b. Emīr 'Umer. *Ġāyetu'l-Beyān ve Nādiratu'l-Aḳrān*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no. 1945, 434 v.

Ḳāḍīḫān, Faḫruddīn Ḥasen b. Manṣūr el-Özcendī. *Şerḥu'l-Cāmi'i'ṣ-Ṣaġīr*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no. 1687; Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 4230.

Kafadar, Cemal. *İki Cihan Ârefesinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Çev. Ceren Çıkın. Ankara: Birleşim Yayınevi, 2010.

Kalaycı, Mehmet ve Muhammed Emin Eren. "Reflection of Qadizādelis-Khalwatis Tension on the Islamic Heresiography: Muṣṭafā b. Ibrāhīm and His Alphabetical Classification of Sects." *Ilahiyat Studies* 9:2 (2018): 249-290.

Kalaycı, Mehmet. "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20:2 (2016): 9-72.

Kalaycı, Mehmet. "Bir Osmanlı Kelamcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyazizade'nin Mecmû'a fi'l-Mesâ'ili'l-Müntehabe Adlı Eseri." *Osmanlı'da İlm-i Kelam: Alimler, Eserler, Meseleler,* ed. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz ve U. Murat Kılavuz içinde, 53-146. İstanbul: İSAR Yayınları, 2016.

Karlığa, H. Bekir. "Gazzâlî: Eserleri." *DİA*, 13:518-530.

Kātib Çelebi. *Keşfu'ẓ-Ẓunūn ʿan Esāmī'l-Kutub ve'l-Funūn*. Nşr. Mehmed Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Kātib Çelebi. *Sullemu'l-Vuṣūl ilā Ṭabaḳāti'l-Fuḥūl*. Tah. Maḥmūd 'Abdulḳādir el-Arnā'ūṭ. İstanbul: IRSICA, 2010.

el-Ḳayṣerī, Şerafuddīn Dāvūd b. Maḥmūd. *Şerḥu Fuṣūṣi'l-Ḥikem*. Milli Kütüphane-Adana İl Halk, no. 100.

el-Kefevī, Maḥmūd b. Suleymān. *Ketā'ibu A'lāmi'l-Aḫyār min Fuḳahā'i Meẕhebi'n-Nuʿmāni'l-Muḫtār*. Tah. Şaffet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer, Huzeyfe Çeker ve Güneş Öztürk. İstanbul: Mektebetu'l-İrşād, 2017.

Kızılcık, Abdullah. "Bolevî Îsa Efendi." *DİA*, EK-1:202.

Konukçu, Enver. "Aras Boyunda Bir Ortaçağ Şehri: Sürmeli." *Türklük Araştırmaları Dergisi* 12 (2002): 187-193.

Konukçu, Enver. "Bolu Sancak Beyi Mahmud Çelebi'nin İzladi Esareti." *Sultan II. Murad ve Dönemi*, ed. İsmail Yaşayanlar içinde, 148-161. Bursa: Gaye Kitabevi, 2015

el-Ḳuraşī, Muḥyiddīn 'Abdulḳādir b. Muḥammed İbn Ebī'l-Vefā'. *el-Cevāhiru'l-Muḍiyye fī Ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye*. Tah. 'Abdulfettāḥ Muḥammed el-Ḥulv. Cīze: Hecr li'ṭ-Ṭibā'a ve'n-Neşr, 1993.

Mecdī Meḥmed Efendi. *Ḥadā'iḳu'ş-Şaḳā'iḳ*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Mecmaʿu'l-Fevāʾid. Fatih, no. 1384.

el-Meliku'l-Muʿaẓẓam, ʿĪsā b. Ebī Bekr Muḥammed. *Uṣūli'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Hacı Beşir Ağa, no. 208.

el-Merġīnānī, Burhānuddīn ʿAlī b. Ebī Bekr. *el-Hidāye*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no. 2245; Fatih, no. 2234; Feyzullah Efendi, no. 1002; Çorlulu Ali Paşa, no. 263; Fatih, no. 2239; Fatih, no. 2254; Milli Kütüphane-Gülşehir Karavezir İlçe Halk, no. 55; Eskişehir İl Halk, no. 282.

Muḥtesibzāde, Meḥmed Ḫākī. *Terceme-i Şeḳāʾiḳ-i Nuʿmāniyye*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Laleli, no. 2022, 203 v.

Muḥtesibzāde, Meḥmed Ḫākī. *Ḥadāʾiḳu'r-Reyḥān*. Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi-Hafız Ahmed Paşa, no. 230.

Muḥtesibzāde, Meḥmed Ḫākī. *Mecmaʿu'l-Eşrâf: Hâkî'nin Şakâ'ik Tercümesi (İnceleme-Metin)*. Haz. Mehmet Yunus Yazıcı. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2021.

Necipoğlu, Gülru, Cemal Kafadar ve Cornell H. Fleischer (ed.). *Treasures of Knowledge An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. Leiden & Boston: Brill, 2019.

en-Nesefī, Ḥafiẓuddīn Ebū'l-Berakāt ʿAbdullāh b. Aḥmed. *el-Kāfī Şerḥu'l-Vāfī*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Murad Molla, no. 934; Laleli, no. 1064.

Neşri, Mehmed. *Kitab-ı Cihan-Nümâ: Neşri Tarihi*. Nşr. Faik Reşit Unat ve Mehmed Altay Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.

en-Niksarī, Şemsuddīn. *Şerḥu'l-Īḍāḥ*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Yusuf Ağa, no. 329; Yusuf Ağa, no. 328; Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, no. 248.

en-Niksarī, Şemsuddīn. *Şerḥu'l-Emālī*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no. 3012, vv. 22b-40b.

en-Niksarī, Şemsuddīn. *Şerḥu'l-ʿUmde*. Milli Kütüphane-Afyon Gedik Ahmed Paşa, no. 17865, vv. 1a-114a.

ʿOṣmānzāde, Aḥmed Tāʾib. *Ḥadīḳatu'l-Vuzerāʾ*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Esad Efendi, no. 2245.

Öcalan, Hasan Basri, Sezai Sevim ve Doğan Yavaş. *Bursa Vakfiyeleri – I*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013.

Peacock Andrew C. S. "Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and their Patrons: Notes on the Works of Mu'ayyid al-Din Jandi and Da'ud al-Qaysari." *Cultural Encounters in Anatolia in the Medieval Period: The Ilkhanids in Anatolia Symposium Proceedings,* ed. Alev Ayaokur ve Defne Karakaya içinde, 11-28. Ankara: Koç Üniversitesi VEKAM Yayınları, 2019.

el-Pezdevī, Faḫrulislām Ebū'l-ʿUṣr ʿAlī b. Muḥammed. *Uṣūl*. Millet Yazma Eser Kütüphanesi-Feyzullah Efendi, no. 564; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no. 1221; Fatih, no. 1231; Fatih, no. 1219; Kadızade Mehmed, no. 97; Yusuf Ağa, no. 174; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi-Yusuf Ağa, no. 7471.

eṣ-Ṣadru'ṣ-Şeḥīd, Ḥuṣāmuddīn ʿUmer b. ʿAbdilʿazīz el-Buḫārī. *Şerḥu'l-Cāmiʿi'ṣ-Ṣaġīr*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no. 1549.

eṣ-Ṣāġānī, Raḍiyyuddīn Ḥasen b. Muḥammed. *Meşārikʾu'l-Envāri'n-Nebeviyye*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Mahmud Paşa, no. 140.

eṣ-Ṣafedī, Ṣalāḥuddīn Ḫalīl b. Aybek. *Aʿyānu'l-ʿAṣr ve Aʿvānu'n-Naṣr*. Tah. ʿAlī Ebū Zeyd, Nebīl Ebū ʿUmşe, Muḥammed Mevʿid ve Maḥmūd Sālim Muḥammed. Dimeşḳ: Dāru'l-Fikr, 1998.

eṣ-Ṣafedī, Ṣalaḥuddīn Ḫalīl b. Aybek. *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*. Tah. Aḥmed el-Arnā'ūṭ ve Türkī Muṣṭafā. Beyrūt: Dāru İḥyā'i't-Turāṯi'l-ʿArabī, 2000.

es-Semerḳandī, Ruknuddīn ʿUbeydullāh b. Muḥammed. *Cāmiʿu'l-Uṣūl*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Murad Molla, no. 641, vv. 1a-134a.

es-Semerḳandī, Ruknuddīn ʿUbeydullāh b. Muḥammed. *el-Ḳavāʿidu'l-Fiḳhiyye*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Murad Molla, no. 641, vv. 134b-180b.

es-Seraḫsī, Şemsuleʿimme Muḥammed b. Ebī Sehl Ahmed. *Şerḥu'z-Ziyādāt*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Carullah, no. 679; Fatih, no. 1555; Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi-Veliyyüddin Efendi, no. 1350.

es-Seraḫsī, Şemsuleʿimme Muḥammed b. Ebī Sehl Ahmed. *el-Mebsūṭ*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Çorlulu Ali Paşa, no. 240.

es-Seraḫsī, Şemsuleʿimme Muḥammed b. Ebī Sehl Ahmed. *el-Muḥīṭ fī'l-Furūʿ*. Milli Kütüphane-Afyon Gedik Ahmed Paşa, no. 17406,

Sevim, Sezai ve Hasan Basri Öcalan. *Osmanlı Kuruluş Dönemi Bursa Vakfiyeleri*. İstanbul: Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2010.

Sibṭ İbnu'l-Cevzī, Şemsuddīn Yūsuf b. Ḳizoğlu. *Mirʿātu'z-Zemān fī Tevārīḫi'l-Aʿyān*. Tah. Fādī el-Maġribī (15. c.); Muḥammed Enes el-Ḥīn ve Kāmil Muḥammed el-Ḫaṭṭāb (19. c.); İbrāhīm ez-Zeybeḳ (20. c.). Dimeşḳ: Dāru'r-Risāleti'l-ʿĀlemiyye, 2013.

es-Siġnāḳī, Ḥusāmuddīn Ḥuseyn b. ʿAlī. *el-Vāfī fī Şerḥi'l-Munteḫab*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Damad İbrahim, no. 468.

es-Siġnāḳī, Ḥusāmuddīn Ḥuseyn b. ʿAlī. *el-Kāfī fī Şerḥi Uṣūli'l-Pezdevī*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Carullah, no. 491.

es-Siġnāḳī, Ḥusāmuddīn Ḥuseyn b. ʿAlī. *en-Nihāye*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Karaçelebizade. no.148; Yozgat, no. 261-2; Amasya Yazma Eser Kütüphanesi-Amasya Beyazıt, no. 221.

es-Siġnāḳī, Ḥusāmuddīn Ḥuseyn b. ʿAlī. *et-Tesdīd fi Şerḥi't-Temhīd*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Esad Efendi, no. 3893.

es-Sīvāsī, Şihābuddīn. *Şerḥu'l-Ferā'iḍu's-Sirāciyye*. Milli Kütüphane-Adana İl Halk, no. 930.

es-Subkī, Tācuddīn ʿAbdulvehhāb b. ʿAlī. *Ṭabaḳātu'ş-Şāfiʿiyyeti'l-Kubrā*. Tah. ʿAbdulfettāh Muḥammed el-Ḥulv ve Maḥmūd Muḥammed eṭ-Ṭanāḥī. Kahire: Maṭbaʿatu ʿĪsā el-Bābī el-Ḥalebī, 1963-1964.

es-Sulṭānyūkī, Tācuddīn Ebū Bekr b. İbrāhīm. *Rumūzu'l-Esrār*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Ayasofya, no. 975.

Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*. Haz. Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk ve Ramazan Tosun (2. c.). İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996.

Şükrullâh, İbn Ahmed b. Zeki. "Behcetu't-Tevârîh." *Osmanlı Tarihleri I*, düz. Çiftçioğlu N. Atsız içinde, 36-76. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947.

Ṭaşköprīzāde, Aḥmed Efendi. *eş-Şeḳā'iḳu'n-Nu'māniyye*. Milli Kütüphane-Adana İl Halk, no. 1127; Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi-Ahmed Paşa, no. 236-M; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Amcazade Hüseyin, no. 362; Ayasofya, no. 3273; Ayasofya, no. 3274; Bağdatlı Vehbi, no. 1066; Bağdatlı Vehbi, no. 1134; Carullah, no. 1613; Çelebi Abdullah, no. 264; Esad Efendi, no. 2308; Fatih, no. 4412; Fatih, no. 4413; Fatih, no. 4414; Fatih, no. 4415; H. Hüsnü Paşa, no. 835; H. Hüsnü Paşa, no. 835-M; Hamidiye, no. 924; Halet Efendi, no. 603; Hekimoğlu, no. 771; Hüsrev Paşa, no. 420; Kılıç Ali Paşa, no. 753; Kadızade Mehmed, no. 361; Mihrişah Sultan, no. 315; Murad Molla, no. 1460; Nuruosmaniye, no. 3378; Nuruosmaniye, no. 3380; Nuruosmaniye, no. 3381; Nuruosmaniye, no. 3382; Pertev Paşa, no. 493; Reisülküttab, no. 666; Serez, no. 1816; Serez, no. 1817; Serez, no:1818; Serez, no. 1819; Serez, no. 1820; Seyyid Nazif, no. 44; Şehid Ali Paşa, no. 1380; Yazma Bağışlar, no. 6429; Yazma Bağışlar, no. 828; Yeni Cami, no. 858; Lala İsmail, no. 358; Laleli, no. 2076; Atıf Efendi Kütüphanesi, no. 1900; Atıf Efendi, no. 1898; Atıf Efendi, no. 1899; Atıf Efendi, no. 1901; Millet Yazma Eser Kütüphanesi-Feyzullah Efendi, no. 1469; Raşid Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, no. 887; Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi-Kütahya İl Halk, no. 812; Kütahya İl Halk, no. 1537; Manisa Yazma Eser Kütüphanesi-Manisa İl Halk, no. 1349, Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1027; Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1028; Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 976; Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi-Veliyyüddin Efendi, no. 2434; Veliyyüddin Efendi, no. 2436; Veliyyüddin Efendi, no. 2437; Beyazıt, no. 5052; Beyazıt, no. 5053; Beyazıt, no. 5205; Beyazıt, no. 5206; Beyazıt, no. 10268; Hacı Selim Ağa Yazma Eser Küütüphanesi-Hüdai Efendi, no. 1030; Hacı Selim Ağa, no. 817; Milli Kütüphane, no. FB 389; Milli Kütüphane, no. A 2789; Milli Kütüphane, no. A 4465; Milli Kütüphane, no. A 2797; Milli Kütüphane, no. A 6646; Milli Kütüphane, no. A 3570; Milli Kütüphane, no. A 964; Milli Kütüphane, no. A 3196; Milli Kütüphane-Adnan Ötüken İl Halk, no. 2813; Adnan Ötüken İl Halk, no. 1152; Milli Kütüphane-Çankırı İl Halk, no. 171; Çankırı İl Halk, no. 407; Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi-Genel, no. 4099; Genel, no. 1207; Kurşunlu, no. 142; Ulucami, no. 2479; Ulucami, no. 2481; Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, no. 576; Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, no. 673; Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, no. 687; Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 2007; Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1324; Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 332; Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 824; Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1040; Manisa Yazma Eser Kütüphanesi-Manisa İl Halk, no. 5084; Manisa İl Halk, no. 1349; Akhisar Zeynelzade, no. 1447; Ömer Ali Bey Yazma Eser Kütüphanesi, no. 249; Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1251; Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 4131; Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 4137; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, no. 5643; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi-Konya İl Halk, no. 290; Konya Bölge Yazma Eserler-Konya İl Halk, no. 3694; Amasya Yazma Eser Kütüphanesi-Amasya Beyazıt, no. 1121.

Ṭaşköprīzāde, Aḥmed Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri*. Haz. M. Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

et-Tebrīzī, Tācuddīn Ebū'l-Ḥasen ʿAlī b. ʿAbdillāh el-Erdebīlī. *Şerḥu'l-Bedīʿ*. Millet Yazma Eser Kütüphanesi-Feyzullah Efendi, no. 600.

Temir, Ahmet. *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*: *Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)*. İstanbul: Ötüken, 2011.

Turgut, Vedat. "Germiyanoğulları'nın Menşei, Vakıfları ve Batı Anadolu'nun Türkleşmesi Meselesi Üzerine." *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)* 3:5 (2017): 1-98.

el-Urmevī, Sirācuddīn Maḥmūd b. Ebī Bekr. *Kitābu'l-Beyān fi'l-Manṭıḳ*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Ayasofya, no. 2484.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Çandarlı (Cenderli) Kara Halil Hayreddin Paşa: Menşe'i, Tahsili-Kadılığı-Kazaskerliği-Vezirliği ve Kumandanlığı." *Belleten* 23:91 (1959): 457-477.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Çandarlı Zâde Ali Paşa Vakfiyesi." *Belleten* 5:20 (1941): 549-576.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Çandarlı Vezir Ailesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Büyük Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

Yaran, Rahmi. "Siğnâkî." *DİA*, 37:164-166.

Yaman, Ahmet. "Tenfil." *DİA*, 40:451-452.

Yılmaz, Ali Tarık Ziyat. "Hüsameddin Hüseyin es-Siğnaki ve et-Tesdid'i [Naşirin girişi]." *et-Tesdīd fī Şerḥi't-Temhīd.* Tah. A. T. Z. Yılmaz içinde, 1:17-66 [Türkçe Kısım]. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

ez-Zemaḫşerī, Ebū'l-Ḳāsım Maḥmūd b. ʿUmer. *el-Keşşāf ʿan Ḥaḳā'iḳi Ġavāmiḍi't-Tenzīl*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Laleli, no. 216; İzmir, no. 57; Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 2966.

ez-Zemaḫşerī, Ebū'l-Ḳāsım Maḥmūd b. ʿUmer. *el-Mufaṣṣal*. Milli Kütüphane-Samsun İl Halk, no. 794.

Zeyrek, İ. Naci. "Çandarlı Ailesi'nin Sanat Hamiliği ve Bursa Ali Paşa Camii." Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2004.

ez-Ziriklī, Ḫayruddīn. *el-Aʿlām*. Beyrūt: Dāru'l-ʿİlmi'l-Melāyīn, 2002.

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 557-605
DOI: 10.33227/auifd.1091108

Güvenilir Ravi 'Güvenilmez' Rivayet: Bir *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* Rivayetindeki Meçhul Bedevi Kadın Kıssasının Olgusal Gerçekliği Üzerine

FATMA YÜKSEL ÇAMUR
Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü, Türkiye
Presidency of Religious Affairs Directorate General for Foreign Relations, Turkey
fatimayusa@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8308-3205

Öz
Güvenilmez anlatı, anlatıbilimde eksik ya da yanlış anlatımdan veya yanlış yorumlamaktan kaynaklanan bir metinsel tutarsızlık problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Edebi anlatıda yalnızca metin içi unsurlardan tespit edilen bu kusur, gerçek olayları anlatan metinlerde metin dışı unsurların da dikkate alınmasıyla tespit edilebilmektedir. Hadisler söz konusu olduğunda *cerḥ* ve *taʿdīl* ulemasının *sıḥḥat* hükümlerinde isnadın yanı sıra metinle ilgili değerlendirmeler yaptığı bilinmektedir. Buna rağmen kimi rivayetlerde metin içi tutarsızlık ve diğer hadis metinleri ile çelişkiler görülebilmektedir. Bu makalede incelediğimiz *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* rivayetinin son kısmında metin içi ve metinler arası bazı çelişkiler tespit edilmiştir. Sahabi ravi ʿİmrān b. Ḥuṣayn'ın Hz. Peygamber ile birlikte bir seferde görgü şahidi olduğu olayları anlattığı hadisin son kısmında, şahit olmadığı olaylar yine onun diliyle anlatılmıştır. İlgili bölümde Hz. Peygamber'e su temin eden bedevi kadının kimliği ve obasına döndükten sonra gelişen hadiselerin anlatıldığı kıssanın kaynağı meçhuldür. Ancak rivayetin sağlam bir isnadla gelmesi ve temel hadis kitaplarının birçoğunda kendine yer bulması, ilgili kısımdaki çelişkinin izahını güçleştirmektedir. Bu makalede, bahsi geçen ʿİmrān hadisi belli başlı *ṭarīk*leriyle birlikte tema ve isnad yönünden analiz edilmiş ve aralarındaki anlatım farklılıkları tespit edilmiştir. Biyografi, tarih ve coğrafya verilerine dayanarak olayın gerçekleşmesi muhtemel yer ve zaman belirlenmiştir. ʿİmrān rivayetiyle ortak temalar taşıyan Ebū Ḳatāde rivayeti ile aynı olayı mı farklı olayı mı anlattığı tartışılmıştır. Eldeki veriler ışığında bedevi kadının kimliği ve kıssanın kaynağı açıklanmaya çalışılmıştır. Kesin sonuca ulaşmak için yeterli veri bulunmamakla birlikte kıssanın son bölümünün senedin ikinci ya da üçüncü halkasındaki ravi tarafından metne dahil edildiği ve anonim unsurlar taşıdığı kanaati hasıl olmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Ṣaḥīḥ* Hadis, Vehim, Ravi Tasarrufları, Metin Tenkidi, Siyer Yazıcılığı, Anlatıbilim, Güvenilmez Anlatı.

Geliş/Recieved: 21.03.2022 Kabul/Accepted: 25.11.2022

Reliable Narrator, 'Unreliable' Narration: On the Factuality of the Unknown Bedouin Woman Story in a Hadith Narration of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Abstract

In narratology, unreliability is a textual inconsistency problem arisen from misreporting, underreporting, or misevaluating. Unreliability can be ascertained from only intratextual features for literary narrative, however, intertextual and extratextual features should be taken under consideration for its factual counterpart. Within the framework of hadith, it is well-known that *jarḥ wa taʿdīl* scholars evaluated hadith texts as well as their isnads for determining the *siḥḥa* / reliability of a given hadith narration. Nevertheless, various intratextual and extratextual inconsistencies can be found in some hadith narrations. Such an inconsistency problem is observed in the given *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* hadith. In this hadith, the sahabi narrator ʿImrān b. Ḥuṣayn is reporting the events which he witnessed together with the Prophet Muḥammad. However, in the last part, some events which ʿImrān has not witnessed are narrated by his words. In this part, two main elements are unknown: 1) the identity of the bedouin woman supplying water for the prophet Muhammad and 2) the source of the story telling the events happened after her returning back to her tribe. As the given hadith narration has a strong isnad and taken place in the major hadith sources, it seems difficult to provide an explanation for these ambiguities and contradictions with other hadith narrations. In this article, the aforementioned ʿImrān hadith is analysed together with its variants in terms of their thematical aspect and narratorial network, therefore, the differences in their content and style are ascertained. Depending on the biographical, historical, and geographical data, the possible space and time in which the events happened are deduced. Besides, by comparison with the hadith of Abu Qatāda that have common themes, it is discussed whether both narrations tell the same or different events. Depending on the available data, the identity of the Bedouin woman and the source of her story is explained. Although there is not enough data for the final result, it is concluded that the last part of the ʿImrān narration contains some anonymous elements included in the hadith text by the second or the third *rāwī* of the hadith.

Keywords: *Ṣaḥīḥ Hadith, Wahm, Dispositions of the Narrators,* Textual Criticism, Siyar Historiography, Narratology, Unreliable Narration.

Giriş

En genel tanımıyla hadis, "Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirler" diye tanımlanır.[1] Tanımlarda doğrudan ifade edilmese de hadis rivayetinde Hz. Peygamber'e nispet edilen sözün Hz. Peygamber'in ağzından sadır olan sözün kendisi değil ravinin aktarımı olduğu, nebevi fiil ve takrirlerin ise sahabi ravinin gözlem ve duyumlarına dayalı anlatım ve tasvirlerden teşekkül ettiği muhaddislerin ve bizlerin malumudur. Nitekim muhaddislerce rivayetlerin *ṣıḥḥat* hükümleri verilirken metinlerde lafzi

[1] Tanımlar ve sahabi ve tabii sözlerinin de hadis kapsamında değerlendirilmesiyle ilgili bkz. Muḥammed ʿAlā et-Tehānevī el-Fārūkī (ö. 1158/1745'ten sonra), *Keşşāf-i Istılāḥāti'l-Funūn ve'l-ʿUlūm*, 1:36; Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 12-13. Hadisin tanımı üzerine tartışma ve değerlendirmeler için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, 16-24.

kesinlik değil raviden raviye doğru aktarım esas alınmaktadır.[2] Makalemizde ele alacağımız örnekte görüleceği üzere, bir hadisin *ṣaḥīḥ* sayılan muhtelif varyantlarının lafızlarda ve olay anlatımında farklılaşması, bunu doğrular niteliktedir. Bu çerçevede hadisler, aktardığı söz veya olayın kendisi değil kendine has üslup, muhteva ve rivayet usulüyle birer anlatısı ve temsilidir.[3]

Hadisler, Hz. Peygamber'i ve onun döneminde yaşanmış gerçek kişi ve olayları aktardığı için *olgusal anlatı* kategorisinde değerlendirilmelidir.[4] Günümüzde tarih, biyografi, otobiyografi, hatırat vb. telif türleri bu grup içerisinde ele alınır. Hadis rivayetlerinin bu türlerle benzeşen ve ayrışan yönleri vardır.

Hz. Peygamber vakanüvis görevlendirip o dönemde yaşanan olayları kayıt altına aldırmış değildir[5] ancak pek çok hadis o dönemde yaşanan hadiselerin görgü tanıklıklarına dayalı nakli olduğundan sözlü tarih verisi niteliğindedir.[6] Yine birçok hadis rivayeti, sahabi ravinin Hz. Peygamber ile ilgili gözlem ve şahitliklerini aktardığı için biyografi, bizzat yaşadığı olayların aktarımı olduğu için de otobiyografi ve hatırat ile ortak özelikler taşımaktadır. Fakat bu hatıralar yıllar geçtikten sonra anlatan (sahabi ravi) ve dinleyenin (tabii ravi) ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda, yaşanmış

[2] Mana ile rivayetin ilk dönemlerden itibaren hadis rivayetinin kaçınılmaz bir gerçeği olduğuna dair örnekler için bkz. Ḫaṭīb el-Bağdādī, (ö. 463), *el-Kifāye fī ʿİlmi'r-Rivāye*, 198-211. Lafzi kesinliğin imkansızlığı ve mana ile rivayet tartışmaları için bkz. Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Manayla Rivayeti," 307-310; Selman Başaran, "Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları," 73-75.

[3] Anlatı ve temsil meselesi için bkz. Fatma Yüksel Çamur, "Anlatıbilim ve Hadis," (doktora tezi), 58-59.

[4] En genel tanımıyla olgusal anlatı dış dünyada karşılığı olan, kurgusal anlatı ise anlatıcı / yazarın zihin dünyası dışında karşılığı olmayan anlatı olarak tanımlanır. Jean-Marie Schaeffer, "Fictional vs. Factual Narration," Paragraf 1, http://www.lhn.unihamburg.de/article/fictional-vs-factual-narration (12.02.2019); Monika Fludernik, Marie-Laure Ryan, "Factual Narrative: An Introduction," 1. Burada olgudan kastımız, dil ve düşünceden bağımsız olarak dış dünyada var olan gerçekliklerdir. (Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 770.) Olgu kavramının anlatıbilimdeki farklı kullanımları için bkz. Irina Rajewsky, "Theories of Fictionality and Their Real Other," 35-43.

[5] Hz. Peygamber'e dair hatıralar ve o dönemde yaşanan olayları derleme girişimleri, resmi hadis tedvīninden önce başlamıştır. ʿUrve b. Zubeyr'in teyzesi Hz. ʿĀişe'den bazı olayları dinlediği, yazılı olarak kaydettiği ve sonrasında aynı olayı tekrar anlattırarak bu yazdıklarını kontrol ettiği bilinmektedir. (Ḫaṭīb el-Bağdādī, *el-Kifāye,* 205.) Öte yandan yazılı / sistematik hadis rivayetinden sonraki dönemde muhaddislerin hadisin *ṣıḥḥat*i üzerine yaptıkları titiz çalışmaların aynı zamanda tarihsel verinin tevsiki olduğuna dair değerlendirmeler için bkz. Aḥmed Abdulcabbār Snobar, "Vaẓīfetu'l-Muḥaddiṣi'n-Nāḳıd ve Vaẓīfetu'l-Faḳīḥi'l-Usūlī ve İşkāliyyetu Naḳdi'l-Ḥadīṯ fī ʿAsri'l-Ḥadāṯe," 60-65.

[6] Sözlü tarih, bireylerin, grupların ve toplulukların anlatılarını kayıt altına alma girişimi olarak tanımlanır. Tarihi olaylara katılan kimselerden bilgi toplama faaliyeti, antik çağdan beri tarihçilerin müracaat ettiği bir yöntemdir. Ancak kayıt cihazlarıyla ve yapılandırılmış röportajlar çerçevesinde sözlü tarih çalışmaları modern bir olgudur. Sözlü tarih, hafızanın yanılabilirliği ve anlatıcının olay anlatımlarını kendi amaçları doğrultusunda şekillendirme ihtimali gibi sebeplerle eleştirel yaklaşımlara da konu olmuştur. (Donald A. Ritchie, "Oral History," 548-549).

olaylardan sunulan kesitlerden ibarettir.[7] Bu sebeple modern biyografide olduğu gibi hadislerde Hz. Peygamber'in hayat hikayesini baştan sona ve tek bir olay örgüsü içerisinde aktaran bir anlatım tarzına rastlanmaz.[8] Öte yandan sahabi ravinin amacı modern otobiyografide olduğu gibi kendi bireysel kimliğini inşa etmek değil, Hz. Peygamber ile ilgili bir durumu ortaya koymaktır.[9] Yaşanmış olaylardan, şahit olunan hadiselerden kesitler sunmaları sebebiyle özellikle olay anlatımı içeren hadisler hatırat türü ile de benzerlik taşımaktadır.[10] Ancak üslup ve muhteva olarak hangi türe benzerse benzesin, odak noktasında daima Hz. Peygamber'in olduğu paradigmatik anlatım tarzı hadisi nev'i şahsına münhasır bir anlatı kılmaktadır.[11]

Hadislerin hem varit olduğu hem de rivayet edildiği hakim kültürel atmosfer, sözlü kültürdür. Bu durumda hadis rivayetinin sözlü kültürün şifahi ürünleri ile benzerlik ve farklılıkları olacaktır. Hz. Peygamber'in ideal şahsiyet, onun yaşadığı zamanın da ideal zaman dilimi olarak tasvir edilmesinden ötürü hadisleri anonim destan ve menkıbelerle aynı düzlemde ele alan yaklaşımlar olsa da[12] her iki türün ayrışan yönleri daha fazladır. Zira sahabi ravi, uzak geçmişin hadiselerini değil başından geçen ya da ilk elden duyduğu olayları anlatır.[13] Hz. Peygamber'in bir dini otorite ve geniş kitlelerce bilinen tarihsel bir şahsiyet olması, sahabi ravinin yaşadığı

---

[7] Sahabe-i kiramın bir ihtiyaç olmaksızın hadis rivayet ettiği de vakidir. (bkz. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 44-99.) Burada vurgulanmak istenen, hadis rivayetinin sistemli bir hatırat-biyografi çalışması gibi değerlendirilemeyeceğidir.

[8] Tarihi şahsiyetlerin sözlü ya da yazılı hayat hikayeleri hemen her kültürde mevcuttur. Ancak modern biyografi, ele alınan kişinin hayatını baştan sona anlatma iddiasında olan, çocukluğu, gençliği ve özel hayatının detaylarına önem veren, psikolojik tahlillerle kişiliğini ortaya koymayı hedefleyen bir telif türü olarak geleneksel anlatılardan farklılaşır. Bkz. Kathleen Kupier, "Biography," *Merriam-Webster's Encyclopedia of Literature*, 140-141.

[9] Otobiyografi, yazarın kendi hayatını şimdiki zamandan geriye doğru bakarak ve bir sosyo-kültürel bağlam içerisinde anlattığı, böylelikle kendi kişisel tarihini yeniden inşa ettiği bir telif türüdür. Otobiyografinin bu özelliklerle ortaya çıkışı, 18. yüzyılın sonlarında modern benlik algısının doğuşu ile eşzamanlıdır. Bkz. Martin Löschnigg, "Autobiography," 87-88.

[10] Bir edebi tür olarak hatırat, roman ile birlikte gelişmiştir ve her ikisi de benzer anlatım teknikleriyle telif edilir. Gerçek kişilerin yaşanmış hikâyelerini konu edinse de hatırat ilgili kişinin hayatının bir kesiti ve bir temsilinden ibarettir. Yazar anlatmaya değer gördüğü kişi ve olayları anlattığından, hafızanın subjektif seçiciliği ve yanılma ihtimali hatırat türünün olgusal gerçeklikle ilişkisini sorgulanır hale getirmektedir. Bütün sınırlılıklarına rağmen hatırat, tarihi olaylar ile ilgili şahitliklerin sonraki nesillere aktarılmasında hayati öneme sahiptir. Bkz. G. Thomas Couser, *Memoir: An Introduction*, 15-21.

[11] Soner Gündüzöz, "Modern Bir Retorik Okuması Olarak Hadis Rivayetlerinde Anlatım Tekniklerinin Varlığı Sorunu -Hudeybiye Antlaşması Örneği-," 12.

[12] Ṭarīf Khālidī, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, 130.

[13] Hadis rivayetlerindeki kişi tasvirlerinin destansı anlatım biçimlerinden farkı için bkz. Yüksel Çamur, "Anlatıbilim ve Hadis," 242-254.

zaman dilimi ile anlattığı olayların eşzamanlı olması,[14] hadislerin çok da geç olmayan bir dönemde yazı destekli ve sistemli olarak rivayet edilmesi, hadis rivayetlerinin üslup ve muhtevasını genel itibarıyla mit ve destanlardan uzaklaştırmaktadır.

Hadisler varit olduğu dönemin anonim edebiyatından farklı bir düzlemde vücut bulsa da klasik Arap edebiyatının anlatım biçimlerinden izler taşır. Hadis rivayeti, olup biten hadiseyi ihbar ettiği için aynı zamanda bir haberdir. Aynı olaydan bahseden haberlerin bir mantık silsilesi etrafında yeniden inşasıyla kıssa dediğimiz form oluşur. Klasik Arap edebiyatının teraküm ilkesi gereği kıssalar esnek bir olay örgüsüne sahiptir.[15] Bu noktada olay anlatımı içeren hadisler kıssa özelliği taşır.

Haddizatında kıssa, sanayileşme öncesi bütün kültürlerde bilgi ve tecrübe aktarımının asli formudur. Yalnızca halk hikayeleri değil, tarih yazıcılığından dini metinlere her tür dilsel ürün bu form üzerinden ifadesini bulur. Kıssa bir nevi el işçiliğidir ve kıssacının parmak izi daima anlattığı hikayenin üzerindedir. Bu yüzden öykü, roman vb. yazılı anlatıların aksine geleneksel kıssanın standart bir metni yoktur.[16] Geleneksel kıssanın amacı olayların kuru bilgisini aktarmaktan ibaret olmadığından, ahlaki mesajlar yaşanmış olayların satır aralarına ustalıkla yerleştirilir. Mucizevi unsurlar ise geleneksel kültürlerde -modern zamanların aksine- kıssadaki malumatın muhatabın zihninde kabul edilebilir olmasını sağlar.[17] Modern tarihçinin selefi sayılan Orta Çağ vakanüvisleri de tarih anlatırken kıssa üslubunu benimsemiş, olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin ilahi planın bir parçası olduğunu ihsas ettiren bir üst dil kullanmışlardır.[18]

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini yaşanmış hayat hikayeleri ve görgü şahitlikleri üzerinden aktaran hadis rivayetleri, anlatım özellikleri açısından bir yandan geleneksel kıssa ile diğer yandan modern dönem hatırat ve sözlü tarih anlatısıyla bazı ortak özellikler taşır. Hz. Peygamber döneminde yaşanan olayları konu edinen kimi hadis rivayetlerinde zaman, mekan ve kişi adlarının meçhul kalması, aynı olayı anlattığı düşünülen rivayetler arasında yer yer çelişki ve tutarsızlıklara rastlanabilmesi, evrensel bir gerçeklik olan hafıza ve sınırlılıklarını gündeme getirmektedir. Öte yandan olay anlatımlarında bugünün insanı

[14] Bu iki faktörün ravilerin hayal gücünü sınırladığı ile ilgili yorum ve tespitler için bkz. Sahair el-Calamawy, "Narrative Elements in Hadith Literature," 309-310.
[15] Saʿīd Yaḳṭīn, *el-Kelām ve'l- Ḫaber: Muḳaddimetun li's-Serdi'l-ʿArabī.* 195-196.
[16] Walter Benjamin, "The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov," 92.
[17] Benjamin, "The Storyteller," 86-89.
[18] Benjamin, "The Storyteller," 95-96.

için gerçeküstü sayılan bazı unsurların yer alması ve olgusal anlatıdan beklenmeyen bazı anlatım türlerinin varlığı, rivayet metinlerini anlatının evrensel ilkelerinin yanı sıra teşekkül ettiği dönemin dil ve edebiyat anlayışıyla yeniden gözden geçirmemizi zorunlu kılmaktadır.

Bu makalede ele alacağımız hadis rivayeti, bahsi geçen metin içi ve metinler arası sorunların gözlemlenebildiği bir örnektir. Bu hadiste sahabi ravi ʿİmrān b. Ḥuṣayn (ö. 52/672), Hz. Peygamber ile birlikte bulunduğu bir seferde şahit olduğu bir dizi olayı anlatır.[19] Rivayette Hz. Peygamber ve ashabının sabah namazına uyanamaması, namazlarını kaza etmeleri, su kıtlığının baş göstermesi, Hz. Peygamber'in bir grup sahabiyi badiyede su aramaya göndermesi, bedevi bir kadından su temini, suyun mucizevi bir şekilde bereketlenmesi ve kadının hediyelerle uğurlanması anlatılmaktadır. Buraya kadar ʿİmrān olup bitenlerin şahidi veya birinci ağızdan dinleyicisidir. Rivayetin son kısmında ise bedevi kadının eve dönüşünden sonra gerçekleşen bazı hadiseler neticesinde kendisinin ve obasının Müslüman oluşu anlatılır. Bu kısımda ʿİmrān, şahit olmadığı ve kalabalık bir topluluk tarafından gözlemlenmiş olması gereken hadiseleri kaynak belirtmeksizin nakletmektedir. Bu durumda "Bedevi kadın kimdir ve obasına döndükten sonra başından geçtiği söylenen olayları ʿİmrān nereden öğrenmiş olabilir?" sorusu gündeme gelmektedir. Aşağıda görüleceği üzere bu soru üzerinden hadis ve diğer rivayet literatürünü taradığımızda yeni problem alanlarıyla karşılaşırız. Zira rivayetteki tek problem metin içi müphemlik değildir. Aynı temayı farklı bir bağlamda işleyen Ebū Ḳatāde rivayetinde olay örgüsü farklılaşmakta, hadiselerin oluş biçimi, yer, zaman, şahıslar vb. hususlarda ihtimaller çoğalmakta, metinler arası tutarsızlıklar ortaya çıkmaktadır. Bu durumda bedevi kadın hikayesinin kaynağının tespitinden önce müphemlik ve tutarsızlıkların aydınlatılması için diğer tarihsel verilere de müracaat edilerek olayın yeri ve zamanının tespiti ile birden fazla vuku bulma ihtimalinin değerlendirilmesi gerekmektedir.

ʿİmrān hadisindeki sabah namazı hadisesi, birden fazla *ṣaḥīḥ* rivayette farklı şekillerde anlatılması sebebiyle bir defa mı birden çok mu vuku bulduğu bağlamında klasik ve modern dönem eserlerinde tartışılmıştır. Şarihlerin genel eğilimi, isnadı *ṣaḥīḥ* olduğu sürece rivayetler arası tahkiye farklılıklarını olayın birden fazla vukuuna hamletmek yönündedir ve aşağıda inceleneceği üzere konuyla ilgili rivayetlerdeki farklı anlatımlar ekseri bu şekilde yorumlanmıştır. Günümüz hadis araştırmacılarından

[19] el-Buḫārī, et-Teyemmum, 5 (no. 334).

Ḥamza el-Bekrī eserinde, isnadı *saḥiḥ*, *ʿillet*ten ve gizli kusurdan salim ve kaynak ravileri farklı hadisler arasında *cemʿ ve teʾlīf* imkanı yoksa, taaddüde hükmeder. Ona göre kıssalar arasındaki zaman, mekan ve siyak farklılıkları taaddüde karinedir.[20] Enbiya Yıldırım ise meselenin beşerî yönüne işaret eder: Hz. Peygamber ile birlikte aynı hadiselere şahit olan kişi sayısı arttıkça kavrama ve hafıza farklılıkları da artacak, tahkiyeler çeşitlenecektir. Bu durumda benzer olaylardan bahseden rivayetlerin gerçekte aynı hadiseyi mi yoksa farklı hadiseleri mi anlattığının tespiti, siyer, *tabaḳāt*, tefsir vb. literatürden geniş çaplı tarama ve mukayeseyi gerektirmektedir.[21] Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla *ṣaḥīḥ* hadislerdeki muhtemel ravi hafızası kaynaklı kusurların *cerḥ* ve *taʿdīl* incelemelerine ne derece konu edildiği meselesine birkaç çalışmada değinilmekle yetinilmiş, makalemize konu olan ʿİmrān hadisindeki bedevi kadın kıssası günümüz hadis araştırmalarında neredeyse hiç ele alınmamıştır. Ancak anlatım üslubundaki müphemlikler sebebiyle bu hadis, oryantalist literatürde 'kurgusallık' iddiasıyla eleştirilere konu olmuştur. Sebastian Günther hadis rivayetlerinde kurgusallık meselesini ele aldığı makalesinde, *kutub-i tisʿa* içerisinde yalnızca *Ṣaḥīḥ el-Buḫārī*'de yer aldığını iddia ettiği bu rivayeti inceler. Olayların tasvir edilme biçimi ile dil ve üslup özelliklerinden yola çıkarak ilgili hadisin 'kurgusallaştırıldığı' görüşünü savunur. Günther'e göre rivayetin son kısmında sahabi ravinin bizzat şahit olmadığı hadiseleri görmüş gibi anlatması geleneksel hadis tenkidi kriterleriyle çelişmekte, hadis ravisi edebiyat teorilerinde *her şeyi bilen/yetkili anlatıcı (the authorial narrator)*[22] diye ifade edilen pozisyonda, adeta sınırsız bir güçle farklı gerçeklik düzeyleri arasında gidip gelmektedir. Ona göre bu durum, metnin kurgusallığını zirveye taşımaktadır.[23] Andreas Görke, hadis literatüründe sahabi ravinin şahit olduğu bir olayı anlatırken şahit olmadığı bazı hadiseleri de aktardığına zaman zaman rastlandığının altını çizer. Bu durum başka bir görgü tanığının bilgisine dayanmış olabileceği gibi edebi

[20] Ḥamza el-Bekrī, *Taʿaddudu'l-Ḥādiṣe fi Rivāyāti'l-Hadīṣi'n-Nebevī*, 105-170.
[21] Enbiya Yıldırım, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, 361, 366.
[22] Her şeyi bilen anlatıcı, normal şartlar altında bir görgü şahidi ya da olayı başkasından nakleden kişinin bilemeyeceği detaylardan bahseden anlatıcıdır. Her şeyi bilen anlatıcı ontolojik bir yetkinlikle olaylar ve karakterlerin -gizli duyguları ve bilinçli bilinçsiz hareketleri dahil- her türlü detayını tasvir etme yetkisine sahiptir. (Manfred Jahn, "Narrative Situations," 494; Manfred Jahn, *Anlatıbilim*, 72-75). Her şeyi bilen anlatıcı, kutsal metinlerde bir nevi "Tanrı'nın bakış açısı" olarak kendine yer bulur. Kur'anı- Kerim'de Hz. Yusuf'un başından geçenler anlatılırken Allah Teâlâ'nın "İşte biz böylece Yusuf'u o yerde temkin ettik (yerleştirdik)" (12/Yūsuf:56) hitabına yer verilmesi, bunun bir örneğidir.
[23] Sebastian Günther, "Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework. Towards a New Understanding of Ḥadīth," 445-447.

tezyinattan ibaret de olabilir. Ona göre de böylesi bir anlatı, ilk anlatıcının aktardığı her şeye şahit olmasını zorunlu kılan kurallar gereği hadis rivayetleri için her halükarda problemlidir.[24]

Kurgunun tanımı ve bir metnin kurgu olup olmadığına nasıl karar verileceği bu makalenin sınırlarını aşmakla birlikte, konuyla ilgili birkaç değinide bulunmak gerekecektir. Kurgu, dış dünyada gerçekliği olmayan, yazarın bir plan dahilinde zihninde inşa ettiği ve kağıda yansıttığı hayali bir evrendir.[25] Genelde İslami rivayetlerin,[26] özelde hadislerin edebi/anlatısal özelliklerini konu alan oryantalist araştırmalarda, hadis, siyer ve tarih rivayetlerindeki bazı anlatım üsluplarının öykü, roman vb. modern edebi türler ile benzerliğinden yola çıkılarak, bunların 'kurgu' olduğu öne sürülmektedir. Onlara göre rivayetlerdeki olağanüstülükler, olay anlatımındaki tutarsızlıklar ya da rivayetler arasındaki çelişkilerin tek açıklaması kurgusallıktır.[27] Oysaki bahsi geçen rivayetler gerçek kişi ve yaşanmış olayların tahkiyesi olarak rivayet edilmekte, muhatap da bunu böyle algılamaktadır. Reel dünyadaki bir olguya atıfta bulunan bir hadis rivayetinde, vakıa ile uyuşmazlık, metin içi tutarsızlık veya metinler arası çelişki söz konusu ise, bunun kasıtlı uydurmaya delalet eden kurgu kavramından daha farklı bir düzlemde tartışılması gerekir. Bu noktada hadis, anlatım özellikleri açısından tarih, biyografi ve hatırat gibi diğer olgusal anlatı türleriyle aynı gerçeklik düzleminde ele alınmalı, var olduğu düşünülen problemler bu düzlemde tartışılmalıdır. Anlatıbilimdeki güvenilmez anlatı(cı) kavramı olgusal anlatı için de kullanıldığından, metin içi tutarsızlık sorununu ele almak için uygun bir zemin oluşturmaktadır.

Bu çerçevede, araştırmamızı 'İmrān hadisinde yer alan bedevi kadın kıssasının olgusal gerçekliğini tespite hasredeceğiz. Özellikle bedevi kadının eve dönüşünden sonra olup bitenleri anlatan rivayetin son kısmının kaynağını tespit etmeye çalışacağız. Araştırmanın sorunsalı şöyle sıralanabilir:

1. Rivayetteki bedevi kadının kimliğini tespit edebiliyor muyuz?

---

[24] Andreas Görke, "İlk İslâm Âlimlerine Göre Megazî ile Hadis Arasındaki İlişki," 691-692. Aşağıda inceleneceği üzere, hadis usulünde sahabi ravinin anlattığı her şeye bizzat şahit olması ya da ilk ağızdan duyması şartı aranmamıştır.

[25] Wolfgang Iser, *The Fictive and the Imaginary*, 3, 305; Bahar Dervişcemaloğlu, *Anlatıbilime Giriş*, 89-90.

[26] İslami rivayetler ile İslam sonrasında ortaya çıkan ve kendine has ilmi yöntemlerle derlenip aktarılan hadis, tefsir, siyer, tarih, ensāb literatürde yer alan rivayetler kastedilmektedir.

[27] Kurgu kavramını hadislerin gerçekliğini sorgulamak için kullanılması hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Yüksel Çamur, "Anlatıbilim ve Hadis," 137-142.

2. ʿİmrān'ın kıssanın son kısmında şahit olmadığı olayları nereden öğrendiğine dair bir bilgiye ulaşabiliyor muyuz? Bahsi geçen olayları teyit edecek bir tarihsel veri mevcut mudur?
3. Bu iki sorunun cevabına ulaşamıyorsak, kaynaklarımızda *ṣaḥīḥ* olarak rivayet edilen bu hadisteki müphemlikleri nasıl açıklayabiliriz?
4. Bütün bu tespitler ışığında, *ṣaḥīḥ* bir hadis olan ʿİmrān rivayetini tarihsel veri olma yönünden nasıl değerlendirebiliriz?

Araştırmanın adımları:

1. Anlatıdaki metin içi tutarsızlıkları izah etmek için geliştirilen *güvenilmez anlatı(cı)* kavramının olgusal anlatı bağlamında neye delalet ettiği ve bu kavramın ele aldığımız rivayetteki muhtemel ravi yanılmalarını açıklamak için uygunluğu incelenecektir.
2. ʿİmrān rivayetinin farklı *ṭarīḳ*leri arasında özellikle meçhul kadın kıssasının anlatım farklılıkları tespit edilecektir.
3. Bu rivayetle ortak ve farklı aynı temaları paylaşan Ebū Ḳatāde rivayetinin aynı olayı anlatıp anlatmadığı ve olayı aydınlatmada ipucu sunup sunmayacağı incelenecektir.
4. Hadiste müphem olan yer ve zaman unsurları ve bedevi kadının kimliği hadis ve diğer rivayet literatüründen (*şerḥ*, *ṭabaḳāt,* ʿ*ilel*, siyer, tarih, *ensāb, mubhemāt* vb.) yola çıkılarak tespit edilmeye çalışılacaktır.
5. Elde edilen veriler ve güvenilmez anlatıcı kavramı ışığında rivayetteki müphemlik ve tutarsızlıklarla ilgili bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

1. Güvenilmez Anlatı(cı) Nedir?

Güvenilmezlik (unreliability), en genel tanımıyla anlatıcının eksik ya da yanlış aktarımı, yorumlaması veya değerlendirmesinden kaynaklanan söylemsel tutarlılık problemidir.[28] *Güvenilmez anlatıcı (unreliable narrator)* ilk başlarda roman, öykü vb. kurmaca metinlerdeki inandırıcılık problemini açıklamak üzere geliştirilmiştir. Güvenilmez anlatıcıyı ortaya çıkaran tutarsızlık, yazarın kurguladığı hayali bir şahsiyet olan *anlatıcı* ile okuyucunun zihnindeki yazar imgesine tekabül eden *ima edilen yazar*

[28] Dan Shen, "Unreliability," The Living Handbook of Narratology, paragraf 1-5, http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/unreliability (15.03.2022).

(implied author) figürleri arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanır.[29] Güvenilmez anlatıcı kavramı interdisipliner yaklaşımlarla biyografi, hatırat, tarih vb. olgusal metinlerin analizinde de kullanılır olmuştur. Buna göre olgusal anlatıda güvenilmezlik, metin içi tutarsızlıkların yanı sıra anlatılanların dış dünyadaki gerçeklerle uyumu / uyumsuzluğuyla ilgilidir ve metin dışı - metinler arası öğelerin de araştırmaya dahil edilmesiyle tespit edilir.[30]

Olgusal anlatıda güvenilmezlik, anlatıcı/yazarın psikolojik, siyasi, ideolojik tutumları sebebiyle ortaya çıkabileceği gibi, yanılma ve yanlış hatırlama sonucu da olabilir.[31] Bu örneklerin her birinde güvenilmezliğin ipuçları farklıdır. Psikolojik temelli güvenilmezlik, anlatıdaki kişi ve olaylarla ilgili değerlendirmelerin çelişmesi ile su yüzüne çıkar ve metin içi ipuçlarıyla tespit edilir. Mesela eşinin ani ölümünden sonra yaşadığı travmayı konu edinen hatırat yazarı, kitabın bir bölümünde 'ölüm raporuna göre eşinin vefatına mani olmak için yapılacak bir şey olmadığını' söylerken, sonraki bölümlerinde 'hayat kurtarabilecek bazı tedavilerin göz ardı edilmiş olabileceği'ne dair ifadeler kullanmaktadır. Birbiriyle çelişen bu iki değerlendirme, yazarın travmayı hala yaşamakta olduğunu kendine bile itiraf edemediği ile yorumlanmıştır.[32]

İdeolojik-siyasi sebepli güvenilmezlik, ağırlıklı olarak anlatıcı/yazarın olayları olduğundan farklı tasvir etmesiyle ortaya çıkar. Bu durum aynı konuyla ilgili metinlerin birbiriyle veya metin dışı verilerle mukayesesiyle tespit edilebilir. Amerika'da siyahi kölelerin özgürlük mücadelesinin öncülerinden olan Frederick Douglass'ın otobiyografisinin ilk ve ikinci baskısı arasındaki anlatım farklılığı, bu meseleye örnek gösterilir. İlk baskıdaki 'beyaz efendinin çiftliğinde bir yaşına geldiğinde annesinden zorla ayrılan ve büyükannesi elinde büyümek zorunda kalan mutsuz çocuk'

[29] Edebi kurguda güvenilmez anlatıcı ve ima edilen yazar arasındaki ilişki için bkz. Sümeyra Samat, Hayrunisa Topçu, "Güvenilmez Anlatıcı Kimdir," 445-446; Dervişcemaloğlu, *Anlatıbilime Giriş*, 120-121.

[30] Dan Shen, "Unreliability," paragraf 27.

[31] Olgusal anlatıdaki çelişkinin kasıtlı ya da kasıtsız, bilgi eksikliğinden ya da bakış açısından kaynaklanması vb. kriterlere göre birtakım alt kavramlar geliştirilmiştir. Phelan'a göre metindeki çelişki kasıtlı bir müdahaleden kaynaklanıyorsa *güvenilmezlik*, kasıtsız bir eksik/yanlış aktarımdan kaynaklanıyorsa *yetersizlik (deficiency)* söz konusudur. (James Phelan, "The Implied Author, Deficient Narration, and Nonfiction Narrative: Or, What's Off-Kilter in The Year of Magical Thinking and The Diving Bell and the Butterfly?," 119.) Cohn, yanlış bilgiden kaynaklanan yanılmayı *güvenilmezlik*, ideolojik farklılıklardan kaynaklanan çelişkiyi ise *uyumsuzluk (discordance)* olarak nitelemektedir. (Dorrit Cohn, "Discordant Narration," 307). Bu makalede *güvenilmez anlatıcı*yı olgusal anlatıdaki her tür çelişkiyi ifade eden şemsiye kavram olarak kullanacağız.

[32] Bahsi geçen hatırat kitabı, Joan Didion'ın *The Year of Magical Thinking* isimli eseridir. Değerlendirmeler için bkz. Phelan, "The Implied Author," 129-131.

tasvirinin yerini, ikinci baskıda 'büyükannesinin müşfik ellerinde büyüyen mutlu çocuk' tasviri almıştır. Bu tasvir farklılıklarının arka planında, Amerikan toplumuna kurban imgesinden arındırılmış yeni bir siyahi kimlik sunma arzusu yer alır. Yazar, amaçları ve okuyucuya vermek istediği mesaj doğrultusunda bazı olguları göz ardı edip olumlu duygu tasvirlerini ön plana çıkararak kendi hikayesini yeniden yazmıştır. Dikkatli ve metnin inceliklerine vakıf bir okur iki metni mukayese ederek çelişkiyi fark edebilir.[33] Kitabın yazıldığı dönemin sosyo-politik atmosferi hakkında edinilecek bilgi ise metinler arası çelişkinin arka planını aydınlatır.

Bu örneklerden daha yaygın rastlanan ve çoğu zaman kasıtsız gerçekleşen güvenilmezlik durumu ise, hafıza yanılması kaynaklı yanlış anlatımlardır. Otobiyografik hafıza üzerine yapılan deneysel araştırmalar, sağlıklı bir insan zihninin hiçbir kasıt ve art niyet olmaksızın geçmişte yaşanmış bir olayı eksik veya yanlış hatırladığını ya da olaylar arasındaki bağlantıları yanlış kurabildiğini göstermektedir.[34] Sağlıklı bir birey, gerçekte diğer aile bireylerinin yaşadığı bir hatırayı yıllar sonra kendisi yaşamış gibi hatırlayabilir. Nitekim bir hatırat yazarı, kitabında II. Dünya Savaşı'nda 'ailesi ile birlikte şahit olduğu' bombalama hadisesine yer vermiştir. Yazarın ağabeyi bu anlatıma, kardeşinin olay esnasında ailesinin yanında değil yatılı okulda bulunduğu ve olayın gerçek görgü şahidinin kendisi olduğu gerekçesiyle itiraz etmiştir. Aynı zamanda bir nörolog olan yazar bu yanlış hatırlamayı, o yıllarda ağabeyinden aldığı ve olup bitenleri ona bütün ayrıntısıyla tasvir eden mektuptan etkilenerek bombalama sahnesini zihninde canlandırması ve farkında olmadan kendisine mal etmesine bağlamaktadır.[35]

---

[33] Dan Shen, Dejin Xu, "Intratextuality, Extratextuality, Intertextuality: Unreliability in Autobiography versus Fiction," 63-66, 73-75.

[34] Deneysel araştırmalar, insanların geçmişi hatırlarken geçirdiği zihinsel süreçlerin bilgisayar arşivinden veri toplamak gibi olmadığını göstermektedir. Geçmişte olup bitenlerin büyük çoğunluğu hafızadan silinir gider. Geriye kişi için anlamlı hayat kesitleri, anı olarak kalır. Görünüşte karmaşık ve düzensiz anılar, hayat dönemleri (çocukluk, okul dönemi, evlilik vb.), genel olaylar ('çocukken tatile giderdik' vb.) ve özel olaylar ('bir defasında tatildeyken…' vb.) şeklinde katmanlı bir yapı içerisinde zihinde tasnif ve temsil edilir. Hatırlama dediğimiz hadise, bu üç katmanlı hiyerarşi içerisinde geçmiş olayların zihindeki temsilleri arasında bağ kurmaktır (Daniel J. Schachter, *Belleğin İzinde: Beyin, Zihin ve Geçmiş*, 139-141). Ancak hafıza bazen bağlantılarda yanılıp eski anıları yenilerinin içine dahil edebilir (Schachter, *Belleğin İzinde*, 159). Öte yandan belirli anılar tekrar tekrar düşünülür ya da anlatılırken anı parçaları arasındaki boşluklara hatalı bilgiler / çağrışımlar sızabilir. Bunların tekrarıyla geçmiş olaylar hakkında çokça itimat edilen ancak hatalı zihinsel temsiller teşekkül edebilir. (Schachter, *Belleğin İzinde*, 173). Tekil olaylar hakkındaki yanılma payına rağmen zihni melekeleri sağlıklı bir insanın otobiyografik hatıraları genellikle güvenilir ve tutarlıdır (Schachter, *Belleğin İzinde*, 145-147).

[35] Oliver Sacks, *Bilinç Nehri*, 71-73.

Sözlü tarih anlatımlarında olayların eksik veya yanlış aktarımının ilginç örneklerine rastlanır. Sözlü tarih araştırmacıları, tarihi olayların görgü şahidi anlatımlarındaki yer, zaman, olayların oluş biçimi, sayısı vb. unsurlarında olgusal gerçeklikle uyuşmazlık probleminin sık yaşandığını tespit etmişlerdir. Mesela 2. Dünya Savaşı'nda Dresden'in bombalanmasını yaşayan bir görgü şahidi 'şehrin alçak uçuş yapan uçaklarca bombalandığını' ifade etmektedir. Halbuki resmi kayıtlarda alçak uçuşa dair bilgi yoktur. Güvenilmez anlatıcı problemini ortaya çıkaran bu durum, anlatıcının olayları kasıtlı olarak saptırdığı veya dürüst olmadığı anlamına gelmez; zira şehri bombalayan uçakların ne şekilde uçuş yaptığı ideolojik/siyasi arka planı olmayan teknik bir meseledir. Öte yandan bazı hususların olgusal gerçeklikle uyuşmaması anlatıyı *tarihsel veri* olmaktan çıkarmaz; zira eksik ve yanlışlarına rağmen görgü şahitlerinin anlatımından bir tarihi olayın birey ve toplumların hayatına nasıl etki ettiğine dair eşsiz bilgiler elde edilebileceği gibi, toplumsal hafızanın bir olay algısı etrafında nasıl şekillendiğine dair ipuçları da yakalanabilir.[36] Bu durumda araştırıcıya düşen kaynak eleştirisi yapmak, bireysel anlatıları birbiriyle ve diğer tarihsel verilerle mukayese ederek sonuca ulaşmaya çalışmaktır. Örneğe geri dönecek olursak, tekil görgü şahidi anlatımına dayanarak 'Dresden'i bombalayan uçakların alçak uçuş yaptığı' hükmüne varmak ne kadar yanıltıcı ise, yanlış bilgi içermesinden ötürü bu anlatıyı tümüyle geçersiz saymak da o kadar yanıltıcıdır.

Bu noktada, güvenilmez anlatıcı probleminin tarih ilmiyle ilgisi üç düzeyde incelenmektedir. İlk düzey, yukarıdaki örnekte olduğu gibi görgü şahitlerinin yanılması vb. tarihsel verinin güvenilmezliği sorunudur ki, kaynak eleştirisi ve çelişkileri doğru yorumlamayla giderilebilir. İkinci düzey, tarihçinin bilimsel metotları doğru kullanamama veya ideolojik bakış sebebiyle tarihsel olguları tahrif ederek okuyucuyu yanıltmasıdır. Bu durumda tarihçi, tutarsızlığın ötesinde *dürüstlük ilkesini ihlal (untrustworthiness)* sorunu üretmiş olur. Tarihçinin işine gelen delilleri görüp gelmeyenleri bir kenara bırakması da bu bağlamda değerlendirilir. Üçüncü düzey ise tarihçinin inşa ettiği metnin okuyucudaki karşılığı ile ilgilidir. Tarihçi her ne kadar ilmi dürüstlük içerisinde, tarihsel verilerle ve bilimsel metotları uygulayarak bir anlatı inşa etse de metinde okuyucuya çelişkili gelen birtakım tutarsızlıklar ya da boşluklar olabilir. Bu durum tarihçinin dürüstlüğünü zedelemez. Tarihsel verinin, uygulanan metotların

[36] Stephan Jaeger, "Unreliable Narraton in Historical Studies," 371, 383-384.

ve yorumlama biçimlerinin üst bir bakış açısıyla tekrar gözden geçirilmesini gerektirir.[37] Bu çerçevede tarihi rivayetteki anlatıcı kadar tarih araştırmacısının çelişkili anlatımları da güvenilmezlik problemi doğurmaktadır. Araştırmacının ya da tarihi rivayetteki anlatıcının dürüstlük ilkesini ihlali ise ilmi araştırmayı temelden sakatlayan ve bu makalede ele aldığımız güvenilmez anlatıcı meselesinin sınırlarının dışında kalan bir olgudur.

Bütün bu mülahazalar, olgusal anlatıdaki güvenilmez anlatıcı meselesinin hadis ilmindeki karşılığına dair bir bahis ayırmayı gerektirmektedir. Hadis rivayeti bir tarih metni olmadığı gibi, muhaddisin görevi de bir tarihi olayı / dönemi baştan sona aydınlatmak değildir. Ancak öncelikli görevi Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini tespit etmek olan muhaddis, bir tarihi şahsiyet olan Hz. Peygamber ve onun etrafında yaşayan gerçek insanların başından geçen gerçek olayların rivayetlerini toplamaktadır. Bu yönüyle özellikle olay anlatımları içeren hadis rivayetlerinin aynı zamanda birer tarihi veri olduğunu kabul etmek gerekir. Yukarıda izah etmeye çalıştığımız çerçevede metin içi tutarsızlık ya da metin dışı olgularla uyuşmazlıktan kaynaklanan güvenilmezlik sorunu, Hz. Peygamber döneminde yaşanan hadiseleri ravinin dilinden nakleden hadis rivayetleri için de söz konusu olabilir. Bu noktada, *'cerḥ* ve *taʿdīl* ilminde ravi ve *mervī*yi değerlendirerek hadisin *ṣıḥḥat*i hakkında hüküm vermek için geliştirilen kriterler, güvenilmez anlatıcıyı tespit etmek için öne sürülen kriterlerle uyuşur mu' sorusu gündeme gelmektedir. Bir diğer ifadeyle klasik hadis usulüne göre ravinin *şiḳa*, senedin *muttaṣıl*, metnin *maḥfūẓ* olup olmadığının tespiti, tarihsel veri konumundaki hadis rivayetinin a) kaynak eleştirisi b) metin dışı diğer verilerle incelenmesi kriterlerini sağlamakta mıdır?

Hadis ilmi, *cerḥ* ve *taʿdīl* vasıtasıyla kendine mahsus sistematik bir kaynak eleştirisi geliştirmiştir. Bu sistemde ravinin *ʿadālet* ve *ḍabṭ* yönünden incelenmesinin yanı sıra metinlerin *muʿāraḍa* edilmesiyle eldeki verinin uydurma ya da tahrif edilmiş olup olmadığı tespit edilebilmektedir. *ʿAdālet* vasfıyla ravinin hadisi kasıtlı bir şekilde saptırmasına yol açacak dini/ahlaki zaafa ya da ifrat derecesinde mezhebi/ideolojik tarafgirliğe sahip olup olmadığı denetlenirken,[38] *ḍabṭ* ile ravinin hadisi tam olarak

[37] Jaeger, "Unreliable Narraton in Historical Studies," 376, 379-380.
[38] İbn Ebī Ḥātim (ö. 327/938), *el-Cerḥ ve't-Taʿdīl*, 2, 32; İbn Ḥacer, *Nuzhetu'n-Naẓar fî Tavḍîḥi Nuḫbeti'l-Fiker*, 103. Genel bilgi için bkz. Abdullah Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenirliliği – Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi*, 47-57.

kavrayabilecek zihinsel melekelerin yanında doğru nakletmeyi sağlayacak bilgi ve beceriye sahip olup olmadığı ölçülmektedir.[39] *Muʿāraḍa* yöntemiyle de ravinin metni diğer güvenilir ravilerin metinleri ile mukayese edilerek *maḥfūẓ* rivayetin tespiti ve sürecin sağlaması yapılmaktadır.[40] Bu yöntemlerle temel düzeyde kaynak eleştirisi sağlanmış olmaktadır. Ancak bu sistemin de sınırlılıkları vardır.

İdeal manada kuralların işletilmesi tedvīn sonrası sistematik ve yazı destekli hadis rivayeti aşamasında mümkün olmuştur. Hadis rivayetinde *taḥammül* ve *edā* usulleri, muhtelif *ṭarīḳ*lerin *muʿāraḍa*sı vb. meselelerin hadis meclisleri ve rivayetlerin yazılı metne dönüşümü ile yakından ilgili olduğu söylenebilir.[41] Makalemize konu olan olay anlatımı içeren hadisler özelinde meseleyi ele alacak olursak, Hz. Peygamber dönemindeki bir *hadise*, onun vefatından sonra sahabenin zihnindeki *hatıra*ya dönüşür. Bu hatıra ilk ağızdan (sahabi ravi) ilk dinleyiciye (tabii ravi) aktarıldığında bir *tahkiye* ortaya çıkar. Bu tahkiyenin bir sonraki dinleyiciye aktarılması ile *rivayet* olgusundan bahsedebiliriz. Bu rivayetin elimize ulaştığı şekliyle *hadis metni* olarak teşekkülü, sonraki ravi ve *muṣannif*lerin editoryal düzenlemeleriyle gerçekleşmiştir. Haddizatında *tedvīn* ve *taṣnīf*ten önce bugünkü anlamda standart hadis metinlerinden ziyade Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini nakleden *doğal anlatı* birimlerinden bahsetmek daha doğru olacaktır.[42]

Rivayet sürecinin nirengi noktası, hadislerin henüz doğal anlatı formunda olduğu sahabe ve tabiun dönemidir. Hz. Peygamber'den işittiklerini ve o dönemde yaşayıp gördüklerini hafızasına nakşedip yıllar sonra diğer insanlara nakleden sahabi ravinin hafızası, hadiste anlatılan olayın ana kaynağıdır. Bu kaynak dönemin sosyal/ilmi ortamının kendiliğinden denetim mekanizmasıyla bir nevi içerik değerlendirmesine tabi tutulsa da[43] henüz sistemli bir hadis tenkidinden söz edilemez.[44] Öte

[39] Hadis usulü eserlerinde ele alınan *ḍabt* kusurlarına bakıldığında, hadis meclislerinde uyumak, sahih bir asılla karşılaştırılmamış bir kitaptan rivayette bulunmak vb. örneklerin ravinin yöntem bilgi ve becerisi ile ilgili olduğu görülecektir. Bkz. Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenirliliği*, s. 61-80.
[40] Muhammed Enes Topgül, *Rivâyetten Râviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluştu?*, 64-65.
[41] Sistematik hadis rivayeti için bkz. Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 103-106.
[42] Doğal anlatı, önceden planlanmadan ve edebi olay örgüsü olmaksızın teşekkül eden spontane hikâyelerdir. Kişilerin günlük hayatta kendilerinin ya da başkalarının başlarından geçen olayları, geçmiş anılarını, geleceğe dair hayal ve beklentilerini tahkiye etmeleri bu kapsamda değerlendirilmektedir. Doğal anlatı meselesi ve hadisle ilgisi için bkz. Fatma Yüksel Çamur, "Rethinking Ḥadīth (Prophetic Traditions) as 'Natural' Narrative," 288-292.
[43] Sahabe ve tabiun'un birbirine yönelttiği eleştiriler kaynaklarımızda ciddi bir yekûn tutar. Hz. 'Āişe'nin, hadisleri eksik ya da yanlış anladıkları gerekçesiyle diğer sahabilerin rivayetlerine yönelttiği eleştiriler müstakil bir çalışmaya konu olmuştur. (ez-Zerkeşī, *Hz. Aişe'nin Sahabeye*

yandan sahabi ravinin bir başka sahabi veya tabiiden elde ettiği hadisi kaynak belirtmeksizin rivayetinin (sahabe mürseli) makbul kabul edildiği dikkate alındığında,[45] Hz. Peygamber'in sağlığında yaşanan bir olayın sahabiden sahabiye naklindeki muhtemel yanılmalar *cerḥ* ve *taʿdīl* açısından denetlenmemiş olmaktadır. Hz. Peygamber'e nispet edilen bilginin sahabenin hafızasından sözlü olarak naklinde vaki olan hatalar, o dönemde çoğunlukla fıkhi bir meseleyle ilgili olması ve ihtilaf ortaya çıkması durumunda gündeme gelmiştir.[46]

Bu çerçevede, *cerḥ* ve *taʿdīl* ilmindeki *ḍabṭ* incelemesinin sahabi ravinin Hz. Peygamber'in sözünü doğru anlaması ya da olayları doğru hatırlaması meselelerine uzandığını ya da sahabenin birbirine yönelttiği eleştirilerin hadislerin *ṣıḥḥat* hükmüne tesir ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir.[47]

Tabii ravi, *cerḥ* ve *taʿdīl* açısından *ʿadālet* ve zihni melekelerinin yeterliliğinin yanı sıra senette adı geçen sahabiden hadis alıp almadığının tespiti (*liḳāʾ*) yönünden incelenmiştir. Ancak henüz rivayet yöntemleri sistemleşmediği için tabii ravinin (*semāʿ, ḳırāʾat, arḍ* vb.) usullerden hangisini takip ettiği ya da diğer ravilerin metinleriyle uygunluğu vb. hususlar sistematik bir incelemenin konusu değildir. Birçok hadiste tabii

---

Yönelttiği Eleştiriler). Konunun kaynaklarımıza nasıl yansıdığı ile ilgili detaylı örnekler ve tahlilleri için bkz. H. Musa Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu – Hadis Metodolojisinde Sahabenin Zabtı*, 153-202; Abdülvahap Özsoy, *Hadis Tenkidi Sahabe ve Tabiun Dönemi*, 209-345; Bünyamin Erul, "Sahâbe Döneminde "Tekzîb" ve Tekzîbin Mahiyeti, Rivayetlerdeki Tekzîb İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme," 455-489.

[44] Aḥmed ʿAbdulcabbār Snobar, *Mine'n-Nebī ile'l-Buḫārī: Dirāsetun fī Ḥareketi Rivāyeti'l-Ḥadīṯ ve Naḳdihī fī Ḳurūni'ṯ-Ṯelāṯeti'l-ʾŪlā*, 89.

[45] Genç sahabiler rivayet ettikleri hadislerin pek çoğunu dolaylı yoldan elde ettikleri gibi, ashabın kaynak belirtmeksizin başka bir sahabi veya tabiiden hadis rivayet etmesi usulcüler arasında tenkit edilmemiştir. Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Ayşe Esra Şahyar, "Sahâbenin Tâbiʿûndan Hadis Rivâyeti," 127-128; Mehmet Turan, "Sahabe Mürseli," (doktora tezi), 127-137. Sahabinin tabiiden hadis rivayetinde genellikle kaynak kişi belirtilmekle birlikte, (Şahyar, "Sahâbenin Tâbiʿûndan Hadis Rivâyeti,"141-144.) sahabi ravinin kaynak belirtmeksizin hadis rivayeti *tedlīs* kabul edilmemektedir. Bkz. Ali Toksarı, "Müdelles Hadis ve Sahabeye Tedlîs İsnâdı," 231-236.

[46] Bunun bir örneği, cünüp olarak sabahlayan kişinin oruç tutması hakkında Ebū Ḥureyre ve Hz. ʿĀişe arasındaki ihtilaftır. Ebū Ḥureyre Faḍl b. ʿAbbās'tan naklen bu haldeki kişinin oruç tutamayacağını, Hz. ʿĀişe ise kendi şahitliğine istinaden Hz. Peygamber'in o halde oruç tuttuğunu bildirmiştir. (Muslim, Ṣıyām 13 (no. 75/1109). Konu ile ilgili tahliller için bkz. Yüksel Çamur, "Anlatıbilim ve Hadis," 196-199; Turan, "Sahabe Mürseli," 143-144.

[47] *Ehl-i ḥadīṯ* sahabenin hafıza hatalarından korunmuş olduğu gibi genel bir kural belirlemiş değildir. Hatta sahabenin hadis konusunda birbirlerine yönelttikleri eleştirileri kaynaklarında nakletmekten çekinmemişlerdir. Bununla birlikte sahabenin *ḍabṭ* kusurları inceleme konusu edilmemiştir. (bkz. Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, 202.) Emîr es-Ṣanʿânî bu konudaki sessiz ittifakın altını çizerek, hıfz yeteneğinin beşerî bir meleke olduğunu ve bu konudaki kusurların sahabilik mertebesine halel getirmeyeceği görüşünü bildirir. Elif Aydın, "Emîr es-Sanʿânî ve Hadis Usûlüne Dair Bazı Görüşleri" 49-51.

ravinin teferrüd ettiği dikkate alınacak olduğunda, çoğu zaman onun hadisini mukayese edecek ikinci bir *ṭarīḳ* bulunamayabilir. Bu durumlar göz önünde bulundurulduğunda *ṣaḥīḥ* isnadla gelen hadislerde tabii ravinin yanlış hatırlama sonucu farklı olayları birbirine karıştırması veya bahsedilen olay hakkında başka kaynaklardan elde ettiği malumatı farkında olmadan rivayete derç etmesi vb. vehimlerin vukuu ve izale edilmeden bize ulaşmış olması ihtimal dahilindedir.

Hadis ravilerinin olayları yanlış hatırlaması, yanlış anlaması, birbirine karıştırması vb. kasıtsız kusurlar vehim başlığı altında incelenmektedir.[48] Ravinin önceliği Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takririn doğru tespiti ve aktarımı olduğundan, *ṣiḳa* ravilerin olay anlatımlarında kıssanın temel unsurlarına özen gösterdikleri halde yan unsurlarını ihmal ederek vehme düştükleri vakidir. Bu gibi örneklerde metin içi tutarsızlık ya da metinler arası çelişkiler ravinin dikkatinden kaçabilmektedir. Bir hadise hakkında her ikisinin de isnadı *ṣaḥīḥ* olan iki rivayette kişi, yer, zaman vb. unsurlar hakkındaki çelişkiler hadis şerhlerinde konu edilmiş ve muhtelif yorumlarla giderilmeye çalışılmıştır. Bunlardan en sık gündeme getirileni iki hadisin iki ayrı olaya delalet ettiği (*taʿaddudu'l-ḥādise*) iken, kimi örneklerde isnadı *ṣaḥīḥ* bir hadiste *ṣiḳa* ravinin vehminin vaki olabileceği gerekçesiyle taaddüdü reddedenler de vardır.[49]

Gerek sistematik rivayet gerekse önceki dönem ravilerinin olayları yanlış hatırlama, birbirine karıştırma gibi metinler arası *teʿāruḍ*a sebebiyet veren hataları, muhaddislerden ziyade *faḳīḥ*lerce ve ahkâma taalluk ettiği ölçüde ele alınmaktadır. Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762) "Muhaddisin işi isnadı ve ṣıḥḥatini incelemek, metnin maḥfūẓ olduğunu tespit etmektir. Teʿāruḍ meselesi ise onun değil faḳīḥin işidir"[50] tespiti, konuyla ilgili fiili görev dağılımına işaret etmektedir. Nitekim *iḫtilāfu'l-ḥadis* başlığı altında gündeme getirilen hadislerin muhtevasıyla ilgili problemler ağırlıklı olarak

[48] Bünyamin Erul, "Vehim," *DİA*, 42:616-617.

[49] Hz. Peygamber'in gönderdiği bir seriyyede komutanın askerlere ateşe atlamalarını emrettiği olayı anlatan iki *ṣaḥīḥ* hadisten birinde emri veren kişinin Ensar'dan bir şahıs. (Muslim, el-ʿİmāre, 8 (no. 1840), diğerinde de ʿAlḳame b. Mucezziz (İbn Māce, Cihād, 40 (no. 2863) olduğu bildirilir. ʿAlḳame'nin Ḳureyş'li olduğu bilinmektedir. Öte yandan iki rivayette olayın oluş şekli ile ilgili de ihtilaflar vardır. Bunlardan en önemlisi, İbn Māce hadisindeki komutanın ateşe atlama emrinin mizah amaçlı olduğu detayıdır. İbn Ḥacer tahkiyedeki farklılıklardan ötürü bu olayın iki defa yaşandığına hükmeder. İbnu'l-Cevzī ise diğer başka rivayetlerden de delil getirerek, Muslim hadisindeki "Ensar'dan bir şahıs" ibaresinin ravinin vehmi olduğu, iki hadisin aynı olayı anlattığı kanaatini dile getirir. M. Takī ʿUsmānī, pek çok örnekte *ṣiḳa* ravilerin kıssanın tali unsurlarına ihtimam göstermedikleri için vehme düştüklerini belirtir. Bkz. Muḥammed Takī ʿUsmānī, *Tekmile Fetḥi'l-Mulhim bi-Şerḥi Ṣaḥīḥi Muslim*, 182.

[50] Muğulṭāy b. Ḳılīc, *Şerḥu Sunen-i İbn Māce*, 1:91.

ahkâma dairdir ve çoğunlukla *faḳīḥ*lerin te'līf ettiği eserlerde konu edilmektedir.[51] Bu bağlamda Ebū Ḥanīfe'den itibaren *Ḥanefī fuḳaḥā*nın sahabi raviyi de diğer raviler gibi *faḳīḥ* olan/olmayan diye tasnif ederek, fıkhıyla maruf olmayan sahabenin bazı rivayetleriyle amel etme konusunda temkinli davrandığının altı çizilmelidir. Bu husus, Ḥanefī ekolünün ehl-i ḥadīṯ'ten farklı bir yaklaşım sergileyerek *faḳīḥ* olmayan sahabenin Hz. Peygamber'in söz, fiil ya da takririni doğru kavramamış olabileceğinden hareketle sahabi ravinin *ḍabṭ*ı ile ilgili kriter vaz etmesi olarak yorumlanmaktadır.[52] Bununla birlikte, *Ḥanefī faḳīḥ*lerin vaz ettiği kuralın hadislerin ahkama taalluk eden boyutuyla sınırlı olduğu ve sahabi ravinin olay anlatımlarındaki metin içi çelişkileri ve metin dışı olgularla uyumu meselelerini doğrudan problem edinmediğinin altı çizilmelidir.

Netice itibarıyla, metin içi tutarsızlık ile metin dışı veya metinler arası verilerle uyumsuzluktan kaynaklanan güvenilmez anlatıcı sorununun, *cerḥ* ve *taʿdīl* ilmindeki ravi ve mervī kusurları ile de ilgili olmakla birlikte, bu çerçeveyi aşan bir mesele olduğunu söylemek mümkündür. *Teʿāruḍ ve iḫtilāfu'l-ḥadīs* meseleleri çerçevesinde hadis metinleri arasında yapılan mukayeseli incelemeler makalemize konu olan güvenilmezlik meselesi ile yakından ilgilidir ancak ağırlıklı olarak ahkâma taalluk eden metinsel çelişkilerle sınırlıdır. Aşağıda detaylarıyla görüleceği üzere *şariḥ*ler, '*ṣaḥīḥ* bir hadiste anlatılanların vakıaya mutabık olduğu' varsayımından hareketle ihtilaflı durumlarda olayların birden fazla vuku bulması ihtimalini ön plana çıkarmaktadır. Kanaatimizce dönemin teknik imkanlarının yanı sıra soru(n)larının farklılığı, klasik kaynaklarımızda sözlü rivayet aşamasındaki yanlış hatırlama/anlama ihtimalinin çoğu zaman göz ardı edilmesine yol açmakta ve neticede rivayetler arası çelişkiler hakkında yapılan incelemeyi de sınırlandırmaktadır. Bu itibarla, ravi ve metin incelemeleriyle hadis rivayetlerinin güvenilmez anlatıcı meselesindeki dürüstlük ilkesi çerçevesinde sağlamasının yapıldığı, ancak özellikle sözlü rivayet döneminde kasıtsız olarak vuku bulan vehim ve hataların *cerḥ* ve *taʿdīl* incelemesine konu edilmediği söylenebilir. Bu durum, *ṣaḥīḥ* olsa dahi Hz. Peygamber döneminde yaşanan olayları tahkiye eden hadis rivayetlerindeki kişi, yer, zaman, sayı ve olayların oluş biçimi vb. bilgilere ihtiyatla yaklaşma

[51] Abdülcelil Alpkıray, "İhtilâfu'l-Hadîs Bağlamında Metin Eksenli Hadis Tenkit Yöntemi," (doktora tezi), 37-47. *İḫtilāfu'l-ḥadis* ilmi fıkhın yanı sıra akide ve kelam ilmine dair hadisleri de konu edinmiştir. İlgili örnekler için bkz. Abdullah Aydınlı, "Muhtelifü'l-Hadîs," *DİA*, 31:74-77.

[52] İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, 231-232; Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, 202-205.

ve gerektiğinde metin dışı bilgilerle karşılıklı mukayese yoluna gitmeyi zorunlu kılmaktadır.

2. Tema ve İsnad Analizi

Bu çalışmada amacımız ʿİmrān b. Ḥuṣayn hadisinin son kısmında yer alan meçhul bedevi kadın kıssasının tespiti olduğu için, ilgili rivayetin en mufassal tahkiyesini içeren Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī 'de yer alan versiyonu[53] tematik açıdan tasnif edilmiş ve ardından isnad şeması verilmiştir. Rivayetin *ṭarīḳ*leri arasında isnad-metin mukayesesi yapılarak olay anlatımlarındaki farklılaşmaların izi sürülmüştür. Muhtasar *ṭarīḳ*lerin yalnızca birkaçına işaret edilmiş, aynı *ṭarīḳ*in birçok kaynakta yer alması durumunda bir ya da birkaçına işaretle yetinilmiştir. İsnad şeması ve *ṭarīḳ*lerin mukayesesinde kıssanın bütün unsurlarını, özellikle de bedevi kadının eve dönüşü temasını barındıran *ṭarīḳ*lere ağırlık verilmiştir. Şemada lafız ve tahkiyenin farklılaştığı iki ana, bir de tali kol yer almaktadır.

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ، عَنْ عِمْرَانَ، قَالَ:	Musedded bize Yaḥyā b. Saīd'den, o da ʿAvf'tan, o da Ebū Recā'dan *tahdīṣ* ederek, o da ʿİmrān'dan [naklen] dedi ki:
TEMA-I: SABAH NAMAZINI KAÇIRMA	
Gece yolculuğu – uyku molası كُنَّا فِي سَفَرٍ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنَّا أَسْرَيْنَا حَتَّى كُنَّا فِي آخِرِ اللَّيْلِ، وَقَعْنَا وَقْعَةً، وَلاَ وَقْعَةَ أَحْلَى عِنْدَ المُسَافِرِ مِنْهَا،	Hz. Peygamber ile bir seferde idik. Gecenin sonuna kadar yolculuğa devam ettik. Yolcu için en tatlı şey bizim de başımıza geldi. [Uykumuz geldi ve uyuduk]
Sabah namazını kaçırma – geç vakitte uyanıp yola koyulma فَمَا أَيْقَظَنَا إِلَّا حَرُّ الشَّمْسِ، وَكَانَ أَوَّلَ مَنِ اسْتَيْقَظَ فُلاَنٌ، ثُمَّ فُلاَنٌ، ثُمَّ فُلاَنٌ - يُسَمِّيهِمْ أَبُو رَجَاءٍ فَنَسِيَ عَوْفٌ ثُمَّ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ الرَّابِعُ - وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا نَامَ لَمْ يُوقَظْ حَتَّى يَكُونَ هُوَ يَسْتَيْقِظُ، لِأَنَّا لاَ نَدْرِي مَا يَحْدُثُ لَهُ فِي نَوْمِهِ، فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ عُمَرُ وَرَأَى مَا أَصَابَ النَّاسَ وَكَانَ رَجُلًا جَلِيدًا، فَكَبَّرَ وَرَفَعَ صَوْتَهُ	Bizi ancak Güneşin sıcağı uyandırdı. İlk uyanan falan, sonra falan, sonrada falan kişiydi. -Ebū Recā bu isimleri saydı ancak ʿAvf unuttu.- Dördüncü olarak da Ömer b. el-Hattab uyandı. Hz. Peygamber uyuduğu zaman kendisi uyanıncaya kadar uyandırılmazdı. Zira uykusunda ona ne vaki olacağını bilemezdik [zira

[53] el-Buḫārī, et-Teyemmum, 5 (no. 334).

بِالتَّكْبِيرِ، فَمَا زَالَ يُكَبِّرُ وَيَرْفَعُ صَوْتَهُ بِالتَّكْبِيرِ حَتَّى اسْتَيْقَظَ بِصَوْتِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ شَكَوْا إِلَيْهِ الَّذِي أَصَابَهُمْ، قَالَ: «لاَ ضَيْرَ - أَوْ لاَ يَضِيرُ - ارْتَحِلُوا»	vahiy gelebilirdi]. Ömer uyandığı zaman insanların başına geleni anladı, ki zaten güçlü kuvvetli bir adamdı, tekbir getirdi, sesini yükselterek bir kez daha tekbir getirdi ve daha da yüksek sesle Hz. Peygamber'i uyandırıncaya kadar tekbir getirmeye devam etti. Hz. Peygamber uyanınca insanlar başlarına gelenden yakındılar. O da "*Zararı yok -veya zararı olmaz-, haydi yola koyulalım*" diye cevap verdi.
Namaz için tekrar mola فَارْتَحَلَ، فَسَارَ غَيْرَ بَعِيدٍ، ثُمَّ نَزَلَ فَدَعَا بِالوَضُوءِ، فَتَوَضَّأَ، وَنُودِيَ بِالصَّلاَةِ، فَصَلَّى بِالنَّاسِ،	[Hz. Peygamber] yola koyuldu. Çok fazla ilerlemeden tekrar mola verdi, abdest suyu istedi ve abdest aldı. Namaz için çağrı yapıldı ve cemaatle namaz kıldırdı.
Cünüp kişi ve teyemmüm emri فَلَمَّا انْفَتَلَ مِنْ صَلاَتِهِ إِذَا هُوَ بِرَجُلٍ مُعْتَزِلٍ لَمْ يُصَلِّ مَعَ القَوْمِ، قَالَ: «مَا مَنَعَكَ يَا فُلاَنُ أَنْ تُصَلِّيَ مَعَ القَوْمِ؟» قَالَ: أَصَابَتْنِي جَنَابَةٌ وَلاَ مَاءَ، قَالَ: «عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ، فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ»،	Namazını bitirince, topluluktan uzak durup namaz kılmayan bir adam gördü. "*Ey falanca, diğerleriyle birlikte namaz kılmanı engelleyen şey nedir?*" diye sordu. Adam "*Cünüp oldum, su yoktu*" dedi. Hz. Peygamber de "*Toprakla teyemmüm yap, bu sana yeter*" dedi.
TEMA-II: SUSUZ KALMA, SU ARAMA VE BEDEVİ KADIN **Tekrar yola koyulma, susuzluktan şikâyet, çöle grup gönderme** ثُمَّ سَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاشْتَكَى إِلَيْهِ النَّاسُ مِنَ العَطَشِ، فَنَزَلَ فَدَعَا فُلاَنًا - كَانَ يُسَمِّيهِ أَبُو رَجَاءٍ نَسِيَهُ عَوْفٌ - وَدَعَا عَلِيًّا فَقَالَ: «اذْهَبَا، فَابْتَغِيَا المَاءَ» فَانْطَلَقَا،	Sonra Hz. Peygamber tekrar yola koyuldu. İnsanlar susuzluktan şikâyet ettiler. Hz. Peygamber mola verdi. Falanı – Ebū Recā ismini söyledi fakat 'Avf unuttu- ve Ali'yi çağırdı. "*Gidin su bulun*" dedi. İkisi birden yola koyuldular.

Bedevi kadınla karşılaşma, Hz. Peygamber'e getirme فَتَلَقَّيَا امْرَأَةً بَيْنَ مَزَادَتَيْنِ – أَوْ سَطِيحَتَيْنِ – مِنْ مَاءٍ عَلَى بَعِيرٍ لَهَا، فَقَالاَ لَهَا: أَيْنَ المَاءُ؟ قَالَتْ: عَهْدِي بِالْمَاءِ أَمْسِ هَذِهِ السَّاعَةَ وَنَفَرُنَا خُلُوفٌ، قَالاَ لَهَا: انْطَلِقِي، إِذًا قَالَتْ: إِلَى أَيْنَ؟ قَالاَ: إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَتْ: الَّذِي يُقَالُ لَهُ الصَّابِئُ، قَالاَ: هُوَ الَّذِي تَعْنِينَ، فَانْطَلِقِي، فَجَاءَا بِهَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، **وَحَدَّثَاهُ الحَدِيثَ،**	Devenin üzerinde iki su tulumu arasında oturmuş bir kadınla karşılaşmışlar. Ona "*Suyu nerede buluruz?*" diye sormuşlar. Kadın "*Suyla aramda bir günlük mesafe var. [Kabilemin] adamları da arkamda beni bekliyor*" demiş. Bunun üzerine kadına "*Bizimle gel*" demişler. Kadın "*Nereye?*" demiş. Onlar "*Resūlullāh'a*" diye cevap vermiş. Kadın da "*Sābiī dedikleri adama mı?*" demiş. Onlar da "*Kastettiğin odur, haydi gel!*" demişler. Kadını Hz. Peygamber'e getirdiler ve **olanı biteni anlattılar.**
TEMA III: SU MUCİZESİ **Az miktardaki suyun bereketlenmesi** قَالَ: فَاسْتَنْزَلُوهَا عَنْ بَعِيرِهَا، وَدَعَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِنَاءٍ، فَفَرَّغَ فِيهِ مِنْ أَفْوَاهِ المَزَادَتَيْنِ – أَوْ سَطِيحَتَيْنِ – وَأَوْكَأَ أَفْوَاهَهُمَا وَأَطْلَقَ العَزَالِيَ، وَنُودِيَ فِي النَّاسِ اسْقُوا وَاسْتَقُوا، فَسَقَى مَنْ شَاءَ وَاسْتَقَى مَنْ شَاءَ	['İmrān] Dedi ki: Kadını devesinden indirdiler. Hz. Peygamber bir kap istedi. Tulumlardaki sudan içine boşalttı. Sonra tulumun ağzını bağladı, alt ucunu açtı. İnsanlara su içmeleri ve su almaları için çağrıda bulunuldu. Dileyen su içti, dileyen de su doldurdu.
En son cünüp kişinin bir kap su alması وَكَانَ آخِرُ ذَاكَ أَنْ أَعْطَى الَّذِي أَصَابَتْهُ الجَنَابَةُ إِنَاءً مِنْ مَاءٍ، قَالَ: «اذْهَبْ فَأَفْرِغْهُ عَلَيْكَ»،	En son [Hz. Peygamber] cünüp kişiye bir kap su verdi ve "*Git bu suyu üzerine dök*" dedi.
Kadının hediyelerle uğurlanması وَهِيَ قَائِمَةٌ تَنْظُرُ إِلَى مَا يُفْعَلُ بِمَائِهَا، وَايْمُ اللَّهِ لَقَدْ أُقْلِعَ عَنْهَا، وَإِنَّهُ لَيُخَيَّلُ إِلَيْنَا أَنَّهَا أَشَدُّ مِلْأَةً مِنْهَا حِينَ ابْتَدَأَ فِيهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اجْمَعُوا لَهَا» فَجَمَعُوا لَهَا مِنْ بَيْنِ عَجْوَةٍ وَدَقِيقَةٍ وَسَوِيقَةٍ حَتَّى جَمَعُوا لَهَا طَعَامًا، فَجَعَلُوهَا فِي ثَوْبٍ وَحَمَلُوهَا عَلَى بَعِيرِهَا وَوَضَعُوا الثَّوْبَ بَيْنَ يَدَيْهَا، قَالَ لَهَا: «تَعْلَمِينَ، مَا رَزِئْنَا مِنْ مَائِكِ شَيْئًا، وَلَكِنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي أَسْقَانَا»،	Kadın kenarda durmuş getirdiği suyla ne yapıldığını gözlüyordu. Allah'a yemin olsun ki su çekilip alındıkça kırbalar bize başlangıçtakinden daha dolu görünüyordu. Hz. Peygamber "*Kadın için bir şeyler toplayın*" dedi. İnsanlar acve, un, sevik vb. topladılar ve bir bohçaya koyup ona azık yaptılar. Kadını devesine bindirdiler, azığını da önüne koydular. Hz.

	Peygamber ona: "*Bil ki senin suyundan bir şey eksiltmedik. Bize suyu veren Allah'tır*" dedi.
TEMA IV: BEDEVİ KADIN EVE DÖNÜŞ	
Kadının eve dönüşü ve kavmiyle diyaloğu فَأَتَتْ أَهْلَهَا وَقَدِ احْتَبَسَتْ عَنْهُمْ، قَالُوا: مَا حَبَسَكِ يَا فُلاَنَةُ، قَالَتْ: العَجَبُ لَقِيَنِي رَجُلاَنِ، فَذَهَبَا بِي إِلَى هَذَا الَّذِي يُقَالُ لَهُ الصَّابِئُ فَفَعَلَ كَذَا وَكَذَا، فَوَاللَّهِ إِنَّهُ لَأَسْحَرُ النَّاسِ مِنْ بَيْنِ هَذِهِ وَهَذِهِ، وَقَالَتْ: **بِإِصْبَعَيْهَا الوُسْطَى وَالسَّبَّابَةِ، فَرَفَعَتْهُمَا إِلَى السَّمَاءِ – تَعْنِي السَّمَاءَ وَالأَرْضَ** – أَوْ إِنَّهُ لَرَسُولُ اللَّهِ حَقًّا،	Kadın obasına gecikmeli olarak dönünce "*Ey falanca kadın, niye geciktin*" diye sormuşlar. Kadın: "*İlginç bir şey oldu. İki adamla karşılaştım. Beni Sabii denen adama götürdüler. Sonra şöyle şöyle oldu.* - **Kadın orta ve işaret parmağını gökyüzüne uzattı ve gök ile yeri kastederek**- *Vallahi [bu adam] ya şu ikisi arasında gördüğüm en sihirbaz adamdır yahut da Allah'ın hak peygamberidir.*" demiş.
Müslümanların kadına ve obasına zarar vermemesi **فَكَانَ المُسْلِمُونَ بَعْدَ ذَلِكَ يُغِيرُونَ عَلَى مَنْ حَوْلَهَا مِنَ المُشْرِكِينَ، وَلاَ يُصِيبُونَ الصِّرْمَ الَّذِي هِيَ مِنْهُ،**	Bu [olaydan] sonra **Müslümanlar civardaki müşriklere karşı gazaya çıkarlar, kadının bulunduğu obaya dokunmazlardı**.
Kabilenin Müslüman oluşu فَقَالَتْ: يَوْمًا لِقَوْمِهَا مَا أُرَى أَنَّ هَؤُلاَءِ القَوْمَ يَدْعُونَكُمْ عَمْدًا، فَهَلْ لَكُمْ فِي الإِسْلاَمِ؟ فَأَطَاعُوهَا، فَدَخَلُوا فِي الإِسْلاَمِ	Bir gün kadın kavmine: "*Belli ki bu topluluk sizi bir şeye davet ediyor. Siz de Müslüman olmaz mısınız?*" diye sormuş. Onlar da kadına itaat etmiş ve İslam'a girmişler.

Görüldüğü üzere rivayet, dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk ve üçüncü bölümde sahabi ravi ʿİmrān b. Ḥuṣayn, olayların hem katılımcısı hem de görgü şahididir. Su arama ve bedevi kadınla karşılaşmayı anlatan ikinci bölümde ise olup biteni su aramaya giden ekipten öğrenen *üçüncü şahıs anlatıcı* konumundadır. Bedevi kadının obasına döndükten sonra olup bitenlerin anlatıldığı son bölümde ise, şahit olmadığı olayları anlattığından,

üçüncü şahıs anlatısı *yetkili anlatıcı*ya doğru evirilmektedir.[54] Son bölümde olup bitenler bedevi kadının jest ve mimiklerine varıncaya kadar detaylı bir şekilde tasvir edilmekte, kadının yaşadığı bölgede toplumun geniş kesimlerine mal olan savaş, kabilenin Müslüman oluşu vb. hadiselerden bahsedilmektedir. Buna rağmen herhangi bir görgü şahidinden bahsedilmemesi dikkat çekicidir.

ʿİmrān b. Ḥuṣayn'dan[55] gelen rivayetin ulaşabildiğimiz bütün *ṭarīḳ*leri,[56] Ebū Recā el-Utāridī (ö. 105/723-24?)[57] üzerinden dağılmaktadır. Ebū Recā'dan sonra ʿAvf (ö. 146)[58] ve Selm b. Zerīr (ö. 160?)[59] olmak üzere iki ana koldan ve ayrıca ʿUḳbe b. Ḫālid (ö. 188)[60] üzerinden dağılan rivayetin birkaç istisna hariç bütün *ṭarīḳ*lerinde olay örgüsünün temel unsurları aynıdır ve bedevi kadının eve dönüşü teması bir-iki istisna hariç bütün

[54] Yetkili / her şeyi bilen anlatıcı, hikâyeyi dış gözle ve üçüncü tekil şahıs kipiyle anlatan, karaktere dışarıdan ontolojik bir yetkinlikle bakan, iç dünyası, duygu ve düşünceleri dahil onunla ilgili her şeyi bilme pozisyonunda olan kişidir. (bkz. dipnot 22). Bu rivayette anlatıcı ʿİmrān b. Ḥuṣayn'ın olayın hem kahramanı hem de şahidi olduğundan böyle bir konumu yoktur. Ancak son bölümde şahit olmadığı hadiselerin kaynak belirtmeksizin ona izafeten anlatılması, ʿİmrān'a üçüncü şahıs anlatıcı olmanın ötesinde bir yetkinlik bahşetmiştir.

[55] Ebū Nuceyd ʿİmrān b. Ḥuṣayn b. ʿUbeyd el- Ḫuzāʿī el-Ezdī. Ḫayber'in fethedildiği h. 7. yılda Müslüman olmuştur. Kabilesi ile birlikte Mekke civarında ikamet eder ve Hz. Peygamber'i zaman zaman Medine'de ziyaret ederek ondan ilim öğrenirdi. Hz. Ömer tarafından vefatına kadar ikamet edeceği Basra'ya gönderilmiş, orada halka dini bilgiler öğretmiş ve bir müddet kadılık görevinde bulunmuştur. Resmi görevinden ayrıldıktan sonra Basra mescidinde hadis rivayet etmiştir. Emevī idaresi tarafından resmî görevlere getirilmesine rağmen Hz. Ali'ye karşı savaşmamış, fitnelerden uzak durmuştur. (bkz. İbn Ḥacer, *el-İṣābe fī Temyīzi's-Ṣaḥābe*, 4:585; Ali Yardım, "İmrân b. Husayn," *DİA*, 22:232-233). Aḥmed b. Ḥanbel'in *el-Musned*'inde kendisinden nakledilen 193 hadisin çoğu Hz. Peygamber'in veciz ifadeleri ve kısa olay anlatımlarından ibaret olup, tahkiyelerinde yer ve zaman bilgisi ve tali unsurlardan ziyade Hz. Peygamber ile ilgili anekdota odaklanmaktadır. Bu çalışmada incelediğimiz rivayet, ondan gelen birkaç mufassal rivayetten en uzun olanıdır. Bkz. Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, 4:426-446.

[56] *Ṭarīḳ*lerin bulunduğu isnad şemaları makale ekinde sunulmuştur.

[57] Ebū Recā ʿİmrān b. Teym el-ʿUtāridī. Mekke'nin Fethi'nden sonra Müslüman olmuş, ancak Hz. Peygamber ile görüşmemiştir. Hz. Ali, Hz. Ömer, Ebū Mūsā el-Eşʿarī, İbn ʿAbbās gibi büyük sahabilerle görüşmüş, onlardan *ḳırā'at* öğrenmiş ve hadis rivayet etmiştir. Basra'da vefat etmiştir. *Şiḳa* olduğu belirtilmekle birlikte, gaflet sahibi olduğu da rivayet edilmektedir. Biyografisine bakıldığında oldukça geniş ve zengin bir sosyal çevresinin olduğu ayrıca Câhiliye dönemi hatıralarını tafsilatlı bir biçimde ve oldukça renkli betimlemelerle anlattığı görülür. Bkz. ez-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelā,* 4:253-257; İbn Ḥibbān (ö. 354/965), *Meşāhiru ʿUlemāi'l-Emṣār ve Aʿlāmu Fuḳāḥai'l-Aḳṭār*, 142; Raşit Küçük, "Ebû Recâ' el-Utâridî," *DİA*, 10:212.

[58] ʿAvf b. Ebī Cemīle Ebū Sehl el-Aʿrābī. *Şiḳa, ṣebt, ṣadūḳ* gibi lafızlarla *taʿdīl* edilen bir ravidir. Bununla birlikte Kaderî ve Şiî olmakla da itham edilmiştir. Bkz. ez-Ẕehebī, *Siyer*, 6:383-384.

[59] Selm b. Zerīr, İbn Ebī Ḥātim'in *şiḳa* diye nitelemesine rağmen, Yaḥyā b. Maʿīn, Ebū Dāvūd ve Nesāī'nin *ḍaʿīf* olduğunu belirttiği bir ravidir. Yalnızca 18 hadis rivayet ettiğine ve hadis ilmiyle fazla uğraşmadığına da dikkat çekilmiştir. Bkz. ez-Ẕehebī, *Mīzānu'l-İʿtidāl fī Naḳdi'r-Ricāl*, c. 3, s. 263.

[60] ʿUḳbe b. Ḫālid es-Sekūnī, *şiḳa* olarak nitelenen bir ravidir. Ancak *ṭabaḳāt* bilgilerinden Ebū Recā ve Ebū Dāvūd et-Ṭayālisī ile *liḳā*sı tespit edilememektedir. (bkz. İbn Ebī Ḥātim, *el-Cerḥ ve't-Taʿdīl,* 6:310). Bu şekliyle rivayetin senedinde *inḳıtāʿ* vardır.

*ṭarīḳ*lerde yer almaktadır. Olay anlatımı açısından hadisin *ṭarīḳ*lerini üç gruba ayırmak mümkündür:

ʿAvf → Yaḥyā vd. ṭarīḳi: Yaḥyā b. Saīd el-Ḳaṭṭān (ö. 198/813) başta olmak üzere ʿAvf *ṭarīḳ*inden gelen -Maʿmer b. Rāşid (ö. 153/770) hariç- bütün rivayet grupları, kelime değişiklikleri vb. ufak tefek farklılıklar dikkate alınmazsa olayı aynı şekilde anlatmaktadır. Yukarıdaki el-Buḫārī rivayeti bunun örneğidir.[61]

ʿAvf'tan gelen diğer *ṭarīḳ*lerden Mervān[62] rivayetinde kadının eve dönüşünden sonra olup bitenler yukarıda incelediğimiz el-Buḫārī rivayetindeki bütün detaylarıyla tasvir edilirken, Hevẕe[63] ve ʿAbdulvehhāb[64] rivayetlerinde kadının el hareketleri detayına yer verilmemiştir.

ʿAvf'tan gelen Naḍr b. Şumeyl *ṭarīḳ*i ise el-Buḫārī rivayetinin muhtasar versiyonudur.

- Muslim hadisin Naḍr b. Şumeyl'den gelen muhtasar versiyonuna yer verirken, "[ravi] bu hadisi Selm b. Zerīr'in hadisi gibi sevk etti, kısmen ilave etti, kısmen de eksiltti" notunu düşmektedir.[65] Burada bedevi kadın teması yoktur.
- Ebu ʿAvāne'de (ö. 316) yer alan ihtisarda kıssanın sonunda kadının eve dönüşü temasına yer verilmekle birlikte kadının el hareketleri detayı yoktur.[66]

ʿAvf → Maʿmer ṭarīḳi: Maʿmer sabah namazını kaçırma temasına yer vermeyerek hikayeyi susuz kalma teması ile başlatmakta, su arama, suyun bereketlenmesi ve kadının eve dönüşü temalarının tamamı rivayette yer almaktadır. Maʿmer'in tahkiyesi daha özet ve lafızları ʿAvf → Yaḥyā *ṭarīḳ*inden daha farklıdır. Şu konularda her iki *ṭarīḳ* arasında değişiklik vardır:

- Sabah namazını kaçırma teması yoktur (Tema-I),
- Su aramaya gönderilen ve diğer *ṭarīḳ*lerde ʿAvf'ın unuttuğu söylenen ikinci kişi Zubeyr'dir (Tema-II),

[61] Aḥmed b. Ḥanbel, (ö. 241/855), *el-Musned*, 4:434 (no. 19912); el-Buḫārī, et-Teyemmum, 5 (no. 334); İbn Ḥibbān, *es-Ṣaḥīḥ*, 2:126-128 (no. 1036). Bkz. Şema-I.
[62] Ebū Nuʿaym el-İṣbehānī, *el-Musnedu'l-Mustaḫrec ʿalā Ṣaḥīḥi'l-İmām Muslim*, 2:278-279 (no. 1535).
[63] et-Ṭaberānī, *el-Muʿcemu'l-Kebīr*, 18:132 (no. 276).
[64] el-Beyhaḳī, *es-Sunenu'l-Kubrā*, 1:335 (no. 1046)
[65] Muslim, el-Mesācid ve Mevāḍiu's-Ṣalāt, 55 (no. 682).
[66] Ebū ʿAvāne, *Mustaḫrecu Ebī ʿAvāne*, 1:564 (no. 2100).

- Hz. Peygamber su aramaya giden ekibe "falanca yerde şöyle bir kadınla karşılaşacaksınız, onu getirin" diye haber vermektedir (Tema-II),
- Cünüp kişi unsuru (Tema I-III) bu tahkiyede yoktur.
- Eve döndükten sonra kadın ve obasının Müslüman olduğu bilgisi yer almakla birlikte "Müslümanlar o bölgeye sefer düzenlediğinde kadının obasına saldırmazdı" bilgisi yoktur (Tema-IV). [67]

Selm b. Zerīr ṭarīḳi: ʿAvf → Yaḥyā *ṭarīḳ*indeki kıssanın dört ana teması bu *ṭarīḳ*te de yer almaktadır. Ancak tahkiye üslubu ve lafızları ayrı kalemlerden çıktığını düşündürecek kadar farklıdır. Bazı kıssa unsurları da ʿAvf *ṭarīḳ*lerinden farklıdır:

- İlk uyanan ve Hz. Ömer'i uyandıran Hz. Ebubekir'dir.
- İnsanların "namazı kaçırdık" diye şikâyet ettikleri bilgisine yoktur (Tema-I),
- Su aramak için gönderilen ve bedevi kadın ile karşılaşan ekipteki iki kişiden birisi bizzat ʿİmrān'dır (Tema-II),
- Kadının yetimleri olduğu detayı verilmektedir (Tema-III),
- Hz. Peygamber'in mucizesi ile suya kanan kişi sayısının 40 olduğu bilgisi verilmiştir (Tema-III),
- Eve döndükten sonra kadın ve obasının Müslüman olduğu bilgisi yer almakla birlikte "Müslümanlar o bölgeye sefer düzenlediğinde o obaya saldırmazdı" bilgisi ve kadının el hareketleri detayı yoktur (Tema-IV).[68]

ʿİmrān rivayetinin *ṭarīḳ*leri muhtevası ile birlikte değerlendirildiğinde, bütün *ṭarīḳ*lerde kıssanın olay örgüsünün ana yapısı itibarıyla birbiriyle uyumlu olduğu ancak detaylarda bazı farklılıklara rastlandığı görülür. İsnad şemasında yer alan *ṭarīḳ*lerin yalnızca birkaçında bedevi kadının eve dönüşü teması yer almamış, buralarda da *taḳtīʿ* ya da *iḫtiṣār* yapılmıştır. Mesela İbn Ebī Şeybe (ö. 235/849), rivayetten *taḳtīʿ* ettiği üç parçayı aynı senetle üç ayrı bab başlığı altında değerlendirmiş fakat bedevi kadının eve

[67] Maʿmer b. Rāşid, *el-Cāmiʿ*, 11:277 (no. 20537); ʿAbdurrezzāk, *el-Muṣannef*, 9:128 (no. 21461); el-Beyhakī (ö. 458), *el-İʿtiḳād*, 275. Bkz. Şema-III.

[68] el-Buḫārī, el-Menāḳıb, 26 (no. 3571); Muslim, el-Mesācid ve Mevādiu's-Ṣalāt, 55 (no. 312-682); Ebū ʿAvāne, *el-Mustaḫrec*, 1:563 (no. 2099); ed-Dāreḳuṭnī, *es-Sunen*, et-Ṭahāre, 71 (no. 1); el-Beyhaḳī, *es-Sunen,* et-Teyemmum,14 (no. 1047); et-Ṭaberānī, *el-Muʿcemu'l-Kebīr*, 18:137 (no. 289). Bkz. Şema-II.

dönüşü temasına yer vermemiştir.[69] *el-Muṣannef*'in fıkıh babları esaslı tertip edildiği göz önünde bulundurulacak olursa, bu tercih anlaşılabilir. ed-Dārimī (ö. 255), İbn Ḫuzeyme (ö. 311) ve Ebū ʿAvāne de 'teyemmüm' veya 'uyuyakalan kişinin sabah namazı' babları altında fıkhi gayelerine uygun bir şekilde *iḫtiṣār* ya da *taḳtīʿ* ederek rivayete yer verirler.[70] et-Ṭayālisī'nin (ö. 204) *el-Musned*'inde yer alan rivayet de geç sabah namazı ve teyemmüm temalarından ibaret olup haberde bedevi kadının eve dönüşü teması yer almamaktadır.[71] Bazı muhaddislerce *ḍaʿīf* bir ravi olarak görülen ve hadis ilmiyle fazla uğraşmadığı belirtilen Selm b. Zerīr'in[72] tahkiyesinin ʿAvf'ınkine nazaran daha muhkem ve olay örgüsünün daha tutarlı oluşu, doğrudan Hz. Peygamber'e taalluk etmeyen olay anlatımlarının ravi hakkındaki *cerḥ ve taʿdīl* hükümleri verilirken fazlaca dikkate alınmadığının bir örneğidir. Öte yandan isnad şeması dikkatle incelendiğinde, el-Buḫārī (ö. 256), Muslim (ö. 261), Ebū ʿAvāne, et-Ṭaberānī (ö. 360) ve el-Beyhaḳī'nin (ö. 458), kıssa farklılıklarını dikkate almayarak rivayetin birden fazla *ṭarīḳ*ine eserlerinde yer verdikleri görülecektir. Özellikle Muslim'in ʿAvf *ṭarīḳ*iyle gelen rivayeti ihtisar ederken kıssanın detaylarını atladığını belirterek bedevi kadın hadisesine hiç yer vermemesi dikkat çekicidir. Bu durum, adı geçen *muṣannif*lerin olay anlatımlarına ele aldıkları konuyla ilgisi kadar yer verdikleri, tahkiye farklılıkları; hatta yer yer tutarsızlıklarını hadisin *ṣıḥḥat*ine mâni görmedikleri şeklinde yorumlanabilir.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında kıssanın ana iskeletinin ʿİmrān ya da Ebū Recā tarafından oluşturulduğu, sonraki ravilerin bazı detaylarda bilinçli ya da bilinçsiz tasarruflarda bulunduğu söylenebilir. ʿAvf, ʿAvf → Maʿmer ve Selm b. Zerīr *ṭarīḳ*lerinin her birinin lafız ve tahkiye stili yönünden kendine özgü oluşu, metinlerin onlar tarafından edite edildiği ve mevcut şeklini onların elinde kazandığını gösterir. Öte yandan çalışmamızın odak noktasını oluşturan bedevi kadının eve dönüşü teması her üç *ṭarīḳ*te de muhtasar ya da mufassal şekliyle mevcuttur. Bu durum, hadisin ilk ravisi ve olayların görgü tanığı ʿİmrān'ın şahit olmadığı bu hikayenin en azından Ebū Recā tarafından bilindiğinin göstergesidir. Ancak Selm b. Zerīr *ṭarīḳ*inin

[69] İbn Ebī Şeybe, *el-Muṣannef*, 1:413 (no. 4756); 1:144 (1660); 6:316 (no. 31726).
[70] Ebū ʿAvāne, *el-Mustaḫrec*, 1:257 (no. 889); İbn Ḫuzeyme, es-Ṣaḥīḥ, 1:136 (no. 271); ed-Dārimī, *el-Musned*, 1:274 (no. 753).
[71] et-Ṭayālisī, *el-Musned*, 2:188 (no. 897). Bu rivayet, ʿAvf ve Selm b. Zerīr *ṭarīḳ*lerinin dışında ʿUḳbe b. Ḫālid kanalıyla gelen tek *ṭarīḳ*tir. (Bkz. Şema-II) *Musned*ler ravi esaslı tertip edildiğinden, burada fıkhi gerekçelerle *taḳtīʿ* mi yapıldığı yoksa rivayetin *muṣannif*e bu şekliyle mi ulaştığı konusunda kesin bir yargıya varılamamaktadır.
[72] Bkz. dipnot 58.

bütün versiyonlarında ve ʿAvf → Maʿmer versiyonunda kadın obasına döndükten sonra olup bitenler ‘kadın Müslüman oldu, onun vesilesiyle de obası Müslüman oldu” diye kısaca nakledilirken, incelediğimiz el-Buḫārī rivayetinin de dahil olduğu diğer ʿAvf *ṭarīḳ*lerinde kadın ve halkı arasında geçen diyaloglar kadının parmak hareketlerine varıncaya kadar detaylarıyla anlatılmış, sonrasında Müslümanların o bölgeye seferler düzenledikleri ama kadının kıssasını bildikleri için ona ve obasına dokunmadıkları bilgisi verilmiştir. Burada tahkiye üslubu ve lafızlar da görgü şahidi anlatımından ziyade anonim kıssayı çağrıştırmaktadır.[73] Selm b. Zerīr *ṭarīḳ*indeki muhtasar anlatının haricen elde edilmiş bir bilgi olması mümkün iken, ʿAvf *ṭarīḳ*indeki detaylar dikkatli bir görgü şahidinin varlığını ve bahsi geçen olayların tarihi açıdan teyit edilebilir olmasını gerektirmektedir. Edebi açıdan değerlendirildiğinde, ʿAvf *ṭarīḳ*inde yer alan detaylar sefer esnasında yaşanan sıkıntılı olayları ve akabinde gelişen mucizeyi hikmetli bir sonla taçlandırmakta, kıssayı daha cazip hale getirmektedir.

ʿİmrān hadisinde yer alan seferde sabah namazını kaçırma, susuzluk ve suyun bereketlenmesi temalarının Ebū Ḳatāde’den rivayet edilen bir başka hadiste[74] kısmen benzer kısmen de farklı bir bağlamda ele alındığını görürüz. Ebū Ḳatāde olayın başlangıcı (gece yolculuğu) ile ilgili detaylı bir anlatım yapar. Buna göre su sıkıntısı bir gün önceden kendisini belli etmiştir ve Hz. Peygamber sabaha kadar yola devam edileceğini önceden bildirerek gruptakileri bir an önce suya kavuşturmak istemektedir. Ancak aşırı yorgunluk sebebiyle işler planlandığı gibi gitmez. Gece yarısından sonra mola vermek durumunda kalırlar. Bu arada gruptakilerin bir kısmı geride kalmıştır. Rivayetin muhtelif *ṭarīḳ*lerinde Hz. Peygamber ve Ebū Ḳatāde’nin de aralarında olduğu yedi kişilik grubun önden mi gittiği yoksa arkada mı kaldığı hususunda farklı anlatımlar vardır.

ʿİmrān ve Ebū Ḳatāde rivayetlerinin ortak anlatımı, uyku molası ile başlar. Buna göre grup yorgunluktan gece mola vermiş, insanlar uyuyakaldığı için sabah namazları kaçırılmış, uyanınca hemen yola çıkılmış, sonrasında tekrar mola verilerek sabah namazları kılınmıştır. Sabah namazını kaçırmaktan ötürü vebal altında olup olmadıkları hususunda sorular gündeme gelince, Hz. Peygamber uyuyakalmanın vebal olmadığını

[73] “Müslümanlar o bölgedeki müşriklere karşı gazalar düzenliyorlardı “ فَكَانَ الْمُسْلِمُونَ بَعْدَ ذَلِكَ يُغِيرُونَ عَلَى ” ve “bir gün kadın obasındakilere dedi ki…” “فَقَالَتْ: يَوْمًا لِقَوْمِهَا” gibi ifadeler belli bir zamana ya da olaya delalet etmekten çok, şüyu bulmuş ve bağlamından koparılmış bir bilgiden bahsedildiği izlenimini uyandırmaktadır. Bununla birlikte dil ve üslup, anlatılan olayın vakıaya mutabık oluşu konusunda karar verebilmek için tek başına yeterli bir kriter değildir.

[74] el-Muslim, el-Mesācid ve Mevādiu’s- Ṣalāt, 55 (no. 311-681).

açıklamıştır. Namazdan sonra tekrar yola çıkılmış, öğle sıcağı bastırınca gruptakiler aşırı sıcaktan ve susuzluktan şikâyet etmeye başlamışlardır.

Buraya kadar her iki rivayetin anlatımında bazı detay farklılıklar da gözlenmektedir. 'İmrān rivayetine göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber ile uyku molası veren grubun içindedir ve ilk uyananlardan birisi de odur. Oysaki Ebū Ḳatāde rivayetinde bu sahabi diğer grupta kalmıştır. İlk uyanan da Hz. Peygamber'in kendisidir. 'İmrān, uykusunda vahiy alıyor olabilir düşüncesiyle Hz. Peygamber'in hemen uyandırılmadığı açıklamasına yer verir. Onun verdiği detaylardan birisi de grup ikinci defa mola verip geç sabah namazı kıldığında bir kişinin cünüp olduğu gerekçesiyle kenara çekilmesi ve Hz. Peygamber'in ona teyemmüm ile namaz kılmasını emretmesidir.

Yukarıda dile getirdiğimiz anlatım farklılıkları, uzlaştırılabilecek veya *te'vīl* edilebilecek türdendir. Bu noktadan sonra 'İmrān ve Ebū Ḳatāde rivayetlerinin olay anlatımları *cem' ve te'līf* edilemeyecek kadar farklılaşır. Ebū Ḳatāde rivayetinde Hz. Peygamber sabah namazını kaza etmeden önce bir mataranın dibindeki suyla abdest alır ve "bu matarayı saklayın, onda müjdeli bir olay gerçekleşecek" buyurur. Öğleden sonra susuzluk baş gösterince Hz. Peygamber matarayı talep eder, oradan bir bardağa su doldurur ve Ebū Ḳatāde eliyle insanlara su dağıtmaya başlar. Bardaklar dolup boşaldıkça mataradaki su da çoğalır. Gruptaki herkes suya kanar, en son da Ebū Ḳatāde ve Hz. Peygamber su içer.

Her iki rivayette de susuzluk problemi mucizevi bir şekilde çözüme kavuşmaktadır ancak 'İmrān rivayetinde su aramak için görevlendirilen iki kişinin bedevi kadından temin ettiği iki tulum su bereketlenirken, Ebū Ḳatāde rivayetinde Hz. Peygamber'in abdest aldığı mataranın dibindeki su bereketlenmiştir. Bedevi kadın unsuru Ebū Ḳatāde rivayetinde hiçbir şekilde yer almaz. İki rivayeti birbiriyle irtibatlı kılan bir başka husus da Ebū Ḳatāde rivayetinin sonunda tabii ravi 'Abdullāh b. Rebāh'ın (ö. 90), bu hadisi 'İmrān b. Ḥuṣayn'ın huzurunda rivayet ettiğini ve onun "ben [şimdiye kadar] bu olayı benim gibi kimse hafızasına nakşedememiş [diye düşünüyordum]"[75] diye yorum yaptığını belirtmesidir. Aşağıda inceleceği

[75] Bu ibare hadis metninde "وَمَا شَعَرْتُ أَنْ أَحَدًا حَفِظَهُ كَمَا حَفِظْتُهُ" diye geçmektedir. Nevevī (ö. 676/1277), maḥfūẓ olan vecihte "حَفِظْتُهُ" ibaresinin *ḍamme* ile harekelendiğini belirtmektedir (Nevevī, *el-Minhāc Şerḥu Ṣaḥīḥi Muslim b. Ḥaccāc*, 5:189). Buna göre lafzi tercüme "anladım ki bu olayı kimse benim gibi hafızasına nakşetmemiş" olmalı ve "İmrān'ın bu olayı 'Abdullāh'tan daha iyi bildiğini iddia ettiği' şeklinde anlaşılmalıydı. Ancak *şārih*ler siyākı dikkate alarak bu ibareyi bir tasdik ifadesi olarak yorumlamışlardır. (İbn Ḥacer, *Fetḥu'l-Bārī Şerhu Ṣaḥiḥi'l-Buḫārī,* 1:449; ez-Ẕehebī (ö.

üzere gerek bir noktadan sonra kıssaların farklılaşması, gerekse ʿİmrān'ın yorumundan ötürü şarihlerin ağırlıklı görüşü her ikisi de *ṣaḥīḥ* senetle gelen bu iki rivayetin iki farklı olayı anlattığı kanaatindedir. Bununla birlikte aynı olay olduğu görüşüne sahip olanlar da mevcuttur.

3. Metinsel İpuçları, Metin Dışı Veriler: Olayın Tespiti Mümkün mü?

ʿİmrān rivayetindeki bedevi kadının kıssası özelinde bir sonuca varmadan önce, ortak temaları farklı hikayelerde işleyen metinsel ipuçlarından her iki rivayetin aynı olayı anlatıp anlatmadığını tespit etmeye çalışacağız. Ardından metin dışı verilerden olayın vuku bulma zamanına dair ipuçları yakalayacağız.

3.1. Bir Olay mı, Birkaç Olay mı?

Kronolojik olarak baktığımızda, Maʿmer b. Rāşid'den itibaren ʿAbdurrezzāk (ö. 211/826-27), Aḥmed b. Ḥanbel (ö. 241/855), Muslim, İbn Ḫuzeyme, et-Ṭaberānī, Ebū Nuʿaym el-İṣbehānī'nin (ö. 430/1038) eserlerinde ʿİmrān ve Ebū Ḳatāde rivayetlerinin bir arada yer aldığı görülmektedir. Hadis şerhlerinde de her iki rivayetin *ṣıḥḥat* yönünden birbirine tercih edilmediğini, birinin *maḥfūẓ*, diğerinin *şāẕ* kabul edilmediğini görürüz. Bununla birlikte şarihler ve bazı siyer müellifleri olay anlatımlarındaki uzlaşmazlığın farkındadır ve bu sebeple aynı olayı mı farklı iki olayı mı anlattığı meselesini tartışırlar. İbn Ḥacer (ö. 852/1449) ve el-Ḥalebī (ö. 1044/1635), Aṣīlī'nin (ö. 392/1002) kesin bir dille tek olaydır dediğini, buna mukabil Ḳādı ʿİyāḍ'ın (ö. 544/1149) Ebū Ḳatāde'nin kıssasının farklı oluşundan ötürü iki farklı olay şeklinde değerlendirdiğini dile getirir. İbn Ḥacer iki kıssa arasındaki farklılıkları tek tek sıralamakta ve Ḳādı ʿİyāḍ'a katıldığını belirtmektedir.[76] el-Ḥalebī aynı olayın farklı seferlerde gerçekleştiğine dair muhtelif rivayetlere işaret ederek, olayın taaddüdü kadar bazı ravilerin olayları birbirine karıştırması ihtimalinin de mümkün olduğunu belirtir.[77] Bu noktada kaç defa vuku bulduğu tartışılan meselenin sabah namazını kaçırma hadisesi olduğunun altı çizilmelidir. Rivayetlerde bu hadisenin öncesi veya sonrasında vuku bulduğu bildirilen muhtelif olaylar inceleme konusu edilmemiş, kıssaların tali unsurları olayın taaddüdü, zamanı ve mekanı konusunda bir fikre varmak için sınırlı ölçüde dikkate alınmıştır. Hz. Peygamber'in sabah namazını kaçırma olayını

748/1348), *Tārīḫu'l-İslām*, 1:363; es-Sāātī (ö. 1958), el-*Fetḥu'r-Rabbānī,* 22:399). Bu sebeple *şārih*lerin yorumsal ifadeleri köşeli parantez içinde verilmiştir.

[76] İbn Ḥacer, *Fetḥu'l-Bārī,* 1:449; el-Ḥalebī, *es-Sīretu'l-Ḥalebiyye fī Sīreti'-Emīn ve'l-Me'mūn,* 3:113.

[77] el-Ḥalebī, *es-Sīretu'l-Ḥalebiyye,* 3:112.

yalnızca bir defa yaşadığını belirten Aṣīlī'nin eserleri matbu olarak elimizde bulunmadığından, niçin böyle düşündüğünü diğer kaynaklara yansıdığı kadarıyla biliyoruz. Buna göre Aṣīlī, olayın Ḥuneyn seferinden Mekke'ye dönüşte yaşandığına dair haberleri esas alarak Ḫayber ihtimalini elemektedir.[78] Kaynaklarımızda *şāẕ* kalan bu görüş, olayın vuku bulduğu mekan hakkındaki diğer görüşleri değerlendirmediği gibi anlatım farklılıklarını da açıklayamamaktadır.

Klasik kaynaklar üzerinde yaptığımız taramalarda el-Vāḳıdī'nin rivayetleri ele alma biçimini olayların taaddüdü konusuna farklı bir yaklaşım olarak tespit etmiş bulunmaktayız. Aşağıda detaylarıyla ele alınacağı üzere, el-Vāḳıdī Ebū Ḳatāde rivayetini bir bütün olarak naklettikten sonra, ʿİmrān rivayetinin bedevi kadından su temini ve suyun bereketlenmesi kıssasını (Tema-II) aynı seferde vuku bulan ikinci bir olay diye nakletmiştir.

3.2. Nerede ve Ne Zaman?

Kaynaklarımızda ʿİmrān hadisinde geçen olayların zaman ve mekanı, sabah namazını kaçırma olayının kaç defa vuku bulduğu meselesi çerçevesinde ele alınmıştır. Şarihler rivayetlerin farklı *ṭarīḳ*lerinde belirtilen yer ve zaman adlarını serdedip ya tercihte bulunmuş ya da herhangi bir tercih belirtmeyip birkaçının birden mümkün olduğunu zikretmekle yetinmişlerdir. Mesela İbn Ḥacer, ilgili rivayetleri sıralayarak ʿİmrān rivayetinde anlatılan olayların Ḫayber, Ḥudeybiye, Mekke'nin fethi (Mekke yolu), Mu'te veya Tebūk'te yaşanmış olabileceği ihtimallerini serdeder. Bu ihtimallerden yalnızca Mu'te şıkkını Hz. Peygamber'in bu sefere katılmamış olması sebebiyle eler ve diğerleri hakkında bir seçim yapmaz.[79] Ancak müellifin atıfta bulunduğu rivayetlerin hiç birisinde su sıkıntısından bahsedilmediği gibi, ʿİmrān rivayetinde olmayan bazı detaylar yer almaktadır. Bahsi geçen rivayetlerdeki sabah namazını kaçırma kıssasının makalemizin konusu olan ʿİmrān rivayetindeki olayları muhtasar bir şekilde mi anlattığı yoksa ayrı bir olaydan mı bahsettiği müstakil bir çalışma konusu olmakla birlikte, yalnızca bunlara dayanarak ʿİmrān

[78] Aṣīlī'nin görüşünü 'Ḫayber ile Ḥuneyn aynı yılda yaşandı' diyerek *teʾvīl* edenlerin yanı sıra, iki tarafın da aynı şeyi kastettiğini, *taṣḥīf*ten ötürü iki farklı kelime gibi göründüğünü iddia edenler de vardır. Bkz. el-Bācī (ö. 474/1081), *el-Münteḳā*, 1:27; ez-Zurḳānī (ö. 1122/1710), *Şerḥu'z-Zurḳāni ʿalā Muvattā*, 1:102.

[79] İbn Ḥacer, *Fetḥu'l-Bārī*, 1: 448. İbn Ḥacer'in tarihlendirmeler için atıfta bulunduğu rivayetler için bkz. Ḫayber: Muslim, el-Mesācid ve Mevādiu's- Ṣalāt, 55 (no. 309/680); Ḥudeybiye: Ebū Dāvūd, Kitābu's- Ṣalāt, 10 (no. 444-447); Mekke'nin fethi: Enes b. Mālik, Muvaṭṭā, Vukūtu's- Ṣalāt, 5 (no. 11) [Rivayetteki 'Mekke yolu' (طَرِيقِ مَكَّةَ) ibaresinin Ḥudeybiye seferine delalet etmesi de muhtemeldir]; Tebūk: ʿAbdurrezzāk, *el-Muṣannef*, 2:111 (no. 2256); el-Beyhaḳī, *Delāilu'n-Nubuvve*, 5:241.

rivayetindeki bedevi kadından temin edilen suyun bereketlenmesi ve kadının eve dönüşü hadisesinin tespit edilemeyeceği kanaatindeyiz. Nitekim İbn Ḥacer ve eserlerini taradığımız diğer şarihler, rivayetlerin kendilerine sunduğu bilgi ile yetinmekte, senedi *ṣaḥīḥ* ise rivayetler arası uzlaştırılamayan ihtilafları olayın taaddüdü ile açıklamaktadır. İbn Mulaḳḳın'ın (ö. 804/1401) sabah namazını kaçırma rivayetlerindeki ihtilaflar sebebiyle olayın yedi defa vuku bulduğu kanaatini serdetmesi bunun ilginç bir örneğidir.[80]

Kanaatimizce rivayetlerde bahsi geçen olayların nerede ve ne zaman gerçekleştiğini tespit etmek için, daha fazla veriyi değerlendirmek icap eder. Bu sebeple öncelikle Hz. Peygamber ile birlikte olayların geçtiği sefere bizzat katılan sahabi ravi ʿİmrān'ın biyografisine bakmak gerekir. ʿİmrān, Ḫayber'in fethedildiği h. 7. yılda Müslüman olmuştur.[81] Öyleyse şiddetli bir sıcak ve su sıkıntısının yaşandığı bu seferi, ʿİmrān ve Hz. Peygamber'in bir arada bulunması muhtemel olan Ḫayber, Mekke'nin Fethi-Ṭāif-Ḥuneyn ve Tebūk seferleri arasında aramak gerekecektir:

Ḫayber'in fethi: Kaynaklarda ʿİmrān'ın Ḫayber'in fethine katılıp katılmadığı ile ilgili sarih bir bilgiye ulaşılamamıştır. Olayla ilgili diğer karinelere baktığımızda, yaklaşık bir buçuk ay süren Ḫayber seferi Nisan-Haziran ayları arasında, o bölgenin iklimine göre sıcak bir mevsimde gerçekleştiğinden,[82] su sıkıntısı yaşanması imkansız değildir. Ancak Ḫayber'in sulak ve bereketli bir arazi olduğu dikkate alınırsa,[83] muhasara esnasında susuzluk yaşanması makul görünmemektedir. Böyle bir olay ancak gidiş ya da dönüş yolunda yaşanmış olabilir. Nitekim yaptığımız taramalarda Ḫayber'de su sıkıntısı çekildiğine dair bir rivayete rastlasak da[84] bu rivayetteki hadiselerin oluş biçimi incelediğimiz rivayetle uyuşmamaktadır. Eldeki veriler, ʿİmrān rivayetindeki su sıkıntısı ve suyun bereketlenmesi hadisesinin Ḫayber'de gerçekleşmesinin düşük ihtimal olduğunu göstermektedir.

---

[80] İbn Mulaḳḳın (ö. 804/1401), *et-Tavḍīḥ*, 5:197.
[81] Bkz. dipnot 55.
[82] Hz. Peygamber h. 7. yıl Muḥarrem ayında Ḫayber'e doğru yola çıkmış (İbn Hişām (ö. 218/833), *es-Sīretu'n-Nebeviyye*, 4:297), bir buçuk aydan biraz fazla süren sefer Rebīʿu'l-evvel ayında sona ermiştir. Bu zaman dilimi Nisan- Haziran aylarına denk gelmektedir. Konuya ilgili muhtelif rivayetlerin değerlendirilmesi için bkz. Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 619-623.
[83] İbn Ḳuteybe (ö. 276/889), *el-Mesāil ve'l-Ecvibe*, 364.
[84] et-Ṭaberānī, *el-Muʿcemu'l-Kebīr*, 10:97 (no. 10016). Kaynaklarda bu rivayetin *şāhid* ve *mütābiʿ*leri bulunamadığı gibi, bu olayın Ḥuneyn'de vuku bulduğunu anlatan rivayetlere de rastlanmıştır. Bkz. el-Heyṣemī, (ö. 807/1405), *Keşfu'l-Estār ʿan Zevāidi'l-Bezzār ʿale'l-Kutubi's-Sitte,* 3:134 (no. 2412).

Mekke'nin Fethi–Ṭāif-Ḥuneyn seferleri: Hz. Peygamber'in tek seferde yola çıkarak peş peşe gerçekleştirdiği ve üç aya yakın süren bu seferler dizisi, Kasım-Şubat ayları arasında kış mevsimine denk gelmiştir. İncelediğimiz rivayetlerde bahsi geçen şiddetli sıcağın bu mevsimde yaşanması mümkün görünmemektedir. Ordunun Ḥuneyn yolunda yağmura yakalandığı, güzergahta su göletinin bulunduğu gibi bilgiler,[85] en azından Ḥuneyn'de susuzluk yaşanmasını ihtimal dışı bırakmaktadır. Öte yandan yaptığımız taramalarda Medine-Mekke güzergahında ya da Ṭāif Muhasarası'nda su sıkıntısı yaşandığına dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. 'İmrān'ın Mekke'nin fethine katıldığına dair bilgiler kaynaklarda yer alsa da[86] susuzluk olayının Mekke'nin fethi seferinde yaşandığını destekleyen bir veri elimizde mevcut değildir.

Tebūk Gazvesi: 'İmrān b. Ḥuṣayn'ın Tebūk'e katıldığı bilgisi kaynaklardan teyit edilebilmektedir.[87] Öte yandan Hz. Peygamber'in hurmaların olgunlaştığı sıcak bir mevsimde sefere çıktığı, yolun çok meşakkatli olduğu ve müteaddit defalar su sıkıntısı yaşandığına dair haberler,[88] incelediğimiz iki rivayette bahsi geçen susuzluk olayının Tebūk'te yaşanmış olmasını mümkün kılmaktadır. Uzun bir gece yolculuğu yapılması, öğlen vakti sıcağın bastırması ve insanların susuzluktan şikayet etmesi gibi metinsel ipuçları, Tebūk seferinin fiziksel atmosferine uymaktadır. Öte yandan siyer kaynaklarında güzergah üzerinde gayrimüslim Arap kabilelerinden söz edilmiş olması ve bunlardan bir kısmının Tebūk seferi sonrası Medine'ye heyet göndererek Müslüman olmaları kıssayı destekleyen tarihi verilerdir.[89] Ancak 'İmrān rivayetinde Hz. Ali'nin su aramaya giden grup içerisinde zikredilmesi, tarihi verilerle çelişki oluşturmaktadır. Zira Hz. Ali, Resūlullāh'ın emri ile Tebūk Gazvesi'ne katılmayıp Medine'de kalmıştır.[90]

Hadis kaynaklarında pek çok *ṭarīḳ*i bulunan ve şarihlerin tarihlendirme için epey ter döktüğü 'İmrān rivayeti, Hz. Peygamber'in katıldığı bir seferde yaşananları konu edinmesine rağmen *meġāzī* esaslı siyer literatüründe sınırlı ölçüde yer almıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla siyer

[85] İbnu'l-Ca'd (ö. 230/844-45), *Musnedu İbni'l-Ca'd*, 496, (no. 3455); İbrāhīm el-Ḥarbī (ö. 285/899), *Kitābu'l-Menāsik ve Emākini Turuḳi'l-Ḥacc ve Meālimi'l-Cezire*, 347. Konuyla ilgili detaylı bilgiler ve değerlendirmeler için bkz. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 638, 646.
[86] İbn Sa'd (ö. 230/845), *et-Ṭabaḳātu'l-Kubrā*, 2:108.
[87] el-Vāḳıdī, *el-Meġāzī*, 3:1035; et-Ṭaberānī, *el-Mu'cemu'l-Kebīr*, 18:231 (no. 577).
[88] el-Buḫārī, el-Meġāzī, 80 (no. 4418), İbn Hişām, *es-Sīre*, 5:202; el-Vāḳıdī, *el-Meġāzī*, 3:990, 1001, 1008-1012,1039.
[89] Bkz. dipnot 103.
[90] İbn Hişām, *es-Sīre*, 5:199.

müelliflerinden el-Vāḳıdī ve el-Ḥalebī bu rivayete eserlerinde yer vererek Tebūk gazvesine tarihlendirir. El-Vāḳıdī Tebūk gazvesini kendi yöntemine uygun bir şekilde bölümün başında bileşke senet vererek tek bir hikaye gibi 86 sayfada anlatır.[91] Olay anlatımında bazı rivayetler için müstakil senetler de kullanır. Ebū Ḳatāde rivayetini müstakil bir senetle baştan sona naklettiği halde, ʿİmrān rivayetinin yalnızca bedevi kadından su temini ve suyun bereketlenmesi kısmını -aşağıda detaylarıyla inceleneceği üzere- değişik bir tahkiye ile naklederek ayrı bir olay gibi sunmaktadır.[92] el-Vāḳıdī'nin senet verme biçimi ve *telfīḳ* metodu hadisçiler nezdinde ağır eleştirilere uğrasa da, siyer ve *meġāzī* hadiselerinin yaşandığı mıntıkaları bizzat yerinde gözlemlemesi ve sadece hadis ravilerini değil olaylarla ilgili muhtelif kaynakları dinlemiş olması[93] onun verdiği yer ve zaman bilgisini dikkate değer kılmaktadır.

Muahhar bir siyer müellifi olan el-Ḥalebī, eserinde ʿİmrān rivayetinde anlatılan olaylara senet vermeden ancak kaynak belirterek yer vermiş ve kendi üslubunca kronolojik bir sırayla anlatmıştır. Hz. Peygamber'in Tebūk seferinden dönüşünü tahkiye ettiği bölümde ʿİmrān ve Ebū Ḳatāde rivayetlerinde bahsi geçen olayları sabah namazını kaçırma, susuzluk, suyun bereketlenmesi vb. temalara ayırarak, her temanın altında elde ettiği diğer rivayetlere de yer verir. Müellif hikayeyi yeni baştan inşa etmek yerine olayları tema bütünlüğü içerisinde sıralamak, rivayetler arası tahkiye farklılıklarına işaret etmek ve yeri geldikçe Hz. Peygamber'in halleri ve *ḫaṣāis*iyle ile ilgili bazı açıklamalar yapmakla yetinmiştir. Müellif bir yandan anlatım farklılıklarının olayların taaddüdüne delalet edebileceği gibi ravilerin hatası olarak da yorumlanabileceğini zikrederken,[94] diğer yandan kıssa farklılıklarından ötürü Tebūk seferinde sabah namazını kaçırma olayının iki defa,[95] susuzluk olayının da üç defa vuku bulduğu kanaatini belirtir.[96] Kanaatimizce el-Ḥalebī, tarihçi gözüyle rivayetler arası farklılıkların ravi hatası olabileceğini sezmekte, ancak kimin nerede hata ettiği konusunda elde yeterli veri olmadığından olayların taaddüdü tarafına meyletmektedir. Öte yandan diğer siyer müelliflerinin ʿİmrān rivayetindeki

[91] el-Vāḳıdī'nin *telfīḳ* metodu için bkz. Mehmet Apaydın, "Vakıdi'nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu," (yüksek lisans tezi), 63-74.
[92] el-Vāḳıdī, *el-Meġāzī*, 3:1040-1042.
[93] Mustafa Fayda, "Vākıdî," *DİA*, 42: 472-473.
[94] el-Ḥalebī, *es-Sīretu'l-Ḥalebiyye,* 3:112.
[95] el-Ḥalebī, *es-Sīretu'l-Ḥalebiyye,* 3:113.
[96] el-Ḥalebī, *es-Sīretu'l-Ḥalebiyye,* 3:116.

bedevi kadın kıssasına eserlerinde yer vermemeleri, siyer kronolojisi içerisinde bir yere yerleştirmekte zorlanmaları olarak da okunabilir.

Bedevi kadın kıssası, mucizevi unsurlar ihtiva etmesi sebebiyle *delāil ve ḫaṣāis* kaynaklarında sıklıkla yer almıştır. Bunlardan bazıları ʿİmrān rivayetini olduğu gibi naklederken, bir kısmı da bazı tasarruflarla kıssaya atıfta bulunmaktadır. Bunun ilginç bir örneği, Māverdī'nin (ö. 450/1058) senetsiz ve kaynak belirtmeden yer verdiği kıssadır. Buna göre Tebūk seferinde susuzluk baş göstermesi üzerine Hz. Peygamber ashabından birkaç kişiyi çöle gönderir. Çölde bedevi kadınla karşılaşan grup, taşıdığı iki tulum dolusu suyla birlikte onu Hz. Peygamber'in huzuruna getirir. Hz. Peygamber Ebū Ḳatāde'den matarasını ister ve kadının tulumundan mataraya su doldurur. Mucize bir matara suyla gerçekleşir ve bütün ordu suya kanar.[97] ʿİmrān ve Ebū Ḳatāde rivayetlerini ustalıkla yekpare bir kıssaya dönüştüren Māverdī'nin bu tahkiyesi, ʿİmrān'ın adının zikredilmemesi ve diğer mucizevi detaylarıyla da dikkat çekmektedir. Tahkiye bu şekliyle Māverdī'nin eldeki rivayet malzemesini serbest muhayyile ile yeniden kompoze ettiği izlenimini uyandırmaktadır.

Sabah namazını kaçırma rivayetleri üzerinde yakın dönemde yapılan bazı çalışmalar, kıssa farklılıklarını *cemʿ ve te'līf* ederek olayları teke indirme yönündedir. Ancak klasik yöntemde genel eğilim isnad *ṣaḥīḥ* olduğu müddetçe kıssa farklılıklarını olayların birden çok vukuuna hamletmek olduğundan, *cemʿ ve te'līf* çabalarının çoğu zaman ravi kusurları hakkında sezgisel bir farkındalık üzerine bina edildiği, *şiḳa* ravilerin nerede ve nasıl hata ettiği üzerinde yapılan araştırmaların sınırlı olduğunun altı çizilmelidir. Enver Şāh Keşmirī (ö. 1933), sabah namazını kaçırma rivayetleri ile ilgili ihtilafları sıraladıktan sonra Aṣīlī gibi "kesinlikle tek olaydır, ihtilaf ravilerden kaynaklanmaktadır" görüşünü belirtir fakat tercihini Ḫayber'den yana kullanır.[98] Ancak müellif, ravilerin nerede hata yaptığı veya ʿİmrān ve Ebū Ḳatāde rivayetlerinde geçen susuzluk hadiselerinin Ḫayber'de yaşanmasının imkanını sorgulamaz. Ḥamza el-Bekrī de sabah namazını kaçırma hadisesini anlatan rivayetlerdeki kıssa farklılıklarına ve sabah namazını kaçırma hadisesinin kaç defa vuku bulduğu ile ilgili birbiriyle çelişen görüşlere işaret ederek, tahkiye

[97] el-Māverdī, *ʿAlāmu'n-Nubuvve*, 119-120. Yaptığımız taramalarda bu kıssaya senetli bir rivayet olarak rastlamadık. Yalnızca el-Ḥalebī "bazılarının dediğine göre – وفي كلام بعضهم" diye yer vermiştir (el-Ḥalebī, *es-Sīretu'l-Ḥalebiyye,* 3:115).

[98] Enver Şāh el-Keşmīrī, *Feyḍu'l-Bārī alā Saḥīḥi'l-Buḫārī*, 1:527-528.

farklılıklarının zorlama olmaksızın *cemʿ ve te'līf* edilebileceğini savunur.[99] Ancak müellif bahsi geçen farklılıkları ne şekilde uzlaştırdığına dair bir bilgi vermez. Enbiya Yıldırım da muhtelif rivayetlerdeki sabah namazını kaçırma anlatısının aynı tema etrafında teşekkül etmesi sebebiyle bir defa yaşandığı ve fakat kıssaların detaylarındaki farklılıkların çözümünün zor olduğu kanaatindedir. Ona göre şarihler, ravi kaynaklı muhtemel hataları dikkate almadıkları için *ṣaḥīḥ* hadislerdeki farklı anlatımı olayın taaddüdüne hamletmişlerdir.[100] İlgili rivayetlerin sabah namazının kazası bağlamında ele alındığı bir yüksek lisans çalışmasında olayın bir defa yaşandığı kanaati dile getirilmiştir. Yazar metin farklılıklarının izini isnadlar üzerinden takip edip raviler hakkındaki *cerḥ* ve *taʿdīl* bilgilerini de kullanarak, ʿİmrān rivayetinin ʿAvf ve Selm b. Zerīr *ṭarīḳ*leri arasındaki anlatım farklılıklarının bu iki ravinin hatası olduğunu tespit etmiş; ancak ʿİmrān ve Ebū Ḳatāde *ṭarīḳ*leri arasındaki farklılıklara değinmemiştir.[101] Bahsi geçen çalışmaların hiçbiri, ʿİmrān ve Ebū Ḳatāde rivayetlerinde geçen susuzluk ve suyun bereketlenmesi kıssalarını incelememektedir.

3.3. Meçhul Bedevi Kadın Hakkında Ne Biliyoruz?

Buraya kadar ʿİmrān ve Ebū Ḳatāde rivayetlerindeki anlatımların aynı olaya delalet edip etmediklerine ve olayın ne zaman vuku bulduğuna dair ipuçlarını tahlil etmeye çalıştık. Bizce eldeki karineler, olayın Tebūk'te vuku bulmasının kuvvetle muhtemel olduğunu göstermektedir. ʿİmrān ve Ebū Ḳatāde hadisleri incelendiğinde, her iki rivayetin başlangıcında sabah namazını kaçırma olayı hemen hemen aynı anlatılmakla birlikte, son kısmında susuzluk ve suyun bereketlenmesi kıssalarının uzlaştırılamayacak derecede farklı olduğu görülmektedir. Ancak siyer, tarih, *tabaḳāt, ensāb* ve *mubhemāt* kaynaklarını da içeren geniş çaplı taramalarda, makalemizin asıl meselesi olan bedevi kadının kimliği ve eve dönüşü kıssası ile ilgili oldukça sınırlı ve yer yer çelişik bilgi kırıntılarından öte sağlıklı bir veriye ulaşılamamıştır.

Bedevi kadının kimliğine dair ulaşabildiğimiz tek derli toplu bilgi el-Vāḳıdī'den gelmektedir. Buna göre Resūlullāh Tebūk*'ten* Medine'ye dönerken ordu susuzluktan mustarip olur; o da Useyd b. Ḥuḍayr'ı çöle su

---

[99] el-Bekrī, *Taʿaddudu'l- Ḥādiṣe,* 306-307. Müellif *cemʿ ve te'lif* gayretleri için İbn Ḥacer'in " فَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُمْكِنٌ" ibaresine atıfta bulunmaktadır. Halbuki İbn Ḥacer bu sözü ʿİmrān ve Ebū Ḳatāde rivayetleri arasındaki kıssa farklılıkları bağlamında söylemiş ve 'olay iki defa vuku bulmuş, ʿİmrān her ikisine de şahit olmuştur' diyerek iki kıssa arasındaki uzlaşmazlığı hadisenin taaddüdü görüşüyle çözmüştür. Bkz. İbn Ḥacer, *Fetḥu'l-Bārī,* 1:449.

[100] Yıldırım, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, 77-79.

[101] Esma Yılmazlar, "Hadis Verileri Işığında Namazların Kazası Meselesi" (yüksek lisans tezi), 24-33.

aramaya gönderir. O da Ḥicr ve Tebūk arasında Belī kabilesinden bir kadına rastlar ve Resūlullāh ve beraberindekilerin susuz kaldıklarından bahseder. Kadın "Al bunu Resūlullāh'a götür" diyerek devesindeki su tulumunu ona verir. Useyd'in Hz. Peygamber'e götürdüğü bir tulum su, onun duası bereketiyle orada bulunan herkesin ve binek hayvanlarının susuzluğunu giderir.[102] el-Vāḳıdī'nin naklettiği bu rivayet ilk bakışta doyurucu bilgi veriyor gözükse de sorunu çözmekten çok yeni problemler üretmektedir. Zira ʿİmrān rivayetindeki bedevi kadın başlangıçta müşrik olarak tasvir edilirken, burada bahsi geçen kadının Hz. Peygamber'i Resūlullāh diye nitelemesi olay esnasında Müslüman olduğunu göstermektedir. Nitekim el-Vāḳıdī'nin kadının mensup olduğunu söylediği Belī kabilesi, Tebūk seferinden kısa bir süre önce Medine'ye heyet göndererek Müslüman olmuştur[103] ve rivayet bu şekliyle kendi içerisinde tutarlı, ancak ʿİmrān rivayeti ile çelişiktir. el-Vāḳıdī, müstakil bir senet vermeksizin naklettiği bu rivayeti bölüm başındaki bileşke senette adını zikrettiği kimselerden öğrenmiş olabileceği gibi, Tebūk gazvesinin yaşandığı mıntıkada yaptığı araştırmalar, görüştüğü yerel halk ve konu ile ilgili edindiği diğer malumattan çıkarım yaparak oluşturmuş da olabilir.

ʿİmrān rivayetinde bedevi kadının eve dönüşünden sonra anlatılanlara geri dönecek olursak, kadın oba sakinlerine olup bitenleri ve gördüğü mucizeden nasıl etkilendiğini anlatır. Aralarındaki diyalog el hareketlerine varıncaya kadar detaylıca tahkiye edilir. Sonrasında bu obanın bulunduğu bölgeye Müslümanlar gaza(lar) düzenler, ama kadının hikayesi herkesçe bilindiği için onlara dokunulmaz. Kadın bu durumda bir mesaj olduğundan hareketle kavmini İslam'a davet eder ve oba Müslüman olur. Bunca teferruata ve yaşandığı dönemde herkesin bildiği ifade edilen olaylar içermesine rağmen kıssanın bu bölümünün bir görgü şahidi yoktur. Dahası, harici kaynaklarda bu olayı teyit eden bir bilgi de yoktur. Literatürde kaynağı meçhul bu kıssayla ilişkilendirilebilecek bazı malumata rastlanabilmektedir. Tebūk ve civarında ikamet eden Saʿdu Huẕeym, Selāmān, Fezāre ve Benī Dār kabilelerinden heyetler Tebūk seferinden sonra Medine'ye gelerek Müslüman olmuştur. Ancak bahsi geçen kabilelerin Müslüman oluşu ile ilgili rivayetlerde, herhangi bir kadın figürüne

[102] el-Vāḳıdī, *el-Meġāzī*, 3:1041-1042.
[103] İbn Sa'd, *et- Ṭabaḳātu'l-Kubra*, 1:330; Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 678; Ahmet Önkal, "Belî (Benî Belî)," *DİA*, 5: 414.

rastlanmaz.[104] Bahsi geçen kabileler Ḳuḍāʿa'nın alt kollarıdır ve Ḳuḍāʿa üzerine Tebūk öncesi ve sonrasında sıklıkla seriyyeler gönderilmiş, hatta Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu bölge ridde savaşlarına sahne olmuştur.[105] Öte yandan Tebūk seferinden sonra o istikamete Usāme b. Zeyd kumandasında ordu gönderildiği, bu ordunun yalnızca daha önce Usāme'nin babası Zeyd b. Ḥārişe'nin şehit edildiği Ubnā'ya baskın yaptığı ve civardaki diğer kabilelere dokunmadığı bilinmektedir.[106] Eldeki bu bilgiler "Müslümanlar civardaki müşriklere karşı gazaya çıktıklarında, kadının bulunduğu obaya dokunmazlardı." ibaresini doğrulayan atmosferi inşa etmekte, ancak kıssanın yaşanmışlığını teyit edememektedir.

Bu noktada "İmrān bu kıssayı Tebūk sonrasında başka kaynaklardan öğrenmiş olabilir mi?' sorusu akla gelmektedir. 'İmrān'ın Mekke civarında ikamet eden Ḫuzāʿa kabilesine mensup olduğu göz önünde bulundurulursa, bedevi kadının yaşamış olabileceği Tebūk güzergahındaki kabilelerle doğrudan iletişim halinde olması uzak ihtimaldir. Ancak hayatının sonraki yıllarında, özellikle de Başra'ya yerleştikten sonra bu kıssaya şahit olan kimselerle görüşmüş olabilir. Aynı şekilde, tabii ravi Ebū Recā'nın da bu kıssayı harici kaynaklardan öğrenmiş olma ihtimali vardır. Mamafih bedevi kadının eve dönüşünden sonra yaşananları teyit edecek ne bir görgü şahidi ne de harici bilgi elde olmayınca, bütün bunlar soyut ve afaki birer ihtimalden ibaret kalmaktadır.

Şarihler ve siyer müellifleri ise, bedevi kadının kimliği ve 'İmrān'ın bilgisinin kaynağı meselelerini gündemlerine almamışlardır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla yalnızca ez-Zurḳānī (ö. 1122/1710) kadın ve olayın geçtiği mekan hakkında kimsenin bilgi vermediğini belirtmiştir.[107] Nitekim *mubhemāt* kitaplarında yaptığımız tarama da bunu doğrular niteliktedir. Hz. Peygamber ile bir defa karşılaştığı anlatılan bir bedevi kadının ismi, künyesi vb. detaylı bilgilerin tespit edilememiş olması elbette ki şaşırtıcı değildir. Bizim için şaşırtıcı olan, rivayetin son kısmında müdekkik bir gözlemcinin dilinden anlatılan ve bir ordu dolusu insanın bildiği ifade edilen olaylar hakkında hiçbir bilgiye rastlanmamasıdır. Bu

[104] Saʿdu Huẕeym: İbn Ṣaʿd, *et-Ṭabaḳāt*, 5:524; Adem Apak, "Sa'dü Hüzeym (Benî Sa'dü Hüzeym), *DİA*, 35:434-435; Selāmān: İbn Ṣaʿd, *et-Ṭabaḳāt*, 1:332; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Selâmân (Benî Selâmân)," *DİA*, 36:344-345; *Fezāre:* Apaydın, Siyer Kronolojisi, 681; Mehmet Ali Kapar, "Fezâre (Benî Fezâre)," *DİA*, 12:538-539; Benī Dār: İbn Ṣaʿd, *et-Ṭabaḳāt*, 1:343; Ahmet Önkal, "Dâr (Benî Dâr)," *DİA*, 8: 483. Bu rivayetlerin yanı sıra Şamile programı üzerinden yapılan taramalarda da konuyla ilgili bir veri elde edilememiştir.

[105] Genel bilgi için bkz. Casim Avcı, "Kudâa (Benî Kudâa)," *DİA*, 26: 308-309.

[106] el-Vāḳıdī, *el-Meġāzī*, 3:1122-1123; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2:342.

[107] ez-Zurḳānī, *Şerḥu'z- Zurḳānī ʿalā Mevāhibi'l-Ledunniyye*. 7:25.

durumun klasik kaynaklarda -ve hatta günümüzde- sorun olarak ele alınmaması, üzerinde durulması gereken bir başka hususdur.

Sonuç

Yaptığımız incelemeler sonucunda, ʿİmrān hadisinde anlatılan olayların oluş biçimi, bedevi kadının kimliği ve eve dönüşünden sonra yaşadığı rivayet edilen olayların kaynağı konusunda bizi kesin sonuca ulaştıracak bir delile ulaşılamamıştır. Ancak eldeki karineler ışığında rivayet hakkında şunları söyleyebiliriz:

1) ʿİmrān hadisi isnad açısından incelendiğinde ravilerin *ṣiḳa* olarak nitelendiği ancak bazı eleştirilerin yapıldığı görülebilir. Ebū Recā'nın gafletle itham edilmesi, Selm b. Zerīr'in tenkide uğraması ve *Ṣaḥīḥi'l-Buḫārī* rivayetinde ʿAvf'ın bazı hususları unuttuğunun belirtilmesi, ravilerin olay anlatımında yanılmış olabileceğine işaret etmektedir.
2) Rivayetin alt *ṭarīḳ*lerinde tematik unsurların hemen hemen tamamı muhtasar ya da mufassal bir biçimde yer almaktadır. Ancak bedevi kadının eve dönüşüyle ilgili ayrıntılı tasvirler yalnızca ʿAvf *ṭarīḳ*inde vardır. Bu durum, bedevi kadın kıssasının -muhtasar haliyle bile olsa- en azından Ebū Recā'dan itibaren bilindiğini, ancak kıssadaki detayların ya ondan sonra *iḫtiṣār* edilmiş ya da eklenmiş olabileceğini gösterir.
3) ʿİmrān b. Ḥuṣayn'ın biyografi bilgileri ve rivayette anlatılan susuzluk hadisesinin fiziksel atmosferi dikkate alınarak olayın hicri 9. yılda, Tebūk seferi yol güzergahında yaşanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Sabah namazı ile ilgili diğer rivayetlerde sahabi ravilerin olayın mekanıyla ilgili Ḫayber, Mekke yolu vb. sarih ifadeleri vardır. Ancak adı geçen bu mekanlar olayın fiziksel atmosferine uymamaktadır.
4) ʿİmrān rivayetini Ebū Ḳatāde ile mukayese ettiğimizde, ilginç durumlarla karşılaşırız. Sabah namazına uyanamama ve susuzluk temaları her iki rivayette iki ayrı olaydır denilemeyecek kadar benzer, ancak suyun bereketlenmesi ve sonrasında gelişen hadiseler *cemʿ ve te'līf* edilemeyecek kadar başkadır. Bu durumda ʿİmrān ve Ebū Ḳatāde rivayetlerindeki sabah namazı anlatımlarını aynı olay, suyun bereketlenmesi hadisi anlatımlarını ise aynı seferde yaşanmış iki farklı olay olarak değerlendirmek mümkündür. Suyun bereketlenmesi hadiselerinden en az biri sabah namazı hadisesinden bağımsız gerçekleşmiş olmalıdır. Siyer kaynaklarında Tebūk

seferinde birden fazla susuzluk hadisesi yaşandığına dair rivayetler bu kanaati pekiştirmektedir. ʿİmrān'ın ʿAbdullāh b. Rebāh'ın anlattıklarına itiraz etmediği dikkate alınacak olursa, karışıklık ʿİmrān'ın iki farklı olayı peş peşe yaşanmış tek olay gibi hatırlamasından veya Ebū Recā'nın ondan dinlediği iki ayrı olayı tek olay gibi rivayet etmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim sabah namazını kaçırma olayının bir defa yaşandığını savunanlar kıssa farklılıklarını "ravi tasarrufu/vehmi" diye nitelemektedir. ʿİmrān b. Ḥuṣayn'ın "sahabeden bazı kimseler […] benimle beraber işittiler, benimle beraber müşahede ettiler. Ancak öyle hadisler naklettiler ki, hiç de dedikleri gibi değildir. Onların karıştırdığı gibi ben de karıştırmış olmaktan korkuyorum."[108] sözleri sahabe döneminde hafıza yanılmalarının olay anlatımlarına yansıdığının bir göstergesidir. Öte yandan günümüzde hafıza üzerine yapılan deneysel çalışmalar ve sözlü tarih araştırmalarının sağlıklı bir zihnin kasıtsız hafıza yanılmalarının zannedilenden daha fazla olduğunu ve bu tür yanılmaların tarihi olaylarla ilgili anlatımlara yansıdığını ortaya çıkarması bu ihtimali güçlendirmektedir. Ravilerinin mesailerini hadis kıssalarının tali unsurlarından ziyade Hz. Peygamber ile doğrudan ilgili kısımlarına sarf etmeleri, bir *ṣaḥīḥ* hadiste böylesi bir vehmin gözden kaçmasına sebep olabilir.

5) Kaynaklarımızda meçhul bedevi kadının ismi, künyesi, nisbesi vb. bir bilgi yer almadığı gibi, hakkında El-Vāḳıdī'nin müstakil bir isnad vermeksizin naklettiği Belī kabilesine mensup olduğu dışında bir malumat yoktur. Kanaatimizce El-Vāḳıdī'nin verdiği bilgi de kesin olmayıp, kadının Tebūk güzergahındaki Ḳuḍāʿa kabilelerinden herhangi birisine mensup olması ihtimal dahilindedir. Hz. Peygamber ile hayatta bir defa ve Medine'den oldukça uzak bir coğrafyada karşılaşan bir kişi hakkında başkaca bir malumatın bulunamaması anlaşılır olmakla birlikte, hadisin son kısmında kıssanın şüyu bulduğuna dair ifadeler kadın ve kabilesi hakkında bilginin kaynaklarda yer almasını gerekli kılmaktadır.
6) ʿİmrān hadisinin son kısmındaki bedevi kadının eve dönüşü kıssasının kaynağı meselesi de çözümsüz kalan bir hususdur. Prensip olarak ʿİmrān bu kıssayı üçüncü şahıslardan elde etmiş olabilir ve sahabi ravinin başkasından öğrendiği bilgiyi kaynak belirtmeksizin

108 Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned* c. 4, s. 433, (no. 19906).

nakletmesi *cerḥ* ve *taʿdīl* açısından sorun teşkil etmemektedir. Ancak el-Buḫārī *ṭarīḳ*inde yalnızca 'bedevi kadının ve onun vesilesiyle obasının Müslüman olduğu' bilgisi yer alsaydı, 'İmrān'ın bunu sonradan edindiği harici bir bilgi olarak yorumlayabilir ve vukuundan şüphe etmezdik. Ancak müdekkik bir görgü şahidinin diliyle, ayrıntılı diyalog ve tasvirlerle kıssası anlatılan ve herkesçe bilindiği için o yöreye saldırı düzenleyen müfrezelerin dokunmadığı ifade edilen bedevi kadın ve obası hakkında hiçbir bilgiye ulaşılamaması doğal karşılanmamalıdır. En azından olayların el-Buḫārī *ṭarīḳ*inde anlatıldığı gibi vuku bulduğunu teyit eden harici bir veri olmalıydı. Bu durum, kıssanın son kısmının (Tema-IV) sonradan genişlemesi ihtimalini gündeme getirmektedir. 'Kadının ve obasının Müslüman olduğu' bilgisi nesil geçtikçe şüyu bulmuş ve halk muhayyilesinde gerçek ve hayali unsurların iç içe geçmesiyle makalemize konu olan el-Buḫārī rivayetinde gördüğümüz şekle bürünmüş olabilir. İsnad şemasından da takip edilebileceği üzere, bedevi kadının eve dönüşü kıssası, Ebū Recā veya 'Avf'tan itibaren detaylı şekliyle rivayete eklemlenmiş geçmiş olmalıdır.

7) Şarihlerin bedevi kadın kıssasını mesele edinmemeleri, 'İmrān rivayetini ve konuyla ilgili diğer rivayetleri ele alma biçimleriyle yakından alakalıdır. Şarihler rivayetin metin ve muhteva olarak konuyla ilgili diğer rivayetlerden farklı olduğunun ve yer, zaman, olayın meydana gelme şekli vb. bilgilerdeki bazı farklılıkların uzlaştırılamaz olduğunun bilincindedir. Bu durumun olayların taaddüdü ile izah edilmesi hadisin *ṣaḥīḥ*, metnin *maḥfūẓ* kabul edilmesi sebebiyledir. Hadis ilmi kriterleri açısından el-Buḫārī rivayeti bir bütün olarak *ṣaḥīḥ* kabul edildiğinden, kıssanın detay unsurları inceleme konusu edilmese dahi, herhangi bir parçasının olgusal gerçekliğe aykırı olabileceği ihtimali sorgulanmamaktadır. Kanaatimizce ravinin nerede hata ettiğine dair somut bir veri olmadığından, metinsel çelişkilerin çözümünde hafıza yanılmasının payı dikkate alınmamış, anlatılan olduğu gibi kabul edilmiştir. Bedevi kadın kıssasının doğrudan Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine taalluk eden bir husus içermemesi ve ahkâma taalluk eden temel bir meseleye medar olmaması[109] da muhaddislerin sessizliğinin bir

[109] Bedevi kadın kıssası, müşriklerin malına el koyma, iyiliklerine karşı ihsanda bulunma, müşrik kişinin kabındaki suyla abdest alma vb. bazı fıkhi konularda tali delil olarak zikredilmiştir. Bkz. el-ʿAynī (ö. 855/1451), *ʿUmdetu'l- Ḳārī Şerḥi Saḥīḥi'l-Buḫārī*, 4:31.

başka açıklaması olabilir. Öte yandan bu kıssanın *meġāzī* eksenli siyer kaynaklarından ziyade *delāil* ve *ḫaṣāis* literatüründe yer alması, siyer müelliflerinin kıssayı kronolojik olarak bir yere oturtmakta zorlandıklarına işaret olarak görülebilir.

8) Güvenilmez anlatıcı kavramı çerçevesinde tespit edip çözmeye çalıştığımız metin içi belirsizlik ve metinler arası çelişkiler, kanaatimizce hadis literatürünün geneline yönelik bir güvensizliğe gerekçe gösterilemeyeceği gibi, incelediğimiz el-Buḫārī rivayetinde ravinin *ṣiḳa*, rivayetin *ṣaḥīḥ* olduğu hükmünü ortadan kaldırır nitelikte değildir. Zira olgusal anlatıda metin içi - metinler arası çelişkiler, hafıza ve anlatma eyleminin doğası gereği kaçınılmazdır. Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine doğrudan taalluk etmeyen böylesi hatalar ilgili hadisin fıkhi delil olma keyfiyetini zedelememekle birlikte, *ṣiḳa* ravinin vehimleri / ravi tasarrufları başlığı altında incelenmeyi gerektirmektedir. Ancak metindeki belirsizlik ve çelişkilerden kaynaklanan 'güvenilmezlik' sorunu, incelediğimiz hadiste 'hadiselerin anlatıldığı gibi vuku bulduğu' varsayımını ortadan kaldırmakta, olayı aydınlatmak için isnad ve metin üzerindeki formel değerlendirmelerin ötesinde geniş çaplı incelemelere ihtiyaç duyulmaktadır.

9) İncelediğimiz örnek hadisteki bedevi kadın kıssası, bütün problemleri ile birlikte özünde yaşanmış bir hadiseye delalet etmektedir. Bahsi geçen problemler bu rivayetin uydurma ya da planlı bir kurgunun ürünü olmadığının da bir delilidir. Zira böyle bir çaba olsaydı, beşer hafızasının tabiatı icabı vuku bulan müphemlikler ve çelişkilerin sonraki ravilerce giderilmiş olması ve ortaya 'pürüzsüz' anlatıların çıkması gerekirdi. Bu durumda rivayetin mevsukiyeti zedelenmiş ve telafi edilemeyecek türden bir güvenilmezlik sorunu üretilmiş olacaktı. Nitekim *delāil ve ḫaṣāis* literatüründe yer alan kimi kıssalarda rivayetler arası çelişkiler giderilerek yeni hikayeler inşa edilmiş, ancak bunlar rivayet dahi kabul edilmemiştir. Öte yandan bedevi kadın kıssasının siyasi, kabilevi vb. bir arka planı olmaması da uydurma ihtimalini anlamsız kılmaktadır. Bu noktada Sebastian Günther'in 'İmrān rivayetinin 'yalnızca el-Buḫārī'de yer aldığını' iddia etmesi ve sahabi ravinin görmediği olayları aktarmasını 'hadis usulü kurallarına aykırı' görmesi gibi, yalnızca dil ve üsluptan yola çıkarak bu rivayetin 'kurgu' olduğunu iddia etmesi mesnetten yoksundur.

10) *Şiḳa* ravinin vehmine bağlı olarak *ṣaḥīḥ* hadislerde vakıayla örtüşmeyen olay anlatımlarının varlığı, tarih ve siyer yazıcılığında hadis rivayetinin konumunu bir kez daha düşünmeyi gerektirmektedir. Bir olayın farklı gözlerden ve farklı şekillerde anlatılmış olması ve bu süreçte bazı hataların vuku bulması, olayları doğru kronolojiye yerleştirmek açısından problemli bir hususdur. Rivayetin *ṣaḥīḥ* olması bahsi geçen her olayın anlatıldığı gibi vuku bulduğunu garanti etmediği gibi, her tahkiye farklılığı ayrı bir olaya delalet etmeyebilir. Bir diğer yönden bakıldığında rivayetlere yansıyan anlatım çeşitliliği, günümüz siyer müellifleri ve Hz. Peygamber'i konu edinen edebiyatçılar için geniş bir açılım imkanıdır.

11) Hadislerdeki olay anlatımlarının geçmişte tali unsur olarak kabul edilmesi ve son derece sınırlı incelemelere konu olması, anlaşılabilir bir durumdur. Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini tespit ve naklini gaye edinen ve bu uğurda binlerce kilometre yolculuk yaparak sınırlı teknik imkanlarla elde ettiği bilgiyi kaydeden muhaddisin, kıssaların tali unsurları ve metin içi çelişkilerle uğraşmış olmasını beklemek insaflı bir yaklaşım olmasa gerektir. Öte yandan hikaye anlatma sanatının insanlık tarihi kadar eski olmasına rağmen, hikaye analizi ve metinler arası incelemelerin modern dönemlere kadar sistematik araştırmaların konusu olmaması da şarihlerin hadis rivayetleri arasındaki çelişkiler hakkında detaylı açıklama yap(a)mamalarının bir sebebi olmalıdır. Ancak zihnindeki sorular, yüzleştiği sorunlar ve elindeki imkanlar klasik dönem muhaddislerinkinden farklı olan bugünün hadis akademisyeni, metin içi ve metinler arası çelişkileri de gündemine almak ve imkanlar nispetinde makul çözümler üretmekle mükelleftir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

ʿAbdurrezzāk es-Sanʿānī, Ebū Bekr. *el-Muṣannef*. 10 c. Ḳāhira: Dāru't-Te'ṣīl, 2015.

Aḥmed b. Ḥanbel, Ebū ʿAbdillāh Aḥmed b. Muḥammed. *Musnedu'l-İmām Aḥmed b. Ḥanbel.* Ḳāhira: Muessesetu Ḳurṭuba, ty.

Alpkıray, Abdülcelil. "İhtilâfu'l-Hadîs Bağlamında Metin Eksenli Hadis Tenkit Yöntemi." Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2020.

Apak, Adem. "Sa'dü Hüzeym (Benî Sa'dü Hüzeym)." *DİA*, 35: 434-435.

Apaydın, Mehmet. "Vakıdi'nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2001.

Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*, İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.

Avcı, Casim. "Kudâa (Benî Kudâa)." *DİA*, 26: 308-309.

Aydın, Elif. "Emîr es-San'ânî ve Hadis Usûlüne Dair Bazı Görüşleri." *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 17:1 (2019): 41-71.

Aydınlı, Abdullah. "Muhtelifü'l-Hadîs." *DİA,* 31:74-77.

el-'Aynī, Ebū Muḥammed Bedruddīn Maḥmūd. *'Umdetu'l- Ḳārī Şerḥi Saḥīḥi'l-Buḫārī*. 25 c. Beyrūt: Dāru İḥyāi't-Turāṯi'l-'Arabī, ty.

el-Bācī, Ebu'l-Velīd Suleymān b. Ḫalef. *el-Munteḳā Şerḥu'l- Muvattā*. 7 c. Mısır: Maṭba'atu's- Ṣa'āde, 1332.

Bağcı, H. Musa. *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu – Hadis Metodolojisinde Sahabenin Zabtı*. Ankara: İlâhiyât, 2004.

Başaran, Selman. "Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 3:3 (1991): 65-76.

el-Bekrī, Ḥamza. Ta'addudu'l-Ḥādiṯe fi Rivāyāti'l-Hadīṯi'n-Nebevī – Dirāsetun Te'sīliyyetu'n-Naḳdiyye, Katar: Vizāretu'l-Evḳāf ve'ş-Şuūnu'l-İslāmiyye, 1434. 105-170.

Benjamin, Walter. "The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov." Çev. Harry Zohn. *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, içinde 83-107. London: The Bodley Head, 2015.

el-Beyhaḳī, Ebū Bekr Aḥmed b. el-Ḥuseyn. *Delāilu'n-Nubuvve ve Ma'rifeti Aḥvāli Ṣāḥibi'ş-Şerīa*. 7 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1405.

el-Beyhaḳī, Ebū Bekr Aḥmed b. el-Ḥuseyn. *el-İ'tiḳād ve'l-Hidāye ilā Sebīli'r-Reşād 'alā Meẕhebi's-Selefi ve Aṣḥābi'l-Ḥadīs*. Tah. Aḥmed 'Āṣım el-Kātib. Beyrūt: Dāru'l-Āfāḳi'l-Cedīde, 1401.

el-Beyhaḳī, Ebū Bekr Aḥmed b. el-Ḥuseyn. *es-Sunenu'l-Kubrā*. Tah. Muḥammed 'Abdulḳādir 'Ata. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424.

el-Buḫārī, Muḥammed b. İsmāīl Ebū 'Abdullāh. *el-Cāmi'u's-Ṣaḥīḥ*. Tah. Muḥammed Zuheyr b. Nāṣır. 9 c. Byy.: Dāru ṭavḳı'n-Necāt, 1442.

el-Calamawy, Sahair. "Narrative Elements in Hadith Literature" *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. Beeston, A. F. L., T. M. Johnstone, R. B. Serjeant, G. R. Smith, içinde 308-316. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 2002.

Cohn, Dorrit. "Discordant Narration." *Style* 34:2 (2000): 307-316.

Couser, G. Thomas. *Memoir: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Dan Shen, Dejin Xu. "Intratextuality, Extratextuality, Intertextuality: Unreliability in Autobiography versus Fiction." *Poetics Today* 28:1 (2007): 43-87.

Dan, Shen: "Unreliability." *The Living Handbook of Narratology*. ed. Hühn, Peter, John Pier, Wolf Schmid and Jörg Schönert et al, içinde. Hamburg: Hamburg University. http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/unreliability (15.03.2022).

ed-Dāreḳuṭnī, Ebu'l-Ḥasen 'Ali b. 'Umer. *Suneni'd-Dāreḳuṭnī*. Tah. es-Seyyid 'Abdullāh Hāşim el-Yemānī. 4 c. Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, 1966.

ed-Dārimī, ʿAbdullāh b. ʿAbdurraḥmān, *Musnedu'l-İmām ed-Dārimī*. Tah. Merzūk b. Hayyās. 2 c. Byy: yy, 2015.

Dervişcemaloğlu, Bahar. *Anlatıbilime Giriş*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Ebū ʿAvāne Yaʿkūb b. İsḥāk b. İbrāhīm el-İsferāyīnī. *Mustaḫrecu Ebī ʿAvāne.* Tah. Emīn b. ʿĀrif ed- Dımeşḳī, 5 c. Beyrūt: Dāru'l-Maʿrife, 1998.

Ebū Dāvūd Suleymān es-Sicistānī. *es-Sunen*. Tah. ʿĀdil Muḥammed. Kahire: Dāru't-Teʾṣīl, 2015.

Ebū Nuʿaym el-İṣbehānī, *el-Musnedu'l-Mustaḫrec ʿalā Ṣaḥīḥi'l-İmām Muslim*, 4 cilt, Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1417.

Erul, Bünyamin. "Sahâbe Döneminde "Tekzîb" ve Tekzîbin Mahiyeti, Rivayetlerdeki Tekzîb İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999): 455-489.

Erul, Bünyamin. "Vehim." *DİA*, 42:616-617.

Fayda, Mustafa. "Vâkıdî." *DİA*, 42: 471-475.

Fludernik, Monika, Marie-Laure Ryan. "Factual Narrative: An Introduction." *Narrative Factuality: a Handbook*, ed. Monika Fludernik -Marie-Laure Ryan, içinde 1-26. Berlin: DeGruyter 2020.

Görke, Andreas. "İlk İslâm Âlimlerine Göre Megazî ile Hadis Arasındaki İlişki." Çev. Kevser Özdoğan. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18:36 (2019): 683-705.

Gündüzöz, Soner. "Modern Bir Retorik Okuması Olarak Hadis Rivayetlerinde Anlatım Tekniklerinin Varlığı Sorunu -Hudeybiye Antlaşması Örneği-." *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*. 11:1 (2011): 9-30.

Günther, Sebastian. "Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework. Towards a New Understanding of Ḥadīth." *Story-telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature.* ed. Stefan Leder içinde 433-471. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 1998.

el-Ḥalebī, Ebu'l-Ferec Nūruddīn. *es-Sīretu'l-Ḥalebiyye fī Sīreti'-Emīn ve'l-Meʾmūn*. 3 c. Beyrūt: Dāru'l-Maʿrife, 1400.

Hamidullah, Muhammed. İslâm Peygamberi. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayımcılık, 2003.

el-Ḫaṭīb el-Bağdādī. Ebū Bekr Aḥmed b.ʿAlī. *el-Kifāye fī ʿİlmi'r-Rivāye*. Tah. Ebū ʿAbdullāh es-Sevraḳī, İbrāhīm Ḥamdī el- Medenī. Medine: el-Mektebetu'l-ʿİlmiyye, tsz.

el-Heyṣemī, Ebu'l-Ḥasen Nūruddīn. *Keşfu'l-Estār ʿan Zevāidi'l-Bezzār ʿale'l-Kutubi's-Sitte*. Tah. Ḥabīburraḥmān el-Aʿẓamī. 4 c. Byy: Muessesetu'r-Risāle, ty.

İbn Ebī Ḥātim, Ebū Muḥammed ʿAbdurraḥmān. *el-Cerḥ ve't-Taʿdīl.* Ḥaydarābād: Meclisu Dāireti'l-Maʿārifi'l-ʿUsmāniye, 1371.

İbn Ebī Şeybe, Ebū Bekr. *el-Kitābu'l-Muṣannef fi'l-Eḥādiṣ ve'l-Āṣār*. Tah. Kemāl Yūsuf el-Ḥūt. 7 c. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409.

İbn Ḥacer, Aḥmed b. ʿAlī el-Asḳalānī. *el-İṣābe fī Temyīzi's-Ṣaḥābe*. Tah. ʿAlī Muḥammed Muʿavviḍ. 8 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1415.

İbn Ḥacer, Aḥmed b. ʿAlī el-Asḳalānī. *Fetḥu'l-Bārī Şerhu Ṣaḥīḥi'l-Buḫārī*. Tah. Muḥammed Fuād ʿAbdulbākī. 13 c. Beyrūt: Dāru'l-Maʿrife, 1379.

İbn Ḥacer, Aḥmed b. ʿAlī el-Asḳalānī. *Nuzhetu'n-Naẓar fī Tavḍīḥi Nuḫbeti'l-Fiker*. Tah. Nureddīn ʿItr. Dımeşḳ: Maṭbaʿatu's-Ṣabāh, 1421.

İbn Ḥibbān, Ebū Ḥātim Muḥammed el-Bustī (ö. 354/965). Meşāhiru ʿUlemāi'l-Emṣār ve Aʿlāmu Fuḳāhai'l-Aḳṭār. Tah. Merzūḳ ʿAlī İbrāhīm. Manṣūra: Dāru'l-Vefāʾ, 1991.

İbn Ḥibbān, Ebū Ḥātim Muḥammed el-Bustī. *Ṣaḥīḥu İbn Ḥibbān.* Tah. Mehmet Ali Sönmez – Halis Aydemir. Byy: Dāru İbn Ḥazm, 2013.

İbn Hişām, Ebū Muḥammed Cemāluddīn. *es-Sīretu'n-Nebeviyye.* Tah. Ṭāhā ʿAbdurraūf Ṣaʿd. 6 c. Beyrūt: Dāru'l-Cīl, 1411.

İbn Ḫuzeyme, Ebū Bekr Muḥammed b. İsḥāk. *Ṣaḥīḥu İbn Ḫuzeyme*. Tah. Muḥammed Muṣṭafā el-Aʿẓamī. 4 c. Beyrūt: el-Mektebu'l-İslāmī, tsz.

İbn Ḳuteybe, Ebū Muḥammed ed-Dīneverī. *el-Mesāil ve'l-Ecvibe fi'l-Hadīs ve't-Tefsīr*. Tah. Mervān el-ʿAtiyye. Byy: Dāru İbn Keşīr, 1990.

İbn Māce, Ebū ʿAbdillāh Muḥammed b. Yezīd el-Ḳazvīnī (ö. 273/887). *es-Sunen*. Tah. Merkezi'l-Buḥuṣ bi-Dāri't-Teʾṣīl. 4 c. Byy: Daru't-Teʾṣīl, 2014.

İbn Mulaḳḳin, Ebū Ḥafṣ Sirācuddīn ʿUmer b. ʿAlī. *et-Tavḍīh li Şerḥi Cāmiʿi's-Ṣahīh*, 36 c. Dımeşḳ: Dāru Nevādir, 2008.

İbn Ṣaʿd, Ebū ʿAbdillāh Muḥammed. *et-Ṭabaḳātu'l-Kubrā*. Tah. Muḥammed ʿAbdulḳādir ʿAṭā, 8 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1990.

İbnu'l- Caʿd, Ebu'l-Ḥasen ʿAlī b. el-Caʿd el-Cevherī (ö. 230/844-45), *Musnedu İbni'l-Caʿd*, Tah. ʿĀmir Aḥmed Ḥayder, Beyrūt: Muessesetu Nādir, 1410.,

İbrāhīm el-Ḥarbī, Ebū İshāk. (ö. 285/899), *Kitābu'l-Menāsik ve Emākini Turuḳi'l-Ḥacc ve Meālimi'l-Cezire*, Tah. Ḥamed el-Cāsir, Riyad: Dāru'l-Yemāme, 1389, 347.

Irina Rajewsky. "Theories of Fictionality and Their Real Other." *Narrative Factuality: a Handbook*, ed. Monika Fludernik -Marie-Laure Ryan, içinde 29-50. Berlin: DeGruyter 2020.

Iser, Wolfgang. *The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Antropology*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

Jaeger, Stephan. "Unreliable Narraton in Historical Studies." *Unreliable Narration and Trustworthiness: Intermedial and Interdisciplinary Perspectives*, ed. Vera Nünning, içinde 371-394. Berlin: DeGruyter, 2015.

Jahn, Manfred. "Narrative Situations." *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, ed. Herman, David, Manfred Jahn, Marie-Laure Ryan, içinde 494-496. Londra: Routledge, 2005.

Jahn, Manfred. *Anlatıbilim*. Çev. Bahar Dervişcemaloğlu. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

Kapar, Mehmet Ali. "Fezâre (Benî Fezâre)." *DİA*, 12: 538-539.

Karahan, Abdullah. *Hadis Râvilerinin Güvenirliliği – Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2005.

el-Keşmīrī, Muḥammed Enver Şāh. *Feyḍu'l-Bārī alā Saḥīḥi'l-Buḫārī*. Tah. Muḥammed Bedr. 6 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2005.

Khālidī, Ṭarīf. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Koçyiğit, Talât. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Küçük, Raşit. "Ebû Recâ' el-Utâridî." *DİA*, 10:212.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Selâmân (Benî Selâmân)." *DİA*, 36:344-345.

Kupier. Kathleen. *Merriam-Webster's Encyclopedia of Literature*. Springfield: Merriam-Webster's Publishers, 1995.

Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019.

Löschnigg, Martin. "Autobiography." *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, ed. Herman, David, Manfred Jahn, Marie-Laure Ryan, içinde 87-88. Londra: Routledge, 2005.

Mālik b. Enes, Ebū ʿAbdillāh (ö. 179/795). *el-Muvaṭṭā*, Tah. Muḥammed Muṣṭafā el-A'ẓamī. 8 c. Abu Dabi: Muessesetu Zāyed b. Ṣulṭān, 2004.

el-Māverdī, Ebu'l-Ḥasen Alī b. Muḥammed. *ʿAlāmu'n-Nubuvve*. Beyrūt: Dāru Mektebeti'l-Hilāl, 1409.

Muğulṭāy b. Ḳılīc, Ebū ʿAbdillāh Alāuddīn. Şerḥu Sunen-i İbn Māce – el-İʿlām bi-Sunnethī ʿaleyhi's-Selām, thk. Kāmil ʿUveyḍa. 5 c. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizār, 1999.

Muslim b. el-Ḥaccāc b. Muslim el-Kuşeyrī. *Ṣaḥīḥu Muslim*. Tah. Muḥammed Fuād ʿAbdulbākī. 5 c. Beyrūt: Dāru İḥyāi't-Turāṣi'l-ʿArabī, ty.

Nevevī, *el-Minhāc Şerḥu Ṣaḥīḥi Muslim b. Ḥaccāc*, 18 cilt, Beyrūt: Dāru İḥyāi't-Turāṣi'l-ʿArabī, 1392.

Önkal, Ahmet. "Belî (Benî Belî)." *DİA*, 5:414-415.

Önkal, Ahmet. "Dâr (Benî Dâr)." *DİA*, 8: 483.

Özafşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.

Özsoy, Abdülvahap. *Hadis Tenkidi Sahabe ve Tabiun Dönemi*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.

Phelan, James. "The Implied Author, Deficient Narration, and Nonfiction Narrative: Or, What's Off-Kilter in The Year of Magical Thinking and The Diving Bell and the Butterfly?." *Style* 45:1 (2011): 119-137.

Ritchie, Donald A. "Oral History." *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, ed. Herman, David, Manfred Jahn, Marie-Laure Ryan, içinde 548-550. Londra: Routledge, 2005.

es-Sāātī, Aḥmed b. ʿAbdurraḥmān. el-*Fetḥu'r-Rabbānī li-Tertībi Musnedi'l-İmām Aḥmed b. Ḥanbel eş-Şeybānī,* 24 cilt, Yy: Dāru İḥyāi't-Turāṣi'l-ʿArabī, ty.

Sacks, Oliver. *Bilinç Nehri.* Çev. Dürrin Tunç. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Samat, Sümeyra, Hayrunisa Topçu. "Güvenilmez Anlatıcı Kimdir." *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 25 (2022): 433-461.

Schachter, Daniel J. *Belleğin İzinde: Beyin, Zihin ve Geçmiş*. Çev. Eda Özgül. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

Schaeffer, Jean-Marie. "Fictional vs. Factual Narration." *The Living Handbook of Narratology*. ed. Hühn, Peter, John Pier, Wolf Schmid and Jörg Schönert et al, içinde. Hamburg: Hamburg University. http://www.lhn.unihamburg.de/article/fictional-vs-factual-narration (12.02.2019).

Snobar, Aḥmed Abdulcabbār. "Vaẓīfetu'l-Muḥaddiṣi'n-Nāḳıd ve Vaẓīfetu'l-Faḳīḥi'l-'Usūlī ve İşkāliyyetu Naḳdi'l-Ḥadīṯ fī 'Asri'l-Ḥadāṯe." *Dirāsātun fī Naḳdi'l-Ḥadīṯī 'inde'l-'Usūliyyīn*, ed. el-Bekrī, Ḥamza, Aḥmed Abdulcabbār Snobar, içinde 59-108. Dāru Neşri Cāmiʿati İbn Ḫaldūn, 2022.

Snobar, Aḥmed ʿAbdulcabbār. *Mine'n-Nebī ile'l-Buḫārī: Dirāsetun fī Ḥareketi Rivāyeti'l-Ḥadīṯ ve Naḳdihī fī Ḳurūni'ṣ-Ṣelāṣeti'l-'Ūlā*. Ammān: Daru'l-Feth, 2022.

Şahyar, Ayşe Esra. "Sahâbenin Tâbiʿûndan Hadis Rivâyeti." *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8:1 (2010): 125-144.

et-Ṭaberānī, Ebu'l-Ḳāsım Musnidu'd-Dunyā. *el-Muʿcemu'l-Kebīr*. 25 c. Tah. Hamdī b. ʿAbdulmecīd. Ḳāhira: Mektebetu İbn Teymiyye, ty.

et-Ṭayālisī, Ebū Dāvūd Suleymān b. Dāvūd. *Musnedu Ebī Dāvūd et-Ṭayālisī.* Tah. Muḥammed b. ʿAbdulmuḥsin. 4 c. Mısır: Dāru Hicr, 1999.

et-Tehānevī, Muḥammed ʿAlā et-Tehānevī el-Fārūkī. *Keşşāf-i Istılāḥāti'l-Funūn ve'l-ʿUlûm*. Tah. ʿAlī Daḥrūc. 2 c. Beyrūt: Mektebetu Lubnān Nāşirūn, 1996.

Toksarı, Ali. "Müdelles Hadis ve Sahabeye Tedlîs İsnâdı." *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1988): 221-236.

Topgül, Muhammed Enes. *Rivâyetten Râviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluştu?*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 2019.

Turan, Mehmet. "Sahabe Mürseli." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2022.

ʿUsmānī, Muḥammed Taḳī. *Tekmile Fetḥi'l-Mülhim bi-Şerḥi Ṣaḥīḥi Muslim*. Dımeşḳ: Dāru'l-Ḳalem, 2006.

Ünal, İ. Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*. DİB Yayınları: Ankara 2012.

el-Vāḳıdī, Ebū ʿAbdillāh Muḥammed b. ʿUmer. *el-Meġāzī*. Tah. Marsden Jones. 3 c. Beyrūt: Dāru'l-ʾAʿlemī, 1989.

Yaḳṭīn, Saʿīd. *el-Kelām ve'l- Ḫaber: Muḳaddimetun li's-Serdi'l-ʿArabī.* Beyrūt: el-Merkezu's-Ṣikāfiyyi'l-ʿArabī, 1997.

Yardım, Ali. "İmrân b. Husayn." *DİA*, 22:232-233.

Yıldırım, Enbiya. "Hadislerin Manayla Rivayeti." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1:1 (1996): 297-314.

Yıldırım, Enbiya. *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, Rağbet Yayınları: İstanbul 2007.

Yılmazlar, Esma. "Hadis Verileri Işığında Namazların Kazası Meselesi." Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2013.

Yüksel Çamur, Fatma. "Anlatıbilim ve Hadis." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2020.

Yüksel Çamur, Fatma. "Rethinking Ḥadīth (Prophetic Traditions) as 'Natural' Narrative." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60:2 (2019), 281-305.

ez-Ẕehebī, Ebū ʿAbdillāh Şemsuddīn ez-Ẕehebī et-Türkmānī (ö. 748/1348), *Tārīḫu'l-İslām ve Vefeyāti'l-Meşāhiri'l-ʿA'lām.* Tah. ʿUmer Abdusselām et-Tedmürī. 52 cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿArabī, 1993.

ez-Ẕehebī, Ebū ʿAbdillāh Şemsuddīn ez-Ẕehebī et-Türkmānī*. Mīzānu'l-İʿtidāl fī Naḳdi'r-Ricāl*. Tah. ʿAlī Muḥammed Muʿavvaz ve ʿĀdil Aḥmed ʿAbdu'l-Mevcūd. 8 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1990.

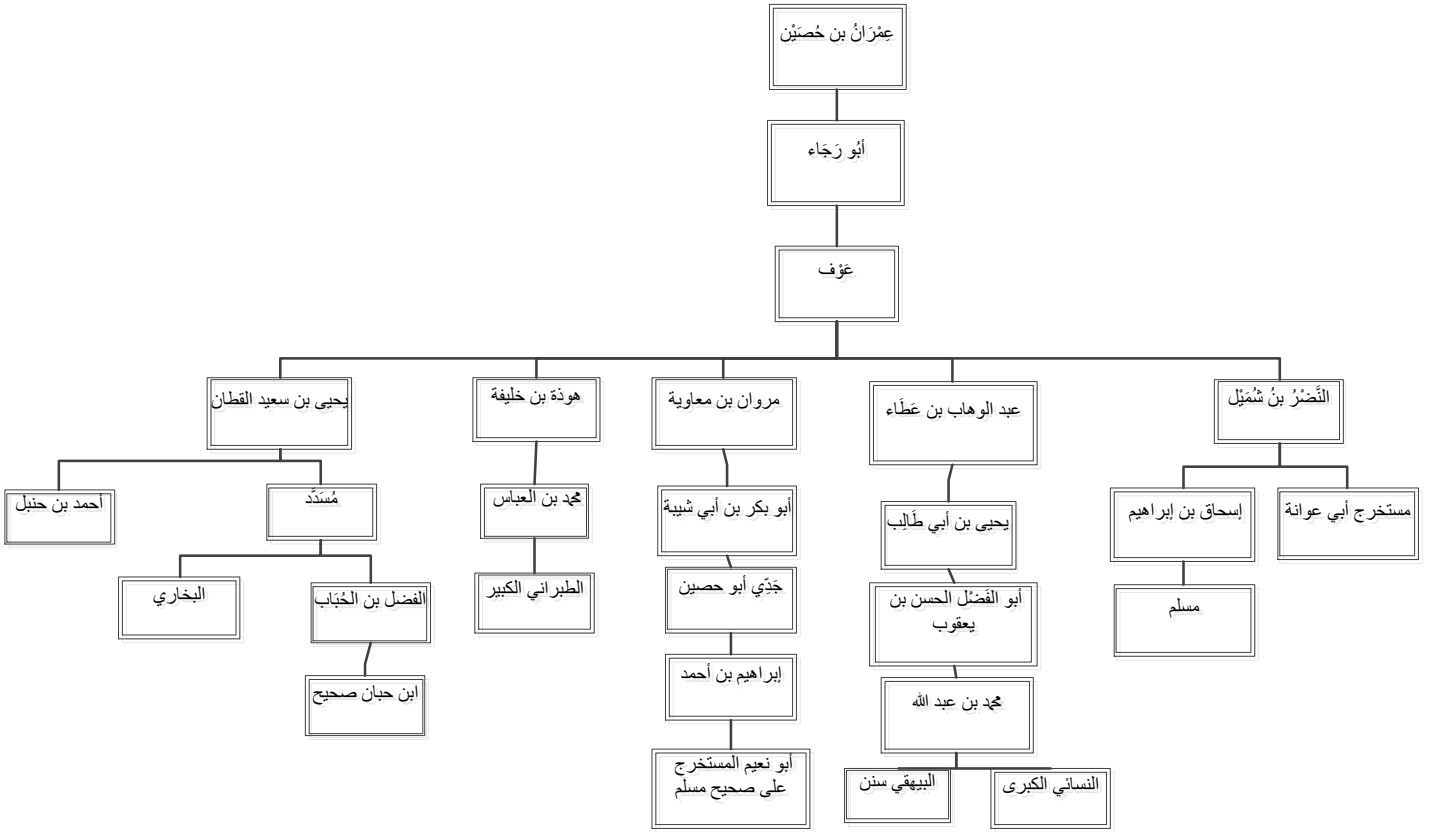
ez-Ẕehebī, Ebū ʿAbdillāh Şemsuddīn ez-Ẕehebī et-Türkmānī. *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelā.* Tah. Şuayb Arnaut vd. 25 c. By: Muessesetu'r-Risāle, 1985.

ez-Zerkeşī, Ebū ʿAbdillāh Muḥammed Bedreddīn (ö. 794/1392). *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. Çev. Bünyamin Erul. Ankara: Kitabiyat, 2002.

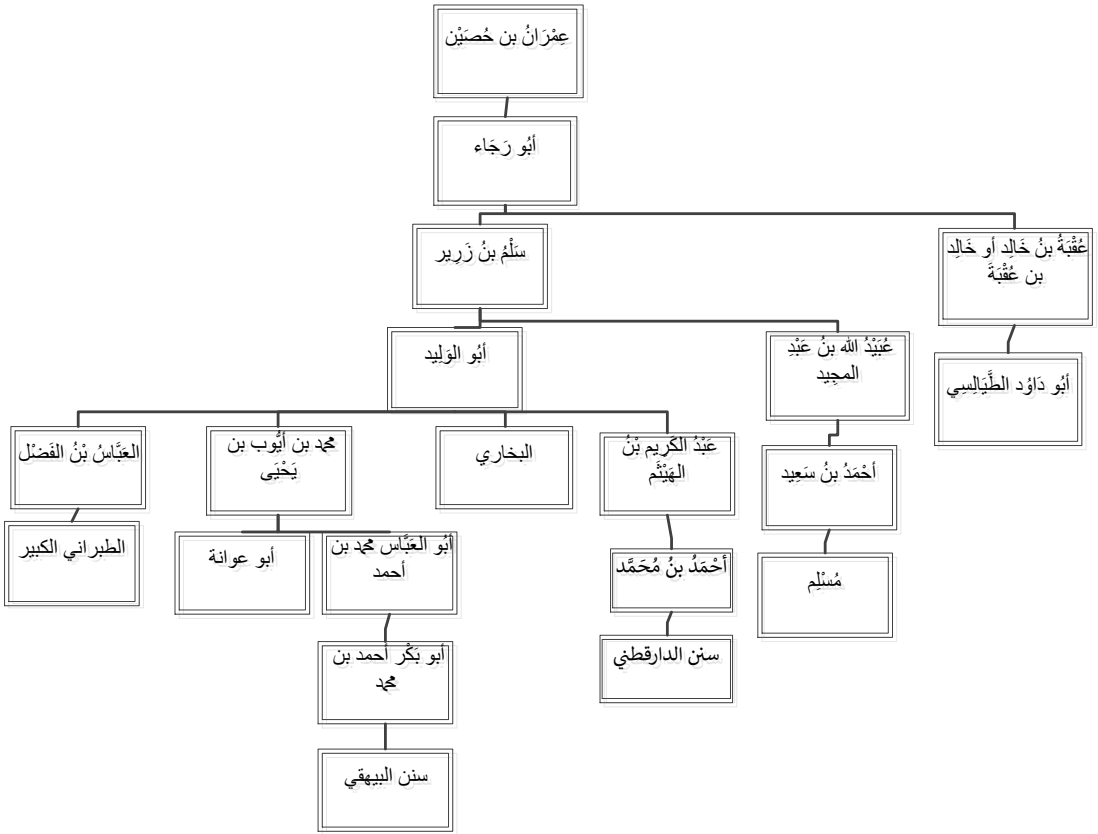
Ez-Zurḳānī, Ebū ʿAbdillāh Muḥammed. *Şerḥu'z- Zurḳānī ʿalā Mevāhibi'l-Ledunniyye*. 12 c. Byy: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1996.

ez-Zurḳānī, Ebū ʿAbdillāh Muḥammed. *Şerḥu'z-Zurḳāni ʿalā Muvattāi İmām Mālik*. Tah. Ṭāhā ʿAbdurraūf Ṣaʿd. 4 c. Ḳāhira: Mektebetu's-Siḳāfeti'd-Dīniyye, 1424.

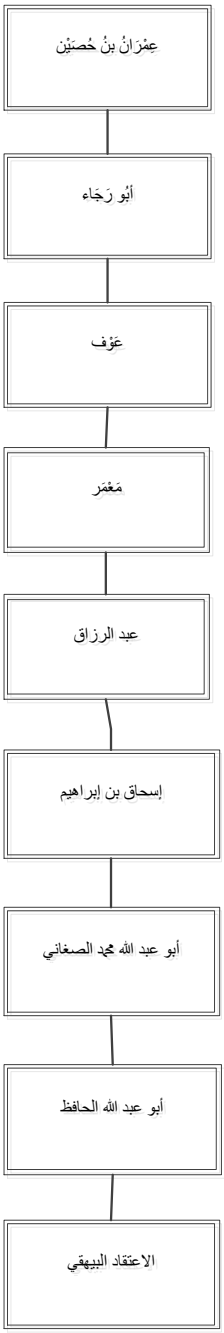
EK 1: Şema-1 (ʿAvf)



EK 2: Şema-2 (Selm b. Zerīr)



EK 3: Şema-3 (Maʿmer)



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 607-715
DOI: 10.33227/auifd.1052293

Ebū Bekr el-Ceṣṣāṣ'ın Usul Anlayışında Lafız Türleri ve Diyagramatik Bir Taksim Önerisi

KAMİL ÇALIŞKAN
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University Faculty of Divinity, Turkey
caliskank@ankara.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-3917-4097

Öz
Ebū Bekr Aḥmed b. ʿAlī er-Rāzī el-Ceṣṣāṣ (ö. 370/981), fıkıh usulü bağlamında eserlerinde yer verdiği lafız türlerini birbirleri ile ilişkileri üzerinden sistematik ve bütüncül olarak bir arada sunmamakta, lafız türlerine ilişkin bir taksim de vermemektedir. Bu çalışma, el-Ceṣṣāṣ'ın *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr, Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī, Uṣūlu'l-Fiḳh -el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl-, Aḥkāmu'l-Ḳur'ān* ve *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī* eserlerinde geçen lafız türlerinin kapsamlı ve bütüncül olarak incelenmesini konu edinmektedir. Bu doğrultuda makalede, sırasıyla *muḥkem*, *müteşabih*, *ẓāhir*, *müşterek*, *hakikat, mecāz*, *ṣarīḥ*, *kināye*, *muṭlaḳ*, *muḳayyed*, *mubhem*, *ʿumūm*, *ḫuṣūṣ*, *naṣṣ*, *mücmel* ve *müfesser* lafız türleri mahiyetleri ve birbirleriyle ilişkileri üzerinden ele alınmıştır. Bu inceleme sırasında el-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerine yaklaşımına dair ulaşılan bazı ilke ve tespitler ayrı bir bölüm altında paylaşılmıştır. Ardından el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında yer alan lafız türleri diyagramatik bir taksim üzerinden açıklamalı olarak sunulmuş, taksime ilişkin bazı yorum ve çıkarımlarda bulunulmuştur. Çalışmamızda, el-Ceṣṣāṣ'ın lafız türleri kullanımının esneklik içermekle birlikte genel bir uyum ve tutarlılık arz ettiği görülmüş, bir diyagram üzerinden sunulabilme imkanının bu kullanımların arka planda bir sistematik ve bütünsellik barındırdığı yönünde değerlendirilebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Uṣūl-ı Fıḳh*, el-Ceṣṣāṣ, Lafız, Lafız Türleri, Taksim, Diyagram.

Types of Words (*Alfāẓ*) in Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ' Approach to the Principles of Islamic Jurisprudence (*Uṣūl al-Fiqh)* and a Suggestion for a Diagrammatic Division

Abstract
Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981), does not systematically present the types of words (*alfāẓ*) he mentions in the context of the Principles of Islamic Jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*) in his works through their relations with one another, nor does he give a system of division to categorize these different types of words (*alfāẓ*). The topic of this article is the analysis of the types of words (*alfāẓ*) in al-Jaṣṣāṣ' books, *Sharḥ al-Jāmiʿ al-Kabīr, Sharḥ Mukhtaṣar al-Ṭaḥāwī*, *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, *Aḥkām al-Qur'an,* and *Sharḥ Adab al-Ḳāḍī*. For this purpose, this article examines the following types of words (*alfāẓ*) in terms of their nature and their relations with one another as they appear in al-Jaṣṣāṣ' works: *muḥkam* (perspicuous), *mutashābih* (obscure), *ẓāhir* (apparent), *mushtarak* (homonymous), *ḥaqīqah* (truth), *majāz* (metaphor), *ṣarīḥ* (explicit), *kināyah* (implicit), *muṭlaq* (absolute), *muqayyad* (limited), *mubham* (equivocal), *ʿumūm* (general), *khuṣūṣ* (specific), *naṣṣ* (evident), *mujmal* (ambivalent), and *mufassar* (elaborated). This

Geliş/Recieved: 02.01.2022 Kabul/Accepted: 07.11.2022

study then shares an outline of some basic principles and conclusions which become apparent upon this analysis. Finally, this article offers a diagrammatic division of the types of words (*alfāẓ*) in al-Jaṣṣāṣ' approach to *uṣūl al-fiqh*, with explanations and some commentary upon it. Through this analysis, the overarching harmony and consistency, despite its flexibility, of his approach to the types of words (*alfāẓ*) becomes apparent. Furthermore, it has been concluded that the possibility of representing al-Jaṣṣāṣ' notions of words in such a diagram can be interpreted as that his approach to the types of words (*alfāẓ*) has a comprehensive and systematic nature on a fundamental level.

Keywords: *Uṣūl al-Fiqh*, al-Jaṣṣāṣ, Word, Types of Words (*alfāẓ*), Division, Diagram.

Giriş

Bir usul düşüncesinin gereği gibi anlaşılabilmesi için usul sahibinin kullandığı terimler ve bu terimlere yüklediği anlamların mahiyeti, birbirleriyle ilişkileri ve düşünce sistemi içerisindeki konumlarının bilinmesi kritik önemi haizdir. Ebū Bekr Aḥmed b. ʿAlī er-Rāzī el-Ceṣṣāṣ (ö. 370/981) nezdinde, şeriat ilminin *semʿ* (duyma) üzerine kurulu olup[1] *semʿiyyāt* alanının da temelde lafızlara dayalı olması,[2] lafızlara ilişkin terim ve kavramlara, en azından el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışı özelinde, ayrıcalıklı bir konum kazandırmaktadır. El-Ceṣṣāṣ'ın Kur'an'ın hüküm ve delillerinin incelenmesine bir giriş ve hazırlık oluşturması amacıyla telif ettiğini belirttiği,[3] *Uṣūlu'l-Fiḳh* olduğu anlaşılan eserinde,[4] lafızlara ilişkin konuları birçok usul meselesinden önce ele alması, lafızlara dair terminolojinin sahip olduğu bu önemi destekler niteliktedir. Ayrıca el-Ceṣṣāṣ'ın usul yanında *furūʿ-ı fiḳh*a dair birçok meseleyi ele alırken lafız türleri üzerinden çıkarımlarda bulunması ve lafızlarla mümkün olduğunca amel edileceği ilkesini kabul etmesi,[5] lafız türlerini *furūʿ-ı fiḳh* ile de sıkı ilişkili hale getirdiğinden, lafızlara dair incelemelerin el-Ceṣṣāṣ özelinde değerini artırmaktadır.

El-Ceṣṣāṣ'ın, lafız türlerine ilişkin teorik açıklama, örneklendirme ve kullanımlara *Uṣūlu'l-Fiḳh*'ının yanı sıra *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān* ve *furūʿ-ı fiḳh*a dair eserlerinde yer vermesi, lafız türlerine ilişkin geniş bir kullanım alanı karşımıza çıkarmaktadır. Bununla birlikte el-Ceṣṣāṣ, eserlerinde yer verdiği

---

[1] el-Ceṣṣāṣ, *Uṣūlu'l-Fiḳh el-Musemmā bi'l-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:294, 4:84. Bu doğrultuda el-Ceṣṣāṣ ve kendi aktarımına göre hocası el-Kerḫī nezdinde, aklî ilimleri bilse de *semʿī* asılları bilmeyen kişinin *icmāʿ* kurulurkenki muhalefeti dikkate alınmaz. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:296-297.

[2] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:32.

[3] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:5.

[4] El-Ceṣṣāṣ, bu eseri *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'ın mukaddimesi olarak ifade etse de (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:5) "*Muḥkem* ve *Müteşabih*" başlığı altında incelendiği üzere bu mukaddimenin kendisinin *Uṣūlu'l-Fiḳh* eseri olduğu anlaşılmaktadır.

[5] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:155, 2:200.

lafız türlerinin tamamını her birinin birbirleri ile ilişkileri üzerinden sistematik ve bütüncül olarak bir arada sunmamakta ve lafız türlerine ilişkin bir taksim de vermemektedir.[6] Bu durum öncelikle el-Ceṣṣāṣ'ın lafızlara ilişkin farklı kullanımlarının birbirleriyle uyumluluk ve iç tutarlılık arz edip etmediği sorusunu gündeme getirmektedir. Ardından eğer böyle bir uyum ve tutarlılık söz konusu ise el-Ceṣṣāṣ'ın eserlerinde değindiği lafız türlerinin, her ne kadar el-Ceṣṣāṣ yer vermese de, bütüncül bir taksim üzerinden sunulmasının mümkün olup olmadığı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu soruların yanıtlarının aranması sürecinde literatürde, el-Ceṣṣāṣ'ın hem usul hem füru eserlerinin kapsamlı şekilde incelenerek kendisinin kullandığı lafız türlerini, iç tutarlılık sorgulaması ve bütüncül bir sunu amacı üzerinden müstakil olarak konu edinen bir çalışmaya rastlanamamıştır. Bu sebeple konunun önemine binaen el-Ceṣṣāṣ'ın eserlerinde lafız türlerine ilişkin farklı yerlerde verilen bilgi ve örneklerin, birbirleriyle ilişkileri üzerinden bütüncül olarak incelenerek bu soruların yanıtlarına ulaşmayı hedefleyen bu makale ortaya konulmuştur. Böylelikle el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışının daha ince ve derinlikli anlaşılmasının yanı sıra hem erken dönem Hanefi usulünde hem de 4. yüzyıl Irak coğrafyasında lafızlar bahsi bağlamında *uṣūl-ı fıḳh*a dair terminolojinin aydınlatılmasına katkı sunulması amaçlanmıştır. Bu bağlamda el-Ceṣṣāṣ'ın kendinden sonra, Ebū Zeyd ʿAbdullāh b. Muḥammed ed-Debūsī (ö. 430/1039), Ebū ʿAbdillāh el-Ḥuseyn b. ʿAlī es-Ṣaymerī (ö. 436/1045), Ebu'l-Ḥasen Ebu'l-ʿUsr ʿAlī b. Muḥammed el-Pezdevī (ö. 482/1089) ve Ebū Bekr Muḥammed b. Ebī Sehl es-Seraḫsī (ö. 483/1090) başta olmak üzere Hanefi usulcülerin ve diğer mezheplere mensup alimlerin lafız türlerine yaklaşımına ne ölçüde etki ettiği ve aralarında ne tür yaklaşım benzerlik ya da farklılıklarının bulunduğuna yönelik karşılaştırmalı çalışmalara katkı sunabilmesi makalenin bir diğer hedefidir.

Tüm bu amaçlar doğrultusunda el-Ceṣṣāṣ'ın *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, *Uṣūlu'l-Fiḳh -el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*[7]-, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān* ve *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī* eserleri incelenmiştir. El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışındaki lafız türlerinin tek bir makale çatısı altında incelenmesi, konu hacmi olarak

[6] *El-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün, tahkiki yapılmış nüshalarında eksik olan baş kısmında lafız türlerine ilişkin böyle bir taksimin bulunması ihtimal dahilinde olsa da el-Ceṣṣāṣ'ın gerek *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün geri kalan kısmında gerekse *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'da böyle bir taksime herhangi bir işaret veya gönderimde bulunmaması bu olasılığı zayıflatmaktadır.

[7] El-Ceṣṣāṣ, bu eserini *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'ında, *Uṣūlu'l-Fiḳh* (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:41, 569; 2:164, 165; 2:198, 203, 271, 577; 3:5) ya da kısaca *el-Uṣūl* olarak zikretmekte olup (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:71, 72, 462) *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* olarak isimlendirmemektedir. Ancak kullanımının yaygınlığından ötürü çalışmamızda bu eser için *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* adlandırmasına da yer vereceğiz.

önemli bir yekun oluşturmuştur. Hem bu sebeple hem de çalışmanın belirtilen amaç ve odağının dağılmaması amacıyla el-Ceṣṣāṣ'ın lafız kullanımının başka bir ismin usul anlayışı ile karşılaştırılması, her ne kadar lafız kullanımlarının seyrini görmek ve el-Ceṣṣāṣ'ın yaklaşımlarını konumlandırabilmek açısından büyük önemi haiz olsa da, başka çalışmalara konu edinilmesi düşünülerek makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır. Yine el-Ceṣṣāṣ'ın lafızları anlama, yorumlama ve kendilerinden hüküm çıkarmada takip ettiği yöntem ve ilkelere, doğrudan lafız türleri ve aralarındaki ilişkilere dair olmadıkça çalışmada yer verilmemiştir. Konuya dair söz konusu kapsam daraltmalarına karşın araştırma konusunun mahiyeti, çalışmanın hacmini tabii olarak artırmıştır. Bunu engellemek adına bazı lafız türlerinin kapsam dışı bırakılması yahut makalenin birden çok parçaya bölünmesi akla gelebilecek çözüm önerileri arasındadır. Ancak bu önerilerin, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışındaki lafız türleri örgüsünün ve lafızlar arası bağlantıların sunulmasında kopukluklara ve çalışmamızda sunulan taksim önerisinin temellendirilme ve anlaşılırlığında kapalılıklara yol açacağı açıktır. El-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerine yaklaşımının bütüncül ve anlaşılır şekilde sergilenmesi çalışmamızın öncelikli hedefi olduğundan hacim hususundaki bu endişe ikinci plana bırakılmıştır.

Çalışmamızda el-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerini kullanımının genel bir uyum ve tutarlılık arz ettiği sonucuna ulaşılması, eserlerindeki lafız türlerinin ve bu türlere yaklaşımının bir taksim altında bütüncül bir şekilde sunulmasının imkanı sorusunu beraberinde getirmiştir. Bu aşamada el-Ceṣṣāṣ'ın bir ismi farklı lafız türleri için kullandığı, ortak bir manayı farklı lafızlarla dile getirdiği ve birçok durumda bir lafız türünün bir diğerine dönüşebildiği görülmüştür. Bu hususlar el-Ceṣṣāṣ'ın yaklaşımı bağlamında lafız türlerinin, ed-Debūsī, el-Pezdevī, es-Seraḫsī'nin taksim örneklerinde görüldüğü üzere belirli lafızların belirli başlıklar altında bir araya getirilip gruplandırılarak sunulmasını zorlaştırmaktadır. Bu sebeple temel olarak hem bir ismin farklı lafzi konumlarını hem de lafızlar arası ilişki ve dönüşümleri daha açık ve bütüncül gösterebilmek amacıyla çalışmamızda el-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerine yaklaşımı akış diyagramı üzerinden diyagramatik bir taksim ile sunulmuştur.

Makale başlığında usul ifadesine yer verilmesinin nedeni el-Ceṣṣāṣ'ın, lafızlara ilişkin konuları[8] *Uṣūlu'l-Fiḳh* olduğu anlaşılan eserinde ele aldığını

[8] El-Ceṣṣāṣ'ın bu bağlamda zikrettiği, Kur'an'ın lafızlarının hükümleri (*aḥkām*) yahut *iḥkām*ı, Arap kelamının *naḥv*leri (yönleri), lugavî isimler ve *şer'î* ibareler konuları, lafızlarla bağlantılı görülebilir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:5.

belirtmesidir.[9] Bu yaklaşımı kendisinin lafızlara dair incelemeleri asli olarak *uṣūl-ı fıḳh* kapsamında gördüğü izlenimi oluşturmaktadır. Biz de el-Ceṣṣāṣ'ın lafız incelemelerinin konumuna yönelik bu tutumunu yansıtması saikiyle başlıkta usul kaydına yer verdik. Bununla birlikte el-Ceṣṣāṣ'ın incelememize konu olan doğrudan *uṣūl-ı fıḳh*a dair olmayan diğer eserlerinde, lafız türlerine ilişkin bilgiler ve fıkhi mesele çözümlemeleri üzerinden örnekler yer alması ve çalışmamızda kendisinin usul yanında *furūʿ-ı fıḳh*a dair eserlerinin konu edinilmesi, lafız türlerinin teori ile beraber uygulamalı örnekler üzerinden ele alınmasına imkan sağlamıştır. Bu sebeple makalede, lafız türlerine ilişkin *furūʿ-ı fıḳh* üzerinden çok sayıda örneklendirme yer almaktadır. Bu örnekler, lafız türlerinin mahiyeti ve birbirleriyle ilişkilerinin teorik çözümlemelerinde yol gösterici nitelik arz ettiğinde metin içinde, aksi halde veya örneklerin benzer katkılar sunacağı düşünüldüğünde dipnotta verilmiştir.

Makale giriş ve sonuç dışında üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında yer verildiği tespit edilen lafız türleri ve birbirleriyle ilişkileri başlıklar altında incelenmiştir. Lafız türlerinin incelenmesi sırasında el-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerine yaklaşımına hakim olduğu görülen ilkeler ve tespit edilen bazı hususlar ikinci bölümde ele alınmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında yer alan lafız türlerine ilişkin diyagramatik bir taksim önerilmiştir. Bu bölümde öncelikle diyagrama ilişkin bazı açıklamalara yer verilmiş ardından sunulan diyagrama dair bazı yorumlama ve çıkarımlarda bulunulmuştur.

1. Ebū Bekr el-Ceṣṣāṣ'ın Usul Anlayışında Lafız Türleri

Çalışmamız bağlamında bir ifadenin lafız türü olarak değerlendirilebilmesi için dört temel şart göz önünde bulundurulmuştur:

i. İfadenin bizzat lafzı nitelemesi: Bir ifadenin lafız türü olabilmesi için öncelikle lafzın bir niteliği olması gerekli görülmüş, bu şartı sağlamayan bir ifade lafız türü olarak kabul edilmemiştir. Örneğin *ḫafī*; illet[10] ve hükmün[11] niteliği olarak kullanılıp lafzı doğrudan nitelemesine rastlanılmadığından, lafız türleri içerisinde ele alınmamıştır. Yine *mubhem* havale,[12] *müşterek ecīr*[13] gibi kullanımlar lafzı nitelemediği için kapsam dışı bırakılmıştır. Şartta zikredilen bizzat kaydı, lafzın bizatihi

[9] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:5.
[10] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:73.
[11] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:281.
[12] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*, 803.
[13] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*, 836.

kendisini nitelemeyen ifadeleri kapsam dışı tutmak içindir. Bu doğrultuda el-Ceṣṣāṣ'ın lafzın iktizası,[14] hitabın delili (*delīlu'l-ḫiṭāb*)[15] ve mefhumu[16] kullanımları her ne kadar lafızla ilişkili olsa da lafzın bizzat kendisini nitelemediğinden inceleme sahamız dışında bırakılmıştır.

ii. Nitelemenin dilsel bir mahiyet arz etmesi: Nitelemenin lafza ilişkin olsa da dilsel mahiyet arz etmemesi, ifadenin inceleme dışında tutulmasına sebep olmuştur. Örneğin, tilavetin *nesḫ*inde[17] *mensūḫ* olma, lafzın bir niteliği iken bu nitelik temel olarak dilsel değil *şerʿī* nitelik taşıdığından bir lafız türü olarak görülmemiştir.

iii. Niteliğin terim anlamı kazanmış olması: Lafzın dilsel bir niteliğinin terimleşmemiş anlamıyla kullanılması lafız türü kapsamında değerlendirilmesi önünde bir engel kabul edilmiştir. Örneğin; ister hüccet olarak getirilen ister getirilemeyen kısımdan olsun muhtemel olma, her ne kadar lafzın dilsel bir niteliği olsa da muhtemel ismi, lugavi manasında kullanıldığı düşünüldüğünden ayrı bir lafız türü olarak başlıklandırılmamıştır.

iv. Terim anlamın fıkıh usulü kapsamında olması:[18] El-Ceṣṣāṣ, "*Muḥkem* ve *Müteşabih*" başlığı altında inceleneceği üzere *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'e *uṣūlu't-tevḥīd* bahsi ve ardından *muḥkem – müteşabih* kavramlarını ele alarak başlamakta, buradan emir – nehy ve ardından gelen *nesḫ* bahsine kadar olan kısımda *ʿumūm*, *hakikat*, *mecāz*, *naṣṣ, mücmel* lafız türlerini tanımlayıp müstakil şekilde ele alarak *ẓāhir*, *ṣarīḥ*, *kināye*, *muṭlaḳ*, *muḳayyed*, *müşterek*, *mubhem*, *ḫuṣūṣ* ve *müfesser* başta olmak üzere farklı lafız türleriyle alakalı usul meselelerine değinmektedir. Bu durum el-Ceṣṣāṣ'ın *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün *muḥkem – müteşabih*ten başlayıp emir – nehye kadar devam eden bölümünü lafızlar ve lafızlarla ilgili usul meselelerine tahsis ettiği intibaı oluşturmaktadır. Bununla birlikte dile ilişkin olduğunu belirttiği haber, istihbar lafız türlerini[19] *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün bu bölümünde müstakil olarak incelememekte ve dildeki isimlere ilişkin verdiği cins isim, şahıs ismi ve vasıf olan isim ayrımını da yine bu bölümde değil kıyasın yasak olduğu hususlar bağlamında ele

[14] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:258.
[15] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:291, 4:220.
[16] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:271.
[17] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:253.
[18] Bu kapsamın fıkıh usulüne nispet edilmesi, giriş bölümünde zikredildiği üzere el-Ceṣṣāṣ'ın, lafızlara ilişkin konuları fıkıh usulü eserinde ele almasının lafızlara dair incelemeleri asli olarak *uṣūl-ı fıḳh* kapsamında gördüğü intibaı oluşturması sebebiyledir.
[19] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:82.

almaktadır.[20] Bu durum el-Ceṣṣāṣ nazarında fıkıh usulünde lafızların, dil ilimleri dışında fıkıh usulü ilmine özgü müstakil bir inceleme sahasına sahip olduğu izlenimi uyandırmaktadır. El-Ceṣṣāṣ'ın bu yaklaşımına uygun olarak çalışmamızda lafzı niteleyen bir ifade, ıstılahi anlam kazanmış olsa dahi bu anlam fıkıh usulüne ilişkin bir terim olma vasfı kazanmadıkça çalışmamızın kapsamı dışında tutulmuştur. Bu doğrultuda el-Ceṣṣāṣ'ın zikrettiği haber, istihbar, cins isim, ayn ismi ve vasıf olan isim terimleri dil bilimleri altında incelenmeye daha uygun görülerek fıkıh usulü kapsamında değerlendirilmeyip makalemizde incelenmemiştir.[21]

Zikredilen bu dört şartın el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında yer alan *muḥkem*, *müteşabih*, *ẓāhir*, *müşterek*, *hakikat*, *mecāz*, *ṣarīḥ*, *kināye*, *muṭlaḳ*, *muḳayyed*, *mubhem*, *ʿumūm*, *ḫuṣūṣ*, *naṣṣ*, *mücmel* ve *müfesser* ifadeleri tarafından karşılandığı görülmüştür. Tespit edilen bu on altı lafız türü çalışmamızın bu bölümünde müstakil olarak incelenmiştir. Bunlardan *muḥkem – müteşabih*, *ẓāhir – müşterek*, *hakikat – mecāz*, *ṣarīḥ – kināye*, *muṭlaḳ – muḳayyed*, *ʿumūm – ḫuṣūṣ* ile *naṣṣ – mücmel* anlamsal ilişkileri gereği birbirlerinin karşısında konumlanabilir nitelikte görüldüğünden ikili olarak zikredilmişlerdir. Bu sebeple bölüm içindeki üst başlık sayısı dokuza düşmüştür. Emir ve nehy kavramları ise kanaatimizce fıkıh usulü bağlamında lafız türü olmaya ilişkin şartları taşımakla birlikte, kendi içinde bütünlük barındırıp bu kavramlara özgü usul meseleleri içermeleri ve müstakil olarak ele alınmaya daha elverişli bir yapı arz etmeleri nedeniyle incelememiz dışında tutulmuştur. Nitekim el-Ceṣṣāṣ'ın emir – nehye, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün *nesḫ* bölümünden önce ve lafızlara ilişkin söz konusu kısmın sonunda yer vermesi emir – nehy bahsinin el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında lafız türleri içerisindeki bu kısmen bağımsız ve ayrıksı konumuna işaret eder niteliktedir.

El-Ceṣṣāṣ'ın *Uṣūlu'l-Fiḳh*'ına *uṣūlu't-tevḥīd* ile beraber *muḥkem* ve *müteşabih* ile başladığı anlaşıldığından, kendisinin bu yaklaşımıyla uyumlu olarak lafız

[20] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:109-110.

[21] Hangi lafız türlerinin fıkıh usulü kapsamında görüleceğinin, kesin kural ve sınırların bulunmaması sebebiyle göreli bir mahiyet arz ettiği söylenebilir. Bu noktada *muḥkem – müteşabih*, *ʿumūm*, *hakikat*, *mecāz*, *naṣṣ, mücmel* lafız türlerinin, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün *muḥkem – müteşabih* ile emir – nehy bahisleri arasındaki kısmında tanımlanarak müstakil olarak ele alınmaları sebebiyle el-Ceṣṣāṣ nazarında bu kapsamda değerlendirildikleri söylenebilir. El-Ceṣṣāṣ'ın bu kısımda tanımını vermese de zikrettiği lafızlardan *ẓāhir*, *ṣarīḥ*, *kināye*, *muṭlaḳ*, *muḳayyed*, *müşterek*, *mubhem*, *ḫuṣūṣ* ve *müfesser*; her ne kadar bu kısımda zikredilen lafızlardan olsalar da haber, istihbar, cins ismin aksine, çalışmamızda görüleceği üzere başlıca hem kendilerine fıkıh usulüne ilişkin önemli ilke ve sonuçlar bağlanması hem de birbirleri ve tanımları verilen söz konusu lafız türleriyle girift ve ayrılması zor ilişkilerinin bulunması gerekçeleriyle fıkıh usulü kapsamında görülmüştür.

türlerinin incelenmesine *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarıyla başlanmıştır. *Muḥkem* ve *müteşabih*in, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında lafızlara ilişkin olan *sem'iyyāt* alanı dışında, *'aḳliyyāt* sahasına da taalluk etmesi[22] ve bu bakımdan lafızlar sahasının başlangıç konumunda yer alması bu tercihin öze ilişkin gerekçesini oluşturmaktadır. Bölümün devamında lafızların tertibinde genel olarak üçüncü bölümde verilen diyagramın ilerleyiş sırası esas alınmıştır. Bununla birlikte *naṣṣ* kavramı ilişkili olduğu lafız türleri üzerinden ele alındığından, diyagrama göre sonra yer alması gereken *'umūm* ve *ḫuṣūṣ* kavramları *naṣṣ*tan önce incelenmiştir. Diyagramda açıklık ve öncelikte son aşamada gözüken *müfesser*, bölümde de son sırada incelenen lafız türü olmuştur. *Mücmel* ise, ilave ayrıntı içermeme anlamıyla *müfesser*in karşısında yer alması mümkünken, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında kendisiyle amel edilmesi beyana muhtaç olan lafız anlamıyla kullanımı daha baskın olduğundan, muradı *beyyin* olmakla kendisiyle amel edilmesi için beyana ihtiyaç duymayan *naṣṣ*ın karşısında konumlandırılmıştır.

1.1. *Muḥkem* ve *Müteşabih*

El-Fuṣūl fi'l-Uṣūl'ün halihazırda tahkiki yapılmış nüshalarında[23] eserin baş kısmı eksiktir.[24] *El-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmının içeriği müstakil başka bir çalışmamızın konusu olmakla birlikte bu kısım, şimdiye kadar yapılmak zorunda kalınan atıflardan da görüldüğü üzere, *muḥkem*, *müteşabih* ve *'umūm* başta olmak üzere el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında lafız türlerine yönelik bir inceleme için de önem arz etmektedir. Makale konumuzun gereği gibi işlenebilmesi adına ortaya çıkan bu ihtiyaca binaen, bu başlık altında lafız türleri bağlamında *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmının içeriğine dair bazı tespitlere yer verilecektir.

El-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'ında, Kitabın başında *muḥkem* ve *müteşabih*in manalarını ve hem *muḥkem* hem de *müteşabih*in, biri Kur'an'ın tamamını, diğeri ise yalnızca bir kısmını vasıflandırmaya uygun iki farklı manaya ayrıldığını

[22] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:5.

[23] El-Ceṣṣāṣ'ın, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl* eserinin halihazırda basılmış iki tahkiki bulunmaktadır. Bunlardan 'Uceyl Cāsim en-Neşemī tarafından yapılan tahkikte muhakkik, kapsamlı araştırmaları sonucunda eserin, biri Dāru'l-Kutubi'l-Mısriyye, diğeri el-Mektebetu'l-Ezheriyye'de olmak üzere toplam dört nüshasını tespit ettiğini belirtmektedir. Ancak bunlardan el-Mektebetu'l-Ezheriyye nüshasının, Dāru'l-Kutubi'l-Mısriyye nüshasından istinsah edildiği anlaşıldığından tahkikinde üç nüshaya dayanmıştır. 'Uceyl Cāsim en-Neşemī, *Temhīd li'l-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 31-32. Eserin Muḥammed Muḥammed Tāmir'e ait tahkikinin ise yalnızca mezkur Dāru'l-Kutubi'l-Mısriyye nüshasını esas aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Tāmir, düşmüş bazı kelime ve cümlelerin tamamlanmasında 'Uceyl Cāsim en-Neşemī'nin tahkikine dayandığını belirttiğinden (Muḥammed Muḥammed Tāmir, *Muḳaddimetu't-Taḥḳīḳ li-l-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:c-d) çalışmamızda 'Uceyl Cāsim en-Neşemī'nin tahkiki esas alınmıştır. Bu doğrultuda dipnotlarda yer alan *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl* atıflarında, aksi belirtilmedikçe eserin 'Uceyl Cāsim en-Neşemī tahkikine gönderimde bulunulmuştur.

[24] 'Uceyl Cāsim en-Neşemī, *Temhīd li'l-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 30-31.

açıkladığını[25] ve selefin Kur'an'ın bir kısmını niteleyen *muḥkem* ve *müteşabih*e ilişkin farklı görüşlerini zikrettiğini ifade etmektedir.[26] Bu açıklamalar ve selefin söz konusu farklı görüşleri *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'ın besmele[27] ile başlayan kısmının başında bulunmamaktadır. Kendisi *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'ın başına bir mukaddime telif ettiğini belirttiğinden,[28] söz konusu açıklama ve görüşler bu mukaddime içerisinde yer alıyor olmalıdır. Bu mukaddimenin, kendisinin *Uṣūlu'l-Fiḳh*,[29] ya da kısaca *el-Uṣūl*[30] olarak isimlendirdiği, günümüzde *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* ismiyle meşhur olan eser olduğu anlaşılmaktadır. Zira el-Ceṣṣāṣ'ın bu mukaddimede ele aldığını söylediği, *Ḳur'ān*'ın manalarını *istinbād*, delillerini *istiḫrāc*, dildeki isimler ve *şer'ī* ibarelere dair meseleler[31] *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün muhtevasıyla uyum arz etmektedir. Ayrıca el-Ceṣṣāṣ *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'ında, bu meseleler başta olmak üzere fıkıh usulüne dair hususlarda *Uṣūlu'l-Fiḳh* eserine atıflarda bulunurken, bu eserden farklı olarak kabul edilebilecek bir mukaddimeye işaret etmemekte, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'ın başında da *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün dışında mukaddime olarak telakki edilebilecek herhangi bir kısım yer almamaktadır. Dolayısıyla el-Ceṣṣāṣ, zikrettiği *muḥkem* ve *müteşabih* konularını, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'ın başında mukaddime olarak yer verdiği *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'de açıklamış olmalıdır. Ancak, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün halihazırdaki tahkiklerinde *muḥkem – müteşabih*e ilişkin bir kısım bulunsa da bu kısımda, el-Ceṣṣāṣ'ın belirttiği *muḥkem* ve *müteşabih*in biri Kur'an'ın tamamını, diğeri ise bir kısmını niteleyen iki farklı manaya geldiğine dair açıklamalar üzerinden selefin *muḥkem* ve *müteşabih*e ilişkin farklı görüşleri yer almamaktadır.[32] O halde el-Ceṣṣāṣ'ın *muḥkem – müteşabih* kavramlarını söz konusu tartışmalar bağlamında ele aldığı yer, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl'*deki başka bir kısım olmalıdır. *El-Fuṣūl fī'l-Uṣūl'*ün elimizdeki bölümlerinde böyle bir kısım yer almadığından biz bu kısmın, tahkiki yapılmış *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* nüshalarında eksik olduğu belirtilen[33] *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kayıp olan baş kısmı olduğu kanaatindeyiz. Bu kanaatimizin diğer temel gerekçelerini şu şekilde izah edebiliriz.

El-Ceṣṣāṣ, kitabın başına mukaddime olarak yer verdiği kısmın -yani *Uṣūlu'l-Fiḳh* olarak isimlendirdiği eserin- ihtiva ettiği konular arasında,

[25] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:3.
[26] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:3.
[27] Besmele'nin el-Fātiḥa suresinden ayrı olarak zikredilmesi el-Ceṣṣāṣ'ın besmele'yi el-Fātiḥa suresinin bir ayeti olarak görmemesi sebebiyledir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:8.
[28] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:5.
[29] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:41, 569; 2:164, 165; 2:198, 203, 271, 577; 3:5.
[30] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:71, 72, 462.
[31] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:5.
[32] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:371-377.
[33] 'Uceyl Cāsim en-Neşemī, *Temhīd li'l-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 30-31.

*tevḥīd*e dair asılları (*uṣūlu't-tevḥīd)* saymakta ve bu bölümü ilk sırada zikretmektedir.[34] Bunun gerekçesi olarak da, Allah'ın *tevḥīd*ini ve yarattıklarına benzemekten (*şebeh*) tenzihini bilmenin ilk olarak ele alınmaya (takdim edilmeye) en layık ilim olmasını göstermektedir.[35] O halde el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'ına mukaddime olarak yer verdiği *Uṣūlu'l-Fiḳh* eserine *uṣūlu't-tevḥīd* bölümü ile başlamış olmalıdır. Ancak, esere ilişkin tahkik edilmiş nüshalar, *uṣūlu't-tevḥīd* bölümü ile başlamamakta[36] ve tıpkı zikri geçen *muḥkem* ve *müteşabih* bölümü gibi kitabın *uṣūlu't-tevḥīd*e ilişkin bu bölümünü de ihtiva etmemektedir. Şu halde, Allah'ın *tevḥīd*ine (*uṣūlu't-tevḥīd*) ve yarattıklarına benzemekten (*şebeh*) tenzihine ilişkin bölümün *Uṣūlu'l-Fiḳh*'ın kayıp olan baş kısmında yer aldığı açığa çıkmaktadır. Bu noktada kanaatimizce, el-Ceṣṣāṣ, *Uṣūlu'l-Fiḳh*'ın baş kısmında *tevḥīd* bilgisi ve buna bağlı olarak yarattıklarına benzemekten (*şebeh*) tenzih meselesini incelerken *müteşabih* kavramına yer vermiş olmalıdır. Kendisinin *tevḥīd* ve *teşbīh*i birbirine muhalif itikatlar olarak görmesi[37] ve Allah'ı *muşebbihe* fırkasının sözlerinden tenzih edip[38] bu fırkayı *tevḥīd* itikadında eksiklik bağlamında zikretmesi,[39] bu kavramları bir arada ele alma ihtimalini güçlendirmektedir. El-Ceṣṣāṣ'ın bu bağlamda *muḥkem* kavramına da değindiğinin göstergesi ise, *muşebbihe*nin kendi görüşlerine delil olarak zikrettiği ayetleri incelerken el-Ceṣṣāṣ'ın, bu ayetlerin *müteşabih* olup, *muḥkem* olan diğer ayetlere hamledilmeleri gerektiğini belirtmesidir.[40] Yine el-Ceṣṣāṣ'ın, Kitabın başında *muḥkem* ve *müteşabih*e ilişkin *ʿaḳliyyāt* kısmına dair açıklamalarda bulunduğunu ifade edip[41] *tevḥīd* inancının da el-Ceṣṣāṣ

[34] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:5.
[35] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:5.
[36] *El-Fuṣūl fi'l-Uṣūl* nüshalarına ilişkin tahkikler, "itibâr edilmesi gerek *ẓāhir*ler" konusu ile başlamaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:40; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, Tah. Muḥammed Muḥammed Tāmir, 1:3. Konu öncesinde yer alan ve besmele, hamdele ve salvele ile başlayan kısa mukaddime kısmı eserin orijinalinden olmayıp kendisinin de belirttiği üzere tahkik sahibi ʿUceyl Cāsim en-Neşemī tarafından, el-Ceṣṣāṣ'ın *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'ın başında verdiği bilgilerden yola çıkılarak eklenmiştir. ʿUceyl Cāsim en-Neşemī, *Temhīd li'l-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 30-31.
[37] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:376.
[38] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:386.
[39] el-Ceṣṣāṣ, Hıristiyanların itikatlarının Yahudilerden daha *ḳabīh* ve bozuk olduğunu ifade ederken Yahudilerin, içlerinde *teşbīh* sebebiyle *tevḥīd* cümlesinde eksiklik barındıran *muşebbihe* fırkası bulunsa da, genel olarak *tevḥīd*i ikrar ettiklerini belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:564.
[40] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:385-386. El-Ceṣṣāṣ benzer şekilde, *muşebbihe*nin, lafzi tağyir ve tebdil yoluyla caiz olmasa da, *te'vil* yoluyla tahrifatta bulunduğunu savunurken *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarına yer vermiş, bu fırkanın fasit *te'vil*lerde bulunmasına neden olarak da, *müteşabih* ayetleri, *muḥkem* ayetlere hamletmeden kendi mezhep ve itikatlarınca *te'vil* etmelerini göstermiştir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:499.
[41] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:5.

tarafından aklî vaciplerden biri olarak kabul edilmesi,[42] *müteşabih* kavramı gibi *muḥkem* kavramını da *Uṣūlu'l-Fiḳh* eserinin başında, *uṣūlu't-tevḥīd*e dair bölümle ilişkili olarak incelediğine bir diğer delil olarak görülebilir.

Şu halde kanaatimizce, el-Ceṣṣāṣ'ın, *muḥkem* ve *müteşabih*in manalarını selefin farklı görüşlerini de zikrederek ele aldığı bölüm, içinde *uṣūlu't-tevḥīd*e ilişkin görüşlerinin de bulunduğu *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün kayıp olan baş kısmıdır. Bu bağlamda kendisinin, başında *muḥkem* ve *müteşabih*in manalarını açıkladığını belirttiği Kitap ile kastının, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'ın, mukaddimesini de ele alacak şekilde geniş olarak mülahaza edilmiş hali olması da muhtemeldir. Buna göre el-Ceṣṣāṣ, *Uṣūlu'l-Fiḳh* ve *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'ını tek bir kitap olarak telakki etmiş ve bu kitaba Allah'ın *tevḥīd*inin bilgisi (*uṣūlu't-tevḥīd*), yarattıklarına benzemekten (*şebeh*) tenzihi ve bununla bağlantılı olarak selefin farklı yaklaşımlarını da içerecek şekilde *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarıyla başladığını ifade etmiş olmaktadır.

1.1.1. *Muḥkem* ve *Müteşabih*e Farklı Yaklaşımlar

El-Ceṣṣāṣ hem *muḥkem* hem de *müteşabih*in, biri Kur'an'ın tamamını ve diğeri ise yalnızca bir kısmını vasıflandırmaya uygun iki farklı manaya ayrıldığını belirtmektedir.[43] Kitāb'ın tamamının *muḥkem* olarak nitelendirildiği ayetlerde[44] el-Ceṣṣāṣ'a göre *muḥkem* ile kastedilen, Kur'an'ın diğer sözlerden ayrıldığı doğruluk (*ṣavāb*) ve tam olma (*itḳān*) vasıflarıdır.[45] *Müteşabih*in Kitāb'ın tamamının vasfı olarak zikredildiği 29/ez-Zumer:23 ayetinde, *müteşabih*ten maksat ihtilaf ve zıtlık içermeme niteliğidir.[46] Buna karşılık 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayetinde zikredilen "O, sana Kitāb'ı indirendir. Onun bir kısmı Kitāb'ın anası olan muhkem ayetlerdir, diğerleri ise müteşabihtir" ifadesinde Kitāb'ın bir kısmı *muḥkem*, diğer kısmı *müteşabih* olarak nitelenmiştir. El-Ceṣṣāṣ, 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayetinde zikredilen, her biri Kitāb'ın bir kısmının vasfı olan *muḥkem* ve *müteşabih* kelimelerinin hangi anlamda kullanıldığı sorusuna, seleften bu hususta rivayet edilen *muḥkem* ve

---

[42] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 6:130; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:149; 2:32, 203; 2:247; 4:70, 301; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:128.

[43] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:3. El-Ceṣṣāṣ aynı ayrımı Kitabın başında da açıkladığını belirttiğinden, bu konunun zikrettiğimiz gerekçelerle *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün hali hazırda kayıp olan baş kısmında da ele alındığı anlaşılmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:3.

[44] El-Ceṣṣāṣ 11/Hūd:1 ve 10/Yūnus:1 ayetlerini bu bağlamda zikretmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:3.

[45] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:377; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:3.

[46] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:3. Bunun yanında el-Ceṣṣāṣ *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'de 29/ez-Zumer:23 ayetinde zikredilen *müteşabih* ile Kitāb'ın bir kısmının vasıflanmış olabileceğini bir diğer ihtimal olarak sunmaktadır. Bu yolla, Kitāb'ın yalnızca bir kısmının *müteşabih* olduğunu belirten 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayeti ile 29/ez-Zumer:23 arasında bir tearuz ihtimalini ortadan kaldırmayı hedeflediği anlaşılmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:376.

müteşabih yaklaşımları üzerinden yanıt aramaktadır. El-Ceṣṣāṣ bu yaklaşımları, her ne kadar zikredildiği üzere *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı anlaşılmakla eserin mevcut tahkiklerinde bulunmasa da, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*'ında zikretmekte ve Kur'an'ın bir kısmının niteliği olan *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarının manalarına ilişkin seleften dört farklı görüş rivayet edildiğini belirtmektedir:

i. İbn ʿAbbās'tan rivayet edilen ilk görüşe göre kendisi, "Muḥkem nāsiḫ, müteşabih mensūḫ olandır" demiştir.[47]

ii. El-Ceṣṣāṣ'ın, sahibini zikretmediği diğer yaklaşıma göre; *muḥkem*, lafızları tekrar etmeyen, *müteşabih* ise lafızları tekrar edendir.[48]

iii. El-Ceṣṣāṣ'ın, Cābir b. ʿAbdillāh'tan aktardığı görüşe göre, *muḥkem teʾvīl*i bilinen *müteşabih* ise *teʾvīl*i bilinmeyendir.[49] Kıyametin vakti, Allah'ın bizden bilmemizi beklemediği küçük günahların neler olduğu meseleleri bu bağlamda *müteşabih* kapsamında zikredilmiştir.[50]

iv. El-Ceṣṣāṣ'ın sahibini belirtmediği dördüncü yaklaşıma göre, *muḥkem* tek bir manaya ihtimali olan, *müteşabih* ise birden çok manaya muhtemel olandır.[51]

El-Ceṣṣāṣ, zikredilen bu görüşlerin her birinin *muḥkem* ve *müteşabih* lafızları için muhtemel olduğunu ve zaten lafzın ihtimali olmasa selefin bu *teʾvīl*leri zikretmeyeceğini ifade etmektedir.[52] Bu sebeple el-Ceṣṣāṣ'a göre, bu lafızların mezkur görüşlerde dile getirilen manaların her birinde kullanılması yerinde ve caiz olup kendisi bu yerindeliği her bir görüş üzerinden ayrı ayrı açıklamaktadır.[53] El-Ceṣṣāṣ'ın kendisi de *muḥkem*i ikinci

---

[47] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:3. El-Ceṣṣāṣ'ın İbn ʿAbbās'tan aktardığı "Hayır, Allah'a yemin olsun, deyn ayeti muḥkemdir, içerisinde nesḫ yoktur"[47] sözü kendisinin bu görüşüyle uyumludur. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:651.

[48] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:4.

[49] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:4.

[50] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:5.

[51] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:4.

[52] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:4. El-Ceṣṣāṣ *teʾvīl*in ancak *naṣṣ*a uygun bir manaya yönelik olabileceğini belirttiğinden (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:128), kendisinin, selefin *naṣṣ*ı, muhtemel olmadığı bir manaya *teʾvīl* etmeyeceği kabulünden hareket ettiği söylenebilir.

[53] El-Ceṣṣāṣ'a göre ilk yaklaşımda *nāsiḫ* olanın hükmü sabit olduğundan ve Araplar sağlam binayı *muḥkem* olarak adlandırdıklarından *nāsiḫ*, sebat ve beka manası taşımasından ötürü *muḥkem* olarak adlandırılabilir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:3). *Mensūḫ* ise, tilavet edilmekle *muḥkem*e benzese (*eşbehe*) de hükmünün sübutu bakımından ondan ayrılmakta ve hükmü, *nesḫ* ve sübut bakımından, tilavet edende bir karışıklık (*iştibāh*) uyandırdığından *müteşabih* olarak isimlendirilebilir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:3-4). İkinci yaklaşımda, lafızlarının tekrar etmesinin hikmetinin ne olduğu, dinleyende bir karışıklığa (*iştibāh*) yol açabileceğinden, el-Ceṣṣāṣ'a göre lafızları tekrar eden şeyler için *müteşabih* lafzının kullanımı caizdir. Lafızları tekrar etmeyenlerde ise böyle bir karışıklık (*iştibāh*) oluşmayacağından bunlara *muḥkem* denilmiş olmaktadır (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:4).

görüşteki anlamı ile kullanmakta[54] ve yine birçok meselede *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarına dördüncü görüşte belirtilen manaları üzerinden yer vermektedir.[55]

El-Ceṣṣāṣ, seleften rivayet edilen bu görüşlerin, 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayetinde zikredilen, her biri Kitāb'ın bir kısmının vasfı olan *muḥkem* ve *müteşabih* kelimelerinin anlaşılmasına uygunluğunu incelerken, ayette *muḥkem* ayetlerin taşıdığı belirtilen ana (*umm*) vasfının, kendisiyle başlanıp yine kendisine dönülen anlamına geldiğinden hareket etmektedir.[56] Bu doğrultuda ayet ve bağlamı gereğince, *müteşabih* ayetlerin *muḥkem* olanlara döndürülmesi ve bu ayetler üzerinden anlaşılması gerektiği sonucuna varmaktadır.[57] Ayetin devamında "Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne arzulayarak ve te'vīlini isteyerek onun müteşābih olanının peşine düşerler" denmesi de el-Ceṣṣāṣ'a göre, *müteşabih* ayetlerin *muḥkem*e döndürülme gerekliliğini pekiştirmektedir.[58] Ayette ifade edilen bu gereklilik manasına, seleften *muḥkem* ve *müteşabih*e ilişkin nakledilen dört görüşten hangisi ya da hangilerinin uygun olduğunu ele aldığında ise el-Ceṣṣāṣ, yalnızca dördüncü yani *muḥkem*i tek bir manaya *müteşabih*i ise birden çok manaya muhtemel olan şey anlamında kullanan görüşün, bu niteliği haiz olduğu sonucuna ulaşmaktadır.[59] Bu doğrultuda el-Ceṣṣāṣ, 3/Āl-i ʿİmrān:7

Mesele üçüncü görüş üzerinden ele alındığında ise *te'vīl*i, manası ve vakti bilinmeyen, dinleyen nezdinde bir karışıklık (*iştibāh*) oluşturabileceğinden, *müteşabih* olarak adlandırılabilir. Vakti ve manası bilinen ise böyle bir karışıklık (*iştibāh*) ihtiva etmeyip açıklığı güçlü kılındığından (*iḥkām*), *muḥkem* olarak adlandırılabilir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:4). Son görüşte ise tek bir manaya muhtemel olan, delaletinin sağlamlığı (*iḥkām*) ve manasının açıklığı sebebiyle *muḥkem* olarak isimlendirilirken *müteşabih*in, ortak manalarına ihtimali sebebiyle *muḥkem*e benzerken (*eşbehe*) başka manaya da ihtimalli olması sebebiyle bu ismi alması caizdir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:4.

[54] El-Ceṣṣāṣ, miras taksimine ilişkin 4/en-Nisā':11 ayeti için "Bu *muḥkem* bir ayet olup *mensūḫ* değildir" demektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:100.

[55] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:192, 533; 2:83, 466, 590. El-Ceṣṣāṣ'ın aktarımından el-Kerḫī'nin de *muḥkem* ve *müteşabih*i bu manada kullandığı anlaşılmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:373.

[56] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 4:420; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:374-375; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:188; 2:4.

[57] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 4:420; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:188, 533; 2:4, 83, 466-467.

[58] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:533; 2:4, 83.

[59] Şöyle ki tarihleri bilindikten sonra hükümlerin hangisinin *nāsiḫ* hangisinin *mensūḫ* olduğu noktasında herhangi bir karışıklık (*iştibāh*) olmadığından, tarihlerin bilinmeme durumunda ise her iki hüküm de *nāsiḫ* veya *mensūḫ* olmaya muhtemel olup birinin diğerine döndürülmesi gereğinden bahsedilemeyeceğinden, 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayetindeki haml gerekliliği bağlamında *muḥkem* ve *müteşabih* el-Ceṣṣāṣ'a göre birinci görüşte nakledilen manada kullanılmamış olmalıdır (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:5). Ayetin tekrar etmesi, tekrar etmeyen üzerinden anlaşılması gerekliliğini doğurmadığından ikinci görüş de el-Ceṣṣāṣ nezdinde 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayetindeki haml ilkesini açıklamaya uygun değildir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:5). Üçüncü görüş sahiplerince *müteşabih* kapsamında zikredilen kıyametin vakti, küçük günahların neler olduğu gibi meseleler ise el-Ceṣṣāṣ'a göre, muhkem ayetlere döndürülseler dahi bilinemeyeceklerinden 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayetindeki haml gerekliliği üzerinden *muḥkem* ve *müteşabih* ifadeleriyle kastedilen bu görüşteki manalar da

ayetindeki haml gerekliliği bağlamında *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarının dördüncü görüşte belirtilen anlamları üzerinden anlaşılması gerektiğini kabul etmektedir.[60] Ancak bu kabulünün, kendisi nezdinde diğer üç görüşün hatalı olduğu sonucunu doğurmadığının tekrar altı çizilmelidir. Zira, yukarıda zikredildiği üzere el-Ceṣṣāṣ'a göre Kur'an'ın bir kısmının niteliği olan *muḥkem* ve *müteşabih*in, diğer görüşlerde ifade edilen manalarda kullanımı caizdir.[61] Ancak 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayetinde zikredilen *müteşabih*in *muḥkem*e hamli söz konusu olduğunda, bu kavramlar bunlardan yalnızca dördüncü görüşte ifade edilen manada kullanılmış olmaktadır. Diğer bir ifadeyle *muḥkem* ve *müteşabih* kavramları, *müteşabih*in *muḥkem* olana hamli gerekliliği üzerinden ele alındığında, seleften zikredilen dört farklı görüş arasından yalnızca, *muḥkem* ve *müteşabih*i sırasıyla tek bir manaya ve birden çok manaya muhtemel olan, anlamında kabul eden yaklaşım üzerinden anlaşılmalıdır.

1.1.2. Lafızlar Sahasının Başlangıcı ve *Müteşabih*in *Muḥkem*e Hamli İlkesine Başvurulan Alanlar

El-Ceṣṣāṣ *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*'da, Kitabın başında takdim ettiği örneklerden birden çok manaya muhtemel lafzın (*müteşabih*) tek manadan başkasına ihtimali olmayan lafza (*muḥkem*) hamledilmesi gerektiğini ve bunun *ʿaḳliyyāt* ve *semʿiyyāt* alanlarına ayrıldığını açıkladığını belirtmektedir.[62] *Muḥkem* ve *müteşabih*e ilişkin bu ayrıma ve hangi örnekleri hangi alan kapsamında zikrettiğine dair gerek *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün tahkik edilmiş nüshalarında gerekse *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*'da doğrudan bir açıklama bulunmadığından, bu hususların da *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla el-Ceṣṣāṣ'ın bu ayrımı neye göre yaptığı ve hangi meseleler üzerinden örneklendirdiği cevap bekleyen bir sorudur. Meselenin çözümünde el-Ceṣṣāṣ'ın fıkıh usulünde başvurduğu

olamamaktadır (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:5). Şu halde geriye yalnızca dördüncü görüş kaldığından el-Ceṣṣāṣ'a göre, 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayeti haml gerekliliği bağlamında *muḥkem* kelimesi tek bir manaya muhtemel olan, *müteşabih* kelimesi ise birden çok manaya muhtemel olan şey anlamında kullanılmış olmalıdır (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:5). El-Ceṣṣāṣ'ın, takip ettiği bu anlam tespit yönteminde, meseleye ilişkin muhtemel yalnızca dört görüş bulunup beşinci bir görüşün bulunmadığı kabulünden hareket ettiği görülmektedir. Bu kabul, meselenin çözümünde bir ayete ilişkin selefin yaptığı *teʾvīl*ler dışında başka bir *teʾvīl* bulunmadığı ilkesini esas aldığı şeklinde yorumlanabilir.
Diğer taraftan el-Ceṣṣāṣ'a göre birden çok manaya gelebilecek ayetler (*müteşabih*), tek bir manaya muhtemel ayetlerin (*muḥkem*) bu tek manasına hamledilme imkanına sahip olduğundan bu görüş, ayeti açıklamaya mahiyet olarak da uygundur. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:5.

[60] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 4:207, 419-420; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:374; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:192, 533; 2:83, 466, 590.
[61] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:4.
[62] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:5.

ʿaḳliyyāt ve *semʿiyyāt* ayrımı yol gösterici nitelikte olabilir. Kendisi, *ʿaḳliyyāt* ve aklî delillerin, *taḫṣiṣ*e uğrama ve *mecāz*a çekilmeleri caiz olmadığından, lafzın delaletinden daha açık olduğunu belirtmektedir.[63] Bu durum kendisinin, lafzın söz konusu özelliklerini taşımadığından *ʿaḳliyyāt*'ı, *şerʿ*in varit olduğu lafız sahasından ayrı bir alan olarak gördüğü intibaını oluşturmaktadır. Bu yaklaşımı takip edildiğinde el-Ceṣṣāṣ'ın, *şerʿ* gelmeden önce eşyanın akıl bakımından hükümlerine ilişkin bahislerde *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarına ve *müteşabih*in *muḥkem*e hamli ilkesine aklî deliller bağlamında yer vermesi ve buna dair açıklamalarda bulunması beklenirdi. Her ne kadar *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kayıp olan baş kısmında böyle bir açıklamanın yer alması mümkünse de *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün elimizdeki kısmı ve inceleme konumuzu oluşturan diğer eserlerinde *muḥkem* ve *müteşabih*i, *şerʿ*in varit olduğu lafızlardan bağımsız olarak salt aklî deliller kapsamında ele almamaktadır. Bu sebeple bu yaklaşım, el-Ceṣṣāṣ'ın *ʿaḳliyyāt*'a ilişkin ilkesel tutumunu yansıtsa da somut kullanım örnekleri üzerinden desteklenememektedir.

Meseleye ilişkin çözüm olarak önerilebilecek ikinci yaklaşım, el-Ceṣṣāṣ'ın *muḥkem* ve *müteşabih*e ilişkin zikrettiği *ʿaḳliyyāt* kısmıyla, kendilerine ilişkin *şerʿ* öncesi aklî deliller bulunması sebebiyle aklî sahaya taalluk eden ve aynı zamanda Allah'ın haklarında *şerʿ* yoluyla bildirimde bulunduğu hükümleri kastetmiş olmasıdır. Buna göre el-Ceṣṣāṣ nazarında aklın; *tevḥīd*, nimet verene şükür, insaf, adalet gibi vacip; yalan, küfür, şirk, isyan gibi mahzurlu gördüğü alanlara taalluk eden *şerʿī* hükümler, [64] *muḥkem* ve *müteşabih* lafızların *ʿaḳliyyāt* kapsamında yer alan kısmı olacaktır. Bu yaklaşımın kabulünü destekleyen hususlardan biri, el-Ceṣṣāṣ'ın *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'de *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarını ele aldığı bölümde, *müteşabih*in *muḥkem*e hamlinin fıkha dair bazı örneklerini zikrettikten sonra, Kur'an'da yer alan ve hakkında aklî deliller bulunan *müteşabih*lerden bahsettiği halde, bu kavramları ayrıca *şerʿ*den bağımsız olarak ele almamasıdır.[65] Diğer taraftan bu ikinci yaklaşım takip edildiğinde *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*'da *ʿaḳliyyāt* kapsamında yer alabilecek, *muḥkem* ve *müteşabih* kullanımlarına ve

[63] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 2:32.
[64] *Şerʿ* gelmeden önce eşyanın akıl bakımından hükümlerin üçüncü kısmı olan aklen caiz olan alanı, el-Ceṣṣāṣ'a göre akıl bu kısımda eşyanın mahzurlu, vacip veya mübah olmasını caiz görüp bu hükümlerden herhangi birini doğrudan gerektirici bir delil taşımaması sebebiyle ayrıca zikretmedik. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:149; 2:203-204; 3:247-248; 4:70-71.
[65] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:377.

*müteşabih*in *muḥkem*e hamli örneklerine rastlamak mümkündür.[66] Bu takdirde aklî vacip ve mahzurlulara ilişkin olmayan ayetler, *muḥkem* ve *müteşabih*in *semʿiyyāt* kısmının örnekleri olacaktır. İlk yaklaşıma göre ise ister aklî vacip ve mahzurlulara ilişkin olsun ister olmasın her bir ayet, lafızlardan oluşup bizlere *şerʿ* üzerinden bildirildiklerinden ve biz bu ayetleri *semʿ* yoluyla bilebildiğimizden, *semʿiyyāt* kapsamında yer alacaktır. Şu halde ikinci yaklaşımda *ʿaḳliyyāt* kısmında yer alan *muḥkem* ve *müteşabih*ler ilk yaklaşıma göre *semʿiyyāt* kapsamında kalacaklarından, ilk yaklaşımın *semʿiyyāt* alanı daha geniş olacaktır. Bu bağlamda *semʿiyyāt*, temelde lafızların işitilmesiyle bağlantılı olup el-Ceṣṣāṣ tarafından lafızlarla ilişkili olarak ele alındığından,[67] *semʿiyyāt*ın başlangıç noktası aynı zamanda lafızlar sahasının başlama sınırını gösterecektir. Hangi yaklaşım kabul edilirse edilsin her halükarda bundan sonra zikredilen örnekler aklî vacip ve mahzurlulara ilişkin olmadığından *muḥkem* ve *müteşabih*in *semʿiyyāt* kısmında yer alacaktır. Bu doğrultuda aşağıda verilen örneklerin her biri, el-Ceṣṣāṣ tarafından *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl* başında *semʿiyyāt* kapsamında zikredilmiş olma ihtimali taşımaktadır.

*Müteşabih*in *muḥkem* olana hamledilmesi ilkesinin *semʿiyyāt* alanı kapsamında görülebilecek örneklerinden biri, 2/el-Baḳara:237 ayetinde zikredilen "Onlar için mehir belirleyip de kendilerine el sürmeden onları boşarsanız, kadının ya da nikah bağı elinde bulunanın (*bi-yedihī ʿukdetu'n-nikāḥ*) vazgeçmesi dışında, belirlediğiniz mehrin yarısı onlarındır" hükmünde yer alan *bi-yedihī ʿukdetu'n-nikāḥ* ifadesine ilişkindir. İbare ile kastedilen el-Ceṣṣāṣ'a göre kızın velisi değil, kocadır. Görüşünü ispat

[66] Örneğin 2/el-Baḳara:210 ayetinde yer alan "Onlar illa, Allah'ın, buluttan gölgeler içinde meleklerle birlikte kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?" ifadesi hem lafzının *hakikat*i olan Allah'ın gelmesi hem de 6/el-Enʿām:158 ayetinde zikredildiği üzere Allah'ın emrinin ve ayetlerinin delilinin gelmesine ihtimalli olduğundan el-Ceṣṣāṣ'a göre *müteşabih*tir. 3/Āl-i ʿİmrān:7 gereği *müteşabih* olan bu ayetin hamledilmesi gereken *muḥkem* ise, Allah hakkında gelme, intikal, zeval gibi cisim sıfatları ve *ḥadeş*e delalet eden şeylerden bahsedilemeyeceğinden 42/eş-Şūrā:11 ayetinde zikredilen "O'nun benzeri yoktur" ifadesidir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:385-386). Şu halde bu ayetler, *şerʿ* yoluyla bildirilseler de aynı zamanda aklın vacip gördüğü *tevḥīd*e ilişkin olduklarından *muḥkem* ve *müteşabih*in *ʿaḳliyyāt* kısmında yer alacaktır. Yine Rabīʿ b. Enes'ten 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayetinin nüzul sebebi olduğu rivayet edilen (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:7), *Necrān*lı Hıristiyanların, 4/en-Nisāʾ:171 ayetinde Hz. ʿİsā için kullanılan "Allah'ın kelimesi" (*kelimetuh*) ifadesinin kendisinin kadim olduğu manasına yormaları, el-Ceṣṣāṣ'a göre kalplerinde sapkınlık olanların *müteşabih* ayetlere fasit görüşlerine göre uymasına örnektir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:7-8). Şu halde ayette zikredilen *kelimetuh* ifadesi el-Ceṣṣāṣ'a göre *müteşabih* olup aynı zamanda aklî vaciplerden Allah'ın *tevḥīdine* ilişkin olduğundan bu yaklaşım takip edildiği takdirde *ʿaḳliyyāt* kapsamında yer almalıdır.

[67] El-Ceṣṣāṣ'ın bir taraftan *ʿaḳliyyāt – semʿiyyāt* ayrımına yer verirken (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:12-13) diğer taraftan aklî delillerin lafzın delaletinden daha açık olduğunu belirtmesi (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:32) lafızlar ve *semʿiyyāt* alanları arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir.

sadedinde zikrettiği delillerden biri, ibarenin diğer manaya da muhtemel olduğu kabul edildiğinde ortada artık *müteşabih* bir ifade olacağından, bu ibarenin muhkem olan "Herkesin kazandığı kendinedir",[68] "Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin"[69] ifadelerine hamledilme gerekliliğidir.[70] Bu sebeple ayet velinin, velayeti altındaki kızın mehrini kızın rızası dışında hibe etmesi şeklinde anlaşılmamalıdır.[71] Yine maktulün kısas hakkı sahibi velisinin, katilin rızası olmadıkça diyete hak sahibi olamayacağı görüşü bağlamında el-Ceṣṣāṣ, 2/el-Baḳara:178 ayetinde yer alan *fe-men ʿufiye lehū min eḫīhi şeyʾun* ifadesinin velinin kısastan vazgeçmesi olarak değil katilin veliye diyet vermek istemesi şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla ayet, kısas cezası affedilmiş katile diyet ödeme yükümlülüğü getirmemekte, katilin diyet teklif etmesi halinde velinin kısası değil diyeti seçmesinin *mendūb* olduğunu ifade etmektedir.[72] Bunun yanında el-Ceṣṣāṣ ayette geçen ifadenin, diğer *teʾvīl*e ihtimali olduğu kabul edilse dahi bu durumda da birden çok manaya muhtemel olan bir *müteşabih* halini alacağını, bu sebeple de *muḥkem* olan "Kısas, size farz kılındı"[73] ifadesine hamledileceğini belirtmektedir.[74] Şu halde *muḥkem* olan ifade veliye yalnızca kısas hakkı tanıdığından, *müteşabih* olan *fe-men ʿufiye lehū min eḫīhi şeyʾun* sözü *muḥkem*e muhalif olarak velinin kısas dışında diyet hakkına da sahip olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu meseleyle bağlantılı olarak el-Ceṣṣāṣ, 17/el-İsrāʾ:33 ayetinde zikredilen "Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine *sulṭān* verdik" ifadesindeki *sulṭān* kelimesi *müşterek* ve birden fazla manaya muhtemel olduğundan *müteşabih* kabul edildiğinde, *muḥkem*e hamledilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[75] Meseleye ilişkin muhkem ise "Kısas, size farz kılındı"[76] ifadesi olup velinin kısas dışında diyet hakkına da sahip olduğuna dair bir *muḥkem* bulunmadığından *sulṭān* kelimesi kısas hakkı olarak anlaşılmalıdır.[77] Bu bağlamda verilebilecek bir diğer örnek, 4/en-Nisāʾ:176 ayetinde zikredilen *kelāle* kelimesidir. Hz. Ömer'in dile vakıf

---

[68] 6/el-Enʿām:141 ayeti içerisinde.
[69] 4/en-Nisāʾ:29 ayeti içerisinde.
[70] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*'da 4/en-Nisāʾ:4 ve 2/el-Baḳara:229 ayetlerini de bu bağlamdaki *muḥkem*ler olarak zikretmektedir. Ancak ifadeler veliye değil, mehri veren taraf olan kocaya ilişkindir. Bu durumda ayetlerin meseleyle ilişkisi, kadının mehrinin, rızası dışı haksız yolla eksiltilmemesi gerekliliği ortak paydası üzerinden kurulabilir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:533.
[71] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 4:419; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:533-534.
[72] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:184.
[73] 2/el-Baḳara:237 ayeti içerisinde.
[74] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:188-189.
[75] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:192.
[76] 2/el-Baḳara:237 ayeti içerisinde.
[77] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:192.

olduğu halde manasını Hz. Peygamber'e sorması, karşılığında Hz. Peygamber'in meseleyi *istinbāṭ* ile istidlale bırakması ve kelimenin manası üzerine selefin ihtilaf etmesi, el-Ceṣṣāṣ'a göre *kelāle* kelimesinin *müteşabih* olduğunu göstermektedir.[78] Bu sebeple, kelimenin manası *muḥkem*ler üzerinden istidlal yoluyla tespit edilmeye çalışılmalıdır.[79] Verilen örneklerden el-Ceṣṣāṣ'ın *müteşabih*in *muḥkem* olana hamledilmesi ilkesine *te'vīl*ler arası tercih, lafızların anlaşılması ve fıkhi meselelerin çözümlenmesinde başvurduğu anlaşılmaktadır.[80]

El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında *müteşabih*in *muḥkem* olana hamledilmesi ilkesine yer verildiği alanlardan biri de farklı kıraatler arası tercihtir. El-Ceṣṣāṣ'ın, hocası Ebu'l-Ḥasen ʿUbeydullāh b. el-Ḥuseyn el-Kerḫī'yi (ö. 340/952) takip ettiği[81] bu yaklaşıma göre, Kur'an kıraatlerinden birden fazla

[78] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:111.
[79] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:111; 2:112.
[80] *Müteşabih*in *muḥkem* olana hamledilmesi ilkesinin bu kapsamdaki örneklerini artırmak mümkündür. Örneğin, 5/el-Mā'ide:95 ayetinde ihramlının av yasağını ihlal etmesinin cezası olarak zikredilen, öldürülen hayvanın misli, ifadesinde geçen *miṯl* kelimesinin manasına ilişkin el-Ceṣṣāṣ, selefin, cinsinden bir benzeri ile kıymeti görüşleri üzerinden ihtilaf ettiğini aktarmaktadır (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:589). Şu halde kelime farklı manalara muhtemel olduğundan *müteşabih* kabul edileceğinden, kıymet manasına geldiğinde ittifak edilen 2/el-Baḳara:194 ayetindeki *muḥkem* olan *miṯl* kelimesinin manasına hamledilmelidir. Bu sebeple 5/el-Mā'ide:95 ayeti, Ebū Ḥanīfe ve Ebū Yūsuf'un da benimsediği üzere, av yasağını ihlal eden kişinin ceza olarak öldürdüğü hayvanın kıymetini verebileceği şeklinde anlaşılmalıdır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:589-590.
Bu bağlamda zikredilebilecek diğer bir örnek, el-Ceṣṣāṣ'ın vasinin yetim malını karz veya başka bir yolla yemesinin caiz olmadığı görüşünü delillendirilmesinde karşımıza çıkmaktadır. El-Ceṣṣāṣ görüşüne delil olarak 4/en-Nisā':6 ayetinde yer alan "Fakir olan güzellikle yesin" ifadesine ilişkin İbn ʿAbbās'ın "Fakir olan kendi malını güzellikle yesin ki yetim malına ihtiyaç duymasın" *te'vīl*ini rivayet etmektedir (el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 4:202-203). El-Ceṣṣāṣ'a göre ifade, hakkında başka *te'vīl*lerin de bulunması sebebiyle farklı manalara muhtemel olduğundan *müteşabih* olup, *muḥkem* olan "Yetim malına en güzel şekilde yaklaşın" (17/el-İsrā':33 ayeti içerisinde) ve "Büyüyecekler diye israf ederek ve aceleyle yemeyin" (4/en-Nisā':6 ayeti içerisinde) ifadelerine hamledilmelidir (el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 4:207). Bu sebeple ifade fakir vasinin, yetim malını karz veya başka bir yolla yemesi değil, kendi malını yetimin malına ihtiyaç duymayacak şekilde güzellikle yemesi şeklinde anlaşılmalıdır (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:83). Ancak el-Ceṣṣāṣ'ın aktardığına göre Ebū Caʿfer Aḥmed b. Muḥammed eṭ-Ṭaḥāvī (ö. 321/933), Ebū Ḥanīfe'den vasinin yetim malını karz yoluyla alabileceği görüşünü de rivayet etmiştir (el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 4:207). El-Ceṣṣāṣ bu rivayeti bilmediğini ifade etse de (el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 4:207), bu rivayeti, Ṭaḥāvī'yi aktarımlarında güvenilir bir kimse olarak gördüğünden olsa gerek (el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 7:403) doğrudan reddetmemektedir. Ancak vasinin yetim malını karz yollu dahi olsa alamayacağı rivayetini, aksi rivayetteki görüşe delil teşkil eden ayetin *müteşabih* olup *muḥkem*e hamledilmesi gerektiği gerekçesiyle tercih etmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 4:207. Dolayısıyla bu örnek aynı zamanda *müteşabih*in *muḥkem* olana hamledilmesi ilkesinin el-Ceṣṣāṣ'ın mezhep içi rivayet tercihi üzerinde de etkisinin bulunduğunu göstermektedir.
[81] El-Ceṣṣāṣ, bu yaklaşımı *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'de el-Kerḫī üzerinden açıklamaktadır. Ancak *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'da hocasına atıfta bulunmadan bu yaklaşımı benimseyerek çözümlediği meselelerin varlığı, kendisinin de bu hususta hocası el-Kerḫī ile aynı görüşte olduğunu göstermektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:569.

veche muhtemel olanlar tek veche ihtimalli olanlara hamledilmelidir.[82] El-Ceṣṣâṣ'ın deliller arası tercihte bulunurken delillerin *muḥkem* veya *müteşabih* olmasına itibar etmesinin de *müteşabih*in *muḥkem*e hamledilmesi ilkesi kapsamında değerlendirilebileceği kanaatindeyiz.[83]

---

[82] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:373-374. Örneğin 5/el-Mâ'ide:89 ayetindeki *'aḳḳadtum* kelimesinin şeddesiz (*taḫfîf*) olarak okunduğu *'aḳadtum* kıraati, hem kalben azim ve itikat ederek hem de sözle yemin ederek kendini bağlama vecihlerine muhtemelken, şeddeli olan *'aḳḳadtum* kıraati yalnızca yemin ederek kendini bağlama vechine muhtemeldir (el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:374; el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:569). Bu sebeple *'aḳadtum* kıraati, tek veche muhtemel olan *'aḳḳadtum* kıraatinin yemin yoluyla kendini bağlama manasına hamledilmeli (el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:374), salt kalbin kastı sebebiyle kefareti gerektirmemelidir (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:569). 2/el-Baḳara:222 ayetinde şeddesiz (*taḫfîf*) şeklinde okunan *yeṭhurn* ibaresinin aynı zamanda *yeṭṭahhern* şeklinde şeddeli olarak okunması el-Ceṣṣâṣ'ın bu bağlamda zikrettiği bir diğer örnektir. *Yeṭṭahhern* kıraati hem hayız kanının kesilmesi hem de gusül alma manalarına muhtemel olduğundan *müteşabih* iken *yeṭhurn* kıraati yalnızca hayız kanının kesilmesine ihtimalli olduğundan *muḥkem*dir (el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:374; el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:423). Bu doğrultuda el-Ceṣṣâṣ, *müteşabih* olan *yeṭṭahhern* kıraatinin, *muḥkem*e hamledilerek cinsel birliktelik yasağının hayız kanının kesilmesine dek devam edeceği şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir (el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:374; el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:423). Buna karşın el-Ceṣṣâṣ, hayzın on günden az sürüp hayzın kesildiği anın namaz vakti geçmedikçe cinsel birliktelik için gusül almanın mezhepte gerekli görülmesi sebebiyle, şeddeli kıraat ile de amel ettiklerini belirtmektedir. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:423-424.

Diğer bir örnek 4/en-Nisâ':6 ve 5/el-Mâ'ide:6 ayetlerinde zikredilen *lâmestum* kelimesi cinsel birliktelik anlamına gelirken *lemestum* kıraatinin hem cinsel birliktelik hem de elle dokunma manalarına muhtemel olmasıdır. El-Ceṣṣâṣ'a göre *lemestum* birden fazla manaya muhtemel olduğundan *müteşabih* kabul edilmeli ve tek manaya geldiği için *muḥkem* olan *lâmestum* kıraatine hamledilmelidir. Bu sebeple ifadeden, *muḥkem* olan manaya aksi şekilde, salt elle dokunma sebebiyle abdest gerektiği hükmü çıkarılmamalıdır. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:466-467.

Bu bağlamda el-Ceṣṣâṣ'ın, hocası el-Kerḫî'den aktarımla zikrettiği bir diğer örnek, abdest ayetinde *feṭḥa*lı olan *erculekum* ibaresinin aynı zamanda *kesra*lı olarak *erculikum* şeklinde de okunmasıdır. El-Kerḫî'ye göre *feṭḥa*lı kıraat başın yıkamaya atfını gerektirdiğinden tek bir veche muhtemelken, *kesra*lı kıraat hem meshe hem de *mucâveret* sebebiyle *kesra* alıp aslında yıkama üzerine atfedilmiş olabilir. Şu halde *kesra*lı kıraat tek veche muhtemel olan *feṭḥa*lı kıraate hamledilmeli, bu sebeple de abdestte ayaklar eğer çıplak ise yıkanmalıdır (el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:374-375). Ancak el-Ceṣṣâṣ hocası el-Kerḫî'den farklı olarak *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî* ve *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*'ında hem *feṭḥa*lı hem de *kesra*lı kıraatin yıkama ve mesh vecihlerinin her ikisine de muhtemel olduğunu belirtmektedir. el-Ceṣṣâṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî*, 1:325; el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:433-434.

[83] Bu kanaatimizi destekleyen bir örnek, Ebû Ḥanîfe'nin kesilen hayvanın karnındaki ölü ceninin yenilemeyeceği görüşünü temellendirirken el-Ceṣṣâṣ'ın, 5/el-Mâ'ide:3 ayetindeki "Meyte size haram kılındı" ifadesinin *muḥkem* olduğunu ve meseledeki ceninin de ayetin kapsamına girdiğini belirtmesidir (el-Ceṣṣâṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî*, 7:262). Buna karşılık aksi görüşte olanlar "Ceninin kesimi annesinin kesimidir" hadisini delil getirerek annesinin kesiminin ceninin kesimi yerine geçeceğini belirtmişlerdir. El-Ceṣṣâṣ'a göre hadis, ceninin kesiminin de annesinin kesimi gibi olması gerektiği manasında da anlaşılabileceğinden, birden fazla manaya muhtemeldir (el-Ceṣṣâṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî*, 7:265; el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:136). Bu doğrultuda el-Ceṣṣâṣ, *muḥkem* olan bir ayetin muhtemel olan bir hadisle *taḫṣîṣ*inin caiz olmadığını belirterek meselenin çözümünde *muḥkem* olan ayeti esas almaktadır (el-Ceṣṣâṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî*, 7:265). Kitâb'a muhalif olabilecek haberlerin imkan varsa ilga edilmeden Kitâb'a uygun manaya hamledilmesi el-Ceṣṣâṣ'ın fıkıh usulünde benimsediği temel bir ilke olduğundan (el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:206, 207, el-Ceṣṣâṣ aynı yaklaşımı 'Îsâ b. Ebân'ın *el-Ḥucecu'ş-Ṣaġîr* eserinden de aktarmaktadır, el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:156), bu meselede de birden fazla manaya muhtemel söz konusu hadisin, *muḥkem* olan ayete uygun olan manaya hamledilmesinden bahsedilebileceği kanaatindeyiz. Dolayısıyla hadisin, 5/el-Mâ'ide:3 ayetinde zikredilen meyte yasağına uygun olarak, el-Ceṣṣâṣ tarafından

1.1.3. *Müteşabih*lerin Manalarını Bilebilir miyiz? *Müteşabih* – *Mücmel* İlişkisi

El-Ceṣṣāṣ göre, 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayetinin *müteşabih*in *muḥkem* olana hamlini gerektirmesi en azından bazı *müteşabih*lerin manasının bizler tarafından bilinebileceğini göstermektedir. Çünkü hem ayet ile böyle bir haml gerekliliği getirilip hem de *müteşabih*in bilgisine ulaşamamamız imkansızdır.[84] Bu sebeple, ayetin devamında zikredilen "Onun teʾvīlini yalnızca Allah bilir" ifadesi *müteşabih*lerin tamamının *teʾvīl*ini yalnızca Allah'ın bildiği manasına gelmekte ve bizlerin bazı *müteşabih*leri bilebilmemiz halini olumsuzlamamaktadır.[85] Bu doğrultuda el-Ceṣṣāṣ, takip eden "…ve ilimde derinleşmiş olanlar" (*ve'r-rāsiḫūne fī'l-ʿilm*)[86] ifadesindeki *vāv*'ın, yeni bir hitabın başlangıcı (*istiʾnāf*) değil, *vāv*'ın hakiki anlamı olarak kabul ettiği *cemʿ* manasına[87] geldiğini, dolayısıyla tamamı olmasa da bazı

belirtilen ceninin de annesi gibi kesilmesi gerektiği aksi takdirde meyte olup haram hükmünde olacağı manasında anlaşılması, yine *müteşabih*in *muḥkem* olana hamledilmesi ilkesi kapsamında görülebilir. Bu noktada el-Ceṣṣāṣ, meseleyi ele alırken "Ceninin kesimi annesinin kesimidir" hadisi için *müteşabih* ifadesini kullanmasa da, birden çok manaya muhtemel gördüğü için hadisin kendisinin *müteşabih* tanımı kapsamında değerlendirilebileceğini kabul ediyoruz. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:207.

Bu bağlamda ele alınabilecek bir diğer örnek, Saʿd b. Ebī Vaḳḳās'ın Zemʿa'nın cariyesinden doğma kişinin, kardeşi ʿUtbe'nin oğlu olduğunu iddia ettiği, ʿAbd b. Zemʿa'nın ise bu kişinin babasının yatağında (*firāş*) doğduğunu belirttiği uyuşmazlıktır. Hz. Peygamber çocuğu ʿAbd b. Zemʿa'ya vermiş, eşi Sevde b. Zemʿa'ya ise bu kişinin yanında örtünmesini emretmiştir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:395). El-Ceṣṣāṣ'a göre, Hz. Peygamber'e eşi Sevde b. Zemʿa örtünme emri, çocuğun nesebinin Zemʿa'ya ait olduğuna hükmetmediğine delildir. Çünkü aksi takdirde bu kişi Sevde b. Zemʿa'nın kardeşi olacağından, yanında örtünmesini emretmeyeceği gibi akrabalık bağını gözetmesini emrederdi (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:395). Yanında örtünme emri tam tersine akrabalık bağlarının kesilmesi manası taşıdığından el-Ceṣṣāṣ'a göre, eğer kardeşi olsaydı Nebi (sav) böyle bir şey emretmezdi (el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 8:318). Nitekim İbn Zubeyr'den rivayet edilen haberde Hz. Peygamber'in eşi Sevde'ye "O senin kardeşin değildir" demesi bunu göstermektedir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:395). Buna karşılık Misdād'ın rivayetinde yer alan "Ey, ʿAbd o senin kardeşindir" ziyadesi yer almaktadır. El-Ceṣṣāṣ'a göre bu ziyadenin aslının nesep dışında zilyetlik manasına da gelebilecek olan "Ey ʿAbd o senindir" ifadesi olup Misdād'ın manen rivayette bulunmuş olması muhtemeldir (el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 8:317; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:396). Haberin aslının Misdād'ın rivayet ettiği şekilde olması durumunda dahi, haberdeki kardeşlik ile bu kişinin köle değil hür ya da dinde kardeş olmasının kastedilmesi muhtemeldir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:395-396). İbn Zubeyr'den rivayet edilen "O senin kardeşin değildir" ifadesi ise tek bir manaya ihtimalli olduğundan el-Ceṣṣāṣ'a göre birden çok veche muhtemel olan diğer rivayetler İbn Zubeyr'in rivayetindeki manaya hamledilmelidir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:396). El-Ceṣṣāṣ meselede *muḥkem* veya *müteşabih* kavramlarını kullanmasa da, kavramlara ilişkin kabul ettiği tek mana ve birden çok manaya muhtemel olma tanımları, söz konusu rivayetler için de uygundur. Bu sebeple, meselenin *müteşabih*in *muḥkem*e hamli bağlamında değerlendirilmesi mümkündür. Buna göre *müteşabih*in *muḥkem*e hamlinin, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında, hadis rivayetleri arası tercihte de itibar edilen bir ilke olduğu söylenebilir.

[84] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:5.

[85] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:5.

[86] 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayeti içerisinde.

[87] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 2:275, 310; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:83; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:7, 453. El-Ceṣṣāṣ, el-Kerḫī'den, İmam Ebū ʿAbdillāh Muḥammed b. el-Ḥasen eş-

*müteşabih*lerin ilimde derinleşmiş olanlar tarafından bilinebileceğini ifade etmektedir.[88] Ayetin devamında zikredilen "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır, derler" sözü de el-Ceṣṣâṣ'a göre, ilimde derinleşmiş olanların, hem *muḥkem*e haml yoluyla hakkında delil bulunması sebebiyle manasını bildikleri hem de delil yokluğundan ötürü manasını bilemedikleri *müteşabih*lerin tamamının Allah katından olduğuna inandıklarının ifadesidir.[89] Dolayısıyla el-Ceṣṣâṣ'ın usul anlayışında *müteşabih*lerin, manası bizler tarafından bilinenler ve bilinmeyenler şeklinde iki kısma ayrıldığını söylemek mümkündür.

El-Ceṣṣâṣ, beyana ihtiyaç duyan (*mücmel*) lafızlara dair beyan gelmemesini caiz görenlere göre bu *mücmel* lafızların, bilgisine ulaşılamayan *müteşabih*ler kapsamında olduğunu belirtmektedir.[90] El-Ceṣṣâṣ da beyan edilmemiş *mücmel* lafızların varlığını mümkün gördüğünden,[91] kendisi nezdinde bu *mücmel*lerin manası bilinemeyen *müteşabih*ler kapsamında yer aldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında el-Ceṣṣâṣ kıyametin vakti ve küçük günahların neler olduğunu manasını bilemeyeceğimiz *müteşabih*ler arasında saymaktadır.[92] Bu hususlar aynı zamanda, el-Ceṣṣâṣ'ın Cābir b. ʿAbdillāh'dan aktardığı, *müteşabih te'vīl*i bilinmeyendir, görüşü kapsamında *müteşabih* kapsamına girmektedir.[93] Buna göre el-Ceṣṣâṣ, *muḥkem* veya *müteşabih*in neliğine ilişkin seleften nakledilen görüşlerin hepsinin caiz ve yerinde olduğu kabulüyle uyumlu olarak,[94] kıyametin vakti ve küçük günahların neler olduğunu seleften üçüncü sırada zikrettiği bu görüş doğrultusunda *müteşabih* olarak görmüş olmaktadır. El-Ceṣṣâṣ bu hususları, dördüncü görüş kapsamında *müteşabih* olarak zikretmemektedir. Ancak zikredildiği üzere kendisi, *muḥkem* veya *müteşabih* kavramlarının 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayetindeki *müteşabih*in *muḥkem* olana hamli gerekliliği söz konusu olduğunda, selef görüşleri arasında hamle imkan tanıyan tek yaklaşım olarak gördüğü dördüncü görüş doğrultusunda anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.[95] Dolayısıyla el-Ceṣṣâṣ'ın mezkur hususları, *muḥkem*e haml

Şeybānī'nin (ö. 189/805) "Vav, istinafa delalet bulununcaya dek cemʿ içindir" sözünü aktarmaktadır. el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:83.

[88] el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:7.

[89] el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:6. Kendileri bu şekilde *müteşabih*lerin manasının bizlere hem bildirilmesinin hem de bildirilmemesinin hakkımızda bir fayda ve maslahata dayandığını ve hepsinin doğruluğunu itiraf etmiş olmaktadırlar. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:6.

[90] el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:5.

[91] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:133.

[92] el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:6.

[93] el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:4.

[94] el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:4.

[95] el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:5.

imkanı olmayan *müteşabih*ler kapsamında kabul ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında 3/Āl-i ʿİmrān:7'de *muḥkem*e hamledilmesi istenen *müteşabih*ler, *müteşabih*lerin yalnızca bir kısmı olmakta, bunun dışında *muḥkem*e hamli mümkün olmayan bazı *müteşabih*ler ayet kapsamında kalmaya devam etmektedir. Bu noktada sorulabilecek bir soru *muḥkem*e hamli mümkün olduğu halde hakkında *muḥkem* bulunmayan, bu sebeple de *muḥkem*e hamledilemediğinden manası bilinemeyen *müteşabih*lere rastlamanın mümkün olup olmadığıdır. El-Ceṣṣāṣ meseleyi özel olarak ele almasa da kendisinin beyan gelmemiş *mücmel* lafızların varlığını mutlak olarak kabul etmesinin, bu lafız kategorisini mümkün gördüğüne delil teşkil ettiği kanaatindeyiz. Zira Ceṣṣāṣ, manası bilinemeyen *müteşabih*ler kapsamında gördüğü bu lafızların varlığını kabul ederken *muḥkem*e hamledilmelerinin mümkün olup olmadığı ayrımına gitmemektedir.

*Muḥkem*e hamli mümkün olup hakkında *muḥkem* bulunan *müteşabih*lere gelince, el-Ceṣṣāṣ'a göre 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayeti gereğince bu *müteşabih*lerin, *muḥkem*e hamledilmeleri sayesinde manalarının bilgisine ulaşılabilecektir. Çünkü *muḥkem*e haml bizlere, *müteşabih*in muhtemel manalarından biri üzerinden anlaşılması bilgisini kazandırmaktadır. Ancak ulaşılan bu bilginin niteliği, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında istidlale ve istidlale konu delile ilişkin kesin (*ḳaṭʿī*) – *ẓannī* ayrımı yapılmasından dolayı[96] delilin mahiyetine göre farklılık arz edecektir. Şöyle ki, birden çok manaya muhtemel *müteşabih* bir lafzın, hangi manasına hamledileceğine ilişkin kesin bilgi gerektiren bir delil varsa *müteşabih*in, hamledileceği o manada anlaşılması gerektiği kesin olarak bilinmiş olur. Buna örnek olarak "Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine sulṭān verdik" ifadesinde,[97] birden fazla manaya muhtemel olduğundan el-Ceṣṣāṣ tarafından *müteşabih* kabul edilen *sulṭān* kelimesinin,[98] yine kendisine göre *muḥkem* olan "Kısas, size farz kılındı" sözündeki[99] kısas manasına hamledilmesi verilebilir. Zira el-Ceṣṣāṣ'a göre zikredilen *sulṭān*dan muradın kısas olduğunda *icmāʿ* vardır,[100] *icmāʿ* ise,

[96] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:9-10. El-Ceṣṣāṣ'ın, hadiselerin *ictihād* yollu hükümlerinde olduğu gibi sonucunda *ġalebetu'r-ra'y* ve *ekberu'ẓ-ẓann*a ulaşılan süreçleri de istidlal kapsamında görmekte, bu istidlale konu olan şeylere de *mecāz*i olarak delil demektedir. Bizim de başvurduğumuz, zanni bilgiye ulaştıran delil ifadesi el-Ceṣṣāṣ'ın bu *mecāz*i kullanımı kapsamında değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, el-Ceṣṣāṣ'ın -bizim de kullandığımız- kesin bilgi gerektiren bir delil kullanımı, kastın *mecāzi* delil olmadığını vurgulamak olarak anlaşılmalıdır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:10.

[97] 17/el-İsrā':33 ayeti içerisinde.

[98] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:192.

[99] 2/el-Baḳara:237 ayeti içerisinde.

[100] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:74; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:260.

hakkında hatanın caiz olmadığı,[101] kesin bilgi gerektiren bir delildir.[102] Dolayısıyla *müteşabih* olan söz konusu *sulṭān* ibaresinin *muḥkem* olan kısas manasında anlaşılması bilgisine kesin bir yolla ulaşılmaktadır.[103] Yine bu bağlamda, el-Ceṣṣâṣ için aklî deliller medlullerinden bağımsız bulunmayıp[104] medlulleri hakkında kesin bilgi gerektirdiklerinden,[105] muhtemel manalarından hangisine hamledileceğine dair aklî delil bulunan *müteşabih*in anlamı da kesin olarak bilinecektir. Nitekim el-Ceṣṣâṣ'a göre Kur'an'da yer alıp biri aklen caiz diğeri caiz olmayan iki manaya ihtimali olan bir *müteşabih*, aklın cevaz verdiği manaya hamledilmelidir.[106] Buna göre iki manaya muhtemel bir *müteşabih*in manalarından birini akıl imkansız görüyorsa, murat edilen mananın diğeri olduğu aklî delil kesin bilgiye ulaştırdığından kesin olarak anlaşılacaktır.[107]

---

[101] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:177; 2:42.

[102] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 4:105-106.

[103] Nitekim el-Ceṣṣâṣ, farklı manalara muhtemel *sulṭān* kelimesinden muradın kısas olduğuna dair delil geldikten sonra artık kelimenin *naṣṣ* kapsamında görülebileceğini ifade etmektedir. el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:61. Bu noktada, muhalifinin karşı argümanı sırasında kendilerine yöneltilen, ittifak sebebiyle *sulṭān* ifadesini *naṣṣ* gibi kabul ettikleri iddiasına, verdiği yanıt sırasında karşı çıkmaması da bu tutumunu destekler niteliktedir. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:192.

[104] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:147.

[105] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 4:10.

[106] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:377. El-Ceṣṣâṣ bu durumu, *müteşabih*in *muḥkem*e hamli bağlamında ele aldığından bu *müteşabih*e ilişkin bir *muḥkem*in bulunduğu anlaşılmaktadır. Buradaki *muḥkem*in aklî delilin bizzat kendisi mi olduğu yoksa aklî delili tekit eden bir diğer Kur'an lafzı mı olduğu hususu, el-Ceṣṣâṣ'ın *muḥkem* veya *müteşabih*ın *ʿaḳliyyāt* kısmı ile *şerʿî*n lafızlarından bağımsız bir akıl alanı mı yoksa *şerʿî*n aklî delillere taalluk eden lafızlarını mı kastettiği tartışması üzerinden ele alınabilir. İlk ihtimalde *muḥkem* olan aklî delilin bizzat kendisi olacakken ikinci ihtimalde hakkında aklî delil bulunan lafız *muḥkem* ismini alacaktır. Ancak her halükarda el-Ceṣṣâṣ nezdinde Allah, aklî vacip ve mahzurlulara dair şeriatında destekleyici hüküm de indirdiğinden (el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 3:250) bu tartışma şeriatın nüzulü sonrası pratik bir farklılık oluşturmayacaktır.

[107] Böyle bir *müteşabih*in ikiden fazla manaya muhtemel olması durumu, eserlerinde örnekleri bulunmasına karşın el-Ceṣṣâṣ tarafından özel olarak ele alınmamaktadır. Bununla birlikte ortaya koyduğu ilkelerden yola çıkılarak meseleye ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunulması mümkün gözükmektedir. Öncelikle ikiden çok manaya muhtemel bir *müteşabih*in manalarından biri akıl tarafından caiz görülmediğinde, *müteşabih*in, el-Ceṣṣâṣ'a göre aklın caiz görmediği bu manada anlaşılmasının caiz olmadığı açıktır. Geriye aklın cevaz verdiği birden fazla mana kaldığında, el-Ceṣṣâṣ beyanı gelmemiş *mücmel*i olası gördüğünden (el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:133), kendisine göre *müteşabih*in hakkında hamledilecek *muḥkem* bulunmayan bir durumda kalması karşılaşılabilecek ihtimallerden biridir. İkinci bir ihtimal, geriye kalan manalardan hangisine hamledileceğine ilişkin şeriatta kesin bir delilin bulunmasıdır ki bu durumda *müteşabih*in bilgisine kesin olarak ulaşılmış olur. Üçüncü ihtimal ise *müteşabih*in muhtemel manalardan hangisine hamledileceğine ilişkin kesin olmayan delillerin mevcut olması hali olup bu durumda *müteşabih*in bilgisi zan ifade edecektir. 2/el-Baḳara:210 ayetinde zikredilen "Allah'ın onlara gelmesi" ifadesinin hangi manada anlaşılacağının, manalarından biri aklen caiz olmayıp ikiden çok manaya muhtemel *müteşabih* kapsamında değerlendirilebileceği kanaatindeyiz. Şöyle ki, el-Ceṣṣâṣ'a göre *müteşabih* olan bu ifadenin, Allah'a *ḥadeş*e delalet eden şeyler izafe edilemeyeceğinden -ki bu *teşbīh* görüşüne yol açması sebebiyle (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:385-386) aklen imkansız ve hatalıdır (el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 4:376-377)- ifadenin hakiki manasında algılanması caiz değildir (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:385-386). Şu kadar var ki, el-Ceṣṣâṣ ifadenin, caiz olmayan bu manası dışında

Hamledileceği manaya ilişkin ister aklî ister *şerʿī* yollu kesin bir delil bulunmayan ancak seleften nakledilen dördüncü görüş kapsamında birden fazla manaya muhtemel olan ve kendine ilişkin *muḥkem*in bulunabildiği *müteşabih*lere gelince, el-Ceṣṣāṣ'ın bu tür *müteşabih*ler için de *muḥkem*e haml ilkesini uyguladığı görülmektedir. Sırasıyla 2/el-Baḳara:237, 2/el-Baḳara:178 ve 4/en-Nisāʾ:176 ayetlerinde zikredilen *ʿukdetu'n-nikāḥ, fe-men ʿufiye lehū min eḫīhi şey'un* ve *el-kelāle* ifadelerinin manalarında selefin birbirini kınamadan ihtilaf etmesi el-Ceṣṣāṣ nazarında meselede *ictihād*ın caiz olduğunu[108] ve söz konusu ifadelerin manalarına ulaştıracak kesin bir delilin bulunmadığını gösterir.[109] Buna karşın yukarıda ele alındığı üzere el-Ceṣṣāṣ'ın *müteşabih* gördüğü bu ifadeleri *muḥkem*e hamletmesi, hangi manada anlaşılacağına dair kesin delil bulunmamasını *muḥkem*e hamle engel kabul etmediğini göstermektedir. Bununla birlikte hakkında kesin delil bulunmadığından bu *müteşabih*lerin *ictihād* sonucu ulaşılan manalarının bilgisi zan ifade edecektir. Bu durumda *muḥkem*e haml bizi, *müteşabih*in manasına ilişkin *ẓann-ı gālib*in bilgisine ulaştıracaktır. Bununla birlikte *ẓann-ı gālib* el-Ceṣṣāṣ için *ẓāhirī ilim* olarak isimlendirilen bir bilgi türü

kabulü mümkün olan "Allah'ın emrinin gelmesi" ve "Allah'ın ayetlerinin gelmesi" şeklinde birden fazla muhtemel manasını saymakta, ancak bu manalar arasında tercihte bulunmamaktadır. Şu halde, *müteşabih* olan bu ifadenin durumunun yukarıda belirtilen birinci ve üçüncü ihtimaller kapsamında görülmesi mümkündür. Aynı şekilde, 4/en-Nisāʾ:171 ayetinde Hz. ʿĪsā için kullanılan "Allah'ın kelimesi" (*kelimetuh*) ifadesinin kendisinin kadim olduğu manasına hamledilmesi, el-Ceṣṣāṣ'ın aklî delillerin bir gereği olarak gördüğü *tevḥīde* aykırılık teşkil edeceğinden mümkün değildir. Bu mananın kabul edilemez olduğu ortaya çıktıktan sonra el-Ceṣṣāṣ, aralarında herhangi bir tercihte bulunmadan, ifadeye ilişkin muhtemel üç vecih aktarmaktadır: Önceki kitaplarda zikredilmiş olma (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:7), erkek ve kadından olma adetinin dışında *kun fe-yekūn* (3/Āl-i ʿİmrān:59) kelimesi ile var edilmiş olma ve Allah'ın kelimesi gibi kendisiyle de hidayete erişilmesi (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:367). Şu halde bu vecihlerden birinin kesin doğruluğuna ilişkin bir delilden bahsedilmediğinden ifade, kadim olma manasına hamledilemeyeceği kesin olarak bilindikten sonra, birinci yaklaşımda olduğu gibi ya beyan gelmemiş durumda kalacak ya da zanni deliller üzerinden manalardan birine kesin olmayan yolla hamledilecektir.

El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışı kapsamında söz konusu "Allah'ın onlara gelmesi" ve "Allah'ın kelimesi" ifadelerine ilişkin getirilebilecek bir diğer muhtemel çözüm, bu ifadelerin aklın caiz görmediği mananın dışındaki vecihlerinin, birbirlerini dışlayıp yanlışlamaması sebebiyle, lafzın *ʿumūm*unun kapsamı içerisinde tek bir mana olarak görülmesidir. Zira birbiriyle zıtlık oluşturup birinin kabulü diğerinin benimsenmesini imkansız kılmadıkça farklı vecih ve *teʾvīl*lerin lafzın manası kapsamında değerlendirilmesi el-Ceṣṣāṣ tarafından benimsenen bir ilke olup eserlerinde örneği çoktur (el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 1:461; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:318, 468, 490, 593; 3:183, 288, 549, 630, 632; el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 112). Şu halde bu yaklaşıma göre, "Allah'ın onlara gelmesi" ifadesinde emrin gelmesi ve ayetlerin gelmesi vecihleri, "Allah'ın kelimesi" ifadesinde ise zikredilen üç vecih birbirini dışlamadığından, aklen caiz olmayan mana dışında ifadelerin hamledilmesi gereken tek manasının olduğu kabul edilecektir. Bu çözüm yolu takip edildiğinde, zikredilen ifadeler el-Ceṣṣāṣ'ın belirttiği, Kur'an'da yer alıp biri aklen caiz diğeri caiz olmayan iki manaya ihtimali olan bir *müteşabih* aklın cevaz verdiği manaya hamledilmelidir, ilkesi kapsamında yer alacaktır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:377.

[108] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:200-201, 3:300; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:202.

[109] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:200-201; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:349.

olduğundan,[110] bu *müteşabih*ler de mutlak olarak manalarının bilgisine ulaşılan *müteşabih*ler kapsamında yer alacaktır.

Zikri geçtiği üzere el-Ceṣṣâṣ nezdinde beyan edilmemiş *mücmel* lafızlar, manası bilinemeyen *müteşabih* kapsamındadır. Buna göre delil sayesinde *muḥkem*e hamledilen bir *müteşabih*, manası bilinir hale gelmekle hakkında beyan gelmemiş bir *mücmel* olmaktan çıkarak kendisiyle murat edilen anlamın ne olduğu beyan edilmiş lafız kapsamında yer alacaktır. El-Ceṣṣâṣ'ın, verilen örneklerde *müteşabih*in *muḥkem*e hamlini sağlayan *icmāʿ*, akıl ve *ictihād* delillerini aynı zamanda birer beyan türü olarak kabul etmesi[111] bu çıkarımı destekler niteliktedir. Buna göre bu delilin *icmāʿ* ve akılda olduğu gibi kesin bilgi gerektirmesi halinde, beyan öncesi *müteşabih* kapsamında yer alan *mücmel* lafızla murat edilen mana kesin olarak bilinir hale gelirken, beyanın *ictihād* gibi zanni bir yolla gelmesi[112] durumunda bu bilgi zanni nitelik taşıyacaktır.

1.2. *Ẓāhir* ve *Müşterek*

1.2.1. *Ẓāhir*

El-Ceṣṣâṣ'ın usul anlayışında *ẓāhir*den ancak delil varsa uzaklaşılabilir.[113] El-Ceṣṣâṣ birçok fıkhi meselede *ẓāhir* ile ihticac etmekte[114] ve yalnızca delil

---

[110] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:90-91; el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:265, 584.

[111] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:32-33, 42.

[112] El-Ceṣṣâṣ, *ictihādı ẓann-ı galibe* ulaştıran bir beyan türü olarak kabul etmektedir. el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:32.

[113] el-Ceṣṣâṣ, *Şerḥu'l-Cāmi'i'l-Kebīr*, 181; el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:410. El-Ceṣṣâṣ bu ilkeyi yargılama hukuku alanında da takip etmektedir. Kendisi, uyuşmazlıkların çözümünde verilecek hükmün, aksine delalet bulununcaya dek ebediyen *ẓāhir*e göre olacağını (el-Ceṣṣâṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 4:68) ve uyuşmazlıklarda *ẓāhir*in hilafına olmanın *beyyine* gerektirdiğini belirtmektedir. el-Ceṣṣâṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 288.

[114] Bu bağlamda zikredilebilecek bazı örnekler şunlardır: El-Ceṣṣâṣ'a göre, 17/el-İsrā':78 ayetinde zikredilen "Ḳur'āne'l-fecr" ifadesinin *ẓāhir*i, Kur'an'dan okunacak herhangi bir şeyle namazın caiz olmasını gerektirmektedir. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:20. Cizye borcu olan *ẕimmī*nin Müslüman olunca üzerindeki bu borcun düşeceğine delil olarak el-Ceṣṣâṣ "Müslüman üzerine cizye yoktur" hadisinin *ẓāhir*ini delil getirmektedir. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:130. Zekat ayetinin (9/et-Tevbe:60) *ẓāhir*i el-Ceṣṣâṣ'a göre miktarı fazla da olsa tüm zekatın tek fakire verilmesinin cevazını gerektirmektedir. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:177. El-Ceṣṣâṣ, "Hac ve umreyi Allah için tamamlayın" (2/el-Baḳara:237) ifadesinin *ẓāhir*inin, haccın feshedilebilme hükmünün *mensūḫ* olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedir. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:312. Cuma namazının teşehhüdüne yetişen kimsenin kaç rekat kılacağı ihtilafında (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:597) el-Ceṣṣâṣ, Nebi'nin (sav) "Namazdan idrak ettiğinizi kılın, kaçırdığınızı da kaza edin" sözünün *ẓāhir*inin iki rekat kılmayı gerektirdiğini belirtmektedir. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:598. Cuma ezanında yapılan satımın cevazına el-Ceṣṣâṣ, "Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin, ancak kendi rızanızla yaptığınız ticaret başka" (4/en-Nisā':29) ve "Müslümanın malı ancak gönül rızası ile helal olur" sözlerinin *ẓāhir*inin, rıza bulundukça tüm vakitlerde mülkiyetin müşteri için doğmasını gerektirmesini delil olarak getirmektedir. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:599. Yine el-Ceṣṣâṣ, *mudāyene* ayetinin (2/el-Baḳara:282) *ẓāhir*inin Ebû Ḥanîfe'nin sefehin hacrinin caiz olmadığı görüşünü desteklediğini belirtmektedir. el-Ceṣṣâṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 273.

varsa *ẓāhir*den ayrılmaktadır.[115] Bu yaklaşımın temel bir sonucu, delil olmadıkça *ẓāhir*den uzaklaşmanın caiz olmamasıdır. Nitekim el-Ceṣṣāṣ birçok meselede karşıt görüş sahiplerini delilsiz olarak *ẓāhir*e aykırı hüküm verdikleri gerekçesiyle eleştirmektedir.[116] Dolayısıyla el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında *ẓāhir* kavramının, lafızların anlaşılmasının ve hükümlerinin tespitinin, üzerine temellendiği bir zemin işlevi gördüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

El-Ceṣṣāṣ *ẓāhir*in ne olduğuna ilişkin herhangi bir tanım vermemektedir.[117] Bu sebeple el-Ceṣṣāṣ'ın lafızlar bağlamında *ẓāhir*i hangi anlamda kullandığı bilgisine doğrudan kendisinin verdiği bir tanım üzerinden ulaşılamamaktadır. Buna karşın el-Ceṣṣāṣ *ẓāhir*i eserlerinin çeşitli yerlerinde hem lafızlar hem de diğer bağlamlarda kullanmaktadır. El-Ceṣṣāṣ *ẓāhir* kavramını lafızlar bağlamı dışında temel olarak üstün olan,[118] yaygın

---

[115] Örneğin el-Ceṣṣāṣ'a göre, buluğa erene dek çocuktan kalemin kaldırıldığı bildiren haberin *ẓāhir*i, katil olan çocuktan öldürmeye ilişkin tüm hükümlerin kalkmasını gerektirirken delil sebebiyle, diyetin düşmemesine hükmedilmiştir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:45. 3/Āl-i ʿİmrān:75 ayetinin *ẓāhir*i ehl-i kitabın Müslümanlar lehine şahitlik yapabilmesini gerektirirken bu durum ittifak sebebiyle ayetten *taḫṣīṣ* edilmiştir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:22. Mekke'nin haram kılındığını belirten hadisin *ẓāhir*i, hem sığınan hem de Mekke'de cinayet işleyenin katlini yasaklarken ittifak sebebiyle Mekke'de cinayet işleyenin katli caiz görülmüştür. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:29. Yine el-Ceṣṣāṣ'a göre 24/en-Nūr:61 ayetinin *ẓāhir*i arkadaşın evinden çalmada el kesme cezasını düşürse de ittifak delili nedeniyle bu husus ayetten *taḫṣīṣ* edilmiştir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:537. 8/el-Enfāl:41 ayetinin *ẓāhir*i ganimetlerin eşit şekilde paylaşılmasını gerektirirken ittifak bulunması sebebiyle atlının piyadeden fazla alacağında hükmedilmiştir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:376. El-Ceṣṣāṣ'a göre 22/el-Ḥacc:36 ayetinin *ẓāhir*i kurban etinden yemeyi vacip kılsa da selef bunun vacip olmadığında ittifak ettiğinden ayetin *ẓāhir*inden ayrılınmıştır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:307.

[116] Örneğin el-Ceṣṣāṣ'a göre, "Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin, ancak kendi rızanızla yaptığınız ticaret başka" (4/en-Nisāʾ:29) ayetinin *ẓāhir*i rıza ile yapılmış bir ticaretten sonra malın yenmesini helal kılmışken meclis muhayyerliğinin kabulü ayetin *ẓāhir*inden çıkmak ve ayeti delilsiz olarak *taḫṣīṣ* etmektir. Akitten sonra *ḫıyār*, ayetin *ẓāhir*ine aykırı olup delilsiz *taḫṣīṣ*tir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:221. Yine el-Ceṣṣāṣ nazarında, kadınların diyete mirasçı olamayacağını söylemek Kitāb'ın *ẓāhir*ine aykırıdır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:261. Ebū ʿAbdillāh Muḥammed b. İdrīs eş-Şafiʿī'nin (ö. 204/820) *kırān* ve *temettuʿ* kurbanlarından yenilemeyeceği görüşü, el-Ceṣṣāṣ'a göre 22/el-Ḥacc:36 ayetinin *ẓāhir*ine aykırıdır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:40.

[117] *El-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün elimizdeki kısmının başlangıcında yer alan meselede el-Ceṣṣāṣ'ın "bu ve benzerleri itibar edilmesi gereken ẓāhirlerdendir" ifadesine yer vermesi (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:40) sebebiyle kendisinin öncesinde *ẓāhir*e ilişkin bir tanım vermiş olması ihtimal dahilinde görülebilir. Bununla birlikte kayıp olan bu kısımda bahsinin geçtiği anlaşılan *muḥkem*, *müteşabih* (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:373-374) ve *ʿāmm* lafız türlerine (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:48) dair kitabın devamında tanımlar verildiği halde aynı durumun *ẓāhir* için geçerli olmaması bu ihtimali zayıflatmaktadır.

[118] El-Ceṣṣāṣ'a göre *beşaret* kelimesi *mutlaḳ* olarak kullanıldığında daha *ẓāhir* (*eẓhar*) ve daha galip olan (*aġleb*) olan sevindirici haber kastedilmiş olup üzücü habere ancak kayıtlanmış (*muḳayyed*) olarak *beşaret* denilebilir. El-Ceṣṣāṣ'ın burada, *ẓāhir*i üstün (galip) kelimesiyle beraber kullanması kelimeler arasındaki anlamsal yakınlığı göstermektedir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:35). El-Ceṣṣāṣ bir görüşün diğerinden üstünlüğünü ifade ederken de daha *ẓāhir* (*eẓhar*) tabirini kullanmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:302; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:366.

olan,[119] açığa çıkan,[120] batın olmayan,[121] hakikat yoluyla olmayan[122] manalarında kullanmaktadır.[123] Bu kullanımlar her ne kadar lafızlar bahsi

[119] El-Ceṣṣâṣ'ın eserlerinde *ẓâhir*in yaygın olan şey için kullanımına rastlanmaktadır. Örneğin, imamın arkasında herkesin içinden el-Fâtiḥa suresini okuması sabit olsa bunun, *ʿumûm-ı belvâ* gereği *ẓâhir* ve yaygın (*şâ'iʿ*, *mustefîḍ*) olarak nakledileceğini belirtirken el-Ceṣṣâṣ *ẓâhir*i yaygınlıkla beraber zikretmiştir (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*, 3:53). Yine, zekatın tek bir sınıfa verilebileceği görüşünün, sahabe arasında kimsenin muhalefeti olmaksızın yaygın olduğunu ifade ederken *ẓâhir* lafzını kullanmıştır (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*, 3:179). El-Ceṣṣâṣ, *ʿumûm* görüşün selef arasında yaygın olduğunu ifade ederken de *ẓâhir* ve *mustefîḍ* kavramlarını beraber kullanmaktadır. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*, 1:109.

[120] El-Ceṣṣâṣ *ẓâhir*i açığa çıkan şey manasında kullanmaktadır. "Sonra iki gruptan hangisinin kaldıkları süreyi daha iyi hesap ettiğini bilelim diye (li-naʿleme) onları uyandırdık." (18/el-Kehf:12) ayetindeki, *li-naʿleme*, ifadesi el-Ceṣṣâṣ'a göre malum olanın açığa çıkması (*ẓâhir* olması) manasındadır (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*, 3:276). 9/et-Tevbe:11 ayetinin inancı aksi olsa da imanını açığa vurup (*iẓhâr* edip) namaz kılıp zekat verenlerin dinde dost kabul edilmeleri gerektiğini ifade ederken açığa çıkarma için *ẓâhir* kılma (*iẓhâr*) ibaresini kullanmıştır (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*, 3:110). İkrah altındaki kişi diliyle küfür *iẓhâr*ında bulunsa, ikrahın bu söylediklerinin hükmünü ortadan kaldıracağını söylerken de bu mana bulunmaktadır. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*, 3:422.

[121] El-Ceṣṣâṣ birçok meselede *ẓâhir*i batın olanın karşısında konumlandırmaktadır. İkrahın hükmü *ẓâhir*de zail olsa da batında olmaz, ilkesi (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*, 3:422) bunun bir örneğidir. Zeyd kısasına ilişkin 33/el-Aḥzâb:37 ayetinin, Allah'ın insanların *ẓâhir* ve batınlarının aynı olmasını istediğini gösterdiğini belirtirken de bu kullanım söz konusudur (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*, 3:472). El-Ceṣṣâṣ'ın, Ebû Ḥanîfe'ye göre hakimin mallara ilişkin *ẓâhir*deki hükmü batındaki hükmü gibidir, ifadesi bu kullanımın bir diğer örneğidir (el-Ceṣṣâṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳâḍî*, 370). Gizli olan batının karşısında yer alması sebebiyle bu kullanımın *ẓâhir*in açığa çıkmış şey anlamı içerisinde değerlendirilmesi de mümkündür.

[122] El-Ceṣṣâṣ *ẓâhir* olan ilmi *hakikat* yollu ilmin mukabili olarak zikretmektedir (el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 3:90-91). Örneğin, el-Ceṣṣâṣ'a göre 60/el-Mumteḥine:10 ayetinde muhacir kadınlara ilişkin "eğer onları mümin olarak bilirseniz kafirlere geri göndermeyin" ifadesindeki bilme *hakikat* değil *ẓâhir* ilimdir çünkü bir kişinin gerçekten iman sahibi olup olmadığına kesin olarak ulaşma yolu yoktur (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*, 3:584). El-Ceṣṣâṣ münafıklar konusunda Allah'ın, Nebi'yi (sav) *hakikat*inin bilgisi kendi katında olan batın ile değil, *ẓâhir* durum ile sorumlu tuttuğunu belirtmektedir. Burada *ẓâhir*in karşısında batın ve *hakikat*in birlikte zikredilmiş olması *ẓâhir*e ilişkin iki kullanımın bir arada değerlendirilebileceğini de göstermektedir. el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 4: 320.

El-Ceṣṣâṣ'a göre, 12/Yûsuf:81 ayetinde zikredilen Hz. Yûsuf'un (as) kardeşinin "Siz babanıza dönün ve deyin ki: Ey babamız! Şüphesiz oğlun hırsızlık etti, biz yalnızca bildiğimize tanıklık ettik" sözlerinde hakiki değil *ẓâhir* ilim kastedilmiştir (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*, 3:227). Ayette geçen "bildiğimiz" (*ʿalimnâ*) ifadesinde el-Ceṣṣâṣ'a göre *ẓâhir* yollu olan şeye ilim denilebileceğine delil vardır (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*, 3:227). Şahitlik şartlarına ilişkin, adedin aksine adaletin *hakikat* değil *ẓâhir* cihetinden bilindiğini ifade ederken de el-Ceṣṣâṣ *ẓâhir*i *hakikat*in mukabili olarak kullanmıştır (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*, 1:624). Aynı şekilde *baḳara* kıssasında, emre konu hayvana ilişkin ayıpsız olma niteliği *hakikat* yoluyla bilinemeyeceğinden kıssa, el-Ceṣṣâṣ için *ẓâhir*e göre hüküm vermenin caiz olduğuna delildir. Dolayısıyla el-Ceṣṣâṣ burada da *ẓâhir*i *hakikat*in mukabili olarak kullanmaktadır. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân*, 1:41.

[123] Bu kullanımların kendi içinde alt bölümlere ayrılarak sayılarının artırılması ya da birbirleri altında değerlendirilmeleri mümkündür. Hatta tamamının tek bir ortak manaya döndürülmesi de olasıdır. Şöyle ki, bir şey çevresindekilere üstün geldiğinde onların üzerine yayılacak ve onları altına alacak kendisi ise açık hale gelecektir. Bunun sonucunda dışarıdan bakan yalnızca açığa çıkmış *ẓâhir*i görecek, altta kalmış noktaları ise göremeyecektir. Bu sebeple şeyin tamamının bilgisine hakiki olarak ulaşamayacak, şey hakkında ancak *ẓâhir*de görebildiği üzerinden bilgi sahibi olabilecektir. El-Ceṣṣâṣ'ın, birinin kabulü diğerinin benimsenmesini imkansız kılarak birbiriyle zıtlık oluşturmadıkça farklı yönleri lafzın manası kapsamında değerlendirilmesi (el-Ceṣṣâṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî*, 1:461; el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:318, 468, 490, 593; 3:183, 288, 549, 630, 632; el-Ceṣṣâṣ, *Şerḥu*

dışında yer alsa da *ẓāhir*in lafızlar bağlamındaki kullanımlarının anlaşılmasına katkı sağlar niteliktedir. El-Ceṣṣaṣ'ın lafızlar bağlamında *ẓāhir*i, telaffuz edilmiş olan ve mananın bir niteliği olarak iki temel anlamda kullandığı görülmektedir.

1.2.1.1. Mananın Lafzen Dışa Vurumu (*İẓhār*ı): Telaffuz Edilmiş Olan Anlamıyla *Ẓāhir*

El-Ceṣṣāṣ cümlede lafzen zikredilmeyen şeylerin (*ḍamīr, muḍmer*), *ẓāhir* olmadığını belirtmektedir.[124] Örneğin el-Ceṣṣāṣ'a göre, besmelesiz abdestin olmadığını bildiren haberde, besmelenin zikredilmemesi durumunda abdestin aslının mı yoksa kemalinin mi olmayacağı hususu, *ḍamīr* olup *ẓāhir* değildir.[125] Yine bir diğer ifadesinde el-Ceṣṣāṣ, bir anlam ifade edebilmesi için kendi başına yeterli olmayıp zikredilmeyen bir şey (*ḍamīr*) takdirine ihtiyaç duyan bir kelamda, bu takdirin öncesinde açığa çıkarılıp (*iẓhār* edilerek) zikredilenlere göre yapılacağını belirtmektedir.[126] El-Ceṣṣāṣ'ın bu ifadelerinde, bir sözde, kelam sahibi öznenin lafzen zikretmediği ancak kelamda var olduğu anlaşılan şeylerin *ḍamīr* veya *muḍmer* olurken lafzen açığa vurduğu (*iẓhār* ettiği) şeylerin *ẓāhir* ismini aldığı görülmektedir. Buna göre öznenin anlatmak istediği mana, lafız yoluyla açığa çıkarılmadıkça (*iẓhār* edilmedikçe) öznenin içinde (batında) saklı (*muḍmer*) bir mahiyet arz etmekte, dışa vurulunca *ẓāhir* hale gelmektedir.[127] Bu bakımdan *ẓāhir*in lafızlar bağlamındaki bu kullanımının, el-Ceṣṣāṣ'ın *ẓāhir*i diğer bağlamlarda açığa çıkan ve batın olmayan anlamlarındaki kullanımı ile yakınlık arz ettiği söylenebilir. Yine el-Ceṣṣāṣ, 5/el-Mā'ide:105 ayetinin *te'vīl*ine ilişkin, seleften *ẓāhir*i farklı ancak manası ortak birçok hadis rivayet edildiğini belirtmektedir.[128] Kendisinin buradaki *ẓāhir* kullanımı, ortak bir mananın farklı dile getirilme biçimlerini ifade ettiğinden *ẓāhir*in telaffuz edilen şey manasında kullanımı kapsamında değerlendirilebilir. Bu kullanım aynı

Edebi'l-Ḳāḍī, 112), bu kullanımların tamamının açıklanan ortak payda üzerinden *ẓāhir*in manası kapsamında değerlendirilmesine imkan tanımaktadır. Nitekim el-Ceṣṣāṣ, beyanın lügatte yer alan kesip ayırmak, ayrılma, bir şeyin açığa çıkması manalarında da bu yolu izleyerek tüm bu manalarının aslının tek olup onun da inkıta olduğunu belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:6-8.

[124] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:7.

[125] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:7. *Ẓāhir*in bu kullanımına örnek olarak zikredilebilecek bir diğer mesele, el-Ceṣṣāṣ'a göre besmelede *bā' ḥarf-i cer*ine taalluk eden bir fiil bulunması zorunluluğu durumudur. El-Ceṣṣāṣ, bu fiilin ya *iẓhār* edilmiş (*muẓher*) ya da *muḍmer* olduğunu belirtirken *ẓāhir*i zikredilmemiş şeyin karşısında kullanmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:5, 2:71.

[126] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:226.

[127] El-Ceṣṣāṣ'ın, fasık kimsenin tövbe edip kendini düzeltirse adil olacağını, *ḍamīr*ini (iç, gönül) bilemeyeceğimizden halinin *ẓāhir*ine bakılacağını belirtmesi, *ẓāhir* ve *ḍamīr*in lafızlar bağlamı dışında birbirlerinin karşısında kullanımına örnektir. el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 312.

[128] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:609.

zamanda mananın lafız farklılıklarının ötesindeki içsel konumunu da yansıtmaktadır. Bu doğrultuda el-Ceṣṣāṣ'ın, "Allah'ın ayetlerine inanmış iseniz, üzerine Allah'ın adı anılmış olandan yiyin" ayetinin[129] *ẓāhir*inin emir, manasının ise mübahlık olduğu ifadesi,[130] mananın içsel niteliğini karşısında *ẓāhir*in görünür ve dışsal olana gönderimde bulunduğunu göstermektedir.

*Ẓāhir*in bu kullanımında, bir şeyin *ẓāhir* olarak isimlendirilebilmesi için, lafzın manasının nelik ve niteliğinden bağımsız olarak salt telaffuz edilmesinin yeterli olduğu görülmektedir. Öznenin telaffuz ederek açığa çıkarmadığı bir mana ise, ortada lafız olmadığı için lafız türleri kapsamında yer alamayacaktır. Bu sebeple telaffuz edilmiş olma manasıyla *ẓāhir*, bir şeyin lafız olabilmesi için taşıması lazım gelen gerek ve yeter şart halini almaktadır. Dolayısıyla bu şartın, lafız türleri bağlamındaki incelemelere kendisinin sağlanmasıyla başlandığı bir başlangıç noktası niteliği taşıdığı söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, çalışmamız kapsamında ele alınan lafız türlerinin her biri en azından birer lafız olmaları sebebiyle telaffuz edilmiş olma anlamıyla *ẓāhir* niteliğini taşımaktadır.

1.2.1.2. Lafzın Manasının Bir Niteliği Olarak *Ẓāhir*: Manası *Ẓāhir* (*Ẓāhiru'l-Maʿnā*) Kavramı

El-Ceṣṣāṣ *ẓāhir* ismini manaya izafe ederek *ẓāhiru'l-maʿnā* terkibi içerisinde kullanmaktadır. Bu izafet lafzi nitelik taşıdığından (*el-iḍāfetu'l-lafẓiyye*) *ẓāhir*, mananın bir niteliği olmaktadır. Peki bir mananın *ẓāhir* olması ne anlama gelmektedir? El-Ceṣṣāṣ, 17/el-İsrāʾ:26 ayetinde geçen "Yakın akrabaya hakkını verin" ifadesindeki hakkın manasının *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olmayıp beyana ihtiyaç duyan bir *mücmel* olduğunu belirtmektedir.[131] Bu ifadesinden el-Ceṣṣāṣ'ın manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olma ile beyana ihtiyaç duyan anlamıyla *mücmel* olmayı birbirinin karşısında konumlandırdığı anlaşılmaktadır.[132] Buna göre bir lafzın manasının *ẓāhir* olmasının, başkaca bir beyana ihtiyaç duymadan anlaşılmayı ifade ettiği söylenebilir. Böyle bir mananın *ẓāhir* olarak nitelenmesi ise, lafzın farklı anlam ihtimalleri arasından birinin, diğerlerine üstün gelerek muhatap tarafından ilk aşamada görünür ve anlaşılır hale gelmesi üzerinden açıklanabilir. Dolayısıyla *ẓāhir*in lafızlar bağlamındaki bu kullanımının, el-

[129] 6/el-Enʿām:141.
[130] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:6.
[131] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:257.
[132] El-Ceṣṣāṣ'ın, *icmālin* lafzın bizzat kendisinde olmadığı *mücmel* lafız türünü, kendisiyle baş başa kalsak *ẓāhir*inin gereği ile amel etmek mümkün olduğu halde, kendisine *icmāl*ini gerektiren bir lafız veya delaletin birleşmesi şeklinde izah ederken, *ẓāhir*i ile amel edilebilmeyi bizatihi *mücmel*liğin karşısında zikretmesi bu hususu destekler niteliktedir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:64.

Ceṣṣâṣ'ın diğer bağlamlarda *ẓāhir*e yüklediği açığa çıkan, üstün ve baskın gelen anlamıyla ilişkili olduğu söylenebilir.[133]

El-Ceṣṣâṣ, *naṣṣ*a ilişkin verdiği "Manası ẓâhir, muradı açık (beyyin) bir hükümle hususi bir aynı kapsayan her şey naṣṣtır" tanımında[134] *naṣṣ*ın niteliklerinden kabul ettiği manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olmayı, muradın açıklığından (*beyyin*) ayırmaktadır. Buna göre *ẓāhir*, öznenin sübjektif iç dünyasından bağımsız olarak lafzın dilde konulmuş (*vaḍʿ* olunmuş) manasının bir niteliği olmaktadır. Bu durum öznenin iradesinin, açığa vurulmadıkça (*iẓhār* edilmedikçe) bilinememe sebebiyle içsel (batını) bir yön taşımasına karşılık *ẓāhir*in batın karşısında görünür ve dışsal olana gönderimde bulunması ile de uyum arz etmektedir. Salt manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olma vasfına sahip olan lafızlar, *naṣṣ*tan farklı olarak muradı açık (*beyyin*) vasfına sahip olmadıklarından, kelam sahibin batındaki muradının bilgisine hakikat yoluyla ulaştırmada daha yüzeysel bir nitelik arz edebileceğinden, *ẓāhir*in bu kullanımı lafızlar bağlamı dışındaki batın olmayan ve hakikat yoluyla olmayan manalarıyla da irtibatlı hale gelmektedir. Ancak bunun yanında el-Ceṣṣâṣ'ın, lafzın öznenin muradına bağlı olarak ortaya çıkan anlamı için de *ẓāhir* ibaresini kullandığı görülmektedir.[135] Bu sebeple mananın bir niteliği olarak *ẓāhir*in el-Ceṣṣâṣ'ın usul anlayışında yalnızca öznenin iradesinden bağımsız şekilde dilde konulmuş (*vaḍʿ* olunmuş) manayı nitelediği söylenemeyecektir.

1.2.1.2.1. *Ẓāhir*in Göreliliği: *Eẓhar* Kavramı

El-Ceṣṣâṣ fıkhi birçok meselede bir lafza ilişkin farklı ihtimalleri ortaya koyduktan sonra bunlardan birinin daha *ẓāhir* (*eẓhar*) olduğunu belirterek daha *ẓāhir* olan bu yönü meselenin hükmüne delil olarak getirmektedir. El-Ceṣṣâṣ'ın, "Onların mallarında isteyen ve mahrum için hak vardır"

---

[133] El-Ceṣṣâṣ 5/el-Mâ'ide:55 ayetine ilişkin "Ayetin delaleti namazda sadaka vermenin mübahlığında ẓâhirdir" ifadesinde *ẓāhir*i delalete nispet etmektedir (el-Ceṣṣâṣ, Aḥkāmu'l-Ḳur'ān, 2:557). Yine 5/el-Mâ'ide:75 ayeti bağlamında yeme, içme vb. hususların *ḥades*i göstermede delaletinin ẓâhir (*ẓāhiru'l-delāle*) olduğunu belirtmektedir (el-Ceṣṣâṣ, Aḥkāmu'l-Ḳur'ān, 2:563). Mana temel olarak lafzın gönderimde bulunduğu (delalet ettiği) şey olduğundan, bu kullanımların *ẓāhir*in lafzın manasını nitelemesi kapsamında değerlendirilmesi de mümkündür. Bu sebeple çalışmamızda *ẓāhir*in delalete nispet edilmesini farklı bir başlık altında ele almadık.

[134] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59.

[135] Zikri geçtiği üzere 17/el-İsrâ':33 ayetinde yer alan "Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine sulṭân verdik" ifadesindeki *sulṭān* kelimesi el-Ceṣṣâṣ'a göre *müşterek*tir (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:192, 3:260). Bu sebeple *sulṭān* ile muradın ne olduğu beyan olmaksızın bilinememektedir (el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:192; 3:260). Muradın kısas olduğu sabit olduğunda ise, el-Ceṣṣâṣ *ẓāhir*in, küçük mirasçıların veli olmaması sebebiyle yetişkin mirasçıların bu hakkı kullanacaklarına delalet ettiğini belirtmiştir. Şu halde el-Ceṣṣâṣ, dildeki *vaḍʿ*ında *müşterek* olduğu halde, mütekellimin belirli bir manasını murat ettiği lafız için *ẓāhir* tabirini kullanmıştır. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:260.

ayetindeki[136] hakkın zekat olduğu ile bu hakkın maldan zekat dışı verilmesi gerekenler olduğu şeklindeki seleften aktardığı *teʾvīl*lere[137] yaklaşımı bu hususa örnektir. El-Ceṣṣāṣ bu *teʾvīl*lerin ikisinin de ayetten murat olmaya muhtemel olduğunu belirtmektedir.[138] Bununla beraber buradaki hakkın zekat olmasının *eẓhar* olduğunu ifade etmekte[139] ve bu kabulü üzerine ayeti zekat mallarının tek bir sınıfa verilmesinin cevazına hüccet olarak getirmektedir.[140] Diğer bir meselede el-Ceṣṣāṣ, Hanefi imamların, aralarında Müslüman esir ve çocuklar da bulunsa savaşta müşriklerin hedef alınabileceği ve doğrudan kastedilmeksizin ölen Müslümanlar için diyet veya kefaret gerekmeyeceği görüşüne[141] ilişkin olarak 28/el-Feṯḥ:25 ayetindeki "Eğer bilmediğiniz mümin erkeklerle mümin kadınları çiğneyip de onlardan dolayı bilmeden meʿarraya düşmeniz olmasaydı" ifadesinde geçen *meʿarra* kelimesini ele almaktadır. Kelimenin manasına ilişkin diyet, kefaret, üzüntü, günah ve ayıp *teʾvīl*lerini zikreden el-Ceṣṣāṣ[142] muhtemel olan *teʾvīl*ler arasından[143] üzüntü anlamının *eẓhar* olduğunu belirterek ayetin karşı görüşe delil olamayacağı sonucuna ulaşmaktadır.[144] Sayısı artırılabilecek olan bu örnekler[145] bir lafzın taşıdığı muhtemel vecihlerden birinin diğerinden daha

[136] 51/eẕ-Ẕāriyāt:19
[137] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:546-547.
[138] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:548.
[139] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:548.
[140] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:548.
[141] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:525-526.
[142] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:526.
[143] El-Ceṣṣāṣ hataen katlde ukubet olmasa da adeten ayıplamadan bahsedilebileceğinden ayıp manasının muhtemel olduğunu kabul etmektedir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:527). Günaha düşme *teʾvīl*ine ilişkin batıl ifadesini kullansa da Mekke'ye has olarak günaha düşme söz konusu olabileceğinden bu *teʾvīl*e de ihtimal açmış olmaktadır (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:526). Bunun dışında kendisi, ayette zikredilen Müslümanların Mekke müşriklerinin soyundan gelen iman sahipleri olabileceği ihtimalini de eklemektedir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:526). *Meʿarra* kelimesinin lafzen veya başka bir yolla diyet ve kefarete delil olamayacağını söylemesi bu *teʾvīl*leri muhtemel görmediği şeklinde yorumlanabilir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:527.
[144] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:527.
[145] Bu kapsamda zikredilebilecek örnekleri artırmak mümkündür. 62/el-Cumuʿa:11 "Namaz kılındıktan sonra yeryüzüne dağılın ve Allah'ın fazlından isteyin. Allah'ı çok anın ki kurtuluşa eresiniz" ayetinde zikredilen "fazlından istemeye" ilişkin itaat ve dua istemek ile tasarruf ve ticaret ile istemek *teʾvīl*lerini aktaran el-Ceṣṣāṣ, ayetin öncesinde alışveriş yasağı zikredildiğinden *eẓhar* olanın ikinci görüş olduğunu belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:601. 66/et-Taḥrīm:1 ayetinin nüzulüne ilişkin Allah Rasulü'nün (sav) kendine Mariye'yi haram kıldığı ve balı haram kıldığı rivayetlerinin ikisinin de sebep olabileceğini söylerken *eẓhar* olanın ilki olduğunu savunmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:621. "Canları çektiği halde düşküne, yetime ve esire yemek yedirirler" (76/el-İnsān:10) ayetindeki esir ile muradın ne olduğuna ilişkin görüşleri zikrettikten sonra *eẓhar* olanın müşrik esirler olduğunu ifade etmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:621. El-Ceṣṣāṣ *eẓhar* tabirini farklı usul tercihleri için de kullanmaktadır. 60/el-Mumteḥine:10 ayetindeki "Eğer onları mümin kadınlar olarak bilirseniz, kafirlere geri göndermeyin" emrine ilişkin olarak ya Ḥudeybiye sulhünün erkeklere *ḫāṣṣ* olduğu ya da erkek ve kadınlar için *ʿāmm* olup ayetin Ḥudeybiye sulhünün kadınlar bakımından *nesḫ* ettiği şeklinde iki usuli açıklama getirmekte *eẓhar* olanın *nesḫ* yaklaşımı

ẓāhir olabileceğini ve farklı ihtimaller içerse de daha *ẓāhir* olan yön üzerinden lafzın fıkhi meselelerde hüccet olarak getirilebileceğini göstermektedir.

El-Ceṣṣāṣ'ın *eẓhar* (daha *ẓāhir*) ifadesini kullanması *ẓāhir* kavramının görelilik içerdiğini göstermektedir. Bu sebeple muhtemel olan diğer yönler için de *eẓhar* olana göre daha az da olsa bir *ẓāhir*likten söz edilebilmesi mümkün hale gelmektedir. Bu yönler için *ẓāhir* denilmesi, lafzın *eẓhar* olan manası üzerinden delil getirilmesine engel olmayacaktır. Bununla birlikte el-Ceṣṣāṣ'ın, kendi dışındaki vecihleri doğru ve yerinde görmediği mana için de *eẓhar* kavramını kullanabildiği görülmektedir.[146] Bu durum lafızdaki bir anlam için *eẓhar* tabirinin kullanılmasının, bu anlam dışındaki diğer yönlerin muhtemel olmasını kesin olarak gerektirmediğini göstermektedir.

Eẓhar kavramının ve beraberinde getirdiği *ẓāhir*deki göreliliğin temelde telaffuz edilen lafza değil manaya ilişkin bir nitelik olduğu söylenebilir. Çünkü bir lafzın telaffuzundan kaynaklı olarak diğerinden daha *ẓāhir* olduğunu söylemek güç bir durumdur. Belki lafzın daha vurgulu, gür vb. şekilde söylenmesinin böyle bir görelilik ortaya çıkarmasından bahsedilebilirse de el-Ceṣṣāṣ'ın *eẓhar* kavramını bu anlamda kullanmadığı açıktır. Zira görüldüğü üzere el-Ceṣṣāṣ *eẓhar*ı temelde farklı muhtemel manalar içerisinde diğerlerine göre hüccet olmaya ve lafzın anlamı olarak kabul edilmeye daha uygun mana için kullanmaktadır. Şu halde *eẓhar* kavramı da *ẓāhiru'l-maʿnā* kullanımında olduğu gibi manaya nispet

olduğunu belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:584. Bu bağlamda sayılabilecek örneklerden biri de el-Ceṣṣāṣ'ın "Peygamberin çağrısını birbirinizi çağırmanız gibi tutmayın. Sizden birbirini siper ederek sıvışıp gidenleri Allah kesinlikle bilmektedir. O'nun emrine karşı gelenler, başlarına bir bela veya acı verici azap gelmesinden sakınsınlar" (24/en-Nūr:63) ayetindeki "O'nun" zamirinin hem Allah'a hem de Hz. Peygamber'e (sav) dönmesinin muhtemel olduğunu ifade etmesidir. Ancak zamirin kendinden hemen sonra gelmesi sebebiyle Allah'a dönmesinin *eẓhar* olduğunu belirtmekte ve bu kabule binaen de ayeti Allah'ın emirlerinin vücubu gerektirdiğine delil olarak kabul etmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:435.

[146] 24/en-Nūr:33 ayetindeki "Eğer onlarda hayır olduğunu bilirseniz onlarla mükatebe yapın" ifadesindeki hayrın ne olduğuna ilişkin mal, namaz kılmak ve dinde düzgünlük (*ṣalāḥ*) olmak üzere üç temel görüş (vefa, doğruluk ve emaneti edayı *ṣalāḥ* görüşü kapsamında görmektedir) nakletmektedir. Bunlardan *ṣalāḥ* manasının *eẓhar* olduğunu ifade ederken mal *teʾvīl*inin dilsel gerekçelerle caiz olmadığını, namaz kılmak görüşünün ise mükatebe yapılan kölenin Yahudi veya Hıristiyan olabileceğinden ötürü anlamsız olduğunu savunmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:416. El-Ceṣṣāṣ, 33/el-Aḥzāb:21 ayetinde zikredilen "Sizin için Rasullulah'ta güzel bir örnek vardır" sözünün, Nebi'nin (sav) fiillerinin vücubu gerektirdiğine de nedbe delalet ettiğine de delil olarak getirildiğini zikretmektedir. El-Ceṣṣāṣ *eẓhar* olanın nedbe delalet olduğunu ifade ederken, doğru olanın, ifadenin vücuba delalet etmemesi olduğunu savunmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:465. Şu halde olmama, anlamsız olma ve delalet olunmama nitelemeleri, iki meselede de *eẓhar* olan görüşün dışındaki *teʾvīl*lerin el-Ceṣṣāṣ tarafından muhtemel görülmediği şeklinde yorumlanabilir. Bu sebeple el-Ceṣṣāṣ farklı yönler arasında muhtemel olan tek vecih için daha *ẓāhir* (*eẓhar*) olan tabirini kullanmış olmaktadır.

edilmektedir. Bu sebeple *eẓhar* kavramına, *ẓāhir*in mananın bir niteliği olarak kullanımına ilişkin başlık altında yer verdik. Buna göre *eẓhar*, lafzın manasının bir niteliği olması ve göreli olarak daha *ẓāhir* olanı ifade etmesi sebebiyle aynı zamanda mananın bir niteliği olarak *ẓāhir* vasfını da taşımaktadır. Buna karşılık *ẓāhir* olan her mananın, *eẓhar* olduğu söylenemeyecektir.

1.2.1.3. Birden Fazla Manaya Muhtemel Lafızların İki Kısmı

Geldiğimiz noktada el-Ceṣṣāṣ'ın kullandığı *eẓhar* kavramı üzerinden farklı vecih ve *te'vīl*lere muhtemel bir lafzın, bu yönlerinden birinin diğerlerinden daha *ẓāhir* (*eẓhar*) olabileceği ve bu durumda lafzın delil olarak getirilebileceği görülmüştür. Buna karşın el-Ceṣṣāṣ, muhtemel olan bir şeyin fıkhi meselelerin hükmünde hüccet olamayacağını diğer bir ilke olarak ortaya koymaktadır.[147] Örneğin, ikindi vaktinin gölgenin cismin boyuna (misline) ulaştığında gireceğine delil olarak getirilen haberlerin, zikrettiği farklı *te'vīl*lere muhtemel olduğundan meselede hüccet olamayacağını ifade etmektedir.[148] Yine bu ilke doğrultusunda, Müslümanların bir beldeyi tekrar ele geçirdiklerinde, ganimetin taksiminden sonra malların önceki sahiplerinin ancak kıymet karşılığında mallarını geri alabilecekleri görüşünde olan el-Ceṣṣāṣ, meseleye ilişkin Hz. Ebu Bekir'in "Delil getirdikten sonra ister taksim edilmiş ister edilmemiş olsun sahibine geri verilir" sözünün, kıymet karşılığı denilmemiş olduğundan kendi görüşlerine de karşı görüşe de ihtimalli olması sebebiyle, meselede hüccet olamayacağını söylemektedir.[149] Şu halde kendisi bir taraftan muhtemel olan bir lafzı *eẓhar* olan vechi üzerinden fıkhi meselelerde hüccet olarak getirirken diğer taraftan muhtemel lafzın hüccet olamayacağını kabul etmektedir. Ortaya çıkan bu durumun el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında çelişkiye yol açmadan çözülebilmesi için muhtemel lafızları, vecihlerinden biri *eẓhar* olup delil olarak getirilebilenler ve delil olarak getirilemeyenler şeklinde ikiye ayırmak bir çözüm yolu olarak sunulabilir. Bu doğrultuda, muhtemel bir lafzın vecihlerinden birinin daha *ẓāhir* olması, lafzın fıkhi meselelerde hüccet olarak getirilebilmesini sağlarken delil olarak getirilemeyen muhtemel lafızlar, vecihlerinden biri *eẓhar* olmayanlar olacaktır.

*Müteşabih*in birden fazla manaya muhtemel olan şey olarak tanımlanması, muhtemel lafızlara dair yapılan bu ayrımın *müteşabih* için de geçerli olduğu sonucunu doğurmaktadır. Buna göre muhtemel manalarından

---

147 el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 2:339.
148 el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 2:339.
149 el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 7:149.

herhangi biri *eẓhar* olmayan *müteşabih*ler, hangi manalarının murat edildiğine dair delil bulunmadıkça hüccet olarak getirilemeyeceklerdir. El-Ceṣṣāṣ'ın, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) lafzın karşısında konumlandırdığı manasının bilinebilmesi beyana bağlı olan *mücmel* lafzı,[150] beyanı gelmediği takdirde *müteşabih* kapsamında görmesi[151] ulaşılan bu sonucu destekler niteliktedir. Nitekim el-Ceṣṣāṣ, *müteşabih*in karşısında konumlanan *muḥkem*i manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olarak nitelemektedir.[152] Dolayısıyla manası *ẓāhir* olan lafız, manalarından biri diğerinden *eẓhar* olmadığı için hüccet olarak getirilemeyen *müteşabih* dışında yer alarak *muḥkem*e yaklaşmaktadır. Buna karşılık muhtemel manalarından biri diğerinden daha *ẓāhir* olmayan lafız, manalarından birinin murat olduğuna dair beyan gelmedikçe *müteşabih* olarak kalmaktadır.

Bu noktada manalarından biri *eẓhar* olan bir lafız, diğerlerinden daha *ẓāhir* olan bu manasında beyana ihtiyaç duymaksızın anlaşılabileceğinden, anlamının bilinmesi beyana bağlı olan *mücmel* karşısında konumlanan manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olma niteliğini taşıyacaktır. Bununla birlikte *eẓhar* kavramının getirdiği görelilik dolayısıyla farklı anlamlara muhtemel bir lafzın *eẓhar* olmayan *ẓāhir* manalarından bahsedilebileceği zikredilmişti. Buna göre muhtemel bir lafzın *ẓāhir* olan bu manalarından biri diğerinden *eẓhar* olmadığı takdirde lafız, manasının bilinmesi beyana bağlı olan bir *mücmel* olacaktır. Ancak zikri geçtiği üzere el-Ceṣṣāṣ nezdinde manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olma niteliği, beyana ihtiyaç duyan *mücmel* kavramının karşısında konumlandığından[153] bu lafız, *ẓāhir* olan manaları bulunduğu halde manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olma niteliğini taşımayacaktır. Bu durum, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında bir lafzın manasının *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olması ile muhtemel manalarından birinin *ẓāhir* olmasının birbirinden farklı kavramlar olduğunu göstermektedir. Muhtemel manaları *ẓāhir* olan bir lafız bu manalardan birinin daha *ẓāhir* (*eẓhar*) olması halinde manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olma niteliğini taşırken aksi halde bu niteliği haiz olmayacaktır. Bu noktada hem lafzın muhtemel bir manasının *ẓāhir* olması hem de lafzın manasının *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olması ifadelerinde mana ibaresinin ortak olarak içerildiği görülmektedir. Bu durumu, ilk ifadedeki mananın lafzın farklı muhtemel manalarından birini, ikinci ifadedeki mananın ise lafzın farklı anlam katmanlarının toplam görünümünü

[150] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:257.
[151] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:5.
[152] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:188, 2:157.
[153] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:257.

ifade etmesi üzerinden açıklayabiliriz. El-Ceṣṣāṣ'ın birbiriyle zıtlık oluşturup birinin kabulü diğerinin benimsenmesini imkansız kılmadıkça farklı vecih ve *te'vīl*leri lafzın manası kapsamında değerlendirmesi[154] bu açıklamayı el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışı üzerinden destekleyen bir hususdur. Makalemizde söz konusu iki kavramın karışmaması adına lafzın manasının *ẓāhir* olması, *ẓāhiru'l-maʿnā* terkibi ile birlikte sunulmaya çalışılmıştır. Her halükarda aksi belirtilmedikçe mananın bir sıfatı olarak *ẓāhir* ifadesiyle, *ẓāhiru'l-maʿnā* terkibine ilişkin olup lafzın muhtemel farklı vecihlerini içine alan manası nitelenmiştir.

Bununla birlikte el-Ceṣṣāṣ'ın delil olarak getirilemeyecek muhtemel lafız için de *ẓāhir* tabirini kullanımına rastlanmaktadır. Yukarıda Müslümanların bir beldeyi tekrar ele geçirdiklerinde ganimetin taksimi meselesinde zikredilen Hz. Ebu Bekir'den gelen rivayetin muhtemel olması sebebiyle hüccet olarak getirilemeyeceğini belirtirken el-Ceṣṣāṣ, "Bir vechin diğer vecihten evla olduğuna dair lafzının ẓāhirinde bizim için delalet yoktur" açıklamasına yer vermektedir.[155] Dolayısıyla kendisi, vecihlerinden herhangi biri *eẓhar* olmayıp delil olarak getirilmekten düşmüş bir lafzın *ẓāhir*inden bahsetmektedir. Dikkat edilecek olursa bu ifadede lafzın *ẓāhir* olması, lafızla murat edilen mananın bilinmesinden bağımsızdır. Bu sebeple buradaki *ẓāhir* kullanımı, *ẓāhir*in mananın bir niteliği olması değil, manası ister *ẓāhir* olsun (*ẓāhiru'l-maʿnā*) ister olmasın bir lafza *ẓāhir* denilebilmesi için lafız yoluyla *iẓhār* edilmenin yeterli olduğu *ẓāhir*in telaffuz edilen şey anlamı üzerinden izah edilebilir. Buna göre, muhtemel manaları arasında *eẓhar* bulunmaması sebebiyle hüccet getirilemez nitelikte olan bir lafzın, telaffuz edilen şey manasında *ẓāhir*inden bahsedilmesi mümkün olmaktadır.[156]

1.2.2. *Müşterek*

El-Ceṣṣāṣ eserlerinde *müşterek* terimini kullansa da *müşterek*e dair bir tanım vermemektedir. Ancak kavrama ilişkin kullanımlarından *müşterek*in manasına yönelik tespit ve çıkarımlarda bulunmak mümkün gözükmektedir.

---

[154] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 1:461; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:318, 468, 490, 593; 3:183, 288, 549, 630, 632; el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 112.

[155] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 7:149.

[156] Bu noktada *ẓāhir*in, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olan bir lafza nispet edilmesi *ẓāhir* kullanımına ilişkin bir diğer ihtimaldir. Bu durumun bir örneği el-Ceṣṣāṣ'ın Nebi'nin (sav) "Beyyine iddia eden yemin ise inkar eden üzerinedir" sözünün, lafzın *ẓāhir*inin gerektirdiği üzere iki hükümde de *ʿumūm* olduğunu ifade ederken (el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*, 333) karşımıza çıkmaktadır. İleride ele alınacağı üzere *ʿumūm* lafız manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) niteliği de taşıdığından, meseledeki kullanımında *ẓāhir*, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) bir lafza nispet edilmektedir. Doğrudan lafzı nitelediğinden *ẓāhir*in meselede telaffuz edilen şey anlamıyla kullanıldığı söylenebilir. Diğer taraftan lafız ve mana arasındaki sıkı ilişkiden yola çıkarak *ẓāhir*le, lafzın gönderimde bulunduğu *ẓāhir* olan manasının da kastedilmiş olabileceği ihtimal dahilinde görülebilir.

El-Ceṣṣāṣ, lafızlar bahsi bağlamında *müşterek*i lafza[157] ve isme[158] nispet ederek kullanmaktadır. El-Ceṣṣāṣ'a göre 17/el-İsrā':33 ayetinde zikredilen "Biz onun velisine sulṭān verdik" ifadesindeki *sulṭān* ismi hüccet, hükümdar ve daha başka manalara gelmekte olup bu manaların hepsi bu isimde *müşterek*tir.[159] Buna göre bir lafız, kendinde farklı manaların ortak olması (*muşterakun fīh*), diğer bir deyişle farklı manaların lafızlarının ortak olması sebebiyle *müşterek* adını almış olmaktadır.

El-Ceṣṣāṣ *müşterek* lafız ile manaları arasındaki ilişkinin mahiyetine dair açık değerlendirmelerde bulunmamaktadır. Bununla birlikte *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün *hakikat* ve *mecāz* kavramlarını incelediği bölümünde şu ifadelere yer vermektedir:

> Ebū'l-Ḥasen el-Kerḫī, iki farklı mana için vaḍʿ olunmuş bir lafzın bu iki manasının tek bir lafızla beraberce murat edilmesi caiz değildir, diyordu. Bunu bu kitabın şu ana kadarki birçok yerinde zikrettik ve ashabımızın bu konu hakkındaki görüşünü açıkladık. Buna göre, farklı manaları kapsayan bir lafız varit olduğunda eğer ikisinde de hakikatse muradın belirlenmesinde başka bir delile ihtiyaç duyarız. Çünkü murat bu manalardan biridir ve bunlardan biri diğerinden evla değildir. İki mananın birlikte murat edilmesi ise caiz değildir. Birinde hakikat diğerinde mecāz ise lafız, mecāza delalet ortaya çıkıncaya dek hakikate hamledilir.[160]

El-Ceṣṣāṣ, bu açıklamalarında belirttiği gibi tek bir lafızla farklı iki mananın kastedilemeyeceği ilkesini bu ifadenin öncesinde birçok kere zikretmiştir. Ancak farklı iki manaya ilişkin birinin *hakikat* diğerinin ise *mecāz* olma ihtimaline çok kere temas ettiği halde,[161] iki mananın da lafzın *hakikat*i olma durumunu yalnızca *müşterek* lafızlar bağlamında ele almıştır. Burada *müşterek*in örneklerini zikrettikten sonra bunun gibi lafızlar için ismin kapsamındaki tüm manaları kapsayan bir *ʿumūm* denilemeyip murat edilen mananın beyana bağlı olduğunu belirtmektedir.[162] Şu halde, el-Ceṣṣāṣ'ın bir lafzın iki farklı *hakikat* manası olma ihtimali ile kastettiği *müşterek* lafızlar olmalıdır. *Müşterek*e ilişkin kısımda, *müşterek* kabul ettiği *mevlā* lafzının[163] el-Kerḫī tarafından hem azad eden (*munʿim*) hem de azad edilen (*munʿamun ʿaleyh*) için *hakikat* olarak kabul edildiğini zikrettikten

[157] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:585; 2:183; 3:260.
[158] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:592; 2:154, 231.
[159] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:76.
[160] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:370.
[161] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:46, 47, 48-49, 78.
[162] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:77.
[163] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:231.

sonra aksi görüş belirtmemesi ve ardından farklı manalara ilişkin birinin *hakikat* diğerinin ise *mecāz* olma ihtimalini ele alması bu kanaati güçlendirmektedir.[164] Tüm bu veriler ışığında el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışı bağlamında *müşterek*i, "*hakikat* yoluyla birden fazla farklı manaya gelen lafızdır" şeklinde tanımlamak mümkündür.[165] Meseleye mana yönünden bakıldığında bu tanım "farklı hakiki manaların ortak lafzıdır" biçiminde de ifade edilebilir. El-Ceṣṣāṣ *hakikat*i, dilin aslında *vaḍʿ* olunduğu yerde kullanılan lafız olarak tanımladığından[166] *müşterek*i, "Dilin aslında birden fazla farklı mana için *vaḍʿ* olunmuş lafızdır" şeklinde tanımlamak da mümkündür.

El-Ceṣṣāṣ, *müşterek* lafzın farklı manalara muhtemel olduğunu söylemektedir.[167] Buna göre birden fazla manaya muhtemel olması sebebiyle *müşterek*i, *müteşabih* içerisinde değerlendirmek mümkün olmalıdır. Nitekim el-Ceṣṣāṣ *müşterek* lafızlar için *müteşabih* nitelemesinde de bulunmaktadır. Örneğin, 17/el-İsrāʾ:33 ayetinde yer alan *sulṭān* kelimesinin farklı manalara muhtemel *müşterek* bir lafız olması sebebiyle *müteşabih* olduğunu belirtmektedir.[168] Yine 2/el-Baḳara:178 ayetinde yer alan *fe-men ʿufiye lehū min eḫīhi şey'un* ifadesinin farklı manalara muhtemel *müşterek* bir lafız olduğu kabulünün ifadenin *müteşabih* olmasını gerektireceğini söylemektedir.[169] Bu durum el-Ceṣṣāṣ'ın *muḥkem*i, kendisinde ihtimal ve *iştirāk*in bulunmadığı şey olarak nitelendirmesiyle[170] de uyum arz etmektedir. Buna göre *müşterek*, *muḥkem*in bir vasfı olmadığından *muḥkem*in kapsamı dışında kalmaktadır.

El-Ceṣṣāṣ, *müşterek*in murat edilen manasının tespitinde kendi başına yetmeyip beyana ihtiyaç duyan *mücmel* bir lafız olduğunu ifade etmektedir.[171] Bu doğrultuda *müşterek* muhtemel olmasının yanında, beyan gelmedikçe muradının bilinmemesinden ötürü hüccet olarak da

---

[164] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:77-78.

[165] El-Ceṣṣāṣ, *müşterek*in manalarının aynı anda kapsanmasını caiz görmezken zikri geçtiği üzere, birinin kabulü diğerinin benimsenmesini imkansız kılarak birbiriyle zıtlık oluşturmayan manaların tek lafızla kapsanmasını caiz görmektedir (el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 1:461; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:318, 468, 490, 593; 3:183, 288, 549, 630, 632; el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 112). Bu sebeple verilen tanımda, manaları kayıtlayan farklı olma vasfı, diğeriyle zıtlık ortaya çıkaran ve diğerini dışlayıcı olan anlamında kullanılmıştır. Bu anlam, bu bağlamda zikredilen diğer farklı kayıtlamaları için de geçerlidir.

[166] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46, 368.

[167] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:593; 2:154, 231.

[168] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:192.

[169] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:188.

[170] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:5.

[171] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:260.

getirilemeyeceğinden, manalarından birinin *eẓhar* olmadığı muhtemel lafız türü kapsamında yer almaktadır. Buradan *müşterek*in, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) niteliği taşımayan bir lafız olduğu da anlaşılmaktadır. Şu halde manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olarak nitelendirilemediğinden *müşterek* lafız, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında *ẓāhiru'l-maʿnā* terkibinde mananın bir sıfatı olan *ẓāhir* kavramının karşısında yer almaktadır. Bu karşıt konumlanmayı yansıtması açısından çalışmamızın bu bölümü "*Ẓāhir* ve *Müşterek*" şeklinde başlıklandırılmıştır.

1.3. *Hakikat* ve *Mecāz*

El-Ceṣṣāṣ'a göre Arap dilinde *hakikat* olduğu gibi *mecāz* da vardır[172] ve isimler *hakikat* ve *mecāz* olmak üzere ikiye ayrılır.[173]

1.3.1. *Hakikat*

El-Ceṣṣāṣ *hakikat*i, dilde kendisi için *vaḍʿ* olunduğu (*mevḍūʿun leh*) yerinde (*mevḍıʿ*) kullanılan lafızdır, şeklinde tanımlamaktadır.[174] Buna göre *hakikat*ten bahsedilmesi için, öncelikle söz sahibi özneden bağımsız olarak dilde bir mana için (*mevḍūʿun leh*) *vaḍʿ* olunmuş bir lafzın bulunması, sonrasında ise öznenin bu lafzı *vaḍʿ* olunduğu bu manada kullanması gerekmektedir. Bu iki hususun her biri *hakikat* tanımının sağlanması için gerek şart olup birinin eksikliği tanım gereği *hakikat*in varlığına engel olacaktır. El-Ceṣṣāṣ, "Hakikat, bir şeyin dilin aslında ve mevzuunda kendisiyle isimlendirildiği şeydir" tanımında ise,[175] sözü söyleyenin lafzı kullanımına yer vermemektedir. Tanım gereği söz sahibinin kullanımından bağımsız olarak dilde bir mana için konulmuş lafız o manaya *hakikat* yoluyla isim olmuş olmaktadır. Anlaşmanın gerçekleşebilmesi için muhatabın karşısında zorunlu olarak lafızları kullanarak anlatan bir özne bulunması gerektiğinden, el-Ceṣṣāṣ tanımda söz sahibinin lafzı kullanımına ayrıca yer vermeye gerek duymamış olabilir.

El-Ceṣṣāṣ'ın *hakikat*e ilişkin yer verdiği bir diğer tanım, hocası el-Kerḫī'den aktardığı "Hakikat, kendisiyle isimlendirildikleri (musemmeyātihī) hiçbir durumda kendisinden olumsuzlanamayan şeydir"

---

172 el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:359, 367. El-Ceṣṣāṣ *mecāz* kullanımının Arapçada sayılamayacak kadar çok olup *mecāz*ın bazı yerlerde hakiki kullanımdan daha güzel ve beliğ olduğunun az miktar Arapça bilgisi olanların dahi karşı çıkamayacağı bir gerçek olduğunu belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:366.

173 el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:396.

174 el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46. El-Ceṣṣāṣ'ın *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*'de verdiği, *hakikat mevḍıʿ*inde kullanılan lafızdır, tanımı, bu tanımın daha sade bir görünümünü arz etmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*, 646.

175 el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:359.

ifadesidir.[176] Bu tanıma göre bir isim bir şeye olumsuz olarak isnad edilebiliyorsa o mananın *hakikat*i olamaz. Örneğin hem baba hem dede *eb* olarak isimlendirilebilirken dede için "Bu, onun *hakikat*te *eb*i değildir" denebildiği için *eb* dede için hakiki bir isim değildir. Buna karşılık baba için hiçbir durumda böyle bir olumsuzlama yapılamadığından *eb* babanın *hakikat*en ismi olmaktadır.[177] El-Ceṣṣāṣ, bu tanımı *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'de el-Kerḫī üzerinden aktarsa da *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'da bizzat kendisi de zikretmektedir.[178] Ayrıca emrin *hakikat*inin söz olup fiillere emir denilmesinin *mecāz* olduğunun delillendirilmesinde bu tanımı kullanmaktadır.[179] Dolayısıyla el-Ceṣṣāṣ'ın da *hakikat*e ilişkin bu tanımı benimsediği anlaşılmaktadır.

El-Ceṣṣāṣ, isimlerde *eẓhar* olanın *vaḍʿ* olundukları manalarda kullanılmaları olduğunu belirtmektedir.[180] Tanım gereği *hakikat*, bir ismin *vaḍʿ* olunduğu manada kullanılması olduğundan, bir ismin *hakikat* manası aynı zamanda o ismin *eẓhar* manası olmaktadır. *Ẓāhir* başlığı altında incelendiği üzere manalarından birinin *eẓhar* olması, lafza aynı zamanda manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) niteliği kazandırdığından, el-Ceṣṣāṣ'a göre hakiki manalarında kullanılmış isimler, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) birer lafız olacaktır. El-Ceṣṣāṣ'ın birçok meselede *hakikat* ve *ẓāhir* kavramlarını birlikte kullanması bu durumu desteklemektedir.[181] El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında *hakikat*ten ancak delil varsa uzaklaşılabilirken[182] aynı durumun *ẓāhir* için de geçerli olması,[183] *hakikat* ve *ẓāhir* arasındaki güçlü ilişkiyi göstermektedir.[184] Diğer taraftan manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olma el-

[176] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:361.
[177] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:361.
[178] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:397.
[179] El-Ceṣṣāṣ'a göre *muṭlaḳ* emir, "ifʿal" sözü olup fiillerin emir kapsamına girmesi *mecāz* yolludur. Bunun delili, bir fiilin ilzamı istendiğinde emir ismi "ifʿal" sözünden hiçbir durumda soyutlanamazken -yani hiçbir halde ilzam yollu "ifʿal" sözü emir değildir denilemezken- "fiil *hakikat* yollu olarak emir değildir" ifadesinde olduğu gibi emrin fiilden soyutlanabilmesidir. Dolayısıyla el-Ceṣṣāṣ, meselenin çözümünde el-Kerḫī'den aktardığı "Hakikat, kendisiyle isimlendirildikleri (musemmeyātihī) hiçbir durumdan kendisinden olumsuzlanamayan şeydir" tanımını (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:361) kullanmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:218.
[180] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46.
[181] el-Ceṣṣāṣ, *ḥattā*nın gaye için olmasının, lafzın *hakikat*i ve *ẓāhir*inden anlaşılan şey olduğunu (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:129) ve halin delaletinin kendisine üstün geldiği *ẓāhir*lerin hükümleri, lafzın lügatteki *hakikat*lerinin gereğinin zıddına taşınacağını belirtirken *hakikat* ve *ẓāhir* kavramlarını birlikte kullanmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:50.
[182] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:348.
[183] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:410.
[184] el-Ceṣṣāṣ, bu iki ilkeyi, lafzın *ẓāhir*den ve *hakikat*ten *mecāz*a ancak delil varsa çekilebilir, ifadesinde birleştirmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*, 181.

Ceṣṣāṣ için aynı zamanda *muḥkem* lafızların sıfatlarından biri olduğundan,[185] lafzın *hakikat* manası, *müteşabih*ten uzaklaşarak *muḥkem*e yaklaşmaktadır.

1.3.2. *Mecāz*

El-Ceṣṣāṣ *mecāz*ı, dilin aslında kendisi için *vaḍʿ* olunduğu (*mevḍūʿun leh*) yeri (*mevḍıʿ*) dışında kullanılan lafız olarak tanımlamaktadır.[186] Buna göre *mecāz*dan bahsedilmesi için, *hakikat*te olduğu gibi öncelikle sözü söyleyenden bağımsız olarak dilde bir mana için (*mevḍūʿun leh*) *vaḍʿ* olunmuş bir lafzın bulunması, ancak *hakikat*ten farklı olarak öznenin bu lafzı *vaḍʿ* olunduğu manada kullanmaması gerekmektedir. El-Ceṣṣāṣ'ın verdiği diğer *mecāz* tanımı ise "*Mecāz*, aslında kendisi için *hakikat* olan *vaḍʿ* yerini (*mevḍıʿ*) geçirten (*yecūzu bih*) ve kendisi ile *hakikat*en ismi olmadığı şeyin isimlendirilmesidir" şeklindedir.[187] Bu tanımın dikkat çeken özelliği, *mecāz*ı *hakikat* üzerinden tanımlamasıdır. Tanımda lügat anlamıyla bağlantılı olarak *mecāz*, *hakikat* mahallinin aşılması olarak kabul edilerek ismin *hakikat*en *vaḍʿ* olunduğu mana için olmayan kullanımlar *mecāz* ismini almaktadır. El-Ceṣṣāṣ'ın *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'de hocası el-Kerḫī'den aktardığı "*Mecāz*, kendisiyle isimlendirildikleri (*musemmeyātihī*) kendisinden olumsuzlanabilen şeydir" ifadesi *mecāz*a dair yer verdiği bir diğer tanımdır.[188] *Hakikat* başlığı altında belirtildiği gibi el-Ceṣṣāṣ'ın, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'da bizzat dile getirmesi[189] ve fiillere emir denilmesinin *mecāz* olduğunun delillendirilmesinde bu tanımdan hareket etmesi,[190] el-Kerḫī'den aktardığı bu *mecāz* tanımını benimsediğini göstermektedir. Diğer taraftan el-Ceṣṣāṣ, dilde *vaḍʿ* olunduğu mana (*mevḍūʿun leh*) dışında kullanılan lafızlar için *mecāz*, *ittisāʿ* ve *istiare* denilebileceğini kabul ettiğinden, *ittisāʿ* ve *istiare mecāz*ın yerine kullanılabilecek isimler halini almaktadır.[191]

---

[185] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:188; 2:157.
[186] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46.
[187] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:361.
[188] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:361.
[189] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:397.
[190] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:218.
[191] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:367. El-Ceṣṣāṣ'ın aktarımına göre bazı kimseler Kur'an ve dilde *istiare*nin olmadığını savunmaktadır. Bu görüştekiler bir sözün *hakikat*i murat edilmeden kullanılabileceğini kabul ettikleri halde buna *istiare* denilemeyeceği kanaatindedirler. Bu görüşün gerekçesi ise *istiare*nin, bir kimsenin kendinin olmayan bir şeyi alması anlamına geldiği Allah'ın kelamı hakkında ise böyle bir şey denmesinin caiz olmamasıdır. El-Ceṣṣāṣ bu görüşe katılmamaktadır. Öncelikle tartışmanın manaya taalluk etmeyen lafzi bir tartışma olması sebebiyle iştigal etmeye değer olmadığını belirtmektedir. Diğer taraftan Allah Kitāb'ı Arapça kılmış ve bizlere Arapça olarak hitap etmiştir. Arapçada ise *mecāz* ve *istiare* bulunmaktadır. Bu sebeple Allah bize dilde mevcut olan şeyle hitap etmiş olmaktadır. Dilcilerin dildeki bazı şeyleri *istiare* olarak isimlendirmesi dünya ve ahiretin sahibi olan ve insanlara dilleri öğreten Allah'ın bir şeyi *istiare* olarak almasını gerektirmez. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:367. Nitekim el-Ceṣṣāṣ toprağın

El-Ceṣṣâṣ başlıca *mecāz* çeşitlerini, telaffuz edilmeyip hazfedilme,[192] harf ziyadesi,[193] bir lafzın yerine başkasının konulması,[194] teşbih harfinin hazfedilmesi,[195] mukabele ve karşılık nedeniyle başkasının ismiyle adlandırma,[196] yakınlık (mücaveret) ya da sebebi olmakla başkasının ismiyle adlandırma[197] ve muhatabın öyle zannetmesi nedeniyle başka şeyle adlandırılma[198] olarak sıralamaktadır. Bunun yanında el-Ceṣṣâṣ, *ribā*,[199]

temizleyici olduğu ifadesi için *mecāz* yanında *istiare* tabirini de kullanmaktadır. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:421.

[192] El-Ceṣṣâṣ, lafzın, murat edildiği halde telaffuz edilmeyip hazfedilen bir kelimeyle kullanımıyla ortaya çıkan bu *mecāz* türüne örnek olarak 33/el-Aḥzāb:57 ayetinde zikredilen "Allah'a eza" ve 12/Yūsuf:81 ayetindeki "Köye sor" ifadelerini vermektedir. "Allah'a eza" sözünün manası Allah'ın dostlarına eza olduğu halde dostları kelimesi telaffuz edilmemiştir. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:485, 516. "Köye sor" sözünden murat köy ahalisine sormak olduğu halde ahali kelimesi hazfedilmiştir. el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:361-362.

[193] El-Ceṣṣâṣ kendinden olmayan bir harfin ziyadesinden kaynaklı bu *mecāz* türüne örnek olarak 42/eş-Şūrā:11 ayetinde zikredilen "O'nun misli gibi yoktur" ifadesini vermektedir. İfadeden murat "O'nun misli yoktur" manası olduğundan benzetme harfi ziyade olarak gelmiştir. el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:362. 3/Āl-i 'İmrān:159 ayetindeki "fe-bi-mā raḥmetin" ifadesinin mā'nın ziyadesi sebebiyle el-Ceṣṣâṣ tarafından *mecāz* kabul edilmesi bu kapsamda değerlendirilebilir. el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:51.

[194] El-Ceṣṣâṣ, bir lafzın başkasının yerine konulması yoluyla *mecāz*a "Ebu'l-Cehm'e gelince, sopasını omzuna koymayan bir adamdır" hadisini örnek olarak vermektedir. Sözle kastedilen kadınları dövdüğü anlamı, dövmek yerine başka lafızlarla tabir edildiğinden ifade *mecāz* olmuştur. Ayın yarılmasına ilişkin bazı haberlerde ve Arap şiirinde de bu kullanımın olduğunu belirtmektedir. el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:362-363. Yine olayın azamet ve şiddetinin, 68/el-Ḳalem:42 ayetinde "O gün paçalar sıvanır" sözüyle anlatılması buna örnektir. el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:363.

[195] El-Ceṣṣâṣ, benzetme murat edildiği halde, halin delaleti ve muhatabın bilmesi sebebiyle teşbih harfinin hazfedilmesiyle ortaya çıkan bu *mecāz*a örnek olarak "Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, geri dönmezler" ayetinin (2/el-Baḳara:18) manasının duydukları ve gördükleri şeyden fayda sağlamamaları olduğu halde muhatabın bilgisi ve halin delaleti sebebiyle teşbih harfinin hazfedilmesini vermektedir. Meseleye ilişkin Arap şiirinden örnekler de zikretmektedir. el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:363-364.

[196] Mukabele ve karşılık nedeniyle bir şeyi başkasının ismiyle adlandırması sebebiyle *mecāz*a örnek olarak el-Ceṣṣâṣ, 2/el-Baḳara:18 ayetinde zikredilen "Allah onlarla istihza eder" ve 42/eş-Şūrā:11 ayetindeki "Kötülüğün karşılığı misli bir kötülüktür" ifadelerini vermektedir. Ortada *hakikat*en bir istihza ve kötülük olmadığı halde mukabele ve karşılık sebebiyle bu şekilde isimlendirilmiştir. el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:365.

[197] Yakınlık (mücaveret) ya da ondan kaynaklanma sebebiyle bir şeyi başkasının ismiyle adlandırmayla ortaya çıkan *mecāz*a örnek el-Ceṣṣâṣ'a göre, *rāviye hakikat*te onları taşıyan devenin adı iken su ve azığa *rāviye* denilmesidir. *ʿAḳīḳa* çocuğun saçının adı olmasına rağmen kesilen koyuna bu ismin verilmesi, *ġā'iṭ* mekânın ismi olmasına rağmen insandan çıkan dışkıya bu adın verilmesi ve girme ve dokunma lafızlarının cinsel birleşmeden *kināye* olması el-Ceṣṣâṣ için *mecāz*ın yine bu kısmındandır. el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:365-366. Hakikatte cinsel birliktelik anlamına gelen nikahın, buna sebep oluşturan akit için kullanılması bu *mecāz* türü kapsamındadır. el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:142.

[198] El-Ceṣṣâṣ, bir şeyin, muhatabın öyle zannetmesi sebebiyle kendisine isim olması caiz olmayan bir şeyle adlandırılmasından kaynaklanan *mecāz*a örnek olarak 20/Ṭāhā:97 ayetindeki "Karşısında kıyama durduğun ilahına bak" ve 11/Hūd:101 ayetindeki "İlahları ona fayda sağlamadı" ifadelerini vermektedir. Yine 44/ed-Duḫān:49 ayetinde cehennemlik kimseye "Tat bakalım aziz ve kerim olan sen!" şeklinde hitap edilmesi *mecāz*ın bu kısmı kapsamında yer almaktadır. el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:366.

[199] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:66; el-Ceṣṣâṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:563, 567.

ṣavm,[200] *ṣalāt*[201] gibi *şerʿī* isimlerin daha önce dilde *vaḍʿ* olunmamış manalara *vaḍʿ* olunduklarını belirtmekte[202] ve bu doğrultuda *şerʿī* isimleri *mecāz* manasında kabul etmektedir.[203]

El-Ceṣṣāṣ'a göre *mecāz* lafızlar da Araplardan işitmeye (*semʿ*) dayalıdır.[204] El-Ceṣṣāṣ başka bir yerde *şerʿ*in vürudunu da ekleyerek Araplardan işitilmedikçe veya *şerʿ* varit olmadıkça *mecāz*ın kullanılamayacağını belirtmektedir.[205] Dolayısıyla *mecāz* lafızlarda dahi Arapların kelamda *mecāz*ı kullandıkları yerleri (*mevḍıʿ*) aşmamız caiz değildir.[206] Bu doğrultuda el-Ceṣṣāṣ *mutʿa*ya *mecāz* dahi olsa nikah denilmesini, dilde böyle bir kullanıma rastlanmadığı için caiz görmemektedir.[207] Bu noktada *mecāz* da *hakikat* gibi Arapların konuşmasından kaynaklanıyorsa lafızların tamamının *hakikat* olması gerekir itirazına el-Ceṣṣāṣ, *hakikat*in salt Arapların konuşmasından değil, dilin aslında *vaḍʿ* olunan (*mevḍūʿ*) yerlere uygun kullanmalarından dolayı *hakikat* olarak kabul edildiği yanıtını vermektedir.[208] Şu halde el-Ceṣṣāṣ lafızların dilde kullanıldıkları yerleri (*mevḍıʿ*) dilin aslında olan ve dilin aslında olmayan şeklinde ikiye ayırmış olmaktadır. *Mecāz* için de *vaḍʿ* olunan yerden (*mevḍıʿ*) bahsetse de bu yer dilin asli *vaḍʿ*ına göre olmadığından *hakikat*ten ayrılmaktadır. Bununla birlikte el-Ceṣṣāṣ'a göre ilk kullanımlarında *mecāz* olan bir lafzın kullanımının yaygınlaşması sebebiyle *hakikat*e dönüşmesi mümkündür.[209] Dolayısıyla dilde *mecāz* için olan bir yer (*mevḍıʿ*), yaygın kullanım sebebiyle lafzın dilin aslında *hakikat* için *vaḍʿ* olunduğu yer (*mevḍıʿ*) menzilesine gelebilir.

---

[200] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:67; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:212.
[201] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 3:18; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:68; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:318, 420; 3:289.
[202] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:65; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:297.
[203] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:397.
[204] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:367. El-Ceṣṣāṣ bu meseleye Arapçada *mecāz* ve *istiare*nin var olduğu kabulü bağlamında değinmektedir. Bu yolla *mecāz* lafızların da aslının Araplardan işitmeye (*sem*ʿ) dayandığını belirterek *mecāz*ın da Arapçanın bir parçası olduğunu dolayısıyla Allah'ın hitabında da yer aldığı kabulünü desteklemektedir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:367.
[205] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:188.
[206] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:368. Örneğin, Kur'an'da Allah'ın dostları murat edilerek *mecāz* olarak Allah'a ezanın zikredilmiş olmasından yola çıkılarak, yine Allah'ın dostları kastedilerek *mecāz* olarak Allah'ı öldürenler ya da Allah'a vuranlar denilmesi caiz değildir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:368.
[207] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:188.
[208] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:368.
[209] 12/Yūsuf:53 ayetindeki "İnne'n-nefse le-emmāratun bi's-sū'" (şüphesiz nefs kötülüğü emredicidir) sözünü inceleyen el-Ceṣṣāṣ, emrin emredilenin malik olmadığı bir şeye malik olması için verildiğinden yola çıkmaktadır. Buna göre insanın nefsinin kendisine bir şey emretmesi mümkün olmadığından nefse emredici denilmesi *mecāz* olmalıdır. El-Ceṣṣāṣ'a göre, bu tabir ilk kullanımlarında *mecāz* olsa da sonradan kullanımının çoğalması sebebiyle *hakikat* halini almıştır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:225.

El-Ceṣṣāṣ'a göre *hakikat* ve *mecāz* anlamı bulunan bir lafzın *hakikat* manasına hamledilmesi gerekir, *mecāz*a ancak delil varsa gidilebilir.[210] Lafzın *hakikat* manasında anlaşılmasına mani olma işlevi gördüğünden bu delili, engelleyici olarak nitelemek mümkündür. El-Ceṣṣāṣ, akıl[211] ve halin delaletini[212] bu deliller arasında saymaktadır. Böyle bir engelleyici delil bulunmadığı takdirde lafzın *hakikat*i dışında bir manaya çekilmesi caiz değildir. El-Ceṣṣāṣ birçok fıkhi meselenin hükmüne lafzın *hakikat*ine hamledilmesi gereği üzerinden ulaşmakta,[213] karşıt görüş sahiplerini de lafzın *hakikat*inden delaletsiz uzaklaştıkları gerekçesiyle eleştirmektedir.[214]

---

[210] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:414; 2:252.

[211] El-Ceṣṣāṣ'a göre, akıl bir lafzı *hakikat*ten *mecāz*a taşıyabilir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:148. El-Ceṣṣāṣ buna örnek olarak 41/el-Fuṣṣilet:40 ayetindeki "Dilediğinizi yapın" ifadesinin *hakikat*inin emir olmasına karşın manasının engelleme ve yasaklama olmasını vermektedir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:148. 33/el-Aḥzāb:57 ayetinde zikredilen "Allah'a eza" (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:485, 516), 2/el-Baḳara:210 ayetinde yer "Allah'ın gelmesi" (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:386) ve 5/el-Mā'ide:33 ayetinde zikredilen "Allah ile savaşanlar" ifadelerinin *mecāz* olarak kabul edilmesi (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:508), ibarelerin el-Ceṣṣāṣ'ın aklî vaciplerden kabul ettiği Allah'ın *tevḥīd*i ile ilişkili olması sebebiyle bu kapsamda değerlendirilebilir.

[212] El-Ceṣṣāṣ'a göre, halin delaletinin kendisine üstün geldiği *ẓāhir*lerin hükümleri, lafzın lügatteki *hakikat*lerinin gereğinin zıddına taşınır. Örneğin 41/el-Fuṣṣilet:40 ayetindeki "Dilediğinizi yapın", 18/el-Kehf:29 ayetindeki "Dileyen iman etsin dileyen küfre girsin" ve 17/el-İsrā':64 ayetindeki "Çağrınla, onlardan gücünün yettiğinin ayağını kaydır" ifadeleri halin delaletinden ari olduklarında mübahlık gerektirmekteyken tehdit ve *vaʿīd* manasına taşınmışlardır. Yine çıkmak üzere olan karısına "çıkarsan boşsun" diyen adamın karısı önce oturup sonra çıksa boş olmaz. Bir adam "Bugün benle öğle yemeği ye! Eğer benimle öğle yemeği yersen kölem hürdür" dese bu, halin delaleti gereği sadece o günkü öğle yemeği için geçerlidir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:50-51. El-Ceṣṣāṣ'ın 41/el-Fuṣṣilet:40 ayetindeki "Dilediğinizi yapın" sözünü zikri geçtiği üzere aynı zamanda aklın bir lafzı *hakikat*ten *mecāz*a taşımasının örneği olarak vermesi (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:148), akıl ve halin delaletinin *mecāz*a hamli engelleme noktasında iç içeliğini göstermektedir.

[213] Örneğin, "min" harfinin *hakikat*i *tebʿīḍ* olduğundan, el-Ceṣṣāṣ, "el-Uzunāni mine'r-ra's" (Kulaklar baştandır) hadisinin *hakikat*inin kulakların başın parçası olmasını, delalet olmadıkça kulakların bu kapsamdan çıkmaması gerektirdiğini belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:444. Uykuluya sarhoş denilmesi *mecāz* olduğundan şarhoşken namaza yaklaşma yasağı *hakikat*i olan içki sebebiyle sarhoş olma manasına hamledilmelidir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:252. El-Ceṣṣāṣ, *ḥattā*nın *hakikat*inin gaye için olmasından ötürü 9/et-Tevbe:29 ayetinin, cizye vermelerinden sonra artık *ehl-i kitāb* ile savaşılamamasını gerektirdiğini, bu sebeple de cizyenin, *ẓimmet* akdinden bir sene sonra değil, savaşın kendisiyle sona erdiği *ẓimmet* akdinin vukuu anında vacip hale geleceğini ifade etmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:129.

[214] Allah Rasulü'nde (sav) güzel bir örneklik bulunduğunu bildiren 33/el-Aḥzāb:21 ayetinde "li-men kāne yercu'llāhe ve'l-yevme'l-āḫir" ifadesinin *hakikat*inin vücup için olmadığını delalet olmadıkça vücuba gidilemeyeceğini belirtmektedir. Bu sebeple ayete *ʿaleykum* manası vererek Nebi'nin (sav) fiillerinin vücup gerektirdiğini savunan karşı görüş sahiplerini delilsiz olarak *mecāz*a gitmekle eleştirmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:220-221. Aynı görüş sahiplerinin emir lafzının fiilleri kapsamasını delil getirmesine, emrin fiillerde *mecāz* olduğundan *hakikat* olan *ifʿal* sözü anlamından delil olmadıkça uzaklaşılamayacağı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:218. El-Ceṣṣāṣ, kadına dokunmanın abdesti gerektirmeyeceğine dair delil getirdiği haberdeki öpme lafzının muhalif tarafından örtü üstünden öpmeye hamledilmesini, lafzın delalet olmaksızın *mecāz*a hamledilemeyeceği gerekçesiyle, caiz görmemektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:463. El-Ceṣṣāṣ'a göre fasık olmayı şehadetin ebediyen kabul edilmemesinin illeti kılmak 24/en-Nūr:4 ayetinin *hakikat*inden *mecāz*a delilsiz uzaklaşmaktır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:360. 17/el-İsrā':78 ayetinde zikredilen "Ḳur'āne'l-Fecr" ve 73/el-Muzzemmil:20 ifadelerindeki "Ḳur'ān" kelimesinin

Lafzın *hakikat*ine hamledilmesini engelleyen bir delil bulunması halinde ise lafzın *hakikat*i dışında başka bir manada anlaşılması gerekecektir. Bu mananın ne olduğunun bilinmesi ise başka bir delilin varlığına bağlıdır. Nitekim el-Ceṣṣāṣ *hakikat*i murat edilmeyerek *mecāz*a dönen lafzın hükmü gerektirebilmesi için artık başka bir delalete ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir.[215] Şu halde, *mecāz* manasında kullanılmış bir lafızda, biri lafzın *hakikat* manasında anlaşılmasını engelleyen, diğeri lafzın hangi manaya hamledilmesi gerektiği bilgisine ulaştıran iki delalet söz konusu olmaktadır. Örneğin, "Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, geri dönmezler" ayetinde[216] bahsedilenlerin gerçek anlamda bu vasıfları taşımamaları ifadenin *hakikat*e hamline engel bir delil teşkil ederken el-Ceṣṣāṣ'a göre muhatabın bilgisi ve halin delaleti murat edilen mananın duydukları ve gördükleri şeyden fayda sağlamamaları olduğuna delil teşkil etmektedir.[217] Zikri geçtiği üzere el-Ceṣṣāṣ *mecāz* kullanımları için de dilin aslında olmasa da *vaḍ'* olunan yerden (*mevḍı'*) bahsettiğinden,[218] *mecāz* lafzın murat edilen manasına ulaşmamızı sağlayan delil, Araplardan işitme ve *şer'*in vürudundan bağımsız olamayacaktır. Diğer bir ifadeyle, *mecāz*ın hamledileceği manayı gösteren delil Arapçadaki *mecāz* kullanımlarına aykırı nitelik taşıyamayacaktır.[219]

El-Ceṣṣāṣ, *mecāz* hale gelmiş lafzın hüküm gerektirebilmesi için başka bir delile ihtiyaç duyduğunu belirttikten sonra,[220] *mecāz* hale gelmiş lafzın ancak delilin bulunduğu yerde (*mevḍı'*) kullanılabileceğini ifade etmektedir.[221] Buna göre kendisiyle hangi mananın murat edildiğine dair delil bulunmayan *mecāz* lafzın fıkhi meselelerin çözümünde delil olarak getirilmesi el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında mümkün olmamalıdır. Nitekim kendisi, delil gelmedikçe *mecāz*a itibar edilemeyeceğini ve *mecāz* lafızla amel edilmesinin doğru

muhalifi tarafından namaza hamledilmesini delilsiz olarak *mecāz*a gitme sebebiyle eleştirmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:268, 629.

[215] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 4:394.

[216] 2/el-Baḳara:18.

[217] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:364.

[218] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:368.

[219] El-Ceṣṣāṣ'ın *mut'a*ya *mecāz* dahi olsa nikah denilmesinin caiz olmamasına gerekçe olarak böyle bir kullanımın bulunmamasını göstermesi bu kapsamda değerlendirilebilir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:188. Yine Allah'ın dostları kastedilerek *mecāz* olarak Allah'ı öldürenler ya da Allah'a vuranlar denilmesinin el-Ceṣṣāṣ tarafından caiz görülmemesi (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:368) bu duruma bir diğer örnektir. Zira Allah'ı öldürenler ve Allah'a vuranlar ifadelerinden murat Allah'ın dostlarını öldürenler ve Allah dostlarına vuranlar olduğu halde böyle bir kullanım Arapçada işitilmediğinden bu manalara ulaştıran *mecāz* delili geçersiz olacak ve bu kullanımlara başvurulamayacaktır.

[220] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 4:394.

[221] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 4:394; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:80.

olmadığını ifade etmektedir.[222] Bu doğrultuda karşı görüş sahibinin *mecāz* hale gelmiş lafızları meseleye delil olarak getirmesine karşı çıkmaktadır. Örneğin, abdestsiz olunmadığı takdirde namaz için kalkıldığında abdest alınmasının şart olmadığında ittifak bulunması sebebiyle, 5/el-Mā'ide:6 ayetinin başında zikredilen "Namaza kalktığınızda yüzlerinizi yıkayın (fe'ğsilū)" ifadesi, el-Ceṣṣāṣ'a göre *hakikat*inin murat edilmediği bilindiğinden *mecāz* olmuştur.[223] Bu nedenle muhalifin ifadedeki *fe* harfini tertip için delil getirmesi yerinde değildir.[224] Bu doğrultuda el-Ceṣṣāṣ *mecāz* hale gelmiş bu ifadenin beyana muhtaç bir *mücmel* menzilesinde olduğunu belirtmektedir.[225] Benzer şekilde el-Ceṣṣāṣ *mecāz* manasında kabul ettiği *şer'ī* isimlere[226] ilişkin örnekleri aynı zamanda *mücmel* lafızlar kapsamında zikretmektedir.[227] Şu halde *hakikat* manasında anlaşılmasına engel bir delil bulunması sebebiyle *mecāz*a dönmüş, ancak hangi manaya hamledileceğine dair delil gelmemiş bir lafız, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında beyana ihtiyaç duyan bir *mücmel* konumundadır. Hakkında beyan gelmemiş *mücmel*ler el-Ceṣṣāṣ'a göre manası bilinemeyen *müteşabih*lere örnek olduğundan,[228] kendisiyle hangi mananın murat edildiğine dair delil bulunmayan *mecāz* lafız aynı zamanda *müteşabih* kapsamında yer almalıdır.

1.4. *Ṣārīḥ* ve *Kināye*

El-Ceṣṣāṣ *ṣārīḥ* ve *kināye*ye ilişkin bir tanım vermemektedir. Tek lafızla hem *ṣārīḥ* hem de *kināye* manalarının birlikte kastedilmesinin diğer bir deyişle lafzın aynı anda hem *ṣārīḥ* hem *kināye* olmasının caiz olmadığını belirtmektedir.[229] Bir lafız *muṭlaḳ* olarak varit olduğunda *kināye*nin murat edildiğine dair delil gelmedikçe *ṣārīḥ* manasına hamledilmesi gerektiğini

---

[222] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 1:331.
[223] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 1:331; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:416-417, 452-453.
[224] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 4:331; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:452-453.
[225] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:416-417.
[226] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:397.
[227] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:65; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:297.
[228] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:5.
[229] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:48; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:465. Hz. Meryem ve Hz. 'Īsā'ya ilişkin 5/el-Mā'ide:75 ayetinde zikredilen "İkisi de yemek yerlerdi" ifadesinin *ḥadeṣ* olmadan *kināye* olduğunu dolayısıyla Hz. 'Īsā'nın ilah ve kadim oluşunu olumsuzladığını belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:563. Bu durumda ifade *kinaye* olduğu için aynı anda *ṣārīḥ* olan ikisinin de yemek yediği anlamının kastedilmediğinin kabul edilmesi gerekmektedir. Halbuki kanaatimizce *ḥadeṣ*liğe delalet etse de aynı zamanda ikisinin de gerçekten yemek yediğinin ayetten murat edilen anlam olduğu söylenebilir. Bu durumun, lafzın aynı anda hem *ṣārīḥ* hem *kinaye* olamayacağı ilkesiyle çelişki oluşturmaması için el-Ceṣṣāṣ'ın buradaki *kināye*yi terim anlamıyla değil, lafzın mefhumundan anlaşılma ya da lafzın manasının delaletiyle anlaşılma anlamında kullandığı kabul edilebilir. Çünkü bu anlaşılma yolları el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında yer almaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:271, 3:361.

ifade etmektedir.[230] Örneğin, 4/en-Nisā':43 ve 5/el-Mā'ide:6 ayetlerinde zikredilen "lāmestumu'n-nisā'" (kadınlara dokunduğunuzda) ifadesinin elle dokunma manasında *ṣārīḥ*, cinsel birliktelik manasında ise *kināye* olduğunu belirtmektedir.[231] Ayet bu manalardan biri üzerinden anlaşıldığında, artık diğer mananın da murat kabul edilmesi mümkün olmayacaktır. Bununla birlikte el-Ceṣṣāṣ, zikredilen ayetlere ilişkin elle dokunma manasına aynı zamanda *hakikat*, cinsel birliktelik manasına ise *mecāz* demektedir.[232] Yine *mecāz*a örnek olarak verdiği *ġā'iṭ* kullanımını[233] aynı zamanda *kināye* olarak nitelendirmektedir.[234] Bu durumda el-Ceṣṣāṣ'ın bazı lafızları hem *hakikat* hem *ṣārīḥ*, bazılarını ise hem *mecāz* hem *kināye* gördüğü anlaşıldığından, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında lafızlara ilişkin *hakikat – mecāz* ile *ṣārīḥ – kināye* ayrımlarının birbirleriyle yakınlaştığı söylenebilir. Ancak *kināye* olan her lafzın aynı zamanda *mecāz* olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü el-Ceṣṣāṣ, ism-i işareti[235] ve birçok yerde zamirleri *kināye* olarak adlandırdığı halde[236] ism-i işareti ve zamirleri *mecāz* olarak isimlendirmemektedir. Şu halde zamirler manalarına *hakikat* yollu delalet etmelerine karşın *kināye* olduklarından, *kināye*lerin kapsamına hem *mecāz* hem de *hakikat*ler girebilmektedir. Dolayısıyla *ṣārīḥ* olan *hakikat*ler olduğu gibi *kināye* olan *hakikat*ler de vardır. Peki bütün *mecāz*lar aynı zamanda *kināye* midir yoksa *ṣārīḥ* olan *mecāz* var mıdır? El-Ceṣṣāṣ'ın çalışmamıza konu eserlerinde bu soruya açık bir yanıt verilmemektedir. Ayrıca el-Ceṣṣāṣ'ın herhangi bir lafzı hem *mecāz* hem *ṣārīḥ* olarak nitelediğine rastlanamaması meseleye ilişkin somut örnekler üzerinden çıkarımlarda bulunulmasını zorlaştırmaktadır. Her halükarda *hakikat* ve *kināye* olan lafızların varlığı, *hakikat – mecāz* ile

---

[230] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:48.
[231] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:48, 201; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:465.
[232] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1: 201; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:465.
[233] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:366.
[234] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:450, 461.
[235] El-Ceṣṣāṣ *ẕālike* ism-i işaretinin *kināye* olduğunu söylemektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu'l-Cāmi'i'l-Kebīr*, 794.
[236] el-Ceṣṣāṣ, 5/el-Mā'ide:95 ayetinde zikredilen "ve men ḳatelehū min-kum" ifadesindeki *hā'* zamirinin öncesinde zikredilen tüm avlardan *kināye* olduğunu belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:591. 9/et-Tevbe:62 ayetindeki "va'llāhu ve rasūluhū eḥaḳḳu en yurḍūhu" ifadesinin sonunda yer alan zamirin niçin tekil geldiğine ilişkin Allah'ın ismiyle bir başka ismin aynı *kināye*de yer almasının tazim gereği caiz olmadığı görüşünü aktarırken *hā'* zamiri için *kināye* ifadesini kullanmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:182. El-Ceṣṣāṣ, Allah'ın ismi başkasının ismiyle aynı *kināye*de birleştirilemez, diyerek bu görüşü kendisi de savunmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:485. Yine 17/el-İsrā':79 ayetindeki "ve mine'l-leyli fe-tehecced bihī" ifadesindeki *hā'* zamirinin öncesindeki ayette zikredilen "Ḳur'āne'l-fecr" ifadesinden *kinaye* olduğunu belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:268. 22/el-Ḥacc:27 ayetindeki "ve men yurid fīhi bi-ilḥād" ifadesindeki *hā'*nın Harem'den *kināye* olduğunu söylemektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:301.

ṣārīḥ – *kināye* ayrımlarının birbiriyle özdeş ya da örnekleri çakışan nitelikte olmadığını göstermektedir.

1.5. *Muṭlaḳ* ve *Muḳayyed*

El-Ceṣṣāṣ dilde ve *şer'*de *muṭlaḳ* ve *muḳayyed* isimler olduğunu belirtmektedir.[237] Buna karşın el-Ceṣṣāṣ *muṭlaḳ* ve *muḳayyed*e ilişkin bir tanım vermemektedir. Ancak birçok yerde bu kavramları birbirinin karşısında konumlanacak şekilde kullanmaktadır.[238] Bu sebeple *muḳayyed*in "kayıtlanmış şey"i ifade etmesinden hareketle *muṭlaḳ*ın "kayıtlanmamış şey" anlamına geldiği söylenebilir. El-Ceṣṣāṣ'ın bu kavramları farklı bağlamlardaki kullanımlarından hareketle buradaki kaydın ne olduğu, dolayısıyla kayıtlanmamış ve kayıtlanmış şey ile neyin kastedildiği şu şekilde sıralanabilir:

> i) Sıfat: El-Ceṣṣāṣ, *beşaret* kelimesi *muṭlaḳ* olarak kullanıldığında sevindirici haber anlaşıldığını, üzücü habere *muḳayyed* olarak *beşaret* denilebileceğini belirtmektedir. Buna göre *beşaret* kelimesi üzücü sıfatıyla nitelendiğinde el-Ceṣṣāṣ'a göre *muḳayyed* hale gelmektedir.[239] El-Ceṣṣāṣ 2/el-Baḳara:185 ayetindeki oruç emrinin herhangi bir sıfatla kayıtlanmayıp *muṭlaḳ* olduğunu belirtirken[240] lafzı *muṭlaḳ* olmaktan çıkaran kayıt yine sıfat olmaktadır.[241]
>
> ii) Şart: El-Ceṣṣāṣ, "Namaz lafzı bir sıfat veya şartla kayıtlanmadan (muḳayyed olmadan) muṭlaḳ olarak kullanıldığında farz olan, bilinen (ma'hūd) namazı gerektirir" ifadesinde *muḳayyed*i şart ile

---

[237] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:123.

[238] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 5:186; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:313; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:31, 74, 144.

[239] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:35.

[240] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:228.

[241] El-Ceṣṣāṣ'ın eserlerinde sıfatın, *muṭlaḳ* lafzı *muḳayyed* hale getiren kayıt olmasının örneklerini artırmak mümkündür. El-Ceṣṣāṣ, "Namaz lafzı bir sıfat veya şartla kayıtlanmadan (muḳayyed olmadan) muṭlaḳ olarak kullanıldığında farz olan, bilinen (ma'hūd) namazı gerektirir" ifadesinde *muḳayyed*i sıfat ile kayıtlanmış *muṭlaḳ*ı ise böyle bir sıfat kaydı içermeyen lafız olarak kullanmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:28, 82. İmam kelimesinin *muṭlaḳ* olarak kullanılınca batıl yoldaki önderliği kapsamaması bu kapsamda değerlendirilebilir. Çünkü batıl yoldaki önderliği anlatabilmek için imam kelimesinin batıl sıfatı ile nitelenmesi gerekmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:83.
El-Ceṣṣāṣ, "Kadının diyeti için muṭlaḳ olarak diyet ismi kullanılmaz, diyet ismi kadının diyetini muḳayyed olarak kapsar" derken (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:144) *muḳayyed* ile, diyet isminin kadına izafe edilip isim tamlaması yapılarak "kadının diyeti" (*diyetu'l-mer'e*) şeklindeki kullanımını kastetmektedir. Bu kullanım da sonuçta, "kadına ait diyet" (diyetun li-l'mer'e) şeklinde diyete ilişkin bir niteleme olarak değerlendirilebileceğinden izafeti ayrı bir kayıtlama şekli olarak başlıklandırmadık. Aynı şekilde 4/en-Nisā':12 ayetindeki "Yapılan vasiyetten ya da borçtan sonra" ifadesindeki borcun *muṭlaḳ* olup *muḳayyed* olan Allah haklarını kapsamayacağını ifade ederken borcun Allah'a ait (*deynun li-l'llāh*) şeklinde nitelenerek bu kapsamda görülmesi mümkündür. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:123.

kayıtlanmış, *muṭlaḳ*ı ise şart ile kayıtlanmamış lafız olarak kullanmaktadır.[242] 9/et-Tevbe:41 ayetinde zikredilen "Gerek hafif gerek ağır olarak savaşa çıkın" emrinin savaşa çağrılmak şartıyla *muḳayyed* olmayıp *muṭlaḳ* olduğunu belirtirken lafzı *muṭlaḳ* olmaktan çıkaran kayıt yine şart olmaktadır.[243]

iii) *Mecāz* delili: El-Ceṣṣāṣ, nesnelerin ve cinslerin isimlerinin, Allah'ın hitabında *muṭlaḳ* olarak varit olduğunda dilde kendisi için konuldukları (*vaḍ*ʿ olundukları) manaya hamledileceklerini[244] ve lafzın *muṭlaḳ* olarak kullanıldığında *hakikat*inin anlaşılacağını belirtmektedir.[245] Örneğin, *muṭlaḳ* olarak varit olmuş nikah kelimesinin, *hakikat* manası olarak kabul ettiği cinsel birliktelik anlamına hamledilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[246] Buna göre lafzı, dilde *vaḍ*ʿ olunduğu *hakikat*inden *mecāz*a taşıyan delil, aynı zamanda lafzı *muṭlaḳ*tan *muḳayyed* hale getirmektedir. Yine bir lafzın delilin gerektirmesi sebebiyle *mecāz* olmasının *muṭlaḳ* olarak varit olduğunda *hakikat*e hamline engel olmadığını belirtirken, *muṭlaḳ* ifadesini hakkında *mecāz* delili bulunmayan lafız için kullanmaktadır.[247]

iv) *Kināye* delili: El-Ceṣṣāṣ, bir lafız *muṭlaḳ* olarak kullanıldığında *kināye*nin murat edildiğine dair delil bulunmadıkça *ṣārīḥ*e hamledileceğini belirtmektedir.[248] Şu halde, bu ifadede *ṣārīḥ*i *kināye*ye taşıyan delil aynı zamanda lafzı *muṭlaḳ* olmaktan çıkardığından, *kināye* delili *muṭlaḳ*ı *muḳayyed* hale getiren kayıt olmaktadır.

---

[242] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:28, 82.

[243] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:144. El-Ceṣṣāṣ Allah'ın, mükellefin imkan bulamayacağı ve araya engel gireceğini bildiği halde imkan bulma şartıyla emir vermesinin caiz olmadığı yaklaşımını benimseyenlerin, ister *muṭlaḳ* ister şarta bağlı olsun böyle bir emri *sefeh* ve abes kabul ettiklerini belirtmektedir. Bu aktarımında da *muṭlaḳ* olmayı şart ile kayıtlanmanın karşısında kullanmıştır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:154. El-Ceṣṣāṣ, *muftī*nin *musteftī*ye kendi görüşünü *muṭlaḳ* olarak bildirmesinin caiz olmayıp fetvasını "eğer benim fetvama uyarsan" şartıyla kayıtlaması gerektiğini ifade ederken de *muṭlaḳ*ı söz konusu şart ile kayıtlanmamış lafız için kullanmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:93-94.

[244] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:114; 2:237.

[245] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:644.

[246] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:48.

[247] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:120. El-Ceṣṣāṣ'a göre 41/el-Fuṣṣilet:40, 18/el-Kehf:29 ve 17/el-İsrā':64 ayetleri halin delaletinden ari şekilde *muṭlaḳ* olduklarında mübahlık gerektirmekteyken halin delaleti sebebiyle tehdit ve *vaʿīd* manasına taşınmışlardır. Şu halde halin delaleti de *muṭlaḳ* bir lafzı *muḳayyed* hale getiren bir kayıt olabilir. Ancak el-Ceṣṣāṣ, bu durumu lafzın lügatteki *hakikat*lerinin gereğinin zıddına taşınması bağlamında ele aldığından, halin delaletini bu kapsamda görerek ayrı bir başlık olarak vermedik. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:50.

[248] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:48.

v) <u>*Taḫṣīṣ* delili:</u> El-Ceṣṣāṣ'ın dilde *ʿumūm* lafızların varlığı meselesinde vakfedenlere (*aṣḥābu'l-vakf*) karşı argümanında yer verdiği "Ḫuṣūṣ delaleti bitişmeden muṭlaḳ olarak varit olmuş hitap" ifadesinde, *muṭlaḳ*ı *muḳayyed* hale getiren kayıt *taḫṣīṣ* delili olmaktadır.[249] Yine el-Ceṣṣāṣ 2/el-Baḳara:185 ayetindeki oruç emrinin *muṭlaḳ* olup herhangi bir vasıfla kayıtlanmadığı ve niyet şartıyla *taḫṣīṣ* edilmediğini belirtirken kayıtlanma ve *taḫṣīṣ* edilmeyi birlikte kullanmaktadır.[250] *Taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm* başlığı altında inceleneceği üzere, *taḫṣīṣ*e uğramış *ʿumūm*un *mecāz* olduğunun kabul edilmesi halinde *taḫṣīṣ* edici delil, *mecāz* delili ile kayıtlanma kapsamında değerlendirilebilir.

vi) <u>İstisna:</u> El-Ceṣṣāṣ, "Bir kısmının istisna edilmesi murat edilen muṭlaḳ lafzın, istisna zikredilmeksizin yalnızca muṭlaḳ olarak bulunmasına rastlıyoruz" ifadesinde,[251] *muṭlaḳ*ı istisnası zikredilmemiş lafız olarak kullanmaktadır. Bu durumda istisna delili, lafzı *muṭlaḳ*lıktan çıkarıp *muḳayyed* hale getiren kayıt olmaktadır.[252] El-Ceṣṣāṣ *taḫṣīṣ* delilinin cümleye bitişik (*muttaṣıl*) istisna menzilesinde olduğunu belirttiğinden,[253] kaydın *taḫṣīṣ* delili olması halini istisna başlığını altında değerlendirmek de mümkündür.

vii) <u>*Eẓhar* olandan uzaklaştıran delil:</u> El-Ceṣṣāṣ, *beşaret* kelimesinin *muṭlaḳ* olarak kullanıldığında daha *ẓāhir* (*eẓhar*) ve daha üstün (*aǧleb*) olanın sevindirici haber olduğunu, üzücü habere *muḳayyed* olarak *beşaret* denilebileceğini belirtmektedir.[254] Yine *muṭlaḳ* olarak *mensek* denilince kurban ibadetinin anlaşılmasının daha *ẓāhir* (*eẓhar*) ve daha üstün (*aǧleb*) olduğunu ifade etmektedir.[255]

---

[249] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:112.

[250] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:228. El-Ceṣṣāṣ, 4/en-Nisā':11 ayetinde zikredilen vasiyetin *muṭlaḳ* olduğundan sünnet ve *icmāʿ* ile *taḫṣīṣ* edilmedikçe tüm insanlara vasiyet bırakılabileceğini belirtirken *muṭlaḳ*ı yine *taḫṣīṣ* delilinden ari lafız için kullanmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:204. Bu bağlamda el-Ceṣṣāṣ'ın, 17/el-İsrā':23 ayetindeki ana-babaya itaat emrinin *muṭlaḳ* ve *ʿāmm* olup bir hale mahsus olmadığını söylerken emrin bir *taḫṣīṣ* delili ile *muḳayyed* olmamasından hareketle *muṭlaḳ* ve *ʿāmm*ı birlikte kullandığı söylenebilir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:177.

[251] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:138.

[252] El-Ceṣṣāṣ'a göre, tabaklanmış deriye ilişkin haberlerin kıl ve yünlerinin tıraş edilerek deriden ayrılması gerekliliği zikredilmeden, *muṭlaḳ* olarak (*ʿale'l-ıṭlāḳ*) mübahlık içermesi, derinin, üzerindeki kıl ve yünlerle beraber mübah olduğunu göstermektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:148. El-Ceṣṣāṣ'ın bu kullanımında *muṭlaḳ*ı *muḳayyed* halen getiren, bir şeyin cüzünü o şeyin bütününden çıkaran delil olmaktadır. Bu kullanım kayıtlamanın istisna olması kapsamında değerlendirilebilir.

[253] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:197.

[254] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:35.

[255] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:322.

> Dolayısıyla *beşaret* ve *mensek* kelimelerinin kayıtlanarak sırasıyla sevindirici haber ve kurban dışı olan manalarında anlaşılması *eẓhar* olandan uzaklaşmayı beraberinde getirmektedir. Şu halde el-Ceṣṣāṣ'ın ifadelerinden, daha *ẓāhir* olandan uzaklaştıran delilin *muṭlaḳ* olanı *muḳayyed* hale getiren bir kayıt olabileceği anlaşılmaktadır. El-Ceṣṣāṣ, *eẓhar* olanın lafızların *vaḍʿ* olundukları manalarda kullanılmaları olduğunu kabul ettiğinden[256] *hakikat*ten uzaklaştıran *mecāz* delilinin de bu niteliği haiz olduğu söylenebilir.

El-Ceṣṣāṣ'a göre bir hüküm *muṭlaḳ* yahut sıfat ile *muḳayyed* olarak konulduğunda varit olduğu yere hamledilir.[257] Buna göre *muṭlaḳ* bir lafzı, zikredilmemiş bir kayıt ile kayıtlamak da *muḳayyed* bir lafzı kayıtsız olarak *muṭlaḳ* kabul etmek de caiz değildir. Bu sebeple el-Ceṣṣāṣ bir yerde *muṭlaḳ* diğer yerde *muḳayyed* olarak zikredilen bir lafız için, *muṭlaḳ*ın *muḳayyed*e, *muḳayyed*in de *muṭlaḳ*a hamledilmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.[258] El-Ceṣṣāṣ bu ilkeyi birçok fıkhi meselenin çözümünde kullanmakta[259] ve bu ilke ile bağlantılı başka kaidelere de ulaşmaktadır. "İllet hükmü bir şart veya vasıfla muḳayyed olarak gerektiriyorsa şart veya vasıfla muḳayyed olmadan muṭlaḳ olarak gerektirmesi lazım gelmez,"[260] "Adette muṭlaḳ olarak kullanılan muṭlaḳ, muḳayyed olarak kullanılan muḳayyed olarak kalır"[261] ve Nebi'nin (sav) farklı zamanlarda söylediğine delil varsa aynı meseleye ilişkin birden fazla rivayetten *muṭlaḳ* olanın *muḳayyed*e hamledilmeyeceği[262] kaideleri bu bağlamda zikredilebilir.

---

[256] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46.
[257] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:313.
[258] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 5:186.
[259] Örneğin el-Ceṣṣāṣ'a göre, *ẓıhār* kefaretindeki köle azadı emri *muṭlaḳ* olarak geldiğinden, hata ile adam öldürme kefaretindeki mümin olma kaydıyla köle azadına hamledilmemeli, bu sebeple kafir bir kölenin azadı *ẓıhār* kefaretinin yerine getirilmesinde geçerli olmalıdır. el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 5:186. Aynı şekilde hata ile adam öldürme kefaretinde mümin bir köle azadı emredildiğinden, mümin ile kayıtlı olmayan *muṭlaḳ* bir köle azat edilerek kefaretin yerine getirileceği söylenemez. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:138.
[260] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:213. Örneğin, kişinin yanında olmayan şeyi satması illeti, akdin fesadını gerektirirken illet kılınan vasıf değiştiğinden müeccel selemin fesadına hükmedilmez. Necasetin çıkmasının abdestin bozulmasının illeti kabul edilmesi, aynı illetin guslü gerektirmesini ilzam etmez. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:213.
[261] El-Ceṣṣāṣ, yeminlerde kullanılan kelimeler adete hamledilir, kabulü gereği yeminlerde *muṭlaḳ* ve *muḳayyed* olan kelimelerin hükümlerinin belirlenmesinde de adete başvurmaktadır. Örneğin *firāş* kelimesi *muṭlaḳ* olarak değil ancak *muḳayyed* olarak kullanıldığında yeryüzü manası anlaşılabilir. Bu sebeple *firāş* üzerinde uyumayacağına yemin eden kimse yerde uyusa, yemininde kayıtlama bulunmadığından yeminini bozmuş olmaz. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:31.
[262] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:177-178. *Fıtr* sadakasında Hz. Ömer'den rivayet edilen hadiste kölenin Müslüman olma kaydı varken bir toplulukça rivayet edilen hadiste kölenin *muṭlaḳ* olması bu haberlere örnektir. El-Ceṣṣāṣ'a göre bu haberlerin ikisi ile de istimal olunup *muṭlaḳ* haberin

1.6. *Mubhem*

El-Ceṣṣāṣ'ın aktarımına göre Hz. Ömer, ʿİmrān b. Ḥuṣayn ve İbn ʿAbbās, eşlerin annelerinin haramlığının cinsel birleşme şartı aranmaksızın nikah akdi anında oluşacağı görüşlerine delil olarak 4/en-Nisāʾ:23 ayetinde eşlerin annelerinin haramlığının *mubhem* olmasını getirmişlerdir.[263] Bu doğrultuda İbn ʿAbbās "Allah'ın mubhem kıldığını siz de mubhem kılın" demiştir.[264] El-Ceṣṣāṣ'ın kendisi de ayette eşlerin annelerinin durumunun *mubhem* olduğunu belirtmektedir.[265] Bu yaklaşımda ayette eşlerin anneleriyle haramlığın oluşmasının, eşlerin çocuklarının haramlığı bağlamında zikredilen cinsel birlikteliğin gerçekleşmesi şartıyla kayıtlanmamış olmasının *mubhem* olarak nitelendirildiği anlaşılmaktadır. Buna göre meselede *mubheme* şart ile kayıtlanmama anlamı yüklendiği söylenebilir. Benzer şekilde el-Ceṣṣāṣ şarta bağlanmamış *mubhem* emrin nehyedilmeme şartını içermediğini belirtirken *mubhem*i şart ile kayıtlanmama manasında kullanmaktadır.[266]

El-Ceṣṣāṣ, *icmāʿ*ın sıhhatini gerektiren ayetlerin *mubhem* olduğunu, bu sebeple hüccet olan *icmāʿ*ın Medine veya başka bir yerin ahalisiyle sınırlandırılmasının caiz olmadığını belirtmektedir.[267] Bu kullanımda *mubhem*, belirli bir mekan ile kayıtlanmamayı ifade etmektedir. Kur'an'ın sünnet ile *nesḫ*inin caiz olması bağlamında el-Ceṣṣāṣ, Kur'an'da *ibhām* edilmiş bir hükmün geçerlilik müddetinin sünnet ile vakitlendirilmesi önünde bir engel bulunmadığını belirtmektedir.[268] Burada *mubhem*in meselede vakit ile kayıtlanmama anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Tüm bu kullanımların ortak noktası olarak *mubheme* herhangi bir şeyle kayıtlanmamış olma anlamı yüklendiği görülmektedir.[269] Dolayısıyla örneklerde *mubhem*in, kayıtlardan ari olmayı ifade eden *muṭlaḳ* ile benzer anlamda bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir.

---

*muḳayyed*e hamli caiz değildir. Çünkü *zāhir* olan bu sözlerin farklı zamanlarda söylenmiş olmasıdır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:178.

[263] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:107, 211, 266.

[264] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:108, 212, 266.

[265] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:234; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:161.

[266] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:241.

[267] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:322.

[268] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:347.

[269] Suyun miktarı az ya da çok olsun içine necaset karıştığı bilinen su ile abdest alınamayacağına delil olarak el-Ceṣṣāṣ, pis şeylerin (*el-ḫabā'iṣ*) kendi başına yahut su ile karışmış halde bulunması ayrımına gidilmeyerek *mubhem* olarak haram kılınmasını getirmektedir. Buradaki *mubhem* kullanımı da kendi başına yahut su ile karışmış halde bulunma şeklinde kayıtlanmamış olma manası üzerinden ele alındığında, ulaşılan bu sonuçla uyumlu görülebilir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:441.

Buna karşılık *mubhem*in, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında bilinmeyen, belirsiz, müphem anlamında kullanıldığı da görülmektedir. El-Ceṣṣāṣ, muhatap tarafından muradı bilinmeyen *mubhem* bir lafız olması sebebiyle *icmāl*in lafzın bizzat kendisinde olduğu *mücmel* kısmını açıklarken *mubhem*i muradı bilinmeyen anlamında kullanmaktadır.[270] "İstihazeli kadın hayz günlerinde namazı bırakır" hadisindeki günler ifadesi ile günlerin belirlenmesi istenmeyip *mubhem* bir vaktin murat edilmiş olmasının ihtimal dahilinde olduğunu belirtirken *mubhem*i belirli olmayan manasında kullanmaktadır.[271] *Mubhem*in bu kullanımının, bünyesinde belirsizlik ve müphemlik taşımakla, anlaşılması beyana muhtaç olan *mücmel*e yaklaştığını söylemek mümkündür.

1.7. *ʿUmūm* ve *Ḫuṣūṣ*

1.7.1. *ʿUmūm*

Çalışmamız lafız türlerini konu edindiğinden, bu başlık altında *ʿumūm*, temel olarak neliği ve diğer lafız türleri ile ilişkisi üzerinden ele alınmıştır. *ʿUmūm*un kapsamının mahiyeti ve sınırları, telaffuz edilmeyen şeylerin (*muḍmer*) *ʿumūm*u, *ʿumūm*un delaleti başta olmak üzere *ʿumūm*a ilişkin diğer meseleler lafız türleri bağlamında değinilmeyi gerektirecek bir durum olmadıkça kapsam dışı bırakılmıştır.

Ed-Debūsī ve es-Seraḫsī, el-Ceṣṣāṣ'ın *ʿumūm*u "'Umūm, isimler veya manalardan bir çokluğu kapsayan şeydir" (*Mā yenteẓimu cemʿan mine'l-esāmī evi'l-meʿānī*) şeklinde tanımladığını nakletmektedirler.[272] Ed-Debūsī ve es-Seraḫsī'nin ifadelerinden tanımı el-Ceṣṣāṣ'ın eserinde bizzat gördükleri anlaşılmaktadır.[273] Ancak bu tanım *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān* ve *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*'de ve *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün elimizdeki kısmında bulunmamaktadır. Bununla birlikte el-Ceṣṣāṣ *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'de, aktarılan tanıma benzer bir ifadeyle, "Daha önce açıkladığımız üzere ʿumūmun şartı bir çokluğu kapsamaktır (yenteẓimu cemʿan)" ifadesine

---

[270] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:64.

[271] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:46.

[272] ed-Debūsī, *Taḳvīmu'l-Edille,* 94; es-Seraḫsī, *Uṣūlu's-Seraḫsī*, 1:135. Ed-Debūsī ve es-Seraḫsī'nin aktarımda bulunurken tanıma ilişkin getirdikleri eleştiri ve yorumlar, bunların yerindeliği ve el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışı ile ne derece uyumlu olduğu meseleleri, özellikle *ʿumūm*un kapsamının mahiyeti tartışmasını çalışmamızın inceleme sahası dışında tutmamız sebebiyle, bu çalışmamızda ele alınmayacaktır.

[273] Es-Seraḫsī, kitabın bazı nüshalarında tanımı "'Umūm, isimler ve manalardan bir çokluğu kapsayan şeydir" şeklinde gördüğünü belirtmesinden, tanımı nüshaları bizzat görerek aktardığı anlaşılmaktadır. es-Seraḫsī, *Uṣūlu's-Seraḫsī*, 1:125. Ed-Debūsī'nin ise, el-Ceṣṣāṣ'ın tanımdan sonra *müşterek*in *ʿumūm*unun olmadığını zikrettiğini söylemesi, aktarımı el-Ceṣṣāṣ'ın eseri üzerinden yaptığı intibaını oluşturmaktadır. ed-Debūsī, *Taḳvīmu'l-Edille,* 94.

yer vermektedir.[274] *El-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün tahkiki yapılmış nüshalarında ifadenin geçtiği yerin önceki kısmında bu tanımın mevcut olmaması, bizi tanımın *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün kayıp olan baş tarafında yer aldığı sonucuna ulaştırmaktadır.[275] Bununla beraber el-Ceṣṣāṣ *ʿumūm*a dair, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün elimizdeki kısmında yer alan ikinci bir tanım vermektedir. Bu tanım "'Umūm, başka bir beyana ihtiyaç duymadan zāhirine ve lafzının kapsadıklarına göre kullanımı mümkün olan bir hükmün kendisine bağlandığı isimlendirilenleri (musemmeyāt) kapsayan lafızdır" şeklindedir.[276] Bu tanımın *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'de bir önceki tanımdan sonra zikredildiği anlaşıldığından ve ed-Debūsī ile es-Seraḫsī başka bir tanım da nakletmediğinden, işaret kolaylığı sağlama bakımından yukarıda önce zikredilen tanımı ilk, bu tanımı ise ikinci tanım olarak isimlendireceğiz.

El-Ceṣṣāṣ ikinci tanımında, *ʿumūm*u bir lafız türü olarak tanımlamaktadır. Buna karşın el-Ceṣṣāṣ, illet için de *ʿāmm* nitelemesinde bulunmaktadır.[277] Kendisinin illetin *taḫṣīṣ*ini kabul etmesi illet için *ʿāmm* vasfını kullanması ile uyumludur.[278] İlleti mana olarak da isimlendirdiğinden[279] kendisinin lafız yanında mananın *ʿumūm*unu kabul ettiği söylenebilir.[280] El-Ceṣṣāṣ'ın "Kendiyle murat edildiği manaya delalet bulunan her mücmel lafızda, mananın ʿumūmuyla ihticac geçerlidir." ifadesinde *ʿumūm*u doğrudan manaya izafe etmesi bu çıkarımı desteklemektedir.[281] El-Ceṣṣāṣ ilk tanımda *ʿāmm* olan şeyi lafız ile kayıtlamayıp *mā ism-i mevṣūl*ünü kullanmasıyla, illet veya manaya ilişkin *ʿāmm* kullanımını *ʿumūm* tanımının kapsamı dışında bırakmamış olmaktadır.

İkinci tanımda bir lafzın *ʿumūm* olarak nitelendirilebilmesi için gereken şartlardan biri, lafzın hükmüyle amel edilebilmesi için herhangi bir beyana ihtiyaç duyulmamasıdır. Buna göre amel için beyana ihtiyaç duyan herhangi bir lafzın *ʿumūm* kapsamına girmesinden bahsedilemeyecektir. Nitekim el-

---

[274] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:242.

[275] ʿUceyl Cāsim de, ed-Debūsī ve es-Seraḫsī'nin aktardığı mezkur tanımın *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün nüshalarında sakıt olan baş kısımda yer aldığı görüşündedir. ʿUceyl Cāsim en-Neşemī, *Temhīd li'l-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 31. Ulaşılan bu sonuca ilişkin diğer gerekçeler, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmı ile daha ilgili görülerek kayıp kısmın içeriğini konu edinen çalışmamızda ele alınmıştır.

[276] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:48.

[277] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:171, 203.

[278] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:165, 255.

[279] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:175, 259; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:158; 2:213, 249; 3:393.

[280] Nitekim Ebū Bekr Muḥammed b. Aḥmed ʿAlā'uddīn es-Semerḳandī (ö. 539/1144), el-Ceṣṣāṣ'ın ve illetin *taḫṣīṣ*ini kabul edenlerin çoğunun manaların *ʿumūm*u olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir. es-Semerḳandī, *Mīzānu'l-Uṣūl fī Netā'ici'l-ʿUḳūl*, 255. Ebu'ṣ-Ṣenā Maḥmūd b. Zeyd el-Lāmişī (ö. 6/12. yüzyıl) de illetin *taḫṣīṣ*inin caiz olup olmadığı meselesini manaların *ʿumūm*unun kabul edilip edilmeyeceği hususuna bağlamaktadır. el-Lāmişī, *Kitāb fī Uṣūli'l-Fiḳh*, 137.

[281] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:74.

Ceṣṣāṣ kendisiyle amel beyana bağlı olan *mücmel* lafızların *ʿumūm* olarak tabir edilemeyeceğini belirtmektedir.[282] Birçok fıkhi meselenin çözümünde de *mücmel*lerin *ʿumūm*una itibar edilemeyeceğini bir ilke olarak kullanmaktadır.[283] İkinci tanımda *ʿumūm* olmanın beyana ihtiyaç duymama şartına bağlanmasını, el-Ceṣṣāṣ'ın *aṣḥābu'l-ʿumūm*dan olmakla, *ʿumūm* bir lafızla karşılaşınca *aṣḥābu'l-vakf* gibi beyan beklemeyip *taḫṣīṣ* delili ortaya çıkana dek *ʿumūm* ile amel etmesinin[284] bir sonucu olarak görülebileceği kanaatindeyiz. Bununla birlikte ed-Debūsī ve es-Seraḫsī'nin el-Ceṣṣāṣ'tan aktardıkları *ʿumūm* tanımında, beyana bağlı olmama şartı yer almamaktadır. İki tanım arasında ortaya çıkan bu farklılığı uzlaştırma çabası olarak, aktarımda bulunulmasa da el-Ceṣṣāṣ'ın ilk *ʿumūm* tanımını verdiği yerin siyak ve sibakında bir lafza *ʿumūm* denilebilmesi için beyana ihtiyaç duymaması gereğinden bahsetmiş olduğu kabul edilebilir. Bahsetmemiş olsa dahi bu yaklaşım doğrultusunda, el-Ceṣṣāṣ'ın kendisiyle amel beyana bağlı olan *mücmel* lafızların *ʿumūm* olarak tabir edilemeyeceğini açıkça ifade etmesi sebebiyle,[285] ilk tanımın bu minvalde kayıtlanarak anlaşılması gerektiği kabul edilebilir.

Lafzın *ʿumūm* olması için beyana bağlı olmamasının şart olup olmadığı noktasında iki tanım arasındaki farklılığı izah amaçlı sergilenebilecek bir diğer yaklaşım, el-Ceṣṣāṣ'tan aktarılan ilk *ʿumūm* tanımının, el-Ceṣṣāṣ'ın *ʿumūm* olmayı beyana bağlı olmama şartına bağlayan ikinci tanımından farklı bir *ʿumūm* tasavvurunu yansıttığının kabulüdür. Buna göre bu tasavvurda *ʿumūm* olmak için bir çokluğu kapsamak yeterli olacaktır. El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında bu şekilde ikinci bir *ʿumūm* anlayışının bulunduğunu destekleyen hususlar bulunmaktadır. Bunlardan biri, el-Ceṣṣāṣ'ın *mücmel* kavramının iki farklı kullanımının *ʿumūm* ile ilişkisine dair açıklamalarında karşımıza çıkmaktadır. El-Ceṣṣāṣ'a göre varit olduğu anda hükmüyle amel edilmesi mümkün olup başka bir beyan bekleyen (*mevḳūf*) lafız anlamıyla *mücmel*, *ʿumūm* olamaz böyle de isimlendirilemez.[286] Burada *ʿumūm* el-Ceṣṣāṣ'ın ikinci tanımındaki manasında kullanılmış olup zaten el-Ceṣṣāṣ, *ʿumūm*un ikinci tanımını burada zikretmektedir. Diğer anlamıyla *mücmel*in manası *ʿumūm*dan farklı olmayıp *ʿāmm*ı *mücmel* olarak isimlendirmek el-Ceṣṣāṣ'a göre caizdir. Çünkü *ʿumūm*, kaçınılmaz olarak isimlerden bir

[282] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:63.
[283] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:138, 563; 2:416-417; 3:82.
[284] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:71.
[285] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:63.
[286] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:63-64.

çokluğu (*cemʿan mine'l-esmā'i*) gerektirmekte olup her çokluk da aynı zamanda bir *cümle*dir.[287] El-Ceṣṣāṣ, bu kullanımıyla *mücmel*in aynı zamanda *ʿāmm* olduğunu belirtirken *ʿumūm*u beyana muhtaç olmama şartıyla kayıtlamamaktadır. Ayrıca burada *ʿumūm*a ilişkin tek şart olarak zikrettiği isimlerden bir çokluğu (*cemʿan mine'l-esmā'i*) kapsama ibaresinin kendisinden aktarılan ilk *ʿumūm* tanımı ile benzerlik içermesi, bu tanımın farklı bir *ʿumūm* anlayışını gösterdiği yönünde delil teşkil eder niteliktedir. Bu kabule gerekçe teşkil edebilecek bir diğer husus, 4/en-Nisā':24 ayetindeki "Bunların dışındakiler iḥṣān sahibi olmanız halinde size helal kılındı" ifadesinin, *iḥṣān*ın *mücmel* bir lafız olmasından dolayı, *ʿumūm* değil *mücmel* olması sebebiyle *ḫaber-i vāḥid* ile *taḫṣīṣ*inin caiz olduğunu belirtmesinde karşımıza çıkmaktadır.[288] El-Ceṣṣāṣ'ın *ʿumūm* olmadığını açıkça belirttiği *mücmel* bir ifadenin *taḫṣīṣ*inden bahsetmesi, kendisinin *mücmel* karşısında konumlandırdığı ikinci tanımı anlamıyla *ʿumūm* dışında, beyana muhtaç olmama şartı taşımayan *taḫṣīṣ* edilebilir ayrı bir genellik kabul ettiğini göstermektedir. Şu kadar var ki, el-Ceṣṣāṣ'ın yerleşik ve baskın *ʿumūm* kullanımı, el-Ceṣṣāṣ'ın ikinci *ʿumūm* tanımı doğrultusunda olduğundan, biz de el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışıyla uyumlu olarak çalışmamızda aksi belirtilmedikçe *ʿumūm*u ikinci tanımdaki anlamıyla kullanacağız. Bu başlık altında ise yalnızca, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında bu anlam dışında, beyana muhtaç olmama şartının aranmadığı bir *ʿumūm* tasavvurunun bulunduğuna dair emarelere dikkat çekmekle yetinmiş olacağız.

1.7.1.1. *Cemʿ-i Munekker* (Belirsiz/Nekre Çoğul) *ʿUmūm* mudur?

El-Ceṣṣāṣ'ın ilk *ʿumūm* tanımında bir çokluk (*cemʿ*) kaydına yer verilmesi, ikinci tanımında da isimlendirilen şeyin (*musemmā*) çoğul olarak (*musemmeyāt*) kullanılması *ʿumūm* lafzın kapsadıklarının bir çokluk olmasını gerektirmektedir. Şu halde iki tanım gereğince de bir lafzın *ʿumūm* olabilmesi için bir çokluğu kapsaması şarttır. El-Ceṣṣāṣ, *ʿumūm*un şartının bir çokluğu (*cemʿ*) kapsamak olduğunu ayrıca da belirtmektedir.[289] Çokluk (*cemʿ*) ile ne kastedildiğine gelince, el-Ceṣṣāṣ iki için *cemʿ* kalıplarının kullanılabildiğini ve böyle bir kullanımın caiz olduğunu ifade etse de,[290] üçten azın sahih bir *cemʿ* olmasının ihtilaflı olduğunu belirtmektedir.[291] Üçün sahih bir *cemʿ* olmasında ise ittifak bulunduğundan *cemʿ*in sınırı olarak iki değil

[287] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:63.
[288] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:179.
[289] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:242.
[290] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:103.
[291] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:599.

üçün kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.[292] Yine kendisinin üç ve daha fazlasının *cemʿ*in *hakikat*i olduğunu belirtirken, *cemʿ*in alt sınırını üçten başlatması bu noktada dikkate değerdir.[293] Şu halde el-Ceṣṣāṣ'ın üçün altının aksine üçte ittifak bulunması sebebiyle *cemʿ*in en azı (*eḳallu'l-cemʿ*) olarak üçten başlatılması gerektiği görüşünde olduğu söylenebilir. Nitekim kendisi cemaat için de en azı (*eḳallu'l-cemāʿa*) üç kabul etmektedir.[294]

El-Ceṣṣāṣ, *ʿumūm* tanımlarında *istīʿāb* olarak da isimlendirdiği[295] *istiġrāḳ*ı şart olarak zikretmemektedir. *İstiġrāḳ* bağlamındaki açıklamalarından[296] yola çıkarak kendisinin, *istiġrāḳ*ı ismin kendisine iliştiği (*lehiḳa*)[297] -ilişkin, irtibatlı olduğu- şeylerin tamamını kapsaması olarak gördüğü söylenebilir. El-Ceṣṣāṣ *istiġrāḳ* şartını sağlayan lafızların *ʿumūm*unu kabul etmektedir.[298] Örneğin, 9/et-Tevbe:103 ayetindeki "eṣ-ṣadekāt" ismi *elif-lām* sebebiyle cins için olup tüm sadakalar için *ʿumūm*dur.[299] Yine "El-beyyinetu ʿalā'l-muddeʿī" sözündeki *beyyine* ifadesi el-Ceṣṣāṣ'a göre altındakilerin tamamını *istīʿāb* ettiğinden iddia sahibinin yükümlülüğü hükmü kapsamına girmeyen hiçbir *beyyine* kalmamaktadır.[300] El-Ceṣṣāṣ, *cemʿ-i munekker*in nekre olması sebebiyle cinsin *istiġrāḳ*ını gerektirmediğini, ancak başına cinsin tarifi için olan *elif-lām* geldiğinde *istiġrāḳ* ifade edeceğini belirtmektedir.[301] El-Ceṣṣāṣ, *ʿumūm* tanımlarında *istiġrāḳ* şartını zikretmemesiyle, *istiġrāḳ* ifade etmeyen *cemʿ-i munekker*leri tanım dışı tutmamış olmaktadır.

Cemʿ-i munekker cemʿ olmakla, el-Ceṣṣāṣ'ın tanımlarında *ʿumūm* olma için gerekli gördüğü *cemʿ*i kapsama şartını sağlamaktadır. Şu halde *cemʿ-i munekker*in, *ʿumūm* olup olmadığına karar verebilmek için *ʿumūm*un diğer bir şartı olan beyana muhtaç olmama vasfını taşıyıp taşımadığının incelenmesi gerekmektedir. El-Ceṣṣāṣ'ın, *cemʿ*i hem üç hem de daha fazlası için *hakikat* kabul etmesi,[302] *cemʿ-i munekker* bir lafzın kapsamında kaç adet fert bulunduğunu belirsiz kılmaktadır. Bu belirsizlik sebebiyle el-Ceṣṣāṣ, *cemʿ-i munekker* lafzın muhatabının, ya beyan bekleyeceğini ya da lafzı üç için kesin kabul edeceğini söylemektedir.[303] Bu noktada el-Ceṣṣāṣ, *cemʿ-i*

[292] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:599.
[293] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:118.
[294] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:76.
[295] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:117; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:624.
[296] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:117.
[297] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:117.
[298] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:116-117.
[299] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:179.
[300] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:624.
[301] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:118.
[302] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:118.
[303] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:119.

munekker lafzı üçe hamlettiklerini belirtmekte ve bu tercihin delili olarak, *cemʿ-i munekker*lerin belirsiz (nekre) olmaları sebebiyle üçten fazlasının murat edilmiş olması mümkünse de hangi üç olduğu belli olmasa dahi herhangi bir üçün kastedilmiş olduğunun kesin olarak bilinmesini göstermektedir.[304] El-Ceṣṣāṣ bu kabule dair mezhep fetvasından örnek getirmekte ve bir kimse kadınlarla (*nisāʾen*) evlenirsem ya da köleler (*ʿabīden*) satın alırsam kölem hürdür dese herhangi üç kadınla evlense ya da herhangi üç köle satın alsa kölesinin azad olacağını söylemektedir.[305] Dolayısıyla el-Ceṣṣāṣ, *cemʿ-i munekker* lafızları üçe hamlederek kendileriyle amel etmektedir. Buna karşın üçten fazlanın murat edildiğinin bilinmesinin beyana bağlı olduğunu, böyle bir beyan varit olduğunda lafızdan muradın baştan bu olduğunun bilineceğini belirtmektedir.[306] Bu doğrultuda el-Ceṣṣāṣ, üçten fazlanın kastedilmesinde beyana bağlı olması sebebiyle *cemʿ-i munekker*i, lafzının kapsamının en azı ile amelin mümkün olup daha fazlasının murat edilmesinin caiz olduğu *mücmel* kısmı kapsamında zikretmektedir.[307] Bünyesinde bulunan bu *mücmel*lik nedeniyle *cemʿ-i munekker*in *ʿumūm* menzilesinde olamayacağını belirtmektedir.[308] Çünkü *ʿumūm* lafız, kapsadıklarının tamamı için isim olup bunlardan biri diğerinden evla olmayıp kendisinde herhangi bir *mücmel*lik yoktur.[309] Şu halde *cemʿ-i munekker* her ne kadar *cemʿ* olma şartını sağlasa da, üçten fazlası için beyana bağlı olması sebebiyle *mücmel*in bir türü olduğundan el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında *ʿumūm* menzilesinde değildir.

El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında *cemʿ-i munekker*in üçten fazlasında beyana muhtaç bir *mücmel* olmasının en belirgin ortaya çıktığı meselelerden biri, *cemʿ-i munekker* lafızla varit olmuş emre ilişkin beyanın el-Ceṣṣāṣ'a göre, hükmün yerine getirilmesinden önce tehirinin caiz olmasıdır.[310] El-Ceṣṣāṣ nazarında *mücmel*in aksine[311] *ʿumūm* ile muradın ne olduğuna ilişkin beyanın tehiri caiz değilken[312] *cemʿ-i munekker* ile murada dair beyanın tehir edebilmesi bu lafızların *ʿumūm* olmadığını göstermektedir. Örneğin, el-

[304] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:119.
[305] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:119. el-Ceṣṣāṣ, eṭ-Ṭaḥāvī'nin "İnsanlarla (nāsen) konuşmayacağına yemin eden üç kişiyle konuşmadıkça yeminini bozmuş olmaz" ifadesini (eṭ-Ṭaḥāvī, *Muḫtaṣaru'ṭ-Ṭaḥāvī*, 311) şerh ederken, *nās* lafzının cins değil *cemʿ* için olduğundan en az olan üçü kapsayacağını belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 7:42.
[306] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:330.
[307] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:328.
[308] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:331.
[309] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:332.
[310] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:331.
[311] El-Ceṣṣāṣ nezdinde *mücmel* lafzın beyanının tehiri caizdir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:48.
[312] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:51.

Ceṣṣâṣ'a göre, "Şu dirhemleri bir sene sonra adamlara (ricâlen) ver" sözüyle üç ve daha fazla adamın murat edilmiş olması caizdir. Emrin tenfiz vakti olan bir sene sonrası gelmeden önce emri veren, adamlar ile muradının on kişi olduğunu söylese bu baştaki emre ziyade değil, muradın beyanıdır.[313] El-Ceṣṣâṣ'ın aktardığına göre müteahhir dönem Hanefi alimlerinden bazıları *cemʿ-i munekker*in *ʿumūm* lafız menzilesinde olduğunu söyleyerek buna karşı çıkmışlardır.[314] Adamlar (*ricālen*) lafzı belirli olmayan üç kişiyi kapsamakta olup üçten fazlasının veya belirli üç kişinin murat edildiğinin beyanı ancak emre zamansal olarak bitişik halde gelebilir. Bu beyanın tehir etmesi *naṣṣ*a ziyade olacağından *nesḫ* hükmündedir. Emrin tenfiz anından önce *nesḫ*i mümkün olmadığından[315] *cemʿ-i munekker*e ilişkin beyanın *ʿumūm*un beyanında olduğu gibi tehir etmesi caiz değildir.[316] Şu halde bu görüşü savunan Hanefi alimleri, *cemʿ-i munekker*i *ʿumūm* kabul etmektedir. El-Ceṣṣâṣ ise bu görüşü benimsemediğini açıkça ifade ederek[317] *cemʿ-i munekker*i *ʿumūm* lafız menzilesinde görmediğini bir kez daha ortaya koymuş olmaktadır.

Buna karşın el-Ceṣṣâṣ'ın *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ünde yer verdiği "Üçün hakikaten cemʿ olması yalnızca üç ile sınırlandırılmasını gerektirmez. Çünkü lafzın ʿumūmu üçü kapsadığı gibi daha fazlasını da kapsamaktadır" ifadesinde,[318] belirsiz (*munekker*) yahut belirli (*muʿarraf*) olmaları ayrımına gitmeksizin *cemʿ* olan lafızların *ʿumūm*undan bahsetmekte ve bu ifadesi *cemʿ-i munekker*in *ʿumūm*undan söz edilme imkanını gündeme getirmektedir.[319] Bu durumun el-Ceṣṣâṣ'ın usul anlayışında tenakuza yol açmadan izahı için,

---

[313] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:328-329.
[314] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:329.
[315] El-Ceṣṣâṣ'ın aktarımında, emrin tenfiz vakti öncesi *nesḫ*inin mümkün olmadığı dile getirilmemiş olup argümanın tamamlanması için tarafımızca eklenmiştir. Zira görüş sahiplerince tenfiz vakti öncesi *nesḫ* mümkün ise *nesḫ* hükmündeki bu beyanın tehir etmesinde bir sakınca olmayacaktır. Kendilerinin bu tehiri caiz görmemeleri, el-Ceṣṣâṣ gibi (el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:233) kendilerinin de tenfiz vakti öncesi *nesḫ*i caiz görmediklerini göstermektedir. El-Ceṣṣâṣ'ın vakti gelmeden emrin *nesḫ*inin caiz olmadığını belirtirken mezhep içi bir ihtilaftan bahsetmemesi ulaşılan bu sonucu destekler niteliktedir. el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:233.
[316] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:329.
[317] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:330.
[318] el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:118.
[319] Nitekim Çöklü, el-Ceṣṣâṣ'ın bu ifadesinden de yola çıkarak *cemʿ-i munekker*in el-Ceṣṣâṣ nezdinde *ʿumūm* olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ramazan, Çöklü, "Cessâs'a Göre Âm Lafızda İstiğrak Şartı," 166-168. Ancak el-Ceṣṣâṣ, *ʿumūm* lafzın herhangi bir *mücmel*lik içermediğini kabul ederek (el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:332) *cemʿ-i munekker*in, bünyesindeki *mücmel*likten ötürü (el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:328) *ʿumūm* menzilesinde olamayacağını açıkça belirtmektedir (el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:331). Bu sebeple *cemʿ-i munekker*in, cinsinin *istiġrāḳ*ını ifade ettiğine dair aksi yönde bir delil gelmedikçe, el-Ceṣṣâṣ'ın usul anlayışında *ʿumūm* olarak adlandırılmamasının daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

el-Ceṣṣāṣ nezdinde *cemʿ-i munekker*in diğer *mücmel* türlerinden farklı olarak en azı ile beyana bağlı olmadan amel edilebilme imkanına sahip olmasından[320] hareket edilebilir. Buna göre *cemʿ-i munekker*, her ne kadar el-Ceṣṣāṣ nazarında *mücmel* lafzın bir türü olsa da *cemʿ* olması ve en azında beyana ihtiyaç duyulmadan amel edilebilmesiyle *ʿumūm* lafza yaklaşmaktadır. Nitekim el-Ceṣṣāṣ söz konusu ifadeye, *cemʿ* lafzın üç ve daha fazlası için *hakikat* olduğu ve ardından delil bulunması sebebiyle üç için olmada kesinlik (*teyaḳḳun*) ifade ettiğinden kendisiyle beyan beklenmeksizin üç üzerinden amel edilmesi bağlamında yer vermektedir.[321] Bu doğrultuda, *cemʿ-i munekker*i *ʿumūm*a yaklaştıran bu hususlar üzerinden *cemʿ-i munekker*in üç için *ʿumūm*, üçten fazlası için *mücmel* olduğu yaklaşımı el-Ceṣṣāṣ'ın ifadelerini uzlaştırma çabası olarak sunulabilir mi?[322] Bu noktada *cemʿ-i munekker* üç için *ʿumūm* olsaydı, el-Ceṣṣāṣ nezdinde *ʿumūm*un beyanının tehiri caiz olmadığından, incelendiği üzere tenfiz vakti öncesi beyanının tehirinin caiz olmaması gerekeceği söylenebilir. Bu argümana söz konusu beyanının, *cemʿ-i munekker*in üçü kapsamasını değiştirmediği üzerinden yanıt verilebilir. Ancak bu durumda dahi *cemʿ-i munekker*in beyan kabul eder yapısı karşısında, el-Ceṣṣāṣ'ın *ʿumūm* lafzın, kapsadıklarının tamamı için isim olup herhangi bir *mücmel*lik içermediğini kabul ederek[323] *cemʿ-i munekker*in bünyesindeki *mücmel*lik sebebiyle *ʿumūm* menzilesinde olamayacağını belirtmesi[324] el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında bu yaklaşımın benimsenmesine engel olur niteliktedir. Bu açık ifadeleri karşısında el-Ceṣṣāṣ'ın, *cemʿ* lafızların *ʿumūm*undan bahsettiği söz konusu ifadesindeki *cemʿ* ile, beyana ihtiyaç duymayan bu sebeple de *mücmel*lik içermeyen *cemʿ* lafızları kastettiğinin kabulü, kanaatimizce kendisinin usul anlayışına daha uygun bir uzlaştırma yolu olacaktır. Bu yaklaşıma göre *cemʿ-i munekker*ler bünyelerinde *mücmel*lik içermeleri sebebiyle, bir sonraki paragrafta ele

[320] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:328.
[321] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:117-119.
[322] El-Ceṣṣāṣ'ın bir lafzın, biriyle miktarı bilinen ve kendisiyle amelin mümkün olduğu, diğeri ise *icmāl* içeren iki manayı kapsamasını mümkün kabul etmesi (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:331), bu yaklaşımı destekler nitelikte görülebilir. Ancak el-Ceṣṣāṣ'ın bu kabulü *cemʿ-i munekker*i *ʿumūm* menzilesinde kabul ederek tenfizi öncesi beyanının tehirini caiz görmeyenlere karşı *cemʿ-i munekker*in *mücmel*in bir türü olması bağlamında zikretmesi (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:331) bu yaklaşımın benimsenmesini güçleştirmektedir. El-Ceṣṣāṣ'ın bir ayetin hem *ʿumūm* hem *mücmel* hususları kapsayabileceği yaklaşımı (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:74-75; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:223, 554) bu noktada gündeme gelebilecek bir diğer hususdur. Ancak bu yaklaşım, ayette yer alan farklı lafızların niteliklerine dair olup inceleme konusu meselemiz tek bir lafzın aynı anda hem *ʿumūm* hem *mücmel* kabul edilip edilemeyeceğine ilişkin olduğundan meseleye doğrudan delil olarak getirilebilir nitelikte gözükmemektedir.
[323] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:332.
[324] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:331.

alınacağı üzere ismin ilişkin olduklarının tamamını kapsadığına (*istiġrāḳ*) dair delil olmadıkça, el-Ceṣṣāṣ'ın bu ifadesinin kapsamında değerlendirilmemelidir. Bu sayede *cemʿ-i munekker*, ifadede zikredilen *ʿumūm* vasfına konu olmayacağından ortada tenakuzu gerektiren bir durum kalmayacaktır. Diğer bir muhtemel uzlaştırma yolu ise ifadedeki *ʿumūm* kullanımının, beyana bağlı olmamanın şart koşulmadığı *ʿumūm* tasavvurunu yansıttığı kabulüdür. Öyle ki bu kabul ilk *ʿumūm* tanımı bağlamında el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında manası beyana bağlı olmayan ayrı bir *ʿumūm* tasavvuru bulunduğunu destekler bir delil olarak da görülebilecektir. Ancak bu kabul, hem bu tasavvurun el-Ceṣṣāṣ'ın eserlerinde baskın niteliği haiz olmaması hem de üçten fazlasında taşıdığı *mücmel*lik nedeniyle *cemʿ-i munekker*in *ʿumūm* menzilesinde olamayacağının açıkça belirtilmesi[325] karşısında, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında yerleşik olmayan bir kullanımı ifade edecektir.

Son olarak bu başlık altında *cemʿ-i munekker*e dair tespit ve çıkarımların, *cemʿ-i munekker*in ismin uygun olduğu şeylerin tamamını kapsadığına (*istiġrāḳ*) dair aksi yönde bir delilin bulunmaması haline ilişkin olduğunun altı çizilmelidir. Şöyle ki el-Ceṣṣāṣ *cemʿ-i munekker*in, cinsinin tamamının *istiġrāḳ*ını gerektirmediğini belirtmektedir.[326] Zira eğer böyle olsaydı *cemʿ* lafzın *istiġrāḳ* ifade eden elif-lam ile belirli (*muʿarraf*) kılınması ile başına elif-lam gelmeyip *munekker* olarak kalması arasında bir fark kalmazdı ki bu görüşün geçersizliği el-Ceṣṣāṣ'a göre açıktır.[327] Bunun yanında zikredildiği üzere el-Ceṣṣāṣ nazarında, *cemʿ* lafza elif-lam takısı gelmeyip lafız *munekker* kaldığında, lafzın hangi çokluğu kapsadığı meçhul olduğundan[328] üçten fazlası için beyana muhtaç olması sebebiyle[329] *mücmel* kapsamında görülmektedir.[330] Ancak belirli bir kullanımda *cemʿ-i munekker*in ismin ilişkin olduklarının tamamını kapsadığına dair delil geldiğinde, kapsamına dair söz konusu belirsizlik ortadan kalkacağından lafzın beyana muhtaç olmasından kaynaklı *mücmel*likten bahsedilemeyecektir. Bu durumda *cemʿ-i munekker*, elif-lam ile belirlenmiş (*muʿarraf*) lafızlar gibi *istiġrāḳ* ifade eder hale geleceğinden *ʿumūm* kapsamında yer alacaktır. Kanaatimizce bu durumun el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında örneği, kendisinin 4/en-Nisāʾ:1 ayetindeki "Ey insanlar, sizi tek bir nefisten yaratıp ondan da eşini yaratan

[325] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:331.
[326] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:118.
[327] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:118.
[328] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:119.
[329] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:119.
[330] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:328.

ve ikisinden çok sayıda erkekler (ricālen) ve kadınlar (nisā'en) yayan Rabbinizden sakının!" ifadesinde zikredilen *ricālen* ve *nisā'en cemʿ-i munekker*lerinin erkek ve kadınların tamamında *ʿumūm* olduğunu belirtmesidir.[331] *Cemʿ-i munekker*in, el-Ceṣṣāṣ tarafından cinsinin tamamının *istiġrāḳ*ını gerektirmeyeceği kabulü karşısında,[332] ayette erkek ve kadınların tamamında *ʿumūm* ifade etmesinin, özel bir delil sebebiyle -ki ayet bağlamında bu delilin Allah'ın tüm erkek ve kadınların yaratıcısı olması muhtemeldir- olduğu anlaşılmaktadır. El-Ceṣṣāṣ'ın bu örneği, "Cemʿ lafızlar yalnızca kendilerine elif-lam dahil olmasıyla cinsin istiġrāḳını gerektirirler" ilkesini ortaya koyduktan sonra vermesi,[333] *cemʿ-i munekker*in cinsinin tamamını kapsaması ve buna bağlı olarak *ʿumūm* ifade etmesinin aksi yönde delil sebebiyle karşılaşılan istisnai bir durum olduğunu destekler niteliktedir. Dolayısıyla *cemʿ-i munekker*, ismin ilişkin olduklarının tamamını kapsadığına dair özel bir delil bulunduğu takdirde *ʿumūm* ifade ederken, *istiġrāḳ*ı gerektiren böyle bir delilin bulunmaması halinde cinsinin tamamını kapsamayıp[334] üçten fazlasında taşıdığı *mücmel*lik nedeniyle el-Ceṣṣāṣ'a göre *ʿumūm* menzilesinde olmayacaktır.[335]

1.7.1.2. *Taḫṣīṣ* Edilmiş *ʿUmūm Hakikat* midir *Mecāz* mıdır?

El-Ceṣṣāṣ'a göre *taḫṣīṣ*, *ʿāmm* lafızla anlatılmak istenenin ismin kapsadıklarının bir kısmı olduğunun beyanıdır.[336] Dolayısıyla bir *ʿumūm taḫṣīṣ*e uğradığında, lafız varit olduğu anda kendisiyle kapsadıklarının bir kısmının kastedildiği anlaşılmış olmaktadır. Bu durumdaki bir lafza, kendisiyle *ḫuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm* denilmesinin caiz olup olmadığı

---

[331] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:119. Çöklü, el-Ceṣṣāṣ'ın ayetteki *cemʿ-i munekker*lerin erkek ve kadınların tamamında *ʿumūm* olduğuna yönelik ifadelerini zikrederek el-Ceṣṣāṣ'ın *cemʿ-i munekker*leri *ʿumūm* kabul ettiği sonucuna ulaşmaktadır. Ramazan, Çöklü, "Cessâs'a Göre Âm Lafızda İstiğrak Şartı," 167-168. Ancak el-Ceṣṣāṣ'ın *cemʿ-i munekker*in cinsinin tamamının *istiġrāḳ*ını gerektirmediğini kabul ettiği halde (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:118), ayetteki *cemʿ-i munekker*lerin erkek ve kadınların tamamı için *ʿumūm* olduğunu belirtmesinden, mesele özelinde söz konusu *cemʿ-i munekker*lerin *istiġrāḳ*ı gerektirdiğine dair bir delilin bulunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla el-Ceṣṣāṣ'ın söz konusu *cemʿ-i munekker*leri *ʿumūm* olarak nitelendirmesi, özel bir delilin varlığına bağlı olarak *cemʿ-i munekker*lerin cinsinin tamamını kapsaması haline ilişkin olmalıdır. Bu sebeple el-Ceṣṣāṣ'ın 4/en-Nisā':1 ayeti bağlamındaki bu ifadesi, *cemʿ-i munekker*i, isminin ilişkin olduklarının tamamını kapsaması halinde *ʿumūm* kabul ettiğine delil olarak getirilebilir. Bu nedenle Çöklü'nün, el-Ceṣṣāṣ'ın *cemʿ-i munekker*leri *ʿumūm* kabul ettiği çıkarımının *cemʿ-i munekker*in cinsinin tamamını kapsadığına dair delilin varlığı haliyle kayıtlanması gerektiği kanaatindeyiz. Böyle bir delil bulunmaması durumunda ise zikredildiği üzere el-Ceṣṣāṣ'a göre *cemʿ-i munekker*ler, cinslerinin *istiġrāḳ*ını gerektirmediklerinden (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:118) üçten fazlasında içerdikleri *mücmel*lik sebebiyle *ʿumūm* menzilesinde değildirler. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:331.

[332] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:118.

[333] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:119.

[334] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:118.

[335] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:331.

[336] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:142.

meselesinde el-Ceṣṣāṣ, dilde *ʿumūm* lafızların varlığını kabul edenlerin (*aṣḥābu'l-ʿumūm*) iki temel görüşe ayrıldıklarını belirtmektedir.[337] El-Ceṣṣāṣ'a göre *aṣḥābu'l-ʿumūm*dan olan Hanefi ashabı[338] da bu görüş ayrılığını mezhep içinde barındırmaktadır.[339] El-Kerhî'nin de benimsediği görüşe göre, kendisiyle *ḫuṣūṣ* murat edilmiş böyle bir lafza *hakikat* değil *mecāz* yoluyla *ʿumūm* denilmesi caizdir.[340] El-Ceṣṣāṣ'a göre *mecāz* hale gelmiş bir ifadenin beyana muhtaç bir *mücmel* menzilesinde olduğu hatırlanacak olursa,[341] bu görüşle bağlantılı olarak *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*un *mecāz* olması sebebiyle beyana muhtaç bir *mücmel* hale gelmesinden bahsedilebilir. Nitekim el-Ceṣṣāṣ, el-Kerhî'nin, *ʿāmm*ın *ḫuṣūṣ*u sabit olduğunda lafızla istidlal düşer ve hükmü başka bir delile bağlı hale geldiğinden beyana muhtaç *mücmel* lafız menzilesinde olur, görüşünde olduğunu aktarmaktadır.[342] Hanefi ashabının bir kısmına göre ise *ḫuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm* bir lafızdan bahsetmek caiz olmayıp bu lafız zaten baştan *ʿāmm* değil *ḫāṣṣ* olarak varit olmuştur.[343] Dolayısıyla bu yaklaşımlarıyla bağlantılı olarak *ḫuṣūṣ* delilinin lafzı *mecāz* hale getirdiğine karşı çıkmakta, lafzın *ḫuṣūṣ* delilinden sonra da geri kalan kapsamında *hakikat* olarak kalmaya devam ettiğini kabul etmektedirler.[344]

Peki el-Ceṣṣāṣ Hanefi mezhebi içindeki bu iki yaklaşımdan hangisini benimsemektedir? El-Ceṣṣāṣ'ın meseleye ilişkin ifadeleri farklılık arz etmekte ve en azından zahiren de olsa çelişkili gözükmektedir. El-Ceṣṣāṣ bir taraftan kendisiyle *ḫuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm* tabirini caiz görmekte[345] ve bizzat kullanmaktadır.[346] Bu kapsamda *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*un *mecāz* hale geldiğini açıkça belirtmektedir.[347] Ancak diğer taraftan, lafzın *taḫṣīṣ* edilen

---

[337] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:103.
[338] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:101.
[339] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:137.
[340] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:137.
[341] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:416-417. El-Ceṣṣāṣ diğer bir yerde el-Kerḫī'nin *istiṣnā-ı muttaṣıl* ile lafız dışı tahsis delilini ayırdığını ve şöyle dediğini aktarmaktadır:

> İstisna lafzı mecāz hale getirmeyip hakikatini ortadan kaldırmadığından lafzın hükmünün istisna edilen dışında kalmasına engel değildir. Lafız dışı taḫṣīṣ delili ise lafzı mecāz kılıp hakikatini ortadan kaldırır çünkü hakikati ʿumūmdur.

Dolayısıyla el-Kerḫī'nin *ḫuṣūṣ* murat edilmiş böyle bir lafza *mecāz* yoluyla *ʿumūm* denilmesinin caiz olduğu kabulünün, lafzın, lafız dışı bir delille tahsis edilmesi halinde geçerli olduğunu söylemek gerekecektir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:245-246. el-Ceṣṣāṣ, Hanefi ashabından Ebū ʿAbdillāh Muḥammed b. Şucāʿ eṣ-Ṣelcī'nin (ö. 266/880) de bu görüşte olduğunu belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:246.
[342] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167, 245; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:536.
[343] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:137-138.
[344] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:252.
[345] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 7:433; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:221.
[346] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:181, 568; 2:55
[347] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167, 389-390.

kısım dışında da *hakikat* olduğunu, örneğin, müşrikler (*el-muşrikīn*) lafzının *taḫṣīṣ* sonrası kapsamda kalanlar için de *hakikat*en isim olduğunu söylemektedir.[348] Üstelik kendisine göre, *istiṯnā-ı muttaṣıl*dan sonra kalanın, istisna edilmemiş olan tamamı hiçbir şekilde ifade etmesi mümkün olmamasına (örneğin dokuz-on hariç bir- ile on ifade edilemez[349]) rağmen,[350] *istiṯnā-ı muttaṣıl*, el-Kerḫî'nin de kabul ettiği üzere, lafzı *hakikat* olmaktan çıkarmamaktadır.[351] Bunun karşılığında, müşrikler (*el-muşrikīn*) lafzı, *taḫṣīṣ* delili sonrasında dahi kapsamda kalan üç ve daha fazla müşriki ifade edeceğinden el-Ceṣṣāṣ, *taḫṣīṣ* delilinin lafzı *hakikat* olmaktan çıkarmamasının daha açık (*eẓhar*) olduğunu belirtmektedir.[352]

El-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*a ilişkin ifadelerindeki bu farklılaşmanın, temelde *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*un[353] delil değerine yaklaşımından kaynaklandığı kanaatindeyiz. Öncelikle el-Ceṣṣāṣ, *ʿumūm*un *taḫṣīṣ*e uğradığında kapsamında kalan şeyler hakkında delil olmaya devam edeceğini açıkça belirtmektedir.[354] Bu doğrultuda *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm* ile istidlalin geçerli olduğunu ifade etmekte,[355] kendisi de fıkhi meselelerin çözümünde *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u delil olarak kullanmaktadır.[356] El-Ceṣṣāṣ bunun, fıkhi meselelere ilişkin istidlallerinin delalet ettiği üzere Hanefi ashabının görüşü olduğu kanaatini taşıdığını ifade etmektedir.[357] El-Ceṣṣāṣ'a göre *mecāz*

[348] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:250.
[349] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:250.
[350] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:250.
[351] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:245-246.
[352] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:250. El-Ceṣṣāṣ kendisiyle *ḫuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm*a ilişkin bölümde, Hanefi ashabından bazılarının bu kullanımı caiz görmediğini belirttikten sonra (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:137), görüşün açıklanmasında muhaliflerle girilen ilmi münazaralara yer vermektedir (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:138-141). Bu durum bu bölümde, sanki kendisinin de bu görüşü savunduğu intibaını uyandırsa da kitabın sonraki bir yerinde, kendisiyle *ḫuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm*u kabul etmeyen kişinin görüşünü daha önceden görüş sahibinin sözleri üzerinden aktardığını ifade etmektedir (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:252). Bu durum, kendisiyle *ḫuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm*a ilişkin bölümde yer alan, bu *ʿumūm*un kabul edilemeyeceğine ilişkin savunuların el-Ceṣṣāṣ'a ait olmadığına yönelik delil teşkil etmektedir. Bu sebeple, bu savunuları makalenin ana metni içerisinde el-Ceṣṣāṣ'a nispet ederek vermedik.
[353] *Taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm* ibaresinin kullanımı el-Ceṣṣāṣ tarafından caiz görüldüğünden (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:221), kendisinin bu kabulüne uygun olarak çalışmamızda biz de bu ibareyi kullanacağız.
[354] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:250.
[355] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:245, 248.
[356] Örneğin, 2/el-Baḳara:275 ayetinde zikredilen "Allah alışverişi helal kıldı" ifadesinin kendisiyle *ḫuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm* olduğunda ittifak bulunduğunu ifade eden el-Ceṣṣāṣ, *taḫṣīṣ* edilmiş olmanın lafzın hakkında *taḫṣīṣ* delili bulunmayan alışverişlerde delil olarak kullanılmasına engel olmadığını belirtmektedir. Bu sebeple ayetin lafzının *ʿumūm*unun *mevḳūf* akitlerin caiz olduğuna delil olarak getirilebileceğini savunmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:568.
[357] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:246. El-Ceṣṣāṣ, bu kanaatini destekleyecek nitelikte meseleler zikretmektedir. Örneğin "Komşu yakınlığı sebebiyle daha çok hak sahibidir" hadisinin bitişik olmayan komşuları kapsamaması sebebiyle has olduğunda ittifak olmasına rağmen Hanefiler komşu

hale gelmiş bir lafız, ancak delil bulunduğu yerde kendiyle amel edilebilmesi sebebiyle[358] beyana muhtaç bir *mücmel* menzilesinde olduğundan,[359] el-Ceṣṣāṣ'ın, her ne kadar *mecāz* olarak nitelendirse de,[360] *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u bu manada *mecāz* hükmünde görmediği anlaşılmaktadır. Zira *mecāz* hükmünde görse, *mücmel* olacaklarından kendileriyle istidlal beyana muhtaç olacak iken belirtildiği üzere el-Ceṣṣāṣ *taḫṣīṣ*e uğramış *ʿumūm*la istidlali kabul etmektedir. Bu durumda, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*, fıkhi meselelerde delil olarak kullanılabilme ve hükmü gerektirme bakımından *mecāz*dan daha üstün ve kuvvetli konumda yer alarak hakikate yaklaşmaktadır. El-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ*e uğramış *ʿumūm*un, kapsamda kalan kısımda *hakikat* olacağını, hocası el-Kerḫī'nin, *ʿâmm*ın *ḫuṣūṣ*u sabit olduğunda lafızla istidlal düşeceği görüşüne itiraz bağlamında zikretmesi[361] bu durumu desteklemektedir.

İkinci olarak el-Ceṣṣāṣ, *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u fıkhi meselelerin çözümünde bir delil olarak kabul etse de bu delilin delaletinin kesinliğini *taḫṣīṣ*e uğramamış *ʿumūm*dan daha zayıf ve düşük seviyede kabul etmektedir. Şöyle ki el-Ceṣṣāṣ, Kur'an'ın ittifakla *ḫuṣūṣ* olmayan *ʿumūm*unun, kapsamındaki şeylerin tamamı hakkında ilmi gerektirdiğini belirtmektedir.[362] El-Ceṣṣāṣ aynı zamanda, ilmi gerektiren şeyin ilmi gerektirmeyen bir şeyle terkinin caiz olmamasını bir asıl olarak kabul etmektedir. [363] Bu sebeple ilim gerektirmeyip *hakikat* değil *ẓann-ı gālib* yollu bilgiye ulaştıran *ḫaber-i vāḥid* ve *ḳıyās* ile,[364] *taḫṣīṣ*e uğramamış *ʿumūm*un *taḫṣīṣ* edilmesinin caiz olmadığını belirtmektedir. [365] Buna karşın el-Ceṣṣāṣ , kendisiyle *ḫuṣūṣ* murat edildiği ittifakla sabit olan *ʿumūm*un *ḫaber-i vāḥid* ve *ḳıyās* ile *taḫṣīṣ*ini caiz görmektedir.[366] Şu halde *hakikat* değil *ẓann-ı gālib* bilgisine ulaştıran şeylerle *taḫṣīṣ* edilebildiğinden, *taḫṣīṣ*e uğramış *ʿumūm*un *hakikat*in bilgisine ulaştırma bakımından *taḫṣīṣ*e uğramamış *ʿumūm*dan daha alt mertebede yer aldığı anlaşılmaktadır. El-Ceṣṣāṣ aynı zamanda *taḫṣīṣ*ine delil olmadıkça *ḫuṣūṣ*a muhtemel olmamayı *ʿumūm*un dildeki *hakikat*i olarak

için şuf'a hakkının gerekliliğinde hadisle ihticac etmişlerdir. Yine kadının *dāru'l-ḥarb*den *dāru'l-islām*a mahremi olmadan çıkma hakkı bulunması sebebiyle *ḫuṣūṣ* olduğunda ittifak bulunan "Allah'a ve ahiret gününe inanmış bir kadının mahremi yahut eşi olmadan üç günden uzun süreli yolculuğa çıkması caiz değildir" hadisini kadının mahremi olmadan hacca gidemeyeceğine delil getirmişlerdir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:246-247.

[358] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 4:394; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:80.

[359] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:416-417.

[360] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167, 390.

[361] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:245-250.

[362] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:162, 215.

[363] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:161-162, 163, 214; 2:367.

[364] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:162-163, 166, 168, 195¸ 214, 215, 2:367.

[365] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:155, 163, 211.

[366] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:155-156, 214.

gördüğünden,[367] *ʿumūm taḫṣīṣ* edildiğinde en azından *hakikat*inin derecesi düşmekte ve *mecāz*a yaklaşmaktadır. El-Ceṣṣāṣ *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*un *mecāz* hale geldiğini, *taḫṣīṣ* edilmediğinde ilim gerektiren *ʿumūm*un *taḫṣīṣ* delili sonrası artık *yakīn* değil *ẓann-ı gālib* ve *ictihād* yollu bilgi gerektireceği bağlamında zikretmesi,[368] bu durumu destekler niteliktedir.

Tüm bu veriler ışığında, el-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ*e uğramış *ʿumūm*a yaklaşımından, kendisinin *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u delil değeri bakımından *hakikat* ve *mecāz* arası bir mertebede konumlandırdığı anlaşılmaktadır. *Taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*un *hakikat* ve *mecāz* arasındaki bu konumunu, el-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ* edilmiş ʿumūma ilişkin söz konusu farklı ifadelendirmelerinin kaynağı olarak görmek mümkündür. Böyle bir gerekçe üzerinden izah edilebilir olması, el-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*a ilişkin en azından zahiren çelişkili gözüken ifadelerinin aslında uzlaştırılabilir bir yapıda olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Sıradaki başlıkta bu yönde bir uzlaştırma çabası ortaya konulacaktır.

1.7.1.2.1. El-Ceṣṣāṣ'ın *Taḫṣīṣ* Edilmiş *ʿUmūm*a İlişkin İfadelerini Uzlaştırma Çabası

El-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*a ilişkin en azından zahiren çelişkili gözüken söz konusu ifadelerini uzlaştırmaya yönelik üç farklı yaklaşım sergilenmesi mümkündür.

1.7.1.2.1.1. Meselenin Salt Lafzi Bir Tartışma Olarak Kabulü

İlk olarak el-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u, bir taraftan *hakikat* diğer taraftan *mecāz* kabul etmesinin manaya ilişkin olmayan salt lafzi bir tartışma olduğu muhtemel yaklaşımlardan biri olabilir. Manada uzlaşıldıktan sonra farklı lafızlar kullanılmasının eleştiri konusu yapılamayacağı, el-Ceṣṣāṣ'ın çok sayıda meselede başvurduğu bir ilkedir.[369] Bu sebeple bu yaklaşım, meselede çelişki iddiasına karşı el-Ceṣṣāṣ tarafından getirilebilecek muhtemel bir karşı argüman olma iddiası da taşıyabilir. Bu ilke gereğince herhangi bir konuya ilişkin farklı tabirler esasa ilişkin olmayıp lafız ihtilafından öteye geçmiyorsa muhataba külfet yüklemeye (*muḍāyaḳa*) ve üzerine tartışmaya değer nitelikte görülmemektedir.[370] Bu ilke meselemize uygulandığında *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*un *hakikat* ve *mecāz* arasında görülebilecek tek bir konumu olduktan sonra artık bu lafızlara *hakikat* veya

[367] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:103, 116.
[368] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:167, 389-390.
[369] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 5:110; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:367, 368; 2:114, 184.
[370] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:367; 2:184.

mecāz denmesi öze ilişkin olmayan, dolayısıyla iştigalin anlamsız olduğu salt lafzi bir tartışma olacaktır.

Bu muhtemel yaklaşımın, el-Ceṣṣāṣ'ın yerleşik *hakikat-mecāz* yaklaşımına aykırılık arz etmesi sebebiyle kabulünün zor gözüktüğü kanaatindeyiz. *Hakikat vaḍʿ* olunduğu (*mevḍūʿun leh*) yerinde (*mevḍıʿ*),[371] *mecāz* ise bu yerin (*mevḍıʿ*) dışında kullanılan lafız olmakla[372] birbirlerinden ayrık yerlerde konumlanmış lafız türleridir. Bu konumların bir sonucu olarak *hakikat* aksine delil olmadıkça doğrudan dilin aslında *vaḍʿ* olunduğu manasına hamledilebilirken,[373] *mecāz* ancak hakkında delil bulunduğu manada anlaşılabilmektedir.[374] Bu ayrık konum ve farklı haml yollarına tabi olma, el-Ceṣṣāṣ'a göre *hakikat* ve *mecāz*ın tek bir manada bir araya gelmelerine engel olmakta ve bir lafızla hem *hakikat* hem *mecāz*ın kastedilmesinin caiz olmaması sonucuna yol açmaktadır.[375] Dolayısıyla *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*a aynı anda *hakikat* ve *mecāz* denilmesi, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayış ile uyumsuzluk arz etmekte ve salt lafzi olmayıp manaya taalluk eden bir ihtilaf halini almaktadır. Bu sebeple lafzi bir farklılık olmanın ötesine geçilerek, el-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u, bir taraftan *hakikat* diğer taraftan *mecāz* kabulünün içeriksel olarak uzlaştırılmasının mümkün olup olmadığı sorgulanmalıdır. Son iki yaklaşımı bu yönde bir uzlaştırma çabasının birer ürünü olarak görmek mümkündür.

1.7.1.2.1.2. *Taḫṣīṣ* Edilmiş *ʿUmūm*un *Mecāz* Olarak Kabulü

El-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*a, bir taraftan *hakikat* diğer taraftan *mecāz* demesinin aynı zamanda manaya taalluk eden bir zıtlık doğurduğunun kabul edilmesinden sonra bu tearuzun giderilmesinin imkanına yönelik muhtemel çözümlerden biri, *mecāz* olduğu halde kendisiyle istidlalin caiz olduğu lafızlara ilişkin ayrı bir *mecāz* mertebesinin varlığının kabul edilmesidir. Bu yaklaşıma göre *mecāz* olduktan sonra kendisiyle istidlal için beyana ihtiyaç duyulduğundan *mücmel* menzilesinde olan lafız, *mecāz*ın yalnızca bir türü olacaktır. El-Ceṣṣāṣ'ın aktarımına göre el-Kerḫī, kendisiyle *ḫuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm*u bu menzilede gördüğünden[376] kendisi için başka bir *mecāz* mertebesinden bahsetmeye bu bağlamda gerek yoktur. Ancak el-Ceṣṣāṣ *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u *mecāz* olarak

[371] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46.
[372] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46.
[373] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:348.
[374] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 4:394; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:80.
[375] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu'l-Cāmi'i'l-Kebīr*, 646; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:368.
[376] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:137.

nitelerken[377] aynı zamanda kendisiyle istidlalin geçerli olduğunu ifade ettiğinden,[378] kendisi için ilkinden farklı bir *mecāz* mertebesi ortaya çıkmaktadır.[379] Bu *mecāz* mertebesi, kendisiyle doğrudan istidlal caiz olduğundan delil değeri bakımından *mücmel* olan ilk *mecāz* mertebesinin üstünde yer alarak *hakikat*e yaklaşmaktadır. El-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*a *hakikat* demesi,[380] bu yaklaşıma göre, bu *mecāz* türünün delil değeri bakımından *hakikat*e olan bu yakınlığına bağlanabilir. Ancak el-Ceṣṣāṣ'a göre bir lafızla hem *hakikat* hem *mecāz*ın kasteдilmesi caiz olmadığından,[381] buradaki *hakikat*in yerleşik terim anlamından farklı bir manada kullanıldığı *te'vīl*ine gidilmesi gerekecektir. Ayrıca el-Kerḫī'nin görüşünde dahi *istiṯnā-ı muttaṣıl* lafzı *mecāz*a dönüştürmezken,[382] el-Ceṣṣāṣ'a göre *taḫṣīṣ* delili lafzı *hakikat* olmaktan çıkarmama noktasında *istiṯnā-ı muttaṣıl*dan daha açık (*eẓhar*) konumdadır.[383] Bu durumda *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*un, *hakikat* değeri bakımından lafzı *hakikat* olmaktan çıkarmayan *istiṯnā-ı muttaṣıl*dan daha üst konumda olması, el-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u *mecāz* olarak gördüğü kabulü üzerinden açıklanması zor bir lafzi manzara ortaya çıkarmaktadır.

1.7.1.2.1.3. *Taḫṣīṣ* Edilmiş *ʿUmūm*un *Hakikat* Olarak Kabulü

Meselenin esasına yönelik bir diğer uzlaştırma arayışı, kendisiyle *ḫuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm*un el-Ceṣṣāṣ tarafından *mecāz* değil *hakikat* olarak kabul edilmesidir. Ancak *hakikat* olsa da bu *ʿumūm*, *ẓann-ı gālib* ve *ictihād* yollu bilgi gerektirip[384] *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm*un aksine[385] *ḫaber-i vāḥid* ve *ḳıyās* ile *taḫṣīṣ*i caiz olduğundan,[386] el-Ceṣṣāṣ'ın *ʿumūm*un dildeki *hakikat*i olarak gördüğü[387] *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm*un *hakikat*inden delil değeri

---

[377] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167, 390.
[378] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167, 245, 248; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:536.
[379] *Mecāz*a ilişkin bu iki farklı mertebeyi el-Ceṣṣāṣ'ın, ʿĪsā b. Ebān'dan aktardığı, *ḫuṣūṣ*u ittifakla sabit olan *ʿumūm*un *ḫaber-i vāḥid* ile *taḫṣīṣ*inin caiz olduğu görüşüne (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:157, 167) ilişkin açıklamalarında görmek mümkündür. El-Ceṣṣāṣ, ʿĪsā b. Ebān'ın bu görüşe, *ḫuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm*a el-Kerḫī gibi yaklaşması yani bu lafzı kendisiyle istidlalin sakıt olduğu bir *mecāz* olarak görmesi sebebiyle ulaşmış olabileceğini ilk ihtimal olarak saymaktadır (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167). İkinci ihtimal olarak ise ʿĪsā b. Ebān'ın *ḫuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm*u *mecāz* olması sebebiyle *ẓann-ı gālib* ve *ictihād* yollu hüküm gerektirir kabul etmiş olabileceğini zikretmektedir (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:168). Şu halde, lafız iki ihtimalde de *mecāz*a döndüğü halde ilkinde kendisiyle istidlalin sakıt olduğu, ikincisinde ise *ẓann-ı gālib* ve *ictihād* yoluyla istidlalin caiz olduğu iki farklı *mecāz* mertebesi ortaya çıkmaktadır.
[380] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:250.
[381] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:368.
[382] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:245-246.
[383] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:250.
[384] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167.
[385] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:155.
[386] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:155-156, 214.
[387] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:103, 116.

olarak daha alt seviyede olacaktır. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre farklı *hakikat* mertebelerinden bahsedilmesi gerekecektir. El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında farklı *hakikat* mertebelerinin kabulüne rastlanmaktadır. Örneğin el-Ceṣṣāṣ'a göre, mübahı yapan sevabı, terk eden ise cezayı hak etmez. Nedb ise, yapan sevabı hak ederken terk eden cezayı hak etmediğinden ibahaya göre fazladan manaya sahiptir. Vücub ise, yapan sevabı, terk eden cezayı hak ettiğinden nedb üzerine fazladan hükme sahiptir. El-Ceṣṣāṣ'a göre emrin mübah, nedb ve vücub için *hakikat* olduğu kabul edilse dahi emir, *hakikat*en ifade edip kapsadığı bu manaların en fazlası vücubda bulunduğundan, vücuba hamledilmelidir.[388] Şu halde emir lafzının farklı *hakikat* manaları arasında bir mertebe farkı ortaya çıkmakta, lafız kendisine hamledilmekle vücub manası diğer *hakikat* manalarına karşı üstün konumda yer almaktadır. Buna göre her ikisi de *hakikat* olmakla birlikte *taḫṣīṣ*e uğramamış *ʿumūm*un, *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*undan bu şekilde bir mertebe üstünlüğünden bahsetmek mümkün hale gelmektedir. Nitekim el-Ceṣṣāṣ emir lafzının bu durumunu *ʿumūm*a benzeterek, umum lafzının üç ve daha fazlasında *hakikat* olmasına karşın kapsadığının ve gereğinin en fazlasına hamledilip delil olmadıkça en azıyla sınırlandırılamaması gibi, emir de icaba *hakikat* olup taalluk ettiği tüm bu hükümleri *istīʿāb* ettiğinden bu hükümlerden bir kısmıyla sınırlandırılmasının caiz olmadığını belirtmektedir.[389] El-Ceṣṣāṣ'ın bu ifadeleri, kendisinin *ḫuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm*u *hakikat* olarak gördüğü yaklaşımını desteklemektedir. Buna göre *ʿumūm* bir lafız, kapsamında üç fert kalıncaya dek *hakikat* olmaya devam edecektir. *Cemʿ*i kapsama *ʿumūm* olmanın şartı olup[390] el-Ceṣṣāṣ teki *cemʿ*in *vaḍʿ*ından ayrı gördüğünden[391] *taḫṣīṣ* sonrası kapsamda tek bir fert kalması halinde lafız *mecāz* olacaktır. *Taḫṣīṣ* sonrası kapsamda kalanın iki olması durumunda ise *eḳallu'l-cemʿ* bağlamında tartışıldığı üzere mesele ihtilaflı hale gelecektir.

Hakikat mertebeleri arasındaki bu farkı el-Ceṣṣāṣ'ın *eẓhar* (daha *ẓāhir*) kullanımı[392] ile bağlantılı olarak da açıklamak mümkündür. Buna göre, *ʿumūm*un *taḫṣīṣ* edilmiş halleri, lafzın *ẓāhir* olan *hakikat*leri olurken, *taḫṣīṣ* delili yokluğunda lafzın kendisine hamledildiği *taḫṣīṣ*e uğramamış *ʿumūm*, lafzın daha *ẓāhir* (*eẓhar*) olan *hakikat* manası olarak kabul edilecektir. Bu yaklaşımı el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışı üzerinden şu şekilde temellendirmek

[388] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:91-92.
[389] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:92.
[390] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:242.
[391] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:115.
[392] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:584, 601, 621.

mümkündür. Öncelikle *naṣṣ* başlığı altında inceleneceği üzere *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm*, el-Ceṣṣāṣ'a göre *naṣṣ* kapsamında yer almakla manası *ẓāhir* ve muradı *beyyin* niteliklerini taşımaktadır.[393] *ʿUmūm taḫṣīṣ* edildiğinde ise zikri geçtiği üzere el-Ceṣṣāṣ, beyana bağlı olmaksızın amel edilebilmesi sebebiyle bu *ʿumūm* türünü *mücmel* menzilesinde görmemektedir. El-Ceṣṣāṣ, beyana bağlı *mücmel* ile manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olmayı birbirlerinin karşısında konumlandırdığından,[394] bu durum *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*un manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olma vasfını taşıdığı sonucunu doğurmaktadır. Nitekim el-Ceṣṣāṣ'ın *ʿumūm*un *taḫṣīṣ*inin söz konusu olduğu birçok meselede *ẓāhir* tabirini kullanması,[395] *taḫṣīṣ* edilmemiş bir *ʿumūm*un, *taḫṣīṣ*e uğradığında da *ẓāhir* olarak isimlendirilebileceğini destekler nitelikte görülebilir. Şu halde ister *taḫṣīṣ* edilmiş ister edilmemiş olsun *ʿumūm*, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olma niteliği taşımaktadır. İki *ʿumūm* türü arasında *ẓāhir* olma bakımından mertebe farkı bulunmasının ve *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm*un, *taḫṣīṣ* edilmiş olandan daha *ẓāhir* (*eẓhar*) olmasının delili ise, el-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm*u *naṣṣ* kapsamında görmesine karşın[396] *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*un, *naṣṣ*ın aksine[397] hakkında *ictihād* caiz olduğundan,[398] *naṣṣ* kapsamında değerlendirilememesidir. El-Ceṣṣāṣ sözlük anlamıyla *naṣṣ*ın, mananın *iẓhār* edilmesinde mübalağayı ifade ettiğini belirttiğinden,[399] iki *ʿumūm* türü de manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olmakla birlikte, *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm naṣṣ* olmakla daha *ẓāhir* (*eẓhar*) konumda bulunmaktadır. Böylelikle hem *taḫṣīṣ* edilmemiş hem de edilmiş *ʿumūm*un manası *ẓāhir* olduğu ancak *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm*un daha *ẓāhir* (*eẓhar*) olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

*ʿUmūm*a ilişkin farklı *hakikat* mertebelerinin kabulü, *ʿumūm*un *müşterek* kapsamına dahil olma ihtimalini de bertaraf eder niteliktedir. Şöyle ki, *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*un *hakikat* olarak kabulü *ʿumūm* için farklı *hakikat* manaları ortaya çıkardığından, *ʿumūm*un dilde birden fazla manaya *hakikat*en *vadʿ* olmasından hareketle *müşterek* olduğu düşünülebilir. Ancak *müşterek*in anlamının bilinmesi beyana bağlı bir *mücmel* olması,[400] *ʿumūm*un ise bu

[393] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59-60.
[394] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:257.
[395] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:365; 2:114, 484, 537; 3:69, 635.
[396] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59-60.
[397] El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında, hakkında *naṣṣ* bulunan meselede *ictihād*ın caiz olmadığı kabul edilmiştir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:38, 59; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:521.
[398] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167.
[399] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:76.
[400] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2: 260.

anlamda *mücmel* olamayacağının kabul edilmesi sebebiyle,[401] *ʿumūm* el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında *müşterek* kapsamında değildir. Bu noktada *ʿumūm*a ilişkin *hakikat* olan manalar arasında mertebe ve *ẓāhir*lik farkının kabulü lafzın daha *ẓāhir* (*eẓhar*) olan manaya hamlini gerektireceğinden, *ʿumūm*un manasına ulaşmayı beyana bağlı olmaktan kurtaracaktır. Nitekim, el-Ceṣṣāṣ *ʿumūm* lafzın üç ve daha fazlasının her birinde *hakikat* olmasının,[402] lafzın diğer bir *hakikat*i olan kapsamının en fazlasına -ki bu mananın diğer *hakikat*lere göre *eẓhar* konumda görülebileceği belirtildi- hamledilmesine engel olmadığını belirtmektedir.[403] Şu halde *ʿumūm*un *eẓhar* olan manası üzerinden beyana ihtiyaç duyulmadan amel edilebilme niteliği kazanması, *ʿumūm*u *müşterek* kapsamında yer almaktan çıkarmış olmaktadır.[404]

Taḫṣīṣ edilmiş *ʿumūm*u *hakikat* gören bu yaklaşım, farklı *hakikat* mertebeleri üzerinden *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*un delalet değeri zayıfladığı halde *hakikat* olarak kalabilmesini açıklayabilmektedir. Eṣ-Ṣaymerī'nin *Mesāʾilu'l-Ḫilāf*'ında el-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u *mecāz* olarak görmediğini aktarması bu yaklaşımı desteklemektedir.[405] Ancak *mecāz* olmayıp *hakikat* mertebesinde yer alan *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*a el-Ceṣṣāṣ'ın aynı zamanda *mecāz* demesi, bu yaklaşımın açıklaması gereken bir kullanımdır. Bu noktada düşük mertebedeki *hakikat*lerin, hüküm bakımından *mecāz*a yaklaştığı için el-Ceṣṣāṣ tarafından *mecāz* olarak isimlendirilmiş olabileceği izahı getirilebilir. Ancak el-Ceṣṣāṣ'a göre bir lafzın aynı kullanımda hem *hakikat* hem *mecāz* olması caiz olmadığından,[406] bu isimlendirmenin *mecāz*ın el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışındaki yerleşik terim anlamından farklı bir kullanımı yansıttığı kabul edilmelidir.

1.7.1.3. *Taḫṣīṣ* Sonrası Kapsam Belirsizliği: Bir *Mücmel* Türü Olarak *Taḫṣīṣ* Edilmiş *ʿUmūm*

El-Ceṣṣāṣ, manası bilinen bir ismin kapsamındakilerden bazısının kastedildiği bilindiği halde kastedilen kısmın belirli olmaması durumunda, lafzın *ʿumūm*una itikat mümkün olmayacağından lafzın beyana ihtiyaç duyan

---

401 el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:63-64.
402 el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:92.
403 el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:118.
404 Ulaşılan bu sonuç gereğince *ʿumūm* lafızların, *müşterek* için verilen "*hakikat* yoluyla birden fazla farklı manaya gelen lafızdır" tanımından dışlanması için tanımın, biri daha *ẓāhir* (*eẓhar*) olmayan *hakikat*ler, şeklinde kayıtlanması gerektiği düşünülebilir. Ancak tanımda yer alan, birbirini dışlayıcı manaları ifade ettiği belirtilen farklı kaydının, *ʿumūm*un manaları aynı ortak tümel üzerinden kapsanıp birbirini dışlamadığından, *ʿumūm*un tanım kapsamına girmesine engel olmak için yeterli olduğu söylenebilir.
405 eṣ-Ṣaymerī, *Mesāʾilu'l-Ḫilāf fī Uṣūli'l-Fiḳh*, 55.
406 el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:368.

bir *mücmel* haline geleceğini belirtmektedir.[407] Örneğin, 22/el-Ḥacc:77 ayetindeki "Hayır yapınız!" (*ve'f'alu'l-ẖayr*) emrinde vücub yollu eda kastedilmişse tüm hayırların vacip olarak yapılması mümkün olmadığından *el-ẖayr* ifadesinin *ʿumūm*una itikat imkansız olacaktır.[408] Bu durumda ayet beyana ihtiyaç duyan bir *mücmel* haline geleceğinden, vacip olarak yapılması gereken hayırların tespitinde *el-ẖayr* kelimesinin *ʿumūm*u ile istidlal edilmesi caiz değildir.[409] Diğer bir ifadeyle ayette vacip olarak yerine getirme murat edilmişse, hayırlardan yalnızca vacip olan bir kısmı kastedilmiş olacak, ancak vacip olan bu kısım ayette belirtilmediğinden ifade *mücmel* hale gelecektir. Şu halde, *ẖuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm* lafız, murat edilen *ẖuṣūṣ* kısmın belli olmaması durumunda kendisiyle istidlalin beyana bağlı olduğu *mücmel* lafız halini almaktadır. Dolayısıyla kapsamı belirsiz bir *taḫṣīṣ* edici delil, *ʿumūm* lafzı beyan gelmeksizin kendisiyle istidlal caiz olmayan bir *mücmel*e dönüştürmektedir. Buna göre el-Ceṣṣāṣ'ın lafzın dışındaki bir delille *ẖuṣūṣ* murat edildiği anlaşılan *ʿumūm*la istidlali caiz görmesi sebebiyle hocası el-Kerẖî ile düştüğü görüş ayrılığı,[410] yalnızca kapsamı belirli bir delille *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm* lafızlar bakımından geçerlidir.

Taḫṣīṣ edilmiş *ʿumūm*un el-Ceṣṣāṣ tarafından *mecāz* olarak görüldüğü yaklaşımından hareket edildiğinde, *taḫṣīṣ* edici delilin belirli olup lafızla amelin beyana bağlı olmadığı durumda lafız *mecāz* olduğundan, kapsamı belirsiz bir delille *taḫṣīṣ* edilerek *mücmel* hale gelmiş *ʿumūm*un evleviyetle *mecāz* olacağı söylenebilir. El-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u *hakikat* olarak gördüğü yaklaşımı benimsenecek olursa, *hakikat* ile beyana ihtiyaç duymaksızın *ẓāhir* olan *hakikat* manasıyla istidlal edilebilirken, kendisiyle kapsamı belirsiz bir *ẖuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm* ile istidlalin düşmesi, bu *ʿumūm* türünün *hakikat* olmadığı yönünde bir çıkarımı desteklemektedir. Buradan yola çıkılarak kapsamı belirsiz bir delille *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*un her halükarda *mecāz* kapsamında yer aldığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

1.7.2. *H̱uṣūṣ*

El-Ceṣṣāṣ *ẖuṣūṣ*a ilişkin açık bir tanım vermemektedir. Buna karşın lafız türleri bağlamında kendisinin *ẖuṣūṣ*u temel olarak iki farklı anlamda kullandığı görülmektedir. *H̱uṣūṣ*un ilk anlamı, *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm* başlığı altında zikredildiği üzere, el-Ceṣṣāṣ'ın kendisiyle *ẖuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm*

[407] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:71.
[408] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:71.
[409] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:71.
[410] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:245-248.

tabirini kullanımında görülmektedir.[411] Bu kullanımda *ḫuṣūṣ*, *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*un kapsamındaki kısmı ifade etmektedir. El-Ceṣṣāṣ'a göre *taḫṣīṣ* beyanının lafzın varit olduğu andan sonra gecikerek gelmesi caiz olmadığından,[412] buradaki *taḫṣīṣ* lafza zamansal olarak bitişiktir. Dolayısıyla *taḫṣīṣ* edilen *ʿumūm* ile zaten vürut anından itibaren *ḫuṣūṣ* olan kısmın murat edilmiş olduğu bilinmektedir. Bu sebeple el-Ceṣṣāṣ birçok yerde bu nitelikteki bir lafız için, *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm* yerine, doğrudan *ḫuṣūṣ* ve *ḫāṣṣ* tabirini kullanmaktadır. Örneğin, ittifak bulunması sebebiyle 2/el-Baḳara:234,[413] 4/en-Nisāʾ:3,[414] 5/el-Māʾide:38,[415] ve 6/el-Enʿām:245[416] ayetlerinin her birinin *ḫāṣṣ* olduğunu belirtmektedir. Ancak bu lafızlara *ḫuṣūṣ* denmesinin *hakikat* mi *mecāz* yollu mu olduğu *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm* başlığı altında incelendiği üzere farklı yaklaşımların kabulüne bağlı olarak tartışmalı bir nitelik arz etmektedir.

Bu kullanımda *ḫuṣūṣ*, *taḫṣīṣ* bağlamında ortaya çıkan bir isimlendirme olduğu için, kendi mahiyeti üzerinden değil, *ʿumūm* bir lafzın *taḫṣīṣ*i üzerinden anlamını kazanmaktadır. *Taḫṣīṣ* sonrasında *ḫuṣūṣ* olarak isimlendirilen bu kısmın üç veya daha fazla ferdi içermesi halinde, el-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u *hakikat* olarak gördüğü yaklaşımından hareket edilecek olunursa, *ḫuṣūṣ*un *ʿumūm*dan mahiyet bakımından *hakikat*en bir farklılığından bahsetmek mümkün olmayacaktır. El-Ceṣṣāṣ'ın *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u *mecāz* gördüğü yaklaşımı benimsendiği takdirde ise bu yaklaşımla bağlantılı olarak bu anlamıyla *ḫuṣūṣ*a ancak *mecāz* olarak *ʿumūm* denilebilecektir. Ancak her iki yaklaşıma göre de bu *ḫuṣūṣ*, el-Ceṣṣāṣ nazarında delil değeri bakımından *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm*dan daha zayıf konumda yer alacaktır.

El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışı bağlamında *ḫuṣūṣ* lafzının ikinci bir kullanımına rastlanmaktadır. El-Ceṣṣāṣ lafzın *ḫāṣṣ* olarak varit olup kendisiyle *ḫuṣūṣ* murat edilmiş olabileceğini belirtirken "Muhammed Allah'ın elçisidir",[417] "Ey Rasul, sana indirileni tebliğ et"[418] ve "Zeyd ondan ilişiğini kesince biz seni onunla nikahladık"[419] ayetlerini örnek vermektedir. Buradan Muhammed,

[411] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 7:433; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:221; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:181, 568; 2:55.
[412] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:48.
[413] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:503.
[414] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:179.
[415] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:184; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:518.
[416] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:24.
[417] 48/el-Feṯḥ:29 içerisinde.
[418] 5/el-Mā'ide:67 içerisinde.
[419] 33/el-Aḥzāb:37 içerisinde.

Rasul (*er-rasūl*) ve Zeyd isimlerinin el-Ceṣṣāṣ tarafından *ḫāṣṣ* olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Yine lafzın *ḫāṣṣ* olarak varit olup kendisiyle *ʿumūm* murat edilmesine örnek olarak el-Ceṣṣāṣ, Nebi'ye (sav) hitap ettiği halde iddet içinde boşama hakkına sahip kimselerin murat edildiği "Ey Nebi, kadınları boşadığınızda…" hitabını[420] vermektedir. Buna göre el-Ceṣṣāṣ ayette zikredilen *en-Nebī* kelimesini *ḫāṣṣ* olarak görmektedir. Örneklerde *ḫāṣṣ* olarak kabul edilen lafızların ortak noktası belirli bir teki ifade ediyor olmalarıdır. Buna göre bu anlamıyla *ḫuṣūṣ*, belirli bir şey tek olarak mülahaza edilip bu tekliğe lafız yoluyla gönderimde bulunulduğunda ortaya çıkmaktadır.

*Ḫuṣūṣ*un bu kullanımı, *taḫṣīṣ* sonrası *ʿumūm*un kapsamında kalan bir çokluğu (*cemʿ*) ifade eden *ḫuṣūṣ*tan farklıdır. İlk kullanımda *taḫṣīṣ* sonrası kapsamda bir çokluk (*cemʿ*) kalan lafza *ḫuṣūṣ* denilmesi mümkünken, bu ikinci anlamında *ḫuṣūṣ* tekliğe gönderimde bulunarak *ʿumūm*a ilişkin çokluk (*cemʿ*) içerme şartını sağlamamaktadır. Şu halde el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında *ḫuṣūṣ*a verilen bu ikinci anlam, mahiyet bakımından *ʿumūm*dan ayrıldığından, *ḫuṣūṣ*un *ʿumūm* üzerinden değil doğrudan mahiyeti üzerinden ortaya konulabilmesi imkan dahilinde olmaktadır. El-Ceṣṣāṣ'ın "Belirli bir kimsenin bizzat işaret edilmesi, hüküm verilmesi ve ʿumūmun kapsaması arasında bir fark yoktur." ifadesinde,[421] *ʿumūm*un karşısında zikredilen belirli bir kimse hakkında hüküm vermenin *ḫuṣūṣ* lafzının bu anlamının mahiyetini yansıttığı söylenebilir.

1.8. *Naṣṣ* ve *Mücmel*

1.8.1. *Naṣṣ*

El-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl'de yer alan* şu ifadelerinde *naṣṣ*a ilişkin bir tanım vermektedir:

> Manası zahir (ẓāhiru'l-maʿnā), muradı açık (beyyin) bir hükümle hususi bir aynı kapsayan her şey naṣṣtır. ʿUmūmun kapsadığı şey de naṣṣtır. Çünkü belirli (muʿayyen) bir kimsenin bizzat işaret edilmesi, hüküm verilmesi ve ʿumūmun kapsaması arasında bir fark yoktur. Zira ʿumūm, kapsadığı ve altına giren şeylerin tamamı için isimdir. Manṣuṣun ʿaleyh, ismiyle belirtilen (naṣṣedilen) şeydir.[422]

*Naṣṣ*a ilişkin bu tanım ve açıklamalar, lafız türleri arasındaki konumunun tespitine de katkı sağlayacağı düşünülerek *naṣṣ*ın farklı lafız türleriyle ilişkisi üzerinden incelenecektir.

---

[420] 61/eṭ-Ṭalāḳ:1 içerisinde.
[421] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59.
[422] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59-60.

1.8.1.1. *Naṣṣ - ʿUmūm* İlişkisi

El-Ceṣṣāṣ *manṣuṣun ʿaleyh*in, ismiyle belirtilen (*naṣṣedilen*) şey olup *ʿumūm*un da kapsadığı şeylerin tamamı için isim olmasından yola çıkarak *ʿumūm*un, kapsadığı şeyler için *naṣṣ* olduğu sonucuna ulaşmaktadır.[423] Buna göre *ʿumūm* bir lafız aynı zamanda *naṣṣ* olup, *ʿumūm naṣṣ*ın bir türü halini almaktadır. Bu durumda el-Ceṣṣāṣ'ın *naṣṣ*a ilişkin verdiği manası *zahir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*), muradı açık (*beyyin*) bir hükümle hususi bir aynı kapsayan her şey *naṣṣ*tır, tanımı *ʿumūm* için de geçerlidir. Nitekim el-Ceṣṣāṣ, emzirme haramlığı ayetinin *muḥkem*, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*), muradı *beyyin* olup *ḫuṣūṣ*iyeti ittifakla sabit olmadığından *āhād*ın haberi veya kıyasla tahsis edilemeyeceğini belirtirken,[424] *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm*u *naṣṣ*a ilişkin niteliklerle vasıflandırmaktadır. El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında yerleşik bir ilke olarak, *naṣṣ*ın olduğu yerde *ictihād*ın caiz olmadığı kabul edilmiştir.[425] *Taḫṣīṣ*e uğramış *ʿumūm* ise, *ẓann-ı gālib* ve *ictihād* yollu bilgi gerektirip[426] *ḳıyās* ile *taḫṣīṣ*inin caiz olması[427] sebebiyle hakkında *ictihād*ın caiz olduğu bir lafızdır. Bu sebeple '*umūm*un *naṣṣ* olması, *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm* için geçerli olmalıdır. Kapsamı belirsiz bir delil ile *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm* da el-Ceṣṣāṣ nezdinde beyana ihtiyaç duyan bir *mücmel* haline geldiğinden,[428] *naṣṣ* kapsamında yer almamalıdır.

1.8.1.2. *Naṣṣ - Ḫuṣūṣ* İlişkisi

El-Ceṣṣāṣ'ın *manṣuṣun ʿaleyh*i, ismiyle belirtilen şey olarak kabulü,[429] bir şeyin kendisine delalet eden özel (*ḫāṣṣ*) bir isimle belirtilmesini *naṣṣ* kapsamında gördüğünü göstermektedir. Yine kendisinin belirli bir kimse hakkında hüküm verilmesi ile *ʿumūm*un kapsaması arasında bir fark görmemesi,[430] belirli bir tekliğe delalet etme anlamıyla *ḫuṣūṣ*un *ʿumūm* gibi *naṣṣ* kapsamında yer aldığına delildir. Belirli bir tekliği kapsama anlamıyla *ḫuṣūṣ*un el-Ceṣṣāṣ'ın *naṣṣ* tanımındaki hususi bir aynı kapsayan[431] olma şartını sağlaması, ulaşılan bu sonucu destekler niteliktedir. Ayrıca tanımda, belirtilen şeyin "hususi" olarak nitelenmesi

---

[423] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59-60.
[424] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:157.
[425] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:38, 59; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:521.
[426] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167.
[427] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:155-156, 214.
[428] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:71.
[429] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:60.
[430] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59.
[431] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59.

belirli bir tekliği kapsama anlamıyla *ḫuṣūṣ*un *naṣṣ* içerisindeki başat konumunu göstermektedir.

Taḫṣīṣ edilmiş *ʿumūm*un kapsamında kalan kısım anlamıyla *ḫuṣūṣ* ise, *taḫṣīṣ*e uğramış *ʿumūm* bağlamında zikredildiği üzere *ẓann-ı gālib* ve *ictihād* yollu bilgi gerektirme[432] ve *ḳıyās* ile *taḫṣīṣ*inin cevazı[433] sebebiyle hakkında *ictihād*ın caiz olduğu bir lafızdır. El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında *naṣṣ*ın olduğu yerde *ictihād*ın payının olmadığı kabul edildiğinden,[434] *taḫṣīṣ* sonrası *ʿumūm*un kapsamında kalan kısmı ifade eden *ḫuṣūṣ*, *naṣṣ* olarak görülemeyecektir.

1.8.1.3. *Naṣṣ - Ẓāhir* İlişkisi

Naṣṣ, *muḍmer* olarak bırakılmayıp kelamda lafzen dile getirilmiş olmakla, telaffuz edilmiş olan anlamıyla *ẓāhir* niteliğini taşımasının yanı sıra, el-Ceṣṣāṣ tarafından tanımında *ẓāhiru'l-maʿnā* olarak nitelendirildiğinden manası da *ẓāhir* olan (*ẓāhiru'l-maʿnā*) bir lafızdır. *Ẓāhir* başlığı altında değinildiği üzere el-Ceṣṣāṣ'ın *naṣṣı*, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) yanında muradı açık (*beyyin*) olarak vasıflandırması, manayı niteleyen *ẓāhir* kavramının kelam sahibinin iradesinden bağımsız olduğu intibaı oluşturmaktadır. Buna göre özne kendinden bağımsız olarak dilde manası *ẓāhir* olarak *vaḍʿ* olunmuş bir lafzı muradı *beyyin* olarak kullandığında *naṣṣ* ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte el-Ceṣṣāṣ'ın, birden çok *teʾvīl*e müsait bir lafızla murat edilenin bu *teʾvīl*lerden biri olduğuna ilişkin delil bulunduğunda, bu lafza da *naṣṣ* denilmesini caiz kabul ettiği görülmektedir. Örneğin 17/el-İsrāʾ:33 ayetinde zikredilen "Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine sulṭān verdik" ifadesindeki *sulṭān* kelimesi farklı manalara muhtemelken kastedilen mananın kısas olduğuna delil geldiğinde, ayet kısasın gerekliliğine dair *naṣṣ* olmuş olacaktır.[435] *Sulṭān* kelimesi, el-Ceṣṣāṣ nazarında *müşterek*[436] ve birden fazla manaya muhtemel olup[437] muradının bilinebilmesi için beyana ihtiyaç duyan bir *mücmel* olduğundan,[438] muhtemel lafızların manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olmayan kısmında yer alacaktır. Buna göre *ẓāhiru'l-maʿnā* vasfını taşımayan bir kelime, muradın beyan edilmesiyle *naṣṣ* haline gelmiş olmaktadır. Bu durum el-Ceṣṣāṣ'ın tanımı dışında kalan bir *naṣṣ*ın varlığını ortaya çıkardığından, tanımın efradını cami bir özellik taşımaması sonucunu

---

[432] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167.
[433] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:155-156, 214.
[434] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:521.
[435] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:61.
[436] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:76.
[437] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:192; 3:260.
[438] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 5:353, el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:192; 3:260.

doğurmaktadır. Diğer bir deyişle mananın *ẓāhir* olması kelam sahibinin iradesinden bağımsız olarak ele alındığında, el-Ceṣṣāṣ'ın *naṣṣ* tanımı manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olmadığı halde muradı açık (*beyyin*) lafızları nitelemediği için tüm *naṣṣ*ları kapsama bakımından eksik hale gelmektedir. *Ẓāhir* başlığı altında değinildiği üzere meseleye *ẓāhir*in, lafzın söz sahibi öznenin muradına bağlı olarak ortaya çıkan anlamı için de kullanılabileceği kabulü üzerinden yaklaşıldığında ise, beyanın gelmesiyle murat edilen manası açığa çıkan lafızlar için de *ẓāhir* nitelendirmesinde bulunulabileceğinden tanım için böyle bir eksiklikten bahsedilemeyecektir. El-Ceṣṣāṣ'ın zikri geçen *sulṭān* kelimesinden muradın kısas olduğu sabit olduğunda dahi lafzın *ẓāhir*inden bahsetmesi[439] bu yaklaşımın kabulünü güçlendirmektedir.

*Naṣṣ*ın tanımındaki *ẓāhir*in hangi manayı nitelediği tartışmasından bağımsız olarak, *naṣṣ*tan bahsedilebilmesi için lafzın manasının *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olmasının yanında muradının *beyyin* olmasının şart koşulması, *naṣṣ*ın murat edilen manasının salt manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) vasfını taşıyan lafızlardan daha açık olduğunu göstermektedir. El-Ceṣṣāṣ'ın sözlük anlamıyla *naṣṣ*ın, mananın *iẓhār* edilmesinde mübalağayı ifade ettiğini belirtmesi[440] bu durumu desteklemektedir. *Naṣṣ*ın açıklık bakımından sahip olduğu bu göreli üstünlüğü, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olan ancak muradı *beyyin* olmayan lafızların varlığı üzerinden doğrulamak da mümkündür. Bu nitelikteki lafız türlerinden biri, *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm* başlığı altında incelendiği üzere, kapsamı belirli bir delille *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm* lafızlardır. Bu lafızlar, manaları *ẓāhir* olsalar da haklarında *ictihād*ın caiz olması sebebiyle[441] *naṣṣ* kapsamında yer almadıklarından muradı *beyyin* vasfını taşımamaktadırlar. Bu nitelikteki diğer bir lafız türü, zanni bir delille beyan edilmiş *mücmel*dir. Zanni delille beyan edilmiş *mücmel*, hakkında *ictihād* caiz olduğundan *naṣṣ* olamayacaktır. Buna karşın el-Ceṣṣāṣ'ın, hakkında *ictihād*ın caiz olduğu *mücmel*e ilişkin *ezhar* kavramını kullanması,[442] *mücmel*ken zanni

---

[439] Muradın kısas olduğu sabit olduğunda, el-Ceṣṣāṣ *ẓāhir*in, küçük mirasçıların veli olmaması sebebiyle yetişkin mirasçıların bu hakkı kullanacaklarına delalet ettiğini belirtmiştir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:260.

[440] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:76.

[441] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167.

[442] el-Ceṣṣāṣ, "Mallarında isteyenler ve mahrumlar için hak vardır" (51/eẕ-Ẕāriyāt:19) ayetindeki hak kelimesinin beyana ihtiyaç duyan bir *mücmel* olduğunu belirtmektedir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:260). Bununla birlikte, ayette zikredilen hakkın manasının ne olduğuna ilişkin seleften gelen görüşleri değerlendirerek *eẓhar* olanın zekat manası olduğu sonucuna ulaşmaktadır (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:547-548). Buna karşın seleften aktarılan, ayette zikredilen hakkın maldan zekat dışı verilmesi gerekenler olduğu *teʾvīl*inin de doğru olmasının muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla *mücmel* kabul ettiği hak kelimesiyle murat edilen anlama dair ulaştığı sonuç kesin yolla

delille beyan edilmiş lafızların manasını *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) kabul ettiğini göstermektedir. Şu halde zanni delille beyan edilmiş *mücmel*, manası *ẓāhir* vasfını taşıyan ancak *naṣṣ* olmadığı için muradı *beyyin* niteliğini haiz olmayan bir diğer lafız türü olmaktadır.

1.8.1.4. *Naṣṣ - Muḥkem* İlişkisi

El-Ceṣṣāṣ, *naṣṣ* tanımında yer verdiği manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) ve muradı açık (*beyyin*) olma vasıfları ile *muḥkem*i de nitelemektedir.[443] Bu durumda *naṣṣ* bir lafzın taşıdığı vasıflar aynı zamanda *muḥkem*in nitelikleri olduğundan, *naṣṣ* lafızlar *muḥkem* kapsamında yer almış olmaktadır. Diğer taraftan *naṣṣ*ın manasının *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) ve muradının açık (*beyyin*) olmasının, farklı vecihlere olan ihtimalleri ortadan kaldırdığı söylenebilir. Bu sebeple *muḥkem*e ilişkin, tek bir manaya ihtimali olan, tanımını[444] sağlamakla da *naṣṣ*ın *muḥkem* kapsamında yer aldığı doğrulanmaktadır. Bu durumda, yukarıdaki başlıklarda incelendiği üzere, el-Ceṣṣāṣ'ın *naṣṣ* olarak gördüğü *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm* ve belirli bir tekliği kapsama kullanımıyla *ḫuṣūṣ* da *muḥkem* kapsamında yer alacaktır.

1.8.1.5. *İctihād*ın Caiz Olduğu *Naṣṣ* Kavramı

El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında, hakkında *naṣṣ* bulunan meselede *ictihād*ın caiz olmadığı kabul edilmiştir.[445] El-Ceṣṣāṣ, benimsediği bu kaidenin ilk nesilden ve sonra gelen fakihlerden tevarüs edildiğini; sahabe, tabiin ve sonraki nesillerin, *naṣṣ* bulunan yerde *ictihād* ve kıyas kullanımına cevaz vermeyip ancak *naṣṣ* bulunmaması halinde *ictihād* ve kıyasa başvurduklarını belirtmektedir.[446] Buna karşın el-Ceṣṣāṣ *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*'de şu ifadelere yer vermektedir:

> Ḳāḍī, fasık ya da ḳaẕf haddi ile cezalandırılmış olması nedeniyle hüküm vermesi caiz olmayan veya şahitliği geçerli olmayan bir kimse ise hükmü geçerli değildir, ikinci (sonra gelen) ḳāḍī bu hükmü feshedilebilir. Ḳāḍī hüküm vermesi caiz bir kimse olduğu halde ictihādın caiz olmadığı bir şey hakkında hüküm vermişse de durum böyledir. Örneğin, Allah'ın Kitāb'ının selefin ictihāda cevaz vermeyip hep birlikte yalnızca zāhirine uyduğu naṣṣına aykırıysa, selefin ictihāda cevaz vermediği mütevatir sünnete muhalefet etmişse veya ümmetin icmāʿına muhalefet etmişse

değildir. (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:548). Şu halde, kelimenin el-Ceṣṣāṣ'a göre *eẓhar* bir manası olsa da, farklı manalara muhtemel olup selefin ihtilafı sebebiyle hakkında *ictihād* caiz olduğundan (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:200-201, 3:300; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:202) muradının *beyyin* olmadığı ve *naṣṣ* kapsamında yer almadığı anlaşılmaktadır.

[443] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:188; 2:157.

[444] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:4.

[445] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:38, 59; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:521.

[446] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:319.

> bunlar ictihādın caiz olmadığı şeylerdendir. Böyle hüküm verirse ikinci (sonra gelen) ḳāḍī bu hükmü feshedilebilir çünkü hakkında ictihādın caiz olmadığı şeydeki ictihādı batıldır. Bu durumda naṣṣa, mütevatir sünnete veya ümmetin icmāʿına aykırı olarak ictihād etmeksizin hüküm vermiş gibi olur, hükmü batıl ve feshedilmiş hale gelir. Eğer naṣṣ hakkında ictihādın caiz olduğu şeylerdense, örneğin selef hakkında ihtilaf etmişse ictihādı caiz görmüşler demektir. Çünkü hakkında ictihād caiz olmasaydı selef hükmünde ihtilaf etmezdi. Dolayısıyla ihtilaf ettiklerinde bu naṣṣın ictihādın cevazına engel olmadığını bilmiş oluruz. Onlar Allah tarafından naṣṣedilmiş meselelerde, Rasul (sav) kendilerine ister söz ister hükmünde ictihādın caiz olduğu anlaşılan bir emareyle, ictihādın cevazı hakkında izin vermeseydi ictihād etmezlerdi. Durum böyle olunca biz, naṣṣedilmişler (manṣuṣun ʿaleyh) arasında hakkında ictihād caiz olan bulunduğunu söyleriz. Bu da selefin hükmünde ihtilaf ettikleridir. [447]

Bu sözlerinden el-Ceṣṣāṣ'ın *ictihād*ın caiz olduğu *naṣṣ*ın varlığını kabul ettiği ve *naṣṣ*ı, hakkında *ictihād*ın caiz olduğu ve olmadığı şeklinde iki kısma ayırdığı anlaşılmaktadır. Ancak diğer taraftan, *naṣṣ*ın bulunduğu yerde *ictihād*ın caiz olmamasını usul anlayışında yerleşik bir kaide olarak kabul etmesi,[448] karşımıza en azından zahiren tearuz eden bir manzara çıkarmaktadır. Bu kabullerin esasa yönelik bir çelişkiye yol açmadan uzlaştırılabilmesi için *naṣṣ*ın olduğu yerde *ictihād*ın caiz olmadığı ilkesinin yalnızca hakkında *ictihād*ın caiz olmadığı *naṣṣ*lar için geçerli olduğu söylenebilir. Bu durumda karşımıza iki farklı *naṣṣ* kullanımı çıkmaktadır. Bu kullanımların ilkinde, *naṣṣ* yalnızca *ictihād*ın caiz olmadığı alanda söz konusu olabilirken, ikinci halde ilk alana ilaveten *ictihād*ın caiz olduğu lafızlar hakkında da *naṣṣ* nitelemesinde bulunulabilecektir. Dolayısıyla *naṣṣ*ın ikinci anlamdaki bu kullanımının kapsamı ilkinden daha geniş olmaktadır.

*İctihād*ın caiz olduğu ve olmadığı *naṣṣ* kısımları arasında delil değerinin kesinliği bakımından bir mertebe farkından söz etmek mümkündür. *İctihād*ın caiz olduğu alan, el-Ceṣṣāṣ'a göre meselenin Allah katındaki

---

[447] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 339-340. El-Ceṣṣāṣ, hakkında *ictihād*ın caiz olduğu *naṣṣ*a ilişkin örnekler vermektedir. El-Ceṣṣāṣ, 4/en-Nisāʾ:22 ayetindeki "Babalarınızın nikahlandıklarıyla nikahlanmayın" ifadesindeki nikah lafzından muradı kendilerine göre cinsel birliktelik olduğu halde selefin ihtilaf edip bazıları babanın haram birlikteliğinin oğlun kadınla nikahlanmasına engel olmadığı görüşünde olduklarından meselede ihtilafı caiz gördüklerini belirtmektedir. Meselenin sünnetten örnekleri, Nebi'nin (sav) "Çocuk ve bunağınki hariç tüm boşamalar geçerlidir" sözü, ikrah altındaki kimsenin boşamasının caiz olmasını ve hayvanın *nesīʾe* olarak satımını yasaklaması, selemin hayvanlarda caiz olmamasını gerektirmekteyse de selef meselede ihtilaf ettiğinden konu hakkında *ictihād*ın caiz olmasıdır. Bu sebeple *ḳāḍī*nın bu yönde vereceği hükümler el-Ceṣṣāṣ'a göre feshedilemeyecektir. el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 340-341.

[448] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:38, 59; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:521.

hükmüne (*el-maṭlūb*) ulaştıran kesin delil içermediğinden[449] *ẓann-ı gālib*in bilgisini vermektedir.[450] Hakkında *ictihād*ın caiz olmadığı alanda ise, meselenin Allah katındaki hükmüne (*el-maṭlūb*) ulaştıran kesin bir delil bulunduğundan hükmün bilgisine *ẓann-ı gālib* değil kesinlik yoluyla ulaşılmaktadır.[451] Dolayısıyla, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında, kendisi bulunduğunda *ictihād*ın caiz olmadığı *naṣṣ*, *ictihād*ın caiz olduğu *naṣṣ*tan kesinlik bakımından daha üstün mertebede yer almalıdır.[452]

*İctihād*ın caiz olduğu ve olmadığı *naṣṣ* kısımlarının ortak şekilde *naṣṣ* olarak isimlendirilmeleri, *naṣṣ* lafzı *muṭlaḳ* olarak kullanıldığında hangi anlamın kastedildiğine yönelik bir tereddüt oluşturmaktadır. El-Ceṣṣāṣ'ın *naṣṣ* bulunan yerde *ictihād*ın caiz olmadığını yerleşik bir ilke olarak kabul etmesi nedeniyle, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında *naṣṣ*, *muṭlaḳ* olarak kullanıldığında *ictihād*ın caiz olmadığı kısmın kastedildiği kanaati ağır basmaktadır. Bu sebeple "Manası zahir (*ẓāhiru'l-maʿnā*), muradı açık (beyyin) bir hükümle hususi bir aynı kapsayan her şey naṣṣtır" tanımının,[453] hakkında *ictihād*ın caiz olmadığı *naṣṣ*ı tarif ettiği söylenebilir. Bir lafzın manasının zāhir (*ẓāhiru'l-maʿnā*) ve muradının açık (*beyyin*) olmasının hakkında ihtilafa düşülmesi imkanını sınırlaması ve ihtilafın ancak *ictihād* alanında caiz olması[454] bu kanaati güçlendirmektedir. Zira lafızla muradın *beyyin* olmasının *Şāriʿ*in mesele hakkında kendi katındaki hükmü beyan etmesi sonucunu doğurması kuvvetle muhtemel olduğundan, meselenin Allah katındaki hükmünün bilgisine ulaşıldığı yerde el-Ceṣṣāṣ'a göre *ictihād*dan bahsedilemeyecektir.[455]

Diğer taraftan el-Ceṣṣāṣ'ın *naṣṣ* tanımının hakkında *ictihād*ın caiz olduğu *naṣṣ*ı da kapsadığı kabul edildiği takdirde, bu tür *naṣṣ* ile de *Şāriʿ*in muradı *beyyin* olduğundan meselenin Allah katındaki hükmünün bilgisine ulaşılması gerekir. Bununla birlikte el-Ceṣṣāṣ'ın belirttiği üzere *naṣṣ*ta *ictihād*da

---

[449] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:162, 4:319.

[450] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:32-33; 4:319, 366-368; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:480.

[451] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:162; 4:105-106, 367.

[452] El-Ceṣṣāṣ'ın, hocası el-Kerḫī'nin:

> İcmāʿların da naṣṣlar gibi farklı dereceleri olup bir kısmı bir kısmından kuvvetlidir. Bunlardan bazılarını ictihād ile terk etmek caizken bazılarının terki caiz değildir. Nitekim manasında ittifak edilmiş naṣṣ ile ihtilaf edilmiş naṣṣın, her ikisinin de hüccet olmaları bizce sabit olsa da, hüccetlerinin bağlayıcılığı birbirinden farklıdır. İcmāʿların durumu da böyledir.

açıklamalarını aktardıktan sonra bu sözün doğruluğunu ifade ederken el-Kerḫī'nin *naṣṣ*ların farklı mertebeleri olduğu görüşüne karşı çıkmaması, ulaşılan bu sonucu desteklemektedir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:340-341.

[453] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59.

[454] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 339.

[455] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:11.

bulunulmasının cevazı Nebi'den (sav) gelen bir beyana dayanmalıdır.[456] Şu halde meselede, Allah katındaki hükmünün bilgisine ulaştıran bir lafzın, *ictihād*ın caiz olduğu bir mertebeye düşürülmesi söz konusudur. Böyle bir mertebe düşüşü el-Ceṣṣāṣ'a göre *nesḫ* hükmünde olduğundan[457] Nebi'den (sav) gelen bu beyan da *nesḫ* edici hükmünde olacaktır. El-Ceṣṣāṣ'a göre *nesḫ* edici hüküm, ancak *nesḫ* edilen hüküm istikrar kazanıp kendisiyle amel edilebilme imkanı bulunduktan sonra varit olabileceğinden,[458] söz konusu beyanın *naṣṣ*ın nüzulünden önce veya nüzulü anında varit olması caiz değildir. Diğer taraftan bu beyan hükmün müddetini değil *Şāriʿ*in hükümle muradının ne olduğunu açıklayan bir nitelik taşıdığından ve *mücmel* olmayan bir lafzın muradına ilişkin beyanın tehir etmesi el-Ceṣṣāṣ'a göre caiz olmadığından[459] bu beyan *naṣṣ*ın nüzulünden sonra da gelmiş olamaz. Şu halde, *naṣṣ* hakkında *ictihād*ın caiz olduğunu bildiren beyan, ne *naṣṣ*ın nüzulünden önce ne nüzulü anında ne de nüzulü sonrasında gelebildiğinden böyle bir beyanın varit olamayacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, el-Ceṣṣāṣ'ın *naṣṣ* tanımının, hakkında *ictihād*ın caiz olduğu *naṣṣ*ları kapsamadığı ortaya çıkmaktadır.

El-Ceṣṣāṣ, *ḫaber-i vāḥid* için de *naṣṣ* ismini kullanmaktadır.[460] *Ḫaber-i vāḥid* hakkında *ictihād* caiz olduğundan,[461] *naṣṣ*ın bu kullanımını *ictihād*ın caiz olduğu *naṣṣ* kapsamında görmek mümkündür. Ancak burada *ictihād*ın caiz olmasının, *ḫaber-i vāḥid*in taşıdığı lafızların niteliğinden değil sübutundaki zannilikten kaynaklanabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Zira bir haberin lafzı, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) muradı açık (*beyyin*) olmakla *naṣṣ* niteliği taşırken, rivayetindeki zannilik bu haberi *ictihād*ın caiz olduğu alana dahil edebilir. Bununla birlikte el-Ceṣṣāṣ'ın, aktardığı bazı *ḫaber-i vāḥid*lere ilişkin kullandığı "haberin naṣṣı,"[462] "naṣṣ olarak rivayet edilen,"[463] "haberde *naṣṣedilme*"[464] tabirlerinde, *naṣṣ* rivayet ve sübuta değil lafza ait bir nitelik taşımaktadır. Şu halde, *naṣṣ*ın olduğu yerde *ictihād*ın caiz olması sübuttaki zannilikten kaynaklanabileceği lafzi niteliklerden de neşet etmiş olabilir. Dolayısıyla *ḫaber-i vāḥid* hakkında *ictihād*ın caiz olması, bu haber için kullanılan *naṣṣ* isminin, lafzın niteliği sebebiyle *ictihād*ın caiz

[456] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 339-340.
[457] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167.
[458] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:462.
[459] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:48-51.
[460] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:105.
[461] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:162-163, 215.
[462] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*, 180.
[463] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*, 60.
[464] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*, 237.

olduğu *naṣṣ* kapsamında olmasını gerektirmemektedir. Buna karşın, yukarıda el-Ceṣṣāṣ'tan aktarılan ifadede *ictihād*ın caiz olduğu *naṣṣ* olarak nitelenen söz ayet olup sübutu *ḳaṭʿī* olduğundan, bu *naṣṣ* hakkında *ictihād*ın caiz olması *naṣṣ*ın lafzi niteliğinden kaynaklı olmalıdır.

1.8.2. *Mücmel*

El-Ceṣṣāṣ e*l-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün *mücmel*in anlamına ilişkin kısmında *mücmel*in iki farklı kullanımı olduğunu belirtmektedir:

i. *Mücmel*in ilk kullanımı, el-Ceṣṣāṣ'a göre *ʿumūm*un manasına yaklaşmaktadır. Çünkü *ʿumūm*, kaçınılmaz olarak isimlerden bir çokluğu (*cemʿ*) gerektirmekte olup her çokluk da aynı zamanda bir *cümle*dir. Bu bakımdan *ʿāmm* ve *mücmel*in manası farklı olmayıp *ʿāmm*ı *mücmel* olarak isimlendirmek caizdir.[465]

ii. El-Ceṣṣāṣ ikinci kullanımı ile *mücmel*i "Kendi dışında bir beyan bekleyip (mevḳūf) varit olduğu anda hükmüyle amel edilmesi mümkün ol[may]an[466] lafızdır" şeklinde tanımlamaktadır.[467] El-Ceṣṣāṣ'a göre bu kullanımı ile *mücmel*, *ʿumūm* olamaz böyle de isimlendirilemez.[468] El-Ceṣṣāṣ, eserlerinde *mücmel*i baskın olarak bu anlamda kullanmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda da aksi belirtilmedikçe *mücmel* ile kastedilen bu ikinci manası olacaktır.

El-Ceṣṣāṣ, ikinci anlamıyla *mücmel*in iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Muhatap tarafından muradı bilinmeyen *mubhem* bir lafız olması sebebiyle *icmāl*in lafzın bizzat kendisinde olması *mücmel*in ilk kısmını

---

[465] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:63. El-Ceṣṣāṣ, 'Īsā b. Ebān'ın birçok yerde *ʿāmm*ı *mücmel* olarak adlandırdığını belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:63.

[466] Elimizdeki *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl* tahkiklerinde tanımdaki ifade "hükmüyle amel edilmesi mümkün olan" şeklinde geçmektedir (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:64; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, Tah. Muḥammed Muḥammed Tāmir, 1:20). Ancak buradaki anlamı bağlamında el-Ceṣṣāṣ, usul anlayışında yerleşik bir kabul olarak eserlerinin birçok yerinde *mücmel* ile beyan gelmedikçe amel edilmeyeceğini belirtmektedir (el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 2:491-492, 6:246; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:88, 416-417, 431). Bu doğrultuda birçok meselede *mücmel*i, beyan beklenmeksizin amel edilmesi caiz gördüğü *ʿumūm*un karşısında zikretmektedir (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:207, 375). Bu sebeple tanımdaki "hükmüyle amel edilmesi mümkün olan" ifadesinin "hükmüyle amel edilmesi mümkün olmayan" şeklinde kabul edilmesi el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışı açısından daha uygun ve tutarlılık arz eder gözükmektedir. Ayrıca *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*'ün *mücmel*in hükmüne ilişkin bölümünde, buradaki tanım altında zikrettiği bazı örnekleri içine alan *mücmel* türünü, "lafzından manası bilinemeyip kendisine bağlanan hükme ilişkin istimali mümkün olmayan şey" olarak tanımlaması (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:327), buradaki tanımın aslının "hükmüyle amel edilmesi mümkün olmayan" şeklinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla tanımın aslında "…lā yumkinu…" şeklinde bulunan olumsuzluk harfinin sakıt olmuş olması ihtimal dahilindedir. Bu gerekçelerle tanımda yer alan "olan" ibaresi tarafımızca "ol[may]an" şeklinde verilmiştir.

[467] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:63-64.

[468] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:63-64.

oluşturmaktadır.[469] "Hasat günü hakkını verin"[470] ve "Biz onun velisine sulṭān verdik"[471] ifadelerindeki hak ve *sulṭān* kelimeleri, beyan gelmeksizin kendileriyle amel mümkün olmayıp *icmāl* bizzat kendilerinde olduğundan *mücmel*in bu kısmına örnektir.[472] Bu bağlamda, el-Ceṣṣāṣ'ın söz konusu *sulṭān* kelimesini aynı zamanda *müşterek* lafzın bir örneği olarak kabul etmesi,[473] kendisinin *müşterek* lafızları beyana ihtiyaç duyan *mücmel* kapsamında görmesiyle[474] uyum arz etmektedir. Diğer taraftan el-Ceṣṣāṣ, daha önce dilde *vaḍʿ* olunmamış manalara *vaḍʿ* olunan *şerʿī* isimlerin de *mücmel*in bu kısmında yer aldığını belirtmekte[475] *ribā*,[476] *ṣavm*,[477] *ṣalāt*[478] isimlerini bu kapsamda zikretmektedir. Bu doğrultuda el-Ceṣṣāṣ'ın *şerʿī* isimleri *mecāz* manasında kabul etmesi,[479] *mecāz* başlığı altında belirtildiği üzere beyan gelmemiş *mecāz*ların *mücmel* kapsamında olmasıyla uyumludur. Ancak bu isimler, manaları muhataplarca öğrenildikten sonra yerleşik manaları kastedilerek kullanıldıklarında, kendileriyle amel mümkün olacağından el-Ceṣṣāṣ'a göre artık *mücmel* değil *ʿumūm* olacaktır.[480] Buradan yola çıkarak el-Ceṣṣāṣ, bir lafzın *mücmel* veya *ʿumūm* olmasının halin delaletine göre değişiklik gösterebileceği sonucuna ulaşmaktadır.[481]

*Mücmel*in ikinci kısmını ise, kendisiyle baş başa kalsak *ẓāhir*inin gereği ile amel etmek mümkün olduğu halde, kendisine *icmāl*ini gerektiren bir lafız veya delaletin bitişmesi sebebiyle *mücmel* olmuş lafızlar oluşturmaktadır.[482] 22/el-Ḥacc:30 ayetinde geçen "ve uḥillet lekumu'l-enʿām" ifadesi, haramlığı o an sabit olup sonra açıklanacaklar hariç hayvanların helal kılındığı şeklinde anlaşılırsa bu *mücmel* kısmı kapsamına girecektir. Çünkü hayvanların helal kılındığı ifadesi ile amel etmek mümkünken sonrasında gelen ve hangileri olduğu nüzul anında açıklanmayan hayvanların istisna edilmesi, ayeti amel

[469] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:64.
[470] 6/el-Enʿām:141 içerisinde.
[471] 17/el-İsrāʾ:33 ayeti içerisinde.
[472] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:64-65.
[473] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:76; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:192.
[474] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2: 260.
[475] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:65; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:297.
[476] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:66; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:563, 567.
[477] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:67; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:212.
[478] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 3:18; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:68; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:318, 420; 3:289.
[479] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:397.
[480] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:334.
[481] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:334.
[482] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:64.

için beyana muhtaç hale getirmektedir.[483] Yine el-Ceṣṣāṣ'a göre, 4/en-Nisā':24 ayetindeki "Bunların dışındakileri mallarınızla istemeniz size helal kılındı" ifadesinin *ʿumūm*u ile amel edilmesi gerekirken, kendisine bitişen *mücmel ihṣān* lafzı,[484] helal olmanın şartı olarak kabul edildiğinde öncesindeki *ʿumūm* olan helalliği *mücmel* hale getirmektedir.[485] El-Ceṣṣāṣ'ın ikinci anlamıyla *mücmel*in, bu ikinci kısmına benzeterek üçüncü olarak ele aldığı *mücmel* kısmı, manası bilinen bir ismin kapsamındakilerden bazısının kastedildiği bilindiği halde kastedilen kısmın belirli olmaması durumudur. *Taḫṣīṣ*e uğramış *ʿumūm* başlığı altında incelendiği üzere *taḫṣīṣ* edici delilin belirsiz olması, *ʿumūm* lafzı beyan gelmeksizin kendisiyle istidlal caiz olmayan bir *mücmel* hale getirmektedir.[486] El-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün beyana muhtaç olan ve olmayan şeylere dair bölümünde beyana muhtaç olan şeyleri incelerken ikinci anlamıyla *mücmel*e ilişkin bu üç kısmı tekrar zikretmektedir.[487]

El-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün *mücmel*in hükmüne ilişkin bölümünde ise *mücmel*i, lafzından manası bilinemeyip kendisine bağlanan hükme ilişkin istimali mümkün olmayan şey ve lafzın kapsamının en azında istimali mümkün olup daha fazlasının murat edilmesinin caiz olabildiği lafız olmak üzere ikiye ayırmaktadır.[488] Yukarıda *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün *mücmel*e ilişkin bölümü ile beyana muhtaç olan ve olmayan şeylere ilişkin bölümünde beyana muhtaç olan *mücmel* kapsamında belirttiği üç türün, kendileriyle amelin mümkün olmaması sebebiyle, buradaki *mücmel* taksiminin ilk kısmında yer aldığı söylenebilir. Lafzın kapsamının en azında istimali mümkün olup daha fazlasının murat edilmesinin caiz olabildiği *mücmel*in örneklerinden biri el-Ceṣṣāṣ'a göre namaz kılın, oruç tutun, hac yapın gibi

---

[483] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:64. İfadedeki istisna şimdiye kadar size haram kılınmış olanlar şeklinde anlaşılırsa ortada beyan beklemeyi gerektirecek bir durum olmadığından ifade *mücmel* olmayacaktır. Yine ifadedeki istisna size daha sonra haram kılınacaklar şeklinde anlaşıldığında nüzul anında ayet ile amel önünde herhangi bir beyana bağlı olma engeli bulunmadığından ifade yine *mücmel* olmayacaktır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:64-65. El-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'ın bir yerinde ana metinde zikredilen ilk manayı esas alarak ayetin *ʿumūm*una itibar edilemeyen bir *mücmel* konumunda olduğunu belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:138. Ancak kendisi *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'ın başka bir yerinde istisnanın şimdiye kadar size haram kılınmış olanlar şeklinde anlaşılarak ayetin *mücmel* değil *ʿumūm* kabul edilmesinin evla olduğunu ifade etmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:375.

[484] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:70, 179; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:106.

[485] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:70. *İhṣān* olma şart değil nikahlanmanın sonucu olarak anlaşıldığı takdirde öncesindeki helal kılınma ifadesini *mücmel* hale getirmeyecektir. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:70. El-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*'da, evla olanın ayetin bu ikinci manasında anlaşılarak, ayetin *mücmel* değil *ʿumūm* kabul edilmesi olduğunu belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:182.

[486] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:71.

[487] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 2:27.

[488] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:327-328.

emredilen şeyin zikredilmediği emir lafzıdır.[489] El-Ceṣṣāṣ'a göre namaz, oruç ve haccın ne olduğu bilindiği takdirde[490] bu emir, lafzın kapsamının en azı olan tek namaz, tek oruç ve tek haccı gerektirecektir.[491] Diğer bir örnek ise "Şu dirhemleri adamlara (ricālen) ver" sözünde olduğu gibi *cemʿ-i munekker* lafız içeren emirlerdir.[492] *Cemʿ-i munekker*in *ʿumūm* olup olmadığının incelendiği başlıkta zikredildiği üzere el-Ceṣṣāṣ'ın aktardığına göre müteahhir dönem Hanefi ulemasından bazıları, lafzın kapsamının en azında istimali mümkün olup daha fazlasının murat edilmesinin caiz olabildiği lafızların *mücmel*in bir kısmı olarak kabulüne karşı çıkarak bu lafızları *ʿumūm* menzilesinde görmüşlerdir.[493] El-Ceṣṣāṣ'a göre, bu yaklaşım sahipleri kapsamının en azıyla dahi olsa kendisiyle amel etmek mümkün olan lafzın *mücmel* olamayacağını kabul etmektedir. Dolayısıyla bu alimlere göre *mücmel* tek bir kısımdan oluşmakta olup o da el-Ceṣṣāṣ'ın *mücmel*in ilk kısmı olarak verdiği kendisiyle amel etmenin hiçbir şekilde mümkün olmadığı lafızlardır.[494] El-Ceṣṣāṣ ise bir lafzın, biriyle miktarı bilinen ve kendisiyle amelin mümkün olduğu, diğeri ise *icmāl* içeren iki manayı kapsamasını mümkün gördüğünden bu görüşe katılmayarak bu lafızların *mücmel*in ikinci bir türü olduğunu kabul etmektedir.[495]

1.8.2.1. *Mücmel*in Diğer Lafız Türleriyle İlişkisi

El-Ceṣṣāṣ, hakkında beyan gelmemiş *mücmel* lafızların *müteşabih* kapsamında yer aldığını belirtmektedir.[496] *Mücmel* beyan gelmedikçe herhangi birine hamledilemeyen farklı manalara muhtemel olduğundan,[497] bu kabulü *müteşabih*e ilişkin verdiği, birden çok manaya muhtemel lafız tanımı[498] ile de uyumludur. El-Ceṣṣāṣ *müşterek* lafzın, farklı manalara gelebilmesi sebebiyle murat edilen manasının tespitinde kendi başına yetmeyip beyana ihtiyaç duyan bir *mücmel* olduğunu kabul etmektedir.[499] Dolayısıyla *müşterek* lafızlar haklarında beyan gelmedikçe *mücmel*

[489] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:328.
[490] Bu lafızlar, manalarının bilinmemesi durumunda kendileriyle amel edilemeyeceği için *mücmel*in kendileriyle amelin mümkün olmadığı ilk kısmında yer alacaklardır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:334.
[491] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:328.
[492] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:328.
[493] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:329-330.
[494] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:330.
[495] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:331.
[496] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:5.
[497] Nitekim el-Ceṣṣāṣ, 2/el-Baḳara:196 ayetindeki *fi'l-ḥacc* ifadesinin farklı *te'vīl* yönlerine muhtemel bir *mücmel* olduğunu belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu'l-Cāmi'i'l-Kebīr*, 87.
[498] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:5.
[499] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:260.

kapsamındadır. Ancak tüm *mücmel*liklerin *müşterek* olmaktan kaynaklandığını söylemek mümkün değildir. Nitekim el-Ceṣṣāṣ, *hakikat*e hamline engel bulunması sebebiyle *mecāz*a dönmüş ancak hangi manaya hamledileceğine dair delil gelmemiş *mecāz*ları da *mücmel* menzilesinde kabul etmektedir.[500]

Naṣṣ, manasının *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) ve muradının *beyyin* olmasıyla, murat edilen manasının tespitinde *mücmel*den farklı olarak beyana ihtiyaç duymadığından, *mücmel* bir lafız *naṣṣ* değildir. Bu sebeple başlıklandırmamızda *naṣṣ* ve *mücmel*i birbirinin karşısında yer alan lafız türleri olarak vermeyi uygun bulduk. El-Ceṣṣāṣ *ʿumūm*un kapsadığı şeyin de *naṣṣ* olduğunu belirttiğinden[501] *ʿumūm*un da *mücmel* olamayacağı açığa çıkmaktadır. Zaten el-Ceṣṣāṣ eserlerinin birçok yerinde *mücmel* ve *ʿumūm*u birbirinin karşısında konumlandırmakta,[502] *mücmel* lafzın *ʿumūm*una itibar edilemeyeceğini[503] ve *ʿumūm*uyla amel[504] veya istidlalde bulunulamayacağını belirtmektedir.[505] Zikri geçtiği üzere el-Ceṣṣāṣ, *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u da hükmü beyana muhtaç bir *mücmel* menzilesinde görmemektedir.[506] Ancak *taḫṣīṣ* edici delilin kapsamı belirsiz ise lafız *mücmel* olacaktır.[507] Bununla uyumlu olarak *taḫṣīṣ* sonrası *ʿumūm* kapsamında kalanları ifade eden *ḫuṣūṣ, taḫṣīṣ* edici delilin kapsamı belirli ise *mücmel* olmayacakken *taḫṣīṣ* sonrası kapsam belirsiz kaldığında *mücmel* olarak nitelenebilecektir. Belirli bir tekliğin kapsanmasını ifade eden *ḫuṣūṣ*, ise *naṣṣ*ın bir türü olduğundan[508] *mücmel* vasfını taşımayacaktır.

1.9. *Müfesser*

El-Ceṣṣāṣ, eserlerinde *müfesser*e ilişkin bir tanım vermemektedir. Bu sebeple *müfesser*e lafızlar bağlamında yüklediği anlamın tespiti için kendisinin *müfesser* kullanımlarını incelemek uygun bir yol olacaktır. El-Ceṣṣāṣ'ın eserlerinde *müfesser*in iki farklı kullanımından bahsetmek mümkündür.

*Müfesser*in birinci kullanımı el-Ceṣṣāṣ'ın abdestin, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*), muradı *beyyin* olan ve beyana ihtiyaç duymayan *müfesser* bir farz

---

[500] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:416-417.
[501] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59.
[502] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:106, 207, 375, 420, 483-484, 521; 3:82.
[503] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 7:262; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:71; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:138.
[504] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 6:246.
[505] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:389.
[506] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:245-246.
[507] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:71.
[508] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59.

olduğunu belirtmesinde[509] karşımıza çıkmaktadır. Bu kullanımında *müfesser*in, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) ve muradının *beyyin* olup konusuna ilişkin ayrıntılı hükümler barındıran lafzı ifade ettiği görülmektedir. Bu kullanımıyla *müfesser*, *naṣṣ*a ait manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) ve muradının *beyyin* olma vasıflarını da taşıdığından aynı zamanda *naṣṣ*ın kapsamında yer almış olmaktadır. Nitekim el-Ceṣṣāṣ *müfesser* olarak varit olması sebebiyle *nesḫ* hükmünde kabul ettiği abdest farzına ziyadeyi,[510] aynı zamanda *naṣṣ*a ziyade örneği olarak da vermektedir.[511] Dolayısıyla bu kullanımında *müfesser*, ilaveten konusuna dair ayrıntılı hükümler barındırmakla *naṣṣ*ın nitelikli ve özel bir türü olmaktadır. *Naṣṣ*ın *muḥkem* altında konumlanmasından hareketle, bu kullanımıyla *müfesser*in *muḥkem* kapsamında yer aldığı söylenebilir.

*Müfesser*in el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışındaki ikinci kullanımı, kendisiyle amel beyana bağlı olan *mücmel* bir lafzın beyanın gelmesiyle *müfesser* olarak isimlendirilmesinde görülmektedir. 17/el-İsrā':33 ayetinde yer alan *sulṭān* kelimesi el-Ceṣṣāṣ'a göre *mücmel* iken, muradın kısas olduğuna ilişkin *icmāʿ* varit olduğunda, bir beyan türü olan *icmāʿ*[512] sayesinde *müfesser* hale gelmiştir.[513] Bu kullanımında *müfesser* başta *mücmel* olan bir lafzın dönüşmüş halini ifade etmektedir. Bu nokta, *müfesser*in bu kullanımını ilkinden ayırmaktadır. Zira ikincisinden farklı olarak ilk kullanımda, lafzın *mücmel* bir ilk hali söz konusu olmayıp lafız ilk başta *müfesser* olarak varit olmuştur.

Kanaatimizce, bu iki kullanımdaki farklılığın *müfesser*e ilişkin farklı iki anlam ortaya çıkarıp çıkarmadığı tartışmalı bir konu olarak görülebilir. Çünkü bir taraftan bu kullanımlara konu olan *müfesser*lerin, ister ayrıntı hükümlerinin açıklanmış olması isterse anlaşılması beyana muhtaç *mücmel* lafzın beyan yoluyla açıklanmış olması şeklinde olsun "açıklanmış (*tefsīr* edilmiş) olan" ortak anlamı üzerinden bir araya getirilebileceği savunulabilir. Ancak diğer taraftan bu kullanım farklılığının, biri manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) ve muradı *beyyin* olup ayrıntılı hüküm içeren lafzı, diğeri hakkında beyan gelerek *mücmel* olmaktan çıkmış lafzı ifade eden iki farklı *müfesser* manası ortaya çıkardığı da savunulabilir. Bu durumda ikinci zikredilen *müfesser*, temel olarak *mücmel*liği ortadan kaldıracak şeklide

[509] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 1:303, 338, 340.
[510] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 1:303, 329.
[511] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 1:329, 332, 338.
[512] el-Ceṣṣāṣ nezdinde *icmāʿ* beyanın bir çeşidi olup (el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 2:31), Allah'ın hücceti olma ve hata içermeme niteliklerini haiz bir beyandır. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 2:16.
[513] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 5:353.

beyan edilmiş (*mubeyyen*) olmayı ifade edecektir. Buna göre ilk verilen anlamıyla *müfesser naṣṣ* kapsamında yer alırken, her ne kadar ikinci kullanıma konu olan örnekte beyan kesin bilgi gerektirse de *mücmel*in *ictihād* gibi zanni bir yolla beyan edilmesi halinde ikinci anlamıyla *müfesser*in, *mücmel*likten çıkarak manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olsa da beyandaki zannilik sebebiyle *naṣṣ* olmaması ihtimalinden bahsedilebilecektir. *Müfesser*in bu iki kullanımının, iki farklı *müfesser* manası gerektirip gerektirmediğinin arz ettiği bu tartışmalı görünüm sebebiyle bu iki kullanıma, farklılık içerdikleri kabul edilse de üçüncü bölümde önerilen diyagramda *müfesser*in farklı iki manası şeklinde yer verilmemiştir.

El-Ceṣṣāṣ'a göre ayrıntı (*tafṣīl*) içerme ve ziyade beyan bulundurma, amel edilme bakımından tercih edilme sebebidir.[514] Dolayısıyla ilk kullanımıyla *müfesser*, ayrıntılı hükümler içermesi bakımından diğer lafız türleri karşısında bir öncelik ve üstünlük kazanmaktadır. Örneğin el-Ceṣṣāṣ, Ramazan orucunu kasten bozma kefaretinde köle azadı, iki ay peş peşe oruç ve altmış fakiri doyurma arasında tertip içeren haberlerin *müfesser* olmaları nedeniyle, bu tertibi içermeyen haberlerden kendileriyle amel edilmesi noktasında öncelikli olduğunu belirtmektedir.[515] Diğer bir meselede el-Ceṣṣāṣ, hayızlı eşe cinsel maksatlı yaklaşma sınırına ilişkin Enes'ten rivayet edilen hadisin *ʿāmm* ve *mücmel* iken, Hz. Ömer'in rivayet ettiği hadisin yaklaşma mahalline ilişkin beyan içermesi sebebiyle *müfesser* olduğunu belirtmektedir. Hz. Ömer'in hadisi *müfesser* olduğundan, el-Ceṣṣāṣ'a göre kendisiyle amel edilme bakımından öncelikli olmalıdır.[516] Meselede el-Ceṣṣāṣ'ın *ʿāmm* ve *mücmel* olmayı *müfesser* olmaktan farklı noktada konumlandırdığı görülmektedir. *Mücmel* başlığı altında incelendiği üzere el-Ceṣṣāṣ, beyana bağlı olmayı ifade eden ikinci kullanımında *ʿumūm*a *mücmel* denilemeyeceğini belirttiğinden[517] el-Ceṣṣāṣ meselede *mücmel*i bu ikinci anlamıyla kullanmış olamaz. *Mücmel*in meselede çokluk içermeyi ifade eden ilk anlamıyla kullanıldığı kabul edildiği takdirde, el-Ceṣṣāṣ bu kullanımda *mücmel* ve *ʿumūm*un anlamlarının farklı olmadığını belirttiğinden,[518] *ʿumūm* doğrudan *müfesser*den ayrık olarak konumlanmış olacaktır. Halbuki *müfesser* beyana ihtiyaç duyulmama niteliğinin yanında bir çokluğu kapsadığı takdirde el-Ceṣṣāṣ'ın *ʿumūm* tanımının şartlarını da sağlayacaktır.

514 el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:126.
515 el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:419-420.
516 el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:409.
517 el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:63.
518 el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:63.

Bu durumda *ʿāmm*ın *müfesser* olmadığını söylemek, el-Ceṣṣāṣ'ın *ʿumūm* tanımına, kendisi yer vermediği halde konusu hakkında ayrıntılı bilgi içermeme kaydı ilave etmek anlamına geleceğinden, bu yaklaşımın kabulü zor görünmektedir.

1.9.1. *Müfesser*in Karşısında *Mücmel*: Ayrıntı Hüküm İçermeme Anlamıyla *Mücmel*

El-Ceṣṣāṣ'ın belirttiği iki *mücmel* anlamı da meseledeki *mücmel* kullanımını açıklayamadığından, el-Ceṣṣāṣ'ın meselede *mücmel*i farklı üçüncü bir anlamda kullandığının kabul edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu kullanımda *mücmel*, meseledeki *ʿāmm*ı *müfesser*den ayıran vasıf olmakta, *ʿāmm* hadis, aynı zamanda *mücmel* vasfına sahip olması sebebiyle *müfesser*den ayrı konumlanmaktadır. Buna göre üçüncü anlamıyla *mücmel*, *müfesser*in aksine konusuna dair ayrıntılı hüküm içermeme niteliğini ifade etmelidir. El-Ceṣṣāṣ'ın eserlerinde *mücmel*in bu anlamda kullanımıyla bağdaşan örnekler bulmak mümkündür. ʿAbdurraḥmān b. ʿAvf ve Ebū Ḥafṣ b. el-Muġīra'nın eşlerini üç kere boşadıklarını bildiren haberler bu boşamaların tek seferde mi yoksa ayrı ayrı mı yapıldığında *mücmel*ken, ayrı yapıldığını bildiren haberlerin bu noktayı *tefsīr* ettiğini belirtirken[519] el-Ceṣṣāṣ'ın *mücmel*i ayrıntı içermeme anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Yine *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*'de, elinde yetim malı bulunan ancak bu görevin kendisine azledilen önceki *ḳāḍī* tarafından verildiğine dair *beyyine*si olmayan yed-i emin, bu göreve binaen elindeki yetim malını gerektiği şekilde koruduğunu söylerse, bu kişi eğer emanete riayet hususunda itham edilmeyen bir kimse ise, *ḳāḍī*nin bu sözü *icmāl* üzere kabul edip malların *tefsīr*ini istememesinin ihtiyata daha uygun olduğunu belirtmektedir.[520] Burada *mücmel*in, *tefsīr* edilmişin karşısında ayrıntıya girilmeyen anlamında kullanıldığı görülmektedir. El-Ceṣṣāṣ'ın *icmālī* delillere yaklaşımının *mücmel*in bu kullanımı kapsamında değerlendirilebileceği kanaatindeyiz. Zira el-Ceṣṣāṣ'a göre iki şahitle hüküm verme 2/el-Baḳara:282 ayetinin *naṣṣı* ile *cümleten*

---

[519] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:463-464.

[520] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 80. El-Ceṣṣāṣ bu açıklamalara Ebū Bekr Aḥmed b. ʿAmr el-Ḥaṣṣāf eş-Şeybānī'nin (ö. 261/875) aynı doğrultudaki görüşünü şerh ederken yer vermektedir. El-Ḥaṣṣāf da yed-i eminin emanete riayet ile bilinmesi halinde zikredilen sözlerinin *cümleten* kabul edilerek elindekilerin *tefsīr*ine girilmeyeceğini belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 80. Başka bir meselede el-Ceṣṣāṣ, el-Ḥaṣṣāf'ın "Semenden kabzettiğini tazmin etmez" ifadesinin *icmāl* üzere kabul edilirse hatalı olduğunu, hükmün kendisinin *tefsīr* ettiği şekilde ayrıntılandırılması gerektiği ifadesindeki *mücmel* kullanımını da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 287. Yine *mücmel*in *müfesser* karşısında ayrıntı içermeme manasında kullanımına örnek olarak el-Ceṣṣāṣ'a göre, Nebi'nin (sav) *ẕimmī*ye karşı Müslümanı kısas ettiği haberinin, diğer haberlerin *mücmel* bıraktığı bu noktayı *tefsīr* ettiğinden öncelikli olması meselesi verilebilir. el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 5:355.

kesin olarak vacipken somut olay özelinde belirli iki şahidin tanıklığının kabulü *gālibu'ẓ-ẓann* ve *ictihād*a bağlıdır.[521] Aynı şekilde el-Ceṣṣāṣ'a göre kabullerinde sahabe ittifakı bulunması sebebiyle haber-i vahid ve kıyas *fi'l-cümle* ilim gerektirir yolla sabit olmuşken ayrıntıya inilip belirli bir haber-i vahid ya da kıyastan bahsedildiğinde *gālibu'ẓ-ẓann* ve *ictihād* yollu ilim söz konusu olmaktadır.[522]

Geldiğimiz noktada, *müfesser*in her iki kullanımında da *mücmel* ifadesinden bahsedildiği görülmektedir. Ancak *müfesser*in ilk kullanımında zikredilen *mücmel*, üçüncü anlamı olarak sunulan konusuna ilişkin ilave ayrıntı içermeyen lafzı ifade ederken ikinci kullanımda kendisiyle amel beyana bağlı olan lafız anlamına gelmektedir. Ayrıntı içermeyen ancak kendisiyle amel için beyana ihtiyaç duymayan lafızların varlığı, *mücmel*in *müfesser* kullanımlarına ilişkin bu iki manası arasındaki farkı belirginleştirmeye katkı sağlar niteliktedir. Zira bu lafızlar ilk kullanımıyla *müfesser*in karşısında *mücmel* konumda olacakken beyan ile *müfesser* hale gelmiş lafızlar bağlamında zikredilen muradının bilinmesi beyana ihtiyaç duyan *mücmel* kapsamında yer almayacaklardır. Bu durumun bir örneği el-Ceṣṣāṣ'ın, oruç tutmak isteyip fecir vaktinde şüpheye düşen kişiye dair Ebū Ḥanīfe en-Nuʿmān b. Ṣābit'ten (ö. 150/767) rivayet edilen farklı görüşler arasında tercihte bulunması sırasında karşımıza çıkmaktadır. Bu örnek aynı zamanda el-Ceṣṣāṣ'ın ayrıntı içermeyen anlamıyla *mücmel*i ve *tefsīr* edilmiş olanın önceliği ilkesini mezhep içi rivayetler için de kullandığını göstermektedir. El-Ceṣṣāṣ'ın aktarımına göre, Ebū Yūsuf Yaʿḳūb b. İbrāhīm (ö. 182/798) *el-İmlā"*da Ebū Ḥanīfe'nin "Fecir vaktinde şüpheye düşen kişinin sahuru bırakması bence daha hoştur. Ama sahur yaparsa orucu tamdır" dediğini rivayet etmiş, *el-Aṣl*'da da üçünün görüşü olarak bu kişiye kaza gerekmeyeceği söylenmiştir.[523] Ebū ʿAlī Ḥasen b. Ziyād el-Luʾluʾī'nin (ö. 204/819) rivayetine göre ise Ebū Ḥanīfe "Fecrin görülmeyeceği bir yerde ya da gece mehtaplı olup da fecirde şüphe ederse yemez. Eğer yerse kötü bir iş yapmış olur. İster seferî ister mukim olsun, fecir doğduğunda yemiş olduğu kanaati ağır basarsa kaza eder, aksi halde etmez" görüşündedir.[524] El-Ceṣṣāṣ'a göre, Ḥasen b. Ziyād'ın rivayeti *el-İmlāʾ* ve *el-Aṣl*'da *mücmel* bırakılan noktaları *tefsīr* ettiğinden, mesele Ḥasen b. Ziyād'ın rivayetine göre hükme

[521] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:166; 3:260.
[522] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:166.
[523] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:279.
[524] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:279.

bağlanmalıdır.[525] *El-İmlā'* ve *el-Aṣl*'daki rivayetler ilave ayrıntı içermemekle el-Ceṣṣāṣ tarafından *mücmel* olarak isimlendirilseler de bu rivayetler, kendileriyle amel edilebilmesi için beyana ihtiyaç duymadıklarından *müfesser*in ikinci kullanımı bağlamındaki *mücmel* kapsamında yer almayacaktır. Diğer bir ifade ile ayrıntı içermemekle *mücmel* olan bu ifadelerle *tefsīr* edilmeseler dahi amel etmek mümkün olduğundan, ortada beyan sayesinde amel edilebilir hale gelmiş bir *mücmel* bulunmamaktadır. Aynı doğrultuda el-Ceṣṣāṣ, 2/el-Baḳara:178 ayetinde geçen "Hür karşılığında hür, köle karşılığında köle" sözünün, öncesinde yer alan "Ey iman edenler, öldürülenler hakkında size kısas emredildi" ifadesinin kapsamındakilerden bir kısmını *tefsīr* ettiğini ancak ifadenin *'umūm*unu *taḫṣīṣ* etmediğini belirtmektedir.[526] Dolayısıyla kısas emri *tefsīr* edilmese dahi *'umūm* olmakla beyan beklenmeksizin kendisiyle amel edilebileceğinden[527] beyana muhtaç olan anlamında *mücmel* değilse de sonrasındaki *tefsīr*i içermemekle ilave ayrıntı barındırmama anlamıyla *mücmel* olarak isimlendirilebilecektir. Şu halde *mücmel* kavramına yüklenen bu iki anlam arasındaki farklılık, aynı zamanda bu iki *mücmel* kullanımı ile ilişkili iki ayrı *müfesser* kullanımı arasındaki farklılığı da açığa çıkarmış olmaktadır.

2. El-Ceṣṣāṣ'ın Lafız Türlerine Yaklaşımına Hakim Olan İlkeler ve Bazı Tespitler

Bu başlık altında lafız türleri ve aralarındaki ilişkiler üzerinden el-Ceṣṣāṣ'ın lafızlara yaklaşımına dair birtakım çıkarımlarda bulunulacaktır. El-Ceṣṣāṣ'ın lafızları anlama, yorumlama ve kendilerinden hüküm çıkarmada benimsediği yaklaşım ve ilkeler ayrı bir çalışmanın konusu olabileceğinden, burada kendisinin lafızlara yaklaşımı yalnızca çalışmamızın konusunu oluşturan lafız türleri üzerinden yapılan tespitler bağlamında incelenecektir.

2.1. Lafızlarla Mümkün Olduğunca Amel Etme: Anlamsal Belirsizlikten Belirliliğe Yönelmiş Bir Lafız Yaklaşımı

El-Ceṣṣāṣ, lafzın hükmüyle imkan bulundukça amel edilmesini bir ilke olarak benimsemektedir.[528] Bu ilkenin, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında bir lafzın hangi tür kapsamında yer aldığı ve diğer lafızlarla ilişkisinin belirlenmesinde de takip edildiği görülmektedir. Buna göre bir lafzın, kendisiyle amel için beyanın beklenmediği bir lafız türü kapsamında

[525] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:280.
[526] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 5:360.
[527] El-Ceṣṣāṣ, söz konusu kısas emrinin *'umūm*u ile istidlalde bulunmaktadır. el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 5:351.
[528] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:155; 2:200.

değerlendirilmesi önceliklidir. Bu doğrultuda lafız, beyana ihtiyaç duyan bir lafız türü kapsamında yer alıyor ise kendisiyle amel edilme imkanının sağlanmasına yönelik bir çaba da söz konusudur. Bu çaba sonucunda lafızla amel imkanına ulaşılması, amel edilebilirlik bağlamında lafzın manasının bilinmesine yönelik beyan ihtiyacını azaltacak yahut ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla el-Ceṣṣāṣ'ın lafzın hükmüyle imkan bulundukça amel edilmesi yaklaşımı, aynı zamanda anlamsal belirsizlikten belirliliğe doğru bir yönelim olarak da görülebilir. Bu teorik açıklamaların bu ilke kapsamında yer alabilecek üç alt ilke ve örnekleri üzerinden gerekçelendirilme ve ayrıntılandırılmasının, ilkenin aydınlatılmasına katkı sağlayacağı umulmaktadır.

2.1.1. *Müteşabih Muḥkem*e Hamledilir

"*Muḥkem* ve *Müteşabih*" başlığı altında incelendiği üzere el-Ceṣṣāṣ, *müteşabih*in *muḥkem* olana hamledileceğini kabul etmiş,[529] bu ilkeye lafızların anlaşılması, *teʾvīl*ler arası tercih, fıkhi meselelerin çözümlenmesi, kıraat farklılıkları ve deliller arası tercihte başvurmuştur. *Müteşabih* ve *muḥkem*e ilişkin verdiği sırasıyla birden çok manaya muhtemel olan ve tek manaya ihtimalli olan tanımları[530] üzerinden hareket edildiğinde bu ilke, lafza ilişkin farklı ihtimallerin tek ihtimale indirgenmesi sonucunu beraberinde getirmektedir. Bu durumda farklı ihtimallerden kaynaklı belirsizlik de giderilerek lafza anlam belirliliği kazandırılmaktadır. El-Ceṣṣāṣ, beyan edilmemiş *mücmel* lafızları *müteşabih* kapsamında gördüğünden,[531] *müteşabih* lafzın kazandığı bu anlam belirliliği, lafzı kendisiyle amel için beyan beklenilme konumundan çıkarmaktadır. Dolayısıyla *müteşabih*in *muḥkem*e hamli ilkesi, lafızlarla mümkün olduğunca amel edileceği ilkesini destekler niteliktedir.

2.1.2. *ʿUmūm* ve *Mücmel* Olması Muhtemel Bir Lafız *ʿUmūm*a Hamledilir

El-Ceṣṣāṣ, bir lafız *ʿumūm* ve *icmāl*e ihtimalli olduğunda, lafızla amel imkanı sağlamasından dolayı lafzı *ʿumūm*a hamletmenin evla olduğunu belirtmektedir.[532] Zira lafzın hükmüyle amel imkanı elde ettiğimizde üzerimize düşenin, lafızla amel etmek olduğunu ifade etmektedir.[533] Bu

[529] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 4:207, 419-420; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:374; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:192, 533; 2:83, 466, 590.
[530] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:4.
[531] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:5.
[532] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:200.
[533] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:200. El-Ceṣṣāṣ'a göre, 4/en-Nisā':3 ayetindeki "fe'nkiḥū mā ṭābe lekum mine'n-nisā'" ifadesi, *ṭābe* kelimesinin manası hoşa gitmek kabul edildiğinde muhayyerlik

sebeple *ʿumūm*uyla amel etmenin mümkün olduğu bir lafzın *mücmel* kılınmasının caiz olmadığını savunmaktadır.[534] Kendisinin bu açıklamaları, lafız türlerine yaklaşımında, lafzın hükmüyle mümkün olduğunca amel edilmesini bir amaç olarak benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır. *Mücmel* beyan edilmedikçe *müteşabih* kapsamında yer alırken,[535] *naṣṣ* başlığı altında incelendiği üzere *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm*, *naṣṣ*ın bir türü olmakla[536] *muḥkem* altında konumlanmaktadır.[537] Dolayısıyla lafzın *mücmel* değil *ʿumūm*a hamli, aynı zamanda *müteşabih* yerine *muḥkem*e hamli anlamına gelmektedir. *Müteşabih*in birden çok manaya, *muḥkem*in ise tek manaya ihtimalli olması,[538] bu durumu, çoklu ihtimalden kaynaklı anlam belirsizliğinden, anlamsal belirliliğe doğru yönelimin bir örneği haline de getirmektedir.

2.1.3. *Zāhir*den Delil Varsa Uzaklaşılabilir

El-Ceṣṣāṣ, *ẓāhir* başlığı altında belirtildiği üzere *ẓāhir*den ancak delil varsa uzaklaşılabileceği ilkesini kabul etmiştir.[539] Bu ilke, *ẓāhir*iyle amelin mümkün olduğu bir lafzın delil olmaksızın amelden düşürülememesi sonucunu beraberinde getirdiğinden, lafızlarla mümkün olduğunca amel etme kabulünü desteklemektedir. Ayrıca bu ilke, manası *ẓāhir* bir lafzın delil olmaksızın beyana muhtaç bir *mücmel* konumuna düşürülmesine engel oluşturacağından lafız türleri arasında anlam belirliliğinden belirsizliğine doğru bir yönelimin önünde engel oluşturacaktır.

El-Ceṣṣāṣ'ın aksine delil olmadıkça lafzın *ẓāhir*inden uzaklaşmayıp *ẓāhir*i ile amel etmesi,[540] hem salt manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olan lafızları hem de ilaveten muradı *beyyin* olan *naṣṣ*ları kapsamına almaktadır. Dolayısıyla muradı *beyyin* olmayıp manası *ẓāhir* olan lafızlar, *ẓāhir* olan manasına hamledilme ve *ẓāhir*i ile amel etme noktasında *naṣṣ* ile aynı hükme tabi olmaktadır. Şu halde, bir lafız türünün açıklık niteliği bakımından kendinden daha üst mertebedeki bir lafız türüyle, amel edilme noktasında ortak ilkeye tabi olması lafızlarla mümkün olduğunca

---

gerektireceğinden hür ve kölelerde *ʿumūm* olacaktır. *Ṭābe* kelimesi helal olan anlamında anlaşıldığında, ifade *mücmel* hale gelse de ayetin devamında helal olanlar beyan edilmiştir. El-Ceṣṣāṣ ayetin beyan edilmemiş bir *mücmel* olduğu ihtimali kabul edilse dahi, ayetin *mücmel* değil *ʿumūm* olma ihtimalinin kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:200.

534 el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:207.

535 el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:5.

536 el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59.

537 el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:188; 2:157.

538 el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:4.

539 el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:410.

540 el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:20; 3:130, 177, 312, 599; el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 273.

amel edilme çabasının bir tezahürü olarak görülebilir. Ayrıca *naṣṣ*, salt manası *ẓāhir* olma vasfı taşıyan lafızlara göre daha üstün bir anlamsal açıklık taşıdığından, bu durum, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında anlam belirsizliğinden belirliliğine doğru yönelindiği kabulünü de desteklemektedir.

2.2. Lafız Türlerini İsimlendirmede Esneklik: Lafzi İhtilaflara İtibar Edilmeyeceği Kabulü

El-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerine ilişkin isimlendirmelerinde esnek olarak nitelenebilecek bir tutum sergilediği söylenebilir. Bu kanaatimizin gerekçelerinden biri el-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerine dair bir ismi, lafızlar bağlamında farklı manaları ifade edecek şekilde kullanmasıdır. Örneğin, *mubhem* isminin bir kullanımı kayıtlanmamış olma manasına yaklaşırken, diğer bir kullanımı belirsiz ve müphem olmayı ifade etmektedir. Yine el-Ceṣṣāṣ'ın *ḫuṣūṣ* ismini, hem *taḫṣīṣ* sonrası *ʿumūm* kapsamında kalan kısım için hem de bir tekliği belirten lafız için kullandığı görülmektedir. Kendisi bir taraftan *naṣṣ* bulunan yerde *ictihād*ın caiz olmadığı ilkesini benimserken, diğer taraftan hakkında *ictihād*ın caiz olduğu bazı lafızları *naṣṣ* olarak isimlendirmektedir. Yine *mücmel* isminin bir çokluğu kapsayan, kendisiyle amel için beyana ihtiyaç duyan ve ayrıntılı açıklama içermeyeni ifade eden üç farklı kullanımı tespit edilmiştir. *Müfesser* ismi de hem ayrıntı içeren şekilde varit olmuş hem de *mücmel* iken hakkında beyan gelmiş lafızlar için kullanılmıştır. Yine *muḥkem* ve *müteşabih*in seleften rivayet edilen dört farklı anlamın tamamı için kullanılabileceği el-Ceṣṣāṣ tarafından belirtilmektedir. El-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerine ilişkin isimlendirmelerinde esnek bir tutum sergilediği kanaatine gerekçe oluşturabilecek bir diğer husus, lafızlara ilişkin ortak bir manayı farklı lafızlarla ifade edebilmesidir. Kendisinin bir çokluğu kapsayan lafza *ʿāmm* dışında *mücmel* de denilmesinin caiz olduğunu belirtmesi buna örnektir. El-Ceṣṣāṣ'ın şart ile kayıtlanmamış lafızlar için *muṭlaḳ* yanında *mubhem* ismini kullanması da bu bağlamda zikredilebilir.

El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında görülen lafız türlerine ilişkin bu esnekliğin sebeplerinden biri olarak, el-Ceṣṣāṣ'ın selefin lafızlara dair kullanımlarını koruma ve takip etme çabası gösterilebilir. Nitekim *muḥkem* ve *müteşabih*in farklı manalar için kullanılabileceğine gerekçe olarak, selefin lafızları bu anlamlarda kullandığını ve zaten lafzın ihtimali

olmasa selefin bu *teʾvīl*leri zikretmeyeceğini belirtmektedir.[541] Yine şart ile kayıtlanmamış lafızlar için *mubhem* tabirini kullanmasında Hz. Ömer, ʿİmrān b. Ḥuṣayn ve İbn ʿAbbās'ın *mubhem*i bu manada kullanmış olmalarını belirtmesi önemlidir.[542] El-Ceṣṣāṣ'ın *mücmel*in *ʿumūm* manasında kullanılabileceğini ifade ederken ʿĪsā b. Ebān'ın bu yöndeki kullanımını zikretmesine, yine bu bağlamda dikkat çekilebilir.[543]

El-Ceṣṣāṣ manada uzlaşıldıktan sonra farklı lafızlar kullanılmasının eleştiri konusu yapılamayacağını[544] ve bu hususta kullanım sahibine zorluk (*muḍāyaḳa*) yüklenemeyeceğini bir ilke olarak kabul etmektedir.[545] El-Ceṣṣāṣ'ın ortak bir manayı farklı lafızlarla ifade etmesinde manaya taalluk etmeyen, farklı lafız kullanımından kaynaklı bir esneklik olduğu açıktır. El-Ceṣṣāṣ'ın lafızlar bağlamında farklı anlamsal konumları ortak bir isimle karşılamasında ise, bu ortak isimlerin kayıtlanarak her birinin ayrı birer manaya delalet eden farklı isimlere ayrılmaları mümkündür. Bu imkanın varlığı söz konusu kullanımların, anlamsal tearuza yol açmayan salt lafzi bir ihtilaf seviyesinde tutulması imkanını sağlamaktadır. Şu halde verilen örneklerin tamamının salt lafzi bir tartışmaya döndürülmesi mümkündür. Bu durum kanaatimizce, el-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerine ilişkin kullanım esnekliğinin bir diğer gerekçesini oluşturmaktadır. Şöyle ki el-Ceṣṣāṣ'ın manada uzlaşıldıktan sonra farklı lafızlar kullanılmasının eleştiri konusu yapılamayacağını bir ilke olarak kabulü, kendisinin lafızlar bağlamında farklı manaları ortak lafızlarla ya da ortak manaları farklı lafızlarla isimlendirmesinde bir beis görmemesi sonucunu doğurmuş olabilir. Buna göre bir konuya ilişkin farklı tabirler kullanılması esasa ilişkin olmayıp lafız ihtilafından öteye geçmiyorsa kullanım sahibine zorluk (*muḍāyaḳa*) yüklenemeyeceğini kabul ettiğinden, her farklı mana için farklı bir isimlendirmede bulunma külfeti altına girmemeyi tercih etmiş olabilir. Ancak her ne kadar bu gerekçeyle hareket edilmiş olması muhtemel olsa da *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm* başlığı altında incelendiği üzere, el-Ceṣṣāṣ bir lafızla hem *hakikat* hem *mecāz*ın kastedilmesini caiz görmediğinden[546] *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*a aynı anda

[541] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:4.
[542] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:107, 211, 266.
[543] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:63.
[544] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 5:110; el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:367, 368; 2:114, 184.
[545] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:367; 2:184.
[546] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:368.

hakikat ve *mecāz* denilmesi salt lafzi bir ihtilafın ötesinde manaya taalluk eden bir görünüm arz etmektedir.

2.3. *Ḫafī* el-Ceṣṣāṣ'ın Usul Anlayışında Bir Lafız Türü müdür?

El-Ceṣṣāṣ *ḫafī* ismini, mana ve hükmün bir niteliği olarak kullanmaktadır. *Ḫafī*nin mananın bir niteliği olmasında el-Ceṣṣāṣ, *fer'*lerin hükmün kendilerine bağlandığı manalar yoluyla asıllara döndürülmesinde, hükmün kendisine bağlandığı manaların *celī* ve *ẓāhir* olabileceği gibi *ḫafī* ve kapalı (*ġāmiḍ*) da olabileceğini belirtmektedir.[547] *Celī* ve *ḫafī* ise kendisine göre, sırasıyla *naẓar* ve istidlale ihtiyaç duymayan ve duyan manaları ifade etmektedir.[548] El-Ceṣṣāṣ bu yaklaşım ve açıklamalarında mana kelimesini, hükmün kendisine bağlandığı illet anlamında kullanmaktadır. Dolayısıyla bu kullanımda *ḫafī*, lafzın değil illetin niteliği olduğundan lafızlar bağlamının kapsamı dışında kalmaktadır.

*Ḫafī*nin hükmün bir niteliği olarak kullanımı, *icmāʿ ictihād*a dayansaydı insanların ittifak etmeleri değil adeten ihtilafa düşmeleri gerekirdi argümanına karşı el-Ceṣṣāṣ'ın *icmāʿ*ın dayanağının *ictihād* olabileceğine yönelik açıklamalarında karşımıza çıkmaktadır. El-Ceṣṣāṣ delilin hükmünün derinlemesine bir *naẓar*ı gerektirmeyecek şekilde *celī* ve *ẓāhir* olması durumunda bir kimsenin bu delille ihticac edip diğerlerinin ona uymaları durumunda aslı rey ve *ictihād* olsa da bir *icmāʿ*ın vuku bulabileceğini belirtmektedir. [549] Delilin hükmünün kapalı (*ġāmiḍ*) ve *ḫafī* olması halinde başta ihtilafa düşülüp sonrasında derinlemesine bir *naẓar* ve çokça düşünmeyle hükmün herkes için *celī* hale gelerek görüş birliğine varılması mümkündür. Bu durumda hadisenin hükmüne ulaşılabilmesi için ortaya çıkan *icmāʿ*ın bilinmesi yeterli olacağından önceki ihtilaf ve tartışmalar aktarılmamış olabilir.[550] El-Ceṣṣāṣ'ın açıklamaları *icmāʿ*ın *ictihād*a dayanabileceğini ispata yönelik olduğundan, delilin hükmünün *celī* ve *ẓāhir* olması gibi *ḫafī* olması durumunda da meselenin hükmüne *ictihād* yoluyla ulaşıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre delilin hükmünün *ḫafī* olması, içerisinde *ictihād*ın da yer aldığı bir sürecin sonucu olduğundan, hükmün *ḫafī* olmasının doğrudan lafızdan kaynaklandığı sonucuna kesin olarak

[547] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:87.
[548] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:73.
[549] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:281.
[550] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3:281.

varılamayacaktır.[551] Bu nedenle el-Ceṣṣāṣ'ın buradaki açıklamaları, hükme ilişkin *ḫafī* niteliğinin doğrudan lafızla ilişkilendirilebilmesi için yeterli değildir.

Ḫafī niteliğinin lafızla ilişkisinin aydınlatılmasında el-Ceṣṣāṣ'ın, hadiselerin hükmüne ulaşmada kıyas ve *ictihād*ı reddedenlerin, hadiselerin hükümlerine kıyas ve *ictihād*a ihtiyaç olmaksızın ya manası lafızdan anlaşılan *celī naṣṣ*lar ya da teemmül, tedebbür ve *naẓar* ile anlaşılan *ḫafī naṣṣ*lar üzerinden ulaşıldığı argümanına karşı açıklamaları ele alınabilir. El-Ceṣṣāṣ öncelikle, sözlükte mananın *iẓhār* edilmesinde mübalağayı ifade ettiğinden *naṣṣ*a, *ḫafī* nitelendirmesinde bulunulmasının çelişkili ve fasit olduğunu belirtmektedir.[552] El-Ceṣṣāṣ, *ḫafī naṣṣ* tabiri kabul edilse dahi bu *naṣṣ* türünün yine *ictihād* yoluyla idrak edileceğini ortaya koyarak hadiselerin hükmüne ulaşmada kıyas ve *ictihād*ın reddi görüşünün geçersizliği sonucuna ulaşmaktadır.[553] El-Ceṣṣāṣ'ın, lugavi bakımdan oluşturduğu lafzi çelişkiyi bir kenara bırakarak muhalifinin dile getirdiği *ḫafī naṣṣ* gibi bir kategoriyi farazi olarak kabul etmesi, *hafi*nin lafızları niteleyen bir isim olma ihtimalini benimseyebileceği izlenimini doğurabilir. Ancak yine de doğrudan kendisi burada *ḫafī* ismini lafzın bir niteliği olarak kullanmadığından, *ḫafī*nin el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında bir lafız türünü ifade ettiğini kesin olarak söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple çalışmamızda *ḫafī*yi lafız türleri başlığı altında ele almadık.

3. El-Ceṣṣāṣ'ın Usul Anlayışında Lafız Türleri ve İlişkilerinin Örgülenmesi: Diyagramatik Bir Taksim Önerisi

El-Ceṣṣāṣ'ın aynı ismi farklı lafız türleri için kullanması ve ortak bir manayı farklı lafızlarla dile getirmesi, usul anlayışındaki lafız türlerinin belirli başlıklar altında toplanıp sıralanmasını güçleştirmektedir. Bu çıkarımı çalışmamızın lafız türlerinin incelendiği birinci bölümü üzerinden doğrulamak mümkündür. Zira bu bölümde, bir lafız türüne ilişkin bazı açıklamaların, özellikle her başlık altında ayrı ayrı değinerek tekrara düşmemek adına, diğer bir lafız türüne ait başlık altında verilmek durumunda kalındığı görülecektir. El-Ceṣṣāṣ'ın *mücmel* ismini hangi manalarda kullandığına ilişkin bazı açıklamaların *müfesser* başlığı altında

[551] Örneğin, aslın hükmünün *naṣṣ* olan bir lafızla *ictihād*a mahal vermeyecek şekilde *hakikat* yoluyla sabit olması mümkünken, *naṣṣ* olan bu lafzın *fer*'in hükmünü gerektirmesi sürece *ictihād*ın dahli sebebiyle kapalılık arz edebilir.
[552] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:76.
[553] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:76.

verilmesi, *hakikat* mertebeleri arasında fark bulunabileceğine dair açıklamaların *hakikat* değil *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm* başlığı altında yer alması, *muḥkem*in bazı niteliklerine sonraki bölümlerde değinilmesi bu noktada akla ilk gelen örneklerdendir. El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında lafız türleri arasındaki yoğun ve çoğu zaman da girift ilişkiler bu güçlüğü doğrulayan hususlardan bir diğeridir. Örneğin *ẓāhiru'l-maʿnā* kavramına, kendilerinin vasfı olması sebebiyle, *hakikat*, *ʿumūm*, *naṣṣ* ve *müfesser*e dair bölümlerde yer verilmiş; yine *mücmel* kavramına, ilişkili olması nedeniyle *müteşabih*, *müşterek*, *mecāz*, *mubhem*, *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*, *müfesser* başlıkları altında değinilmiştir. Bu hususların ortaya çıkardığı güçlüklerin aşılabilmesi için, el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında lafız türlerinin, belirli başlıklar altında toplanıp kısımlara ayrılarak sunulması yerine, farklı kullanımları ve birbirleriyle ilişkilerini gösterecek şekilde bir akış diyagramı üzerinden sunulmasının tercih edilmesi, bir çözüm yolu olarak önerilebilir. Bu doğrultuda lafız türlerinin diyagramatik bir taksimle belirli ilişki örgülenmeleri üzerinden gösteriminin, el-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerine yaklaşımı özelinde şu katkıları sunması beklenebilir:

- Lafız türleri arası ilişkilerin farklı başlıklar altında aranmaya çalışılması yerine akış diyagramı üzerinden sunulması, lafız türleri arasındaki ilişki ağlarının daha açık ve kolay tespitine imkan sağlayabilir.
- Bir lafzın başka bir lafız türüne dönüşümünün akış diyagramı üzerinden takip edilebilmesi mümkündür. *ʿUmūm*un kapsamı belirli veya belirsiz bir delille *taḫṣīṣ*i, *naṣṣ*a *mücmel* bir ifade bitişmesi, *mücmel*in beyanı örneklerinde olduğu gibi bu dönüşümlerin el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında görece çokluğu, bu şekilde bir sunumun el-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerine yaklaşımıyla uyumluluğunu artırmaktadır.
- Diyagram üzerinden sunum, bir lafzın aynı zamanda başka bir lafız türü kapsamında yer almasının gösterimine imkan tanımaktadır. *Mücmel* ve *müşterek*in *müteşabih*in, *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm*un *naṣṣ* kapsamında yer alması, *naṣṣ*ın *ẓāhiru'l-maʿnā* vasfını da taşımasında görüldüğü üzere bu gösterim şekli, el-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerine yaklaşımını yansıtmada rahatlık sağlayacaktır.
- Bu taksim yönteminde, *mücmel* ve *müfesser* örneklerinde görüldüğü üzere bir ismin farklı lafız türleri için kullanımlarını tek bir diyagram üzerinde göstermek mümkündür.

- Lafızlar arasında açıklık derecesi ve bu sayede bir tearuz halinde lafızlar arası öncelik sıralaması tek bir diyagram üzerinden görülebilir.
- Bu taksim yöntemiyle, *müteşabih*in *muḥkem*e hamledileceği ve *ẓāhir*den ancak delil varsa uzaklaşılabileceği başta olmak üzere el-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerine yaklaşımına hakim olan ilkeleri tek bir diyagram üzerinde takip etmek mümkündür.
- Diyagram, lafzın taşıdığı ve taşımadığı niteliklere göre hangi lafız türlerine dahil olabileceğine dair bir yol haritası sunması ile, karşılaşılan bir lafzın farklı lafız türleri içindeki konumunun belirlenmesinde bir rehber olma özelliği taşıyabilir.
- Lafızlarla mümkün olduğunca amel edilmesi ilkesi benimsendiğinden el-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerine yaklaşımı, salt teorik bir mahiyet arz etmemekte aynı zamanda lafızlarla hükme ulaşma ve amel etme gayesi taşımaktadır. El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında lafız türlerinin akış diyagramı üzerinden bir taksimle sunulması, karşılaşılan bir lafza hangi soruların sorularak nasıl muamele edileceği ve lafızla amel imkanına eğer mümkünse nasıl ulaşılabileceği süreçlerini yansıtmasıyla bu gayeye hizmet edebilir niteliktedir.

Bu gerekçelerle, makalemizde el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışındaki lafız türleri belirli ortak başlıklar altında gruplandırılmak yerine akış diyagramı üzerinden örgüsel bir ağ içinde taksim edilmiştir. Bu bağlamda, kapsamı genişletip daraltmak suretiyle birden çok diyagramatik gösterimde bulunulması mümkünse de bu çalışmamızda tek bir taksim önerisine yer verilmiştir.

3.1. Diyagrama İlişkin Açıklamalar

Diyagramda lafız türlerini belirten şemalar için elips (⬭), lafız türleri arası geçiş imkanı sağlayan soru ifadeleri içinse köşeleri yuvarlatılmış dikdörtgen (▭) şekli kullanılmıştır. Bu yolla lafız türleri ve soru kalıpları arasındaki farkı belirginleştirmek amaçlanmıştır. Bu sebeple, diyagram üzerinde lafız türlerinin konumlarından bahsedildiğinde elips olan şekiller dikkate alınmalıdır. Diyagramda yer alan oklar tek yönlü olup okun gösterdiği yönde eğer seçmeli ise evet – hayır seçimine göre aksi halde doğrudan ilerlenmelidir. Diyagramda evet – hayır dışında yanıt içeren dolayısıyla ikiden fazla bir seçim sunan herhangi bir soru şeması yer almamaktadır. Diyagramda manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) lafızlar ve *naṣṣ* kısımlarının yanında yer alan oklar, okun gösterdiği yönün yani okuyucuya göre sağ tarafın sırasıyla manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) lafızlar ve *naṣṣ*

kısımları kapsamında yer aldığını gösterme amaçlıdır. Diyagramda yer alan dikey kesikli çizgi bir lafzın anlaşılması için beyana bağlı olan ve olmayan alanları ayırmaktadır. Bu çizginin okuyucuya göre sol tarafında manasının bilinmesi beyana muhtaç olan *mücmel* lafızlar, sağ tarafında ise beyan gelmeksizin manasının bilgisine ulaşılabilen lafızlar yer almaktadır.

Muḥkem ve *müteşabih* kavramlarının el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında, lafızlara ilişkin olan *semʿiyyāt* alanının yanı sıra *ʿaḳliyyāt* sahasına taalluk etmesi[554] ve aklî delillerin lafzın delaletinden daha açık kabul edilmesi[555] sebebiyle, diyagramda *muḥkem* ve *müteşabih* diğer lafız türlerinin üstünde konumlandırılmıştır. 3/Āl-i ʿİmrān:7 ayetinin Kitāb'ın bir kısmının *muḥkem* diğerlerinin ise *müteşabih* olduğunu bildirmesi lafızlar sahasını da *muḥkem* ve *müteşabih* alanlarına ayırmaktadır. Buradan hareketle, *müteşabih*in birden çok yöne muhtemel olup[556] anlam belirsizliğine, *muḥkem*in ise yalnızca bir yöne ihtimalli olup[557] anlam belirliliğine işaret etmesi nedeniyle *müteşabih* ve *muḥkem*e diyagramın sırasıyla sol ve sağ kutuplarında yer verilmiştir. *Müteşabih* ve *muḥkem*in kapsamlarının sınırına gelince, el-Ceṣṣāṣ beyan edilmemiş *mücmel*i *müteşabih* kapsamında gördüğünden[558] dikey kesikli çizginin okuyucuya göre sol kısmının *müteşabih* kapsamında olduğu açıktır. Diğer taraftan, el-Ceṣṣāṣ *naṣṣ*ın manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) ve muradı açık (*beyyin*) olma niteliklerini *muḥkem* için de kullandığından[559] *naṣṣ* ve okuyucuya göre sağ tarafındaki lafız türleri *muḥkem* kapsamında yer almalıdır. Manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olduğu halde muradı açık (*beyyin*) olmayan lafızlar, zanni bilgi gerektirip haklarında *ictihād*ın caiz olması sebebiyle, bünyelerinde farklı yönlere ihtimaller barındırabilmeleri mümkün olduğundan *müteşabih*le ilintili hale gelmektedir. Ancak bu lafızlar, taşıdıkları bu ihtimaller kendileriyle amele engel olmayıp aynı zamanda *muḥkem*in vasıflarından biri olan manası *ẓāhir* olma (*ẓāhiru'l-maʿnā*) niteliğini[560] haiz olduklarından *muḥkem*e yaklaşmaktadır. *Müteşabih*in *muḥkem*e hamli ilkesine ilişkin başlık altında ele alınan kıraat farklılıkları arası tercih, muhtemel anlam ve *teʾvīl*ler arası tercih, fıkhi meselelerin çözümü ve deliller arası tercih örneklerinden hakkında *ictihād* caiz olanlar, farklı ihtimallerin kabul edilir olmasına karşın bunlardan birinin daha üstün

[554] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:5.
[555] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:32.
[556] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:4.
[557] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:4.
[558] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 2:5.
[559] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:188; 2:157.
[560] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:188; 2:157.

(*eẓhar*) görülmesi sebebiyle bu kapsamda değerlendirilebilir. Şu halde kendilerinden murat *beyyin* olmasa da manaları *ẓāhir* olan lafızların, *müteşabih* ve *muḥkem*e ilişkin bazı nitelikler taşıdığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında *müteşabih*in *muḥkem*e hamli uyulması gerekli olan bir ilke olduğundan[561] bu alandaki lafız türlerinin mümkün olduğunca *muḥkem* sahasına doğru hamledilmesi gerekmektedir. Bu ilke *muḥkem*e hamli mümkün olabilecek diğer *müteşabih*ler için de geçerli olduğundan bu haml gerekliliğine işaret etmesi adına, bu lafız türlerinin üzerine *müteşabih*in *muḥkem*e hamli ilkesini gösteren *müteşabih* kutbundan *muḥkem* kutbuna doğru yönelmiş bir ok yerleştirilmiştir.

Diyagrama *ẓāhir*in telaffuz edilmiş olan manasındaki kullanımını[562] yansıtacak şekilde, ortada lafzen dile getirilerek *iẓhār* edilmiş bir mana var mıdır, sorusuyla başlamak mümkündü. Ancak lafız türlerine ilişkin bir diyagramda bu soruya zaten olumlu yanıt verileceği açık olduğundan, diyagramda bu soru şemasına ayrıca yer verilmesine gerek duyulmamıştır. Diyagrama, "evet" yanıtı verilmesi halinde *müşterek* lafza ulaşma imkanı sağlamasıyla, lafız dilin aslında birden fazla farklı manaya *vaḍʿ* olunmuş mudur, sorusuyla başlanılmıştır. Sorunun yanıtının "hayır" olması halinde lafız, isimlerde *eẓhar* olanın *vaḍʿ* olundukları manalarda kullanılmaları kabulü[563] sebebiyle *vaḍʿ* olunduğu manası daha *ẓāhir* olma özelliği kazanacağından, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olma niteliğini haiz olacaktır. Bu aşamada mana, kelam sahibi öznenin iradesinden bağımsız olarak *vaḍʿ* olunduğundan, *ẓāhiru'l-maʿnā* vasfı öznenin muradından bağımsız niteliktedir. Soruda, dil için asıl kaydına yer verilmesinin nedeni, el-Ceṣṣāṣ'ın *mecāz*lar için de dilin aslı üzerinden olmasa da *vaḍʿ* olunan yerlerden bahsetmesidir.[564] Dolayısıyla eğer bu kayıt olmasa, *hakikat* yanında *mecāz* anlama sahip lafızlar da soruya verilen olumlu yanıt kapsamında yer alacaktı. Lafzın dilin aslında *vaḍʿ* olunduğu manada kullanılmadığını gösteren engelleyici delil bulunması lafzı *mecāz* hale getirecektir.[565] Murat edilen manası beyan edilmemiş *mecāz* ise, *müşterek* lafızlar gibi[566] mücmel kapsamında yer alacaktır.[567] Böyle bir delil bulunmaması halinde ise *hakikat* ve *mecāz* anlamı bulunan bir lafzın *hakikat* manasına hamledileceği,[568] *mecāz*a ancak delil varsa

[561] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 4:420; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:188, 533; 2:4, 83, 466-467.
[562] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:226; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:5, 7.
[563] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46.
[564] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:368.
[565] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46.
[566] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:260.
[567] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 4:394.
[568] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:414; 2:252.

gidileceği[569] ve aynı zamanda *ẓāhir*den delilsiz uzaklaşmama ilkesi[570] gereğince lafız *vaḍʿ* olunduğu manaya hamledilecek ve tanım gereği[571] *hakikat* bir lafız olacaktır.

Lafzın manasının *ẓāhir*liğinin açığa çıkarılmasında mübalağaya gidilip[572] lafızdan murat açık (*beyyin*) kılınırsa, *naṣṣ* tanımı gereği[573] lafız *naṣṣ* olacaktır. *Naṣṣ*a, anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* bir lafız bitiştiğinde *naṣṣ mücmel* hale gelecektir.[574] *Mücmel* lafız ise, kendisiyle hangi mananın anlatılmak istendiğine dair beyan geldiğinde, beyan edilmiş olma kullanımıyla[575] *müfesser* olacaktır. Bu beyanın zanni bilgi ifade etmesi halinde, el-Ceṣṣāṣ lafzın *eẓhar* manasından bahsedip lafzın *ẓāhir*iyle delillendirmede bulunduğundan,[576] lafzın manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olma vasfından söz edilebilecektir. Bu aşamada lafzın *ẓāhir* olan manası temel olarak söz sahibi öznenin istimalinden bağımsız anlaşılmadığından, buradaki *ẓāhir* kullanımı el-Ceṣṣāṣ'ın *ẓāhir* ile, öznenin iradesinden bağımsız olarak dilde *vaḍʿ* olunmuş mana dışında öznenin muradına bağlı olarak ortaya çıkan anlamı da nitelemesini yansıtmaktadır.[577] *Mücmel*e ilişkin beyanın kesin bilgi gerektirmesi durumunda ise, lafız *naṣṣ* kapsamında yer alacaktır.[578] El-Ceṣṣāṣ, *mücmel*in beyan edilmemesini caiz kabul ettiğinden,[579] beyan edilmemiş *mücmel* kategorisinden bahsetmek mümkün olup bu lafızlar bilgisine ulaşılamayan *müteşabih*ler kapsamında kalacaktır.[580]

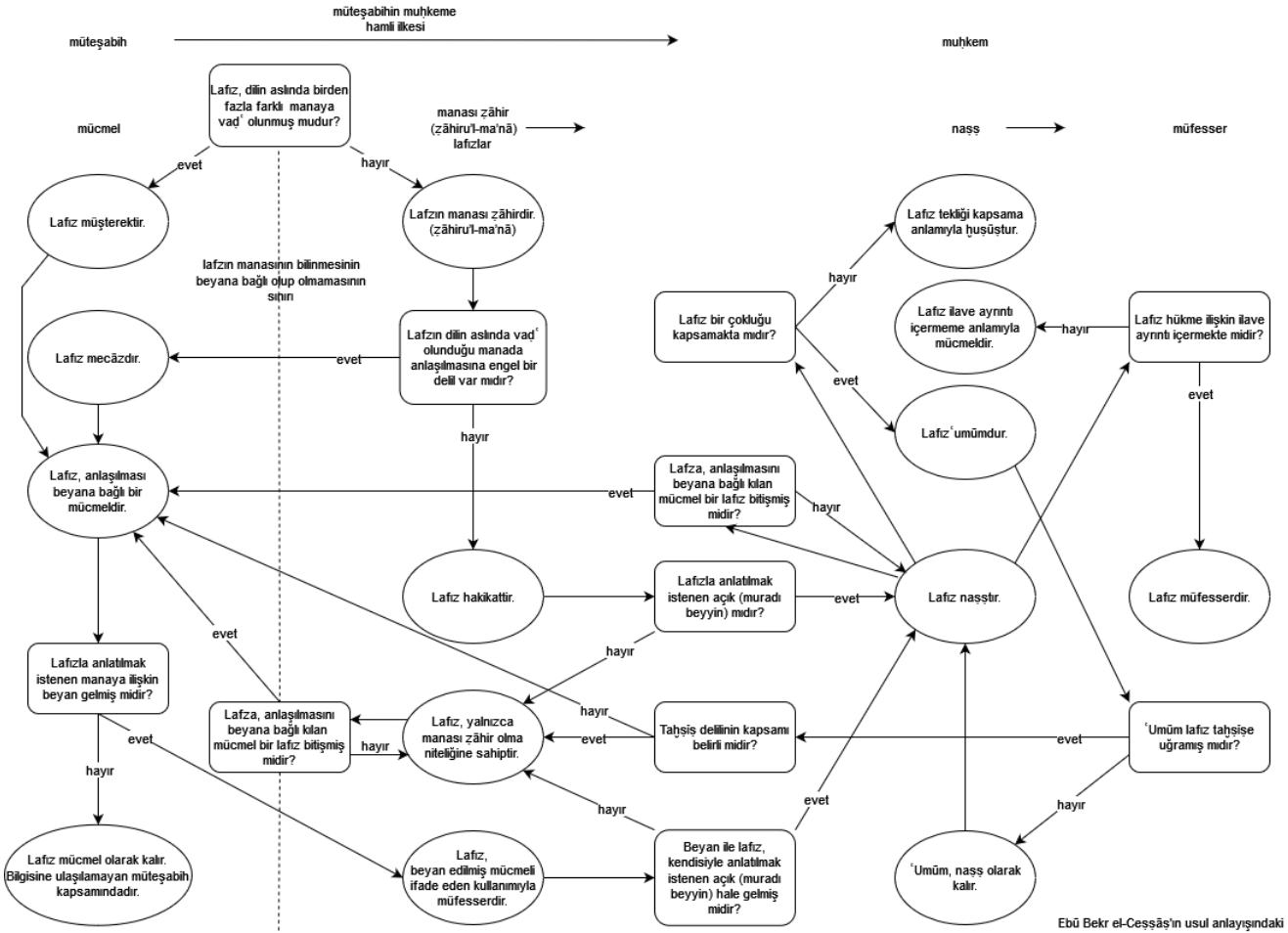
Naṣṣ, kapsamında tek bir fert yer alıyorsa belirli bir tekliğe delalet etme anlamıyla *ḫuṣūṣ*,[581] bir çokluğu (*cemʿ*) kapsıyor ise *ʿumūm* olacaktır.[582] *ʿUmūm* lafız, kapsamı belirsiz bir delille *taḫṣīṣ* edilmiş ise *mücmel* hale gelecektir.[583] *Taḫṣīṣ* delilinin kapsamı belirli ise, *ʿumūm*un delil değeri *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm*a göre düşecek *ẓann-ı gālib* ve *ictihād* yollu bilgi gerektirecektir.[584] Ancak hocası el-Kerḫī'nin kabulünün[585] aksine bu lafız, el-Ceṣṣāṣ'a göre fıkhi

[569] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:414; 2:252.
[570] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:410.
[571] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:46.
[572] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:76.
[573] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59-60.
[574] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:64.
[575] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥāvī*, 5:353.
[576] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:547-548.
[577] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 3:260.
[578] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:61.
[579] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:133.
[580] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:5.
[581] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59.
[582] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59.
[583] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:71.
[584] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167.
[585] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167, 245; el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:536.

meselelerin çözümünde hüccet olarak getirilebileceğinden *mücmel* menzilesinde değildir.[586] El-Ceṣṣāṣ, beyana bağlı *mücmel* ile manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olmayı birbirlerinin karşısında konumlandırdığından,[587] *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*un, manası *ẓāhir* olma vasfını taşıdığı söylenebilir. El-Ceṣṣāṣ'ın bu *ʿumūm* türüne ait lafızların *ẓāhir*inden bahsetmesi de[588] kendilerini manası *ẓāhir* lafızlar kapsamında gördüğünü desteklemektedir. *Taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*a, kendisiyle *ḫuṣūṣ* murat edilmiş *ʿumūm* denilmesinin *hakikat*en caiz olup olmadığı meselesi, kendisinin *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u hem *mecāz*[589] hem de *hakikat*[590] olarak nitelemesi sebebiyle tartışmalı bir mahiyet arz ettiğinden diyagrama yansıtılmamıştır. Bu sebeple *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*a diyagramda *ḫuṣūṣ* nitelemesinde bulunulmadığı gibi *mecāz* yahut *hakikat* kapsamına da dahil edilmemiştir. Manası *ẓāhir* olan bir lafza, anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* bir lafız bitiştiğinde lafız yine *mücmel* hale gelecektir.[591] El-Ceṣṣāṣ'ın *mücmel* lafızların diğer bir türü olarak gördüğü *cemʿ-i münekker* lafızlar,[592] en azıyla amellerinin mümkün olup daha fazlasında beyana bağlı olmalarının[593] getirdiği özel ve nispeten karmaşık yapıları sebebiyle diyagramda gösterilmemiştir. *Naṣṣ* bir lafız, konusunu oluşturan hükme ilişkin ayrıntılı bilgi içeriyorsa *müfesser* olacak,[594] aksi halde ilave ayrıntı içermeme manasıyla *mücmel* kapsamında yer alacaktır.[595] El-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışında rastlanan, hakkında *ictihād*ın caiz olduğu *naṣṣ* kavramı[596] istisnai kullanımı sebebiyle diyagramda gösterilmemiştir. Ancak el-Ceṣṣāṣ kendileriyle beyana ihtiyaç duymadan istidlalde bulunduğundan[597] bu lafız kategorisinin salt manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) lafızlar kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.

3.2. Diyagram

[586] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:245, 248, 250.
[587] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 3:257.
[588] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:365; 2:114, 484, 537; 3:69, 635.
[589] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167, 390.
[590] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:250.
[591] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:64.
[592] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:328.
[593] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:328.
[594] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*, 1:303, 338, 340.
[595] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*, 1:463-464; el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 80.
[596] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 339-340.
[597] el-Ceṣṣāṣ, *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*, 339-340.


müteşabih
müteşabihin muḥkeme hamli ilkesi
muḥkem
mücmel
manası ẓāhir (ẓāhiru'l-ma'nā) lafızlar
naṣṣ
müfesser
Lafız, dilin aslında birden fazla farklı manaya vaḍ' olunmuş mudur?
evet
hayır
Lafız müşterektir.
Lafzın manası ẓāhirdir. (ẓāhiru'l-ma'nā)
lafzın manasının bilinmesinin beyana bağlı olup olmamasının sınırı
Lafız mecāzdır.
Lafzın dilin aslında vaḍ' olunduğu manada anlaşılmasına engel bir delil var mıdır?
Lafız, anlaşılması beyana bağlı bir mücmeldir.
Lafza, anlaşılmasını beyana bağlı kılan mücmel bir lafız bitişmiş midir?
Lafız hakikattir.
Lafızla anlatılmak istenen açık (muradı beyyin) mıdır?
Lafızla anlatılmak istenen manaya ilişkin beyan gelmiş midir?
Lafza, anlaşılmasını beyana bağlı kılan mücmel bir lafız bitişmiş midir?
Lafız, yalnızca manası ẓāhir olma niteliğine sahiptir.
Taḫṣīs delilinin kapsamı belirli midir?
Lafız mücmel olarak kalır. Bilgisine ulaşılamayan müteşabih kapsamındadır.
Lafız, beyan edilmiş mücmeli ifade eden kullanımıyla müfesserdir.
Beyan ile lafız, kendisiyle anlatılmak istenen açık (muradı beyyin) hale gelmiş midir?
Lafız bir çokluğu kapsamakta mıdır?
Lafız tekliği kapsama anlamıyla ḫuṣūṣtur.
Lafız ilave ayrıntı içermeme anlamıyla mücmeldir.
Lafız hükme ilişkin ilave ayrıntı içermekte midir?
Lafız ʿumūmdur.
Lafız naṣṣtır.
Lafız müfesserdir.
ʿUmūm lafız taḫṣīse uğramış mıdır?
ʿUmūm, naṣṣ olarak kalır.
Ebü Bekr el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışındaki lafız türlerinin diyagramatik bir taksimi

3.3. Diyagrama İlişkin Bazı Yorum ve Çıkarımlar

Diyagramda lafız türlerinin -köşeleri yuvarlatılmış dikdörtgen şeklindeki soru şemalarının lafız türlerini yansıtmadığı tekrar ifade edilmelidir- dört dikey eksende konumlandığı görülmektedir. Diyagramda anlam belirliliği okuyucuya göre soldan sağa doğru arttığından, bu eksenler, anlamı en belirsiz olandan en belirli olana doğru sırasıyla *mücmel*, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) lafız, *naṣṣ* ve *müfesser* olmak üzere dört tanedir. Buna göre *müfesser*in anlam belirlilik ve açıklığı diğer lafızlara göre fazladır. Bu durum el-Ceṣṣāṣ'ın tearuz halinde *müfesser*i diğer lafızlardan öncelikli görmesiyle[598] uyumludur.

Lafız türleri arasında okuyucuya göre sağdan sola dolayısıyla anlam belirliliğinden belirsizliğine doğru geçiş yapıldığı beş durum olduğu görülmektedir: Lafzın dilin aslında *vaḍʿ* olunduğu manada anlaşılmasına engel bulunması, salt manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olan lafza anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* bir lafız bitişmesi, *naṣṣ*a anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* bir lafız bitişmesi, kapsamı belirsiz *taḫṣīṣ* delili sebebiyle *ʿumūm*un *mücmel* olması ve kapsamı belirli *taḫṣīṣ* delili sebebiyle *ʿumūm*un salt manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) lafza dönüşmesi. Bu beş durumun tamamında belirsizliğe doğru yönelimin, bir tercih veya tutum sonucu olmayıp delil varlığından kaynaklandığı görülmektedir. Bunların ilk dördünde anlam belirsizliğine doğru yönelim, dikey kesikli çizgi keserek diyagramın okuyucuya göre sağ kısmından sol kısmına geçmektedir. Dikey kesikli çizginin okuyucuya göre sağ kısmı manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olan lafızlardan oluştuğundan, bu geçiş aynı zamanda lafzın *ẓāhir*inden uzaklaşma anlamına gelmektedir. Bu dört geçişin her birinin delil sebebiyle -*mecāz* delili, *taḫṣīṣ* delili, iki *mücmel* delili- olması, el-Ceṣṣāṣ'ın, *ẓāhir*den ancak delil varsa uzaklaşılabileceği ilkesi[599] ile uyum arz etmektedir.

Diyagramda lafız türleri arasında okuyucuya göre soldan sağa yani anlam belirsizliğinden belirliliğine doğru geçiş yapıldığı dört durum söz konusudur: *Hakikat*in *naṣṣ* haline gelmesi, *naṣṣ*ın *müfesser* olması, *mücmel*in zanni bir beyanla manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) bir lafza dönüşmesi ve *mücmel*in kesin bilgi gerektiren bir beyanla *naṣṣ* haline gelmesi. *Naṣṣ*ın *müfesser* niteliğini taşıması, *Şāriʿ*'in lafızda hükme ilişkin ayrıntılar vermesine bağlı olduğundan lafzı anlayan *müctehid*in

[598] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 1:409.
[599] el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*, 2:410.

tercihinden bağımsız bir durumdur. Yine *mücmel*in *naṣṣ*a dönüşümünde, *mücmel*e ilişkin kesin bir beyanın bulunması müctehidin *ictihād*ı ile ulaşabileceği bir durum değildir.[600] Buna karşılık *ictihād* kesin bilgi gerektirmeyen bir beyan statüsünde olduğundan,[601] müctehidin *ictihād* yoluyla *mücmel*i manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) bir lafız konumuna yükseltip nispeten anlamsal olarak belirli hale getirmesi mümkün gözükmektedir. Bu durum aynı zamanda lafızlarda anlamsal belirliliğe ulaşmaya yönelik bir çaba olarak da okunabilir. Belirliliğe doğru diğer geçiş örneği olan *hakikat* anlamında kullanılmış bir lafzın, murada ilişkin özel beyan gelmese dahi, *naṣṣ*a dönüşümünde *Şāriʿ*in muradı lafzın *ẓāhir* manasından farklı olsaydı bunu beyan edeceği, eğer beyan etmemişse muradının lafzın *ẓāhir* ve *hakikat*i yönünde olduğu inanç ve kabulü yatmaktadır.[602] Zira aksi bir düşünce, *Şāriʿ*in gerçek muradının aksine bildirimde bulunup yalan haber verme ve yalan haber verilmesine yol açma anlamına geleceğinden, el-Ceṣṣāṣ nezdinde caiz değildir.[603] *Şāriʿ*in doğru sözlülüğüne güvene dayalı görülebilecek bu tutum, manası *ẓāhir* olan lafızla muradın *beyyin* hale getirilmesine yönelik bir kanaati yansıttığından lafızlarda anlamsal belirliliğe doğru yönelimin bir örneğini oluşturmaktadır. Şu halde diyagramda lafız türleri arası belirsizliğe doğru geçişlerin her biri özel bir delile dayanırken, belirliliğe doğru geçişlerde *müctehid*in belirtilen çaba ve tutumunun rol oynaması, el-Ceṣṣāṣ'ın lafızlara yaklaşımında anlamsal belirsizlikten belirliliğe yöneliminin bir göstergesi niteliğindedir. *Müteşabih*in *muḥkem*e hamli ilkesini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Diyagramda *ʿumūm*a ilişkin *taḫṣīṣ* delilinin sorgulanıp bulunamaması halinin *kapalı devre* oluşturduğu görülecektir. Şöyle ki, *naṣṣ*ın bir çokluğu kapsaması durumunda *ʿumūm* olması, *ʿumūm*a ilişkin *taḫṣīṣ* delilinin bulunamaması halinde lafzın tekrar *naṣṣ* olmasıyla sonuçlanmaktadır. Oluşan bu döngü, el-Ceṣṣāṣ'ın *ʿumūm* lafızlara yaklaşımını yansıtmaktadır. Zira el-Ceṣṣāṣ *aṣḥābu'l-ʿumūm*dan olmakla, *ʿumūm* bir lafızla karşılaşınca *taḫṣīṣ* delilini araştırmakla birlikte *aṣḥābu'l-vaḳf* gibi beyan beklememekte *taḫṣīṣ* delili ortaya çıkana dek *ʿumūm* ile amel etmektedir.[604] İşte oluşan bu *kapalı devre* bir taraftan muhtemel olan

[600] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:18.
[601] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:32-33.
[602] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:51.
[603] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:51.
[604] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2:71.

taḫṣīṣ delilinin varlığını sorgularken diğer taraftan *taḫṣīṣ* delili bulunmadıkça *ʿumūm*la delil değerini düşürmeden amel edilme tutumunu yansıtmaktadır. Ayrıca salt *taḫṣīṣ* delilinin bulunma ihtimali sebebiyle *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm*un delil değeri düşürülmemekte *naṣṣ* kapsamında değerlendirilmektedir. Bu durum lafızlara yaklaşımda anlamsal belirsizlikten belirliliğe yönelimin bir tezahürü olarak da yorumlanabilir.

*ʿUmūm*u *taḫṣīṣ* edici delilin bulunmamasının yol açtığı döngü dışarıda tutulacak olursa bir lafzın *naṣṣ* olabilmesi için diyagramda iki yol bulunduğu görülmektedir. *Mücmel* hakkında kesin bilgi gerektiren beyanın gelmesi bu yolların biridir. Diğer yolda ise dilin aslında *vaḍʿ* olunduğu manaya hamledilen manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olan *hakikat* bir lafzın *naṣṣ*a dönüşümü söz konusudur. Bu süreçte *mecāz* delili bulunmadıkça kelam sahibinin muradı bilinmese dahi lafzın *hakikat* manasına hamledilmesini anlamsal belirsizlikten belirliliğe yönelim kapsamında değerlendirmek mümkündür. Bu iki yoldan biriyle *naṣṣ* olmuş bir lafzın kazandığı bu açıklık ve belirlilik derecesini, *taḫṣīṣ*e uğrama ve kendisine anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* bir ifadenin bitişmesi olmak üzere iki yolla kaybedebileceği görülmektedir.

Son olarak diyagramda anlaşılması beyana bağlı olan anlamıyla *mücmel*i ortaya çıkaran beş yolun bulunduğu görülmektedir: Lafzın *müşterek* olması, lafzın *mecāz* olması, *ʿumūm* lafzın kapsamı belirsiz delille *taḫṣīṣ* edilmesi, salt manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) olan lafza ve *naṣṣ*a anlaşılmalarını beyana bağlı kılan *mücmel* lafzın bitişmesi. *Naṣṣ* da *ẓāhiru'l-maʿnā* vasfına sahip olduğundan son iki yolun, el-Ceṣṣāṣ'ın *mücmel* tasnifine uygun olarak[605] manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) lafza anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* lafzın bitişmesi şeklinde, bir arada ele alınıp bu sayının dörde düşürülmesi de mümkündür. Kapsamının belirsiz olması *taḫṣīṣ* delilini bu bakımdan beyana muhtaç hale getirdiğinden, kapsamı belirsiz *taḫṣīṣ* edici delilin, *naṣṣ*a bitişerek anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* lafız kapsamında değerlendirilmesi de imkan dahilindedir. Ancak bu iki yolun diyagramda ayrı gösterilmesi, el-Ceṣṣāṣ'ın aralarındaki benzerliğe işaret etse de kapsamı belirsiz bir delille *taḫṣīṣ* edilmiş *ʿumūm*u ayrı bir *mücmel* türü olarak zikretmesi ile uyumludur.[606]

[605] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:64.
[606] el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:71.

Sonuç

Makale konusu incelemelerimizde el-Ceṣṣâṣ'ın, *Şerḥu'l-Câmiʿi'l-Kebîr, Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî*, *Uṣûlu'l-Fiḳh -el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl-*, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân* ve *Şerḥu Edebi'l-Ḳâḍî* eserlerinde lafız türlerini kullanımının ve lafız türleri arası kurduğu ilişkilerin genel bir tutarlılık ve uyumluluk arz ettiği görülmektedir. Birbiriyle çelişkili addedilebilecek kullanımların, lafız türlerini belirten isimlere getirilebilecek bazı kayıtlamalarla gönderimde bulundukları manalar üzerinden birbirlerinden ayrılarak, el-Ceṣṣâṣ tarafından da itibara değer bulunmayan lafzi birer ihtilafa döndürülmesi mümkündür. Bununla birlikte, çalışmamızda her ne kadar uzlaşma imkanları irdelenmiş olsa da *taḫṣîṣ* edilmiş *ʿumûm*un el-Ceṣṣâṣ tarafından hem *hakikat* hem de *mecâz* olarak nitelenmesinin, lafzi olmaktan öte esasa ilişkin bir ihtilaf arz ettiği kanaatindeyiz. Ancak bu husus da bu lafız türünün el-Ceṣṣâṣ nezdinde delil değeri bakımından *hakikat* ile *mecâz* arasındaki özel konumu üzerinden anlaşılabilir bir durumdur.

Çalışmamızda lafız türlerini kullanımındaki genel iç tutarlılığın yanında el-Ceṣṣâṣ'ın lafız türlerine yaklaşımının temelinde birtakım ilkelerin yer aldığı tespit edilmiştir. El-Ceṣṣâṣ'ın, lafzın hükmüyle imkan bulundukça amel edilmesi gerektiği kabulü bu ilkelerden biridir. *Müteşabih*in *muḥkem*e hamledileceği, *ʿumûm* ve *mücmel* olması muhtemel bir lafzın *ʿumûm*a hamledileceği ve *ẓâhir*den delil varsa uzaklaşılacağı hususları bu ilkenin lafız türleri bağlamındaki temel görünümleri olup aynı zamanda anlamsal belirsizlikten belirliliğe doğru bir yönelimi de yansıtmaktadır. Diğer taraftan, lafız türlerinin incelenmesi sırasında el-Ceṣṣâṣ'ın aynı ismi farklı lafız türleri için kullanabildiği gibi, aynı lafız türü için farklı isimlendirmelere gidebildiği de görülmüştür. Lafız kullanımına ilişkin bu esneklik, el-Ceṣṣâṣ'ın manada uzlaşıldıktan sonra farklı lafızlar kullanılmasının eleştiri konusu yapılamayacağı ilkesini kabulünün bir tezahürü olarak görülebilir. Ayrıca selefin bazı lafız türlerine yüklediği farklı anlamları koruma tercihinin de bu hususta etkisinin bulunduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu durum, el-Ceṣṣâṣ'ın usul anlayışındaki lafız türlerinin belirli başlıklar altında gruplandırılarak sunulmasını zorlaştırmaktadır. Hem bu zorluğun aşılmasına katkı sağlayacağı hem de lafız türleri arasındaki ilişki ve dönüşümleri daha belirgin ve kolay gözlemlenebilir şekilde sunacağı düşünülerek çalışmamızda, el-Ceṣṣâṣ'ın usul anlayışındaki lafız türlerine ilişkin akış diyagramı üzerinden diyagramatik bir taksim önerilmiştir.

Önerilen diyagramda *müteşabih* ve *muḥkem* sırasıyla anlamsal belirsizlik ve belirlilik kutuplarında yer alırken *mücmel*, manası *ẓâhir* lafız, *naṣṣ* ve

müfesser sırasıyla belirliliği artan eksenler üzerine konumlanmıştır. *Müşterek* ve *mecāz* kendileriyle anlatılmak istenen mana beyan edilinceye kadar *mücmel* kapsamında yer almakta, beyanın gelmesiyle salt manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-maʿnā*) lafza yahut *naṣṣ*a dönüşebilmektedir. El-Ceṣṣāṣ nezdinde *taḫṣīṣ* edilmemiş *ʿumūm naṣṣ* kapsamında olup belirsiz bir delille *taḫṣīṣ* edilmesi halinde *mücmel* hale gelmektedir. *Taḫṣīṣ* delilinin kapsamının belirli olması halinde *ʿumūm*un delil değeri düşmekte, ancak hocası el-Kerḫī'den aktardığı yaklaşımın aksine el-Ceṣṣāṣ'a göre *mücmel* olmamaktadır. El-Ceṣṣāṣ, *ʿumūm* tanımlarında her ne kadar *istiġrāḳ* şartını zikretmese de, *cemʿ-i münekker* lafızları en azıyla amelin mümkün olduğu ancak daha fazlası için beyana ihtiyaç duyan *mücmel* kapsamında kabul ederek *ʿumūm* menzilesinde görmemektedir.

El-Ceṣṣāṣ'ın lafız türleri kullanımlarının bir diyagram üzerinden sunulabilmesi, bu kullanım ve lafızlar arası ilişkilerin arka planda bir sistematik içerdiği izlenimi oluşturmaktadır. Dolayısıyla böyle bir sunum imkanını, el-Ceṣṣāṣ'ın lafız türleri kullanımlarının esneklik içermekle beraber genel bir uyum ve tutarlılık arz etmesinin yanında aynı zamanda bir bütünsellik barındırdığı yönünde değerlendirmek mümkündür. Buna göre el-Ceṣṣāṣ'ın, her ne kadar lafızlara ilişkin açıklamalarını *Uṣūlu'l-Fiḳh*'ının özellikle baş kısımlarında yoğunlaştırsa da lafız türlerini kapsamlı ve bütüncül bir ortak gösterim üzerinden sunmaması, eserlerinde mündemiç olan bu bütünselliğin ilk bakışta anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Buna binaen el-Ceṣṣāṣ'ın tercih ettiği bu yöntem, okuyucunun lafız türlerinin kullanımına ve birbirleriyle ilişkilerine aşinalığını birçok noktada el-Ceṣṣāṣ'ın eserlerine ve meselelerdeki delillendirmelerine vukufiyete bağlı hale getirmektedir. Her halükarda izlenen yöntemden bağımsız olarak hem *Uṣūlu'l-Fiḳh*'ının öncelikli konuları arasında yer vermesi hem de gerek usul gerek *furūʿ-ı fiḳh*a ilişkin çok sayıda meselenin çözümlenmesinde başvurması, el-Ceṣṣāṣ'ın lafız türlerine dair kullanım ve kabullerinin bilinmesinin, kendisinin fıkıh yaklaşımının anlaşılmasında kritik bir önem taşıdığını ortaya koymaktadır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

el-Ceṣṣāṣ, Ebū Bekr Aḥmed b. ʿAlī er-Rāzī. *Şerḥu'l-Cāmiʿi'l-Kebīr*. Tah. Tuba Hacer Korkmaz. (Korkmaz, Tuba Hacer. "*Şerhu'l-Cessâs a'le'l-Câmi'i'l-Kebîr* Adlı Eserin Tahkiki." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2018, içinde).

el-Ceṣṣāṣ, Ebū Bekr Aḥmed b. ʿAlī er-Rāzī. *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥāvī*. 8 c. Medîne: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye – Dāru's-Sirāc, 2010.

el-Ceṣṣāṣ, Ebū Bekr Aḥmed b. ʿAlī er-Rāzī. *Uṣūlu'l-Fiḳh el-Musemmā bi'l-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*. Tah. ʿUceyl Cāsim en-Neşemī. 4 c. Kuveyt: Vizāratu'l-Evḳāf ve'ş-Şu'ūni'l-İslāmiyye, 1994.

el-Ceṣṣāṣ, Ebū Bekr Aḥmed b. ʿAlī er-Rāzī. *Uṣūlu'l-Ceṣṣāṣ el-Musemmā el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*. Tah. Muḥammed Muḥammed Tāmir. 2 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2010.

el-Ceṣṣāṣ, Ebū Bekr Aḥmed b. ʿAlī er-Rāzī. *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*. 3 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2013.

el-Ceṣṣāṣ, Ebū Bekr Aḥmed b. ʿAlī er-Rāzī. *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī*. Tah. Ferḥāt Ziyāde. Ḳāhira: American University in Cairo Press, 1978.

Çöklü, Ramazan. "Cessâs'a Göre Âm Lafızda İstiğrak Şartı." *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6:1 (2022): 151-174.

ed-Debūsī, Ebū Zeyd ʿAbdullāh b. Muḥammed. *Taḳvīmu'l-Edille*. Tah. Ḫalīl Muḥyiddīn el-Meys. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2016.

el-Lāmişī, Ebu'ṣ-Ṣenā Maḥmūd b. Zeyd. *Kitāb fī Uṣūli'l-Fiḳh*. Tah. ʿAbdulmecīd Turkī. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1995.

eṣ-Ṣaymerī, Ebū ʿAbdillāh el-Ḥuseyn b. ʿAlī, *Mesā'ilu'l-Ḫilāf fī Uṣūli'l-Fiḳh*, Tah. Merter Rahmi Telkenaroğlu. İstanbul: Dāru Bābi'l-ʿİlm, 2020.

es-Semerḳandī, ʿAlā'uddīn Ebū Bekr Muḥammed b. Aḥmed. *Mīzānu'l-Uṣūl fī Netā'ici'l-ʿUḳūl*. Tah. Muḥammed Zekī ʿAbdulberr. ed-Devḥa: Meṭābiʿu'd-Devḥa el-Ḥadīşe, 1984.

es-Seraḫsī, Ebū Bekr Muḥammed b. Ebī Sehl. *Uṣūlu's-Seraḫsī*. Tah. Ebu'l-Vefā el-Afġānī. 2 c. Byy: Dāru'l-Kitābi'l-ʿArabī. 1372.

eṭ-Ṭaḥāvī, Ebū Caʿfer Aḥmed b. Muḥammed. *Muḫtaṣaru'ṭ-Ṭaḥāvī*, Kāhira: Dāru'l-Kitābi'l-ʿArabī, 1370.

Tāmir, Muḥammed Muḥammed. *Muḳaddimetu't-Taḥḳīḳ li'l-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, (el-Ceṣṣāṣ, Ebū Bekr Aḥmed b. ʿAlī er-Rāzī. *Uṣūlu'l-Ceṣṣāṣ el-Musemmā el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*. Tah. Muḥammed Muḥammed Tāmir. 2 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2010, içinde).

ʿUceyl Cāsim en-Neşemī. *Temhīd li'l-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, (el-Ceṣṣāṣ, Ebū Bekr Aḥmed b. ʿAlī er-Rāzī. *Uṣūlu'l-Fiḳh el-Musemmā bi'l-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*. Tah. ʿUceyl Cāsim en-Neşemī. 4 c. Kuveyt: Vizāratu'l-Evḳāf ve'ş-Şu'ūni'l-İslāmiyye, 1994, içinde).

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 717-748
DOI: 10.33227/auifd.1079961

Mecūs Kavramının Tarihsel Arka Planına Işık Tutmak: Cahiliye Döneminden Risalete Arap Yarımadası'nda Sāsānī Varlığı*

MEHMET ALICI
Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türkiye
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Studies, Turkey
mehmetalici@artuklu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-9805-5768

Öz
Bu çalışmada Cahiliye döneminden risalete Sāsānīlerin Arap Yarımadası'ndaki dinî ve siyasi varlığı, Kur'an-ı Kerim'in bahse konu ettiği *mecūs* kavramının tarihsel arka planına temasla irdelenecektir. Bu çerçevede Cahiliye Arabı'nın İran/Pers kültür havzasıyla münasebetinin boyutu, *mecūs* kavramının odağa alınmasıyla tartışılacaktır. Bu kavramın oluşum sürecinde Ḥīre'nin ve Güney Arabistan'ın Arap-Pers etkileşimindeki kayda değer rolüne temas edilecektir. Özellikle Sāsānī hakimiyetinin Arap Yarımadası'na bakan yüzü olan Ḥīre'nin konumu, kültürel etkileşimin zemini olarak öne çıkmaktadır. Bu yolla Sāsānīlerin bu coğrafyadaki kadim tarihine ışık tutulurken *mecūs* ifadesiyle dinî bağlama işaret edilecektir. Böylelikle Kur'an'ın kullandığı *mecūs* kavramının Cahiliye Arabı'nın zihin dünyasında bir karşılığının olduğu ve dolayısıyla Sāsānīlerin dinî anlayışının Arap Yarımadası'nda bu kavram üzerinden varlık bulduğu ortaya çıkarılacaktır. Aynı zamanda risalet sürecinde Mecūsīlere ilişkin onların da Ehl-i kitap gibi kabul edilmeleri hususu, Cahiliye Arabı'nın anlam dünyasıyla arz ettiği paralellik açısından bahse konu edilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Mecūs*, Kur'an-ı Kerim, Sāsānī, Ḥīre, Güney Arabistan, Ḥimyer, Cahiliye, Mecūsī/Zerdüştî.

Shedding Light on the Historical Background of the Concept of *Majūs:* The Sassanid Presence in the Arabian Peninsula from the Age of *Jāhiliyya* to the *Risāla*

Abstract
This study examines the religious and political existence of the Sassanids from the period of *Jāhiliyya* to the beginning of the prophethood (*Risālā*) in the Arabian peninsula by taking into consideration the historical background of the concept of "*Majūs/Maḏjūs*" mentioned in the Qur'an. By focusing on the concept of *majūs*, the context and the pattern of the relationship of the Jahiliyya Arab with the Persian culture will be elaborated. During examining this concept, the significant role of Ḥīra and South Arabia in Arab-Persian interaction will be analyzed. In particular, the location of Hire, part of the Sassanid domination and close to the Arabian peninsula, stands out as the ground of this cultural interaction. Through this interaction, the religious context will be pointed out by the expression *majūs*, while shedding light on the ancient history of the Sassanids in this region. Thus, this research reveals that the concept of *majūs* used by the Qur'an has a reflection in the intellectual mind of the Jahiliyya Arab, and therefore the religious

Geliş/Recieved: 27.02.2022 Kabul/Accepted: 26.08.2022

understanding of the Sassanids came into existence through this concept in the Arabian peninsula. At the same time, the parallelism of the issue of being accepted as the People of the Book as the Majūs/Zoroastrians in the *risāla* with the perception of the Jahiliyya Arab of ignorance will be discussed.

Keywords: *Majūs/Maḏjūs*, Qur'an, Sasanians, Ḥīra, South Arabia, Ḥimyar, *Jāhiliyya*, Zoroastrian.

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de zikri geçen Mecūsīlik, İslam öncesi dönemde Hıristiyanlık, Yahudilik ve Sabiîlik gibi Arap Yarımadası'nda mevcut olan dinî bir gelenektir. Mecūsī geleneği, İslam'ın doğuşu esnasında İran coğrafyasının hakimi Sāsānīlerin de dinî anlayışını temsil etmektedir. Konumuz özelinde Cahiliye Araplarının özellikle Arap Yarımadası'nın sahil şeridinde uzun bir süredir söz sahibi olan Sāsānīlerin varlığından haberdar oldukları, onların dinî düşüncelerine öyle ya da böyle vakıf oldukları bilinmektedir. Bunun da ötesinde siyasi, ekonomik veya dinî bazı gerekçelerle Araplar arasında örneğin Benī Temīm kabilesi içinde Mecūsīliği kabul edenlerin bulunduğu aktarılmaktadır. Sāsānī İmparatorluğunun sınırlarına ve siyasi nüfuzuna bağlı olarak Arap Yarımadası'ndaki varlığını ele alan ve Arap Yarımadası'nın genel tarihinden bahseden birtakım çalışmalardan söz edilebilir. Benzer şekilde bazı çalışmalarda da Cahiliye döneminde bölgedeki farklı dinî gelenekler bağlamında Mecūsīliğe temas edilmektedir.[1] Bu çalışmada Mecūsīliğin tarihsel-teolojik arka planına dair bir çerçeve sunularak İslam'ın ortaya çıktığı süreçte Cahiliye Arap toplumunda *mecūs* kavramının nasıl bir karşılığının olduğu açığa çıkarılmaktadır. Bu yapılırken önce, *mecūs* kavramının etimolojik serüvenine yer verilmektedir. Devamında İslam öncesi dönemde Sāsānīlerin siyasi, dinî ve kültürel durumu incelenmektedir. Sonrasında Risalet süreciyle birlikte sosyo-kültürel zeminde Mecūsīlere dair bir araştırma hedeflenmektedir. Böylelikle Kur'an-ı Kerim'in zikre değer bulduğu Mecūsīliğin dönemin Arap Yarımadası'nda yaşayan Cahiliye Arabı'nın zihin ve anlam dünyasında neye tekabül ettiğine, Hz. Peygamber'in

*Makalenin kisve-i tab'a bürünmesinde kıymetli katkılarından dolayı Abdurrahman Demirci, Yasin Meral, Bilal Toprak, Hakime Reyyan Yaşar ve Tuba Nur Saraçoğlu'na müteşekkirim.

[1] Daniel T. Potts, "The Sasanian Relationship with South Arabia," 197-213; Clifford E. Bosworth, "Iran and the Arabs Before Islam," 593-612; Jan Retsö, *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*; M. Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri," 99-124; M. Mahfuz Söylemez, "Hz. Peygamber Döneminde Mecûsîler," 383-394; Cahid Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevilerin Sonuna Kadar)*; Greg Fisher, *Arabs and Empires before Islam*; Mahmut Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*.

sözlerine nasıl konu olduğuna ve Müslümanların Mecūsīlerle nasıl bir bağlam içerisinde bir arada yaşadıklarına ışık tutulacaktır.

1. Zerdüşt'ün Öğretisine Bir Ad Koymak: *Mecūs*

Yaşadığı zaman ve mekan konusunda tartışmaların sürdüğü Zerdüşt, Mecūsī geleneğinin kurucusu olarak bilinmektedir. Zerdüşt'ün kendi düşüncesini ortaya koymasından günümüze değin, söz konusu dinî geleneğe dair farklı adlandırmaların varlığından söz edilebilir. İçerden yapılan bazı isimlendirmelerin (Aşāvān, Behdīn, Mazdayesna gibi) yanı sıra dışardan mezkur geleneği resmetmek için birbirinden oldukça farklı tanımlamalara da (Gebr, Ateşperest, Parsi, Zerdüştî gibi) yer verilmektedir. Bu açıdan Mecūsīliği tarihsel düzlemde tanımlamaya çalışan kavramsal çerçevelerin aslında teolojik dönüşümleri de barındırdığı söylenebilir. Esasen Zerdüşt'ün kendi dinî geleneğine bir isim vermemesi, tarihsel süreçte Mecūsīliğin farklı adlandırmalarla muhatap olmasının belki de en önemli nedenlerinden biridir. Mecūsīliğe dair farklı tanım ve kullanımlara bakıldığında Zerdüşt'ün kendi takipçilerine doğrunun/hakikatin peşinde olanlar anlamında Aşavān ismini verdiği, fakat bunun metinsel boyutla sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Sāsānīler döneminde iyi dinin müntesibi (Behdīn) veya Mazda tapıcısı (Mazdayesna) gibi kullanımlar dinî edebiyatla sınırlı kalmaktadır. Pers diyarından gelenler anlamında Hintlilerin göç eden Mecūsīlere Parsi demesi ise coğrafi bir adlandırma olarak belirmektedir. Zerdüştī (Zoroastrian) ifadesi ise İngilizlerin Hindistan işgali sonrasında Oryantalist bakışın neticesinde ortaya çıkmaktadır.[2] Burada Kur'an-ı Kerim'in indiği coğrafyanın kültürel yapısına ve dinî geleneklerine kayıtsız kalmadığı hususu "Mecūs" kavramının tarihsel ve etimolojik bağlamları üzerinden ele alınacaktır. Mecūsī geleneğine bir atıf olarak "Mecūs" ifadesi Ḥac suresi 17. ayette şöyle zikredilmektedir: "Hiç şüphe yok ki, Allah kıyamet günü; inananların, Yahudi olanların, Sâbiîlerin, Hıristiyanların, Mecusilerin ve Allah'a ortak koşanların arasında (kimin haklı olduğuna dair) hükmünü verecektir. Hiç şüphesiz Allah onların yaptıkları her şeyi görüp bilmektedir."[3]

Nüzul sırasına bakıldığında 103. sırada bulunan ve Medenī olan Ḥac Suresi'nin Hz. Peygamber'in risaletinin son dönemlerine denk geldiği

---

[2] Mecūsīliğe dair farklı tanım ve kullanımlar için bkz. Gherardo Gnoli, "Ašāvan," *Encyclopædia Iranica*, 2:705-706; Antonio Panaino, "Once Again Upon Middle Persian Mazdesn," 321-325; Phiroze Vasunia, *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran; the Greek and Latin Sources in Translation*, 52-97; Alan Williams, *The Zoroastrian Myth of Migration from Iran and Settlement in The Indian Diaspora: Text, Translation and Analysis of the 16th Century Qesse-Ye Sanjan 'The Story of Sanjan'*; Mehmet Alıcı, *Kadîm İran'da Din: Mecûsî Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*, 19-30.

[3] A. Şener ve diğerleri, *Yüce Kur'an ve Tefsirli Meali*, 333.

görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'in mezkur geleneği ifade etmek üzere kullandığı 'Mecūs' sözcüğünün İslam tarihi boyunca Müslümanlar için anahtar bir kavrama dönüştüğü anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in neden bu kavramı tercih ettiği hususunda iki temel bağlamdan söz edilebilir. Bunlardan ilki, bir takım fonetik değişimlerle Arapçaya geçen 'Mecūs' ifadesinin, Mecūsīlerin kutsal kitabı olan ve son şeklini Sāsānī döneminde aldığı düşünülen Avesta'ya dayanan bir etimolojiye sahip olmasıdır. İkinci olarak da kavramın Pers/Fars coğrafyasının yanı başında olan Cahiliye Araplarının zihninde yer eden bir geçmişe sahip olarak dönem itibariyle dolaşımda olmasıdır. Esasen bu durum, Kur'an-ı Kerim'in bu kelimeye yer vermesinin bağlamsal ilişkisini imlemektedir. Bu noktada kavramın Avesta'dan Sāsānī dinî edebiyatına değin geçirdiği evreler ve Arapçaya geçiş süreci önem arz etmektedir.

Mecūs kelimesinin kaynağı olan Avestaca 'Moğu' sözcüğü Zerdüşt'e atfedilen bir metin olarak Gatha'da yer almamakta buna karşın Avesta'nın Yesna kitabında bir kez zikredilmektedir.[4] 'Moğu' kelimesi 'kabile üyesi' veya 'din adamı' gibi anlamlara gelmektedir. Bu bakımdan Medlerin ve Perslerin söz konusu bu tabiri din işleriyle uğraşan kimseler için kullandığı kabul edilmektedir. Eski Farsçada *Magu* Pehlevicede ise *Moğ*'a dönüşen kavramın Yunan kaynaklarında *Magi*/*Magos* ve Latince'ye ise *Magus* şeklinde geçtiği ve kahinlikle ilişkili görüldüğü bilinmektedir.[5]

Pers/Akamenid İmparatorluğunun kurucu krallarından I. Darius (MÖ 522-486) günümüz Kirmanşah yakınlarındaki Behistun yazıtında (MÖ 5. yüzyıl) Gautama adında bir *Magu*/*Meg*'den krallığı kurtardığını ifade etmektedir. Bu ise kavramın teo-politik boyutuna dair bir imaya işaret etmektedir. Zira burada I. Darius A(h)uramazda'nın inayetiyle ona üstün geldiğini zikretmektedir.[6] Bununla birlikte Herodotus ve benzeri antik dönem yazarlar, Perslilerin *Magi*/*Meg* ifadesini kendi din adamları için kullandıklarını belirtmekte ve ayinlerini onların eşliğinde

[4] Avesta ve bölümlerinin birçok çevirisi olmakla birlikte bir bütünlük sağlanması noktasında makalede İbrahīm Pūrdāvūd'un çevirilerine atıf yapılacaktır. Atıflarda ilgili kitabın bölüm numarasına ve geçtiği pasaja yer verilmektedir. *Yesnā*, 65.07; Ehsān Behrāmī, *Ferheng-i Vājehāyi Avestā-ī*, 2:1135.

[5] Katāyūn Mazdāpūr, *Zertoştiyān*, 33; Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 1:10-11; Albert De Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, 387-395; Michael Morony, "Maḏjūs," *EIs*, 5:1110-1111.

[6] Herbert C. Tolman, *The Behistan Inscription of King Darius*, 7-12; Roland G. Kent, *Old Persian Grammar Texts Lexicon*, 116-120 (DB. I, 11-19); Maria Brosius, *A History of Ancient Persia: the Achaemenid Empire*, 51 (DB. I, 11-14); Strabo, *The Geography of Strabo*, 5:189 (15.3.24).

gerçekleştirdiklerini zikretmektedirler.[7] Bu olgu, kavramın dinî bir bağlam taşıdığını kanıtlamaktadır.

Pehlevicede de *Moğ*/*Magh*/*Magih* kavramı, din adamını tarif etmede kullanılmaktadır. *Moğ* kavramı kabaca bütün din adamı sınıfı için kullanılan bir terimken, üstünlük bildiren *pati/pat* ekini alarak *mōbed*'e (*Magu-pati, Mog-pat, Movpeti Movbed*) dönüşmektedir. Özellikle Sāsānīler döneminde daha çok bir bölgenin ve şehrin din adamı ve *Mōbedān Mōbed*'in ise en üst dinî makam olarak ele alındığı anlaşılmaktadır.[8] Nitekim Sāsānī dinî edebiyatı, söz konusu din adamlığını Zerdüşt'e dayandırarak onun "üst dinî otorite" anlamında *Mōbedān Mōbed* olduğunu ve *Mōbed*lerin sadece onun soyundan geldiğini ifade etmektedir. Sāsānīler sonrasında İslami dönemde de din adamı sınıfı için bu kavramlar kullanılmıştır.[9] Burada dikkat edilirse *Moğ* kavramının din adamı bağlamında zemin kaybettiği ve artık *Moğ*ların başı/şefi anlamındaki *mōbed*'in anlam kaymasına uğrayarak bütün din adamı sınıfını ifade edecek bir yapıya kavuştuğu görülebilir.

MÖ 6. yüzyılda Perslerin tarih sahnesine çıktığı ve onlara ait bir dinî gelenekten söz edilmeye başlandığı andan itibaren karşımıza çıkan 'Meg/Magi/Moğ' ifadeleri, kelimenin farklı fonetiklerle birlikte kullanıldığını göstermektedir. Nitekim Yunan kaynakları da bunu destekleyen açıklamalara yer vermektedir.[10] Bu duruma karşın bazı dillerde kavramın din adamı sınıfını resmetme bağlamındaki kullanımını aştığı dile getirilmelidir. Bu bakımdan Akadcada 'Magušu' ve Süryanice'de 'Mgoša' şeklinde ifade edilen kavramın anlamının genişlediği düşünülmektedir. Buna göre sadece din adamı için kullanılan kavram, bütün din müntesiplerini kapsayacak şekilde kullanılır hale gelmektedir. Benzer şekilde Süryaniceden Arapçaya *mecūs* şeklinde geçen kavramın Araplar tarafından İran coğrafyasındaki mezkur köklü dinî geleneğe müntesip olan herkes için kullanıldığı anlaşılmaktadır.[11]

---

[7] Herodotos, *Tarih*, (I.101), 132; Strabo, *The Geography of Strabo*, 7:157-189 (XV.3. bölüm); Diogenes, *Lives of the Eminent Philosophers*, 6-7 (I.8-10); Muhammed A. Dandamayev, "Magi," *EI*, https://www.iranicaonline.org/articles/magi (22.12.2015); Magus ifadesine yer veren Yunan ve Latin kaynakları hakkında detaylı bilgi için bkz. De Jong, *Traditions of the Magi*, 396-401.

[8] Muḥammed Ḥüseyin b. Ḫalef Tebrīzī, *Burhān-ı Ḳāṭıʿ*, 5:2020; Henry S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi: Ideograms, Glossary, Abbreviations, Index, Grammatical Survey*, 2:122, 154; Philip Kreyenbroek, "Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire," 152-65; Dandamayev, "Magi".

[9] Zādsparm, *Vezīdegīhāyi Zādsparm*, 72 (25.7); E. Bamanji N. Dhabhar, *Persian Rivayats of Hormazyar and Framaz and Other*, 445, 449; Fernbeğ Dādegī, *Bundahiş*, 152.

[10] Vasunia, *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran*, 98-124.

[11] Morony, "Maḏjūs," *EIs*, 5:1110; Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik," *DİA*, 29:279; Albert De Jong, "Magi," *ER*, 8:5560; Ebū Manṣūr Muḥammed b. el-Herevī el-Ezherī, *Tehẕību'l-Luġa*, 10:317-318; el-Cevālīḳī, *el-Muʿarreb*, 579-581.

Arap diline ilişkin erken dönem dilbilimsel çalışmalara bakıldığında *mecūs* ifadesinin bütün Yahudileri kapsayan *Yehūd* sözcüğüyle açıklandığı görülebilir. Bu bakımdan 'Mecūs' sözcüğü *Yehūd* gibi cins isim olarak bir kabile, milliyet veya bir topluluğun tamamına atıf yapılması nedeniyle gayrı munsarıf olarak dişil formda kullanılmaktadır. Söz gelimi dilbilimci Sîbeveyh (ö. 180/797), *Mecūs* ve *Yehūd* sözcüklerinin çoğul bir yapı ifade etmelerine rağmen çoğul eki almadıklarını dile getirerek *Mecūs*'un bir grubun adı olduğuna işaret etmektedir. El-Ferāhīdī (ö. 170/787), kelimenin Mecūsīleş(tir)me şeklinde fiil çekimine konu olduğu ve hadislerde bu kelimeden söz edildiğini aktarmaktadır.[12] Cahiliye ve erken dönem şiir divanlarında *mecūs* ifadesine farklı bağlamlarda rastlamak ve bu açıdan Mecūsīliğin izlerini sürmek mümkündür. Mecūsīlerin yapıp ettiklerine, yemekte mırıldanmalarına ve ateşle olan ilişkilerine binaen ateşe atıfta bulunan dizelerden söz edilebilir. Mecūsīlerin mahrem evliliklerine özellikle şiirlerde yapılan vurgu Cahiliye devrinde bu evlilik türünün Araplarca bilinir olduğuna ve *mecūs* kavramının dolaşımda olduğuna işaret etmektedir.[13] Benzer şekilde İbn Hişām'ın naklettiği bir şiirde Mecūsīlerin Ḥimyer'de yaşadığı anlaşılmaktadır.[14]

Arap Yarımadası'nın Sāsānī hakimiyetinde olan Baḥreyn, 'Ummān ve Yemen gibi bölgelerinde Mecūsīlerden söz etmek mümkündür. Bunun da ötesinde Benī Temīm içerisinde Mecūsīliği kabul eden kimi Arap liderlerine dair kayıtlara rastlanmaktadır.[15] Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in nazil olmaya başladığı dönemde *mecūs* kavramının Arap Yarımadası'nda bilinen bir

---

[12] ʿUṯmān b. Ḳanber el-Ḥārisī Sîbeveyh, *el-Kitāb*, 3:254-255; Ebū ʿAbdurraḥmān el-Ferāhīdī, *Kitābu'l-ʿAyn*, 6:60; Ebū ʿAlī el-Ḳaysī, *Īḍāḥu Şevāhidi'l-Īḍāḥ*, 2:634; Ebū Bekr Muḥammed İbnu'l-Enbārī, *el-Muẕekker ve'l-Mu'enneṯ*, 2:121; el-Buḫārī, Cenā'iz, 79 (no.1358, 1385); Muslim, Ḳader, 6 (no. 2658/22); Cemāluddīn Muhammed İbn Manẓūr, *Lisānu'l-ʿArab*, 6:213-215.

[13] Ḥucr b. el-Ḥāriṯ el-Kindī İmru'u'l-Ḳays, *Dīvānu İmri'i'l-Ḳays*, 104 (Mecūs ateşi/أحار ترى بريقا هب وهنا); Ebū'l-Muḍarreb Kaʿb b. Zuheyr, *ed-Dīvān*, 55 (Mecūsīlerin mırıldanması/وباكرن كنار مجوس تستعر استعارا); Temīm b. Ubey el-ʿAclānī İbn Muḳbil, *Dīvān*, 150 (17) (Mecūs ateşi/جوفا تنسج الريح متنه … تناءم تكليم المجوس غرانقه); Ebū Firās el-Ferezdaḳ, *ed-Dīvān*, 503 (Mecūsīlerin yapıp ettikleri/لمشتاق يصفقه وقود كنار … مجوس في الجم المطار); Cerīr b. ʿAṭiyye el-Kelbī, *Dīvānu Cerīr bi-Şerḥi Muḥammed b. Ḥabīb*, 2:899 (Mecūsīlik/كما شهدت ايدي المجوس عليهم … باعمالهم والحق تبدو محاصله); ʿAbdullāh b. Muslim ed-Dīneverī İbn Ḳuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arā'*, 2:826 (Mahrem evliliğe atıf/لا تفخرنَّ فإنَّ دين مجاشع … دين المجوس تطوف حول دوار); ʿAbdullāh b. Muslim ed-Dīneverī İbn Ḳuteybe, *el-Meʿānī'l-Kebīr fī Ebyāti'l-Meʿānī*, 1:563 (Mahrem evliliğe atıf); el-Ferāhīdī, *Kitābu'l-ʿAyn*, 7:20, (Mahrem evliliğe atıf); Evs b. el-Ḥāriṯ eṭ-Ṭā'ī Ebū Temmām, *ed-Dīvān*, 398, (Mahrem evliliğe atıf/وبنت مجوسيّ أبوها حليلها … إذا نسبت لم تعد نسبتها النَّهرا); ʿAbdullāh b. Muslim ed-Dīneverī İbn Ḳuteybe, *el-Meʿānī'l-Kebīr fī Ebyāti'l-Meʿānī*, 1:563 (Mahrem evliliğe atıf); el-Ferāhīdī, *Kitābu'l-ʿAyn*, 7:20, (Mahrem evliliğe atıf); Evs b. el-Ḥāriṯ eṭ-Ṭā'ī Ebū Temmām, *ed-Dīvān*, 398, (Mahrem evliliğe atıf/أبي من إذا رآها أبوها شغفا قال ليت أنا مجوس).

[14] ʿAbdulmelik b. Eyyūb el-Ḥimyerī İbn Hişām, *et-Tīcān fī Mulūki Ḥimyer*, 244 (ويستلب الملك من حمير … مجوس وسود عليها رهب).

[15] Hişām b. Muḥammed İbnu'l-Kelbī, *el-Meşālib*, 156; el-Muṭahhir b. Ṭāhir el-Maḳdisī, *el-Bed'u ve't-Tārīḫ*, 3:31; ʿAbdulmelik b. Saʿīd el-Maġribī, *Neşvetu'ṭ-Ṭarab fī Tārīḫi Cāhiliyyeti'l-ʿArab*, 449-450; Cevād ʿAlī, *el-Mufaṣṣal fī Tārīḫi'l-ʿArab Ḳable'l-İslām*, 7:318, 8:78, 10:31; İrfan Aycan, "Benî Temîm," *DİA*, 40:418-419; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 176-178.

anlamı olduğunu ve bölge halkının tıpkı Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi *mecūs* kavramının da farklı bir dinî geleneği ifade ettiğinden haberdar olduğunu söylemek mümkündür. İşte tam da bu noktada Kur'an-ı Kerim'in metne sıkışan yaygın kullanıma girmeyen ve sınırlı tarihsel süreçlerde söz konusu olan bir kavram yerine kaynağını dinî metinlerden alan ve yaygınlık kazanarak söz konusu geleneği en geniş anlamıyla kapsayan bir kavramı tercih ettiği görülmektedir.

2. Mecūsīliğin İslam Öncesi Arap Yarımadası'nda Tarihi Seyri ve Coğrafyası

Mecūs sözcüğünün kavramsal art alanına bakıldığında dinî geleneğin dayandığı siyasi bir gücün varlığı adından söz ettirmektedir. Sāsānīler olarak nitelendirebileceğimiz bu siyasi güç, Arap Yarımadası'nın Yemen, Ḥīre, ʻUmmān gibi önemli merkezlerini Bizans karşısında elinde bulundurmaktaydı. Bunun yanı sıra I. Ḫusrev (MS 531-579) döneminde Yemen'in ele geçirilmesiyle (575) Sāsānīler Güney Arabistan'daki ticaret güzergahı üzerinde de söz sahibi olmuşlardı. Sāsānīlerin Yarımada'daki bu siyasi ve ticari etkinliği, haliyle Cahiliye Arabı'nın zihin dünyasında da yer etmişti. Bu bölümde Cahiliye Arabı'nın zihin dünyasında var olan bu etki, yarımadadaki siyasi ve teolojik etkileşimler bağlamında ortaya konulacaktır.

2.1. Arap Yarımadası'nda Sāsānīlerin Jeopolitik Varlığı

Pers medeniyetini inşa eden kurucu unsurlardan biri olan Mecūsīlik, Büyük İskender'in Akamenid/Pers İmparatorluğunu yıkmasıyla (MÖ 330) Partlar/Arsakidler döneminde (MÖ 247- MS 224) varlığını sürdürse de siyasi gücünü önemli ölçüde yitirmiştir. Milattan sonra III. yüzyılın ilk çeyreğinde Sāsānīlerin (MS 224-651) Part/Arsakid krallığına son vermesiyle yeniden etkin bir şekilde devlet dini olma özelliğine kavuşan Mecūsīlik, Sāsānī otoritesinin nüfuz alanıyla paralel şekilde varlığını güçlendirmiştir. Konumuz itibariyle İslam öncesi Arap Yarımadası'nda özellikle Baḥreyn, ʻUmmān ve Yemen gibi bölgelerde Akamenidlere kadar uzanan İran/Pers varlığı da Arapların Mecūsī geleneğinden haberdar olmalarını sağlamıştır. Pers hâkimiyetine boyun eğen Arap Yarımadası'nın, Selevkidler ve Arsakidler döneminde önemli bir ticaret güzergahı olarak kullanılması da bu haberdar oluşun devamlılığını sağlamıştır. Özellikle kimi Arsakid krallarının kendileri için "Arapların Kralı" unvanını da kullanması dikkat çekicidir.[16]

[16] Bosworth, "Iran and the Arabs Before Islam," 3/1:593-96; Ehsan Yarshater, "The Persian Presence in the Islamic World," *The Persian Presence in the Islamic World*, 14-22; Micheal C. A. Macdonald, "Arabs and Empires before the Sixth Century," 57-62; Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsîler*, 65-67.

Sonraki dönemlerde ise Arap Yarımadası'nda denize kıyısı olan bölgelerin Sāsānī hakimiyetinde oluşu da yarımadada Mecūsī geleneğinin bilinirliğini sürekli kılan etkenlerdendir.[17]

Esasen Mecūsī geleneğinde Arapların yaşadığı bölgenin dinî metinlere konu olduğu bilinmektedir. Bu noktada dünyayı mitolojik olarak yedi bölgeye ayıran ve bunun tam ortasına İran'ı (Aryanem Vaejeh/ Ērān-Wēz/Īrān-vēj/Ērānšahr/İranşehr) yerleştiren dinî ve tarihi kayıtlar bulunmaktadır. Zira Avesta'da ve Zend edebiyatında "yedi bölge/iklim/ülke" olarak zikri geçen ibarenin özellikle Sāsānīler döneminde şekillendiği ve İranşehr diyarının altı bölgenin merkezinde konumlandığı anlaşılmaktadır.[18] Ebū Manṣūr Maʿmerī (ö. 350/961), ona atfedilen Şāhnāme'nin mukaddimesinde Perslilerin dünyayı yedi kısma böldüklerinden söz ederek bu yedi bölgeden ikincisinin sakinlerinin Araplar (Tāzīg/Tāziyān) olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Ebū Reyḥān el-Bīrūnī (ö. 453/1061[?]) de bu yedili taksime yer vermektedir. Ona göre merkezde dördüncü bölge olarak İranşehr bulunurken Batıdaki ikinci bölgede ise 'Arap ve Habeşlilerin Ülkesi' yer almaktadır.[19]

Pers mitolojisinde Arapların kökeni, Hūşeng'in kardeşi Tāz'a ve onun karısı Tāzak'a dayandırılmaktadır. Aynı zamanda bu soydan geldiği kabul edilen kötü karakterli Azdahāg (Azhi Dahāka) ile Araplar arasında bir bağ kurulmaktadır. Benzer şekilde Ḥimyer sözcüğü, Sāsānī kayıtlarında yine Arapça bir sözcük olan *Tāzīg* kelimesiyle karşılanmaktadır.[20] Hamidullah ise bu kavramın ticaretle uğraşan Güney Arabistan'daki Ṭayy kabilesini tanımlamak adına İranlılar tarafından kullanıldığı kanaatindedir.[21] Söz konusu kavramın etimolojisi hakkında farklı görüşler olması bir yana,

---

[17] Ṭaberī'nin kaydına göre I. Ardeşīr, tahta çıktıktan sonra Fahir adında bir "Mōbedān Mōbed" atamıştır. Mecūsī dinî yapılanmasının en üst otoritesi olarak kabul edilen *Mōbed-i Mōbedān* makamının işletilmesi ve fethedilen yerlerde ateşkedelerin inşa edilmesi Mecūsīliğin devletin resmi dinî olması açısından dikkat çekicidir. Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd eṭ-Ṭaberī, *Tārīḫu'r-Rusul ve'l-Mulūk*, 2:39; al-Tabari, *History of al-Tabari: The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids and Yemen*, 5:9-11.

[18] *Yesnā*, 61.05; *Yeşthā*, 19.26, 5.03-05; *Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn*, 91-93 (VIII.01-07); *The Bundahišn: The Zoroastrian Book of Creation*, 128, 156 (25.13, 29.16); *Dīnkerd-i Heftom*, 18, 204 (0.37-38 İranlı, yedi ülke).

[19] Ebū Reyḥān Muḥammed b. Aḥmed el-Bīrūnī, *Kitābu't-Tefhīm li-Evāi'li- Ṣınā'ati't-Tencīm*, 196-98; Mirza Aḥmed Ḳazvīnī, "Muḳaddime-i Ḳadīm-i Şāhnāme," 46-47.

[20] *Dīnkerd-i Heftom*, 203 (0.34); *Contents of Nasks: Dinkard VIII (Pahlavi Texts IV)*, 27 (XIII.8); *Greater Bundahišn*, 29 (XXXV.6); Max Müller, ed., *Pahlavi Texts I, (The Bundahis)*, 58 (XV.28), 131-132 (XXXI.6); *Šahrestānīhā ī Ērānšahr: A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History*, 26, 28 (25, 50); Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, 2:189, 192.

[21] Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1:325-326.

İranlılar ile Araplar arasındaki ilişkilerin milattan önceki dönemlere kadar uzandığı ve özellikle Sāsānīler döneminde geliştiği anlaşılmaktadır.

Sāsānī devletinin kurucusu I. Ardeşīr (MS 224-240) döneminden itibaren özellikle Baḥreyn, Hecer, Yemen, ʿUmmān ve diğer sahil şeridindeki bölgelerin İranlıların hakimiyetine geçtiği nakledilmektedir. İbn Ḫurdāẕbih'in (ö. 300/912-13), I. Ardeşīr için "Arapların/Tāziyān Kralı" unvanını kullanması bu açıdan dikkat çekicidir. Ed-Dīneverī (ö. 282/895) ise Baḥreyn, Yemāme ve Yemen'in I. Ardeşīr döneminde ele geçirildiğini zikretmektedir.[22] Sāsānī İmparatorluğunun sınırlarından söz eden ve krallar tarafından kurulan veya fethedilen şehirlerin isimlerinin zikredildiği *Şehristānihā-i İrānşehr* adlı Pehlevice metinde de Arap Yarımadası'nın bazı önemli şehirlerinden söz edilmektedir. Mekke/Makkah, Medine/Madīnag, Yemen/Yaman ismen zikredilen şehirler arasındadır. Ayrıca Sāsānīlerin ikinci kralı olan I. Şāpur'un (MS 240-270/2) kendi krallığının sınırlarını tanıttığı "Ka'be-i Zertoşt" yazıtında Arabistan ve ʿUmmān/Mazūn ve bölgenin sahillerinin de zikredilmesi, erken dönemde Arap Yarımadası'nın önemli liman ve ticaret kentlerinin kontrol altına alındığını göstermektedir. Bu bağlamda Miladi 3. yüzyılda Ḥaḍramevt ve civarını ellerinde bulunduran Ḥimyerīler'in Sāsānī sarayına elçi göndermesi iki bölge arasındaki siyasi ilişkilerin varlığına işaret etmektedir.[23]

4. yüzyılda II. Şāpur'un (Ẕū'l-Ektāf) (MS 309-371) Arap Yarımadası'nda hakimiyeti sağlamak adına yaptığı seferler sonrasında, Sāsānīler Baḥreyn, Yemāme, Hecer ve Mazūn/ʿUmmān'a kadar uzanan körfezi ele geçirmişlerdir. Eṭ-Ṭaberī (ö. 310/923), II. Şāpur'un körfezden sonra içeriye yöneldiğini ve Medine/Yeṯrib'e kadar geldiğini ifade etmekte ve II. Şāpur'un Arapları katletmesi nedeniyle onların, Roma İmparatoru Julianus'un (MS 331-363) ordusuna hatırı sayılır bir katılım gösterdiklerinden söz etmektedir. Keza Julianus'un ölümünün Roma ordusunun dağılmasına yol açtığı ve II. Şāpur'un kendisine karşı birleşen Arapları kılıçtan geçirip başlarını omuzlarından ayırdığı ve bu nedenle Ẕū'l-Ektāf nisbesini aldığını nakletmektedir. Eṭ-Ṭaberī, II. Şāpur'un sonraları Benī Taġlib ve Benī ʿAbdu'l-Ḳays gibi kabilelerle Laḫmīler üzerinden iş birliği yaptığını ifade

[22] Ebū Ḥanīfe Aḥmed b. Dāvūd ed-Dīneverī, *el-Aḫbāru't-Ṭıvāl*, 43, 45; *Nihāyetu'l-Erab fī Aḫbāri'l-Furs ve'l-ʿArab*, 182; ʿUbeydullāh b. ʿAbdillāh İbn Ḫurdāẕbih, *el-Mesālik ve'l-Memālik*, 17; eṭ-Ṭaberī, et-*Tārīḫ*, 2:41.

[23] *Šahrestānihā ī Ērānšahr*, 46-47; Philip Huyse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Kaʿba-i Zardušt (ŠKZ), Band 1*, 22-24, 36; Potts, "The Sasanian Relationship with South Arabia," 197, 200-201.

etmektedir.[24] Hicri 520 dolaylarına tarihlenen ve yazarı bilinmeyen *Mucmelu't-Tevārīḫ ve Ḳıṣaṣ* adlı metin ise II. Şāpur'un Arapları katletmesini, onlardan çıkacak bir peygamberin Zerdüşt'ün dinini ortadan kaldıracağına dair kehanete bağlamakta ve II. Şāpur'un Mekke'ye kadar yaklaştığını nakletmektedir.[25] Laḫmīlerin çeşitli vesilelerle Sāsānī sarayında bulunmalarını bahse konu edinen İbn ʿAbdi Rabbih (ö. 328/940) kayda değer bir hususa işaret etmektedir. Buna göre Sāsānī sarayında farklı milletlerin temsilcilerinin bulunduğu bir ortamda Nuʿmān b. Munẕir Arap kültür ve yaşamından övgüyle bahsetmiştir. Buna karşın Kisrā, Hindlilerin, Çinlilerin ve Türklerin kültürlerini yüceltirken Arapların gelenek ve yaşam tarzlarından olumsuz bir bakış açısıyla bahsetmiştir. Bu durum Sāsānī idarecilerinin Arap kültürü ve yaşamından ne denli haberdar olduklarını göstermektedir. [26] Hasılı, özellikle bu dönemde Sāsānîler ile Araplar arasında karşılıklı bir etkileşimin söz konusu olduğu ve bölgede Mecūsîliğin bilinen bir dinî gelenek haline geldiği ifade edilebilir.

2.2. Bir Kesişme Noktası: Ḥīre

Sāsānîlere bağlı olan Arap kökenli Laḫmîler, 7. yüzyılın başlarına kadar çölden gelecek bedevi Arap saldırılarına ve Bizans'a bağlı olan Ġassānîlere karşı Sāsānî İmparatorluğunun batı-güneybatı sınırını tahkim etmişlerdir. Ayrıca Laḫmîler, Sāsānîlerin, Yemen'e kadar uzanan ticaret güzergahını kontrol altında tutmalarında da etkili olmuşlar ve Sāsānîler aracılığıyla 6. yüzyılda ʿUmmān, Yemāme, Ḥicāz, Ṭāi'f ve Baḥreyn'e hakim olmuşlardır.[27]

Laḫmîler, Arap Yarımadası'yla Sāsānî İmparatorluğunun kesişme noktası olarak bilinen, Sāsānî-Bizans ve Arap Yarımadası arasında önemli bir ticaret ve kültür şehri olan Ḥīre'yi başkent yapmışlardır. Bugünkü Kūfe şehrine yakın bir yerde bulunan Ḥīre şehri, I. Ardeşīr döneminde Sāsānî topraklarına dahil olmuş ve I. Şāpur döneminde yeniden inşa edilmiştir. Özellikle Narseh döneminde (MS 293-302) Paikuli kitabesinde Laḫmī kralından ʿAmr olarak söz edilmiştir.[28] İbn Ḥabīb (ö. 245/860), ʿAmr'ın tam künyesini ʿAmr b. ʿAdī b. Naṣr b. Rebīʿa b. el-Hāriṣ b. Mālik b. ʿAmem b. Numāre b. Laḫm şeklinde vermiştir. Nemāre yazıtlarında ʿAmr'ın oğlu İmruʾu'l-Ḳays Arapların Kralı

[24] eṭ-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:55-59, 60-61; al-Tabari, *History of al-Tabari*, 5:50-64; Potts, "The Sasanian Relationship with South Arabia," 202-203; Bosworth, "Iran and the Arabs Before Islam," 3/1:603; Irfan Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, 32-34.
[25] *Mucmelu't-Tevārīḫ ve Ḳıṣaṣ*, 66.
[26] Aḥmed b. Muḥammed İbn ʿAbdi Rabbih, *el-ʿIḳdu'l-Ferīd*, 1:275-281.
[27] eṭ-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:149.
[28] *The Sassanian Inscription of Paikuli (Part 3.1)*, 53 (44).

olarak takdim edilmiştir.[29] Nitekim İmruʾu'l-Ḳays (MS 295-328), Necrān'a kadar ilerlemiş, Esed, Nizār ve Meʿad gibi önemli Arap kabileleri kontrol altına almıştır.[30] Sonrasında da ʿAmr b. İmriʾi'l-Ḳays, Ḥīre'nin yönetimini elinde bulundurmuştur.[31]

Sāsānī hükümdarı I. Yezdgird (MS 399-420) döneminde ise yönetime Nuʿmān b. İmriʾi'l-Ḳays ve oğlu Munẕir b. Nuʿmān atanmıştır. Bu süreçte I. Yezdgird'in, kendi oğlu Behrām Gūr'u (MS 421-439) büyütmesi için Nuʿmān'ın yanına yollaması ve ondan bir saray (Ḫuvarnaḳ) inşa etmesini istemesi, Ḥīre'nin ve Arapların konumunun yükselişine işaret etmektedir. Bunun yanı sıra Nuʿmān, Sāsānī İmparatorunun askeri desteğiyle Suriye'ye birçok sefer düzenlemiş ve bölgede Sāsānīler için önemli bir müttefik olmuştur. Hatta Munẕir b. Nuʿmān, Behrām Gūr'un tahta çıkmasında önemli rol oynamıştır. Ḥīre, Laḫmīler döneminde yıldızı parlayan bir ticaret merkezi olmasının yanı sıra İranlıların ve Bizanslı Hıristiyanların kültürel buluşma alanı olarak da Arap şiirinin geliştiği ve İran dünyasıyla temasa geçildiği bir merkez olmuştur.[32]

Ḥīre, Laḫmīlerin başkenti olmakla birlikte bütün Arapların siyasi ve ticari ilişkilerinin merkezinde yer almıştır. Öyle ki Araplar arasında da burada bulunmak ve siyasi otoriteye yakın olmak önemli bir ayrıcalık olarak görülmüştür. Ḥīre krallığının Arap Yarımadası'ndan Sāsānī kralı daha doğrusu Kisrā'sı[33] adına topladığı vergilerin bir kısmı Sāsānī kralı tarafından Ḥīre kralına verilmiştir. Bu noktada Ḥīre kralları ise idareleri altındaki kabileler arasında bu geliri, sınırı korumaları bağlamında taksim etmiştir.[34]

---

[29] Retsö, *The Arabs in Antiquity*, 467-468; Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, 169.

[30] Caʿfer b. Vehb ibn Vāḍıḥ el-Yaʿḳūbī, *Tārīḫul-Yaʾḳūbī*, 1:265-266; Cevād ʿAlī, *el-Mufaṣṣal*, 5:190-91; Retsö, *The Arabs in Antiquity*, 467-468; Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, 169.

[31] Laḫmīlerin idarecileri hakkında bkz. Muḥammed b. Ḥabīb b. Umeyye İbn Ḥabīb, *el-Muḥabber*, 358-361; el-Maġribī, *Neṣvetu't-Ṭarab*, 1:269-86.

[32] ed-Dīneverī, *el-Aḫbāru't-Ṭıvāl*, 54; Bosworth, "Iran and the Arabs Before Islam", 31:596-597, 600-601; eṭ-Ṭaberī, et-*Tārīḫ*, 2:42-43, 53, 61-62, 65-69, 71-72, 112, 114; Al-Tabari, *History of al-Tabari*, 5:44-45; Yarshater, "The Persian Presence in the Islamic World," 23-25; *Šahrestānīhā ī Ērānšahr*, 26, 56; Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, 167-172; Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsîler*, 68.

[33] Hz. Peygamber'in Sāsānī kralına yönelik yazdırdığı mektupta "Büyük Fārs Kisrāsı", "Kisrā b. Hürmüz", "Bervīz b. Hürmüzd" ifadesine yer verilmektedir. Bu aslında dönemin Sāsānī kralı II. Ḫusrev'in (Ḫosrow Parvēz) isminin Arapça'daki karşılığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Muḥammed Ḥamīdullah, *Mecmūʿatu'l-Veṯāʾiḳi's-Siyāsiyye lil-ʿAhdi'n-Nebeviyye ve'l-Ḫilāfeti'l-Rāşide*, 139-143; James Howard-Johnston, "Ḫosrow II," *Encyclopædia Iranica*, https://www.iranicaonline.org/articles/khosrow-ii (07 Şubat 2021).

[34] Tımar sahibi olma ayrıcalığı (*ridf*) ve vergi toplama hakkında bkz. Muḥammed b. el-Ḥasan b. Dureyd el-Ezdī, *el-İştiḳāḳ*, 221; Aḥmed b. Yaḥyā b. Cābir b. Dāvūd el-Belāẕurī, *Ensābu'l-Eşrāf*, 11:293, 12:154-155; M. J. Kister, "al-Hira Some Notes on its Relations with Arabia," 149-155.

Laḫmīler üzerinden söz konusu edilen Sāsānī varlığının Arap Yarımadası'nda oldukça erken dönemlere gittiği, Yemen gibi Güney Arabistan'daki bölgelerde Sāsānīlerin kendilerine bağlı Arap idareciler aracılığıyla söz sahibi oldukları bilinmektedir. Örneğin 5. yüzyılın başlarında Sāsānī krallarından Behrām Gūr, Yemen üzerinden Sudan bölgesine kadar gelmiş ve katliam yaparak birçok siyahiyi esir almıştır.[35] 5. yüzyılın sonlarıyla 6. yüzyılın başlarında tahtta olan I. Kubād döneminde (MS 488-96, 498-531) ise Ḥimyer Sāsānīlerin kontrolüne geçmiştir. Sonrasında I. Ḫusrev Enūşirvān (MS 531-579) döneminde Baḥreyn, Yemāme, ʿUmmān ve Ṭāʾif de Laḫmī idaresine verilmiştir.[36] Yine bu süreçte Güney Arabistan'daki Yemen'i yöneten Ḥimyeriler, Ḥabeşlileri/Etiyopyalıları Yemen'den çıkartmak için Sāsānīlerin yardımına başvurmuştur. Sāsānī ordusunun, Fil Olayı'nın baş aktörü Ebrehe el-Eşrām Ebū Yeksūm'un, oğlu Mesrūḳ b. Ebrehe'yi[37] yenmesiyle (MS 570'ten sonra) Ḥabeşlilerin Yemen'deki hakimiyeti azalmış; IV. Hürmüz (MS 579-590) döneminden sonra da tamamen son bulmuştur. Böylelikle Yemen'de İslam fetihlerine kadar Sāsānī hakimiyeti başlamıştır. Kralın atadığı valiler tarafından idare edilen Yemen, Hz. Peygamberin risaleti döneminde de Ṣanʿa'dan yönetilmiştir.[38]

II. Ḫüsrev Pervīz (MS 590-628) tarafından vali olarak Yemen'e atanan Bāẕān döneminde de Sāsānī hakimiyeti devam etmiş ve önemli şehirlere vergi tahsildarları gönderilmiştir. Bu dönemde Sāsānī otoritesinin, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden söz ettiği davet mektubu üzerine bu hususu araştırmak için Bāẕān'dan bir heyet göndermesini istemesi de kayıtlıdır.[39] Hz. Peygamberin dünyaya gelmesinden peygamberliğine kadar geçen süre zarfında Arap Yarımadası'nda Sāsānīlerin etkin bir nüfuz alanına sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla İslamiyet'ten önce ve sonra Arap Yarımadası'nın en güneyindeki bölgelerde dahi etkin olan Sāsānī

[35] eṭ-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:80-81; al-Tabari, *History of al-Tabari*, 5:105-116.
[36] eṭ-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:149.
[37] Buradaki Mesrūḳ b. Ebrehe, Fil olayının baş aktörü olan Ebrehe el-Eşrām Ebū Yeksūm'un küçük oğludur. Fil olayında ölen Ebrehe'nin yerine önce Yeksūm b. Ebrehe tahta çıkmıştır. Araplara zulmeden Yeksūm'un ölümünden sonra kardeşi Mesrūḳ b. Ebrehe yönetime geçmiştir. Ḥimyeriler, Ḥīre kralı Nuʿmān b. Munẕir aracılığıyla Sāsānī desteğini alarak Habeşlilerin egemenliğine son vermiştir. et-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:130-41; el-Maġribī, *Neşvetu'ṭ-Ṭarab*, 1:159-60; ed-Dīneverī, *el-Aḫbāru'ṭ-Ṭıvāl*, 3, 51.
[38] eṭ-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:103-104, 139-148, 169-171, 215; Ebū Muḥammed ʿAbdullāh b. Muslim ed-Dīneverī İbn Ḳuteybe, *el-Maʿārif*, 638-639; Potts, "The Sasanian Relationship with South Arabia," 200-208.
[39] eṭ-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:148, 188, 655; ed-Dīneverī, *el-Aḫbāru'ṭ-Ṭıvāl*, 64; Potts, "The Sasanian Relationship with South Arabia," 208-210; Kister, "al-Hira Some Notes on its Relations with Arabia," 145; J. C. Wilkinson, "The Julanda of Oman," 98.

otoritesinin, Mecūsīliğin bölgede bilinir hale gelmesine katkı sağladığı söylenebilir.

Sāsānī nüfuz alanının Arap Yarımadası'ndaki varlığını kanıtlayan bir diğer husus ise Yemen'de olduğu gibi, Sāsānī devlet bürokrasisinde özellikle sınır boylarında ve Sāsānīlere bağlı bölgelerin idaresinde etkin rol alan valilerin bulunmasıydı. Sınırları koruyan anlamında "Merzubān" (marz(o)bān/marz-pān),[40] veya "Merzubān el-bādiye" diye isimlendirilen bu idareciler, Medine'de ve Tihāme'de de bulunmaktaydı. Bu bağlamda İbn Ḫurdāẕbih, Yahudi olan Ḳurayẓa ve Naḍīr kabilelerinin Evs ve Ḫazrec kabileleri üzerinde idareci yani *Merzubān* olduğunu ve haraç topladığını ifade etmektedir. El-Maġribī'nin (ö. 685/1286) nakline göre Ḥīre kralı Nuʿmān b. Munẕir'in Ḫazrec kabilesinden ʿAmr b. el-İṭnābe'yi Medīne'ye idareci ataması da Sâsânîlerin Ḥīre üzerinden bölgeyle siyasi ilişkilerine işaret etmektedir. Nitekim el-Işfahānī'nin (ö. 356/967), ʿAmr'ı "Ḥicāz Meliki" olarak takdim etmesi dikkat çekicidir ve el-Maġribī'nin kaydını destekler niteliktedir.[41]

İslam'ın Arap Yarımadası'nda hakim olmaya başladığı süreçte de bu idarecilerin varlığından Ḫālid b. Velīd'in mektubu aracılığıyla haberdar olunmaktadır. Irak bölgesindeki Fars idarecilerine hitap ederken "Fars Merzubânları" (مَرَازِبَةِ الْفُرْسِ) ifadesine yer veren Ḫālid b. Velīd, onları İslam'a davet etmekte, aksi halde zımmi statüsünde haraç ödemeleri konusunda uyarmaktadır. Bu noktada el-Belāẕurī ve el-Yaʿḳūbī, Farslıların sınır bölgelerindeki idarecilerini *Merzubān* olarak isimlendirdiğini nakletmektedirler. Hecer ve Baḥreyn bunlar arasındadır.[42] Fetih sürecinde Ḥīre krallığının son temsilcisi ve Fars Merzubān'ı olan el-Munẕir b. en-Nuʿmān b. el-Munẕir'in İslam ordularına yenilmesiyle Arap Yarımadası'ndaki Pers hakimiyeti sona ermiştir.[43]

Eṭ-Ṭaberī, Yemen'in Sāsānīlerin nüfuz alanına girmesinden sonra atanan valilerin Arap kadınlardan olma çocuklarının oluşturduğu sosyal sınıfın – ebnā– idaresine geçtiğini nakletmektedir. Nitekim bu zümrenin önemli temsilcilerinden Sāsānī valisi el-Merūzān, oğlu Ḫurreḫusra'yı vekil olarak

---

[40] Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, 2:127; Donald N. Mackenzie, *A Concise Pahlavi Dicitonary*, 54.
[41] İbn Ḫurdāẕbih, *el-Mesālik ve'l-Memālik*, 128; İbn Ḥabīb, *el-Muḥabber*, 265; el-Muṭahhir b. Ṭāhir el-Maḳdisī, *el-Bed'u ve't-Tārīḫ*, 5:154; Ebu'l-Ferec ʿAli b. Ḥuseyn el-Işfahānī, *Kitābu'l-Eġānī*, 11:85; Ebū'l-Beḳā' Hibetullah el-Ḥillī, *el-Menāḳıbu'l-Mezīdiyye fī Aḫbāri'l-Mulūki'l-Esediyye*, 1:47; Ebū'l-Ḥasen ʿAlī b. ʿAbdullāh es-Semhūdī, *Vefāu'l-Vefā bi Aḫbāri Dāri'l-Muṣṭafā*, 4:37; Şihābuddīn b. ʿAbdullāh Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Buldān*, 5:83; el-Maġribī, *Neşvetu'ṭ-Ṭarab*, 1:188-89; Kister, "al-Hira Some Notes on its Relations with Arabia," 145-149.
[42] Aḥmed b. Yaḥyā b. Cābir b. Dāvūd el-Belāẕurī, *Futūḥu'l-Buldān*, 85; el-Yaʿḳūbī, *et-Tārīḫ*, 1:222.
[43] eṭ-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:213-214.

atamış ancak onun Arap şiirine hakimiyetine binaen Araplaştığı yönündeki iddialar nedeniyle Kisrā tarafından azledilmesine ve Bāzān'ın vali olarak atanmasına yol açmıştır. İşte bu vali Hz. Peygamber döneminde Yemen'i idare eden ve Kisrā'nın ölümünden sonra Müslüman olan Bāzān'dır.[44]

2.3. Arap Yarımadası'nda Sāsānīlerin Dinî Varlığı

İran coğrafyasında Sāsānī imparatorluğunun kurulması ve I. Ardeşīr'in (MS 224-240) komşu bölgeleri ele geçirmesiyle siyasi bağlamda daha yakın bir temas içinde olmaya başlayan Farslılar ve Araplar arasında siyasi ve ekonomik ilişkiler dışında dinî bir etkileşim de söz konusu olmaya başlamıştır. Laḫmīler aracılığıyla bölgeye hâkim olan Sāsānīlerin resmî dini Mecūsīliğe girmiş Araplardan söz etmek mümkündür. Bu açıdan İbn Ḳuteybe (ö. 276/889), Mecūsīliği Cahiliye Araplarının dinleri arasında saymaktadır. Benī Temīm'in bu geleneği benimsediğini ifade edip onların önemli liderlerinden söz etmektedir. Söz gelimi Zurāre b. 'Udus'ü örnek vererek onun kızıyla mahrem evlilik yaptığını ve bundan pişmanlık duyduğunu aktarmaktadır.[45] El-Maġribī (ö. 685/1286) de Benī Temīm'in Araplar arasında ateşe tapan Mecūsī ehlinden olduğunu ve bunun nedeninin ise onların Fars krallığıyla sıkı ilişkilerinden kaynaklandığını nakletmektedir.[46] Benzer şekilde İbnu'l-Kelbī (ö. 204/819?), Benī Temīm'den Baḥreyn'de Hilāl et-Temīmī, el-Aḳra' b. Ḥābis el-Mucāşi'i, Seḥt b. 'Abdullāh et-Temīmī, Ebū Esved, Zurāre b. 'Adiyy Ebū Ḥācib b. Zurāre gibi kimselerin Mecūsī olduklarından bahsetmektedir.[47]

İslam öncesi Arap Yarımadası'nda putperestliğin dışında birçok dinî geleneğin müntesibinden söz etmek mümkündür. Mecūsīliğe intisap edenlerin yanı sıra Sāsānīler döneminde sapkın bir hareket olarak değerlendirilen Mazdekîliğin dahi Arap Yarımadası'nda yaşam alanı bulması dikkat çekicidir. 5. yüzyılın sonuyla 6. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkan ve Mecūsī geleneğini eleştiren Mazdek'in düşüncesinin, dönemin Sāsānī kralı Kubād (MS 488-496; 499-531) tarafından aristokrasinin ve Mecūsī din adam sınıfının etkisini bir müddet azaltmak adına bir fırsat olarak görüldüğü bilinmektedir. Eṭ-Ṭaberī, Kubād'ın her şeyin tanrının kulları arasında ortak ve eşit bir şekilde paylaşılması gerektiğini düşünen ve bu hususta kadınları[48]

---

[44] et-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:215, 655-657; Ehsan, "The Persian Presence in the Islamic World," 26-27; Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsîler*, 86-90; Mustafa Fayda, "Ebnâ," *DİA*, 10:78-79.
[45] İbn Ḳuteybe, *el-Ma'ārif*, 621.
[46] el-Maġribī, *Neşvetu't-Ṭarab*, 1:76, 449-450.
[47] İbnu'l-Kelbī, *el-Meṯālib*, 156; el-Maḳdisī, *el-Bed'u ve't-Tārīḫ*, 3:31.
[48] Bazı araştırmacılar kadınların ortak kullanımı konusunda Mazdek'in bir iddiasının olmadığını ancak sosyal tabakalar arasında evliliklerin yapılmasını arzuladığını ileri sürmektedir. Bosworth'un

da ortak paylaşıma dahil eden Mazdek'in öğretilerine meyletmesi nedeniyle tutuklandığını ve hapisten kaçarak Heftalitlere (Akhunlar) sığındığını nakletmektedir.[49] Erken dönem İslam tarihçilerinin eserlerinde Kubād döneminde Mazdekiyye inancının çıktığı ve onun da bu inanca meylettiği ve zındık olduğu aktarılmaktadır. Bu rivayetlerde Kubād'ın, kendisine bağlı olan Laḫmīlerin lideri Ḥīre Kralı el-Munẕir b. İmriʾi'l-Ḳays'dan Mazdek düşüncesini yaymasını istemesine karşın Ḥīre Kralı, kadınları herkese mubah gören bu anlayışı reddetmiştir. Kubād ise Ḥīre Krallığına Kinde emiri el-Ḥāriṯ b. ʿAmr el-Kindī 'yi görevlendirerek Necd ve Tihame bölgesindeki Arapları bu inancı kabul etmeleri için zorlamış ve bunu başarmıştır. Ancak Kubād'ın oğlu Sāsānī kralı I. Ḫusrev Enūşirvān, Mazdek'i ve onun inancını paylaşanları ortadan kaldırmış, Ḥīre kralını değiştirerek el-Munẕir b. İmriʾi'l-Ḳays'ı yeniden atamıştır.[50]

Bu kayıtlar çerçevesinde Arap Yarımadası'nda Laḫmīler aracılığıyla da olsa da ilk defa dinî bir anlayışın; Mazdekîliğin, Kubād döneminde empoze edildiği anlaşılmaktadır. Esasen Mazdek'in düşüncesi, Sāsānī devletinin resmî dini olan Mecūsīliğin heretik/sapkın kabul ettiği ve dinî edebiyatta Zendig/Zındık olarak tasvir ettiği bir hareketti. I. Ḫusrev tarafından bu düşüncenin müntesipleri ortadan kaldırılmıştı. Bu bakımdan zındık kavramının farklı varyantlarıyla Mazdek ve onun düşüncesini paylaşanlar için Arap kaynaklarında yer ettiği görülmektedir. Kubād'ın 5. yüzyılın sonunda ve 6. yüzyılın başlarında Mazdek'in sosyal reformlara vurgu yapan öğretisini Ḥīre Laḫmī Krallığı üzerinden Arap Yarımadası'nda da yayma girişiminden bir asrı aşkın bir süre sonra Mekkeli müşriklerin zındıklıkla tasviri söz konusu olmuştur. Erken dönem İslam kaynaklarında Hz. Peygamber'e karşı duruşlarıyla adlarından söz ettiren Naḍr b. el-Ḥāriṯ, Ebū Sufyān ve Velīd b. el-Muġīra gibi öne çıkan Mekkelilerin ortak bir inanca sahip oldukları bahse konu edilmiştir. Bu noktada Cahiliye dönemine ilişkin kayıtlar tutan İbn Ḥabīb'in, Mazdek'in düşüncesini paylaşması bağlamında bizzat Kubād'ı "ez-Zendīk" olarak nitelemesi ve Hz. Peygamber döneminde

---

Ṭaberī tarihine burada düştüğü özellikle 342. dipnota bakılabilir. Al-Tabari, *History of al-Tabari*, 5:132-34.

[49] et-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:92-95; Touraj Daryaee, *Sasanian Persia: the Rise and Fall of an Empire*, 26-28; Patricia Crone, "Kawad's Heresy and Mazdak's Revolt," 23-34.

[50] İbn Ḥabīb, *el-Muḥabber*, 362, 369; ed-Dīneverī, *el-Aḫbāru't-Ṭıvāl*, 65-66; el-Maḳdisī, *el-Bed'u ve't-Tārīḫ*, 3:168-69, 199; eṭ-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:95-104; ʿAlī b. el-Ḥuseyn b. ʿAlī Mesʿūdī, *Murūcu'ẕ-Ẕeheb ve Maʿādinu'l-Cevher*, 1:200-201; Muḥammed b. Yaʿḳūb İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem ve't-Teʿāḳıbu'l-Himem*, 1:175; *Mucmelu't-Tevārīḫ ve Ḳıṣaṣ*, 178-179; Cevād ʿAlī, *el-Mufaṣṣal*, 6:24, 27; el-Maġribī, *Neṣvetu't-Ṭarab*, 1:245-246, 277, 327; Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*, 61-68.

mezkur Mekkelileri de zındık olarak tavsif etmesi oldukça ilginçtir. Benzer şekilde İbnu'l-Kelbī, İbn Ḥabīb ve İbn Ḳuteybe'nin de ticaret güzergahı olan Ḥīre'ye gelen Kureyşlilerin bir kısmının Ehl-i Ḥīre'den etkilenerek zındık olduklarını ifade ederken "zendeka" ibaresine yer vermesi, sosyo-kültürel ve dinî bağlamda Sāsānī etkisinin sürekliliğine işaret etmektedir.[51]

Zındık/Zendig ifadesinin 3. yüzyılda ve sonrasında Maniheizm'in kurucusu Mani ve taraftarlarını, 5.-6. yüzyılda ise Mazdek ve taraftarlarını tanımlamada kullanıldığı bilinmektedir.[52] Bu noktada kavramın ilk başlarda Süryanicede "Zaddiḳ" şeklinde Maniheist din adamları için kullanıldığı ve "dürüst/sadık (ṣiddīḳ)" anlamına geldiği, sonrasında ise Pehleviceye geçerken Zendig halini aldığı düşünülmektedir.[53] Fakat bununla birlikte Avestacada "bilmek, yorumlamak" anlamına gelen "Zainti" fiilinin de sonraları buna kaynaklık ettiği düşünülebilir. Zira Avesta'nın yorumu olan Zend kelimesi de bu kelimeden türemektedir. Bunun yanı sıra Mecūsīliğin kutsal metin dili olan Avestacada din dışılığı ve sapkınlığı ima eden ve Avesta'nın Yesna kitabında geçen "Zanda" kavramının Zendig ibaresine kaynaklık etmesi de mümkündür. Dolayısıyla Avesta'yı ve onun yorumu olan Zend'i farklı ve aşırı bir şekilde yorumlama çabasına girişme işinin "Zendigih" olarak tanımlandığı öngörülmektedir. Konumuz itibariyle Mazdek'in Mecūsī dinî edebiyatında sapkın olarak nitelendirilmesi ve onun dinî anlayışta oldukça farklı tercihlerde bulunması (malların ve kadınların ortak paylaşıma sunulması gibi) Sāsānī dinî edebiyatının önemli metinlerinden *Bundahišn*'de eleştirilmektedir.[54] Mecūsī dinî edebiyatında ve Pehlevicede yer eden bu kavramın, etimolojik içerik farklılık arz etse de aynıyla Araplar arasında da kullanıldığı mezkur kayıtlar çerçevesinde açığa çıkmaktadır. Buna karşın Mekkeli müşriklerin mutlak anlamda mezkur iki bakış açısından birinin takipçisi konumunda olduklarını ileri sürmek pek

---

[51] İbnu'l-Kelbī, *el-Meṣālib*, 156; Muḥammed b. Ḥabīb b. Umeyye İbn Ḥabīb, *el-Munemmaḳ fī Aḫbāri Ḳurayṣ*, 366, 389; İbn Ḥabīb, *el-Muḥabber*, 161, 362, 369; İbn Ḳuteybe, *el-Maʿārif*, 621; Muḥammed b. İsḥāḳ b. Yesār el-Muṭṭalibī İbn İsḥāḳ, *Kitābu's-Siyer ve'l-Meġāzī*, 1:197-198; ed-Dīneverī, *el-Aḫbāru't-Ṭıvāl*, 47; eṭ-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:50, 93, 95; Cemāluddīn ʿAbdurraḥmān b. ʿAlī b. Muḥammed İbnu'l-Cevzī, *el-Muntaẓam fī Tārīḫi'l-Mulūk ve'l-'Umem*, 2:107, 109-110; el-Maḳdisī, *el-Bed'u ve't-Tārīḫ*, 3:157.

[52] *Ġureru Aḫbāri Mulūki'l-Furs ve Siyerihim*, 598-600; *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-ı Rustam, Kerdir's Inscription*, 46, 54, 58; Mansour Shaki, "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence," 300-306; Crone, "Kawad's Heresy and Mazdak's Revolt," 21-25.

[53] Frank De Blois, "Zindik," *EIs*, 11:511.

[54] Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, 2:229; *The Pahlavi Rivāyat Accompanying with the Dādestān ī Dēnīg*, 2:64 (36.14); *Yesnā*, 61.01-03; *Mēnōy ī Ḫired*, 52, 135 (35.16); *Zend-i Behmen Yesn*, 2, 23-24; *The Zand ī Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse*, 133-134, 150; *Kitāb-ı Penjum-i Dīnkerd*, 74-75 (22.07); Alıcı, *Kadîm İran'da Din*, 218-225.

mümkün görünmemektedir.[55] Bu itibarla, aşağıda da görüleceği gibi, Naḍr b. el-Ḥāriṯ ya da Ebū Sufyān gibi Mekkeli müşriklerin Mazdek'in taraftarı olan "sapkınlar" şeklinde nitelendirilmiş olmaları da hiç makul değildir.

Bahsi geçen müşriklerin putperest olduklarının bilinmesine rağmen onların zındık olarak tanımlanmaları, Kureyşli bu grubun az çok farklı bir dinî anlayışa sahip olduğu düşüncesini güçlendirmektedir. Son dönem İslam tarihçilerinden Cevād ʿAlī ise bu zındıklık hususunun putperestlik ve Mecūsīlikle ilişkilendirilemeyeceğini ifade ederek konuyu Kureyşli müşriklerin zaman/dehr anlayışıyla ilişkili görme eğilimindedir. Bu bağlamda her şeyin dehr içerisinde yok olacağı ve başka bir hayatın ve yeniden dirilmenin söz konusu olmayacağını dile getiren müşriklerin iddiasının Kur'an-ı Kerim'in diliyle reddedilmesi hususu konuyu açıklığa kavuşturmaktadır. Cevād ʿAlī bu sebeple Kureyşlilerin zındıklığının âlemin kıdemiyle ilişkili görülmesi gerektiğini dile getirmektedir.[56] Bu açıdan bakıldığında Cahiliye Arapları, dehr kavramını her şeyin içinde yok olup gittiği, bela veren ve hiçbir canlının üstün gelemeyeceği bir zaman bağlamında ele almaktadır.[57] Bunun da ötesinde yukarıda İbnu'l-Kelbī'nin ve İbn Ḥabīb'in (ö. 245/860) zındık ifadesini Kureyşliler için kullanması ve hicri 3. yüzyılın ortalarında Aḥmed b. Ḥanbel'in (ö. 241/856) zındıklardan söz ederken onların ahireti ve yeniden dirilmeyi reddettiklerini ifade etmesi söz konusudur.[58] Bu husus Kureyşli zındıkların âlemin kıdemi ve yeniden dirilmenin olmayışı noktasında putperest Araplardan ayrıldıklarını açığa çıkarmaktadır.

Erken dönem tefsir metni yazarı Muḳātil b. Suleymān (ö.150/767) Kureyş'in önde gelenlerinden Ebu Cehil'in Hz. Peygamber'e meydan okuyarak ölen atalarını diriltmesini istediğini ve bu dünya hayatından başka bir şey olmadığını iddia ettiğini zikretmektedir. Bunun üzerine dehre inancın batıl olduğunu zikreden Cāṣiye Suresi 24. ayetin nazil olduğunu nakletmektedir. Eṭ-Ṭaberī ise, bu ayetteki dehrin zaman olarak tavsif edildiğini ve Kureyşli müşriklerin onların helakına sebep olan şeyin zaman yani ömür, gece ve gündüz olduğunu iddia ettiklerini ve bu nedenle onları yok edecek bir tanrı/rabbı tanımadıklarını ifade etmektedir. İşte bu ayetin, dehrin ve zamanın dışında yok edici bir gücün olmadığını ifade eden

[55] Konuya ilişkin tartışmalar için bkz. Mehmet Alıcı, "Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 801-823.
[56] Cevād ʿAlī, *el-Mufaṣṣal*, 11:145-148.
[57] İbn Hişām, *et-Tīcān fī Mulūki Ḥimyer*, 42, 69, 105, 124, 131, 179; İbn Ḳuteybe, *el-Maʿārif*, 14, 643; İbn İsḥāḳ, *es-Siyer*, 1:123; Ebu'l-Munẕir Hişām b. Muḥammed İbnu'l-Kelbī, *Kitābu'l-Eṣnām*, 56.
[58] Aḥmed b. Ḥanbel, er-*Redd ʿalā'l-Cehmiyye ve'z-Zenādiḳa*, 60.

Kureyş'ten bazı müşrikler için nazil olduğu aktarılmaktadır.[59] Bu konuya ilişkin olarak Hz. Peygamber'in bir hadisinde insanoğlunun dehre lanet etmemesi ve dil uzatmaması gerektiği, zira dehrin Allah olduğu daha doğrusu gece ve gündüzün onun emriyle gerçekleştiği nakledilmektedir.[60]

Dehr kavramına Kureyşli müşriklerin zındık oluşlarının hareket noktası olarak kabul edilmesi açısından bakıldığında Mecūsī geleneği içerisinde bir karşılığının olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Bu açıdan Mecūsī dinî edebiyatındaki zaman algısına bakıldığında Avesta edebiyatında zaman kavramını tanımlamak adına kullanılan ve tapınılmaya layık varlık kategorisinde yer alan Zurvan, Sāsānī yorum edebiyatı olarak bilinen Zend metinlerinde farklı bir işlevle karşımıza çıkmaktadır. Dönemin Mecūsī edebiyatında kainatın var olması ve dünya hayatının işlerlik kazanması, çeşitli zaman dilimleri bağlamında ele alınmaktadır. Bu açıdan Mecūsī dinî düşüncesinde iki farklı zaman tasavvurundan söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki "Zurvan Akaranah" denilen sınırsız zaman, diğeri de bu sınırsız zaman içerisinde var edilen sınırlı zamandır. Dolayısıyla Sāsānī dönemi Mecūsī düşüncesinde varlık sahasını anlamlandırmada ikili bir zaman tasavvurundan söz etmek mümkündür. Tanrının sınırsız zaman içerisinde sınırlı bir zaman dilimi ihdas etmesinin nedeni ise kötülüğün bu süre zarfında var olmasına ve sonrasında ise etkisizleştirilmesine zemin hazırlamaktır. İşte tam da bu noktada Zurvan, sınırsız zaman için ele alınan işlevsel bir kavram olarak öne çıkmaktadır.[61] Buna karşın Zurvan düşüncesinde her şeyin içinde var olup yok olduğu sınırsız bir zaman tasavvurunun varlığından söz edilebilir.

Zaman kavramının anlatılması bağlamında kullanılan Zurvan kavramının tarihsel süreç içerisinde tanrısal bir varlık mertebesine yükseltilmesi çabasından söz edilebilir. Avesta edebiyatında tapınılmaya layık varlıklar kategorisinde yer alan Zurvan'la ilgili olarak Sāsānī dönemi ana akım Mecūsī düşüncesinin dışında farklı bakış açılarının dile getirildiği bilinmektedir. Özellikle 4. yüzyıl Ermeni Hıristiyan reddiyecilerinden Kolblu Eznik'e uzanan ve Zurvan kavramıyla ilişkilendirilen mitolojik öykünün sınırsız zaman

[59] Ebū'l-Ḥasen Beşīr el-Ezdī Muḳātil b. Suleymān, *et-Tefsīr*, 3:823, 840; Ebū Caʿfer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd eṭ-Ṭaberī, *Cāmiʿu'l-Beyān fī Teʾvīli Āyi'l-Ḳurʾān*, 22:77-80.
[60] Mālik b. Enes, *el-Muvaṭṭaʾ*, 1:206-207 (no. 30); Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, 2:84 (no. 7244); Buḫārī, et-Tefsīr, 175 (no. 4826); Muslim, el-Elfāẓ, 1 (no. 2246/3).
[61] *Vendīdād*, 19.11-16, 19.29; *Ḫorde Avestā: Nāme-i Mīnuvī*, (Hurşid Niyayiş 8); K. E. Kanga, *English-Avesta Dictionary*, 515, 532; *Greater Bundahišn*, 5-8 (I.1-4); Carlo G. Cereti ve Donald N. Mackenzie, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahišn," 34-35; Zādsparm, *Vezīdegīhāyi Zādsparm*, 34; *Mēnōy ī Ḫired*, 21-23.

kavramının çerçevesini verdiği görülmektedir. Mitosa göre Zurvan, sınırsız zaman içerisinde düşünen bir tanrı olarak kabul edilir. Zurvan'ın düşüncesinden tanrı Ahura Mazda/Ohrmazd/Hürmüz'ün ve bu düşüncesinden duyduğu şüpheden Ehrimen'in doğması ve bütün bunların sınırsız zaman içerisinde olması, tanrısal varlıkların da bu sınırsız zaman açısından çevrelendiği imasını vermektedir.[62] Mezkur mitin Mecūsīlik dışındaki kaynaklardan gelmesine karşın, Mecūsī geleneği içerisinde böylesi bir durumun mevcudiyeti tartışmalıdır. Zira kimi Mecūsī metinlerde Zurvan fikrini olumsuzlamak adına Ahura Mazda ve Ehrimen'i bir rahimdeki iki kardeş kabul etme fikrinin kötü varlıkların söylemi olduğu ifade edilmekte ve eleştirilmektedir.[63]

Sāsānīlere bağlı olan Ḥīrelilerin Sāsānī dinî geleneğinden ve Mecūsīliğin bünyesinden çıkan heretik hareketlerden, Mazdek'te olduğu gibi, bir şekilde etkilendiği göz önüne alınmalıdır. Bu bakımdan dehrin, içinde her şeyin fena bulduğu bir kavram olarak ele alınmasında Mecūsī bir etkinin varlığı yadsınamaz. Dolayısıyla Kureyşli müşriklerin zındıklık düşüncesi üzerinde Mecūsīliğin sapkın gördüğü Zurvan fikrinin bir nüfuz alanı oluşturduğu düşünülebilir.

Hz. Muhammed'in peygamberliği süresince bazı olaylar çerçevesinde Mecūsī geleneğinin dolaylı olarak gündeme geldiği görülmektedir. Özellikle Mekke döneminde Hz. Peygamber'in risaletine ilişkin çeşitli ithamlar, Kur'an ayetlerini eleştiren Cahiliye Arapları tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Bizans, İran ve Arap Yarımadası gibi farklı siyasi, kültürel ve ekonomik yapıların bir karşılaşma ve etkileşim alanı olan Ḥīre'ye ve özellikle İran coğrafyasına yaptığı ticari seyahatlerle bilinen Naḍr b. el-Ḥāriṯ de bunlardan biriydi. İbn İsḥāḳ ve İbn Hişām'a göre Naḍr b. el-Ḥāriṯ, Hz. Peygamber'in sihirbaz veya kahin olarak nitelenmesinin doğru olmadığını iddia etmiştir. Zira ona göre bu tür insanlar daha üstün yeteneklere sahiptir ve Hz. Peygamber için bu durum söz konusu değildir. Hz. Peygamber'in geçmiş kavimler üzerine anlattığı kıssaları dinleyen Naḍr b. el-Ḥāriṯ, Ḥīre'de ve İran coğrafyasında bulunduğu sırada öğrendiği Pers mitolojisine ait öyküleri öne çıkarma çabası içinde olmuştur. Naḍr b. el-Ḥāriṯ, Hz. Peygamber'e nazil olan Kur'an kıssalarını basit görmüştür. Onun Kureyşlilere seslenerek "Ey Kureyş

[62] Photius, *Bibliotheca*, 63b-64a (81. başlık: Theodore of Mopsuestia, On Persian Magic and wherein it differs from Christianity); Eznik of Kolb, *A Treatise on God Written in Armenian by Eznik of Kolb (Floruit c.430-c.450)*, 101-113, 117-118; Shaul Shaked, "The Myth of Zurvan-Cosmology and Eschatology," 224-226; Theodore Abu Qurrah, *Theologus Autodidactus*, 1-2; Ebu'l-Fetḥ Şehristānī, *el-Milel ve'n-Nihal*, 278-280.

[63] *Pahlavi Texts IV (Contents of Nasks), (Denkard IX)*, 241-242 (XXX.4).

halkı, Allah'a yemin ederim ki ben onun hikayesinden daha güzeline sahibim. Hadi bana gelin!... Size onun anlattıklarından daha güzelini anlatayım" demiştir. Bilhassa İbn İsḥāḳ ve İbn Hişām, onun Rüstem[64] ya da İsfendiyār/İsfenderbaz[65] gibi İran mitolojisine konu olan efsanevi Fars kralların öykülerinden söz ettiğini ifade etmektedir. İbn İsḥāḳ, "Böyle birine ayetlerimiz okununca; 'Eskilerin masalları' derdi." (83/el-Muṭaffifīn:13) mealindeki ayetin bu olay üzerine indiğini aktarmaktadır. Ayrıca Kureyşlilerin Naḍr'ı Yahudi bilginlere Hz. Peygamber hakkındaki görüşlerini öğrenmek üzere gönderdiği de nakledilmektedir. Bu hadisenin başat figürü olan Naḍr b. el-Ḥāriṯ'in[66] de Kureyşli zındıklardan olduğu bilinmektedir.[67] Bu durum ise Kureyşlilerin Pers/Fars coğrafyasının kadim geçmişinden haberdar olduklarını ve Mecūsī mitolojisinin öne çıkan

[64] Rüstem, Pers mitolojisinin önemli kahramanlarından biri olarak *Şehnāme*'de detaylı bir şekilde öykülenmektedir. Bununla birlikte Rüstem'e dair farklı anlatıların da söz konusu edildiği araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir. Keyaniler döneminde yaşayan Rüstem, Keykavus'u Mazenderan Divlerinden/şeytanlarından yedi aşamadan geçerek kurtarmasıyla da bilinmektedir. Savaşçı kişiliği ve yenilmezliğinin mitlere konu olduğu Zal'ın oğlu Rüstem aynı zamanda tanıma imkanı bulamadığı kendi oğlu Suhrab'ın katili olarak da *Şehname*'de resmedilmektedir. Rüstem'i öne çıkaran bir diğer anlatı ise onun İsfendiyar'la olan karşılaşmasıdır. Ebu'l-Ḳāsım Firdevsī, *Şāhnāmeh*, 2:118-125, 179-185; 5:393-432; ed-Dīneverī, *el-Aḫbāru'ṭ-Ṭıvāl*, 25; Mesʿūdī, *Murūcu'ẕ- Ẕeheb*, 1:176; A. Sh. Shahbazi, "The Parthian Origins of the House of Rustam," 155-159; Dick Davis, "Rustam-i Dastan," 231-240; Behmen Serkārātī, "Rüstem: Yek Şaḥsiyyet-i Tārīḫ-i ya Usṭūre-i," 161-192; Mihirdād Bahār, *Ez Usṭūre tā Tārīḫ*, 226-230; Jaakko Hämeen-Anttila, "Rustam in Arabic Literature and the Middle Persian 'Khwadāynāmag'," 27-58.

[65] Avestacada Spentodata ve Pehlevicede Spendadad şeklinde yazılan ve kutsal tarafından bahşedilen anlamına gelen İsfendiyār, Avesta edebiyatında Yeşt metinlerinde ve sonrasında ise Pehlevi metinlerde rastlanan bir mitolojik bir kurtarıcı karaktere sahiptir ve Zerdüşt'e iman eden Kral Viştasb'ın oğludur. Avesta edebiyatında kendisinde inayette bulunulan bir varlık olarak takdim edilmektedir. (Yeşt. 13.103) İsfendiyār da benzer şekilde Rüstem gibi mitolojik bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Zerdüşt yaşadığı dönemde Kral Guştasb/Viştasp'ın oğlu olan İsfendiyār, mitosa göre yedi savaştan sonra kaçırılan kızkardeşlerini Hun kralı Arjasp'ın elinden kurtarmış ve onu yenmiştir. İsfendiyār'ın içine girdiği sıkıntı ve belalardan kurtulmasına karşın Kral Viştasp onu isyan eden Rüstem'i zincire vurarak getirmekle görevlendirir. Rüstem'in bir kahraman olduğunu ve bunun uygun olmayacağını dile getirmesine karşın Rüstem'in evine giden İsfendiyār, Rüstem'in zincire vurulmayı reddetmesiyle onunla düello yapar. Bu noktada mitolojik bir kuş olan Simurg Rüstem'e iki başlı bir ok yaparak İsfendiyār'ı kör etmesini salık verir ve nihayetinde Rüstem, İsfendiyār'ı kör eder ve ölümüne yol açar. Ehsan Yarshater, "Esfandīār (1)," *EI*, 8:584-592; Merdānferruḫ, *Gozāreş-i Gomān-i Şiken: Şerḥ ve Tercüme-i Metni Pāzend-i 'Şikend Gomānīk Vīçār'*, 92 (X.66-68); Mardānfarrox, *Šak-ud-gumānīh-vizār: The Doubt-Removing Book of Mardānfarrox*, 109-112 (10.43-77); *Aiyâdgâr-i-Zarirân, Shatrôihâ-i-Airân and Afdiyâ va Sahigiya-i Sistân*, 47-49; ed-Dīneverī, *el-Aḫbāru'ṭ-Ṭıvāl*, 25-26, 79; *Ġureru Aḫbāri Mulūki'l-Furs ve Siyerihim*, 256-258, 277-281, 301-305; Ebu'l-Ḳāsım Firdevsī, *Şāhnāmeh*, 5:221-292; Kolsoum Ghazanfari, *Bonmāyehā-i Dīnī Īrān-i Bāstān der Şāhnāme/Ancient Iranian Religious Elements in The Shahnameh*, 215-218.

[66] İbn Ḥabīb; Naḍr b. Ḥāriṯ'i Hz. Peygambere suikast düzenlemek isteyen on yedi kişiden biri olarak takdim etmektedir. İbn Ḥabīb, *el-Muḥabber*, 160-161; İbn Ḥabīb, *el-Munemmaḳ fī Aḫbāri Ḳurayş*, 366, 389.

[67] İbn İsḥāḳ, *es-Siyer*, 1:200-201; ʿAbdulmelik b. Eyyūb el-Ḥimyerī İbn Hişām, *es-Sīretu'n-Nebevīyye*, 1:299-301, 358; İbnu'l-Kelbī, *el-Meṣālib*, 156; Ebū'l-Fidāʾ İsmāʿīl b. 'Umar İbn Keşīr, *el-Bidāye ve'n-Nihāye*, 3:110.

figürlerinin bilindiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca müşriklerin Hz. Peygamber ve Kur'an-ı Kerim'e karşı başka dinî geleneklerin argümanlarını kullandıklarını göstermektedir.

3. Risalet Döneminde Sāsānīlerle Temas ve Mecūsīlerin Durumu

Hz. Peygamber döneminde siyasi ve kültürel açıdan Sāsānīler Arap Yarımadası'nda bir nüfuz alanına sahiptir. Hz. Muhammed'in doğduğu Fil Yılı, I. Ḫusrev Enūşirvān'ın (MS 531-579) saltanatının son dönemlerine denk gelmektedir. Burada tarihsel sıhhati konusu tartışmalı olsa da kimi kaynaklarda Hz. Peygamber'in doğumu esnasında Kisrā'nın sarayında ve Sāsānī topraklarında birtakım olayların yaşandığı nakledilmektedir. El-Yaʾḳūbī'ye ve ona benzer nakilde bulunan eṭ-Ṭaberī'ye göre Mecūsī ruhban sınıfının lideri olan Mōbedān Mōbed, Hz. Muhammed'in doğduğu gece, rüyasında başıboş develerin Arap atlarının önünde koştuğunu, Dicle'yi geçtiğini ve o bölgeye yayıldığını görmüştür. Kisrā'nın bu nedenle bütün devlet bürokrasini topladığı ve bu sırada bin yıldır yanan Fars ateşinin söndüğü ve Kisrā'nın sarayının burçlarından önemli bir kısmının (eṭ-Ṭaberī'ye göre on dört ve el-Yaʾḳūbī'ye göre on üç) yıkıldığı aktarılmaktadır. Mōbed'in Arap coğrafyasında bir şeylerin olduğunu ifade etmesi üzerine Kisrā, Lahmīlerin kralı Nuʿmān b. Munẕīr'e mektup yazarak sorularına cevap verecek bir kişi göndermesini istemiş ve sonrasında gelen cevapta Sāsānī devletinin yıkılacağını haber almıştır. Eṭ-Ṭaberī, ayrıca Sāvah gölünün kuruduğunu haber vermektedir.[68]

Eṭ-Ṭaberī başka bir kaydında Hz. Muhammed'e peygamberlik verildiğinde de benzer olayların yaşandığını aktarmaktadır. Buna göre II. Ḫusrev Pervīz (MS 590-628) bir sabah uyandığında sarayının eyvanının ortadan kırıldığını görmüş Dicle nehri üzerine inşa ettiği barajın yarıldığını haber almıştır. Bu nedenle kral, kahinleri konuyu araştırmakla görevlendirmiştir. Kahinler de bir peygamberin geldiğini veya gelmek üzere olduğunu ve tahtının yıkılacağını ifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra daha sonraları bir meleğin Kisrā'yı üç yıl içerisinde üç kez uyararak Peygambere itaat etmesini istediği ancak bu çağrılara cevap vermeyen kralın öldürüldüğü nakledilmektedir.[69]

Hz. Peygamber'in doğumu ve peygamberliği esnasında Sāsānī sarayında olup bitenler ve bunlarla ilgili kehanetler konusunda hicri IV. yüzyılın başlarına, daha doğrusu el-Yaʿḳūbī'ye kadar (h. 292'den sonra) bir nakile

[68] el-Yaʿḳūbī, *et-Tārīḫ*, 1:329; eṭ-Ṭaberī, *Tārīḫ*, 2:166-168; *Mucmelu't-Tevārīḫ ve Ḳıṣaṣ*, 96.
[69] et-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:188-193.

rastlanmamaktadır. Bu noktada İbn İsḥāḳ (ö. 151/768) ve İbn Hişām (ö. 213/829) gibi siyer yazarlarının suskun kalışı dikkat çekicidir. Bu husus ilk defa el-Yaʿḳūbī ve onun ardılı sayılabilecek eṭ-Ṭaberī'de birbirine oldukça benzer atıflarla ifade edilmektedir. Dolayısıyla Sâsânîlerle ilişkilendirilebilecek olağanüstü olaylarla ilgili olarak ihtiyatlı bir yaklaşım sergilenmesi elzem görünmektedir.

I. Ḫusrev Enūşirvān'dan sonra IV. Hürmüz (MS 579-590) saltanat sürmüş, II. Ḫusrev Pervīz (MS 590-628) ise Hz. Muhammed'in risâletinin başladığı dönemde Sasanilerin kralı olarak İslam davetine muhatap olmuştur. II. Ḫusrev'in, komutanlarından Şehrberāz (ö. 628) tarafından öldürülmesinden sonra devlet içinde siyasi düzen bozulmuş ve kısa aralıklarla pek çok kral tahta çıkmıştır. Bu durum Sāsānīlerin son kralı III. Yezdgird'e (MS 633-651) kadar sürmüştür.[70]

Medine'ye hicretle birlikte genişleyen İslam coğrafyasının sınır komşusu, Arap Yarımadası'nın doğudan güneye sahil şeridini (Baḥreyn, ʿUmmān, Yemen) kontrol altında tutan Sāsānī devletidir. Taht mücadeleleri neticesinde zayıflayan Sāsānī otoritesine karşın Medine çevresinde gelişen Müslüman hakimiyeti adından söz ettirmeye başlamıştı. Bu süreçte çevre devletlerle kurulması hedeflenen dinî-siyasi ilişkilere dair ilk temas, Hz. Peygamber'in İslam davetini de içeren mektuplarıdır. Esasen bu durum, yeni bir dinî-siyasi otoritenin bölgenin devletleri tarafından kabul görmesine yönelik ilk girişimlere işaret etmekteydi.

Hz. Peygamber, çevredeki diğer ülkelere hem Arap Yarımadası'nda yeni bir siyasi gücün varlığından haberdar etme hem de muhatabını İslam'a davet etme adına elçilerle mektuplar göndermiştir. Bu bağlamda Mecūsī geleneğinin hamisi olan Sāsānī kralı II. Ḫusrev Pervīz'e (MS 590-628) "Büyük Fārs Kisrāsı" hitabıyla bir mektup yazmıştır.[71] Bu mektupta Hz. Peygamber İslam davetini kabul etmediği takdirde Mecūsīlerin günahının/ma'siyetinin onun üzerine olduğunu ifade etmiştir.[72] Kaynaklarda II. Ḫusrev'in İslam davetini içeren mektubu yırttığı ve kulu olarak gördüğü Hz. Peygamber'i yakalayıp kendisine göndermesi için Yemen valisi Bāẕān'a emir verdiği

[70] ed-Dīneverī, *el-Aḫbāru't-Ṭıvāl*, 74; el-Maḳdisī, *el-Bed'u ve't-Tārīḫ*, 3:172; eṭ-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:103-104, 154, 218; Ebū ʿAmr Ḫalīfe el-ʿUṣfūrī Ḫalīfe b. Ḫayyāṭ, *et-Tārīḫ*, 52-53; Touraj Daryaee, *Sasanian Iran (224- 651 CE): Portrait of a Late Antique Empire*, 83-104.

[71] Mektubu götüren ʿAbdullāh b. Ḥuẕāfe es-Sehmī'nin elçi olarak seçilmesinin arka planında onun dönemin Sāsānī coğrafyasına birçok kez gidip gelmesi ve bölgeye aşina olması yatmaktadır. ʿAbdurraḥmān b. ʿAbdullāh es-Suheylī, *Er-Ravḍu'l-Unuf fī Şerḥi's-Sīreti'n-Nebeviyye li İbn Hişām*, 6:590.

[72] et-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:654-655; es-Suheylī, *Ravḍu'l-Unuf*, 6:589-591; Ḥamīdullah, *Mecmūatu'l-Veṯā'iḳi's-Siyāsiyye*, 139-142.

nakledilmektedir. Bāẕān'ın Hz. Peygambere Bābeveyh ve Ḫurreḫusra adında iki temsilci gönderdiğini nakleden Ṭaberī, bu olayın Hudeybiye antlaşmasının (628) yapıldığı döneme rastladığını ifade etmektedir. Bu iki elçinin Hz. Peygamber'le karşılaştığı ve Hz. Peygamber'in onlara Kisrālarının komutanlarından Şireveyh (Şehrberāz) tarafından öldürüldüğünü haber verdiğini nakletmektedir. Bu hususa şaşıran elçilerin Bāẕān'a gidip durumu arz etmeleriyle Bāẕān bu hususu doğrulamıştır.[73] Hz. Peygamber'e iman eden Bāẕān, Sāsānī krallığına olan bağlılığına son vermiştir. Eṭ-Ṭaberī, bu süreçten sonra Yemen ve Ḥimyer'in Müslümanların kontrolüne geçtiğini nakletmektedir.[74]

Hz. Peygamber, Sāsānī devletine bağlı olan Arap liderlerine de davet mektubu göndermiştir. Iraktaki Semāve kralı Nefāṣe b. Ferve ed-Dāi'lī'ye, Baḥreyn emiri el-Munẕir b. Sāvā'ye ve Kisrā'nın Baḥreyn merzubānı Esībaḫt'e, Yemāme emirleri Hevẕe b. ʿAlī ve Ṣumāme b. Uṯāl'e, ʿUmmān emirleri Ceyfer b. el-Culendā ve ʿAbbād b. el-Culendā'ya İslam'a davet mektubu göndermiştir. Bu mektuplaşmalarda Mecūsī ve Yahudi inancını sürdürenlerin cizye verecekleri beyan edilmiştir. Bu bağlamda İslam'ı kabul eden el-Munẕir b. Sāvā'nın Yahudi ve Mecūsī tebaa için ne yapması gerektiğini sormasıyla Hz. Peygamber onlardan cizye alınmasına hükmetmiştir. Benzer şekilde Hecer Mecūsīlerine davet söz konusu olmuş ve İslam'a intisap etmedikleri takdirde cizye vermeleri istenmiştir.[75]

Hz. Peygamber'in risâletinin ilerleyen yıllarında Arap Yarımadası'nda savaşmadan ele geçen Baḥreyn ve Hecer gibi bölgelerdeki gayrimüslim tebaadan cizye alınması hususunda Mecūsīler de mevzubahis olmuş ve onlardan cizye alınmıştır.[76] Bu husus aynı zamanda mezkur bölgelerde Mecūsīlerin varlığını da kanıtlar niteliktedir.

Belazuri'nin naklettiğine göre Mecūsīlerin Ehl-i Kitap gibi muamele görmeleri gerekmektedir. Bu husus hadis rivayetleriyle desteklenmektedir. Ancak burada Mecūsīlerle ilgili farklı bir kayıttan söz edilerek onların

---

[73] Ḥamīdullah, buradaki önceden haber verme olayının Bāzān tarafında inşa edilen bir kurgulama olduğunu ve Hz. Peygamber'e üstünlük vurgusuyla kendi konumunu meşrulaştırdığını düşünmektedir. Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, 158.

[74] et-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:186-188, 229, 644, 654-657; el-Maḳdisī, *el-Bed'u ve't-Tārīḫ*, 3:170, 172; İbn Ḥabīb, *el-Muḥabber*, 363; *Mucmelu't-Tevārīḫ ve Ḳıṣaṣ*, 81, 96.

[75] Ḥamīdullah, *Mecmūatu'l-Veṯāi'ki's-Siyāsiyye*, 145-164; eṭ-Ṭaberī, *et-Tārīḫ*, 2:644-46; Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Buldān*, 1:347-48.

[76] el-Belāẕurī, *Futūḥu'l-Buldān*, 79, 84, 86; Mālik b. Enes, *el-Muvaṭṭaʾ*, 2:395, 398 (no. 967/291, 968/292; Tirmiẕī, *es-Siyer*, 31 (Mecūsīlerden cizye alınması) (no. 1586-1588); İbn Zenceveyh, *Kitābu'l-Emvāl*, 1:136-139, 143-145 (no. 122-126, 130, 132); Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, 2:313 (no. 1672), 2:320 (no. 1685); İbn Ebī Şeybe, *el-Muṣannef*, 6:429-430 (no. 32645-32651); el-Buḫārī, el-Cizye, 4 (no. 3156-3157).

kestiklerinin yenmemesi ve kadınlarıyla evlenilmemesi telkin edilmektedir. Bu bağlamda Hz. Muḥammed'in, Hecer Mecūsīlerini İslam'a davet ettiği mektupta, Müslüman olmadıkları takdirde onlardan cizye alınmasını istemesi ve onların kestiklerinin yenmeyeceğini ve kadınlarıyla evlenilemeyeceğini ifade etmesi de bu hususa işaret etmektedir.[77]

Hz. Peygamberin söz konusu mektubu dışında, Mecūsīlere Ehl-i Kitap gibi muamele edilmesi gerektiğini ifade eden hadis metninde Hz. Muḥammed'in mektubundaki istisnai durumdan söz edilmemektedir.[78] Buna karşın Hz. Peygamber'in mektubuna atıfta bulunan hadis metninde ise bu iki istisnai durumdan bahsedilmektedir. Bu sebeple Mecūsīlerin kestiklerinin yenmeyeceği ve kadınlarıyla evlenilemeyeceği hususu, Hz. Muḥammed'in mektubuyla ilişkilendirilerek ele alınmaktadır.[79] Bu sebeple Mecūsīlere Ehl-i Kitap gibi muamele edilmesine karşın kadınlarıyla evlenilmesi yasaklanmıştır. Bu husus, el-Mā'ide Suresi'nde Müslüman olmayanlarla evliliğin Yahudi ve Hıristiyanlarla sınırlandırılması ve el-Baḳara Suresi'nde müşriklerle evlenilmesinin yasaklanmasıyla açığa kavuşmaktadır. Mecūsī kadınlarla evliliğin yasaklanmasının arka planında, Mecūsīlerin mahrem evlilik yapmalarının yattığı anlaşılmaktadır. Hadis metinlerinde de birçok nakil ve rivayette mezkur yasak, mahrem evlilik[80] bağlamında ele alınmaktadır. Kestiklerinin yenmemesi hususunda ise Hamidullah, kesim anında Allah'ın adının anılmaması ve kesimin temiz koşullarda olmayışını bu yasağa dair bir gerekçe olarak sunmaktadır.[81]

---

[77] ʿAbdurrazzāḳ, *el-Muṣannef*, 4:69 (no. 10028); el-Belāẕurī, *Futūḥu'l-Buldān*, 87, 263; Muḥammed el-Baġdādī el-Ḥāriṣ, *Musnedu'l-Ḥāris*, 2:690 (no. 675); Ḥamīdullah, *Mecmūʿatu'l-Veṣāʾiʾki's-Siyāsiyye*, 150-152. (كَتَبَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى مَجُوسِ هَجَرَ يَسْأَلُهُمُ الْإِسْلَامَ , فَمَنْ أَسْلَمَ قَبِلَ مِنْهُ إِسْلَامَهُ , وَمَنْ أَبَى أَخَذَ مِنْهُ الْجِزْيَةَ، غَيْرَ نَاكِحِي نِسَائِهِمْ وَلَا آكِلِي ذَبَائِحِهِمْ).

[78] Mālik b. Enes, *el-Muvaṭṭaʾ*, 2:395 (no. 968/292); eş-Şāfiʿī, *el-Musned*, 4:50 (no. 1773); Aḥmed b. ʿAmr ʿAtekī el-Bezzār, *el-Baḥru'z-Zeḫḫār*, 3:264-265 (no. 1056); el-Beyhaḳī, *Maʿrifetu's-Sunen ve'l-Āṣār*, 13:365 (no. 18492). (سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ)

[79] ʿAbdurrazzāḳ, *el-Muṣannef*, 6:69 (no. 10028), 6:121 (no. 10191-10194), 10:326 (no. 19256); İbn Ebī Şeybe, *el-Muṣannef*, 3:488 (no. 16325); Muslim, el-Ḥayḍ, 27 (no. 366/106); el-Ḥāriṣ, *Musnedu'l-Ḥāriṣ*, 2:690 (no. 695). (فمن اسلم قبل منه الحق، ومن كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مجوس هجر يدعوهم الى الاسلام: ابى كتب عليه الجزية، ولا توكل لهم ذبيحة، ولا تنكح منهم امراة)

[80] Konuya ilişkin bazı araştırmalar ve Mecūsī dinî edebiyatından bazı kayıtlar için bkz. *Kitāb-i Sevvum-i Dīnkerd*, 3/1:143-152 (80); *The Pahlavi Rivāyat Accompanying with the Dādestān ī Dēnīg*, 1:48-161 (8. bölüm Xwēdōdah), 2:10-17; Yuhan S.-D. Vevaina, "A Father, a Daughter, and a Son-in-Law in Zoroastrian Hermeneutics," 121-139; Yishai Kiel, *Sexuality in the Babylonian Talmud: Christian and Sasanian Contexts in Late Antiquity*, 149-181.

[81] 5/Māide:5; 2/Bakara:221; Muḥammed b. Naṣr b. el-Ḥaccāc el-Mervezī, *es-Sunne*, 1:92 (no. 330); *Ġureru Aḫbāri Mulūki'l-Furs ve Siyerihim*, 259-260; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1:646-647; eş-Şāfiʿī, *el-Musned*, 4:51 (no. 1775); el-Beyhaḳī, *Maʿrifetu's-Sunen ve'l-Āṣār*, 13:433 (no. 1856, 1859);

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'in, indiği tarihsel bağlamı göz önünde bulunduran yaklaşımı, Arap Yarımadası'ndaki Sāsānī varlığına *mecūs* ifadesiyle yaptığı atıfta tezahür etmektedir. Mecūsī geleneğini tanımlamaya yönelik birçok adlandırmaya rağmen 'Mecūs' vurgusu, tarihsel bağlamı esas alarak Arap zihninde yer eden kavramsal kullanıma işaret etmektedir. Aynı zamanda dinî öğretide bahse konu edilen bir çerçeveyi de dikkate almaktadır. Bu bakımdan kavramın Kur'an diliyle kullanımına ilişkin bir müphemliğin ve muğlaklığın söz konusu olmadığı belirtilmelidir.

Tarihsel zeminde Pers medeniyetinin temsilcisi konumundaki Sāsānīlerin Arap Yarımadası'nda I. Ardeşīr ve I. Şāpur gibi kurucu krallara kadar geriye giden varlığının izini sürmek mümkündür. Mecūsī geleneğinin Sāsānīlerle birlikte kraliyetin resmi dinî söylemine dönüşmesi, siyasi nüfuza eşlik eden bir yapı arz etmiştir. Özellikle Mecūsīleşen grupların varlığı ve Sāsānī coğrafyasında ortaya çıkan Zurvanist (dehr/zaman) söylemin Arap Yarımadası'nda taraftar bulması buna örnek verilebilir. Bu noktada bilhassa Ḳureyşli müşriklerin uğrak yeri Ḥīre'nin hem siyasi hem de sosyo-kültürel yapısının, kavramın Cahiliye Arabının zihin dünyasında karşılık bulmasına kayda değer bir katkı sağladığı görülmektedir.

Risalet döneminde Hz. Peygamber'in Sāsānīlere Arap Yarımadası'ndaki nüfuzlarını da gözeterek Kisrā'yı İslam'a davet etmesi, dönemin siyasi gücüne verilen öneme işaret etmektedir. İslam fetihlerinin genişlemesiyle birlikte Arap Yarımadası'nın sahil şeridinin İslam topraklarına katılması, Mecūsī geleneğinin nasıl karşılanması gerektiği sorusunu gündeme getirmiştir. Hz. Peygamberin hadisleri bağlamında Mecūsīlerin tam olarak Ehl-i Kitap kategorisinde ele alınmadığı görülmüştür. Bu noktada Mecūsīlerin mahrem evliliklerinin ve farklı tanrısal varlıklara kurban kesmelerinin yeni bir yaklaşımı zaruri kıldığı görülmüştür. Bu sebeple Mecūsīlerin, kestiklerinin yenmemesi ve kadınlarıyla evlenilmemesi şartıyla Ehl-i Kitab statüsünde kabul edilmeleri uygun görülmüştür. Hasılı, *mecūs* kavramının tarihsel art alanına ışık tutulduğunda Kur'an-ı Kerim'in nüzul döneminin siyasi, sosyo-ekonomik ve dinî bağlamını önemsediği, Cahiliye Arabı'nın anlam dünyasının kavramlarını kullandığı ve Hz. Peygamber'in bütün bu gerçekliğe uygun bir tavır benimsediği anlaşılmaktadır.

İbn Zenceveyh, *Kitābu'l-Emvāl*, 1:146-148 (no. 135, 137-141); Ebū Yūsuf Yaʿḳūb b. İbrāhīm, *Kitābu'l-Ḫarāc*, 129-130; Söylemez, "İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri," 100-101, 104-107, 118-121.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

ʿAbdurrazzāḳ, Ebū Bekr b. Hemmām b. Nāfiʿ eṣ-Ṣanʿānī. *el-Muṣannef*. Tah. Ḥabību'r-Raḥmān el-Aʿẓamī. Beyrūt: Mektebetu'l-İslāmī, 1983.

Aḥmed b. Ḥanbel. *Musnedu'l-İmām Aḥmed b. Ḥanbel*. Tah. Aḥmed Muḥammed Şākir. Ḳāhira: Dāru'l-Ḥadīṯ, 1995.

Aḥmed b. Ḥanbel. *er-Redd ʿalā'l-Cehmiyye ve'z-Zenādiḳa*. Tah. Ṣabrī b. Selāme Şāhīn. Riyāḍ: Dāru'ṣ-Ṣebāt, 2003.

Aiyâdgâr-i-Zarirân, Shatrôihâ-i-Airân and Afdiyâ va Sahigiya-i Sistân. Çev. Jivanji J. Modi. Bombay: Education Society's Steam Press, 1899.

al-Tabari, *History of al-Tabari: The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids and Yemen*. Çev. C. E. Bosworth, Albany: State University of New York, 1999.

Alıcı, Mehmet. "Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5:4 (2016): 801-823.

Alıcı, Mehmet. *Kadîm İran'da Din: Mecûsî Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*. İstanbul: MilelNihal, 2021.

Aycan, İrfan. "Benî Temîm," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 40:418-419.

Bahār, Mihirdād. *Ez Usṭūre tā Tārīḫ*. Nşr. Ebu'l-Ḳāsım İsmāʿīlpūr. Tahran: Neşr-i Çeşme, 1377/1998.

Behrāmī, Ehsān. *Ferheng-i Vājehāyi Avestā-ī*. Nşr. Ferīdūn Cüneydī. 4 c. Tahran: Neşr-i Belḫ, 1369/1991.

el-Belāẕurī, Aḥmed b. Yaḥyā b. Cābir b. Dāvūd. *Ensābu'l-Eşrāf*. Tah. Suheyl Zekkār, Riyāḍ ez-Ziriklī. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1996.

el-Belāẕurī, Aḥmed b. Yaḥyā b. Cābir b. Dāvūd. *Futūḥu'l-Buldān*. Beyrūt: Dāru ve Mektebetu'l-Hilāl, 1988.

el-Beyhaḳī, Ebū Bekr Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. ʿAlī. *Maʿrifetu's-Sunen ve'l-Āṯār*. Tah. ʿAbdulmuʿṭi Emīn Ḳalʿacī. Ḥaleb: Dāru'l-Vaʿyi, 1991.

el-Bezzār, Ebū Bekir Aḥmed b. ʿAmr ʿAtekī. *el-Baḥru'z-Zeḫḫār*. Nşr. M. Zeynullāh; ʿAdil b. Saʿd; Ş. ʿA. eş-Şāfiʿī. Medīne: Mektebetu'l-ʿUlūm ve'l-Ḥikem, 2009.

el-Bīrūnī, Ebū Reyḥān Muḥammed b. Aḥmed. *Kitābu't-Tefhīm li-Evāili-Ṣınāʿati't-Tencīm*. Tah. Celāleddīn Humāī. Tahran: Silsile-i İntişārāt-ı Āṯār-ı Millī, 1362/1984.

Bosworth, Clifford E. "Iran and the Arabs Before Islam." *Cambridge History of Iran*, ed. E. Yarshater, içinde 3/1:593-612. New York: Cambridge University Press, 2006.

Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism*. 3 c. Leiden: Brill, 1975.

Brosius, Maria. *A History of Ancient Persia: the Achaemenid Empire*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2021.

el-Buḫārī, Muḥammed b. İbrāhīm. *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*. Tah. Muḥammed Zuheyr b. Nāṣır. 9 c. Beyrūt: Dāru Ṭavḳi'n-Necāh, 2001.

Cereti, Carlo G. ve Donald N. Mackenzie. "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahišn." *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of His 65th Birthday on 6th December 2002*, ed. M. Maggi, E. Provasi ve Carlo G. Cereti, içinde 31-59. Wiesbaden: L. R. Verlag, 2003.

Cevād ʿAlī. *el-Mufaṣṣal fī Tārīḫi'l-ʿArab Ḳable'l-İslām*. 20 c. Beyrūt: Dāru's-Sāḳī, 2001.

el-Cevālīḳī, Ebū Manṣūr Mevhūb b. Aḥmed b. Muḥammed. *el-Muʿarreb*. Tah. F. ʿAbdurraḥīm. Dımeşḳ: Dāru'l-Ḳalem, 1990.

Contents of Nasks: Dinkard VIII (Pahlavi Texts IV). Çev. E. West. *Sacred Book of East*. ed. Max Müller. Clarendon: Oxford University Press, 1892.

Crone, Patricia. "Kawad's Heresy and Mazdak's Revolt." *Iran* 29 (1991): 21-42.

Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*. Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yay., 1957.

Dādegī, Fernbeğ. *Bundahiş*. Çev. Mihirdād Bahār. Tahran: İntişārāt-ı Tūs, 1349/1970.

Dandamayev, Muhammed A. "Magi." *Encyclopædia Iranica (EI)*. https://www.iranicaonline.org/articles/magi (22.12.2015).

Daryaee, Touraj. *Sasanian Iran (224- 651 CE): Portrait of a Late Antique Empire*. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2008.

Daryaee, Touraj. *Sasanian Persia: the Rise and Fall of an Empire*. London: I. B. Tauris, 2009.

Davis, Dick. "Rustam-i Dastan." *Iranian Studies* 32:2 (1999): 231-241.

De Blois, Frank. "Zindik." *Encyclopaedia of Islam (EIs)*, 11:510-513. Second Edition.

De Jong, Albert. "Magi." *Encyclopaedia of Religion (ER)*, 8:5559-5562.

De Jong, Albert. *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden: Brill, 1997.

Dhabhar, E. Bamanji N. *Persian Rivayats of Hormazyar and Framaz and Other*. Bombay: Cama Oriental Institute, 1932.

ed-Dīneverī, Ebū Ḥanīfe Aḥmed b. Dāvūd. *el-Aḫbāru't-Ṭıvāl*. Tah. ʿAbdulmunʿim ʿĀmir. Ḳāhire: Dāru İḥyāi'l-Kutubi'l-ʿArabī, 1960.

Dīnkerd-i Heftom. Tah. M. Taḳī Rāşid Muḥaṣṣīl. Tahran: Pejūheşgāh-i Ulūm-i İnsānī ve Motāleāt-i Ferhengī, 1389/2010.

Diogenes, Laertius. *Lives of the Eminent Philosophers*. Trans. Pamela Mensch. New York: Oxford University Press, 2018.

Ebū Temmām, Evs b. el-Ḥāriṣ eṭ-Ṭāʾī. *ed-Dīvān*. Tah. Şāhīn ʿAṭiyye. Beyrūt: Maṭbaʿatu'l-Edebiyye, 1889.

Ebū ʿAlī el-Ḳaysī. *Īḍāḥu Şevāhidi'l-Īḍāḥ*. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1987.

Ebū Yūsuf Yaʿḳūb b. İbrāhīm. *Kitābu'l-Ḫarāc*. Beyrūt: Dāru'l-Maʿrife, 1979.

el-Ezherī, Ebū Manṣūr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Heravī. *Tehẕību'l-Luġa*. Nşr. Muḥammed ʿAvḍ Murʿib. Beyrūt: Dāru İḥyāi't-Turāṣi'l-ʿArabī, 2001.

Eznik of Kolb. *A Treatise on God Written in Armenian by Eznik of Kolb (Floruit c.430-c.450)*. Çev. Monica J. Blanchard ve Robin D. Young. Leuven: Peeters, 1998.

Fayda, Mustafa. "Ebnâ." *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 10:78-79.

el-Ferāhīdī, el-Ḫalīl b. Aḥmed. *Kitābu'l-ʿAyn*. Nşr. Mehdī el-Maḫzūmī, İbrahim es-Sāmerrāʾī. 8 c. Beyrūt: Mektebetu'l-Hilāl, 1998.

el-Ferezdaḳ, Ebū Firās. *ed-Dīvān*. Nşr. ʿAlī Fāʿūr. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1987.

Firdevsī, Ebu'l-Ḳāsım. *Şāhnāmeh*. Ed. İḥsān Yārşāṭir. Tah. Celāl Ḫāliḳī Muṭlaḳ. 8 c. California: Bunyād-ı Mīrāṣ-ı İrān & İntişārāt-ı Mazdā, 1369/1990.

Fisher, Greg. *Arabs and Empires before Islam*. New York: Oxford University Press, 2015.

Ghazanfari, Kolsoum. *Bonmāyehā-i Dīnī İrān-i Bāstān der Şāhnāme/Ancient Iranian Religious Elements in The Shahnameh*. Tahran: University of Tehran Press, 2015.

Gnoli, Gherardo. "Ašāvan." *Encyclopædia Iranica (EI)*, 2:705-706.

Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik." *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 29:279-284.

Ġureru Aḫbāri Mulūki'l-Furs ve Siyerihim. Tah. H. Zotenberg. Paris: Imprimerie Nationale, 1900.

Ḫalîfe b. Ḫayyāṭ, Ebū ʿAmr Ḫalîfe el-ʿUṣfūrī. *et-Tārīḫ*. Tah. Ekrem Ḍīyā el-ʿUmerī. Beyrūt: Mu'essesetu'r-Risāle, 1997.

Hämeen-Anttila, Jaakko. "Rustam in Arabic Literature and the Middle Persian 'Khwadāynāmag'." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 107 (2017): 27-58.

Hamidullah, Muhammed. *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*. Çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan, 2013.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. 2 c. Ankara: Yeni Şafak, 2003.

Ḥamīdullah, Muḥammed. *Mecmūatu'l-Veṣā'iḳi's-Siyāsiyye lil-'Ahdi'n-Nebeviyye ve'l-Ḫilāfeti'l-Rāşide*. Beyrūt: Dāru'n-Nefāis, 1985.

el-Ḥāriṣ, Ebū Muḥammed b. Muḥammed el-Baġdādī. *Musnedu'l-Ḥāriṣ: Buġyetu'l-Bāḥiṣ ʿan Zevāidi Musnedi'l-Ḥāriṣ*. Tah. Ḥuseyn Aḥmed Ṣāliḥ el-Bākirī. Medîne: Merkezu Ḫıdmetu's-Sunne, 1992.

Herodotos. *Tarih*. Çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: İş Bankası Kültür, 2007.

el-Ḥillī, Ebū'l-Beḳā' Hibetullah. *el-Menāḳıbu'l-Mezīdīyye fī Aḫbāri'l-Mulūki'l-Esedīyye*. Tah. Maḥmūd ʿAbdulḳādir Ḫureysāt ve Ṣāliḥ Mūsā Derādike. 2 c. ʿAmmān: Merkezu Zāyid lit-Turāṯ ve't-Tārīḫ, 1984.

Ḫorde Avestā: Nāme-i Mīnuvī. Çev. İbrāhīm Pūrdāvud. Tahran: Dunyāyi Kitāb, 1385/2005.

Howard-Johnston, James. "Ḵosrow II." *Encyclopædia Iranica*. https://www.iranicaonline.org/articles/khosrow-ii (07 Şubat 2021).

Huyse, Philip. *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Kaʿba-i Zardušt (ŠKZ), Band 1*. Corpus Inscriptionum Iranicarum. London: School of Oriental and African Studies, 1999.

el-Işfahānī, Ebu'l-Ferec ʿAli b. Ḥuseyn. *Kitābu'l-Eġānī*. Tah. İ. ʿAbbās, İ. es-Seʿafīn ve Bekr ʿAbbās. Beyrūt: Dāru Ṣādır, 2008.

İbn Dureyd, Muḥammed b. el-Ḥasan el-Ezdī. *el-İştiḳāḳ*. Tah. ʿAbdusselām Muḥammed Hārūn. Beyrūt: yy. 1991.

İbn Ebī Şeybe, Ebū Bekr b. ʿAbdullāh b. el-ʿAbsī. *el-Muṣannef*. Tah. Kemāl Yūsuf el-Ḥūt. Riyāḍ: Mektebetu'r-Ruşd, 1998.

İbn Ḥabīb, Muḥammed b. Ḥabīb b. Umeyye. *el-Muḥabber*. Nşr. Ilse Lichtenstadter. Beyrūt: Dāru'l- Āfāḳi'l-Cedīde, tsz.

İbn Ḥabīb, Muḥammed b. Ḥabīb b. Umeyye. *el-Munemmaḳ fī Aḫbāri Ḳurayş*. Tah. Ḫurşīd Aḥmed Fārūḳ. Beyrūt: ʿĀlemu'l-Kutub, 1985.

İbn Hişām, ʿAbdulmelik b. Eyyūb el-Ḥimyerī. *et-Tīcān fī Mulūki Ḥimyer*. Ṣanʿā: Merkezu'd-Dirāsāti ve'l-Ebḥāṯi'l-Yemeniyye, 1347/1928.

İbn Hişām, ʿAbdulmelik b. Eyyūb el-Ḥimyerī. *es-Sīretu'n-Nebevīyye*. Tah. Muṣṭafā es-Saḳḳā. 2 c. Mışır: Mektebetu Muṣṭafā el-Bābī'l-Ḥalebī, 1955.

İbn Ḫurdāẕbih, ʿUbeydullāh b. ʿAbdillāh. *el-Mesālik ve'l-Memālik*. Beyrūt: Dāru Ṣādır, 1307.

İbn İsḥāḳ, Muḥammed b. İsḥāḳ b. Yesār el-Muṭṭalibī. *Kitābu's-Siyer ve'l-Meġāzī*. Tah. Suheyl Zekkār. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1978.

İbn Keşīr, Ebū'l-Fidā' İsmāīl b. 'Umar. *el-Bidāye ve'n-Nihāye*. Tah. 'Alī Şīrī. Beyrūt: Dāru İḥyā'i't-Turāṣi'l-'Arabī, 1988.

İbn Ḳuteybe, 'Abdullāh b. Muslim ed-Dīneverī. *el-Ma'ārif*. Tah. Şervet 'Ukkāşe. Kahire: el-Hey'etu'l-Mışriyyetu'l-'Āmme, 1992.

İbn Ḳuteybe, 'Abdullāh b. Muslim ed-Dīneverī. *el-Me'ānī'l-Kebīr fī Ebyāti'l-Me'ānī*. Nşr. Sālim el-Kerenkevī v.dğr. 3 c. Ḥaydarābād: Dāiratu'l-Ma'ārifi'l-'Oṣmāniyye, 1949.

İbn Ḳuteybe, 'Abdullāh b. Muslim ed-Dīneverī. *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arā'*. Kahire: Dāru'l-Ḥadīş, tsz.

İbn Manẓūr, Cemāluddīn Muhammed. *Lisānu'l-'Arab*. Beyrūt: Dāru Ṣādir, 1993.

İbn Miskeveyh, Muḥammed b. Ya'ḳūb. *Tecāribu'l-Umem ve Te'āḳıbu'l-Himem*. Tah. Ebū'l-Ḳāsım İmāmī. Tahran: Surūş, 2000.

İbn Muḳbil, Temīm b. Ubey el-'Aclānī. *ed-Dīvān*. Tah. 'İzzet Ḥasan. Dımeşḳ: Mudīriyyet-u İḥyāi't-Turāṣi'l-Ḳadīm, 1962.

İbn Zenceveyh (Zencūye), Ḥamīd b. Maḫled b. Ḳuteybe el-Ḫorasānī. *Kitābu'l-Emvāl*. Tah. Şākir Ẕeyb Feyyāḍ. Riyāḍ: Merkezu'l-Melik Fayṣal, 1986.

İbn 'Abdi Rabbih, Aḥmed b. Muḥammed. *el-'Iḳdu'l-Ferīd*. Tah. Mufīd Ḳamīha. 8 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983.

İbnu'l-Cevzī, Cemāluddīn 'Abdurraḥmān b. 'Alī b. Muḥammed. *el-Muntaẓam fī Tārīḫi'l-Mulūk ve'l-Umem*. Tah. Muḥammed 'A. 'Aṭā ve Muṣṭafā 'A. 'Aṭā. Beyrūt: Dāru'l-Ḥadīş, 1992.

İbnu'l-Enbārī, Ebū Bekr Muḥammed. *el-Muẕekker ve'l-Muenneş*. Nşr. Muḥammed 'Abdulḫāliḳ 'Uḍayme. byy: yy. 1981.

İbnu'l-Kelbī, Hişām b. Muḥammed. *el-Meṣālib*. Tah. Necāh et-Tāi. Beyrūt: Dāru'l-Hudā, 1988.

İbnu'l-Kelbī, Hişām b. Muḥammed. *Kitābu'l-Eṣnām*. Tah. Aḥmed Zekī Bāşā. Ḳāhire: Dāru'l-Kutubi'l-Mışriyye, 2000.

İmru'u'l-Ḳays, b. Ḥucr b. el-Ḥāriş el-Kindī. *Dīvānu İmri'i'l-Ḳays*. Tah. 'Abdurraḥmān el-Muṣṭāvī. Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 2004.

Kanga, K. E. *English-Avesta Dictionary*. Bombay: The Forth Printing Press, 1909.

Kara, Cahid. *İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevilerin Sonuna Kadar)*. İstanbul: Hikmetevi, 2015.

Ḳazvīnī, Mirza Aḥmed. "Muḳaddime-i Ḳadīm-i Şāhnāme." *Bīst Maḳāle-i Ḳazvīnī ez Maḳālāt-i Tārīḫī ve İntiḳādī ve Edebī*, ed. A. İḳbāl içinde 2:7-90. Tahran: yy 1332/1954.

Ka'b b. Zuheyr, Ebū'l-Muḍarreb. *ed-Dīvān*. Nşr. 'Alī Fā'ūr. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.

el-Kelbī, Cerīr b. 'Aṭiyye. *Dīvānu Cerīr bi-Şerḥi Muḥammed b. Ḥabīb*. Nşr. Nu'mān Muḥammed Emīn Ṭaha. Kahire: Dāru'l-Me'ārif, tsz.

Kelpetin, Mahmut. *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul: Kuramer, 2016.

Kent, Roland G. *Old Persian Grammar Texts Lexicon*. New Haven: American Oriental Society, 1950.

Kiel, Yishai. *Sexuality in the Babylonian Talmud: Christian and Sasanian Contexts in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Kister, M. J. "Al-Hira Some Notes on its Relations with Arabia." *Arabica* 15:2 (1968): 143-169.

Kitāb-ı Penjum-i Dīnkerd. Çev. Tah. Jāle Āmūzgār, Aḥmed Tefaḍḍulī. Tahran: İntişārāt-ı Moʿīn, 1386/2008.

Kitāb-i Sevvum-i Dīnkerd. Çev. Tah. Faḍīlet, Ferīdūn. 2 c. Tahran: İntişārāt-ı Ferheng-i Dehḫudā, 1381/2001.

Kreyenbroek, Philip. "Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire." *Transition Period in Iranian History: Actes Du Symposium de Fribourg-En-Brisgau (22-24 Mai 1985)*, ed. P. Gignoux, içinde 151-66. Paris: Association Pour L'avancement Des Etudes Iraniennes, 1987.

Macdonald, Micheal C. A. "Arabs and Empires before the Sixth Century." *Arabs and Empires Before Islam*, ed. Greg Fisher, içinde 11-89. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Mackenzie, Donald N. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press, 1986.

Maġribī, ʿAbdulmelik b. Saʿīd. *Neṣvetu't-Ṭarab fī Tārīḫi Cāhiliyyeti'l-ʿArab*. Tah. Nuṣret ʿAbdurraḥmān. ʿAmmān: Mektebetu'l-Aḳsā, 1982.

el-Maḳdisī, el-Muṭahhir b. Ṭāhir. *El-Bed'u ve't-Tārīḫ*. 6 c. Port Saʿīd: Mektebetu's-Ṣekāfeti'd-Dīniyye, tsz.

Mālik b. Enes. *el-Muvaṭṭaʾ*. Tah. Muḥammed Muṣṭafā el-Aʿẓamī. Abū Ḍabī: Muessesetu Zāyid b. Sulṭān, 2004.

Mardānfarrox, *Šak-ud-gumānīh-vizār: The Doubt-Removing Book of Mardānfarrox*. Çev. Raham Asha. Paris: Alan Mole, 2015.

Mazdāpūr, Katāyūn. *Zertoştiyān*. Tahran: Defter-i Peşūheşhā-i Ferhengī, 1382/2004.

el-Mervezī, Muḥammed b. Naṣr b. el-Ḥaccāc. *es-Sunne*. Tah. Sālim Aḥmed es-Selefī. Beyrūt: Muessesetu'l-Kutubi's-Seḳāfiyye, 1987.

Mēnōy ī Ḫired. Çev. Aḥmed Tefaḍḍulī. Tahran: İntişārāt-ı Tūs, 1362/1984.

Merdānferruḫ. *Gozāreş-i Gomān-i Şiken: Şerḥ ve Tercüme-i Metni Pāzend-i 'Şikend Gomānīk Vīçār'*. Çev. Pervīn Şekībā. Ilinois: Neşr-i Kitāb-i Keyūmers, 2001.

el-Mesʿūdī, ʿAlī b. el-Ḥuseyn b. ʿAlī. *Murūcu'ẕ-Ẕeheb ve Maʿādinu'l-Cevher*. Tah. Kemāl Merʿī. Beyrūt: el-Mektebetu'l-ʿAṣriyye, 2005.

Morony, Michael. "Maḏjūs." *Encyclopedia of Islam (EIs)*, 5:1110-1118. Second Edition.

Muḳātil b. Suleymān, Ebū'l-Ḥasen Beşīr el-Ezdī. *et-Tefsīr*. Tah. ʿAbdullāh Maḥmūd Şeḥḥāte. Beyrūt: Dāru İḥyāʾi't-Turāṯ, 2002.

Muslim, Ebū'l-Ḥasan Muslim b. el-Ḥaccāc. *El-Cāmiʿu's-Ṣaḥīḥ*. Tah. Muḥammed Fuād ʿAbdulbāḳī. 4 c. Beyrūt: Dāru İḥyāʾi't-Turāṯi'l-ʿArabī, tsz.

Mucmelu't-Tevārīḫ ve Ḳıṣaṣ. Tah. Mihirdād Bahār.Tahran: İntişārāt-ı Esātīr, 1389/2010.

Nihāyetu'l-Erab fī Aḫbāri'l-Furs ve'l-ʿArab. Tah. Muḥammed Taḳī Dānişpejūh. Tahran: İntişārāt-ı Encümen-i Āṣār ve Mefāḫir-i Ferhengī, 1375/1997.

Nyberg, Henry S. *A Manual of Pahlavi: Ideograms, Glossary, Abbreviations, Index, Grammatical Survey*. 2 c. Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1974.

Pahlavi Texts I, (The Bundahis). Çev. E. West. *Sacred Book of East*. ed. Max Müller. Clarendon: Oxford University Press, 1880.

Pahlavi Texts IV (Contents of Nasks), (Denkard IX). Çev. E. West. *Sacred Book of East*. ed. Max Müller. Clarendon: Oxford University Press, 1892.

Panaino, A. "Once Again Upon Middle Persian Mazdesn." *Paitimana; Essays in Iranian, Indo-European and Indian Studies in Honour of Hanns-Peter Schmidt*, ed. Siamak Adhami, içinde 321-327. California: Mazda Publishers, 2003.

Photius. *Bibliotheca*. Çev. J. H. Freese. London: Macmillan, 1920.

Potts, Daniel T. "The Sasanian Relationship with South Arabia." *Studia Iranica* 2 (2008):197-213.

Retsö, Jan. *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*. London: Routledge&Curzon, 2003.

Šahrestānīhā ī Ērānšahr: A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History. Trans. Touraj Daryaee. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2002.

es-Semhūdī, Ebū'l-Ḥasen ʿAlī b. ʿAbdullāh. *Vefāu'l-Vefā bi Aḫbāri Dāri'l-Muṣṭafā*. Nşr. Ḫālid ʿAbdulġanī Maḥfūẓ. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1998.

Serkārātī, Behmen. "Rüstem: Yek Şaḫsiyyet-i Tārīḫ-i ya Usṭūre-i." *Mecelle-i Dānişgede-i Edebiyāt ve ʿUlūm-i İnsānī Dānişgāh-i Firdevsī* 12:2 (1977):161-192.

Shahbazi, A. Shapur. "The Parthian Origins of the House of Rustam." *Bulletin of Asian Institute* 7 (1993): 155-163.

Shahîd, Irfan. *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 2006.

Shaked, Shaul. "The Myth of Zurvan-Cosmology and Eschatology." *Messiah and Christos: Studies in Jewish Origin of Christianity: Presented to David Flusser on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, ed. I. Gruenwald, S. Shaked, G. Stroumsa, içinde 219-40. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

Shaki, Mansour. "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence." *Archiv Orientalni* 46 (1978):289-306.

Sībeveyh, ʿOşmān b. Ḳanber el-Ḥārişī. *El-Kitāb*. Nşr. ʿAbdusselām Muḥammed Hārūn. 5 c. Ḳahire: Mektebetu'l-Ḫāncī, 1988.

Söylemez, M. Mahfuz. "İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010):99-124.

Söylemez, M. Mahfuz. *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*. 2. bs. Ankara: Ankara Okulu, 2015.

Strabo. *The Geography of Strabo*. Trans. H. L. Jones. London: Harvard University Press, 1966.

es-Suheylī, ʿAbdurraḥmān b. ʿAbdullāh. *Er-Ravḍu'l-Unuf fī Şerḥi's-Sīreti'n-Nebeviyye li İbn Hişām*. Tah. ʿAbdurraḥmān el-Vekīl. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1990.

eş-Şāfiʿī, Muḥammed b. İdrīs. *el-Musned*. Tah. Māhir Yāsin Faḥl. Kuveyt: Şeriketu Ġarrās, 2004.

eş-Şehristānī, Ebu'l-Feth. *el-Milel ve'n-Niḥal*. Tah. E. A. Mehnā ve A. H. Fāʿur. Ḳāhira: Dāru'l-Maʿrife, 1994.

Şener, A., C. Sofuoğlu ve M. Yıldırım. *Yüce Kur'an ve Tefsirli Meali*. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2020.

eṭ-Ṭaberī, Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd. *Cāmiʿu'l-Beyān fī Teʾvīli Āyi'l-Ḳur'ān*. Tah. ʾAḥmed Muḥammed Şākir. Beyrūt: Muessesetu'r-Risāle, 2000.

eṭ-Ṭaberī, Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd. *Tārīḫu'r-Rusul ve'l-Mulūk*. Tah. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrāhīm. 11 c. Ḳāhira: Dāru'l Meʿārif, 1967.

Tebrīzī, Muḥammed Ḥuseyin b. Ḫalef. *Burhān-ı Ḳāṭıʿ*. Tah. Muḥammed Muʿīn. 4 c. Tahran: İntişārāt-ı Emīr Kebīr, 1376/1997.

The Bundahišn: The Zoroastrian Book of Creation. Çev. Domenico Agostini ve Samuel Thrope. New York: Oxford University Press, 2020.

The Pahlavi Rivāyat Accompanying with the Dādestān ī Dēnīg. Trans. Alan Williams. 2 c. Copenhagen: Munksgaard, 1990.

The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-ı Rustam, Kerdir's Inscription. Çev. Donald N. Mackenzie. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1989.

The Sassanian Inscription of Paikuli (Part 3.1). Çev. Helmut Humbach, P. Oktor Skjærvø. Munich: Verlag, 1983.

The Zand ī Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse. Çev. Carlo G. Cereti. Serie orientale Roma. Roma: Is.M.E.O., 1995.

Theodore Abu Qurrah. *Theologus Autodidactus*. Çev. J. C. Lamoreaux. Provo: Brigham Young University Press, 2005.

et-Tirmiẕī, Muḥammed b. ʿĪsā b. Sevre b. Mūsā b. Ḍaḥḥāk. *es-Sunen*. Mışır: Şeriketu Muṣṭafā'l-Bābī'l-Ḥalebī, 1975.

Tolman, Herbert C. *The Behistan Inscription of King Darius*. Tennessee: Vanderbilt University, 1908.

Vasunia, Phiroze. *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran; the Greek and Latin Sources in Translation*. Bombay: The K.R. Cama Oriental Institute, 2007.

Vendīdād. Çev. İbrāhīm Pūrdāvud. Tahran: Neşr-i Fravahar, 1347/1967.

Vevaina, Yuhan S.-D. "A Father, a Daughter, and a Son-in-Law in Zoroastrian Hermeneutics." *Sasanian Iran in the Context of Late Antiquity: The Bahari Lecture Series at the University of Oxford*, ed. Touraj Daryaee, içinde 121-147. Leiden: Brill, 2018.

Wilkinson, J. C. "The Julanda of Oman." *The Journal of Oman Studies* 1 (1975):97-108.

Willams, Alan. *The Zoroastrian Myth of Migration from Iran and Settlement in The Indian Diaspora: Text, Translation and Analysis of the 16th Century Qesse-Ye Sanjan 'The Story of Sanjan'*. Leiden: Brill, 2009.

Yāḳūt el-Ḥamevī, Şihābuddīn b. ʿAbdullāh. *Muʿcemu'l-Buldān*. Beyrūt: Dāru Ṣādır, 1977.

Yarshater, Ehsan. "Esfandīār (1)." *Encyclopædia Iranica (EI)*. 8:584-592.

Yarshater, Ehsan. "The Persian Presence in the Islamic World." *The Persian Presence in the Islamic World*, ed. R. G. Hovannisian ve G. Sabagh, içinde 4-125. New York: Cambridge University Press, 1998.

el-Yaʿḳūbī, Caʿfer b. Vehb bin Vāḍıḥ el-Yaʿḳūbī. *Tārīḫul- Yaʿḳūbī*. Tah. ʿAbdulemīr Mehnā. 2 c. Beyrūt: Şeriketu'l-ʿĀlemī lil-Maṭbūʿāt, 2010.

Yesnā. Çev. İbrāhīm Pūrdāvud. Tahran: İntişārāt-ı Dānişgāh-i Tahrān, 1340/1962.

Yeşthā. Çev. İbrāhīm Pūrdāvud. 2 c. Tahran: İntişārāt-ı Dānişgāh-i Tahrān, 1347/1969.

Zādsparm. *Vezīdegīhāyi Zādsparm*. Çev. M. Taḳī Rāşid Muḥaṣṣīl. Tahran: Pejūheşgāh-i Ulūm-i İnsānī ve Motāleāt-i Ferhengī, 1385/2007.

Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn. Çev. Behramgore T. Anklesaria. Bombay, 1956.

Zend-i Behmen Yesn. Çev. M. Taḳī Rāşid Muḥaṣṣīl. Tahran: Muessese-i Moṭāleʿāt-u Taḥḳīḳāt-i Ferhengī, 1380/2002.

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 749-796
DOI: 10.33227/auifd.1138968

Salih Vezir Büyük Vezir'e Karşı: Farklı Tarihsel Anlatılarda ʿAlī b. ʿĪsā ve İbnu'l-Furāt'ın Profillerinin Değişimi

ABDÜLVAHİD YAKUB SİPAHİOĞLU
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Atatürk University, Faculty of Theology, Turkey
a.sipahioglu@atauni.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-7068-029X

Öz
Araştırmamız büyük olaylar ve tarihsel figürler arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Büyük olaylar; tarihte önemli kırılmalara yol açan krizler, çöküşler, zaferler gibi hadiselerdir. Bunlar büyük tarihsel değişimlerin başlangıcı ya da sonudurlar. Dolayısıyla tarihsel ilginin yoğunlaştığı ve kendisiyle beraber bir dizi olay, mekan ve kişinin de içinde olduğu okumalara tabi tutulurlar. Çalışmamızda bu durum, astronomiden ödünç aldığımız *kütleçekimsel merceklenme* kavramıyla açıklanmıştır. *Kütleçekimsel merceklenme*, evrendeki büyük kütleli cisimlerin çevrelerinde bulunan cisimlerin görünümüne etkilerini ifade etmektedir. Tarihte de büyük olaylar benzer bir etkiye sahiptiler ve çevrelerindeki kişilerin, olayların veya mekanların olduklarından daha büyük/önemli ya da küçük/önemsiz görünmelerine yol açarlar. İlk dönem İslam Tarihi açısından ʿAbbāsī hilafetinin siyasi çöküşü bu etkinin somut bir örneğidir. Klasik ve modern tarihçilerden kimilerinin ifadeleri ile bu çöküş neredeyse yeryüzünde düzenin değişmesine yol açan bir olaydır. ʿAbbāsī devletinin hızla istikrarsızlaştığı, toprakların ve gelirlerin kaybedildiği, devletin hızla küçüldüğü bu "çöküş" döneminde iki vezir ön plana çıkmaktadır. Vezirliği adeta "nöbetleşe" yapan bu iki isim; Ebū'l-Ḥasen ʿAlī b. Muḥammed b. Mūsā b. el-Ḥasen b. el-Furāt el-ʿAḳūlī (ö. 312/924) ve Ebū'l-Ḥasen ʿAlī b. ʿĪsā b. Dāvūd el-Cerrāḥ (ö. 334/946) idi. Klasik ve modern tarih metinlerinin birçoğu incelendiğinde, İbnu'l-Furāt ve ʿAlī b. ʿĪsā'nın, ʿAbbāsīlerin siyasi çöküşünün *kütleçekimsel merceklenme*sine maruz kaldıkları görülmektedir. Çünkü iki vezire dair anlatımlar ʿAbbāsīlerin çöküşüne nelerin ya da bu isimlerden hangisinin sebep olduğu sorusuna cevap arar nitelikte kaleme alınmış gibidir. Böyle bir anlatımın en belirgin örnekleri, iki vezirin *ṭabaḳāt* kitapları ve genel tarihlerdeki biyografik kayıtları/hal tercümeleridir. Ancak hal tercümelerinin kaydedildiği bu eserlerden daha erken zamanlarda -iki vezirin yaşadığı zaman dilimine daha yakın dönemde- yazılmış kimi metinler bu görüntüyü bozmaktadır. Hal tercümeleri ve bahsi geçen daha erken kaleme alınmış eserlerdeki anlatımlar karşılaştırıldığında iki vezirin, ʿAbbāsīlerin çöküşü sorusunun ötesine taşındığı ve daha derin bir siyaset kültürü tartışmasının konusu haline geldikleri görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: ʿAbbāsīler, İbnu'l-Furāt, ʿAlī b. ʿĪsā, Vezirlik, Ṭabaḳāt, Kütleçekimsel Merceklenme.

Geliş/Recieved: 01.07.2022 Kabul/Accepted: 16.11.2022

The Good Vizier versus The Grand Vizier: Changing Profiles of ʿAlī b. ʿĪsā and Ibn al-Furāt in Different Historical Narratives

Abstract

Our research deals with the relationship between major events and historical figures. These major events are crises, collapses, and victories that lead to important breaking points in history. They are the beginning or the end of great historical changes. Therefore, these events need a particular approach in which any series of events and important figures go through analyses in their own right. In our study, this situation is explained by the gravitational lensing theory borrowed from astronomy. Gravitational lensing refers to the effects of massive objects in the universe on the appearance of objects around them. Major events in history have had a similar effect and caused the people, events, or places around them to appear larger/important or small/insignificant than they are. The political collapse of the ʿAbbāsīd caliphate in the early Islamic history is a concrete example of this effect. In the words of some classical and modern historians, this collapse is an event that almost led to the change of order on earth. The names of the two viziers stand out in this period of collapse when the Abbasid state rapidly destabilized, lands and incomes were lost, and the state rapidly shrank. These two names, who were recorded as being the viziers by "taking turns", were Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Mūsā b. al-Ḥasan b. al-Furāt al-ʿAḳūlī (d. 312/924) and Abū al-Ḥasan ʿAlī b. ʿĪsā b. Dāwūd al-Jarrāḥ (d. 334/946). When most of the classical and modern history texts are examined, Ibn al-Furāt and ʿAlī b. ʿĪsā appears to have been subject to the gravitational lensing of the political collapse of the ʿAbbāsīds. Because the expressions about the two viziers seem to have been written in a way that seeks to answer the question of what or which of these names caused the collapse of the ʿAbbāsīds. The most prominent examples of this type of expression are the biographical records of the two viziers in the *ṭabaqāt* and universal histories. However, some works that were written earlier than these works in which the biographical narratives were recorded - closer to the time period when the two viziers lived - distort this image. When the biographical records and the expressions in the mentioned early works are compared, it is seen that the two viziers have moved beyond the collapse of the ʿAbbāsīds and have become the subject of a deeper political culture debate.

Keywords: ʿAbbāsīds, Ibn al-Furāt, ʿAlī b. ʿĪsā, Vizierate, *Ṭabaqāt* Literature, Gravitational Lens.

Giriş

Tarihi şahsiyetler ile önemli hadiseler arasındaki ilişki, onların tarih içindeki görünümlerine belirli yönlerde etki eder. Bilhassa tarihin kırılma anları addedilen krizler ve zaferler bunlarla ilgili şahsiyetleri olduğundan daha büyük veya küçük, daha merkezde ya da kenarda görmemize neden olabilmektedir. Tarih araştırmalarımıza kaynaklık eden eserler müelliflerinin kimi zaman büyük olayları -kimi zaman da başka soruları- merkeze alarak gerçekleştirdikleri okumalarla şekillenebilmektedir. Onların eliyle tarihsel olaylar ve kişiler arasındaki bağlantılar kurulur ve böylece tarihsel anlatımlar biçimlenir.

Tarihsel olaylar ve kişiler arasındaki bu durumu anlamak için astronomi alanından bir teoriye, *kütleçekimsel merceklenmey*e müracaat edebiliriz. Bu teori, gözlemci ile gözlediği cisim arasında dağılmış olan diğer cisimlerin gözlem olayına etkisini ele almaktadır. Buna göre gök cisimleri, kütlelerinin uzayda oluşturduğu çökme ile bizim baktığımız açıya göre arkalarında kalan cisimlerden yayılan ışığı bükerek o cisimlerin konumlarının ve büyüklüklerinin olduğundan farklı görünmesine neden olurlar.[1] Bu nedenle gök cisimleri hakkında doğru ya da doğruya yakın bilgiler edinmek istendiğinde *kütleçekimsel merceklenme* etkisini gidermek gerekmektedir. Bunun için de söz konusu etkinin sebep olduğu bükülmeyi çözmeye yarayan matematiksel metotlar geliştirilmiştir.

Kütleçekimsel merceklenme teorisiyle tarih arasındaki analojiyi şu şekilde kurabiliriz: Tarih araştırmacısının bir gözlemci olduğu kabul edilecek olursa onun için tarihsel kişiler ve olaylar gözlemlemek istediği cisimler olacaktır. Büyük olaylar -bir başka ifadeyle tarihte önemli kırılmalara yol açtığı söylenebilecek olaylar- vuku buldukları tarihsel zamanın ve mekanın görüntüsünü değiştirerek *kütleçekimsel merceklenme* etkisine benzer bir etki oluştururlar. Bu etki nedeniyle büyük olayların etrafında gerçekleşen diğer olaylar da bunlarla ilişki içinde okunur, tarihi şahsiyetler ise bu hadiselerdeki rollerine göre konumlandırılırlar. Zira büyük olaylar sebep oldukları etki itibariyle anlaşılması ve açıklanması öncelik arz eden meseleler haline gelirler.

Konumuz itibariyle ʿAbbāsī devletinin 4/10. asrın ilk yarısındaki hızlı çöküşü;[2] siyasi ve askeri gücünü yitirmesi bir *büyük olay*dır. Bu büyük olay İslam Tarihinin ilk asırları söz konusu olduğunda hem klasik hem de modern tarihçiler nazarında önemli bir etki yaratmış görünmektedir.[3] Bu nedenle Buveyhīlerin 334/945 tarihinde Bağdat'a girişlerinden önceki -takriben bir asırlık- sürecin tarihsel anlatımı bu etkiye maruz kalmıştır denilebilir.

Erken dönemlerden itibaren klasik çağın tarihçilerinde bu "çöküş" vurgusunu takip etmemiz mümkündür. Bu sürecin başlangıcı olarak kabul edebileceğimiz tarihlerden biri ʿArīb b. Saʿd'ın (ö. 369/979-80) ifadesiyle "yıkım yılı" olan 311/923 senesi idi. ʿArīb bu zamanı Bağdat ve çevresinde

[1] Bkz. Ahmet Polatoğlu, *Astronomi ve Astrofiziğe Giriş*, 118.

[2] Burada bizim için önemli olan, *çöküş* tespitinin doğruluğu-yanlışlığı ya da kabulü-reddi değil kaynaklarda ve araştırma eserlerinde böyle bir okumanın varlığıdır.

[3] Bowen'in ifadesiyle, bu dönem, tarih eserlerinde, hilafet tarihinin diğer dönemlerine kıyasla oldukça geniş bir şekilde anlatılmıştır. Harold Bowen, *The Life and Times of Ali b. Isa: "The Good Vizier"*, VII.

insanlar için zor bir dönem olarak tanımlamaktadır.[4] İbn Ḥibbān'ın (ö. 354/965) tarihlendirmesine göre ise 316/928 yılı çöküşün başlangıcı olarak kabul edilebilir. Zira İbn Ḥibbān'a göre hilafetin sahip olduğu güç bu zamandan itibaren kaybolmaya yüz tutmuştu.[5]

İki müellifin de verdiği tarihlerin işaret ettiği üzere Halife el-Muḳtedir'in saltanatı hilafetin bu durumunun tarihsel karşılığıydı. El-Mesʿūdī (ö. 345/956) ve İbnu'ṭ-Ṭiḳṭaḳā'nın (ö. 709/1309'dan sonra) değerlendirmeleri bu döneme daha belirgin bir şekilde işaret etmektedirler. El-Mesʿūdī'ye göre el-Muḳtedir'in çocuk yaşta tahta geçmesi, savurganlığı ve kadınların, cariyelerin, saray hizmetlilerinin devletin işlerine karışmasının yanı sıra idarenin vezirlerin, katiplerin, emirlerin eline kalması yaşanan durumun ana sebebidir.[6] Araştırmacı Letizia Osti'ye göre el-Mesʿūdī, el-Muḳtedir'i hilafetin çöküşünün doğrudan sorumlusu olarak görmektedir.[7]

İbnu'ṭ-Ṭiḳṭaḳā da el-Muḳtedir'i meselenin merkezinde görmekle beraber, yaşananları, sadece el-Muḳtedir'in saltanatının çöküşü değil genel bir durum olarak değerlendirmektedir. Ona göre dünya bu zamanda mahvolmuş, "insanlar dinlerinde ayrışmayı bu zamanda yaşamaya başlamışlardır".[8] Bu haliyle ʿAbbāsī iktidarının çöküşü insanların hayatını çok boyutlu bir şekilde etkileyen bir duruma dönüşmektedir. Nitekim eẕ-Ẕehebī (ö. 748/1348) de İbnu'ṭ-Ṭiḳṭaḳā ile benzer bir şekilde yaşanan hadiseyi bu genel perspektiften görerek imamet nizamının bu zamanda bozulduğunu ifade etmektedir.[9]

Modern dönemde telif edilmiş kimi araştırmalarda belirli bir dönemin ʿAbbāsīlerin çöküşünü anlamaya yönelik olarak okunduğu ve bu çöküşün sebeplerini arayan analizlere ağırlık verildiği söylenebilir.[10] Mesela

[4] ʿArīb b. Saʿd, "Ṣılatu Tārīḫi'ṭ-Ṭaberī," 11:97.
[5] İbn Ḥibbān, *Sīretu'n-Nebeviyye ve Aḫbāru'l-Ḫulefā*, 580.
[6] el-Mesʿūdī, *et-Tenbīh ve'l-İşrāf*, 334; İbnu'ṭ-Ṭiḳṭaḳā, *el-Faḫrī fi'l-Ādābi's-Sulṭāniyye ve'd-Duveli'l-İslāmiyye*, 253, 256.
[7] Letizia Osti, "The Caliph," 50-51.
[8] İbnu'ṭ-Ṭiḳṭaḳā, *el-Faḫrī*, 256.
[9] eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 15:43
[10] ʿAbbāsīlerin ikinci asrı olarak nitelendirilen ve çoğunlukla Halife el-Mutevekkil'in öldürülmesi (247/861) ile başlayan dönem, Türk askerlerin devlete hakim olması, hilafet coğrafyasının muhtelif yerlerinde ortaya çıkan bağımsız devletler, yönetim merkezinde yaşanan olumsuz gelişmelerle ilişkilendirilerek bir gerileme ve çöküş süreci olarak pek çok araştırmaya yansımıştır. Ancak biz burada dikkat çekici bulduğumuz başka bir duruma işaret etmek istiyoruz: Araştırmacıların bazı İslam Tarihi kaynaklarını İngilizceye tercüme ederken tercih ettikleri başlıklar bu okumanın çarpıcı bir örneğidir. Eṭ-Ṭaberī'nin *Tārīḫ*'inin ilgili dönemi ele alan kısımlarının "Incipient Decline" (İlk Gerileme, 34. c.); "The Crisis of the Abbasid Caliphate" (ʿAbbāsī Hilafetinin Krizi, 35. c.) gibi isimlerle çevrilmesi bu açıdan değerlendirilebilir. Bir diğer örnek de İbn Miskeveyh'in *Tecāribu'l-Umem ve Teʿāḳubu'l-Himem* adlı eserinin İngilizce çevirisinin *The Eclipse of Abbasid Caliphate* (Abbasi

Hodgson (1922-1968) bu hadisenin sembolik değerinin büyüklüğüne atıfta bulunmaktadır. Ona göre Abbasîlerin "bağımsız ve güçlü bir monarşi olarak varlığını gösterdiği son halka" olan el-Muḳtedir saltanatının çöküşü; kökeni Sāsānī İmparatorluğuna kadar giden evrensel monarşi fikrinin de yıkılması anlamına gelmektedir.[11] Bununla birlikte yaşananın bir çöküş olduğuna da itiraz edilmiştir. Zira genel bir perspektiften bakıldığında, bu dönemde sadece çöküş emareleri gözlenmemektedir; Adam Mez'in (1869-1917) araştırmasına konu olduğu gibi bir tür "İslam'ın Rönesansı" da söz konusudur. Çöken yalnızca hilafetin siyasi gücü ve o zamana kadar sadece Müslümanlar için değil tüm dünya için önemli bir merkez olan Irak'ın ekonomisidir. Bu hesaba katılarak tarihe bakıldığında ʿAbbāsīlerin yaşadıkları bu süreci genel bir çöküş olarak değerlendirmek mümkün değildir. Ancak bu gibi itirazlara karşın İslam'ın ilk asırlarının pek çok düşünsel meselesinin merkezinde duran ve en yetkili siyasi figür olan halifenin/hilafetin yaşadığı siyasi çöküş tarihçiler için büyük önem arz etmiş görünmektedir.

ʿAbbāsīlere dair tarih anlatımlarında yer etmiş bu çöküş süreci beraberinde bazı isimleri de tarihin öncelikli gündemi haline getirmiş görünmektedir. Bunların başında da Halife el-Muḳtedir'in vezirlerinden İbnu'l-Furāt ve ʿAlī b. ʿĪsā gelmektedir. Bu iki vezirin hem klasik kaynaklarda hem de modern araştırmalarda çoğunlukla iki büyük rakip olarak sunulduklarını ve aralarındaki rekabetin ʿAbbāsīlerin çöküş süreciyle ilişkilendirildiğini görüyoruz.

İbnu'l-Furāt ve ʿAlī b. ʿĪsā'nın, el-Muḳtedir saltanatının ilk 20 yılına damga vuran vezirlikleri, çağdaş araştırmacılar nezdinde devleti iki kampa bölen ve hızla gerilemesine neden olan bir süreçtir.[12] Hatta el-Muḳtedir döneminin ʿAlī b. ʿĪsā'nın iyiyi; İbnu'l-Furāt'ın ise kötüyü temsil ettiği bir savaş alanına dönüştüğü ileri sürülmüştür.[13] İki vezirin kişisel özelliklerinde belirginleşen iyi-kötü karşıtlığı Amedroz tarafından şu şekilde özetlenmiştir: İbnu'l-Furāt cesur, vicdansız, cüretkar, lükse düşkün ve eli açık biri iken ʿAlī b. ʿĪsā ise dikkatli, dürüst, örnek bir dindar, mütevazi

Hilafetinin Batışı/Çöküşü) şeklinde yapılmasıdır. Bunun dışında pek çok ʿAbbāsī tarihi araştırmasında çöküş, gerileme gibi tabirlerin ve dönemlendirmelerin yer aldığı görülecektir.

[11] M.G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I:591-593.

[12] Dominique Sourdel, *Le Vizirat*, 1:328; Muhammad al-Faruque, *Some Aspects of Economic History of Iraq During The Early 4th/10th Century (295-335/908-945): The Role of Trade in The Economy*, 62, 66.

[13] Osti, "The Caliph," 52-53.

ve konuşmasında dengeli bir kimsedir.[14] Harold Bowen ise ahlaki hasletlere dair tartışmayı başarılı/iyi bir siyasetçi-idareci olma zeminine çekerek iki veziri birbirleriyle kıyaslamıştır. Ona göre İbnu'l-Furāt, ʿAlī b. ʿĪsā'dan daha güçlü bir yöneticidir ancak son derece pervasızdır ve hilafeti yıkıma sürükleyen hususlarda İbnu'l-Furāt'ın "kuralsız oportünizminin" belirgin bir etkisi vardır. Üstelik o sadakatsizliği ve çıkarcılığı ile tipik bir katip iken ʿAlī b. ʿĪsā dürüstlüğü ve ileri görüşlülüğü ile bu bürokrat sınıfının kötülüğünden uzak kalmış ve "salih vezir" olmuştur.[15] Bir diğer araştırmacı Letizia Osti ise bu yargıyı daha ileri bir noktaya taşımakta ve ʿAlī b. ʿĪsā'nın, devleti yıkımdan kurtarabilecek çabalarının İbnu'l-Furāt tarafından engellendiğini ifade etmektedir. [16] Sourdel de iki veziri devletin çöküşüyle ilişkilendirmektedir. Ancak o, aralarındaki rekabetin sürece etkisine dair farklı bir görüş benimsemiştir. Sourdel'e göre eğer bu iki vezir onları birlikte çalıştırıp ikisinden de faydalanabilecek bir halifeye hizmet etselerdi devletin çöküşü engellenebilirdi. Ancak bu gerçekleşmediği gibi ikisini karşıt kutuplarda tutan ve birinin yerine diğerine başvuran yönetim, devleti bu vezirlerin eliyle kaçınılmaz bir mahvoluşa sürüklemiştir.[17]

Çağdaş araştırmalardaki tüm bu değerlendirmeler çöküş sürecinin kırılma anı olarak görülen el-Muḳtedir döneminde odağın ʿAlī b. ʿĪsā ve İbnu'l-Furāt üzerinde olduğu ve ikili arasındaki rekabet ve ahlaki farklılığın devletin çöküşüne zemin hazırladığı iddiasını taşımaktadırlar. Bu örneklerde ʿAbbāsīlerin siyasi çöküşünün bu iki vezirin hayat hikayesi üzerinde bir kütleçekimsel merceklenme etkisi yaptığını ifade edebiliriz. Bu durum sadece atıf yaptığımız araştırmacıların böyle bir yorum/okuma yapmalarıyla ilgili değildir. Sonuçta İbnu'l-Furāt ve ʿAlī b. ʿĪsā'nın hayatları üzerindeki bu etkinin belirgin olarak ortaya çıktığı yerler, yukarıdaki araştırmalarda da başvurulan tarih ve *ṭabaḳāt* eserlerinde yer alan hal tercümeleridir.

İbnu'l-Furāt ve ʿAlī b. ʿĪsā'ya hasredilmiş hal tercümeleri -yukarıda değindiğimiz üzere- onları ʿAbbāsīlerin siyasi çöküşüyle ilişkilendirmeleriyle dikkat çekmektedirler. Nitekim 4/10. asırdan 11/17. asra kadar kaleme alınmış eserlerden seçip incelediğimiz örneklerde iki vezir hem birbirleriyle kıyaslanmış hem de ʿAbbāsī hilafetinin akıbeti üzerindeki etkileri açısından değerlendirilmişlerdir. Bu anlatımlarda,

[14] H. F. Amedroz, "Preface," 10.
[15] Bowen, *The Life and Times of Ali b. Isa*, VII.
[16] Osti, "The Caliph," 53.
[17] Dominique Sourdel, *Le Vizirat*, 2:551.

vezirlerden birinin güzel ahlakıyla devleti kurtarabilecek işler yaparken diğerinin onun inşa ettiği yapıyı bozup devletin çöküşüne neden olduğunun vurgulandığını ileri sürebiliriz. Ancak bu eserlerden daha erken dönemlerde yazılmış bazı metinlerin, yer verdikleri anekdotlarla, hal tercümelerine yansıyan tabloyu bozdukları görülmektedir. İbnu'l-Furāt ve ʿAlī b. ʿĪsā'ya hal tercümelerinde atfedilen özelliklerin, bağlamları değiştiğinde başka türlü anlaşılabileceklerini bu eserlerden hareketle iddia etmemiz mümkün olmaktadır. Kanaatimizce bu metinler, "çöküşün" iki vezir üzerindeki kütleçekimsel merceklenme etkisini azaltan ve onları daha farklı görmemizi sağlayan bir katkı sunmaktadırlar.

Çalışmamızın ana aksını hal tercümelerinin incelenmesi ve ortaya çıkan sonuçların bahsedilen diğer metinlerde yer alan anekdotlarla karşılaştırılması oluşturacaktır. İki vezirin hayat hikayelerini, yukarıda bahsedilen tarihsel aralık içinde telif edilmiş eserlerdeki hal tercümeleri üzerinden takip edeceğiz. Bu inceleme; *ṭabaḳāt*, *vefeyāt* ya da *muʿcem* gibi isimlerle anılan ve hal tercümelerinden müteşekkil kaynaklar ile genel tarih anlatımının içinde bazı kişileri hal tercümelerini vererek müstakil biçimde ele alan kısımlar barındıran eserler üzerinden gerçekleşecektir. Bu bağlamda hal tercümeleri merkezli okuma için *ṭabaḳāt* eserlerinden el-Ḫaṭīb el-Baġdādī'nin (ö. 463/1071) *Tārīḫu Baġdād*'ına, Ebū'l-Ḳāsim İbn ʿAsākir'in (ö. 571/1176) *Tārīḫu Medīneti Dimeşḳ*'ine, Yākūt el-Ḥamevī'nin (ö.626/1229) *Muʿcemu'l-Udebā"*sına, İbnu'n-Neccār el-Baġdādī'nin (ö. 643/1245) *Ẕeylu Tārīḫi Baġdād*'ına, İbn Ḫallikān'ın (ö. 681/1282) *Vefeyātu'l-Aʿyān*'ına, eẕ-Ẕehebī'nin (ö. 748/1348) *Tārīḫu'l-İslām*'ı ile *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelā"*sına, eṣ-Ṣafedī'nin (ö. 764/1363) *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*'ına ve Taḳiyyuddīn ʿAbdullāh Bā Maḫrame'nin (ö. 947/1540) *Ḳilādetu'n-Nehr*'ine müracaat edeceğiz.

Hal tercümelerini tarihsel anlatımlarının içinde müstakil olarak sunan eserler arasından ise Ebū'l-Ferac İbnu'l-Cevzī'nin (ö. 597/1201) *el-Muntaẓam*'ı, İbnu'l-Eṣīr'in (ö. 630/1233) *el-Kāmil*'i, Sibṭ İbnu'l-Cevzī'nin (ö. 654/1256) *Mirʾātu'z-Zemān*'ı, İbn Keṣīr'in (ö. 774/1373) *el-Bidāye*'si ve İbnu'l-ʿİmād'ın (ö. 1089/1679) *Şeẕerātu'ẕ-Ẕeheb*'i başvuru kaynakları olarak seçilmiştir.

Bu eserlerdeki biyografik anlatımları 4/10. asır ve 5/11. asırda kaleme alınmış üç metinle kıyaslayacağız. Bunlar, Ebū ʿAli et-Tenūḫī'nin (ö. 384/994) *Nişvāru'l-Muḥāḍara*'sı, İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tecāribu'l-Umem*'i ve Hilāl eṣ-Ṣābī"nin (ö. 448/1056) *Tuḥfetu'l-Umerāʾ fī Tārīḫi'l-Vuzerā"*sı olacaktır. Bu üç eserin tercih edilmesindeki temel etken

incelediğimiz şahısların hayatlarına ilişkin son derece detaylı anlatımlar sunmalarının yanı sıra bu anlatımların kaynaklarının çoğunlukla iki vezirin çağdaşı yani olaylara şahitlik etmiş kimseler olmalarıdır. Bu müellifler arasında İbn Miskeveyh, el-Muḳtedir'in hilafeti döneminde ve sonrasında bütün dikkatini vezirler ve etraflarında yer alan aktörlere yönelten anlatımıyla öne çıkmaktadır. Eserinden geriye sadece İbnu'l-Furāt, ʿAlī b. ʿĪsā ve Muḥammed b. ʿUbeydillāh el-Ḫaḳānī'yi[18] (ö. 312/924) anlattığı kısımlar kalan Hilāl eṣ-Ṣābī''nin; iki vezirin yaşadıklarını bütünlüklü bir şekilde sunması onu meselenin ana kaynaklarından biri haline getirmektedir. Nitekim mukaddimesinde vezirlerin hayatlarını -ve şahsiyetlerini- halifeler ya da emirlerin dönemlerine göre değil bütünlüklü olarak anlatacağını ifade etmiş ve bunu sözü gereksiz yere uzatmadan ya da şiirlere boğmadan yapacağını söylemiştir.[19] Bu yöntemsel tercihlerine uygun şekilde vezirlerin hikayesini kronolojik olmaktan ziyade belirli temalara göre işlemesi dikkate alınınca Hilāl eṣ-Ṣābī''nin analiz edilmeye oldukça müsait bir anlatım inşa ettiği ileri sürülebilir.[20]

Et-Tenūḫī ise Hilāl eṣ-Ṣābī''nin bütünlüklü sunumu ve İbn Miskeveyh'in kronolojik ve detaylı tarih anlatımı karşısında birbirinden bağımsız, uzun ya da kısa, çok sayıda anekdota yer veren farklı bir üsluba sahiptir. *Nişvāru'l-Muḥāḍara*'nın barındırdığı anekdotlar, eserin, iki vezirin hayatına dair pek çok detayın ilk kaynaklarından birisi olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Et-Tenūḫī özgün anlatımı ve zengin malzemesi sayesinde Hilāl eṣ-Ṣābī' ve İbn Miskeveyh'le paralel bir şekilde hal tercümelerinde ortaya çıkan tabloyu farklılaştırmaktadır.

Araştırmamızın ilk kısmında hal tercümelerini hepsinde ortak olduğunu düşündüğümüz bazı temalara göre inceleyeceğiz. Bunu yaparken başvurduğumuz eserlerdeki anlatımlar bir araya getirildiğinde ortaya nasıl bir tablonun çıktığını göstermiş olacağız. Bir başka ifadeyle hal tercümelerini inceleyerek iki vezirin hayat hikayesinin nasıl bir *kütleçekimsel merceklenmeye* maruz kaldığını soruşturacağız. İkinci kısımda

---

[18] Muḥammed b. ʿUbeydillāh el-Ḫaḳānī, İbnu'l-Furāt'ın ilk vezirliğinden azledilişi ile ʿAlī b. ʿĪsā'nın ilk defa vezirliğe tayin edilişi arasında bu makamda bulunmuş kişidir. Hilāl eṣ-Ṣābī''nin ona ayırdığı bölüm son derece kısadır ve eserin eldeki kısmı bütünüyle İbnu'l-Furāt ve ʿAlī b. ʿĪsā anlatımı şeklindedir.

[19] Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā' fī Tārīḫi'l-Vuzerā'*, 4.

[20] Hilāl eṣ-Ṣābī''nin mukaddimede akıl-cehalet ve akıl-ilim tartışmasına yer vermesi ele aldığı konuları düşünsel bir zeminde kurguladığı ve salt bir aktarım yapmadığı ihtimalini akla getirmektedir. Özellikle akıl ve ilim arasında kurduğu ilişki Dominique Sourdel'in dikkatini çekmiş ve bundan hareketle Hilāl eṣ-Ṣābī''nin yönetimde pratik zekâyı önemsediği sonucuna ulaşmıştır. Dominique Sourdel, "L'originalité du Kitāb al-Wuzarā' de Hilāl al-Ṣābi'," 280.

ise yukarıda sıraladığımız üç eser bağlamında hal tercümelerindeki bilgileri ve sunumu değerlendireceğiz. Böylelikle hal tercümelerindeki "çöküş" eksenli anlatıma kıyasla iki vezire daha farklı nasıl bakılabileceğine dair ipuçları yakalanacaktır. Bu da İbnu'l-Furāt ve ʿAlī b. ʿĪsā'nın ʿAbbāsī devletinin çöküşünün ötesinde derinlikli bir siyaset düşüncesi tartışmasının tarafları olduklarını ileri sürmeye kapı aralayacaktır.

1. İki Vezirin Hal Tercümelerindeki Profili

Çalışmamızın giriş kısmında saydığımız eserleri iki grup halinde sıralamıştık. Bunlardan ilk gruptakiler *ṭabaḳāt* eserleri iken ikinci gruptakiler genel tarih anlatımı içinde hal tercümesi nakleden eserlerdi. Öncelikle belirtmek gerekir ki iki vezirin hal tercümeleri de kendi içlerinde aynı kalıptan çıkmış gibidir. Daha erken dönemlerde telif edilmiş eserlerdeki anlatım kimi anekdotlar ya da ifadeler sayesinde detaylarda farklılaşmaktadır. Ancak asırlar ilerledikçe iki hal tercümesi -büyük ölçüde- aynı vurguların sıralandığı standart daha yalın anlatımlara dönüşmektedirler. Bu dönüşüm gerçekleşirken kimi zaman yanlış bir bilgi de yerleşik hale gelebilmektedir. Bunun örneği ʿAlī b. ʿĪsā'nın Halife el-Ḳāhir'e (hs. 320-322/932-934) vezirlik yaptığı kaydıdır. Özellikle atıf yaptığımız eserler arasından 8/14. asır ve sonrası örneklerde bu bilginin tekrar ettiğini görüyoruz. Halbuki -ileride de bahsedileceği üzere- böyle bir durum söz konusu olmamıştır. Buna rağmen Halife el-Ḳāhir'in vezirleri arasında ʿAlī b. ʿĪsā'nın ismini saymayan[21] İbn Keṯīr ona ayırdığı hal tercümesinde ise el-Ḳāhir'in veziri olduğunu kaydetmektedir.[22] Bu gibi örnekler nedeniyle hal tercümelerini ortak bir kaynağın eksik ya da fazla aktarımı olarak değerlendirmekteyiz. Her iki vezirin hal tercümelerini farklı zamanlarda yazılmış olsalar da tek bir metin gibi değerlendirerek birlikte tahlil edeceğiz ve ortaklaşan bilgileri temalara ayırarak inceleyeceğiz.

Genel tarih eseri niteliği taşıyan metinlerde ya da eẕ-Ẕehebī ve eṣ-Ṣafedī'nin kapsamlı eserlerinde her iki vezirin de hal tercümesini bulmak mümkündür. Bunlardan yalnızca İbnu'l-Eṯīr, ʿAlī b. ʿĪsā'yı tek bir cümleyle anarken diğerleri iki vezire de hatırı sayılır bir yer ayırmaktadırlar. Bununla beraber diğer eserlerden kimisinde vezirlerden sadece birinin hal tercümesinin kaydedildiği görülmektedir. Örneğin Yāḳūt el-Ḥamevī ve İbn ʿAsākir ʿAlī b. ʿĪsā'nın hal tercümesine yer verirken İbnu'l-Furāt'ınkini kaydetmemektedirler. Eserinin ismi olan *Muʿcemu'l-Udebā'*dan da

[21] İbn Keṯīr, *el-Bidāye ve'n-Nihāye*, 15:63.
[22] İbn Keṯīr, *el-Bidāye*, 15:89.

anlaşılacağı üzere edipleri konu edindiği için ʿAlī b. ʿĪsā şiir inşad etmesi, eser telif etmesi ve yazı sanatındaki kabiliyeti ile Yāḳūt el-Ḥamevī'nin görüş alanına girmiş olmalıdır. Ya da İbn ʿAsākir Dimeşḳ tarihini konu aldığı için eserinde Şam'da yaşamış ya da yolu Şam'dan geçmiş kişilere yer ayırmıştır.[23] Böylece bu iki örnekte tercihin gerekçesini tahmin edebilmek mümkündür. Buna karşın kaynaklardaki iki vezire biyografik kayıt ayırma ya da ayırmama tercihlerinden ikisini anlamak güçtür. Bunlardan ilki; Bağdat'ta yaşamış askerleri, katipleri vb. kişileri kaydeden el-Ḫaṭīb el-Baġdādī'nin İbnu'l-Furāt'ın hal tercümesine yer vermemesidir. el-Ḫaṭīb'in eserine bir zeyl yazan İbnu'n-Neccār, İbnu'l-Furāt'ın görece uzun sayılacak bir hal tercümesini kaydederek bu eksiği gidermeye çalışmıştır. İkinci örnek olan İbn Ḫallikān ise mukaddimesinde eserini mesleki, mezhebi ya da ilmi gruplarla ve dönemlerle sınırlamadığını ifade etmesine[24] rağmen ʿAlī b. ʿĪsā'nın hal tercümesini kaydetmemektedir. Her iki müellifin de bu iki vezirden birini dışarda bırakmasını anlamlandırmamızı sağlayacak açık bir gerekçe olmadığını ifade edebiliriz. Dolayısıyla ön plana çıkarılabilecek kişisel özellikleri ve/veya maharetleri, eser telif etmeleri gibi hususlar iki vezirin kimi eserlerde görünür olmalarını sağlamış gibidir.[25] Ancak yine de vezirlerin her ikisine ya da sadece birine yer ayıran müelliflerin neden böyle bir seçim yaptıklarını kesin olarak söylemek güçtür.[26]

1.1. İbnu'l-Furāt'ın Hal Tercümelerine Yansıyan Görünümü

Hal tercümelerinden hareketle iki vezirin profilini inşa etmeye İbnu'l-Furāt için anlatılan anekdotlardaki temaları tespit ederek başlayabiliriz. Bunları, *zulüm ve ifsat*, *felaket*, *itibar*, *servet*, *infak*, *ihsan*, *yetkinlik*, *ihanet* şeklinde sıralamak mümkündür. İbnu'l-Furāt'a atfedilen bütün bu özellik ve durumlar iyiliğin ve kötülüğün iç içe geçtiği bir karmaşıklığı yansıtmaktadır. Bu iç içelik/karmaşa ise İbnu'l-Furāt'ı tanımak isteyenlerin, birbirini tekzip

[23] ʿAlī b. ʿĪsā ikinci kez sürgüne gönderildiğinde Bağdat'a dönmeden önce kendisine Mısır ve Şam gelirlerini denetleme görevi verilmişti ve bir süre Dimeşḳ'te ikamet etmişti. Hançabay, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*, 142.

[24] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zemān*, 1:20.

[25] Bu açıdan ʿAlī b. ʿĪsā'nın İbnu'l-Furāt'tan daha avantajlı olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira o biyografik -ve bibliyografik- eserlerde zikredilmesini sağlayan ilmî-edebî hünerlere sahip olmasının yanı sıra kendisine atfedilen iyi hasletler sayesinde vezirlik görevinde de başarılı addedilmiştir. Bunun önemli bir örneği *el-Fihrist*'te karşımıza çıkmaktadır. İbnu'n-Nedīm ʿAlī b. ʿĪsā'yı eserleri dolayısıyla anarken vezirliğine yönelik övgüleri de eklemeyi ihmal etmez. İbnu'n-Nedīm, *el-Fihrist*, 161.

[26] Maalesef hal tercümelerinin eser türüne ya da kronolojiye göre tasnif edilerek incelenmesi iki vezire dair anlatımların değerlendirilmesine yarayacak önemli ipuçları sunmamaktadır. Zamanla daha sade ve kalıplaşmış bir anlatım oluşmasına rağmen iki vezire dair temel vurguların değişmediğini görmekteyiz. Bu nedenle seçtiğimiz örneklerdeki hal tercümelerini bir bütünün farklı yansımaları olarak ele alıp hepsinden birer profil inşa etme yolunu tercih edeceğiz.

eden -en azından öyle görünen- rivayetler arasında bir gerilim yaşamasına neden olmaktadır. Yine de vezirin kişisel özelliklerinden başlayarak elimizdeki malzemeyi düzenlemeyi/anlamlandırmayı deneyebiliriz.

İbnu'l-Furāt'ın kişiliğine yönelik anlatımlar, aşağıda göreceğimiz üzere, ʿAlī b. ʿĪsā'yla ilgili söylenenlerin aksine sınırlıdır. Ele aldığımız hal tercümelerinde görebildiğimiz az sayıdaki sıfatlardan kimisi onu olumlu yönde nitelerken kimisi de son derece sert bir şekilde yermektedirler. Olumlu ifadelerin başında İbnu'l-Eṣīr'in İbnu'l-Furāt'ı cömertlikle nitelemesini kaydedebiliriz.[27] İbn Keṣīr ise bu sade ifadeyi "nafaka vermede geniş bir cömertlik" şeklinde şerh etmiştir.[28] Eẕ-Ẕehebī *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelā"*da onu "büyük vezir" olarak zikredip diğer metinlerde rastlamadığımız çeşitli övgülerde bulunmaktan da geri durmamıştır: Hoşgörülü, faziletli ve ahlaklı.[29] Ancak bu övgülerin İbnu'l-Furāt'ın ilk vezirliğindeki ahvaline dair olduğunu da belirtmek gerekir. İbnu'n-Neccār ve eṣ-Ṣafedī ilk vezirliğinde devlet işlerine hâkim, cömert, adil ve ihsan sahibi olduğunu ifade etmektedirler.[30]

Aktarılan diğer bilgiler başlangıçta güzel hasletlerle anılan vezirin hayat hikayesinde zamanla ortaya çıkan bir değişimin söz konusu olduğuna işaret etmektedir. Zira İbn Keṣīr güzel bir siret, cömertlik ve mürüvvet vasıflarına yer verdiği hal tercümesine bir şerh düşmüş ve üçüncü vezirliğinin hariç olduğunu söyleyerek İbnu'l-Furāt'ın faziletlerine bir dönem sınırı getirmiştir.[31] Sibṭ İbnu'l-Cevzī ise bu konuda daha sert bir yaklaşım sergilemiştir. O, başta iyi biriyken zamanla değişen İbnu'l-Furāt profilini kabul etmeyerek veziri açıkça zorba ve katil olarak nitelendirmektedir.[32] İbnu'l-ʿİmād da bu konuda gayet net ifadeler kullanmaktadır. Herhangi bir detay zikretmeksizin peş peşe zikrettiği sıfatlarla İbnu'l-Furāt'ı; zorba, kan dökücü, cömert ve siyaset ehli olarak nitelemektedir.[33] İlerleyen temalarda ele alacağımız bu sıfatların bir arada kullanılması dikkat çekicidir.

İbnu'l-Furāt'ın hakkındaki az sayıda övgü ifadesine karşın katil ve zorba ilan edilmesi, kişiliğini olumsuz bir boyuta taşıyan ve onunla ilgili anlatımların neredeyse hepsinde bir şekilde yer bulan bir değerlendirmedir. Bu husus, hal tercümelerinde yer alan başka detaylarla

[27] İbnu'l-Eṣīr, *el-Kāmil fi't-Tārīḫ*, 7:22.
[28] İbn Keṣīr, *el-Bidāye*, 15:15.
[29] eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelā'*, 14:475.
[30] İbnu'n-Neccār, *Ẕeylu Tārīḫi Baġdād*, 19:67; eṣ-Ṣafedī, *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*, 22:91.
[31] İbn Keṣīr, *el-Bidāye*, 15:15.
[32] Sibṭ İbnu'l-Cevzī, *Mirʾātu'z-Zemān fī Tārīḫi'l-Aʿyān*, 16:513.
[33] İbnu'l-ʿİmād el-Ḥanbelī, *Şeẕerātu'ẕ-Ẕeheb fī Aḫbāri men Ẕeheb*, 4:61.

birlikte düşünüldüğünde *zulüm ve ifsad tema*sını karşımıza çıkarıyor. Ancak burada dönemsel bir tasnif yapmak mümkündür: İbnu'l-Furāt hakkındaki övgüler nasıl ilk vezirliğine odaklanıyorsa zulüm ve ifsat teması da üçüncü defa bu göreve tayin edildiğinde yaptıklarıyla ilişkilidir. İbn Ḫallikān, bu değişime yol açan kırılmayı, İbnu'l-Furāt'ın üçüncü kez vezir atanarak hapisten çıktığında kızgın olmasına dayandırmıştır.[34] Bu detay, konuya değinen müelliflerin hem zulüm ve ifsadın ne zaman/nasıl başladığına hem de olan bitende sorumluğun kimde olduğuna dair bir soruşturma yürüttüklerini fark ettirmektedir. İbn Keṯīr hiçbir detayla ilgilenmeksizin İbnu'l-Furāt'ın üçüncü vezirliğinde zulmettiğini, insanlara baskı yaptığını ve mallarını müsadere ettiğini vurgulu bir şekilde ifade etmiştir.[35] Eẕ-Ẕehebī de *Tārīḫu'l-İslām*'da İbnu'l-Furāt'ın yeniden tayin edildiğinde el-Ḥamīd b. el-ʿAbbās'ı öldürdüğünü, kan akıttığını ve yoldan çıktığını söylemektedir.[36] İbnu'n-Neccār ise bu icraatlardan baba ve oğulun birlikte sorumlu olduklarını ifade etmektedir.[37] Ancak İbn Ḫallikān'ın anlatımında dikkat çekici bir ayrıntıyla karşılaşmaktayız. Ona göre İbnu'l-Furāt birilerinin mallarını müsadere etse de el-Ḥamīd b. el-ʿAbbās'ı ve insanları tutuklatan ve/veya öldürterek kan döken kişi, işlerini eline teslim ettiği oğlu el-Muḥassin'dir.[38]

Et-Tārīḫ'inde teferruatlarla ilgilenmeyen eẕ-Ẕehebī, *es-Siyer*'inde hadiseyi daha detaylı ele alırken el-Muḥassin'in divanların başına getirildiğini, böylece zulüm, eziyet ve müsadereler yaptığını ancak babasının da bunlara göz yumduğunu vurgulamıştır.[39] İbnu'n-Neccār ve eẕ-Ẕehebī bu vurguyu Ebū Bekr eṣ-Ṣūlī'nin[40] (ö. 335/946) bir değerlendirmesini aktararak güçlendirmektedirler. Eṣ-Ṣūlī, İbnu'l-Furāt'ın üçüncü vezirliği için hapisten çıktığında insanlara kızgın olduğunu, el-Muḥassin'in ise babasından "el alarak" el-Ḥamīd b. el-ʿAbbās'a eziyet edip onu katlettiğini, İbnu'l-Furāt'ın bu ve benzeri kötü uygulamalara göz yumarak düzenin bozulmasına, insanların güveninin sarsılmasına neden olduğunu belirtmiştir.[41] İbnu'n-Neccār'ın ve eẕ-Ẕehebī'nin aktardıkları

[34] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:422.
[35] İbn Keṯīr, *el-Bidāye*, 15:15.
[36] eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām ve Vefeyātu'l-Meşāhīri'l-Aʿlām*, 7:253.
[37] İbnu'n-Neccār, *Ẕeylu Tārīḫi Baġdād*, 19:68.
[38] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:422.
[39] eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelā'*, 14:475.
[40] Ebū Bekr eṣ-Ṣūlī; iki vezirin hal tercümelerinde ismi en çok geçen kaynaktır. Eserleri, şiirleri ve satranca olan vukufiyetiyle meşhur olan eṣ-Ṣūlī bir katip ailesinin mensubu ve iki vezirin çağdaşıdır. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Sûlî, Ebû Bekir," *DİA*, 37:492-493.
[41] İbnu'n-Neccār, *Ẕeylu Tārīḫi Baġdād*, 19:74; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelā'*, 14:478.

önemli bir anekdot ise olan bitenden kimin sorumlu olduğuna dair -bu rivayetlere yansıyan- gerilime yeni bir boyut kazandırmaktadır. Bu anekdotta, bir katip İbnu'l-Furāt'a el-Muḥassin'in yaptıklarını haber verdiğinde vezir oğlunu savunmakla kalmayıp *insanlara iki kez ihsan ettim onlar bana teşekkür etmediler (düşmanlık ettiler) ben de artık onlara eziyet edeceğim* şeklindeki ifadeleriyle olan biteni onayladığını hatta istediğini ilan etmiştir.[42]

Eṣ-Ṣafedī, İbnu'l-Furāt ve oğluyla ilgili bu durumu; İbnu'l-Furāt'ın iyi özellikleri olsa da oğlunun insanlara musallat olmasının bu iyi özellikleri gölgelediği şeklinde yorumlamaktadır.[43] İbnu'l-Eṯīr ise eserinde -yukarıda zikrettiğimiz- kendisinden daha sonra eserlerini kaleme almış müelliflerin nedense yer vermediği başka bir görüşü dile getirmiştir. Bütün suçu İbnu'l-Furāt'ta gören, kötü icraatlara imza atan el-Muḥassin'e göz yumduğunu hatta oğlunun kendi izni/onayı doğrultusunda hareket ettiğini ifade edenlere karşı İbnu'l-Eṯīr tabloyu çok farklı gösterecek bir ifade kullanmıştır. Ona göre vezirin oğlundan başka kötü bir özelliği yoktur. El-Muḥassin ve birlikte hareket ettiği katip grubu bu zulümlere imza atıp keyiflerince muamele ederlerken İbnu'l-Furāt'ın buradaki sorumluluğu sadece onlara engel ol(a)mamaktır.[44] Diğer eserlere göz atmayan birisi, İbnu'l-Eṯīr'in bu yorumundan hareketle İbnu'l-Furāt'ı çok iyi özellikleri olsa da oğlu ve katipleri tarafından ifsat edilen bir yönetici olarak görebilir. Örneklemimiz içindeki görece geç yazılmış kaynaklardaki hal tercümelerine İbnu'l-Eṯīr'in bu tercihi ışığında bakıldığında, zaman içerisinde İbnu'l-Furāt'ın üçüncü vezirliği sırasında gerçekleşen katl ve müsaderelerdeki rolüne yapılan vurgunun arttığını bununla birlikte gerek düşmanları gerekse de yakınları tarafından kötü bir akıbete sürüklenmiş bir idareci olduğu yorumunun da yer bulduğunu söylemek mümkündür.

İbnu'l-Furāt'a atfedilen ve onun hal tercümelerindeki görünümünü belirleyen bir diğer önemli detay yaptığı bir kadı tayini hakkındadır. İbnu'l-Cevzī ve torunu Sibṭ İbnu'l-Cevzī'nin aktardıkları bu olay onu ʿAbbāsī siyasi düzeninin çürümesine neden olan ilk faili ilan etmektedir. Sibṭ İbnu'l-Cevzī "cahil bir adamı kadı tayin ederek Bağdat'ta düzeni bozan İbnu'l-Furāt'tır"[45] derken İbnu'l-Cevzī konuyu daha geniş ele almış ve İbnu'l-Furāt'ın devlet kademelerine cahil insanları atamasının devlet idaresini ifsat ettiğini

[42] İbnu'n-Neccār, *Ẕeylu Tārīḫi Baġdād*, 19:73-74; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 14:478.
[43] Eṣ-Ṣafedī, *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*, 22:92.
[44] İbnu'l-Eṯīr, *el-Kāmil*, 7:22.
[45] Sibṭ İbnu'l-Cevzī, *Mirʾātu'z-Zemān*, 16:515.

vurgulayan bir rivayeti kaydetmiştir. Ardından bunun vezirlik makamına kadar uzanacak bir çürüme olduğuna işaret ederek Halife el-Mutteḳi'nin (hs. 329-332/940-944) bir vezirinden bahsetmiştir. 331/943 yılında Ebū'l-ʿAbbās el-İṣfehānī'nin vezir atandığı sıralarda yapılan bir sokak gösterisinden bahseden İbnu'l-Cevzī, bu gösteride vezirliğin halk nezdinde çok kötü bir makam olarak gösterildiğini ve bu kötüleşmenin İbnu'l-Furāt'ın yaptığı bir atama neticesinde başladığını vurgulamaktadır.[46] Sibṭ İbnu'l-Cevzī ise bu tayini "cahil bir adamı kadı tayin ederek Bağdat'ta düzeni bozan İbnu'l-Furāt'tır" şeklinde ifade etmektedir.[47]

Zulüm ve ifsatla özdeşleşen İbnu'l-Furāt profilinde ön plana çıkan diğer bir tema *felaket*tir. Felaketten kasıt Arapçadaki "nekbe (نكبة)" kelimesiyle ifade edilen ve bir kişinin maruz kaldığı kötü olayları tarif eden durumdur. Aslında İbnu'l-Furāt'ın uğradığı en büyük felaket katledilmesidir. Nitekim tarih metinleri bu akıbeti uzun uzun anlatmaktadırlar. Ancak onların aksine bu akıbet, hal tercümelerine çok kısa bir şekilde, sadece bir cümle ile yansımıştır. Biyografi yazarlarının İbnu'l-Furāt'ın hayatındaki başka *felaket*lerle ilgilendiklerini söyleyebiliriz. Hem İbn Ḫallikān hem de eẕ-Ẕehebī İbnu'l-Furāt'ın ilk vezirliğinden sonra evinin ve mallarının yağmalanmasını bu bağlamda anlatmaktadırlar.[48] İbnu'l-Cevzī ise bu olaylara sabık vezirden 1.600.000 dinar müsadere edilmesini ve bunu 16 ayda -hapiste olmasına karşın- ödemek zorunda kalmasını eklemektedir.[49]

Felaket temasının İbnu'l-Furāt özelindeki bir diğer örneği bir kadının şikayetidir. Bu şikayet İbnu'l-Furāt'ın yakın çevresinin, ona atfedilen zulümlerdeki rollerine bir göndermede bulunuyor olsa da son tahlilde başka bir mesaj ön plana çıkmaktadır. Bir kadın, kendisine zulmeden bir katibini İbnu'l-Furāt'a şikayet eden mektuplar yazar ancak sonuç alamaz. Bir gün İbnu'l-Furāt'a rastlar ve mektuplarına cevap yazmadığından dolayı sitem edip artık şikayetini ona değil Allah'a ilettiğini söyler. Bir müddet sonra İbnu'l-Furāt durumu kötüleştiğinde (muhtemelen öldürülmeden kısa bir süre önce) bu kadını ve bedduasını hatırlar.[50] Vezirin zor zamanlarını bu hatırayla ilişkilendiren rivayet hem onun hem de onunla birlikte

[46] Gösteri sırasında çeşitli meslek dalları sayılarak bu meslekleri yapmak isteyip istemediği sorulan bir maymun, hepsini başıyla onaylarken vezir olmak ister misin sorusuna olumsuz cevap verir. İbnu'l-Cevzī'ye göre vezirlik makamının bu kadar alçalmasının sebebi, İbnu'l-Furāt'ın gizlenmesine yardım eden bir bezzazı vefa borcunu ödemek maksadıyla hiçbir uzmanlığı olmamasına karşın kadı tayin etmesidir. İbnu'l-Cevzī, *el-Muntaẓam*, 13:242-243.
[47] Sibṭ İbnu'l-Cevzī, *Mir'ātu'z-Zemān*, 16:515.
[48] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:421; eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, 7:253.
[49] İbnu'l-Cevzī, *el-Muntaẓam*, 13:243.
[50] İbnu'l-Cevzī, *el-Muntaẓam*, 13:243.

çalışanların zulümlerinin doğrudan ilahi bir cezaya çarptırıldığını düşündürmek ister gibidir.

İbnu'l-Furāt'ın başına gelen felaketler bu şekilde özetlenebilecekken özellikle mallarının müsadere edilmesi ve evinin yağmalanması, vezirle ilgili bir diğer önemli temayla, itibarla ilişkili olduğundan özel bir ilgiyi hak etmektedir. Pek olumlu niteliklerle anılmayan İbnu'l-Furāt'ın büyük bir itibarı olduğunu rivayetlerdeki çeşitli detaylardan çıkarmak mümkündür. Mesela görevinden ilk azledildiğinde evi ve malları yağmalanmış olmasına rağmen ikinci kez vezir tayin edildiğinde kendisine 7 hilat verilmiştir. Eẕ-Ẕehebī bu ödüllendirmeyi her iki eserinde de sade bir şekilde kaydederken,[51] İbn Ḫallikān hediyelerin bolluğunu ve şaşaasını belirtmeden geçmez. Hizmetkarlarına 300.000 dirhem, yüklerini taşıması için 50 katır, 20 hizmetli ve çok sayıda araç-gerecin temin edildiğini ifade eden bu satırlardan, İbnu'l-Furāt'ın yeniden tayininin büyük bir alayişle gerçekleştiği anlaşılmaktadır.[52] Bu detaylar İbnu'l-Furāt'ın saygınlığını lekeleyecek bir felaketin ardından kendisine itibarının iade edildiğini vurgulamaktadırlar. Bir başka ifadeyle halife, bahşettikleriyle hem onun gönlünü kazanmak istemiş hem de çevresinin nazarında itibarını yeniden güçlendirmiştir.

İtibar temasının daha açık örnekleri ise bu iade-i itibar vurgusunun dışında aranmalıdır. Mesela vezirin bol bol ikramda bulunması *itibar*ın başka bir boyutunu ortaya çıkarmaktadır. İbn Ḫallikān, İbnu'l-Furāt ikinci defa vezir tayin edildiğinde Bağdat'ta mum, kağıt ve buz fiyatlarının arttığını kaydetmiştir.[53] İbnu'l-Eṯīr bu durumunun açıklaması olacak bir detaya yer vermektedir: İbnu'l-Furāt'ın evine gelenlere hediye etmek için mum, kağıt ve ikram edilen içeceklerde kullanılmak üzere yüklü miktarda buz satın almıştır. Ayrıca benzer bir durumun şeker fiyatlarında da yaşandığını eklemiştir.[54] Eẕ-Ẕehebī ise ikram edilen buzun 40.000 *riṭl* (kaba bir hesapla 16 ton) olduğunu kaydetmektedir.[55] Bā Maḫrame bu ikramın yapıldığı günün meşhur olduğunu ifade edip dağıtılan buz miktarını anmaktadır.[56] Bu bilgiler İbnu'l-Furāt'ın kişiliği bağlamında zikredilen tek açık övgü ifadesi olan cömertliğine dair de fikir vermektedir.

---

[51] eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, 7:253; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā'*, 14:477.
[52] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-A'yān*, 3:422.
[53] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-A'yān*, 3:422.
[54] İbnu'l-Eṯīr, *el-Kāmil*, 7:22.
[55] eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, 7:253; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā'*, 14:477.
[56] Taḳiyyuddīn 'Abdullāh Bā Maḫrame, *Ḳilādetu'n-Nehr fī Vefeyāti'l-A'yāni'd-Dehr*, 3:36.

Cömertlik ve ikram gibi unsurlarla güçlenen itibarın ilişkili olduğu bir diğer hususiyet servettir. İbnu'l-Furāt'ın servetinin büyüklüğü müelliflerce muhakkak belirtilmektedir. Bu miktarın 10.000.000 dinarı aştığı ortak kanaattir.[57] İbnu'l-Furāt'ın bütün hayatı boyunca elde ettiği mal varlığının azımsanamayacak miktarı İbn Keşīr tarafından *gerçekten çok fazla malı vardı* ifadesiyle vurgulanmaktadır.[58] Ancak müelliflerin ilgilendiği tek husus bu servetin çokluğu değildir. Vezirin bu zenginliği ne zaman ve nasıl elde ettiği sorularına cevap olacak muhtelif rivayetler servet temasının merak uyandıran bir diğer boyutuyla ilgili detaylar sunmaktadırlar. Buna göre İbnu'l-Furāt, emlakından ya da işletilen arazilerinden yılda 2.000.000 dinar gelir elde ediyordu.[59] Bazı kaynaklar, onun ilk vezirliğinden azledilip ikinci vezirliğine atanana kadar geçen sürede (299-304/912-917) -ki bu zaman zarfından hapsedilmiş vaziyetteydi- yedi milyon dinar kazandığını belirtmişlerdir.[60] İbnu'l-Furāt'ın elde ettiği devasa servetin bir göstergesi olarak İbnu'l-Cevzī ve Sibṭ İbnu'l-Cevzī onun Bağdat'ta emanet para bırakmadığı kadı, tüccar ya da eşraftan kimse kalmadığını kaydetmektedirler.[61] Bu zenginlik bir yandan vezirin işleri yürütmedeki başarısı gibi görünürken diğer taraftan şüpheli bir durum arz etmektedir.

Sibṭ İbnu'l-Cevzī'nin kaydettiği bir rivayet hayret/hayranlık uyandıran bu servetin kamu nazarında sorunlu taraflarının da olduğuna işaret etmektedir. İbnu'l-Furāt'ın ilk vezirliği sırasında yanındaki katiplerden birisi namaz kılarken elbisesinin yeninden vezirin serveti hakkında bilgiler içeren bir mektup düşürmüştür. Mektup yakalanınca İbnu'l-Furāt faili Vasıt'a sürdürmüş ve hapsettirmiştir. Ancak katip, annesinin ısrarlı ricası üzerine affedilmiş ve bir göreve tayin edilmiştir. Bu akamete uğrayan girişimde mektubun haremdeki bir görevliye teslim edilmesi böylece

[57] Büyüklüğünü tahayyül etmek için bu miktarı başka bir rakamla kıyaslayabiliriz Halife el-Muʿtaḍid döneminde merkezde ordu ve sarayın bir yıllık masraflarının karşılanması için yapılan büyük iltizam anlaşması (*ḍamān*) senelik 2.520.000 dinar tutmuştur. Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 15. Nitekim incelediğimiz kaynaklar arasındaki en geç örnek olan İbnu'l-ʿİmād'ın kısacık kaydettiği hal tercümesinde yer alan birkaç bilgiden biri de bu paranın miktarıdır. İbnu'l-ʿİmād, *Şeẕerātu'ẕ-Ẕeheb*, 4:61.

[58] İbn Keşīr, *el-Bidāye*, 15:15.

[59] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:422; eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, 7:253; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 14:477; İbn Keşīr, *el-Bidāye*, 15:15; İbnu'l-ʿİmād, *Şeẕerātu'ẕ-Ẕeheb*, 4:61. İbnu'l-Cevzī diğer kaynakların hilafına bunu 1 milyon dinar olarak kaydeder. İbnu'l-Cevzī, *el-Muntaẓam*, 13:241.

[60] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:422; eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, 7:253; *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 14:477.

[61] İbnu'l-Cevzī, *el-Muntaẓam*, 13:241; Sibṭ İbnu'l-Cevzī, *Mirʾātu'z-Zemān*, 16:513.

halifeye vezirinin servetinin büyüklüğünün ifşa edilmesi hedeflenmişti.[62] İbnu'l-Furāt'ın servetinin böylesine bir girişime konu olması bu mal varlığıyla ilgili birtakım şaibeler olduğunu düşündürse de daha fazla yorum yapmamıza imkan sağlayacak başka bir detaya yer verilmemiştir.

Bir yandan hayranlık bir yandan da şüphe uyandıran bu büyük servetle ilişkili olarak gündeme getirilen bir diğer tema ise infaktır. İbnu'l-Furāt'ın yaptığı infaka dair iki rivayet bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde ilim talebelerine ikincisinde ise halkın farklı tabakalarından insanlara infakta bulunması kaydedilmektedir. Her iki rivayet de farklı kaynaklarda biribirinde farklı detaylarla anlatılmaktadır. İlim talebelerine yönelik yardımı hakkında ilk olarak İbnu'l-Eṯīr'in ifadelerine bakabiliriz.

İlim talebelerine yönelik yardımı hakkında ilk olarak İbnu'l-Eṯīr'in ifadelerine bakabiliriz. Onun naklettiği şekliyle İbnu'l-Furāt'ın meclisinde ashabu'l-edeb ve ashabu'l-hadisin fakirlik çektikleri ama iffetlerinden dolayı bunu arz etmedikleri ifade edildiğinde vezir, onlara yardım etme sorumluluğunun herkesten önce kendisine düştüğünü söyler. Hadis öğrencileri, şairler, edipler, fakihler, sufiler olmak üzere bu beş sınıfın her birine 20.000 dirhem olmak üzere toplamda 120.000 dirhem verir.[63] Eẕ-Ẕehebī muhaddislere 20.000 dirhem verildiğini belirterek yapılan infakı sade bir tonda aktarmıştır.[64] İbnu'n-Neccār ve eṣ-Ṣafedī aynı ifadelerle; üçüncü vezirliği sırasında şairlere, hadis ve edeb talebelerine 20'şer bin dirhem verdiğini kaydetmişlerdir.[65]

İbn Keṯīr ise İbnu'l-Eṯīr gibi farklı grupları sayarak hepsine toplam 20.000 dirhem verildiğini ifade etmiş, ancak buna İbnu'l-Furāt için hiç kaydedilmemiş bir detayı; infakta bulunduğu ilim ve edep ehlinin her gece onun sofralarını doldurdukları bilgisini eklemiştir.[66] İlim ehliyle sofralarda buluşması gibi bir hususiyet, İbnu'l-Furāt'ın diğer hal tercümelerinde geçmemektedir. Hatta hakkındaki tüm anlatılar arasında ilk -ve tek- olarak burada kaydedilmiştir.

---

[62] Bu katip daha sonra vezirlik de yapacak olan Suleymān b. el-Ḥasen'dir. Niyeti mektubu saray hareminden birine vererek halifeye ulaştırmak ve İbnu'l-Furāt'ın sakladığı serveti nedeniyle vezirlikten azledilmesini sağlamaktır. Sibṭ İbnu'l-Cevzī, *Mir'ātu'z-Zemān*, 16:513.

[63] İbnu'l-Eṯīr, *el-Kāmil*, 7:22.

[64] eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 14:475. Yāḳūt el-Ḥamevī, İbnu'l-Furāt'ın hal tercümesini her ne kadar kaydetmemiş olsa da bu olaya dair bir rivayeti nakletmektedir. Rivayeti nakleden Hilāl eṣ-Ṣābī''nin de kaynakları arasında bulunan ve İbnu'l-Furāt'ın katipliğini yapan Ebū'l-Ḳāsim İbnu'z-Zencī'dir. Bu kişi muhaddislere dağıtılan bu 20.000 dirhem içinden 500 dirhem aldığını ifade etmektedir. Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebāʾ*, 1:367.

[65] İbnu'n-Neccār, *Ẕeylu Tārīḫi Baġdād*, 19:68; eṣ-Ṣafedī, *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*, 22:91.

[66] İbn Keṯīr, *el-Bidāye*, 15:15.

İbnu'l-Furāt'a dair ilginç detayların üstü kapalı bir şekilde söylendiği ikinci bir infak kalemi daha söz konusudur. İbn Keṣīr'in; her ay abidler ve alimlerden 5000 kişiye erzak dağıtıldığına dair, İbnu'l-Furāt'a hayır dua ederek aktardığı bilgi[67] diğer kaynaklarda farklı detaylarla yer bulmaktadır. İbn Ḫallikān ilim ve din ehli ve fakirlerden 5000 kişiye aylık en az 5 dirhem en çok 100 dirhem olmak üzere bir yardım yapıldığını kaydetmiştir.[68] Eẕ-Ẕehebī'nin *et-Tārīḫ*'inde, en yüksek meblağın 100 dinar olduğu şeklinde bir farklılık vardır. Konunun eṣ-Ṣūlī'nin dilinden aktarıldığı *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelā"*da ise dağıtılan miktarların küsuratları dışında çok önemli bir detay daha yer almaktadır: İbnu'l-Furāt'ın böyle bir infakta bulunduğu tutuklandığında anlaşılmıştır.[69] Eklenen bu son detay, yani halkın muhtelif tabakaları kapsayan bu infakın sürdürülemediği zaman ortaya çıkması, İbnu'l-Furāt'ın yaptığı bu kapsamlı hayrı duyurmadığını göstermektedir. ʿAlī b. ʿĪsā'nın hal tercümesinde anılan benzer durumların, özellikle kendisi tarafından ifade edildiği cümlelere rastlayacağımız düşünüldüğünde bu gizlilik önemli bir anlam kazanmaktadır.

İnfakla son derece iç içe olan ancak aslında farklı vurgu ve çağrışımları barındıran bir diğer tema ise ihsandır. İhsan, bir yandan İbnu'l-Furāt'ın cömertliğine benzetilebilecek bir kişisel özelliği gibi görünürken diğer taraftan devlet adamı kimliğiyle ilişkili olması dolayısıyla ondan ve infak temasından ayrışmaktadır. Bu kudretli ve zengin vezir hem maddi bağışlar yaparak hem de çevresindekilerin kusurlarını, suçlarını affederek ihsanda bulunmuştur. Tıpkı cömertliği ya da güzel ahlakı gibi bilhassa ilk vezirliğine atıfla gündeme gelen bu durum, eẕ-Ẕehebī tarafından, İbnu'l-Furāt'ın bu dönemde devleti adaletle ve ihsan ile yönettiği şeklinde ifade edilmiştir.[70] İbn Ḫallikān'ın anlatımında ise bu övgülerin nasıl kazanıldığını gösteren bir detay bulunmaktadır. İbnu'l-Furāt, İbnu'l-Muʿtezz fitnesinin[71] ardından vezir olmuştur ve İbnu'l-Muʿtezz'e biat edenlerin isim listelerinin bulunduğu sandıkları açtırmadan yaktırmıştır. Bunu insanları sakinleştirip kalpleri yumuşatmak için yaptığını söylemiştir.[72] Böylece hukuku işletmeyi

[67] İbn Keṣīr, *el-Bidāye*, 15:15.
[68] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:423.
[69] Eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelā'*, 14:476.
[70] Eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelā'*, 14:475.
[71] Fitne ifadesi bir kimsenin başına gelen felaket anlamında kullanılmakla beraber kaynaklarda İbnu'l-Muʿtezz'in akim kalan iktidar teşebbüsü için de kullanılmaktadır. Sonuç itibariyle düzenin bozulması anlamını taşıyan bu kelime bir yerde devlet düzeninin bozulması başka bir yerde bir kişinin hayatının alt üst olması anlamını da taşımaktadır.
[72] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:427.

ve suçluları cezalandırmayı değil ihsanla gönül kazanmayı seçmiş görünmektedir.

İbnu'l-Furāt'ın bol bol ihsanda bulunan bir yönetici olduğunun en açık örnekleri katiplere, hizmetlilere karşı tavrında görülmektedir. Bu bağlamda en başta zikredilmesi gereken hadise, hemen her hal tercümesinde geçen sahte mektup olayıdır. Tafsilatı uzun olmakla birlikte olay şu şekilde özetlenebilir: Bir katip Mısır amiline İbnu'l-Furāt adına uydurduğu mektubu sunup bir miktar para almak ister. Amil şüphelenir, adamı hapsedip mektubu İbnu'l-Furāt'a gönderir. Mektubu gören İbnu'l-Furāt uzak bir yerde bile insanların kendi adıyla bir şeyler elde etmeyi umduğunu görünce bu ümidi geri çevirmemek için mektubu sahiplenir ve adama istediklerinin verilmesini emreder. Üstelik mektubu uyduran kişinin ibret-i alem için cezalandırılmasını öneren katiplerine rağmen kararını uygular.[73] İbnu'l-Furāt diğer örneklerde de buna benzer bir tavır gösterir. Mesela kızdığı bir hizmetçisine önce 100 sopa vurulmasını emreder. Ardından bunu 50 sopaya düşüren emrini gönderir. Sonra tek sopaya düşürür. Son kararı ise hizmetçiye 20 dinar verilmesi yönünde olur.[74] Böylece insanların ondan ümitlerini kesmemelerini teşvik eden fakat bunu korkuyla dengeleyen bir yönetim sergilemiş olur.

Katiplerine künyeleriyle hitap eden,[75] reayanın ihtiyaçlarını karşılama konusunda hassas olan,[76] hastalandığında insanların ihtiyaçlarını geciktireceği için üzülen[77] bir yönetici olduğu belirtilen İbnu'l-Furāt'ın bu yönünü vurgulayan diğer bir örnek en yaygın ihsan türüne dairdir. İbn Ḫallikān ve eẕ-Ẕehebī'nin aktardığına göre Ebū Bekr eṣ-Ṣūlī bir seferinde onu methettiğini ve kendisine 600 dinar verildiğini aktarır.[78] Buna benzer bir diğer ihsan örneği ise vezirliğiyle ilgilidir. Ṭāhir ailesinin mensuplarından ʿUbeydullāh b. ʿAbdillāh b. Ṭāhir İbnu'l-Furāt'ın meclisine

[73] İbnu'l-Cevzī, *el-Muntaẓam*, 13:242; Sibṭ İbnu'l-Cevzī, *Mirʾātu'z-Zemān*, 16:514; İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:428.
[74] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:423.
[75] İbnu'n-Neccār, *Ẕeylu Tārīḫi Baġdād*, 19:71. Künye ile hitap etmenin ʿAbbāsī devlet geleneğinde muhataba saygın bir konum atfetmek olduğunu gösteren bir örnek Halife el-Muḳtedir'in İbnu'l-Furāt'a künyesi ile hitap etmesidir. Halifenin bu hitabı onu ikinci kez vezir tayin ettiğinde verdiği ihsanlarla birlikte zikredilmektedir. İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:25.
[76] İbnu'n-Neccār, eẕ-Ẕehebī ve eṣ-Ṣafedī'nin aktardıkları bir rivayette, İbnu'l-Furāt, fakir bir adamın az bir yiyeceği şehrin dehlizlerinde yediğini haber aldığında onun durumunda olan ihtiyaç sahiplerine mutfağından yemek verilmesini emreder. İbnu'n-Neccār, *Ẕeylu Tārīḫi Baġdād,* 19:68; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 14:475; eṣ-Ṣafedī, *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*, 22:91.
[77] eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 14:476-477.
[78] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:422; eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, 7:253; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 14:477.

geldiğinde, vezir ona gizli bir şekilde 10 bin dirhem gönderir ve ʿUbeydullāh bir şiir inşad ederek veziri över.[79]

İbnu'l-Furāt'ı şiiriyle metheden ʿUbeydullāh başka bir vesileyle de onun idareciliğinden övgüyle bahsetmiştir. Ona göre vezirlik İbnu'l-Furāt'a muhtaç olduğu kadar kimseye muhtaç olmamıştır.[80] Eẕ-Ẕehebī'nin eṣ-Ṣūlī'den aktardığı bu söz, İbnu'l-Furāt'ın ihsanına mazhar olmuş bir adamdan geliyor olsa da onun vezirliğine yönelik en güçlü övgülerden biridir ve İbnu'l-Furāt'ın profilindeki bir başka temaya yetkinlik/kifayet meselesine geçiş için uygun bir zemindir. Defaatle vezirlik yaptığının muhakkak vurgulanması İbnu'l-Furāt'ın yetkin bir katip oluğunun hal tercümelerindeki dolaylı yansımasıdır.[81] İbn Keṯīr bu özelliği daha açık ifade ederek onun hesap ve vezirlikte yetkin ve marifet sahibi olduğunu söylemiştir.[82] İbnu'l-Eṯīr ise idaresini yetkin bir yönetim olarak tanımlamış ve bu değerlendirmesini İbnu'l-Furāt'ın emrinde çalışan katiplere iyi davrandığı detayıyla zenginleştirmiştir.[83] Yetkinlik meselesinin en somut örneği ise eṣ-Ṣūlī'den nakledilir: "İbnu'l-Furāt hasta yatağından kalktığında 1000 evrakı inceledi ve imzaladı. Bu, orada bulunanlar için hayranlık uyandırıcıydı".[84] İbn Keṯīr'in anlatımında bu örnek biraz daha büyüyerek, bir defaya mahsus bir performans olarak değil İbnu'l-Furāt'ın adeti olarak sunulur ve günde 1000 mektup okuyup bin evrak imzaladığı ifade edilir.[85] Eẕ-Ẕehebī ise İbnu'l-Furāt'ı -yine ilk vezirliğinden bahsettiği satırlarda- divan hesaplarında mahareti aşılamayacak bir usta olarak tanıtmaktadır.[86]

Vezirliğinden ziyade katipliğine yoğunlaşan bu gibi övgülerin diğer örnekleri İbnu'l-Furāt'ın henüz genç olduğu ve ağabeyiyle birlikte çalıştığı yıllara dairdir. Bunlardan birinde, Halife el-Muʿtaḍid, hilafet yurdunu yeniden toparlamak, harap olmuş beldeleri ıslah etmek için "alemin hesabının" çıkarılmasını ister. Muhtemelen bütün hilafet coğrafyasının potansiyel gelirinin tespit edilmesi anlamına gelen bu isteği vezir ve katipler bir ay boyunca yerine getiremezler. O sırada hapiste olan İbnu'l-Furāt ve ağabeyi bu işe talip olurlar ve iki günde istenilen hesabı çıkarırlar.

---

[79] eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 14:476. İbnu'l-Eṯīr'in verdiği bilgiye göre ʿUbeydullāh b. ʿAbdillāh 301/912 yılında vefat etmiştir. İbnu'l-Eṯīr, *el-Kāmil*, 6:623.
[80] eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 14:476.
[81] İbnu'l-Cevzī, *el-Muntaẓam*, 13:241; Sibṭ İbnu'l-Cevzī, *Mirʾātu'z-Zemān*, 16:513; İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:421; eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, 7:253.
[82] İbn Keṯīr, *el-Bidāye*, 15:15.
[83] İbnu'l-Eṯīr, *el-Kāmil*, 7:22.
[84] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:423.
[85] İbn Keṯīr, *el-Bidāye*, 15:15.
[86] eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 14:475.

Bu başarıları onları hapisten çıkarıp divanların yöneticiliğine getirir.[87] İbnu'l-Furāt'ın ağabeyi, sahneye çıktığı bu örneklerde kardeşinden bağımsız olarak övülmektedir. İbn Ḫallikān ve eẕ-Ẕehebī onu yaşadığı zamanda önde gelen ve diğer katiplere örnek olan biri olarak tanıtmaktadırlar.[88] Ancak hem ağabeyinin ön plana çıkarılması hem de katipliği övülürken işaret edilen örneklerin büyük oranda İbnu'l-Furāt'ın ilk vezirliğinde ya da öncesinde gerçekleşmiş hadiseler olması dikkat çekicidir. ʿUbeydullāh b. ʿAbdullāh'ın şüpheli övgüsü dışında vezirliği İbn Keṣīr dışında açıkça methedilmeyen İbnu'l-Furāt'ın, profilindeki zulüm ve ifsat teması da göz önüne alındığında yetkinliğinin katiplikten ibaret görüldüğü ya da önemsenmediği düşünülebilir.

Bazı hal tercümelerinde zikredilen bir husus ise İbnu'l-Furāt'ın iyilik-kötülük, başarılılık-başarısızlık, adalet-zulüm arasında, iki uçta salınan profiline büyük bir gölge düşürmektedir. Bu iddia, en iyi ihtimalle birtakım kötülük ve haksızlıklar yapan ama yetkin ve işinin ehli bir yönetici olarak görülebilecek İbnu'l-Furāt'ın bütün itibarını sarsacak mahiyettedir. Konu edineceğimiz bu son temayı ifade eden kelime, *ihanet*tir. İbn Ḫallikān ve eẕ-Ẕehebī hal tercümelerinde, "İbnu'l-Furāt'ın bedevilere Bağdat'a saldırmaları için onları teşvik eden bir mektup yazdığı söylenir" şeklinde bir ifadeye yer vermişlerdir. İki müellifin satırlarında da bu cümlenin sonunda "Allāhu aʿlem" ibaresi yer alır.[89] Bu bilgi bir 10/16. yüzyıl kaynağına kadar ulaşmış ancak şüpheli olduğunu hissettirecek herhangi bir ibare olmaksızın nakledilmiştir.[90] *Allāhu aʿlem* ifadesi, bu bilgiyi onaylayarak nakletmediklerine dair bir ipucu olarak okunabilir fakat diğer kaynaklarda yer almayan böylesine bir *söylenti*yi kaydetmeleri dahi oldukça dikkat çekicidir. Bütün bunlardan hareketle İbnu'l-Furāt'ın hal tercümesinin, devlet adamlığına büyük ölçüde şerh düşen bir mahiyette olduğunu ileri sürebiliriz. ʿAlī b. ʿĪsā'ya ilişkin değerlendirmelerimizle birlikte bu kanaatin gerekçeleri daha belirgin bir şekilde ortaya çıkacaktır.

1.2. ʿAlī b. ʿĪsā'nın Hal Tercümelerine Yansıyan Görünümü

ʿAlī b. ʿĪsā'yla ilgili anlatımları da tıpkı İbnu'l-Furāt'ta olduğu gibi birtakım temalar üzerinden takip etmek mümkündür. Buna kişiliğinden

[87] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:422; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 14:478.
[88] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:423; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 14:478.
[89] İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:421; eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, 7:253; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 14:477. Eẕ-Ẕehebī İbnu'l-Furāt hakkında başka bir yerde çok kısa ve özet bir şekilde zorba ve zalimdi ifadesini kullanabilmektedir. Eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 15:50.
[90] Bā Maḫrame, *Ḳilādetu'n-Nehr*, 3:37.

başlayabiliriz. Kişiliğinin ardından sırasıyla ele alacağımız temalar; korunma, infak, yetkinlik ve ıslah şeklindedir.

Salih vezirle ilgili temaları tespit ve analiz etmeye başlamadan önce bir hususa dikkat çekmemiz gerekmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi bu iki şahsiyet bir karşıtlık içinde konumlandırılmış ve birbirleriyle ilişki içinde tanıtılmışlardır. Bu durumun ʿAlī b. ʿĪsā'nın biyografisine yansıması, tarihçilerin -ismini zikretmeseler de- onu İbnu'l-Furāt'la kıyaslayarak tasvir etmeleri şeklinde olmuştur. Yāḳūt el-Ḥamevī, bu üstü kapalı tavrın istisnai bir örneği olarak anılabilir. Zira o ʿAlī b. ʿĪsā'nın gelirlerinden bahsederken İbnu'l-Furāt'ı açıkça anarak ikisinin elde ettikleri gelirler arasındaki devasa farka işaret etmiştir.[91] Yāḳūt'un kaydettiği hal tercümesindeki anlatım birbiriyle konuşan, biri diğerini yansıtan iki profilin varlığından söz etmemize olanak sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle iki vezirle ilgili hikayelerin, biri diğerini tekzip-tashih eder mahiyette tezahür ettiklerini, aynı odak etrafında benzer meseleleri gündeme getirecek şekilde biçimlendirildiklerini söyleyebiliriz. Bu durum bizi ʿAlī b. ʿĪsā'yı tanıtırken sık sık İbnu'l-Furāt'a atıf yapmaya sevk etmiştir.

ʿAlī b. ʿĪsā'nın kişiliği, İbnu'l-Furāt'ın aksine biyografi yazarlarının gündeminde daha çok yer tutmuştur. Üstelik peş peşe sıralanan güzel hasletleri aracılığıyla ʿAlī b. ʿĪsā hakkındaki olumlu tablo hal tercümelerine de güçlü bir vurguyla yansıtılmıştır. İbnu'l-Eṣīr bu durumu ʿAlī b. ʿĪsā'yla ilgili olarak kurduğu tek cümlede özetlemiştir: Vezirin dindarlığına ve yetkinliğine ilişkin çokça haber kaynaklarda yer almaktadır.[92] Bu çok sayıda rivayet özetle şu özellikleri sıralanmaktadır: Adil, görevinde dürüst, dindar, faziletli, iffet sahibi, alim, *maʿruf* ve *birr* ehli, ilim meclislerini ve alimlerle vakit geçirmeyi seven, kitap telif eden, Kur'an'ı çokça tilavet edip çokça namaz kılan ve çokça oruç tutan birisi.

Hadis dinleyen hatta eṭ-Ṭaberānī (ö. 360/971) gibi alimlere hadis rivayet eden ʿAlī b. ʿĪsā[93] sadece idareciler-bürokratlar dünyasında değil ulema arasında da önemli bir yere sahiptir. ʿAlī b. ʿĪsā vezir olduktan sonra aylık nafakasını (veya harcamasını) kısarak kalan miktarını Medine'deki sahabe neslinden kişilere harcamaya başlamıştır. Bundan dolayı Dīvānu'l-Maġrib'in reisliğini yaptığı sırada her akşam sofrasında alimleri ağırlama

[91] "'Alī b. 'Īsā görevde değilken 80 bin dinar civarında gelir elde ediyordu (...) İbnu'l-Furāt ise aynı durumda 1 milyon dinar gelir elde ediyordu". Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebā'*, 4:1823.
[92] İbnu'l-Eṣīr, *el-Kāmil*, 7:217.
[93] el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, *Tārīḫu Baġdād*, 13:459.

adetinden vazgeçmiştir.[94] Üstelik ulemayla sadece yakın temas içinde değildir, bizzat onlardan birisidir; kitaplar kaleme almıştır ve bunlardan birinin meşhur kıraat alimi İbn Mucāhid'le (ö. 324/936) beraber hazırladıkları *Meʿānī'l-Ḳurʾān ve Tefsīruhu* olduğu ifade edilmektedir.[95]

Eṣ-Ṣūlī'nin dilinden aktarılan ifadeler alimlik, abidlik ve fazilet gibi nitelendirmelere kaynaklık eden eylemleri öğrenmemizi sağlamaktadır. Buna göre ʿAlī b. ʿĪsā zühdü, iffeti, Kur'an'ı hıfzetmesi, *meʿānī* ilmindeki birikimiyle ʿAbbāsī tarihinde benzeri olmayan bir vezirdir ve gecelerini namazla, gündüzleri oruçla geçirmektedir.[96] Yine eṣ-Ṣūlī'den aktarılan başka bir ifade ʿAlī b. ʿĪsā'ya adeta cenneti müjdeler: Karnı, ferci ve lisanı ondan daha iffetli olan kimse görülmemiştir.[97] Elbette bu ifade diğer ʿAbbāsī vezirleri arasında ʿAlī b. ʿĪsā'nın konumunu çok farklı bir noktaya taşımaktadır.

Methedilen bir şahsiyet olarak ʿAlī b. ʿĪsā'ya dair anlatımlarda karşımıza çıkan ilk kavram, kişiliği bağlamında zikredilen 'emanet/eminlik'tir. Sibṭ İbnu'l-Cevzī, başka sıfatlarla eminlik vurgusunu; doğruluğu iffeti, dindarlığı yanında ʿAlī b. ʿĪsā'nın vasıflarından biri de takvasıdır.[98] El-Ḫaṭīb ve İbn ʿAsākir ʿAlī b. ʿĪsā'nın gençliğinden beri kendisine atfedilen bu güzel özellikleri ile bilindiğini vurgulamaktadırlar.[99] İbnu'l-Furāt'a atfedilen güzel özelliklerin üçüncü vezirliği için geçerli olmadığı değerlendirmesi hatırlanacak olursa ʿAlī b. ʿĪsā onun karşısında ahlaki anlamda tutarlı bir duruşa sahip görünmektedir.

Zenginlik, ʿAlī b. ʿĪsā tanıtılırken gündeme gelen meselelerden birisidir. Eẕ-Ẕehebī ve eṣ-Ṣafedī onun "hakiki manada" zengin ve şükür ehli[100] olduğunu ifade etmektedirler. Bu ifade iki vezirin nasıl tanındıklarına dair bir farkındalığa vesile olmaktadır. Buna göre İbnu'l-Furāt muazzam servetine karşın asla zengin (غني) olarak vasıflandırılmazken ʿAlī b. ʿĪsā mütevazı sayılabilecek servetine karşın gerçek bir zengin olarak görülmüştür. Ona atfedilen *birr* sahibi olması vasfı da hatırlanacak olursa burada Kur'an'dan mülhem bir yakıştırma olduğu anlaşılacaktır. Dolayısıyla

[94] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebāʾ*, 4:1824.
[95] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebāʾ*, 4:1823.
[96] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebāʾ*, 4:1823; eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, 7:681; eṣ-Ṣafedī, *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*, 21:246.
[97] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebāʾ*, 4:1824.
[98] Sibṭ İbnu'l-Cevzī, *Mirʾātu'z-Zemān*, 17:255.
[99] el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, *Tārīḫu Baġdād*, 13:459; İbn ʿAsākir, *Tārīḫu Medīneti Dimeşḳ*, 43:121.
[100] eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, 7:680; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 15:299; eṣ-Ṣafedī, *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*, 21:245.

burada zenginlikle kastedilen İbnu'l-Furāt'la ilgili servet temasının aksine, maddi boyutundan soyutlanmış manevî bir özelliktir.

ʿAlī b. ʿĪsā'nın kişiliği bağlamında anılan bir diğer önemli vasfı da fitneye karşı sabırlı olmasıdır. Eẕ-Ẕehebī *et-Tārīḫ*'inde onu sabır ehli olarak nitelerken *es-Siyer*'inde bu niteliği bir çerçeveye yerleştirerek fitneye karşı sabır göstermeyi kastettiğini açıklamıştır.[101] İbnu'l-Furāt, başına gelenlere sabretmeyip felaketine yol açan kötü bir yola girmişken, ʿAlī b. ʿĪsā'nın kendisine haksızlık edildiği halde bunun karşısında gösterdiği sabır ön plana çıkarılmaktadır. Fitneye uğraması ve buna karşı sabretmesi ʿAlī b. ʿĪsā'nın korunduğunun ima edilmesi için de uygun bir zemin sağlamaktadır.

"Korunma" teması ʿAlī b. ʿĪsā'nın İbnu'l-Furāt'la kıyaslandığını düşündüren meselelerden bir diğeri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu meseleyle ilgili anekdotları korunma temasıyla ilişkilendirmemize zemin hazırlayan açık ifadeler bulmak da mümkündür. Eẕ-Ẕehebī Allah'ın inayetinin ʿAlī b. ʿĪsā'nın üzerinde olduğunu doğrudan dile getirmektedir.[102] Yāḳūt ise bu durumu daha etraflıca değerlendirerek ʿAlī b. ʿĪsā'nın düşmanları ve tuzakları çok olmasına karşın belalardan korunduğunu ifade etmiştir. Dahası kimsenin kanına girmeyip kimsenin hürmetini çiğnemediği için Allah'ın da onun hürmetini çiğnetmediğini ve o hayattayken ona zalimlik edeni helak ettiğini vurgulamıştır.[103] Bu ifadelerin İbnu'l-Furāt'a gönderme yaptığını düşünmek herhalde yanlış olmayacaktır.

ʿAlī b. ʿĪsā da tıpkı rakibi İbnu'l-Furāt gibi birtakım felaketlere duçar olmuştur. Hal tercümelerine göre onun felaketi sürgün edilmesidir. Üstelik bu durumun faili olarak açıkça İbnu'l-Furāt'a işaret edilip ʿAlī b. ʿĪsā'yı bu sıkıntıya maruz bırakanın o veya oğlu olduğu da kaydedilmiştir. Yāḳūt el-Ḥamevī; el-Muḥassin'in onu Bağdat'tan çıkarmadan öfkesini dindirip huzur bulamadığını ve ʿAlī b. ʿĪsā'nın önce Mekke'ye ardından Yemen'e sürüldüğünü aktarmaktadır. Eẕ-Ẕehebī *et-Tārīḫ*'inde *ve es-Siyer*'inde bunu tekrar ederken olayın faili olarak el-Muḥassin'i değil doğrudan İbnu'l-Furāt'ı zikretmiştir.[104] Bu hadise İbnu'l-Furāt'ın üçüncü vezirliğine, yani yukarıda aktardığımız üzere artık zulmettiğinin söylendiği döneme denk gelmektedir. ʿAlī b. ʿĪsā'nın felaketinin İbnu'l-Furāt'la ilgili kısmen olumlu sayılabilecek her şeyin tükendiği bir dönemde gerçekleşmesi üstelik maruz kaldığı zulümlere karşı Allah tarafından korunduğunu, gözetildiğini ima

[101] eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, 7:680; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 15:299.
[102] eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 15:299.
[103] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebāʾ*, 4:1824-1825.
[104] eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, 7:681; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 15:299.

eden detaylara yer verilmesi iki profilin birbiriyle ilişkisi açısından dikkat çekicidir.

ʿAlī b. ʿĪsā'nın sürgünde geçirdiği zaman "felaket karşısında korunma"sının açık işaretlerini barındırmaktadır. Hal tercümesi yazarlarının önemli bir kısmı eserlerinde ʿAlī b. ʿĪsā'nın Mekke günlerinden bir anekdotu paylaşmışlardır. Mekke sıcağında soğuk bir su içmeyi arzulayan ʿAlī b. ʿĪsā iftar ettiği sırada yanına birileri gelir. Gelenler, ani ve şiddetli bir yağmur yağdığını bu yağmur sularını biriktirdiklerini söyleyerek içmesi için kendisine ikram ederler. Rivayetin sonunda isteğinin bu şekilde gerçekleştiğini gören ʿAlī b. ʿĪsā keşke Allah'tan mağfiret dilemiş olsaydım der.[105] İlk bakışta güzel hasletlere sahip bir kulun duasının kabul olduğunu akla getirecek bu anekdotla daha derinlikli bir hususa işaret ediyor görünüyorlar. ʿAlī b. ʿĪsā'nın duası, felaketi sırasında kabul edilmiş ve güzel havasıyla meşhur olduğu anlatılagelen Bağdat'tan Mekke'nin sıcağına sürüklenmişken burada kendisine ferahlık bahşedilmiştir. Nitekim sürgünden dönüşüne dair başka bir haber de benzer bir imanın izlerini taşımaktadır. Azledilmiş vezirin arkadaşlarından birisi Mekke'de bir ihtiyara rastlar. Bu ihtiyar ʿAlī b. ʿĪsā hakkında "Allah katında onun için bir şey yoktur" minvalinde cümleler sarf eder. ʿAlī b. ʿĪsā ihtiyarı üç kez görse de kim olduğunu bir türlü anlayamayan arkadaşına, biraz da kızgınlıkla, karşılaştığı adamın Hızır olduğunu söyler. Sibṭ İbnu'l-Cevzī, olumsuz bir anlama gelebilecek bu kapalı ifadelerin sabık veziri zemmetmediğini aksine onun faziletini gösterdiğinin altını çizer. ʿAlī b. ʿĪsā'nın arkadaşına uyarısı ve ihtiyarı bir işaret olarak görmesini de bunun delili olarak sunar. Nitekim anekdotun sonunda halifenin hacibi yanında 500 adamla ʿAlī b. ʿĪsā'yı Bağdat'a çağıran mektubunu getirir.[106]

Korunma teması bağlamında değineceğimiz son rivayet ʿAlī b. ʿĪsā'nın hayır ve doğrulukta Hz. Peygamber tarafından yönlendirildiğine işaret etmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber, zor durumdaki bir attara, rüyasında, ihtiyaç duyduğu parayı ʿAlī b. ʿĪsā'dan alabileceğini söylemiştir. Bunun üzerine attar vezirin kapısına gitmiş ancak içeri alınmamıştır. Daha sonra bir görevli onu bulmaya gönderilmiş ve vezirle görüşmesi sağlanmıştır. Çünkü ʿAlī b. ʿĪsā da Hz. Peygamber'i rüyasında görmüştür ve kendisine bu attara para vermesi söylenmiştir.[107] Böyle bir olayın ʿAlī b.

[105] el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, *Tārīḫu Baġdād*, 13:459; İbn ʿAsākir, *Tārīḫu Medīneti Dimeşḳ*, 43:122; İbnu'l-Cevzī, *el-Muntaẓam*, 14:57-58; İbn Keşīr, *el-Bidāye*, 15:189.
[106] Sibṭ İbnu'l-Cevzī, *Mirʾātuʾz-Zemān*, 17:256-257.
[107] İbnu'l-Cevzī, *el-Muntaẓam*, 15:60; Sibṭ İbnu'l-Cevzī, *Mirʾātuʾz-Zemān*, 17:258-259.

ʿÎsā'nın tarihsel kişiliğine bir yücelik kazandırma amacına matuf olduğu açıktır ve diğer rivayetlerle birlikte düşünüldüğünde korunup gözetilmesinin dolaylı bir işareti olarak değerlendirilebilir.

İnsanlara yapacağı yardımın Hz. Peygamber tarafından emredildiği ʿAlī b. ʿÎsā, kaynaklarda *birr* ehlinden olmakla nitelenir. Bu bağlamda İbnu'l-Furāt'a kıyasla büyük bir servete sahip olduğu söylenemese de çokça infak eden biri olarak tanıtılır. Nitekim Yāḳūt onun düşmanlarından korunmuşluğunu vurgularken -muhtemelen bunun nedeni olarak gördüğü- ahiretini kazanmak için sergilediği çabaya dikkat çeker. [108] Bu çaba en temelde ʿAlī b. ʿÎsā'nın kazandığı paranın çoğunu *birr* yolunda harcamasıdır. Harcamanın detayları doğrudan ʿAlī b. ʿÎsā'nın ağzından aktarılmıştır. Bu satırlarda vezir, bizzat kendisi, 700.000 dinar kazandığını ve bunun 680.000 dinarlık kısmını *birr* yolunda sarf ettiğini söylemektedir.[109] Yāḳūt el-Ḥamevī ʿAlī b. ʿÎsā'nın *birr*e harcadığı miktarın 660.000 dinar olduğunu, 40.000 dinarı da yakın çevresine infak ettiğini kaydederken vezir olmadığı zamanlarda ise yıllık 80 bin dinar olan gelirinin yarısını *birr* yolunda harcadığını, 30.000 dinarlık kısmını da infak ettiğini kaydetmiştir.[110] Burada kastedilen *birr* harcaması ʿAlī b. ʿÎsā'nın kurduğu Dīvānu'l-Birr'e yapılan bir atıftır. ʿAlī b. ʿÎsā, Haremeyn'in ve sınır bölgelerindeki mücahitlerin ihtiyaçları için harcamada bulunmak üzere bir divan kurmak ister ve Halife el-Muḳtedir'i de ikna ederek bazı arazi gelirlerini bu divana tahsis eder. Bunun yanı sıra kendi malının yukarıda belirtilen kısmını bu divanın harcamalarına vakfeder.[111]

ʿAlī b. ʿÎsā'yla ilgili olarak İbnu'l-Furāt için yapıldığı gibi detaylı bir infak listesi göremesek de bu eylemi düstur edindiğini yansıtan ifadelere rastlıyoruz. Nitekim eẕ-Ẕehebī *es-Siyer*'inde çokça infak etmesini onun bir hususiyeti olarak anmış Yāḳūt da meşhur evini yaptırmak için gerekli meblağı topladığında öncelikle bu paradan tasadduk edilmesini emrettiğini kaydetmiştir.[112] Ancak infak temasını belirginleştiren asıl hadise Bağdat'ın zor zamanlarında cereyan etmiştir. Berīdîler geldiğinde Musul'a kaçmayı reddeden ʿAlī b. ʿÎsā, Bağdat'ta kalarak ölümlerin arttığı bu zamanda

[108] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebāʾ*, 4:1824.
[109] el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, *Tārīḫu Baġdād*, 13:459; İbn ʿAsākir, *Tārīḫu Medīneti Dimeşḳ*, 43:126; İbnu'l-Cevzī, *el-Muntaẓam*, 14:57; Sibṭ İbnu'l-Cevzī, *Mirʾātu'z-Zemān*, 17:255; eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, 7:681; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 15:300; eṣ-Ṣafedī, *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*, 21:245; İbn Keşīr, *el-Bidāye*, 15:189; Bā Maḫrame, *Ḳilādetu'n-Nehr*, 3:93; İbnu'l-ʿİmād, *Şeẕerātu'ẕ-Ẕeheb*, 4:186.
[110] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebāʾ*, 4:1823.
[111] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebāʾ*, 4:1824. Daha geniş bilgi için bkz. Selahattin Polatoğlu, "'Abbâsî Devleti'nde Kâtipler (132-334/750-945)," (doktora tezi), 205.
[112] eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*, 15:299; Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebāʾ*, 4:1825.

insanların kefenlenmesi için servetini harcamış, kimse kimseye yardım etmezken çokça infakta bulunup ihtiyaç duyanlara borç vermiştir.[113] Buradaki tavrı ʿAlī b. ʿĪsā'nın insanların zor zamanlarında yetkili olsun olmasın hizmete koşmaktan çekinmediğini göstermektedir. Onun bu yönü hal tercümesine başka detaylarla da yansıyan ıslah temasına işaret etmektedir.

Islah teması yetkinlik olgusuyla iç içedir. Salih vezirin yetkinliğine işaret eden hususlar ıslah edici yönüyle birlikte ele alınmış görünmektedir. İbnu'l-Furāt'ın hal tercümesi ile karşılaştırıldığında onun hayatında yetkinlik kendi başına önemli bir vurguya sahiptir. ʿAlī b. ʿĪsā'nın hal tercümelerinde ise tıpkı servetine ilişkin bilgilerin infak teması içinde gömülü olması gibi yetkinliği de ıslah teması içinde gömülüdür. Bunun en belirgin göstergesi eẕ-Ẕehebī'nin onu "adil vezir" olarak nitelendirmesidir.[114] Adalet yalnızca beceriyi değil en güçlü idari-ahlaki vasıfları da ifade etmektedir. Sahip olduğu adalet Yāḳūt tarafından riyasette menzil, siyasette adalet ve marifet sahibi olması vurgusuyla güçlendirilir.[115] Yine Yāḳūt, yer verdiği bir anekdotla Bağdat'ı işgal eden Deylemli askerlerin dahi onun bu hususiyetine vakıf olduklarına işaret ederken adalet vurgusunu güçlendiren bir ifadeyi aktarmaktadır. Buveyhī askerleri Bağdat'ı işgal ederken ʿAlī b. ʿĪsā'nın yaşadığı mahalleye geldiklerinde onun evini işaret ederek burasının "salih vezir"e ait olduğunu söylerler.[116]

Bunlara ek olarak ʿAlī b. ʿĪsā'nın bir katip ve devlet adamı için en gerekli vasıflardan biri olan yazı sanatında da son derece mahir olduğu kaydedilmiştir.[117] ʿAlī b. ʿĪsā'nın yetkinliğini vurgulayan bir diğer özelliği ise kendisine lazım olan her bir belgeyi, o belge kendisi için çalışan divan görevlilerince hazırlanmış olsa bile bizzat kontrol etmesidir.[118] Görevleri konusunda titiz olduğuna işaret eden bu kanaat onun insanların işlerini aksatmamak hususundaki dikkatiyle de perçinleniyor. Eṣ-Ṣūlī'den naklen mezalimde insanlara insaflı davrandığı ve zayıfı güçlüye karşı koruduğu belirtilen[119] ʿAlī b. ʿĪsā sadece bu tavırlarıyla değil, ʿUmer b. ʿAbdilʿazīz'i (hs. 99-101/717-720) örnek aldığını ifade ettiği, sorunları geciktirmeden çözme

[113] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebā'*, 4:1825.
[114] eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelā'*, 15:299. Bu takdir en geç tarihli metinlerde de bütün yalınlığı ile yer almaktadır. Bā Maḫrame, *Ḳilādetu'n-Nehr*, 3:93; İbnu'l-ʿİmād, *Şeẕerātu'ẕ-Ẕeheb*, 4:186.
[115] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebā'*, 4:1823-1824.
[116] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebā'*, 4:1823-1824.
[117] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebā'*, 4:1823.
[118] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebā'*, 4:1823.
[119] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebā'*, 4:1824; eẕ-Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, 7:681; eẕ-Ẕehebī, *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelā'*, 15:299.

hassasiyetiyle de takdire mazhar olmuştur.[120] ʿUmer b. ʿAbdulʿazīz'in İslam tarihinde sahip olduğu konum dikkate alındığında bu yetkinlik ve titizliğin güçlü bir adalet ve ıslah anlayışının ürünü olması sadece hal tercümeleri yazarlarının değil ʿAlī b. ʿĪsā'nın da ifadelerine yansımaktadır. Nitekim bu ifade Bā Maḫrame ve İbnu'l-ʿİmād'da ʿAlī b. ʿĪsā'nın bir niteliği olarak zikredilmiştir.[121]

Yetkinlik, adalet gibi alt vurguları da barındıran ıslah teması karşıtlıklarla, olumsuz örnekler sunularak güçlendirilmektedir. Mesela Yāḳūt el-Ḥamevī; ʿAlī b. ʿĪsā'nın işleri düzene koyduğunu/ıslah ettiğini, halifenin çevresindekileri devlet işlerinden uzak tuttuğunu ancak o tutuklandıktan sonra iş başına gelenlerin 18 ayda düzeni ifsat ettiklerini ifade ediyor. ʿAlī b. ʿĪsā'nın emeklerini boşa çıkaran bu sürecin failleri ise onu sürgüne yollayanlardır. Yāḳūt'un işaret bu husus tarihsel akış içerisinde İbnu'l-Furāt'ın üçüncü vezirliği ve onu takip eden oğul el-Ḫaḳānī ve el-Ḫaṣībī'nin vezirliklerine tekabüle etmektedir. ʿAlī b. ʿĪsā bir gölge vezir olarak çalıştığı dört yılın ardından asıl vezir el-Ḥamīd b. el-ʿAbbās ile birlikte tutuklanmış, sorgulanmış müsadereye uğramış ve ardından ölüm tehdidi de yaşadığı bir sürecin sonunda Mekke'ye sürgüne gönderilmişti. Bir felaket anı olarak resmedilen İbnu'l-Furāt'ın üçüncü vezirliği Yāḳūt'un bu değerlendirmesi ile birlikte düşünülünce ʿAlī b. ʿĪsā'nın ıslah ettiği düzeni yıkanların başında İbnu'l-Furāt'ın geldiğini göstermektedir. Yāḳūt, ʿAlī b. ʿĪsā'nın hal tercümesinin başında ismen yaptığı atıfla İbnu'l-Furāt ismini onun karşısına koyarken bu kısımda da dolaylı olarak yine bize İbnu'l-Furāt'ı işaret etmektedir.

2. İki Profilin Değerlendirilmesi

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmında İbnu'l-Furāt ve ʿAlī b. ʿĪsā'nın hal tercümelerindeki bazı anekdotları ve iki vezirle ilgili kimi açıkça kimi de üstü kapalı bir şekilde ifade edilmiş kanaatleri belirli temaları merkeze alarak sunduk. Kaynakların birbirlerinden farklılaştıkları ya da birbirlerini destekledikleri hususlara işaret etmeye çalıştık. Şimdi bütün bunları bir arada düşünerek iki vezirin hal tercümelerinde şekillenen biçimiyle durumlarını gözden geçiren bazı değerlendirmelerde bulunabiliriz.

Hal tercümelerindeki kayıtlardan ʿAlī b. ʿĪsā'nın örnek bir kişilik olduğu, kurduğu Dīvānu'l-Birr'e gelirinin yüzde doksanını bağışladığı, devletin

[120] Yāḳūt el-Ḥamevī, *Muʿcemu'l-Udebāʾ*, 4:1825.
[121] "Yönetimi 'Umer b. 'Abdilʿazīz'in halifeliği gibiydi." Bā Maḫrame, *Ḳilādetu'n-Nehr*, 3:93; İbnu'l-ʿİmād, *Şeẕerātu'ẕ-Ẕeheb*, 4:186.

işlerini toparladığı ancak kendisini öldürmeye kast edip sürgüne gönderen kimselerin, kurduğu düzeni ifsat ettikleri sonucu ortaya çıkıyor. İbnu'l-Furāt için ulaşabileceğimiz netice ise başlarda güzel ahlaki vasıflara sahip, toplumun her tabakasına bolca ihsanlarda bulunan bir kimse olsa da bu vasıfların üçüncü vezirliğinde yaptıkları ile gölgelendiğidir. Yāḳūt el-Ḥamevī'nin açık ifadelerle iki veziri kıyaslamasının yanı sıra hal tercümelerinde gördüğümüz temalar ve detaylar iki vezire dair kritik bir soruya cevap arandığını göstermektedir. Bu iki idareci kendilerine atfedilen bütün özelliklere ve yeteneklerine rağmen neden devleti çöküşten kurtaramamışlardır ve başarısızlıkları vezirlik makamında bulunmayı hak etmeyen kişiler oldukları anlamına mı gelir? Bu sorgulama, hal tercümeleri özelinde ʿAlī b. ʿĪsā'nın lehine sonuçlanmıştır. Çünkü o her açıdan iyi bir vezir iken muarızı İbnu'l-Furāt ise yeteneğini kötülükleriyle mahvetmiş, ihsan ve infak açısından iyi amelleri olsa da şüpheli bir servet toplamış ve hepsinden öte ʿAlī b. ʿĪsā'nın ıslah ettiğini ona haksız muamelelerde bulunarak ifsat etmiştir.

En temelde şahısların hayat hikayelerini sunması beklenen biyografi yazıcılığının, konu edindikleri kişilere dair bu gibi gündemleri barındırdığını görmek oldukça dikkat çekicidir. Bu bağlamda hal tercümelerindeki ʿAlī b. ʿĪsā ve İbnu'l-Furāt'a dair anlatımların, devletin çöküşündeki rolleri merkeze alınarak kurgulandığını söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle her bir müellif, kritik zamanlarda iş başına gelmiş bu iki şahısla ilgili ulaştığı malzemeyi, bu soruya verdiği cevaba göre düzenleyip sunmuştur. Çalışmamızın başında işaret ettiğimiz üzere, İbnu'l-Furāt ve ʿAlī b. ʿĪsā, modern araştırmalarda da bu meselenin gölgesinde ele alınmışlardır. Son tahlilde ʿAlī b. ʿĪsā'nın İbnu'l-Furāt yüzünden başarısız olduğunu ima ya da işaret ettiklerini düşünebileceğimiz hal tercümelerindeki kanaat pek çok modern müellif tarafından tasdik edilerek yeniden üretilmiştir.

Halbuki hal tercümelerindeki anlatımların iki vezire yer veren başka kaynaklarla kıyaslanması, profilleri üzerinde belirleyici bir etkisi olan çöküş probleminin aşılmasına katkı sunmaktadır. Nitekim araştırmamızın bu kısmında bu yolu takip etmeyi deneyeceğiz.

Hilāl eṣ-Ṣābī', et-Tenūḫī ve İbn Miskeveyh'de gördüğümüz anekdotların, hal tercümelerinin içine sıkıştığı bu iyi-kötü ikilemini silikleştirdiğini söyleyebiliriz. Bu silikleşme-belirsizleşme aslında bir tür dengeye ulaşma olarak da ifade edilebilir. Mezkur üç müellifin eserlerinden aktaracağımız örneklerle öncelikle iki vezirin yetkinliğine ilişkin farklı bir bakış açısı geliştirilebileceğini göstermeye çalışacağız. Ardından hem ʿAlī b. ʿĪsā'nın

hem de İbnu'l-Furāt'ın iyi ve kötü yönlerine dair -kimisi hal tercümelerinde yer alsa da- meselenin mahiyetini değiştirdiğini düşündüğümüz bazı anekdotlara göz atacağız. Son olarak da iki vezirin yönetim anlayışlarının devlet idaresi açısından bir ilkesellik-yönetilebilirlik ikilemine dönüştüğünü gösteren örnekleri inceleyeceğiz.

İki vezirin yetkinliklerini yeniden ele almaya İbnu'l-Furāt'la ilgili bir örnekten başlayabiliriz. Onun pratik ve hızlı çalıştığı vurgusunu taşıyan bir anekdot, bir günde, görenleri hayrete düşürecek şekilde 1000 evrak incelediğini ifade etmektedir. Fakat ʿAlī b. ʿĪsā'yla ilgili kayıtlarda ona bunun gibi pratiklik atfeden bir bilginin yer almadığı görülmektedir. İbn Mikseveyh'in ifadesiyle onun özelliği de işlerini yürütmek için uzun saatler çalışmaktadır.[122] İlk anda görevinin gereklerini yerine getirmek için çok emek harcadığını düşündüren bu ifade farklı rivayetlerle bir araya geldiğinde İbnu'l-Furāt'ın pratik ve hızlı çalışması karşısında ʿAlī b. ʿĪsā'nın o kadar becerikli olmadığını düşündürebilecek bir mahiyet kazanmaktadır.

İbnu'l-Furāt, rakibiyle çalışma tarzlarının böyle bir farklılık arz etmesini bizzat değerlendirmektedir. Hilāl eṣ-Ṣābī'nin aktardığı rivayette İbnu'l-Furāt kendisine sunulan çok sayıda evrakı hızla inceleyip imzaladıktan sonra kendisi ile ʿAlī b. ʿĪsā'yı kıyaslar. Ona göre ʿAlī b. ʿĪsā devlet belgelerini kendisi kadar hızlı inceleyemez çünkü kusurlardan, ayıplardan korunma kaygısı çok fazladır ve her şeyi tahkik ederek hareket eder.[123] Buradan ʿAlī b. ʿĪsā'nın daha temkinli olduğu sonucu çıkabilir ancak Hilāl eṣ-Ṣābī' ve et-Tenūḫī'nin aktardığı bazı anekdotlar, bu tutumunun onu ciddi hatalardan korumadığını göstermektedir. Bunlardan birinde çok basit bir hesap hatası yaptığı,[124] diğerinde ise küçük işlerin peşine takıldığı ancak amillerinin büyük açıklarını fark edemediği İbnu'l-Furāt tarafından tespit edilir.[125] Ancak hesap ve idarî işlerdeki pratikliğine karşın İbnu'l-Furāt'ın da büyük bir eksiği vardır. ʿAlī b. ʿĪsā bir evrakı bizzat imla edip mektup yazabilirken

[122] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:17.
[123] Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 78. Kaynaklarda nadir rastlanan ve ʿAlī b. ʿĪsā'nın bir kusuru olarak vurgulanan bu husus İbnu'ṭ-Ṭiḳṭaḳā tarafından da fark edilmiş ve ona atfedilen tek ayıp olarak kaydedilmiştir. Ona göre ʿAlī b. ʿĪsā'nın ayıbı cüz'i/küçük işlerle çok meşgul olmasıdır. İbnu'ṭ-Ṭiḳṭaḳā, *el-Faḫrī*, 261.
[124] Her ikisi de divanlarda çalışan birer katip iken gerçekleşen bu olayda ʿAlī b. ʿĪsā bir amilin raporunu inceler ve yaptığı hesaplama ile bu amile 100 bin dinar borç çıkarır. Amil hesabı alıp İbnu'l-Furāt'a inceletir. İbnu'l-Furāt çok temel bir hata tespit eder ve amile bunu bildirirken; ʿAlī b. ʿĪsā'nın gururuna düşkün olduğunu ve onu bu hatasını açıklamakla tehdit ederse kendisine borç çıkartamayacağını söyler. Amil onun dediğini yaptığında ʿAlī b. ʿĪsā İbnu'l-Furāt'ın hesaptaki ustalığını itiraf edip borcu düşürür. Olayın sonucunu öğrenen İbnu'l-Furāt'ın güldüğü kaydedilmiştir. et-Tenūḫī, *Nişvāru'l-Muḥāḍara ve Aḫbāru'l-Muẕākere*, 2:29.
[125] Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 282-283.

İbnu'l-Furāt bunun için bir yazıcı bir de divit-hokka taşıyıcıya ihtiyaç duymaktadır. Bu yetkinlikten mahrum olması İbnu'l-Furāt'ı devlet sırları söz konusu olunca onları koruyamayan biri durumuna düşürür.[126] Böylece karşımızda hızlı, pratik ve hesap konusunda hatasız çalışan İbnu'l-Furāt'la uzun saatler boyunca mesaisini sürdüren, belgeleri tek tek kontrol eden fakat yine de yanlış yapmaktan kaçınamayan bununla birlikte devlet sırlarını korumasını sağlayan kitabet sanatına vakıf bir ʿAlī b. ʿĪsā'yı buluyoruz. Özellikle saklanması gereken hususlar bağlamında vurgulanan bu yazı yeteneğinin, İbnu'l-Furāt'ın hesap-kitaptaki açık üstünlüğüne karşın durumu dengeleyen bir ağırlığı var gibidir. Nitekim bu iki yeteneğin ehemmiyeti de katiplik sanatının önemli bir ikilemi olarak tartışmalara konu olmuştur.[127]

İki vezirin yetkinliği konusunda hal tercümelerinde ʿAlī b. ʿĪsā'dan yana görülen güçlü eğilim böylece İbnu'l-Furāt lehine bir denge kazanmaktadır. Bu durum vezirlik makamında iken yürüttükleri icraatlar üzerinden de tartışılmıştır. Mesela İbnu'l-Furāt'ın ilk vezirliği sırasında Fars'ın yeniden fethini gerçekleştirmedeki dirayeti ve ordunun komutanlarını harekete geçirmedeki başarısı onun tarihsel kişiliğine olumlu bir katkı sağlamaktadır. Fakat ikinci kez benzer bir durumla karşı karşıya kaldığında başarıya ulaşamadığını da hatırlamak gerekir. Hatta Mūnis'in birkaç yenilgiden sonra düşmanı esir ederek döndüğü bu sefer, İbnu'l-Furāt'ı azlettirecek ağır bir malî yük oluşturmuştur.[128] Aslında İbnu'l-Furāt, ikinci

[126] İbnu'l-Furāt katiplerinden birine kendisini mi ʿAlī b. ʿĪsā'yı mı daha iyi bulduğunu sormuştur. Katip başta cevap vermekten çekinse de İbnu'l-Furāt'ın ısrarıyla düşüncesini açıklar. Ona göre eğer halifenin özel bir emri yazılacak olsa ʿAlī b. ʿĪsā bunu bizzat kaleme alıp mühürler ve böylece sırrı korur. İbnu'l-Furāt ise böyle bir durumda bir katip çağırmak zorundadır dolayısıyla sırrın korunması da zorlaşmaktadır. İbnu'l-Furāt bu cevaba karşı katibine "Sen ʿAlī'yi benden üstün gördün" deyince; "Bilakis o senin ancak katibin olur" yanıtını alır. et-Tenūḫī, *Nişvāru'l-Muḥāḍara*, 3:40-41; Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 72-73.

[127] Hesap katipleri ile yazı/nesir katipleri arasındaki farkın erken dönemlerden itibaren gündemde olduğunu gösteren örnekler vardır. Bunlardan bir tanesi el-Ḥarīrī'nin (ö. 516/1122) *el-Maḳāmāt*'ında yer alan hararetli bir tartışmadır. Yirmi ikinci *maḳāme*de anlatılan hadisede hangi katip sınıfının daha şerefli olduğuna dair bir tartışma neredeyse bir kavgaya dönüşecekken bir ihtiyar tartışanların arasına girip hükmü verir. Yazı sanatının mesleklerin en şereflisi, hesap sanatının ise en faydalısı olduğunu söyleyen ihtiyar, ilkinin yazdıkları hep okunacakken diğerinin hesaplarının unutulacağını vurgular. Yazı katibini sırrı saklayabileceği için de överek iki sanatın/zanaatın güzel ve kötü yanlarını anlatmaya başlar. Bunlardan en dikkat çekici olanları muhasibin kaleminin yanılmaması katibin kaleminin ise bazen isabet etmesi; hesap defterlerine bakanların rahat olmaları, keselerini doldurmaları iken yazı ile meşgul olanların yorgun olmaları ve zaruretten kurtulamamaları ifadeleridir. el-Ḥarīrī, *Maḳāmātu'l-Ḥarīrī*, 172-8. ʿAlī b. ʿĪsā ve İbnu'l-Furāt arasında yazı ya da hesap katipliği gibi bir ayrım olmasa da yetenekleri itibariyle bu meslekî ayrımın sonuçlarını yaşadıklarını söylemek mümkündür. Hesap ve yazı katibi arasındaki fark hususunda bkz. Selahattin Polatoğlu, "Abbâsî Devleti'nde Katipler (132-334/750-945)," 2.

[128] Hançabay, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*, 103-104.

vezirliği için önemli bir handikap oluşturan bu sorunu yönetirken aslında Azerbaycan valisi olduğu halde Rey'e saldırıp istila eden Yūsuf b. Ebī's-Sāc'ın eylemleri ve bu eylemlere karşı uygulamak istediği tedbirlere yönelik tepki yüzünden başarıya ulaşamamıştır denilebilir.[129] Benzer şekilde üçüncü vezirliğindeki en önemli krizde, Bağdat'a dönen hac kafilelerinin korunması konusunda da İbnu'l-Furāt'ın iyi bir plan yaptığı ve gerekli tedbirleri aldığını gösteren rivayetlerde, görevlendirilen komutanların emirlere uymaması nedeniyle büyük bir felaketin gerçekleştiğini görüyoruz.[130] Dolayısıyla tarihi kayıtlardaki detaylar, İbnu'l-Furāt'ın bu olaylarda aslında bir strateji doğrultusunda hareket ettiğini ve başarısızlığa uğradığında da bunda kendi planından ziyade birlikte çalıştığı aktörlerin ya da çeşitli şartların etkin olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ayrıca Fars'ın fethinde, Sācīlere karşı seferde ve Ḳarmaṭī meselesinde hilafeti bir bütün olarak savunmak fikrine sahip olduğu ve itaatsizliklere karşı sert bir tutum sergilediği[131] ve çöküş sorunuyla bu şekilde baş etmeye çalıştığı anlaşılıyor. Ancak karşılaştığı iki büyük krizde de bu arka plan bir mazeret sayılmamış ortaya çıkan sorunlar, İbnu'l-Furāt'ın ihanetle suçlandığı bir zemin oluşturmuştur.

İncelediğimiz tarih kitaplarında, İbnu'l-Furāt'ın bilhassa üçüncü vezirliğiyle ilgili anlatılagelen ve hal tercümelerinde geniş yankı bulan meselelere ilişkin farklı detaylar içeren ve olayların görünümünü değiştiren başka bazı anekdotlar da bulunmaktadır. Saray kadrolarının bir tür iç hesaplaşmaya girmiş göründükleri bu dönemde, İbnu'l-Furāt ve oğlu, sorgulama ve tasfiyeler için -ʿAlī b. ʿĪsā'ya yapılanlar dahil- Halife el-Muḳtedir'in onayını almış görünmektedirler.[132] El-Muḥassin'in işkence ve sorguları dilden dile dolaştığı gibi el-Muḳtedir'in huzurunda şarkılara konu olur ve buna rağmen Halife bu eli kanlı idarecisini en yakın sohbet meclisine dahil eder.[133] Diğer taraftan tutuklandığı sıralarda İbnu'l-Furāt, halifeye gönderdiği mektupta her ne yapmışsa iktidarını sağlamlaştırmak,

---

[129] İbnu'l-Furāt'ın ikinci vezirliğinin hemen başında cerayan eden bu istila, gönderilen ordunun başarı kazanmasının uzun sürmesi ve ağır bir malî yüke dönüşmesi İbnu'l-Furāt'ı en çok zorlayan meselelerden biri olmuştur. Bu, onun ikinci kez vezirlikten azledilmesine yol açan başat durumlardan biridir. Hançabay, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*, 102-103.

[130] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:68; Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 232.

[131] Özellikle hilafete boyun eğmeyenlerle pazarlık yapılmasına karşı olması ve 'Alī b. 'Īsā'yı Ḳarmaṭīlere imtiyazlar veren anlaşmasından dolayı eleştirmesi bu sert tavrın/politikanın yansımaları olarak okunabilir Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 318-319; İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:61.

[132] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:62.

[133] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:51-52.

ona mal temin etmek için yaptığını hatırlatır.[134] El-Muḳtedir'in bu desteğinin hal tercümelerinde anılmaması İbnu'l-Furāt'ı bu kötülüklerin tek sorumlusu gibi yansıtırken yukarıda da ifade ettiğimiz üzere onun faziletlerini bütünüyle gölgede bırakmaktadır.

Hal tercümelerinin daha insaflı yaklaştıkları ʿAlī b. ʿĪsā'nın çokça övülen karakteri dışında ne yaptığına; hangi icraatlarla anıldığına bakmak, iki vezirin profillerini bir dengeye kavuşturma gayesi açısından anlamlı bir adım olacaktır. İbn Miskeveyh, ʿAlī b. ʿĪsā'nın ilk atandığında sorunları çözüp işleri toparlamasını devletin heybetini geri getirdiği ifadesiyle aktarmıştır.[135] Onun ʿAlī b. ʿĪsā'ya dair detaylı anlatımı, amillerinin hatalarına karşı duyarlı,[136] mahsullerin ve gelirlerin artışını baskıyla değil insanlara karşı insaflı olmakla sağlamaya çalışan,[137] yüksek gelir elde etmek için insanlara uygulanacak sert yöntemlerin uzun vadede gelirleri düşüreceğini savunan[138] bir idareci imajı çizer. Ayrıca İbnu'l-Furāt'ın Fars'ı fethettiğinde yaptığı gibi ʿAlī b. ʿĪsā'nın da buradaki ve başka yerlerdeki fıkha uygun olmayan vergi uygulamalarını kaldırmasına dair aktarımı bu minvalde zikredilebilir.[139]

ʿAlī b. ʿĪsā'nın olumlu görünen bu uygulamaları, devletin bütçesini denkleştirmek için nafakaları kısma yolunu tercih etmesine yol açar ve bu onun için dezavantajlı bir durum oluşturur. Nitekim bu tutumu dolayısıyla saray çevrelerinden gelen ciddi bir tepkiyle karşı karşıya kalır.[140] Bununla beraber bu siyaset biçimi onun vazgeçmediği bir ilkesi gibidir. İbn Miskeveyh'in işaret ettiği üzere, onun için *sermayeyi korumak onu artırmaktan daha önceliklidir*.[141] Fakat bu tutumunun çok da işlevsel olmayışı ikinci vezirliğinde artık işleri yürütemeyeceğini ifade ettiğinde belirginleşmiştir.[142] ʿAlī b. ʿĪsā'nın yöneticiliği hakkında ortaya çıkan bu tablo onun devlet işlerindeki ıslahçı tutumunun kırılgan bir zemine

[134] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:69-70.
[135] İbn Miskeveyh bu ifadeyle birlikte ʿAlī b. ʿĪsā'nın adil ve iffetli yönetiminin gelirleri yükselttiğini ve bereketinin açıkça görüldüğünü de vurgular. İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:18.
[136] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:17-18.
[137] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:19-20; Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 373-374.
[138] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:40.
[139] Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 369.
[140] İlk vezirliğinde de ikinci vezirliğinde de devlet bütçesini dengelemek için başvurduğu yöntem saray ve çevresinde bulunan kişilere yapılan ödenekleri azaltmak olur. Bu tavrı bütçede denge getirse de hizmetçilerin ve ve saray görevlilerinin kendisine ağır hakaretlerde bulunduğu durumların yaşanmasına da neden olur. İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:89.
[141] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:87. Hilāl eṣ-Ṣābiʾ de ʿAlī b. ʿĪsā'nın yönetim tarzını kumanyanın hafifletilmesi, maliyetlerin düşürülmesi, masrafların kısılması, rızkların ve ödemelerin baskılanması şeklinde özetler. Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 306-307.
[142] Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 341.

oturduğunu gösteriyor. İşleri yönetemeyeceğini beyan etmesi bir tarafa devam edebilmek için Mūnis'in varlığına olan bağımlılığı[143] onun aldığı tedbirleri işlevsiz hale getiriyordu.

ʿAlī b. ʿĪsā'nın bütçeyi masrafları azaltarak dengelemek ve yönetimi istikrarlı kılacak bir amil politikası izlemek dışında *devletin heybetini geri getirecek* ne gibi icraatlarda bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Buna karşın İbnu'l-Furāt'ın kendisini gelirleri artırmakla, elden çıkan bölgeleri yeniden hilafet idaresine kazandırmakla[144] ve bunu doğrulayan icraatları ʿAlī b. ʿĪsā'nın karşısında onu daha atik, etkin bir yönetici haline getirmektedir. Nitekim ʿAlī b. ʿĪsā'yı gelirleri azaltmakla suçlarken,[145] kendisi kurduğu rüşvet divanıyla gelirleri artırmakta[146] bir beis görmemiştir. Bu tercihi, ilkesel/ahlaki düzeyde sorunlu görülebilecek uygulamalara dahi başvurmaktan çekinmediğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla *tekmile* ve *meks* gibi fıkhî açıdan sorunlu vergileri iptal eden ʿAlī b. ʿĪsā gelirleri azaltmasına rağmen ulemanın takdirini kazanabilecekken, İbnu'l-Furāt gelirleri korumayı amaçlamasıyla pek de onların gözüne girebilecek bir konumda değildir.

Devlet adamları için yönetimin sürdürülebilirliğinin önemli olduğunu ve bu sebeple İbnu'l-Furāt'ı takdir edebileceklerini iddia edebiliriz. Nitekim el-Muḳtedir'in öldürülmesinin ardından halife olan el-Ḳāhir-bi'llāh için vezir arayışı sırasında yaşanan istişarede bu duruma işaret eden bir diyaloğa rastlamaktayız. Mūnis daha önce yaptığı üzere ʿAlī b. ʿĪsā'yı önerdiğinde el-Ḥācib Yelbeḳ; onun ahlakının içinde bulunulan durumu kaldıramayacağını söyler ve sonunda vezir olarak İbnu'l-Furāt'ın eski öğrencisi İbn Muḳle tayin edilir.[147] Burada arananın, ʿAlī b. ʿĪsā'nın yaptığı gibi ilkesel uygulamalar nedeniyle günün sonunda krize giren/tıkanan değil sistemin/işleyişin devamlılığını sağlayan bir yönetim yaklaşımı olduğunu düşünebiliriz. Tabi burada hacibin kendi çıkarları için ʿAlī b. ʿĪsā'yı saf dışı bırakmaya çalıştığından da şüphelenilebilir. Ancak hangi niyetle söylenmiş

---

[143] İkinci vezirliği sırasında işlerin düzelmeyeceğini görüp istifasını sunduğu sırada Mūnis'in de Şam tarafına gidiyor olması dolayısıyla görevi sürdüremeyeceğini ifade etmesi bunun açık bir örneğidir. İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:104-105.

[144] İbnu'l-Furāt bu ifade ile Fars'ı fethetmesine gönderme yapmaktadır. İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:51.

[145] Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 349.

[146] İbnu'l-Furāt, yöneticilerin haksız kazançlarını topladığı Dīvānu'l-Merāfiḳ'ı kurarak buradan elde edilen gelirle halife ve annesi Şaġab Hatun'un günlük ödeme taahhütlerini gerçekleştirmiştir. İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:25. ʿAlī b. ʿĪsā bu divanı devlet işlerine zararlı olduğu gerekçesiyle kapatmıştır. Abdülazîz ed-Dûrî, "Divan," *DİA*, 9:379.

[147] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:138.

olursa olsun bu söz, iki vezirin politikalarının ahlak-fayda ikileminde değerlendirildiğini göstermektedir. Bir başka ifadeyle ʿAlī b. ʿĪsā'nın ahlakına yapılan vurgu onun dürüst ve devlet malını koruyan bir idareci olsa bile işleri yürütmek için gerekli etkin politik tavra ve atikliğe sahip olmadığını düşündürmektedir. İbnu'l-Furāt'ın bir sözü de tam bu duruma işaret etmektedir: Ona göre devletin işleyişinin yanlış işlerle de olsa yürüyebilmesi doğruluk üzere tıkanmasından evladır.[148] Sorunları halletmek uğruna her türlü çözüme başvurmayı öneren ve bunun için pragmatik davranan ya da ahlaki sınırları zorlayacak şekilde hareket edilebileceğini ima eden bu yaklaşım bizi yanıltmamalıdır. İbnu'l-Furāt devlet idaresi için kritik durumların farkında olan bir katiptir. Özellikle devletin uyguladığı siyasetin onu ve yönettiği dünyayı ayakta tutmak adına nasıl biçimlenmesi gerektiğini bilmektedir. Sözgelimi devletin kendi zenginliğini koruması için idaresi altındaki bölgeleri imar etmesi gerektiğini ancak bunun devleti önceleyecek biçimde olmasının lazım geldiğini ifade eder.[149] Diğer bir örnek ise İbnu'l-Furāt'ın, İbn Ḫaldūn'dan (ö. 808/1406) asırlar önce onunla hemen hemen aynı fikri yansıttığı bir ifadesidir. Ona göre devletin *ʿaṭā'*ları/ücretleri artırması gelirlerini de artıracaktır.[150]

Bunun yanında gerek Mūnis ile çatışması gerekse üstadı olan ağabeyinin askerlerin devletin mâlî işlerine karışmasının felaket olacağı yaklaşımını benimsemesi, bir perspektife göre hareket ettiğini ortaya koymaktadır.[151] Shaban'ın vurguladığı şekliyle vezirlik makamını ordunun üzerinde gören ve askeri yönetim işlerinden uzak tutan ekonomi-politik konumu bu perspektif dolayısıyladır.[152]

ʿAlī b. ʿĪsā'nın bir idareciden beklenen bazı maharetler açısından zayıflığının devlet düzenini ıslah etmedeki başarısını gölgelemesi gibi

---

[148] Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 135.

[149] Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 240; İbnu'l-Furāt imarın nasıl olması gerektiğini şu şekilde formüle eder: İmar mahsulün korunması ile olur. Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 83.

[150] Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 281; İbn Ḫaldūn, *Muḳaddimetu Tārīḫi'l-ʿAllāmeti İbni Ḫaldūn,* 347-348.

[151] İltizam/*ḍamān*, üç gruba (zengin tüccar, sadık amil, belde eşrafı) verilebilirken İbnu'l-Furāt askerin bunun dışında tutulması gerektiğini vurgular. Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 82. Ağabeyi ise bu ilkeyi daha geniş bir düzleme taşımış, askerin devletin mali işlerine karışmaması ve kendilerine verilenden fazlasını sorgulamaması gerektiğini söylemiştir. Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 199:2.

[152] Shaban'a göre el-Furāt ailesi devrimsel bir değişime girişemedilerse de iltizam sistemi ile askeri-idari iktanın kötü etkilerini azaltmaya ve vergi ödeyenlerin durumunu düzeltmeye çalıştılar. Açıkça iltizamın kötü bir şey olduğunu ve askeri ya da bürokratik işlerde görevli kimselere verilmemesi gerektiğini ilan ettiler. M.A. Shaban, *Islamic History A New Interpretation (A.D. 750-1055/A.H. 132-448)*, 2:140.

İbnu'l-Furāt'ın, -Adam Mez'in tabiriyle- devleti yağmalaması[153] da onun sistemin işleyişini sürdürme çabasını gölgede bırakmaktadır. Devlet kaynaklarını şahsi zenginlik elde etmek için kullanması, idarî becerilerine ve icraatlarına daha dengeli bakmamızı sağlayan bu eserlerde, hal tercümelerine yansıdığından çok daha güçlü bir şekilde yankı bulmuştur. İbn Muḳle'nin, İbnu'l-Furāt'ı on adımda yedi yüz bin dinar çalan adam olarak nitelemesi,[154] ilk vezirliğinde kendisinden müsadere edilen parayı geri alması ve bunu nasıl yaptığının asla öğrenilememesi[155] gibi örnekler bunu pekiştirmektedir. Ayrıca emanet ettiği malını-mülkünü saklayan her tabakadan insanın ona sadakatle bağlılığı[156] İbnu'l-Furāt'ın kişisel kazanç elde etme ameliyesini bir grup insanla kurduğu ağ içinde, pek çok kimseyi sevk ve idare etmeyi becererek yürüttüğünü göstermektedir. Ancak tıpkı üçüncü vezirliğinde yaptıklarında el-Muḳtedir'in rolünün hal tercümelerine yansımaması gibi bu işlere müdahil olan başka kimseleri yok sayarak İbnu'l-Furāt'ı tek başına bir yağmacı olarak göstermek de yetersiz bir anlatım olacaktır. Bu durumun örneklerini ona yönelik şikayetlerden bazılarında arayabiliriz.

İbnu'l-Furāt hakkındaki şikayetler arasında Hilāl eṣ-Ṣābī'nin aktardığı iki örnek meselemizi tartışmak için son derece elverişlidir. İlk örnekte İbnu'l-Furāt'ı üç cinayet işlediğini söyleyerek kınayan bir katip bunları şu şekilde sıralamıştır; bütün kademelerde kendi adamlarını göreve getirmesi, ileri gelenlerin çokça masraf ettikleri iktalarını ellerinden alması, halifeye yalan söyleyerek para saklaması.[157] İkinci örnekte ise Isfahan'dan gelen köylülerin ilettikleri şikayet dilekçeleri arasından çıkan bir tehdit mektubuna rastlıyoruz. Veziri bütün memleketi kendi çevresine dağıtmakla suçlayan bu tehdit mektubu[158] ile ilk örnek arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Üstelik suçlamaların benzerliğine suçlayanların da ortak bir paydasının olması eklenmektedir. Veziri üç cinayetle suçlayan kişi, el-Muḳtedir'in annesinin katibi İbn ʿAbdilḥamīd, tehdit mektubunu Isfahan

---

153 Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, 120.
154 Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 133.
155 ʿAlī b. ʿĪsā peşine düşse de uzun uğraşlarına rağmen bu parayı bulamamıştır. Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 90-92.
156 İbnu'l-Furāt'ın emanetlerini verdiği tüccarlar ve katiplerin ona olan sadakatlerini anlatan anekdotlar görüyoruz. Bkz. İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:38. Bunların içinde garip olarak anılan bir hadisede ise İbnu'l-Furāt, gelininin rüyasına girerek ona kendilerine ait bir emanetin bulunduğu bir adamı tarif eder. Kadın adama gidip durumu bildirince adam emaneti itiraf edip kendisine teslim eder. İbn Ḫallikān, *Vefeyātu'l-Aʿyān*, 3:424.
157 Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 112-113.
158 Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 123.

halkının şikayetleri arasına karıştıran ise İbn Ebī'l-Baġl isimli bir başka katiptir.[159] İbn ʿAbdilḥamīd, İbnu'l-Furāt'ın mal varlığını ifşa eden ve bir akşam namazı sırasında henüz kullanılamadan yakalanan mektupta vezir olarak tavsiye edilen kişidir.[160] İbn Ebī'l-Baġl ise İbnu'l-Furāt azledilip tutuklandıktan sonra onun iktalarını ele geçiren, mallarını gasp eden, vezir Muhammed b. ʿUbeydillāh el-Ḫaḳānī'nin ifadesi ile İbnu'l-Furāt'tan daha büyük bir fitne, bir mülhid olan ve başka pek çok kötü özelliği taşıyan bir kimsedir.[161] Dolayısıyla İbnu'l-Furāt hakkındaki ithamlar onunla rekabet ve çatışma halinde bulunan kimselerin dile getirdiği iddialardır. Üstelik bu gibi eleştirilerinde haklı olsalar[162] bile Hilāl eṣ-Ṣābiʾ bu rivayetlerle bize; İbnu'l-Furāt'ın kınandığı hususların aslında onu eleştirenler tarafından da rahatlıkla işlenen ameller olduğunu anlatmak ister gibidir.

Yukarıda üç cinayet olarak ifade eden durumların bir uzantısı olarak hal tercümelerine yansıyan ve İbnu'l-Furāt'ın cahil kimseleri devlet kademelerine tayin ederek devletin düzenini bozduğu vurgusunu taşıyan bir rivayet geçmişti. İbnu'l-Cevzī'nin kaydettiği şekliyle İbnu'l-Furāt'ın liyakatsiz atamalar yaptığı ve bunun ʿAbbāsī devletinde idari bir çürümeye sebep olduğu, zamanla vezirliğin ve ardından hilafetin insanlar nezdinde bir itibarı kalmadığını sembolize eden sokak gösterisini et-Tenūḫī de nakletmektedir. Her iki müellif de rivayetin sonunda İbnu'l-Furāt'ın bu atamalarına bir örnek olarak, gizlenmesine yardım eden bir kumaş satıcısını kadı olarak tayin etmesini zikretmektedirler. Et-Tenūḫī, İbnu'l-Cevzī'den farklı olarak İbnu'l-Furāt ile kumaş satıcısı arasındaki diyaloğu da kaydetmektedir. Bu diyalogda İbnu'l-Furāt eğer yeniden vezir olursa ona istediği ne varsa verebileceğini söyler. Adam devlet işlerinde görev almak istediğini söyleyince İbnu'l-Furāt bunu kerih görür. Adama katip ya da emirlik için hiçbir vasfa sahip olmadığını söyler. Ancak daha sonra kadılığı uygun görür.[163] İbnu'l-Cevzī "siyaset nizamının" bozulmasına kadılık örneği

[159] Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 124.
[160] Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 33.
[161] Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 293.
[162] Nitekim et-Tenūḫī'nin aktarımına göre İbnu'l-Furāt iş başına geldiğinde sadece Nevbaḫt ailesinden insanlarla çalışabileceğini ve bu yüzden eleştirileceğinin farkında olduğunu bizzat ifade etmiştir. et-Tenūḫī, *Nişvāru'l-Muḥāḍara*, 8:91. Dolayısıyla devleti kendi ailesine/çevresine dağıtmakla suçlanması pek de haksız olmayabilir. Ancak onu suçlayan iki isimden İbn Ebī'l-Baġl'in uygulamaları, ilkesel bir tutum takınmaktan ya da başka türlü bir yönetim anlayışını desteklemekten ziyade pay alma kaygısıyla hareket ettiğini düşündürmektedir. Bu durum İbnu'l-Furāt'ı ya da yaptıklarını aklamasa da sistem öyle işliyorken ya da iddia sahipleri de yetki kendilerinde olduğunda aynı şeyleri yapıyorken, onun bu ithamlar nedeniyle salt kötü bir vezir ya da idareci sayılıp sayılamayacağını tartışmaya açmaktadır.
[163] et-Tenūḫī, *Nişvāru'l-Muḥāḍara*, 1:232-233.

verirken bu makamın devlet düzeni içinde kritik bir role sahip olduğu düşüncesini yansıtmaktadır. İbnu'l-Furāt devlet görevleri için belirli vasıflara sahip olunması gerektiğini düşünerek katiplik ve emirlik için böyle bir atamayı uygun görmez ancak hal tercümesine de yansıdığı üzere baskın çıkan vefa duygusuyla kendince önemsiz bir alanı seçmiş görünmektedir.

İbnu'l-Furāt'a atfedilen kötü özellikler etrafında oluşan bu şüpheli durum rakibinin iyilikleri için geçerlidir. ʿAlī b. ʿĪsā rakibinden daha çok olumlu ve iyi özelliklerle anılsa da ilgili kaynaklarda bu olumlu özellikleri hakkında birtakım soru işaretleri doğuran detaylar yer almaktadır. Söz gelimi İbnu'l-Furāt öldürüldükten sonra ʿAlī b. ʿĪsā'nın rahata ermediği, başka düşmanlar kazandığı ve bunların onun aleyhinde çabaladıkları görülüyor. Böylesine çabaların neticesinde uğradığı felaketlerden bir tanesi Ḳarmaṭī olarak suçlanıp sopa cezasına çarptırılmasıdır. İkinci vezirliğinden azledildiğinde gerçekleşen bu olayda el-Ḥācib en-Naṣr'ın yönelttiği suçlamadan dolayı -el-Muḳtedir'in de onayıyla- kadıların ve fakihlerin huzurunda sopa cezası uygulanmasına karar verilmiştir. Fakat son anda halifenin annesinin olayı tetkik edip şefaatte bulunmasıyla kurtarılmıştır. Bu hadise hem İbn Miskeveyh hem de Hilāl eṣ-Ṣābī'nin tabiriyle önlenen bir *nekbe*/felakettir.[164] Ancak 324/936 yılında Halife er-Rāḍī (hs. 322-329/934-940) zamanında yaşayacağı felaketten sakınamamıştır. Bu olayda, ʿAbdurraḥmān b. ʿĪsā, 50 gün süren kısa vezirliği sona erdiğinde ağabeyi ʿAlī b. ʿĪsā ile birlikte halife tarafından hapsedilmiştir.

ʿAlī b. ʿĪsā öldürüleceği endişesiyle bir katibin kendisi için ricacı olmasını ister. Aktarılan diyalogda katip ʿAlī b. ʿĪsā'nın hizmeti ve sanatını över, halife ise herhangi bir açıklama yapmadan günahları olduğunu söyler. Katibin bu günahları kardeşine atfetmesi de bir işe yaramaz. Çünkü Halifeye göre ʿAbdurraḥmān, ağabeyinin onayı olmadan tek bir kâğıt bile imzalamamıştır.[165]

Er-Rāḍī sonunda, eski vezirini affetmeye razı olur. ʿAlī b. ʿĪsā, affı için belirlenen 100 bin dinar müsadere cezasının 70 binlik kısmını ödeyerek serbest kalır.[166] Bu olayın ʿAlī b. ʿĪsā'ya ayrılan hal tercümelerinde zikredilememesi dikkat çekicidir. Zira halifenin verdiği ceza bir kişinin siyaseten mahkûm edilmesinde önemli bir rol oynayabilecekken ʿAlī b. ʿĪsā'nın bundan münezzeh olduğu bir tablo sunulmaktadır. Ancak İbnu'l-

[164] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:105; Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 342-343.
[165] ʿAlī b. ʿĪsā'nın başına gelenlerde kardeşinin yaptıklarının etkisi, İbnu'l-Furāt ve oğlu el-Muḥassin arasındaki duruma benzetilebilir.
[166] et-Tenūḫī, *Nişvāru'l-Muḥāḍara*, 5:81; Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 359-360.

Furāt'ın hayatına dair muhakkak vurgulanan hususlardan birisi malının müsadere edilmesidir. Bu yolla onun mal çaldığı fikri pekişirken ʿAlī b. ʿĪsā için böyle bir şüpheyi doğuracak detaylar elenmiş görünmektedir. Tarih kaynakları, ʿAlī b. ʿĪsā'nın felaketi diyebileceğimiz bu detayların yanı sıra -tartışmaya açık olmakla birlikte- ifsad teması etrafında anabileceğimiz bazı farklı aktarımlara da yer vermişlerdir. ʿAlī b. ʿĪsā'nın vezirliğinin iyi yönleri, ıslah ediciliğinin detayları açısından en zengin malzemeyi sunan İbn Miskeveyh, başka kaynaklarda bulamadığımız bir diyaloğu aktararak bu olumlu tasviri bir anda değiştirmektedir. Dīvānu'l-Birr hakkındaki bu iddiayı tam olarak değerlendirebilmek için adım adım ilerleyen bir soruşturma yürütmemiz gerekmektedir. Buna göre biyografik kayıtlarda ön plana çıkan ve ʿAlī b. ʿĪsā'yı bir hayırsever olarak takdim eden *birr* yolundaki harcamalarına dair anlatımla Hilāl eṣ-Ṣābiʾ ve İbn Miskeveyh'in verdikleri bilgilerle karşılaştırılınca farklı bir mana kazanmaktadır. Hilāl eṣ-Ṣābiʾ Dīvānu'l-Birr'in kuruluşunu hal tercümelerindeki anlatımlara paralel bir şekilde aktarmıştır. Hatta vezirin bu girişimini, hal tercümelerine yansımayan haksız vergi uygulamalarını kaldırmasıyla birlikte anmıştır.[167] Ancak 304 senesine dair verdiği bir bilgide ʿAlī b. ʿĪsā'nın, vezirlikten azledilme ihtimali ortaya çıkınca servetinin elinden alınacağı endişesiyle malını vakfettiğini ve kölelerini azat ettiğini kaydetmiştir.[168] Bu durumla paralellik arz eden başka bir haberde ʿAlī b. ʿĪsā'yı sorguya çeken İbnu'l-Furāt; ʿĪsā en-Nāḳid isimli bir *cehbeẕ*de ona ait 17 bin dinar bulduğunu iddia edince ʿAlī b. ʿĪsā bu adamın Dīvānu'l-Birr'in *cehbeẕ*liği ile görevli olduğunu ve bu paranın kendisiyle ilişkilendirilemeyeceğini ifade etmiştir.[169]

İbn Miskeveyh, Hilāl eṣ-Ṣābiʾ'nin ʿAlī b. ʿĪsā'nın mallarını vakfetmesi ve Dīvānu'l-Birr'le ilişkisine dair soru işaretleri uyandıran bu sunumuna kıyasla problemi daha açık bir şekilde gündeme getirmiştir. Onun aktarımında olayın görünümünü değiştiren bilgiler, ʿAlī b. ʿĪsā sorgulandığı sırada ortaya çıkmaktadır. Buna göre İbnu'l-Furāt, Halife el-Muḳtedir'in mazul vezirin vakıflarda yaptığı usulsüzlüklerden dolayı kızgın olduğunu ve bu usulsüz harcamaların iade edilmesini istediğini söyler. Ayrıca ʿAlī b. ʿĪsā'nın vakıf mallarının bir kısmını çocuklarına ve hizmetkârlarına harcamasının dinen caiz olmadığını kendisi de hatırlatır. ʿAlī b. ʿĪsā da bu konuda suçunu itiraf ederek özür diler.[170] Bütün bunlar Dīvānu'l-Birr'in,

[167] Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 310-311.
[168] Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 307.
[169] Hilāl eṣ-Ṣābiʾ, *Tuḥfetu'l-Umerāʾ*, 316.
[170] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:62-63.

aslında mallarının müsadere edilmesinden korkan ʿAlī b. ʿĪsā tarafından servetini saklamak için bir paravan olarak kullanıldığı şüphesine yol açmaktadır. ʿAlī b. ʿĪsā'nın çocuklarını kendisiyle beraber çalışmak üzere görevlere atamadığı[171] da göz önüne alınırsa ailesini ve servetini bu yolla tehditten sakındığı[172] söylenebilir. Hemen her hal tercümesinde infak ettiği paraların bizzat ʿAlī b. ʿĪsā'nın ağzından aktarılıyor olması, bu bilgi ışığında bakılacak olursa, onun çeşitli mecralarda parasını bağışladığını beyan ederek servetini gizliyor olabileceğini ihsas ettirmektedir. Dolayısıyla ʿAlī b. ʿĪsā'ya atfedilen *ehl-i birr* olma vasfının ilk anda çağrıştırdığından farklı boyutları olduğunu düşünmek mümkündür. Ayrıca çaldığı söylenen meblağlar, zimmetine geçirdiği araziler, hassa hazinesinden usulsüzce aldığı paralar ile İbnu'l-Furāt devasa bir hırsızlığın örneği/faili olarak görülürken ʿAlī b. ʿĪsā'nın vakıf hukukunu servetini korumak için kullanması gibi bir detayın hal tercümelerinde gündeme gelmemesi bu eserlerden hareketle inşa edilecek bir biyografinin/profilin ne kadar doğru olacağı konusunda soru işaretlerine yol açmaktadır.

ʿAlī b. ʿĪsā'nın durumu/konumu bu yeni ayrıntılar ışığında son derece kırılgan bir hal almaktadır. Onun da -meslektaşları gibi- servetini koruma derdine düştüğünü gösteren bu rivayetlere karşın tamahkârlığına ilişkin herhangi bir kayda rastlamak mümkün değildir. Aksine o rüşvet almasına engel olan iffetiyle bilinen[173] ve ikinci vezirliğinde ne maaş ne de gelir getiren arazi talep etmiş, refah içinde yaşamak arzusunda olmadığını beyan etmiş birisidir.[174] Buradan hareketle onun refleksinin hayatta kalmak, kendisini korumaktan ibaret olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Tehlikeli durumlarda hırsla makamını savunduğunu ya da başkalarına komplo kurmaya çalıştığını söylemek

---

171 Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 329.

172 ʿAlī b. ʿĪsā'nın servetini korumak için ahlaki tutumuyla bağdaştırılması zor şeyler yaptığını gösteren başka bir örnek daha vardır. ʿAlī b. ʿĪsā, Ebū ʿAbdillāh el-Berīdī'yi çiftliklerinin gelirleri konusunda yalan söylediği için sert bir şekilde azarlarken kendisini suçlayan bir cevap almıştır. Ebū ʿAbdillāh, ʿAlī b. ʿĪsā'ya "sen aynı durumdayken İbnu'l-Furāt'a çiftliğinin gelirini yanlış söyledin. Ben de düşündüm ki dindar birisi böyle yapıyorsa zulüm altında takiyye yapmak caizdir" karşılığını vermiştir. Burada atıf yapılan olay sırasında İbnu'l-Furāt, çiftliklerinin gelirinin 50.000 dinar olduğunu söylediğinde ʿAlī b. ʿĪsā buna itiraz etmiş ve aslında daha düşük bir kazancı olsa da 20.000 dinar ödemeye razı olacağını söylemiştir. ʿAlī b. ʿĪsā Mekke'ye sürgün edildiğinde gelirinin 50.000 dinar olduğu anlaşılmıştır. İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:61-62.

173 Berīdîler henüz iyice güçlenmeden önce iltizam talep etmeye niyetlendiklerinde o sırada vezir olan ʿAlī b. ʿĪsā'nın iffetli olduğu için rüşveti kabul etmeyeceğini bildiklerinden beklemeye karar verirler ve İbn Muḳle vezir olduğunda ona rüşvet vererek emellerine ulaşırlar. İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:89

174 İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:90.

imkansızdır. Dahası eğer güçsüz düşmüşse, çareleri tükenmişse direnmemeye hazırdır. İbnu'l-Furāt üçüncü kez vezir tayin edildiğinde yaşanan bir sahne bunu gösterir: ʿAlī b. ʿĪsā onun yanına getirildiğinde adeta "ölü gibi korkmuş ve sinmiş vaziyette"dir. İbnu'l-Furāt evraklarıyla meşgul olup epey bir süre beklettikten sonra ona dönüp selam verir. ʿAlī b. ʿĪsā ise onun elini öper ve vezirin kölesi olduğunu, geçmişte ona ve ağabeyine hizmet ettiğini, İbnu'l-Furāt'tan ve ağabeyinden başka dost ve üstad tanımadığını söyler. Halefi onun bu tavrını saygıyla/anlayışla karşılar ve oğlu el-Muḥassin'in hırslarını dizginleyerek müsaderesinden sonra sadece sürgün edilmesini sağlar.[175] Benzer bir durum vezir İbn Muḳle tarafından Mısır'a gönderilmek istendiğinde de yaşanır. İbn Muḳle onu Bağdat'tan uzaklaştırmak amacıyla Mısır ve Şam gelirlerinin teftişine göndermek istediğinde ʿAlī b. ʿĪsā yaşlandığını ifade ederek görevden affını ister ve İbn Muḳle'nin elini öpmeye teşebbüs eder. Çırağı mesabesindeki vezir buna müsaade etmez ve kendisine adeta tehdit değilim mesajı veren ʿAlī b. ʿĪsā'yı görevden affeder.[176]

Hasmının geri adım atıp alttan alan davranışlarına karşın İbnu'l-Furāt'ın her zaman daha mücadeleci bir tavır sergilediği görülüyor. Bunun, onu sorgulamaya teşebbüs edenlerde bir çekince yarattığını söylemek mümkündür. Nitekim bu, ikinci vezirliğinden azledildiğinde kendisini sorgulayacak el-Ḥuseyn b. Aḥmed el-Māẕerāʾi'nin (ö. 317/929) çevresindekiler tarafından çok zor bir işle karşı karşıya olduğu söylenerek demoralize edildiği cümlelere de yansımıştır.[177] İbnu'l-Furāt'ın bu gibi sorguların en zor anlarında karşısındakileri yıldıracak güçlü savunmalar ortaya koyduğu pek çok sahne kaydedilmiştir.[178] Buna rağmen o da işlerin artık son raddeye geldiğini gördüğünde geri adım atmış ve uzlaşmaya yanaşmıştır. Mesela ilk vezirliğinden azledilince gerçekleşen sorgularda işler malını itiraf etmesini gerektiren bir noktaya gelince, rüyasında ağabeyini gördüğünü ve ona ait paraları vermeye icazet aldığını söyleyerek daha önceki beyanlarını tekzip etmeden ya da yalancı durumuna düşmekten kaçınarak kendisini kurtaracak kadar mal vermeye razı olmuştur.[179] İbnu'l-Furāt'ın baskılar

[175] et-Tenūḫī, *Nişvāru'l-Muḥāḍara*, 4:70-71.
[176] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:148.
[177] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:36.
[178] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:35-38.
[179] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:38.

karşısındaki sağlam duruşunun yara aldığı tek bir an vardır. Ḳarmaṭī saldırısından sonra Mūnis Bağdat'a döndüğünde ona gösterdiği aşırı hürmet ve huzuruna gitmesi, İbnu'l-Furāt'ın hayatının sonlarında o zamana kadar temsil ettiği karizmayı zedeleyen bir hamle gibi görünmektedir.[180] Görece yumuşayan tavrına rağmen son vezirliğindeki öfkesi iş işten geçene kadar direnmesine yol açmıştır ve öldürüleceğini anladığı zaman celladına elinde büyük miktarda mal olduğunu söylese de artık kurtulma şansı kalmamıştır.[181] Bu hadiseler İbnu'l-Furāt'ın genel olarak ʿAlī b. ʿĪsā'dan daha cesur davrandığını ve krizleri yönetme kabiliyeti gösterdiği şeklinde yorumlanabilir.

Muhtelif rivayetlerin, iki vezirin hal tercümeleriyle inşa edilen biyografileri üzerindeki etkisine, onları nasıl değiştirebileceğine ayırdığımız bu bölümü ʿAlī b. ʿĪsā ile İbnu'l-Furāt'ın ʿAbbāsī devleti için taşıdıkları anlama işaret ederek bitirebiliriz. Haklarında anlatılanlar, ʿAlī b. ʿĪsā ile İbnu'l-Furāt'ın iyi ve kötü özelliklerinin ötesinde birer figür olarak neden bu kadar dikkat çektiklerine dair ipuçları barındırmaktadır. Bu bağlamda İbnu'l-Furāt hakkında kaydedilmesi gereken en önemli husus ölümünün taşıdığı anlamdır. Son tutuklanışında, ordunun ve sarayın ileri gelenleri, eğer bir şekilde halifeye ulaşırsa kurtulup güçleneceğinden öldürülmesi hususunda anlaşırlar.[182] Fakat hem Halife el-Muḳtedir bu talebe direnir hem de yerine geçen vezir ʿAbdullāh el-Ḫaḳānī, katlin kolaylaşmasının devlet için kötü sonuçları olacağını söyleyerek rıza göstermez.[183] Ancak askerler halifeyi ayaklanmak ve biatlerini bozmakla tehdit ederler hatta cezanın ertelenmesi durumunda telafisi mümkün olmayan hadiselerin cereyan edeceğini bildirirler.[184] Bu kargaşa ortamında celladı Nāzūk da yazılı bir emir almadıkça onu öldürmekten kaçınır.[185] Son olarak bu ölümün başka ölümlere yol açacağını gösteren bir rüya kaydedilir. Mūnis, İbn Miskeveyh'in anlatımlarında açıkça İbnu'l-Furāt'ın öldürülmesi gerektiğini söyleyenler arasında görülmektedir.[186] Ancak Hilāl eṣ-Ṣābī'nin aktardığı bir rüyada; bu katl olayına dahlinin

[180] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:69. İbnu'l-Furāt üçüncü vezirliğinde el-Muḳtedir'i ikna ederek Mūnis'i Bağdat'tan uzaklaştırmış ve -kendi tabiriyle- yağmur altında yola çıkmaya mecbur etmişti. İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:70-71.
[181] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:78.
[182] Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 69-71.
[183] Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 70.
[184] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:76-77.
[185] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:78.
[186] İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:75-76.

olmadığını ve İbnu'l-Furāt'ı öldüren kılıcın önce el-Muḳtedir'i ardından bu işe karışan herkesi katledeceğini söyler.[187] Bu rüya ilk bakışta bir tür kehanet gibidir. Fakat asıl mesajın, hadiseye karışan pek çok kimsenin ve halifenin yıllar içinde katledilmelerinin, İbnu'l-Furāt'ın kanının dökülmesiyle ilişkilendirilmesi olduğunu söyleyebiliriz.[188] İbnu'l-Furāt'ın şahsında bir vezirin/devlet görevlisinin kanının dökülmesi aslında bir dokunulmazlığın çiğnenmesidir. Bunun da devletin işleyişinin, düzenin bozulmasının yansımalarından biri olarak okumak aşırı yorum olmasa gerektir.

Yaşanan pek çok olaya rağmen ölümünden yıllar sonra İbnu'l-Furāt'ın hayırla anıldığını belirtmek gerekir. Mesela Halife el-Muḳtedir, veziri Suleymān b. el-Ḥasen'in İbnu'l-Furāt'a alaycı ifadelerle gönderme yapmasından rahatsız olmuştur. Üstelik bu rahatsızlığını sert bir şiirle karşılık vererek göstermesi vezirini son derece tedirgin etmiştir. Bu tavır İbnu'l-Furāt'ın halife nezdinde büyük bir kıymeti olduğunu gösterir.[189] İbn Muḳle de vezirliğini hicveden birisine karşılık verirken idareciliği, dünyanın servetini toplayan ve yönetimde eşsiz bir yeri olan İbnu'l-Furāt'tan öğrendiğini söyler.[190] Böylece maktul vezir bu işin sanatının öğrenileceği büyük bir üstada dönüşür.

İbnu'l-Furāt'ın büyük bir kayıp hissi uyandıran ölümünün karşısında ʿAlī b. ʿĪsā'nın yitirilmesi katiplik mesleğinin yok olmasıyla eş değer görülür. Ne zaman cereyan ettiği belirsiz bir hadisede ʿAlī b. ʿĪsā Mısır ve Şam gelirlerini denetleme görevini üstlenmekten çekinince, Hakanî onun yerine bir kadıyı önerir. El-Muḳtedir bunu kötü bir tercih olarak görür. Çünkü ona göre bu iş için bir kadı tayin ederse hem İslam hem de küfür ehline yetenekli katiplerinin kalmadığı görüntüsünü vererek küçük düşecek ya da yüzünü -kaba bir ifadeyle- sarıklılara dönmüş olacaktır.[191] Kremer'in de ifade ettiği gibi o saygın devlet adamlığı ekolünün son temsilcisidir.[192] Böylelikle aralarındaki rekabet, ahlaki vasıfları, zayıflıkları bir tarafta durmak üzere devlet yönetiminde

[187] Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 72.
[188] Bu kanaatin sahiplerinden biri de İbnu'l-Furāt'tır. Üçüncü vezirliğinde azledileceği söylentileri yaygınlaştığı bir sırada halifeye "seninle bizim kaderimiz birdir, bana ne olursa sana olacak olan da odur" cümlesini de içeren bir mesaj göndermiştir. İbn Miskeveyh, *Tecāribu'l-Umem*, 5:69.
[189] Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 75.
[190] et-Tenūḫī, *Nişvāru'l-Muḥāḍara*, 5:62-63.
[191] Hilāl eṣ-Ṣābī', *Tuḥfetu'l-Umerā'*, 348.
[192] A. Von Kremer, *Ueber Das Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches Vom Jahre 306 H. (918-919)*, 25.

birbirini dengeleyen ve birlikte büyük devlet adamı figürünü temsil eden iki vezirin hayat hikayesinin farklı boyutlarını görmüş olduk.

Sonuç

Elinizdeki araştırmada büyük olayların tarih yazımına/anlatımına etkisini soruşturarak bu durumu açıklayabileceğini düşündüğümüz bir örneği inceledik. ʿAbbāsī devletinin 4/10. asrın ilk yarısındaki durumuna dair anlatımların, büyük ölçüde bu dönemde yaşanan siyasi çöküş merkeze alınarak kaydedildiğini gördük. Tarih literatürünün farklı türlerinde yansımaları görülen bu durumun İbnu'l-Furāt ve ʿAlī b. ʿĪsā'nın hayat hikayesinin anlatımını şekillendirdiğini tespit ettik. Nitekim bu dönemde söz konusu iki vezirin ön plana çıktığını ve hem klasik hem de modern metinlerde ʿAbbāsīlerin çöküşüyle ilişkilendirilerek anlatıldıklarını ifade ettik.

Tarih ve biyografi kitaplarındaki müstakil hal tercümelerinde, İbnu'l-Furāt ve ʿAlī b. ʿĪsā'nın hayat hikayeleri ʿAbbāsī hilafetinin bu kritik sürecinin müşahhas örnekleri olarak sunulmuşlardır. İki vezirin hayat hikayesinin, incelediğimiz örneklerde ʿAbbāsīlerin siyasi çöküşünü açıklayacak şekilde sunulması bir *kütleçekimsel merceklenme* etkisidir. Söz konusu biyografik kayıtlarda muhtelif yerlerde ifade ettiğimiz üzere iki vezir kendilerine atfedilen ahlaki vasıflarıyla devletin gidişatını etkileyen inisiyatif ve süreçlerin esas müsebbibi olarak takdim edilmişlerdir. Bunun sonucunda da çok sayıda fazilete sahip bir alim ve edip olan ʿAlī b. ʿĪsā devletin kurtarıcısı olarak takdim edilmiştir. Buna karşın yetkin bir katip ve ilk vezirliğinde affedici, cömert bir yönetim sergileyen; hem siyasî hem de maddî ihsanlarda bulunan İbnu'l-Furāt ise kan döktüğü ve ʿAlī b. ʿĪsā'nın yaptıklarını ifsat ettiği için devletin çöküşünün müsebbibi olarak görülmüştür.

Yaklaşık altı asırlık bir periyottan seçtiğimiz hal tercümesi örneklerinde giderek pekişen ve kalıplaşan bir anlatımla ortaya konan bu tablo 4-5./10-11. asırda yazılmış üç eserle karşılaştırıldığında bozulmaktadır. Et-Tenūḫī, İbn Miskeveyh ve Hilāl eṣ-Ṣābī''nin anlatımları ve aktardıkları anekdotlar; iki vezirin ahlaki görünümleri ve yetkinliklerine dair tabloyu yeniden değerlendirmeyi gerekli kılarken devletin çöküşünün bu ikili arasındaki duruma indirgenemeyeceğini de göstermektedir.

Tarihi anekdotlar ile biyografik kayıtların kıyaslanmasının ortaya çıkardığı en önemli sonuç tarihî hadiselerin ve/veya şahısların görünümlerinin kaynaklara göre büyük ölçüde değişebileceğidir. Burada kastımız birbirini tamamlayan ya da tashih eden bilgilerin yol açtığı bir farklılaşma değildir. Bizatihi kaynak türünün, müellifin cevap aradığı sorunun etkisinden bahsetmekteyiz. Nitekim başvurduğumuz bu üç metin -kimi hal tercümelerinde de kaynak olarak zikredilmektedirler- biyografik anlatımların oluşturduğu kalıbı/çerçeveyi aşmaktadırlar. Bu eserler vasıtasıyla biri diğerinden daha yetenekli değil birbirlerinden farklı iki vezirle karşı karşıya kalmaktayız.

İbn Miskeveyh, Hilāl eṣ-Ṣābī' ve et-Tenūḫī, iki vezire dair aktardıkları aracılığıyla iki farklı yönetim tarzının örneklerini sunmuşlardır. Buna göre ʿAlī b. ʿĪsā güçlü ahlaki vurgulara ve ıslah edici tutumuna rağmen devletten nemalanan büyük bir kitlenin nefretini kazanmış, varidatlarını azalttığı askerlerin öfkesiyle geri çekilmek zorunda kalmıştır. Böylece ahlaki yönetimin güçlü bir hami olmaksızın siyaset karşısında yenildiğini göstermiştir. İbnu'l-Furāt ise siyasi dehası ve yönetimdeki becerisine karşın yolsuzluk ve kan dökücülük gibi gayri ahlaki tutumları dolayısıyla başarısız olmuştur. Burada önemli olan İbnu'l-Furāt ya da ʿAlī b. ʿĪsā değil onların şahıslarında temerküz eden farklı siyaset anlayışlarının değerlendirilmesidir.

Tarihî anekdotlar her ne kadar hal tercümelerindeki tasvirin başka bir noktaya taşınmasına katkı sunsalar da bugün hala çöküş sorununa cevap bulmaya çalışan anlatımlarla karşı karşıya olduğumuzu belirtmeliyiz. Dolayısıyla araştırmalarda tarihsel anlatımlardaki *kütleçekimsel merceklenme* etkisinin yaygın olarak hesaba katılması gerektiğini bir kere daha vurgulamalıyız. Bu etki hiçbir zaman tam olarak giderilemez ancak farklı zamanlarda ve türlerde kaleme alınmış eserlerin karşılaştırılmasıyla hadiseler ve/veya şahıslarla ilgili çok boyutlu bir perspektif yakalanabilecektir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Abdülazîz ed-Dûrî. "Divan." *DİA*, 9:377-381.

Amedroz, H. F., "Preface." *The Historical Remains of Hilâl al-Sâbi: First Part of His Kitab al-Wuzara and Fragment of His History 389-393 A. H.*, nşr. H. F. Amedroz, içinde 3-14. Leyden: E. J. Brill, 1904.

ʿArîb b. Saʿd el-Kurṭubî. "Ṣılatu Târîḫi'ṭ-Ṭaberî." *Târîḫu'l-Umem ve'l-Mulûk*, tah. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm, içinde 11:9-184. Beyrût: Dâru Suveydân, tsz.

Arslan, İhsan. *Muktedir Billâh Döneminde Abbasîler*. İstanbul: Okur Akademi, 2014.

Bâ Maḫrame, Ebû Muḥammed eṭ-Ṭayyib b. ʿAbdillâh. *Ḳılâdetu'n-Nehr fî Vefeyâti'l-Aʿyâni'd-Dehr*. Nşr. Ḫalid Zevârî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008.

Berkel, Maaike van. "The Bureaucracy." *Crisis and Continuity at the Abbasid Court -Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295-320/908-32)* Maaike van Berkel, Nadia Maria El Cheikh, Hugh Kennedy ve Letizia Osti, içinde 87-109. Leiden: Brill, 2013.

Bowen, Harold. *The Life and Times of Ali b. Isa: "The Good Vizier"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

Hançabay, Halil İbrahim. *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

el-Ḥarîrî, el-Ḳâsim b. ʿAlî b. Muḥammed b. ʿUṯmân. *Maḳâmâtu'l-Ḥarîrî*. Beyrût: Dâru'l-Beyrût li'ṭ-Ṭıbâʿa ve'n-Neşr, 1978.

el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. ʿAlî b. Ṯâbit. *Târîḫu Medîneti's-Selâm ve Aḫbâru Muḥaddiṯîhâ ve Ẕikru Ḳuṭṭânihâ el-ʿUlemâʾ min Ġayri Ehlihâ ve Vâridîhâ*. Tah. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Hilâl eṣ-Ṣâbîʾ. *Tuḥfetu'l-Umerâʾ fî Târîḫi'l-Vuzerâʾ*. Tah. ʿAbdussettâr Aḥmed Ferâc. Ḳahira: Dâru İḥyâʾi'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, 1958.

Hodgson, M.G.S.. *İslam'ın Serüveni*. Çev. Berkay Ersöz. Ankara: Phoenix Yayınları, 2017.

İbn ʿAsâkir, Ebû'l-Ḳâsim ʿAlî b. el-Ḥasen. *Târîḫu Medîneti Dimeşḳ*. Tah. Muḥibbuddîn Ebû Saʿîd ʿUmer b. Ġarâme el-ʿAmravî. 80 c. Byy: Dâru'l-Fikr li'ṭ-Ṭıbâʿa ve'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 1996.

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferac ʿAbdurraḥmân b. ʿAlî. *el-Muntaẓam fî Târîḫi'l-Mulûk ve'l-Umem*. Nşr. Muḥammed ʿAbdulḳâdir ʿAṭâ ve Muṣṭafâ ʿAbdulḳâdir ʿAṭâ. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1412/1992.

İbnu'l-Eṯîr, Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Ebî'l-Kerem. *el-Kâmil fî't-Târîḫ*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2003.

İbn Ḫaldûn, ʿAbdurraḥmân b. Muḥammed. *Muḳaddimetu Târîḫi'l-ʿAllâmeti İbni Ḫaldûn*. Byy.: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Ḫallikân, Ebû'l-ʿAbbâs Şemsuddîn Aḥmed b. Muḥammed. *Vefeyâtu'l-Aʿyân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zemân*. Tah. İḥsân ʿAbbâs. Beyrût: Dâru Ṣâdir, 1972.

İbn Ḥibbān, Ebū Ḥātim Muḥammed. *Sīretu'n-Nebeviyye ve Aḫbāru'l-Ḫulefā'*. Beyrūt: Mu'essesetu'l-Kutubu'ṣ-Ṣeḳāfiyye, 1987.

İbnu'l-ʿİmād el-Ḥanbelī, ʿAbdulḥayy b. Aḥmed b. Muḥammed. *Şeẕerātu'ẕ-Ẕeheb fī Aḫbāri men Ẕeheb*. Tah. Mahmūd el-Arnā'ūṭ. Dimeşḳ-Beyrūt: Dāru İbn Keşīr, 1986.

İbn Keşīr, Ebū'l-Fidā' İsmāʿīl b. ʿUmer ed-Dimeşḳī. *el-Bidāye ve'n-Nihāye*. Tah. ʿAbdullāh b. ʿAbdilmuḥsin et-Turkī. Riyad: Dāru Hicr li'ṭ-Ṭibāʿa ve'n-Neşr ve't-Tevzīʿ ve'l-İʿlān, 2003.

İbn Miskeveyh, Ebū ʿAlī Aḥmed b. Muḥammed. *Tecāribu'l-Umem ve Teʿāḳubu'l-Himem*. Tah. Seyyid Kisrevī Ḥasen. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2003.

İbnu'n-Neccār el-Baġdādī. *Ẕeylu Tārīḫi Baġdād*. Muṣṭafā ʿAbdulḳādir ʿAṭā. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2004.

İbnu'n-Nedīm, Ebū'l-Ferac Muḥammed b. İsḥāḳ. *el-Fihrist*. Tah. İbrāhīm Ramaḍān. Beyrūt: Dāru'l-Maʿrife, 1997.

İbnu'ṭ-Ṭiḳṭaḳā, Muḥammed b. ʿAlī b. Ṭabāṭabā. *el-Faḫrī fī'l-Ādābi's-Sulṭāniyye ve'd-Duveli'l-İslāmiyye*. Tah. ʿAbdulḳādir Muḥammed Māyū. Beyrūt: Dāru'l-Ḳalemi'l-ʿArabī, 1997.

Kennedy, Hugh. "The Military." *Crisis and Continuity at the Abbasid Court - Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295-320/908-32)-,* Maaike van Berkel, Nadia Maria El Cheikh, Hugh Kennedy ve Letizia Osti, içinde 111-141. Leiden: Brill, 2013.

Kremer, A. Von. *Ueber Das Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches Vom Jahre 306 H. (918-919)*. Wien: [In Comission Bei Carl Gerold's Sohn], 1887.

el-Mesʿūdī, Ebū'l-Ḥasen ʿAlī b. el-Ḥuseyn. *et-Tenbīh ve'l-İşrāf*. Ḳahira: Mektebetu'ṣ-Ṣeḳāfeti'd-Dīniyye, 2009.

Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti -İslam'ın Rönesansı-*. Çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Muhammad al-Faruque. *Some Aspects of Economic History of Iraq During The Early 4th/10th Century (295-335/908-945): The Role of Trade in The Economy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

Osti, Letizia. "The Caliph." *Crisis and Continuity at the Abbasid Court -Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295-320/908-32)-* Maaike van Berkel, Nadia Maria El Cheikh, Hugh Kennedy ve Letizia Osti, içinde 49-61. Leiden: Brill, 2013.

Özaydın, Abdülkerim. "Sûlî, Ebû Bekir." *DİA*, 37:492-493.

Polatoğlu, Ahmet. *Astronomi ve Astrofiziğe Giriş*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2019.

Polatoğlu, Selahattin. "Abbâsî Devleti'nde Katipler (132-334/750-945)." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2022.

eṣ-Ṣafedī, Ṣelāḥuddīn Ḫalīl b. Aybek. *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*. Tah. Aḥmed el-Arnā'ūṭ, Turkī Muṣṭafā. Beyrūt: Dāru İḥyā'i't-Turāṣ, 2000.

Shaban, M.A.. *Islamic History A New Interpretation (A.D. 750-1055/A.H. 132-448)*. New York: Cambridge University Press, 1995.

Sibṭ İbnu'l-Cevzī, Şemsuddīn Ebū'l-Muẓaffer Yūsuf. *Mirʾātu'z-Zemān fī Tārīḫi'l-Aʿyān*. Tah. Muḥammed Berakāt vd.. Dimeşḳ: Dāru'r-Risāleti'l-ʿĀlemiyye, 2013.

Sourdel, Dominique. *Le Vizirat ʿAbbāside de 749 A 936 (132 à 324 de l'Hégire).* Damas: Institut Français de Damas, 1959.

Sourdel, Dominique. "L'originalité du Kitāb al-Wuzarāʾ de Hilāl al-Ṣābiʾ." *Arabica* 5:3 (1958): 272-292.

et-Tenūḫī, Ebū ʿAlī el-Muḥassin b. ʿAlī. *Niṣvāru'l-Muḥāḍara ve Aḫbāru'l-Muẕākera*. Tah. ʿAbbūd eş-Şālici. Beyrūt: Dāru Ṣādir, 1995.

Yāḳūt el-Ḥamevī. *Muʿcemu'l-Udebāʾ -İrşādi'l-Erīb ilā Maʿrifeti'l-Edīb-*. Tah. İḥsān ʿAbbās. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1993.

Yılmaz, Saim. "Abbâsîlerin Siyasî Çöküş Dönemi Halifelerinden Kâhir-Billâh Dönemi (320-322/932-934)." *İstem* 12 (2008): 71-103.

eẕ-Ẕehebī, Şemsuddīn Ebū ʿAbdillāh Muḥammed b. Aḥmed. *Siyeru Aʿlāmi'n-Nubelāʾ*. Tah. Şuʿayb el-Arnāʾūṭ. Beyrūt: Muʾessesetu'r-Risāle, 1985.

eẕ-Ẕehebī, Şemsuddīn Ebū ʿAbdillāh Muḥammed b. Aḥmed. *Tārīḫu'l-İslām ve Vefeyātu'l-Meşāhīri'l-Aʿlām*. Tah. Beşşār ʿAvvād Maʿrūf. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 2003.

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 797-819
DOI: 10.33227/auifd.1069507

19. Yüzyıl Hindistanı'nda Selefi Düşüncenin İktidar Tecrübesi: Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān Özelinde Bir Tahlil

HALİL OCAK
Ürdün Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ürdün
The University of Jordan Faculty of Sharia, Jordan
halilocak@windowslive.com
https://orcid.org/0000-0001-8067-6016

Öz
19. yüzyıl Hint alt kıtasının önemli siyaset adamı ve düşünürlerinden biri olan Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān (1832-1890), yaşadığı dönemde İslam dünyasının içinde bulunduğu siyasi ve düşünsel kriz karşısında çeşitli çözüm teklifleri sunmuş şahsiyetlerden biridir. Bu minvalde o, bir çıkış yolu olarak gördüğü "öze dönüş"çü söylemin Hindistan coğrafyasında taşıyıcılığını üstlenmiş ve uyguladığı politikalarla bu düşüncenin kurumsallaşması için yoğun çaba harcamıştır. Bu çalışmada onun ortaya koyduğu çözüm yönteminin pratikteki karşılığı analiz edilmiş ve ayrıca mezhebî kimliğinin siyaset yapma biçimine ve siyasal biyografisine etkisi incelenmiştir. Bu çalışmada Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın mezhebî kimliğiyle siyaset yapma biçimi arasında bazı çelişkiler tespit edilmiştir. Onun aktif siyaset içerisinde birtakım pragmatik tercihlerde bulunduğu ve zaman zaman mezhebî kimliğinden birtakım ödünler verdiği görülmüştür. Bununla birlikte onun kendini lokal bir gündemle sınırlandırmadığı ve İslam toplumlarının geneline yayılmış olan buhran ve sıkıntıları bir bütün olarak görmeye çalıştığı vurgulanmıştır. Bu doğrultuda onun belli bir yöntemde birleşme teklifini duyurmak amacıyla çeşitli İslam beldelerinde çalışmalar yürüttüğü görülmüştür. Ayrıca onun, bir çözüm modeli olarak gördüğü "öze dönüş" projesini, somut bir görünüme kavuşturmak için yönetimi altındaki Bopal'i bir prototip olarak tasarlamaya çalıştığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Selefilik, İmamet, Hilafet, Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, Bopal, Hindistan.

The Experience of Power of the Salafi Thought in 19th Century India: An Analysis Specific to Ṣiddīq Ḥasan Khān

Abstract
Ṣiddīq Ḥasan Khān, one of the important politicians and thinkers of the 19th-century Indian sub-continent, is one of the personalities who offered various solutions to the political and intellectual crisis in the Islamic world during his lifetime. In this respect, he assumed the carrier of the "return to essence" discourse, which he saw as a way out, in the geography of India, and made great efforts to institutionalize this thought with the policies he implemented. In this study, the practical equivalent of his solution method has been analyzed, and also the effect of his sectarian identity on his way of doing politics and

Geliş/Recieved: 07.02.2022 Kabul/Accepted: 27.10.2022

his political biography has been examined. In this study, some contradictions have been identified between Ṣiddīq Ḥasan Khān's sectarian identity and his way of doing politics. It has been observed that he made some pragmatic choices in active politics and made some concessions from his sectarian identity from time to time. However, it was observed that he did not limit himself to a local agenda and tried seeing the depression and troubles that spread throughout Islamic societies as a whole. In this context, he carried out efforts in various Islamic regions to announce the unification proposal in a certain way. It has also been determined that he tried to design the Bhopal under his management as a prototype to give a concrete appearance to his "return to the essence" project, which he saw as a solution model.

Keywords: Politics, Salafism, Imamate, Khalifate, Siddiq Ḥasan Khan, Bhopal, India.

Giriş

Selefilik, katı gelenekçilikle geleneği inkar arasında tonları birbirinden farklı çok sayıda şahsiyetin kendisini tanımladığı veya kimi çevrelerce tanımlandığı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu şahsiyetlerin tarihsel süreçte geliştirdikleri yöntem ve kavram çeşitliliği sebebiyle üzerinde uzlaşı sağlanmış, sınırları belirli bir Selefilik tanımının yapılmasında güçlük söz konusudur. Bu bağlamda Selefilik tipolojisi ekseninde konsensüs sağlanmış bazı teorik ön kabullerin pratikteki örneklemlerle olan uyuşmazlığı sebebiyle son zamanlarda farklı alt kategorizasyonlar[1] türetilerek bu güçlük giderilmeye çalışılmıştır. Tüm bunlarla birlikte Selefilik, en genel anlamda Kur'an, Sünnet ve Selefin

[1] Örneğin Ferhat Koca, çalışmasında Selefilik'in metodolojik bir olgu, sistematik bir nazariye, dini ve siyasi bir akım ve radikal bir yapı olmak üzere dört evreli bir süreçte ele alınmasını önermiştir. O, çalışmasında bu evreleri doğrusal bir süreç içerisinde art arda gelişen aşamalar olarak ele almıştır. Ancak özellikle Selefîlik gibi dinamik ve çok yönlü yapılar ele alınırken bu tür kronolojik yaklaşımlar üzerinden üretilen yorumlar, genellikle kapsayıcılık, çeşitlilik ve aynı anda gerçekleşme gibi hususları açıklamak noktasında yetersiz kalmaktadır. Sosyal yapıların takibinde doğrusal bir istikamet belirlemenin taşıdığı bu zaaflar, bu yapıları iç içe geçmiş diagonal süreçler içerisinde ele almanın önemini göstermektedir. Çalışma için bkz. Ferhat Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği," 15-24. Bunun yanında Selefîlik üzerine yapılan çalışmalarda Selefîlik'in ağırlıklı olarak Suudi Arabistan tecrübesi merkeze alınarak işlendiği görülmektedir. Modern dönemde Suudi Arabistan'ın Selefilik olgusu üzerinde güçlü bir çekim gücü oluşturmuş olması ve bu akımın yayılmasında katalizör işlevi görmesi kuşkusuz merkeze oturmasını sağlamıştır. Ancak 19. yüzyıl özelinde Selefilik serüveni takip edildiğinde Suud etkisinin uzağında birbirlerinden farklı temayül ve önceliklere sahip çok sayıda kişi ve kurumla karşılaşılmaktadır. Bu nedenle mezkur yaklaşım biçiminin, Selefîlik'in aynı zaman diliminde farklı mekanlarda kazandığı çeşitli nitelikleri görmeyi kısmen zorlaştırdığı yorumunda bulunabiliriz. Bu minvalde Quintan Wiktorowicz gibi kimi araştırmacıların Selefîlik üzerine yaptıkları ilmi (arınmacı, davetçi), siyasi ve cihadi şeklindeki üçlü tasnifler de her ne kadar 20. ve 21. yüzyılda yaşanan gelişmeleri takip etmeyi kolaylaştırsa da 19. yüzyılı ele alırken işlevsiz kalmaktadır. Çalışma için bkz. Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement," 217-228.

görüşlerini referans alarak "gerçek İslam"a dönüşü[2] hedef edinen, bidat ve hurafelerle mücadeleyi dinin korunması adına öncelikli bir görev addeden kimselerin oluşturduğu bir akım olarak tanımlanabilir.[3] Konumuzla uyumu açısından Selefilik akımının yöneldiği "gerçek İslam" hedefi ve mücadele araçları incelendiğinde ise; inhisarcı bir tutum, "öteki"nin dışlanması, dinin ana metinlerine literal ve indirgemeci bir yaklaşım gibi kriz teolojisi özelliklerinin öne çıktığı görülmektedir.[4] Bu akım, tarihsel süreçte İbn Teymiyye (ö.622/1225) ve öğrencileri tarafından belli bir çerçeveye oturtulmuş ve sonraki dönemlerde fikri canlılığı zayıflamakla birlikte lokal düzeyde takip edilmeye devam etmiştir. Özellikle 18. yüzyıldan itibaren, İslam coğrafyasının birçok noktasında alınan askeri, siyasi yenilgiler ve yaşanan toplumsal yozlaşma sonucu bu akım, birtakım Müslüman düşünürler tarafından çeşitli tonlarda ve birtakım değişiklikler eşliğinde tekrar gündeme getirilerek bir çözüm modeli olarak sunulmuştur.[5]

19. yüzyıl Hint alt kıtasında bu "öze dönüş"çü söylemin taşıyıcılığını üstlenen önemli düşünürlerden biri Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'dır. Eserlerinde serdettiği fikirler, referansları ve yaşam serüveni incelendiğinde onun, Selefilik akımının birçok özelliğini yansıttığı görülür. Ayrıca onun, hayatı boyunca bu yönelimini açıktan sürdürdüğü ve bu akımın samimi bir takipçisi olduğu eserlerindeki ifadelerinden kolaylıkla anlaşılmaktadır. Özellikle bulunduğu bölgede elde ettiği üst düzey bürokratik görevlerin sağladığı imkanlar vasıtasıyla bu akımın bölgeye yerleşmesinde onun önemli bir rol oynadığı görülmektedir.

Yaşam serüveninin önemli bir kesitini siyasetin aktif bir katılımcısı olarak geçiren Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, bu yönüyle eserlerinde serdettiği dinî fikirlerin bir kısmını uygulama imkanı bulmuştur. Yoğun bir siyasal yaşama ve ajandaya sahip olmakla birlikte o, ilmi çalışmalardan taviz vermemiş ve çok sayıda eser kaleme almıştır. Bu çalışma boyunca onun bazı siyasi fikirlerini ve siyaset yapma biçimini kapsamlı bir şekilde ortaya çıkarmak için çeşitli türlerde kaleme aldığı çok sayıda eserine müracaat edilmiştir.

---

[2] Burada "öze dönüş" ile ıslahat yapmak gayesiyle temel kaynakları kullanan yaklaşımlar kastedilmeyip Kur'an, Sünnet ve Selefin anlayış ve pratiklerini esas alan Ehl-i Ḥadīṣ çizgisine işaret edilmiştir.

[3] Beşir M. Nafi, "Selefîliğin Kavram Sorunsalı, Tarihi ve Muhtelif Görünümleri," 31.

[4] Mehmet Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik," 85-86.

[5] Bu noktada, Irak'ta Ālusīler, Yemen'de eş-Şevkānī, Arap yarımadasında Muḥammed b. ʿAbdulvehhāb, Mısır'da Reşīd Rıḍā ve Bilādu'ş-Şām'da Cemāluddīn el-Ḳāsımī ve Ṭāhir el-Cezāirī ve bazı açılardan Hint Alt kıtasında Şah Veliyyullah ed-Dihlevī akla gelen ilk isimlerdir. Geniş bilgi için bkz. S. Nomanul Haq, *Ibn Taymiyya and His Times*, 15-19.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde araştırmacıların ağırlıklı olarak onun tefsir ve hadis gibi alanlarda telif ettiği eserlerine odaklandığı görülmektedir. Bu bağlamda onun din adamı kimliğinin merkeze alındığı ve devlet adamı kimliği ve mezhebî yöneliminin ise yeterli düzeyde çalışılmadığı gözlemlenmiştir. Bu çalışma bir devlet adamı olarak Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın mezhebî kimliğinin siyaset düşüncesine ve siyaset yapma biçimine etkisini ortaya koymayı ve bu bağlamda zikredilen akademik boşluğun doldurulmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir.

1. Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın Entelektüel Kimliği ve Siyasal Biyografisi Üzerine Bir Değerlendirme

Hindistan'ın Ūtār Prādīş eyaletine bağlı Bās Berīlī şehrinde 1832 yılında dünyaya gelen Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, küçük yaştan itibaren ilim tahsiline başlamıştır. Bu minvalde o, Ferruḫābād, Delhi ve Kanpūr gibi şehirlere giderek orada akli ve nakli ilimler tahsil etmiştir.[6] Çeşitli kurum ve hocalardan aldığı icazetlerle ilmini belli bir seviyeye getiren Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, ardından iş bulmak ve ilmi faaliyetlerini devam ettirmek amacıyla 1854 yılında Bopal Emirliği'ne[7] gitmiştir.[8] Talihinin değişeceği bu ülkede o, ilmi ve dini faaliyetlerini sürdürmenin yanı sıra çeşitli kademelerde memurluk ve üst düzey yöneticilik de yapmış ve 1890 yılındaki vefatına kadar Bopal'de yaşamıştır.[9]

Bu kısa biyografik girizgahın ardından Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın entelektüel kimliğinin oluşumunda rol oynamış kişi ve düşünce ekolleri üzerine odaklanabiliriz. Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān her ne kadar çok sayıda hocadan ilim tahsil etmiş olsa da bazı isim ve ekoller onun düşünce dünyasını derinden etkilemiştir. Bu bağlamda onun hayatı ve eserleri bir bütün olarak incelendiğinde fikirleri üzerinde en güçlü tesiri Ehl-i Ḥadīṯ ekolünün yaptığı görülür. Özellikle Bopal'e geldiğinde Bopal müftüsü Şeyḫ Zeynelʿābidīn b. Muḥsin el-Yemenī ve Şeyḫ Ḥuseyn b. Muḥsin es-Sebīʿī el-Yemenī gibi alimlerden Ehl-i Ḥadīṯ ekolünün meşhur metinlerini okuyarak aldığı

---

[6] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *el-Ḥiṭṭa fī Ẕikri'ṣ-Ṣiḥāḥi's-Sitte*, 472-473; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *et-Tācu'l-Mukellel min Cevāhīri Maāṣiri'ṭ-Ṭirāzi'l-Āḫar ve'l-Evvel*, 535-536; ʿAbdulḥay b. Faḫruddīn el-Ḥasenī, *el-İʿlām bi men fī Tārīḫi'l-Hind mine'l-Aʿlām*, 1247; Zekī Muḥammed Mucāhid, *el-Aʿlāmu'ṣ-Ṣarḳiyye*, 385.

[7] Günümüzde Hindistan'ın şehirlerinden biri olan Bopal, ülkenin orta kısmında yer alır. 18. yüzyılda Babürlü Devleti'nden ayrılarak kurulan Bopal Devleti, 1952 yılında Hindistan Birliği'ne katılana kadar bölgenin önde gelen İslami emirliklerinden biriydi. Geniş bilgi için bkz. ʿAbdulḥay b. Faḫruddīn el-Ḥasenī, *el-Hind fi'l-ʿAhdi'l-İslāmi,* 258; Enver Konukçu, "Bopal," *DİA*, 6:283.

[8] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *et-Tācu'l-Mukellel*, 536; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *el-Ḥiṭṭa*, 474-475; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḥusnu'l-Usve bi mā Ṣebete min Allah ve Rasūlihī fī'n-Nisve*, 10.

[9] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 271-274; el-Ḥasenī, *el-İʿlām*, 1248; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *et-Tācu'l-Mukellel*, 536; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *el-Ḥiṭṭa*, 475-476; Azmi Özcan, "Şâh Cihân Begüm," *DİA,* 38:252-253.

icazetlerin, onun fikirlerinin şekillenmesinde önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır. Çünkü o, Bopal'de karşılaştığı bu metottan etkilendiğini ve öğrenim hayatı esnasında satın alıp yanında bulundurduğu akla dayanan *usūl* ve *furūʿ* eserlerini evinden çıkardığını ve bu eserlerin yerine kütüphanesini sadece Kur'an ve Sünneti esas alan eserlerle doldurduğunu ifade eder.[10] Onun bu sözlerinden kesin bir yönelim içinde olduğu ve daha önce ilgilendiği *reʾy* metoduyla hazırlanmış kitapların, artık yanında bulunmasına dahi tahammülünün olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu süreçte hac maksadıyla gittiği Hicaz ve Yemen'de Muḥammed b. ʿAli eş-Şevkānī'nin (ö.1834) ilmi mirası ve ʿAbdulḥaḳ b. Faḍlullah el-Hindī ve Ḥuseyn es-Sebīʿī gibi eş-Şevkānī'nin talebeleriyle doğrudan mülaki olmasının onu derinden etkilediği görülmektedir.[11] Bu doğrultuda o, Yemen'deki bir yıllık ikameti esnasında eş-Şevkānī'nin talebelerinden ders okumuş ve çeşitli icazetler almıştır. Hatta eserlerinde kendisini eş-Şevkānī'ye doğrudan nispet edecek kadar bir aidiyet hissettiği görülmüştür.[12] Ayrıca bu tespiti[13] destekler mahiyette o, eş-Şevkānī'nin eserlerinin[14] yayımlanması ve dağıtılması noktasında özel bir gayret sarf etmiştir.[15]

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın farklı dillerde telif ettiği çok sayıda eser, onun entelektüel birikimindeki çeşitliliği ve bakış açısını ortaya koymada önemli bir imkan sağlamaktadır. O, temel İslam bilimlerinin hemen hemen her alanında eser telif etmenin yanı sıra dil, edebiyat ve tarih gibi alanlarda da eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin muhtevası tetkik edildiğinde ise onun etkisi altında kaldığı Ehl-i Ḥadīṯ ekolünün[16] izleri yoğun biçimde görülür. Bu

[10] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *et-Tācu'l-Mukellel*, 539; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṣdu's-Sebīl fī Zemmi'l-Kelām ve't-Teʾvīl*, 12-13.

[11] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *el-Ḥiṭṭa*, 476-478; ʿAli b. Aḥmed el-Aḥmed, "Daʿvetu'ş-Şeyḫ Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān ve İḥtisābuhū," (Yüksek Lisans Tezi), 308-312; el-Ḥasenī, *el-İʿlām*, 1247; Mucāhid, *el-ʾAʿlāmu'ş-Şarḳiyye*, 385; Aḫtar Cemāl Muḥammed Luḳmān, "es-Seyyid Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān el-Ḳannūcī ve Ārāuhu'l-İʿtiḳādiyye ve Mevḳifuhu min ʿAḳīdeti's-Selef," (Doktora Tezi), 1:29; Claudia Preckel, "Wahhabi or National Hero? Siddiq Hasan Khan," 31; Seema Alavi, "Siddiq Hasan Khan (1832-90) and the Creation of a Muslim Cosmopolitanism in the 19th Century," 5.

[12] Meşhur Menār tefsiri sahibi Reşīd Rıḍā da onu eş-Şevkānī'nin talebelerinden sayar. Bkz. Muḥammed Reşīd Rıḍā, *Tefsīru'l-Ḳurʾāni'l-ʿAẓīm*, 148; Ḫayruddīn Nuʿmān b. Maḥmūd el-Ālūsī, *Cilāu'l-ʿAyneyn fī Muḥākemeti'l-Aḥmedeyn,* 30; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 3:169.

[13] Benzer bir tespiti Faḍlurraḥmān da yaparak Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın Şevkānī ve İbn Teymiyye'den etkilendiğini ve Hint alt kıtasında Ehl-i Hadis'in öncülerinden biri olduğunu ifade eder. Fazlurrahman, *İslam*, 285.

[14] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān özellikle *taḳlīd* ve mezhep konusundaki eleştirilerinde eş-Şevkānī'den yoğun biçimde etkilenmiştir. Ayrıca o, eş-Şevkānī'nin *Neylu'l-Evṭār* ve *İrşādu'l-Fuḥūl* gibi birçok eserini şerh ve ihtisarlar yaparak bastırmıştır.

[15] Luḳmān, "es-Seyyid Ṣiddīḳ," 39; el-Ḥasenī, *el-İʿlām*, 1248.

[16] Ehl-i Hadis'in, Selefi akımın tarihsel ve teolojik arka planı olma özelliği göz önünde bulundurulmalıdır. Bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Güncel Dini-Siyasi Meseleler Üzerine Yazılar,* 349-350.

doğrultuda kelami konuları ele aldığı eserler incelendiğinde onun *ḫaberī sıfatlar* gibi ihtilaflı konularda *teʾvīl, taʿṭīl veya teşbīh*e başvurmaksızın sıfatın keyfiyetini açıklamadan zahiri anlamına yakın kabul eden *Selef* akidesinin doğru olduğunu savunduğu görülür.[17] Bunun yanında o, kelam metodunu çeşitli açılardan eleştirdiği *Ḳaṣdu's-Sebīl fī Ẕemmi'l-Kelām ve't-Teʾvīl* (Kelam ve Teʾvīl'i Eleştirmede Doğru Yöntem) başlıklı bir eser de telif etmiş ve kelam metoduyla hakikate ulaşılamayacağını iddia etmiştir. Hatta o, kelam metodunun kişiyi *ilḥād*a, şüpheye ve ibadetlerde gevşekliğe sürükleyebileceğine dikkat çekmiş ve birçok mütekellimin bir zaman sonra bu metodu nedamet getirerek terk ettiğini vurgulamıştır.[18] Ona göre *usūlu'd-dīn* konularında görüşleri muteber ve takip etmeye değer olan kişiler İbn Teymiyye, İbn Ḳayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ve eş-Şevkānī gibi Selefin metodunu benimsemiş alimlerdir.[19] Kendisi de eserlerinde; *tevḥīd, şirk ve Ḫalḳu'l-Ḳurʾān* gibi birçok itikadi konuyu bu alimlerin görüşleri üzerine bina etmiştir.[20] Buna ilave olarak o, telif ettiği eserlerini ise Selef kitaplarını daha anlaşılır kılmak amacıyla kaleme aldığını dile getirir.[21] Onun sitayişle bahsettiği ve eserlerinden uzun nakiller yaptığı bu isimler[22] aynı zamanda onun mezhebî perspektifine dair belli bir fikir vermektedir. Her ne kadar bazı kaynaklar[23] onun Eşʿarī olduğunu iddia etse de yukarıda serdedilen bilgilere ilaveten eserleri bir bütün olarak ele alındığında onun Selef akidesini benimsediği görülecektir. Tüm bunların yanında o, oğlu için yazdığı *Ḳaṭfu's-Ṣemer fī Beyāni ʿAḳīdeti Ehli'l-Eṣer* (*Ehl-i-Eṣer'in İnanç Esaslarını Açıklamada Hakikati Yakalama)* isimli eserinde itikadi konularda Selef alimlerinin doğru olduğunu sık sık dile getirmiştir.[24]

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın fıkhi perspektifi ise hadis ve sünnet ekseninde temerküz eder. Bu bağlamda o, fıkhi mezhepleri sünnete bağlılıkları

[17] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Fetḥu'l-Beyān fī Maḳāsıdi'l-Ḳurʾān*, 1:423, 2:179, 5:286, 9:330-336; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *el-İntiḳādu'r-Rāciḥ fī Şerḥi'l-İʿtiḳādi'ṣ-Ṣaḥīḥ*, 47-50; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṭfu's-Ṣemer fī Beyāni ʿAḳīdeti Ehli'l-Eṣer*, 31.

[18] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *ed-Delīlu'ṭ-Ṭālib ʿalā Ercaḥi'l-Meṭālib*, 13-21; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Fetḥu'l-Beyān*, 1:136, 9:333-334; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṣdu's-Sebīl*, 45-54.

[19] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *ʿAvnu'l-Bārī li Ḥalli Edilleti'l-Buḫārī*, 5:725-726; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 2:405-406; Maḥmūd Aḥmed, "Efforts of Nawab Siddiq Hasan khan in Dissimnation of Ibn Taymiyyah's Ideology," 35.

[20] Örnek olarak Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın *ed-Delīlu'ṭ-Ṭālib* isimli eserinin şirk bölümü adeta İbn Ḳayyım'ın *el-Cevābu'l-Kāfī* eserinin geniş özeti mesabesindedir. Ayrıca *Fetḥu'l-Beyān*'ın kaynakları hususunda detaylı bilgi için bkz. Sabğatullah Tayfur, "Sıddık Hasan Han ve Tefsiri Fethu'l-Beyan," (Doktora Tezi), 84-87; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṭfu's-Ṣemer*, 31, 69-82; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Fetḥu'l-Beyān*, 4:374-375.

[21] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *et-Tācu'l-Mukellel*, 539.

[22] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 3:129-145, 3:201; el-Ḥasenī, *el-İʿlām*, 1248.

[23] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṭfu's-Ṣemer*, 11.

[24] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṭfu's-Ṣemer*, 48-49.

oranında muteber sayar ve Hanefi mezhebini *re'ye* önem vermesi ve hadisleri gereği kadar dikkate almaması nedeniyle eleştirir. Hatta o, Hanefi mezhebini Hindistan'da hadis ilminin akim kalmasının nedenlerinden biri olarak görür.[25] Tüm bunların yanında o, bir bütün olarak bir mezhebi tercih etmenin herhangi bir dinî dayanağının olmadığını ve itikadi veya fıkhi bir mezhebi taklit etmenin dinde tefrika ve ihtilafa neden olduğunu ileri sürer. Ona göre İslam'ın ilk dönemlerinde *taḳlīd*e ihtiyaç duyulmasının ana sebebi, hadislerin *tedvīn* sürecinin tamamlanmamış olmasıdır. *Tedvīn* sürecinin tamamlanmasıyla bu ihtiyacın ortadan kalktığına işaret eder.[26] Bu bağlamda o, fıkhi konularda *taḳlīd*i kesinlikle caiz görmeyip *taḳlīd*i savunmanın Hz. Peygamber'in (sav) son peygamber olduğunu inkar etmekle eşdeğer bir sapkınlık olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre bu durum, dinde farklı kişilerin peygamberlik konumuna yerleştirilmesi anlamına gelmektedir.[27] Ayrıca o, asıl amacı *şerʿī* kaynaklardan hüküm çıkarma metodu ortaya koyma olan fıkıh usulünün ise bu amacının aksine *taḳlīd*i özendirdiğini*, ictihād* melekesini köreltiğini ve *re'yi* öne çıkardığını iddia eder.[28] Kurtuluş reçetesi olarak ise insanların Kur'an ve hadis metinlerini mutlak otorite olarak kabul etmesini, *taḳlīd* yerine *ictihād* melekelerini geliştirmelerini ve *re'ye* bağlı *ictihād*ın tamamen terk edilmesini önerir.[29] Onun *ictihād* yapmaya yetkin olmayan insanlara önerdiği yöntem ise *ittibaʿ*dır. Ona göre *ittibaʿ*yı *taḳlīd*den ayıran belirgin özellik delil ile konuşan alime delil ile tabi olmaktır.[30] Bu noktada o *ittibaʿ*yı caiz görürken *taḳlīd*i ise caiz görmeyerek reddeder.[31]

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān mezkur görüşleri ve ilmi metodu sebebiyle kimi alimlerin[32] tenkidine maruz kalmıştır. Bu münekkitlerden biri olan

[25] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *el-Ḥiṭṭa*, 255-256; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 3:122-124.
[26] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 2:403; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Fetḥu'l-Beyān*, 9:247-251.
[27] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Fetḥu'l-Beyān*, 12:295, 12:339-340, 3:269; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *et-Tācu'l-Mukellel*, 541-544; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *ed-Dīnu'l-Ḫāliṣ*, 1:190-191.
[28] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 2:70-78.
[29] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *ed-Delīlu'ṭ-Ṭālib*, 185-206; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Fetḥu'l-Beyān*, 4:327-328.
[30] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Fetḥu'l-Beyān*, 10:293; Sabğatullah Tayfur, "Sıddık Hasan Han'ın Taklide Karşı Duruşunun Kur'an'i Argümanları," 100; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *ed-Dīnu'l-Ḫāliṣ*, 1:147.
[31] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Fetḥu'l-Beyān*, 12:339-340.
[32] Bu alimlerden bazıları Aḥmed Riḍā el-Becnūrī, ʿAbdurraşīd en-Nuʿmānī, Louis Cheikho (ö. 1927) ve Cornelius Van Dyck (ö. 1985)'tür. Özellikle oryantalistler Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın yaşam serüvenini incelemeleri sonrası onun tek başına bu kadar eseri telif etmesinin mümkün olmadığı kanaatine ulaşmışlardır. Onlar, Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın kimi zaman nadir eserleri kendi ismiyle yeniden bastırdığını, kimi zaman da talebelerine kendi adına eserler yazdırttığını iddia etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Cornelius Van Dyck, *İktifāu'l-Ḳānūnī bi mā Huve Matbuʿ*, 497; Louis Cheikho, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 235. Müsteşriklerin iddialarını abartılı bulmakla birlikte çalışmamız esnasında Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın *Fetḥu'l-Beyān, ed-Dīnu'l-Ḫāliṣ, İḳlīlu'l-Kerāme, Ebcedu'l-ʿUlūm, Ḳatfu's-Şemer* gibi çeşitli eserlerinde uzun alıntılar yaptığını tespit ettik. Kaynağını bazen belirtmeden yaptığı bu uzun alıntıların, onun çok sayıda eser telif etmesini kolaylaştırdığı yorumunda bulunabiliriz.

Hindistanlı Hanefi fakihi ʿAbdulḥay el-Leknevī (ö. 1883)[33] onun bu eleştirilerini mezhepsizlik tehlikesini göremeyenlerin iftira ve ithamları olarak değerlendirir.[34] Ayrıca o, Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın *taḳlīd* meselesinde samimi olmadığını, onun da birçok meselede İbn Teymiyye, İbn Ḳayyim ve eş-Şevkānī gibi alimlerin görüşlerini başka görüşlere tercih ederek *taḳlīd* ettiğini söyler.[35] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān ve öğrencileri ise el-Leknevī'nin iddialarına cevap sadedinde çeşitli reddiyeler kaleme almıştır.[36]

Tasavvuf konusunda eleştirel bir yaklaşım sergileyen Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, şekilci tasavvufi yaşantıyı sert bir dille eleştirmiştir. Bu bağlamda o, *riyāzet, istimdāt ve istiġāṣe* kavramlarının tasavvuf erbabınca suistimal edildiğini öne sürer. Ayrıca *ricālu'l-ġayb (ḳuṭb, ġavṣ...)* gibi kimi zatların kainat üzerinde tasarruf gücünün olduğuna inanan kimselerin ise şirke düştüklerini belirtir.[37] Buna ilave olarak o, kabir ziyaretlerindeki bazı aşırılıkları ve *vaḥdet-i vucūd* nazariyesi nedeniyle bazı sufi gruplarını da tekfir etmiştir.[38]

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın yaşam serüveni incelendiğinde siyasal biyografisine en uygun başlangıç noktası kuşkusuz onun iş bulmak amacıyla Bopal'e gelişi olacaktır. O, zekası ve donanımıyla Bopal'de kısa sürede dikkatleri üzerine çekmeyi başarmış ve kariyer basamaklarını hızlı bir şekilde tırmanmıştır. Bu cihette o, dönemin Bopal Devleti Emiresi İskender Cihān'a müşavirlik yapmış ve ardından eğitim bakanlığına getirilmiştir. 1868 yılında Emire'nin vefatıyla yerine geçen kızı Şāh Cihān Begüm, Hindistan'daki İngiliz hükümetinin de önerisiyle, devlet işlerinde yardımcı olması için Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān ile 1871 yılında evlenmiştir.[39] Hem İngiliz hükümeti hem de Osmanlı Devleti yapılan bu evlilik akdini tebrik etmiş ve çeşitli hediyeler[40] göndermiştir. Bu evlilik ile

---

[33] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın hatalarını ortaya koymak amacıyla el-Leknevī'nin kaleme aldığı eserler arasında *Naḳdu Evhām-i Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, Teẕkiratu'r-Rāṣid bi Reddi Tabṣiratu'n-Nāḳid ve İbrāzu'l-Ġayyi'l-Vāḳi' fī Ṣifāi'l-Ayy* isimli reddiyelerini zikredebiliriz.

[34] ʿAbdulḥay el-Leknevī, *İmāmu'l-Kelām maʿa Ġaysi'l-Ġumām*, 3:10.

[35] ʿAbdulḥay el-Leknevī, *İbrāzu'l-Ġayyi'l-Vāḳi' fī Ṣifāi'l-Ayy*, 6; el-Aḥmed, "Daʿvetu'ṣ-Ṣeyḫ," 308-312.

[36] Bu reddiyelerden bazılarının isimleri *Ṣifāu'l-Ayy ʿan mā Evrādehu'ṣ-Ṣeyḫ ʿAbdulḥay ve Tabṣiratu'n-Nāḳid bi Raddi Keydi'l-Ḥāsid* şeklindedir.

[37] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṭfu's-Ṣemer*, 100-101; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *ed-Dīnu'l-Ḫāliṣ*, 2:262-263; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Feṭḥu'l-Beyān*, 2:179-181, 8:264.

[38] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *ed-Delīlu'ṭ-Ṭālib*, 110-117, 283; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṭfu's-Ṣemer*, 107; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *ed-Dīnu'l-Ḫāliṣ*, 1:190-191, 2:261-262.

[39] El-Ḥasenī, *el-İʿlām*, 1248; ʿAbdurrezzaḳ el-Bayṭār, *Ḥilyetu'l-Beşer fī Tārīḫi'l-Ḳarni's-Ṣāliṣ ʿAşar*, 2:745; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 3:284-285; Luḳmān, "es-Seyyid Ṣiddīḳ," 1:30-31.

[40] Dönemin Osmanlı Sultanı 2. Abdulhamid Han 1878 yılında evlilik akdi ve hizmetlerinden ötürü bazı hediyeler ve Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'a İkinci Dereceden Mecīdī Nişanı, hanımı Şāh Cihān Begüm'e ise Şefkat Nişanı hediye etmiştir. Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān da *Feṭḥu'l-Beyān* isimli tefsirinin bir nüshasını Sultan Abdulhamid Han'a hediye etmiştir. Bununla birlikte İngiliz hükümeti de çeşitli hediyeler göndermiştir. Geniş bilgi için bkz. Nūru'l-Ḥasen b. Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *eṭ-Ṭarīḳatu'l-Muṣlā*, 14; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 3:284-286.

Bopal Emiri unvanını elde eden Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, bu tarihten itibaren kendi özel ajandasını doğrudan uygulama fırsatı bulmuştur.[41] Bu bağlamda o, eğitim, ıslah, hukuk gibi çeşitli başlıklarda çok sayıda reformu hayata geçirmiştir. Bir sonraki bölümde onun siyasi fikirleri, çalışmaları ve siyaset yapma biçimi detaylı olarak analiz edilecektir. Bu kısımda ise onun Bopal liderliğine ulaşmasını kolaylaştıran bir dizi faktöre değinebiliriz.

Öncelikle Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın Bopal'e gelişinden sonra hanedan üyeleri tarafından fark edilmesini sağlayan ve güvenilir bir müşavir olarak istihdamını kolaylaştıran özelliklerine odaklanılabilir. Bu noktada onun aldığı güçlü eğitimin yanı sıra üç dilde çok sayıda eser yazan velud bir yazar olmasının bir etki uyandırdığı görülmektedir. Onun din bilimlerinin her alanında kalem oynatan bir din adamı olmasının yanında tarih, edebiyat, şiir ve siyaset gibi birçok başlıkta da nitelikli ürünler ortaya koyması bu ilgiyi perçinlemiş olmalıdır. Tüm bunların yanında onun belki de en dikkat çeken yanı, yerleşik din adamlarının ve siyasetçilerin açıklamakta çaresiz kaldıkları siyasi başarısızlıklar ve toplumsal hayattaki genel bozulma karşısında kapsamlı bir eleştiri yapıp bir öneri sunmasıdır. Özellikle 19. yüzyılda Hindistan'ın İngilizler tarafından işgali ve ardından gerçekleşen başarısız Hint Ayaklanmasının yarattığı düş kırıklığı ve sıkışmışlık atmosferi içerisinde, onun bir çözüm önerisi getirmesi, kuşkusuz bir heyecan yaratmıştır. Bu bağlamda Bopal Devleti'nin onun öneri ve tekliflerini olumlu karşılayarak yürürlüğe koyması bu yorumu destekler niteliktedir. Ayrıca Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān gibi etkili bir din adamı ile yapılan iş birliği ve gerçekleştirilen izdivacın Bopal Hanedanı'nın toplum nezdinde meşruiyetine katkı sağlaması da amaçlanmış olabilir. Çünkü Bopal Devleti'nin sömürge döneminde İngilizler ile iyi ilişkiler kurmaya ve uyumlu bir politika izlemeye özen gösterdiği görülmektedir. Bu durumun Bopal toplumunda yaratacağı muhtemel gerilimin azaltılmasında Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın toplumla olan güçlü bağlantısının ve din adamı kimliğinin oynayacağı rol göz ardı edilmemelidir.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın 1871 yılında Bopal'in idaresini devraldıktan sonra gerçekleştirdiği icraatlar ve değişiklikler bir süre sonra toplumun bazı kesimlerinde rahatsızlık yaratmış ve politikalarına muhalefet edilmeye başlanmıştır. Hakkındaki şikayetler ve bazı istihbarat verileri neticesinde o, İngiliz hükümeti tarafından tüm yönetim görevlerinden azledilmiş ve onun

[41] Ḫayruddīn b. Maḥmūd b. Muḥammed ez-Ziriklī, *el-Eʿlām*, 6:53; Özcan, "Şâh Cihân Begüm," *DİA*, 38:252-253; Preckel, "Wahhabi," 31.

tüm unvan ve nişanları geri alınmıştır.[42] 1885 yılına tekabül eden bu süreçte Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān çeşitli sıkıntılara maruz kalmış hatta bir süre onun sarayda ikametine dahi izin verilmemiştir.[43] Ömrünün kalan son beş yılını Bopal'de geçiren Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, 1890 yılında vefat etmiştir.[44]

2. Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın Siyaset Düşüncesi ve Pratiğe Yansımaları

Müslüman toplumların ağır siyasi ve ekonomik yenilgilerle boğuştuğu zor bir zamanda siyaset yapmaya çalışan Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, her ne kadar içinde yaşadığı Bopal toplumunu merkeze alarak politika üretmiş olsa da onun siyaset düşüncesini oluştururken İslam dünyasının genelini gözettiği görülmektedir. Bu minvalde onun en dikkat çeken tespitlerinden biri, Müslümanların üst üste aldıkları yenilgi ve bozgunların, aralarındaki birlik duygusunun kaybolmasından kaynaklandığını belirtmesidir. O, Müslümanların uzun süreden beri birlik ve yekvücut olmak gibi stratejik değerlerinden ödün verdiklerini vurgulamış ve bu tespitini temellendirmek amacıyla klasik dönem İslam siyaset düşüncesini kritik etmiştir. Bu bağlamda o, imamet meselesinin *ḳaṭʿī* veya *ẓannī* oluşu, *şerʿī* veya *şerʿī-ʿaḳlī* oluşu gibi çeşitli başlıklar üzerinden İslam tarihi boyunca gereksizce tartışıldığını belirtmiş ve bu doğrultuda asabiyet ekseninde hazırlanan halife listeleri üzerinden yapılan tartışmaların ihtilafları artırdığını vurgulamıştır. Ona göre fayda ve zarara konu olmaktan çıkmış bu kişiler ve olaylar üzerinden yaşanan bölünmeler ve ayrışmalar İslam toplumundaki bağları zayıflatmaktadır.[45] İmamet eksenindeki siyasi çekişmelere ek olarak o, İslam tarihi boyunca ortaya çıkmış olan fıkhi mezheplerin, *taḳlīd* anlayışının ve tarikat yapılanmalarının da Müslümanlar arasındaki birlik duygusunun zayıflamasına ve son safhada mevcut sıkıntıların vuku bulmasına neden olduğunu belirtir.[46]

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān yaşanan bu genel buhran halinin ikinci sebebi olarak ise Müslümanların İslam'ın temel kaynaklarından uzaklaşarak *taḳlīd* ile iktifa etmelerini, bidat konusunda gevşek davranmalarını ve aklı nakle tercih

---

[42] El-Ḥasenī, *el-İʿlām*, 1248; Luḳmān, "es-Seyyid Ṣiddīḳ," 1:33-35; Preckel, "Wahhabi," 31; Alavi, "Siddiq" 4.
[43] El-Bayṭār, *Ḥilyetu'l-Beşer*, 2:739; el-Ḥasenī, *el-İʿlām*, 1248; Preckel, "Wahhabi," 31; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṣdu's-Sebīl*, 12.
[44] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *et-Tācu'l-Mukellel*, 536; el-Ḥasenī, *el-İʿlām*, 1248; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *el-Ḥiṭṭa*, 475-476.
[45] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *İklīlu'l-Kerāme fī Ṭibyāni Maḳāsidi'l-İmāme*, 103-106.
[46] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *İklīlu'l-Kerāme*, 261-263; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 2:403; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Fetḥu'l-Beyān*, 9:247-251.

etmelerini ileri sürer.[47] Bu bağlamda onun, İslam toplumlarının geneline yayılmış olan bu buhranı, Batı karşısında alınan askeri veya ekonomik yenilgilere bağlamayıp bilakis Müslümanların kendi "öz"lerinden uzaklaşmalarının bir sonucu olarak okuması dikkat çekicidir. O, uzun yıllar sürdürdüğü bürokratik görevlerden elde ettiği tecrübesine dayanarak içinde yaşadığı toplumdaki buhranı ve genel bozulma halini açık bir dille ifade eder. Bu bağlamda o, yürürlükte olan kanun ve düzenlemelerin önemli bir kısmının *siyāset-i şerʿiyye*[48] ile uyuşmadığını, İslam devletinin, iman hükümetinin yok olduğunu, fitne ve fesadın arttığını, insanların maneviyatlarının çöktüğünü, kanaatin azalıp geçim derdinin çoğaldığını, birçok aşırı akım ve fikrin ortaya çıktığını, ilmin azalıp cehaletin çoğaldığını ve insanların geçici olanı ebedi olana tercih ettiğini vurgular.[49] O, tasvir ettiği bu karamsar tablo karşısında sorumluluk hissederek eserlerini kaleme aldığını ve eserlerinde yönetenlerin ve yönetilenlerin müstağni kalamayacağı kaynaklardan ürettiği bir İslami yönetim modeli ve ıslah projesi teklif ettiğini ileri sürer. Ortaya koyduğu önerilerin bir dönüşüm başlatacağını ve halihazırda uygulanmakta olan yönetimlerin eksiklerini ve yanlışlarını giderecek bir muhtevaya sahip olduğunu vurgular.[50]

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'a göre din ve dünya dirliği için insanların bir otorite altında yaşamaları dinin en zaruri gereklerinden biridir. O, toplumsal bir varlık olan insanın, ancak bu düzen verici mekanizma içerisinde maslahatını sağlayacağını ifade eder. Siyaseti ise kanun koyucu özne üzerinden ayıran Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, bu öznenin insan olması halinde; *siyāset-i ʿaḳliyye*, yasa koyucunun Allah olması durumunda ise *siyāset-i dīniyye* olacağını ifade eder. Ona göre birinci şık, zayıf ve geçici, ikinci şık ise hem dünya hem de ahiret saadetini sağlayacak bir içeriğe sahiptir.[51] O ikinci şıkkın içinde bulundukları ahval ve şeraitte tekrar eski dinamizmini kazanabilmesi için önerilerinin dikkate alınmasını tavsiye eder.

---

[47] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Fetḥu'l-Beyān*, 12:295, 12:339-340, 3:269; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *et-Tācu'l-Mukellel*, 541-544; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *ed-Delīlu'ṭ-Ṭālib*, 185-206; Muḥammed Mehdī ʿAli el-Ḥammūdī, "el-Ḳannūcī ve Ārāuhu't-Tefsīriyye ʿalā Dav'i Aḳvāli E'immeti't-Tefsīr," (Doktora Tezi), 30.

[48] *Siyaset-i Şerʿiyye*, kamu otoritesinin yönetilen topluluğun yararına olacak ve dinin genel esaslarına ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisini ifade eder. Geniş bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, "Siyaset-i Şer'iyye," *DİA*, 37:299-304.

[49] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *et-Tācu'l-Mukellel*, 542-544; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *İklīlu'l-Kerāme*, 8; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *el-İẕāʿa li mā Kāne ve mā Yekūnu beyne Yedeyyi's-Sāʿa*, 234-235; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Luḳṭatu'l-ʿAclān mimmā Temussu ilā Maʿrifetihī Ḥāceti'l-İnsān*, 230-231; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṣdu's-Sebīl,* 17-18.

[50] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *İklīlu'l-Kerāme*, 9.

[51] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *İklīlu'l-Kerāme*, 11-17.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın siyaset ve toplumun ıslahı ekseninde belirlediği yol haritası ve ajandası incelendiğinde onun Müslümanlar arasında kaybolan birliğin güçlü bir şekilde tekrar inşa edilmesine odaklandığı görülür. O, bu hedefin gerçekleştirilebilmesi için Kur'an, Sünnet ve Selefin görüşleri etrafında kenetlenilmesinin ve ictihad yeteneğini körelten *taḳlīd*in terk edilerek mezhep üstü bir perspektifin benimsenmesinin hayati bir önem taşıdığını ileri sürer.[52] Yine o, temel metinlerin öncülüğünde bidatlerin yasaklanması, şekilci ve çarpık tasavvuf anlayışının ıslah edilmesi gerekliliğini de eserlerinde sıkça vurgular. Ona göre "gerçek İslam" anlayışından uzaklaşan Müslümanlar, İslam'ın ilk nesillerinin metot ve uygulamaları ile tekrar buluşturularak rehabilite edilmelidir. O, bu sayede Müslümanların parçalanmış görünümünden kurtulacakları inancındadır.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, Bopal'in yönetimini ele aldıktan sonra yukarıda zikredilen hedeflerini gerçekleştirmek amacıyla birçok politika hayata geçirmiş ve bir anlamda Bopal'i bir prototip olarak tasarlamaya çalışmıştır. Bu çerçevede o, kalıcı bir dönüşüm gerçekleştirmeyi hedefleyerek ülkedeki eğitim öğretim politikalarına yönelmiş ve büyük bir eğitim kampanyası uygulamıştır. Bu amaçla o, çok sayıda medrese[53] inşa ettirmiş, kütüphaneler açtırmış,[54] Yemen ve Necd gibi çeşitli bölgelerden hocalar getirtmiş,[55] kendi düşüncesiyle uyumlu birçok eseri Arapçadan Urducaya tercüme ettirmiş[56] ve bunlardan bazılarını şerh ettirmiştir.[57] Aynı zamanda o, matbaalar kurdurmuş[58] ve selefe ve kendisine ait birçok eseri bastırarak ücretsiz olarak dağıtmıştır.[59] Bunun yanında o, ödüllü hadis yarışmaları[60] düzenleterek

[52]Alavi, "Sıddiq," 13-14; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Fetḥu'l-Beyān*, 12:339-340; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 2:70-78; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *ed-Delīlu'ṭ-Ṭālib*, 185-206.

[53] Bu medreselerden bazılarının isimleri Medrese-i Belḳısī, Medrese-i Suleymāniyye, Medrese-i Cihangirī, Medrese-i Ṣiddıḳī şeklindedir. Geniş bilgi için bkz. Luḳmān, "es-Seyyid Ṣiddīḳ," 1:44-48.

[54] Bu kütüphanelerden dikkat çekenleri Mektebetu Fayd-i ʿĀm, Mektebetu'r-Riāse ve birçok nadide eserin de yer aldığı Kütüphāne-i Valācāhī ismindeki Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın özel kütüphanesidir. Luḳmān, "es-Seyyid Ṣiddīḳ," 1:47-48; Abdulhamit Birışık ve A. Cüneyt Eren, "Sıddık Hasan Han," *DİA*, 37:93.

[55] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 3:284; Preckel, "Wahhabi," 31.

[56] Örnek olarak o, Ṣıḥāḥu Sitte'yi Urducaya tercüme ettirmiştir.

[57] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *ʿAvnu'l-Bārī, es-Sirācu'l-Vehhāc ve Bulūġu'l-Merām* gibi kimi şerh ve ihtisar çalışmalarında bizzat yer almıştır.

[58] O bulunduğu bölgede el-Maṭbaʿatu'l-İskenderiyye, el-Maṭbaʿatu's-Sulṭāniye, el-Maṭbaʿatu's-Ṣiddīḳiye ve el-Maṭbaʿatu's-Ṣāh Cīhāngiriye isminde dört matbaa kurdurmuştur.

[59] Luḳmān, "es-Seyyid Ṣiddīḳ," 41-49; Halid Zaferullah Dāudī, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 184-185.

[60] Örnek olarak o hadis ezberleme yarışmaları düzenletmiş ve bu noktada hadis kitaplarını ezberleyenlere ve kitap telif edenlere büyük ödüller vermiştir. Bkz. Dāudī, *Pakistan*, 185; el-Ḥammūdī, "el-Ḳannūcī," 29.

gençlerin ilgisini çekmeyi de hedeflemiştir.[61] Onun ve Bopal'de faaliyet gösteren ilim adamlarının çabası neticesinde Bopal, ilim adamlarının ve talebelerinin ilgi gösterdiği bir cazibe merkezi olmayı başarmıştır.[62] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın ve Bopal toplumunun eğitim faaliyetleriyle bu kadar yoğun ilgilenmesinin olası bir sebebi İngiliz sömürgeciliği karşısında duyulan siyasi ve askeri çaresizliktir. Bu kolektif çaresizlik hali Bopal toplumunu eğitim üzerinden tekrar bir mücadele hattı oluşturmaya sevk etmiş olmalıdır. Çünkü Hindistan'ın kurtuluş mücadelesini konu alan bazı anlatılarda Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, bir ulusal kahraman olarak sunulur. Bu minvalde onun Bopal'deki çalışmalarının ve siyaset yapma biçiminin, bir direniş mücadelesi olarak görülmesi kayda değerdir.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān bir sonraki adım olarak Arapça, Farsça ve Urduca kaleme aldığı eserleri ve selefe ait bazı eserleri büyük masraflar ödeyerek İstanbul, Mekke, Medine ve Kahire gibi merkezlerde bastırmıştır.[63] Bu sayede o, İslam beldelerinde topyekûn bir canlanma ve belli bir yöntemde birleşme teklifini birçok noktada duyurma imkanı bulmuştur.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān hem söylemini daha kalıcı kılmak ve hem de hedeflerini gerçekleştirmede güç birliği yapmak amacıyla Neẕīr Ḥuseyn gibi kendisiyle benzer fikirde olan ilim adamlarıyla Hint alt kıtasında, Selefi tandanslı Ehl-i Ḥadīṣ Cemaati'nin kuruluşunda yer almıştır. Bu cemaatin belirgin özelliklerinden bazıları; mezhep taklidinin ve belli kıyas türlerinin reddedilmesi, Sünnet'in ihyası, içtihadın teşvik edilmesi, selef akidesini yayma, bidatlerle mücadele etme ve meselelerin çözümünün doğrudan Kur'an, Sünnet ve Selefin görüşleri içerisinde aranmasıdır. Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān hem elindeki devlet imkanlarıyla hem de telif ettiği eserlerle bu ekolün yayılmasında ve güçlenmesinde önemli rol oynamıştır. Selefiliğin birçok özelliğini üzerinde taşıyan bu cemaat, zamanla Hindistan coğrafyasının fikri hayatında etkin bir konuma yükselmiş ve hedeflerini kısmen gerçekleştirmiştir.[64] Tüm bunların yanında ana hedefi Hint Alt Kıtası'nda

---

[61] Bu konuda ʿAbdurraḥmān b. ʿAbdillaṭīf Āluş-Şeyḫ de benzer şekilde Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın selef akidesini yaymak için bütün imkanlarını kullandığını ifade eder. Bilgi için bkz. ʿAbdurraḥmān b. ʿAbdillaṭīf Āluş-Şeyḫ, *Meşāhiru ʿUlemāi Necd*, 521-522.

[62] Bu konuda Ebu'l-Ḥasen en-Nedvī Bopal'deki hadis medresesinin dönemin Ezher'i gibi olduğunu ifade eder. Bkz. Ebu'l-Ḥasen en-Nedvī, *Şaḫsiyyāt ve Kutub*, 77-78; detaylı bilgi için bkz. Luḳmān, "es-Seyyid Ṣiddīḳ," 1:66.

[63] Alavi, "Siddiq," 16-18.

[64] El-Aḥmed, "Daʿvetu'ş-Şeyḫ," 46; Ahmet Aydın, "Sömürge Hindistan'ında İslâmî Akımlar: Ehl-i Ḥadīṣ Cemaati," 1-8; Abdulhamit Birışık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri,* 137; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, 141; İbrahim Aşlamacı, "Pakistan Medreselerine Model Olarak İmam-Hatip Okulları: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme," 184-185.

ḥadīṯe dayalı bir ıslah anlayışı ortaya koymak olan bu cemaat, aynı zamanda Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın fikirlerini pratik etmede katalizör görevi görmüştür.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān izlediği politikalarla başka coğrafyalardaki insanları da etkilemiş gözükmektedir. Bu bağlamda Şeyḫ Rāşid b. ʿAli en-Necdī[65] isminde, Selefi itikatlı olduğunu vurgulayan birinin Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'a 1881 yılında İstanbul'dan gönderdiği mektuplarda dikkat çekici bilgiler yer almaktadır. Şeyḫ Rāşid bu mektuplarda onu asrın müceddidi ve halifesi olarak niteler ve etrafında çok sayıda insanın bu inanç üzere olduğunu vurgular. Ayrıca o, Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'dan kitaplarını İstanbul'a göndermesini ve davasını İslam coğrafyasında yaymak için kendisine destek vermesini istemiştir.[66] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān da bu düşünceyi teyit sadedinde telif ettiği eserlerin Medine, Kahire, İstanbul, Ṣanʿā ve Kazan gibi İslam aleminin çeşitli noktalarında beğenilerek okunduğunu ve görüşlerinin hüsnü kabul gördüğünü dile getirir.[67] Buna ilave olarak o birçok İslam ülkesine vekiller göndermiş ve oralarda fikirlerini yaymaları için bu kimseleri desteklemiştir.[68]

Yaşadığı dönemde Hint Alt kıtasının bir İngiliz sömürgesine dönüşmesi Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın siyaset düşüncesini derinden etkilemiştir. İngilizlerin atadığı valiler tarafından yönetilmeye başlanan bu ülkede Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın siyasete doğrudan katılım sağlaması dikkat çekicidir. Onun siyaset anlayışında esnek ve uyumlu bir profil ortaya koymasının, Bopal'in yönetiminde aktif roller üstlenmesini ve İngilizlerin desteğini kazanarak emir olmasını kolaylaştırdığı görülmektedir. Bu tespiti destekler nitelikte o, çeşitli zamanlarda İngilizlerin lehine olabilecek bazı adımlar atmış ve olumlu görüşler serdetmiştir.[69] Örnek olarak Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, İngiliz İşgaline karşı 1857 yılında vuku bulan Büyük Hint Ayaklanması'nda aktif yer almamıştır. Böyle bir tercihte bulunmasının gerekçesi olarak ise bu ayaklanmanın bir fitne olduğu ve ayaklanmanın şeriat yöntemi üzerine olmadığını ileri sürmüştür. Ayrıca insanların ayaklanmayı cihad olarak isimlendirdiklerini; ancak bu işgalin cihad şartlarını oluşturmadığını iddia etmiştir.[70] Bu noktada Bopal Hanedanının geleneksel olarak İngilizlerle iyi ilişkilerini korumaya ve uyumlu bir politika izlemeye özen göstermesi[71] ile Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın bu söylemleri ve yetkilerinin artırılması arasındaki pozitif korelasyon anlam

[65] Ez-Ziriklī, *el-Aʿlām,* 3:12.
[66] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *et-Tācu'l-Mukellel*, 512-518.
[67] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *et-Tācu'l-Mukellel*, 537-538; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṣdu's-Sebīl*, 11.
[68] Luḳmān, "es-Seyyid Ṣiddīḳ," 39-40.
[69] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *et-Tācu'l-Mukellel*, 544; Alavi, "Siddiq," 12; el-Ḥasenī, *el-İʿlām*, 1248.
[70] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *el-İẕaʿa*, 67-68.
[71] Preckel, "Wahhabi," 31.

kazanmaktadır. Çünkü isyan sonrası Müslüman din adamlarının hareket alanlarının kısıtlandığı ve takip altında yaşadıkları bilinmektedir.[72] Tüm bunlar yaşanırken kendisi de etkili bir din adamı olan Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın büyük yetki ve imtiyazlarla taltif edilmesinin makul farklı bir gerekçesine rastlanılmamıştır. Ayrıca onun aidiyet kurduğu Ehl-i Ḥadīṣ ekolünün klasik dönemde siyasetle olan mesafeli ilişkisi göz önüne alındığında onun bu kritik tercihi daha fazla dikkat çekmektedir.

Kimi kaynaklar İngilizlerin zamanla Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın popülaritesinin artmasından ve yazılarından rahatsız olduğundan bahseder. Bu bağlamda onun Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliğine karşı halkı bilinçlendirmeye ve isyana teşvik ettiği iddia edilir. Hatta bu çalışmalarının, onun bütün yönetim görevlerinden uzaklaştırılmasına sebep olduğu vurgulanır.[73] İngiliz hükümetinin Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ı azletme gerekçeleri incelendiğinde bu yorumlarla kısmen bir paralellik olduğu gözükmektedir. Çünkü İngilizlerin ileri sürdüğü gerekçelerden bazılarında onun halkı İngiliz hükümeti aleyhine kışkırttığı ve isyana teşvik ettiği, Vahhabī zihniyetini yaydığı, yolsuzluk yaptığı ve devlet yönetimindeki yetkilerini artırmak amacıyla eşi üzerinde baskı kurduğu ileri sürülür. Bu suçlamaları Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān her ne kadar kabul etmese de görevden alınışını engelleyememiş ve onun tüm unvan ve nişanları geri alınmış, hatta bir müddet sarayda ikametine dahi izin verilmemiştir.[74]

Yukarıda verilen bilgiler her ne kadar birbiriyle çelişkili gibi görünse de Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın söylemleri ve yaşam serüveni üzerinden bazı yorumlamalarda bulunulabilir. Öncelikle Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın Bopal'de 1857 yılındaki memuriyete girişinden iktidarı eline aldığı 1871 yılına kadarki süreçte Bopal hanedanıyla tam bir uyum sergileyerek İngilizlerin aleyhine olabilecek tutum ve söylemlerden kaçındığı ifade edilebilir. Onun iktidara geldikten bir süre sonra ise yavaş yavaş kendi özel ajandasını uygulamaya soktuğu ve bu durumun zamanla rahatsızlık uyandırdığı görülmektedir. Bu durumu destekler nitelikte kimi müellifler, Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın cihadı teşvik eden *el-ʿİbratu mimmā Cāe fi'l-Ġazvi ve'ş-Şehāde ve'l-Hicra* eserini yayınladıktan sonra İngilizler tarafından takibe alındığını ve bir süre sonra

[72] Alavi, "Siddiq," 3.
[73] El-Ḥasenī, *el-İʿlām*, 1248; el-Ḥammūdī, "el-Ḳannūcī," 17; Özcan, "Şâh Cihân Begüm," *DİA*, 252-253; Luḳmān, "es-Seyyid Ṣiddīḳ," 33-35; Caroline Keen, "The Rise and Fall of Siddiq Hasan, Male Consort of Shah Jahan of Bhopal," 185.
[74] El-Ḥasenī, *el-İʿlām*, 1248; Luḳmān, "es-Seyyid Ṣiddīḳ," 1:33-35; Preckel, "Wahhabi," 31; Alavi, "Sıddiq," 4; el-Bayṭār, *Ḥilyetu'l-Beşer*, 2:739; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṣdu's-Sebīl*, 12.

görevine son verildiğini iddia eder.[75] Bu gerekçe diğer nedenlere kıyasla daha anlamlı görünmektedir. Çünkü İngilizlerin bölgede endişe ettikleri ana konu Müslümanların 1857'dekine benzer bir cihad girişimidir. Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın doğrudan bu konuya temas eden bir kitap kaleme alması İngilizlerde güvenlik endişesi yaratmış olmalıdır. Bunun yanında Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın yaşadığı dönemde uyguladığı bazı politikalar ve sert eleştirileri ile çeşitli kişi[76] ve yapıların[77] düşmanlığını kazandığı bilinmektedir. Bu bağlamda o zaman zaman yetkililere jurnallenmiş ve çeşitli iftira ve ithamlara maruz kalmıştır. Kendi ifadelerinden de anlaşıldığı kadarıyla o, bu karalama kampanyasının düşmanları tarafından köpürtüldüğünü ve kendisinin yıpratılmak istendiğini düşünmektedir.[78] Ayrıca Vahhabī ithamından kendisinin de rahatsız olduğunu ve bu bağlamda eserlerinde Muḥammed b. ʿAbdulvehhāb'a karşı objektif bir yaklaşım sergilediğini görüyoruz. Bu hususta o, Muḥammed b. ʿAbdulvehhāb'ın doğru görüşlerinin yanında eleştirilecek noktalarının da olduğunu dile getirir.[79] Hatta o, Vahhabī ithamlarına karşı kendisini savunmak için Urduca "*Tercumān-i Vahhābiyye*" başlıklı bir eser dahi kaleme almıştır. Çünkü o dönemde "Vahhābī" nitelemesinin İngilizler nezdinde isyancı ve düzen bozucu gibi olumsuz bir içeriğe sahip olduğunun farkındadır. Böyle bir olumsuz pozisyonda kalmamak için İslam'ın evrensel ve kapsayıcı yönünü ıskaladığı gerekçesiyle Vahhabī akımını eleştirmiştir. Ayrıca o, kendi topluluğunun Hanefi mezhebine bağlı olduğunu vurgulayarak Vahhabī akımıyla aralarında mezhebi açıdan da fark olduğunu ileri sürmüştür.[80] O her ne kadar Muḥammed b. ʿAbdulvehhāb ile benzer gelenek ve kaynaklardan beslenmiş olsa da yazdığı eserlerde bu geleneğin mensuplarına gösterdiği tazim ve övgüyü Muḥammed b. ʿAbdulvehhāb'a göstermediği ve yer yer eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Bunun yanında kimi yazarlarca[81] öne çıkarılan Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın İngilizlerin Hindistan'daki sömürge etkinliğine karşı

[75] Preckel, "Wahhabi," 31.
[76] Bu kişilerden biri şüphesiz *veliyyu'l-ʿahd* olan Sultan Cihan'dır. Kendisinin Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'a bazı iftiralar attığı, hatta başarısız bir suikast girişiminde bulunduğu zikredilir. Yine ulema sınıfından ʿAbdulḥay el-Leknevī gibi bazı ulema ondan rahatsızlığını sık sık dile getirmektedir. Geniş bilgi için bkz. el-Bayṭār, *Ḥilyetu'l-Beşer*, 2:739; el-Ḥasenī, *el-İʿlām*, 1248.
[77] Örnek olarak o, Hint Rāfiḍīlerinin apaçık bir şirk içinde olduklarını ne akıllarının ne de dinlerinin olduğunu, dünyadaki en şerli topluluk olduklarını söyler. Yine o, tarikat yapılarını ve bazı milli ve dini törenleri sert bir dille eleştirir. Onun bu sert söyleminden rahatsız olan yapıların bu tür kampanyalarda yer almaları olasılığı yüksektir. Geniş bilgi için bkz. Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *ed-Dīnu'l-Ḫāliṣ*, 2:261-262; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *ed-Delīlu'ṭ-Ṭālib*, 110-117, 283; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṭfu's-Şemer*, 107.
[78] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *İklīlu'l-Kerāme*, 8; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṣdu's-Sebīl*, 12-13.
[79] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 3:194-201.
[80] Alavi, "Siddiq," 8-12.
[81] Özcan, "Şâh Cihân Begüm," *DİA*, 252-253 Luḳmān, "es-Seyyid Ṣiddīḳ," 33-35; Keen, "The Rise," 185.

doğrudan bir mücadele politikası sürdürdüğü yorumu ise abartılı bulunmuştur.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın siyaset düşüncesinde biat alacak bir hükümdar adayında bulunması gereken bazı şartlar yer alır. Bu noktada o, biat edilecek kişinin Kur'an ve sünnet ilimleri üzerine vukufiyetinin olması gerektiğini ve *esbāb-ı nuzūl, ġarību'l-Ḳur'ān* ve *iʿrābu'l-Ḳur'ān* gibi tefsir ilminin teknik konularını ve *teʾvīl*, *şerḥ* ve *iʿrāb* ekseninde *ġarību'l-ḥadīṯ, muḫtelifu'l-ḥadīṯ, muşkilu'l-ḥadīṯ* gibi hadis ilminin inceliklerini bilmesini gerekli görür. Bununla birlikte etkisi altında kaldığı Selefi yaklaşımla uyumlu olarak usul-i fıkıh ve kelam alanında bilgi sahibi olmayı gerekli görmez.[82] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın hükümdar prototipi inşasında, tefsir ve hadis ilimlerine güçlü vurgusu ile kendisinin ünlü bir müfessir ve muhaddis olması arasındaki paralellik, kendi liderliği hususundaki şüpheleri giderme ve meşruiyetini artırmaya dönük bir çaba olarak gözükmektedir. Çünkü o, Bopal'de hanedan üyesi olmaması ve ülke yönetimi konusunda yetersiz olduğu gerekçesiyle *veliyyu'l-ahd* olan Şah Cihan Begüm'ün birinci evliliğinden dünyaya gelen kızı Sultan Cihan Begüm gibi bazı aile üyeleri tarafından eleştirilmekteydi.[83] Muhtemelen hem bu ithamları ve küçümsemeleri bertaraf etmek hem de meşruiyetini artırmak amacıyla zaman zaman eserlerinde kendisini öne çıkaran ve ilahi bir seçilmişlik mesajı veren bazı anekdotlar paylaşmıştır. Örnek olarak eḍ-Ḍuḥā suresini açıklarken Hz. Peygamber'in (sav) bir yetim olmakla birlikte Allah'ın onu seçerek insanlara üstün kıldığını ve ona zenginlik verdiğini belirtir. Bu durumun kendi hayatıyla da uyumlu olduğunu, kendisinin de bir yetim ve seyyid olduğunu ve Allah'ın ona ilim ve emirlik gibi büyük nimetler verdiğini dile getirir. Yine çeşitli zamanlarda rüyalarında Hz. Muḥammed'i (sav) gördüğünü ve kendisine bazı sözler söyleyip bir şeyler verdiğini aktarır.[84] Onun nazarında hükümdar adayında bulunması gereken diğer şartlar ise adil ve takvalı olması, zahit olması, iyiliği emredip kötülükten sakındırması, bilge kişilerle yoldaşlık etmiş olması, akıllı, baliğ ve bu işe istekli olması gerekir.[85] Onun bu özellikler arasında etnik veya cinsiyet eksenli bir ayrıma gitmeyip esnek bir anlayışa sahip olması dikkat çekicidir. Bu tercihinin arkasında büyük olasılıkla üç nesil boyunca Bopal Devleti'nin idaresinin kadın liderler[86] tarafından

[82] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *İklīlu'l-Kerāme*, 29.
[83] El-Bayṭār, *Ḥilyetu'l-Beşer*, 2:739.
[84] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 3:270-271.
[85] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *İklīlu'l-Kerāme*, 30.
[86] Bu noktada Bopal'de Şah Cihan Begüm'den önce anneannesi Kudsiyye Begüm ve annesi İskender Begüm'ün de liderlik yaptığını görmekteyiz. Bopal Devleti'nin 1818 yılından itibaren süregelen kadın

sürdürülmüş olmasının rolü bulunmaktadır. Hatta ülke yönetimindeki başarısı ve siyasi meseleleri çözüme kavuşturmadaki becerisinden dolayı eşi Şah Cihan Begüm'den övgüyle bahsettiğini görmekteyiz.[87] Kadın hükümdar konusunda Selefi literatürde hakim olan anlayışla çelişki oluşturan bu tutum, Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın pragmatik tercihlerinden biri olarak zikre değerdir.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān imamet konusunda ise imamın nasbının *ehlu'l-ḥāl ve'l-ʿaḳd'in*[88] ihtiyarına râci bir *farḍu kifāye* olduğunun altını çizerek bu doğrultuda ümmete liderlik edecek bir imam adayında bulunması gereken özellikleri şu şekilde sıralar: Mükellef ve erkek olması, hür olması, duyu organlarının sağlıklı olması, müctehid ve adil olmasıdır. O, halifenin Kureyşli olmasının sabit olduğunu ve Ali-Fatıma soyunun hem nesep hem de şeref açısından bu makamın en layığı olduğunu vurgular. Bununla birlikte Kureyş'in diğer kollarının da bu hakka sahip olduğunu dile getirir. Kureyş'in siyasi gücünü kaybetmesi sonrası bazı grupların bu şartı kaldırdığını, ancak bu yaklaşımın hatalı olduğunu vurgular.[89] Bununla birlikte o, imamın şartlardan birini veya birkaçını sağlayamamasının meşruiyetine zarar vermeyeceğini, esas olan şartın Müslümanların güvenliğinin ve adaletin sağlanması olduğunu[90] vurgulayarak konunun reel düzlemde ele alınmasının önünü açar. Bu bağlamda onun, hilafet meselesinde Osmanlı sultanlarının meşruiyetini gündeme taşımaması büyük olasılıkla Osmanlı Devleti'nin emperyalist politikalara karşı üstlendiği İslam coğrafyasının hamiliği rolü sebebiyledir.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, velayet[91] ve otoritenin devri konusuna ise maslahat kavramı üzerinden yaklaşır. O, ümmetin din ve dünya maslahatı noktasında her kimden fayda sağlayacaksa onun velayetini meşru sayar. Bu bağlamda imamın kendisinden sonraki adayı belirlemesini veya belirleyecek mekanizmayı oluşturmasını sağlıklı bir yöntem olarak görür. İmamın icraatlarıyla hüsnü kabul görmüş olmasının bu konudaki ihtiyarının da isabetli olacağına dair bir karine oluşturduğunu öne sürer. Bu bağlamda ilk

yöneticilerin başarılı bir performans sergiledikleri zikredilir. Geniş bilgi için bkz. ʿUmer Riḍā Keḥḥāle, *Aʿlāmu'n-Nisā fī ʿĀlemi'l-Arabī ve'l-İslām*, 2:283-284; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 3:284.

[87] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ebcedu'l-ʿUlūm*, 3:284.

[88] İslam siyaset literatüründe sıkça karşılaşılan bu terim, devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet anlamında kullanılır. Geniş bilgi için bkz. ʿAbdulḥamīd İsmāʿīl el-Enṣārī, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd," *DİA*, 10:539-541.

[89] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *İklīlu'l-Kerāme*, 107-111; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṭfu's-Ṣemer*, 132.

[90] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *İklīlu'l-Kerāme*, 114.

[91] Velâyet, konumuz bağlamında otorite anlamından hareketle başkaları üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi şeklinde bir yetkilendirme olarak tanımlanabilir. Geniş bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, "Velâyet," *DİA*, 43:15-19.

dört halifenin uygulamasıyla uyuşmasa da imamın oğlunu veya bir yakınını seçmesinde bir beis olmadığını, her dönemin koşullarının kendine has olduğunu ve maslahatın da buna mukabil değişiklik gösterebileceğini vurgular. Ancak Muaviye'den itibaren bu seçimlerde asabiyet olgusunun öne çıktığını, hilafetin miras bırakılan bir mülk olarak algılandığını ve bu paradigma değişiminin dini müeyyidelerde bir gevşemeye yol açtığını da ekler. Bununla birlikte o, sahabenin ve tabiinin rol aldığı siyasi ihtilaflarda taraf olmaktan ziyade her bir tarafın içtihat ve karineye göre hareket ettiğini ve hakkı ortaya çıkarmaya çabaladığını ifade ederek yorum yapmaktan kaçınır. Şia'nın meşhur tezi olan Ali'nin vasiliği hususunu ise sahih görmez.[92]

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān her ne kadar siyaset anlayışında esnek bir tutum ve maslahatı önceleyen tavır benimsemiş olsa da İslam hukukunun uygulanması noktasında onun katı bir tutum benimsediği görülmektedir. Bu noktada onun, "öze dönüş"cü bir metotla Kur'an ve Sünnet metinlerine literal bir yaklaşım sergilediği, amel-iman birlikteliğini gözettiği, sade, yalın bir dini anlayış ve yaşamı desteklediği ve kuralların klasik formlarda tavizsiz bir şekilde uygulanmasında net bir duruş sergilediği görülmektedir.[93] Bu minvalde faiz, kumar, fuhuş, içki ve rüşveti yasaklamış ayrıca hisbe teşkilatı ve şer'i mahkemelerin kurulmasını sağlamıştır.[94] Fukahayı ise sadece kendi mezhebinin görüşlerine odaklanıp Kur'an ve hadiṯ ilimlerine gerekli hassasiyeti göstermemeleri sebebiyle yoğun şekilde eleştirmiştir. Bu yöntemle onların ne içinde yaşadıkları topluma ne de siyasete bir faydalarının dokunmadığını vurgulamıştır.[95]

Sonuç

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın siyaset düşüncesini konu alan bu çalışmada onun siyaset düşüncesini oluştururken İslam dünyasının genelini gözettiği izlenmiştir. Bu minvalde onun, İslam toplumlarının geneline yayılmış olan buhranı, Batı karşısında alınan askeri veya ekonomik yenilgilerden ziyade Müslümanların kendi "öz"lerinden uzaklaşmalarının bir sonucu olarak gördüğü tespit edilmiştir. Kur'an ve hadiṯ metinlerinin mutlak otorite olarak kabulünden oluşan bu "öz"ün Müslümanların yekvücut yapılarında korunduğu; ancak tarihsel süreçte yaşanan imamet tartışmaları, fıkhi mezheplerin ve *taḳlīd* anlayışının yaygınlaşması neticesinde Müslümanların

[92] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *İḳlīlu'l-Kerāme*, 33-36.
[93] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *İḳlīlu'l-Kerāme*, 202-211; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *Ḳaṣdu's-Sebīl*, 7; Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *ed-Dīnu'l-Ḫāliṣ*, 2:247, 2:262.
[94] El-Ḥammūdī, "el-Ḳannūcī," 31; Luḳmān, "es-Seyyid Ṣiddīḳ," 50-53.
[95] Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān, *İḳlīlu'l-Kerāme*, 38-47.

birliğinin zayıflayarak saldırılara açık hale geldiği fikrinde olduğu görülmüştür. Müslüman toplumların parçalanmış görünümünden kurtarılması ve bünyelerinin ıslah edilmesi hususunda onun yol haritasının ise Kur'an, Sünnet ve Selefin görüşleri etrafında kenetlenilmesi, mezhep üstü bir perspektif geliştirilerek mezhep *taḳlīd*inin reddi ve ictihad mekanizmasının tekrar işlevsel kılınması çerçevesinde oluştuğu tespit edilmiştir.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın "öze dönüş" projesini gerçekleştirmek amacıyla çok sayıda çalışmayı hayata geçirdiği ve bu bağlamda yönetimi altındaki Bopal'i bir prototip olarak tasarlamaya çalıştığı tespit edilmiştir. Onun Hindistan coğrafyasında çeşitli kişi ve kurumlarla güç birliği yaparak yürüttüğü bu çalışmalardan bir kısmını başarıyla uygulayarak olumlu sonuçlar aldığı görülmüştür. Ayrıca onun bu başarıyla yetinmeyip İslam beldelerinde topyekûn bir canlanma ve belli bir yöntemde birleşme teklifini birçok noktada duyurmak amacıyla çeşitli çalışmalar yürüttüğü izlenmiştir.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın Bopal'deki parlak kariyerinin arkasındaki sebepler incelenmiş ve onun velut bir yazar ve din adamı olmasının yanında yükselişinde rol oynayan en önemli yönünün ıslahçı kimliği ve İngiliz hükümetiyle uyumlu çalışabilmesi olduğu saptanmıştır. Bu doğrultuda Bopal Devleti'nin sömürge döneminde İngilizlere karşı izlediği uyumlu ve iş birliğine açık politikaların Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān tarafından da önemli ölçüde benimsenerek sürdürüldüğü tespit edilmiştir.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın Hindistan'daki İngiliz yönetimiyle ilişkisi çeşitli örnekler üzerinden analiz edilmiş ve bu ilişkinin onun siyaset anlayışı üzerindeki etkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın İngilizlerle iyi ilişki içinde olmaya ve uyumlu bir politika takip etmeye özen gösterdiği görülmekle birlikte iktidara geldikten bir süre sonra yavaş yavaş kendi özel ajandasını uygulamaya koyduğu fark edilmiştir. Ancak bu durumun zamanla İngilizler nezdinde güvenlik endişesi yaratarak rahatsızlık uyandırdığı ve onun azline sebep olduğu görülmüştür. Bu bağlamda Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın İngiliz hükümeti tarafından azledilme gerekçeleri incelenmiş ve onun popülaritesinin artmasının ve güvenlik endişeleri yaratan bazı sert fikirlerinin böyle bir karar alınmasında etkili olduğu saptanmıştır.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın imamet ve otoritenin devri konusuna ise maslahat kavramı üzerinden yaklaştığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda her dönemin koşullarının kendine has olduğu ve maslahatın da buna mukabil değişiklik gösterebileceği fikrini savunduğu görülmüştür. Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın siyaset

anlayışındaki bu esnekliği ve maslahatı önceleyen tavrı, fıkhi hükümlerin uygulanması noktasında ise göstermediği tespit edilmiştir. Bu noktada İslam hukukunun klasik formlarda tavizsiz bir şekilde uygulanmasında net bir duruş sergilediği izlenmiştir.

Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın eserlerinde çizdiği hükümdar modeli incelenmiş ve onun bu prototipi kendisini öne çıkaracak şekilde tasarladığı tespit edilmiştir. Böyle bir tercihte bulunmasının sebebinin ise kendisi hakkındaki yetersizlik ithamlarını bertaraf etmek olduğu çıkarımında bulunulmuştur. Ayrıca onun, bu özellikler arasında etnik veya cinsiyet eksenli bir ayrıma gitmemesinde Bopal Devleti'nin idaresinin kadın liderler tarafından sürdürülmesinin etkili olduğu ileri sürülmüştür.

Ayrıca Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān'ın Selefi akımın karakteristik özelliklerini yansıttığı noktalar bağlamında içinde yaşadığı Müslüman toplumunu toptancı bir yaklaşımla eleştirmesi, kendisini hakikatin temsilcisi olarak göstererek "öteki"ni dışlaması, usul-i fıkıh ve kelam ilmine mesafeli duruşu, bidat eleştirileri, aklı naklin karşısında konumlayarak olumsuzlaması, amel-iman birlikteliği inancı ve mezheplerin taḳlidi hususundaki eleştirileri öne çıkarılmıştır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

el-Aḥmed, ʿAli b. Aḥmed. "Daʿvetu'ş-Şeyḫ Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān ve İḥtisābuhū." Yüksek Lisans Tezi, İmam Muḥammed b. Suud Üniversitesi, Suudi Arabistan, 1999.

Ahmed, Aziz. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*. Çev. Ahmet Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.

Ahmed, Mahmud. "Efforts of Nawab Siddiq Hasan Khan in Dissemination of Ibn Taymiyyah's Ideology." *Peshawar Islamicus* 7:2 (2016): 35-47.

Alavi, Seema. "Siddiq Hasan Khan (1832-90) and the Creation of a Muslim Cosmopolitanism in the 19th Century." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54:1 (2011): 1-38.

el-Ālūsī, Ḫayruddīn Nuʿmān b. Maḥmūd. *Cilāu'l-ʿAyneyn fī Muḥākemeti'l-Aḥmedeyn*. Medine: Maṭbaʿatu'l-Medenī, 1981.

Āluş-Şeyḫ, ʿAbdurraḥmān b. ʿAbdillaṭīf. *Meşāhiru Ulemāi Necd*. Riyāḍ: Dāru'l-Yemāme, 1975.

Apaydın, H. Yunus. "Velayet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* 43:15-19.

Apaydın, H. Yunus. "Siyaset-i Şer'iyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.37:299-304.

Aşlamacı, İbrahim. "Pakistan Medreselerine Model Olarak İmam-Hatip Okulları: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme." *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5:2 (2014): 175-200.

Aydın, Ahmet. "Sömürge Hindistan'ında İslâmî Akımlar: Ehl-i Hadis Cemaati." *History Studies Dergisi* 11:1 (2019): 1-22.

el-Bayṭār, ʿAbdurrezzaḳ. *Ḥilyetu'l-Beşer fī Tārīḫi'l-Ḳarni's-Ṣāliṣ ʿAşar*. Beyrūt: Dāru Ṣādır, 1993.

Beşir M. Nafi, "Selefîliğin Kavram Sorunsalı, Tarihi ve Muhtelif Görünümleri." Çev. Nurullah Çakmaktaş. *Arap Dünyasında Selefîlik ve Selefî Hareketler*, haz. Beşir M. Nafi ve İzzuddin Abdu'l-Mevla, içinde 13-32. İstanbul: Yarın Yayınları, 2016.

Birışık, Abdulhamit ve A. Cüneyt Eren. "Sıddık Hasan Han." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* 37:93-98.

Birışık, Abdulhamit. *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Cheikho, Louis. *Tārīḫu'l-Ādābi'l-Aʿrabiyye*. Beyrūt: Dāru'l-Meşrıḳ, 1991.

Dâudî, Halid Zaferullah. *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Dyck, Cornelius Van. *İktifāu'l-Ḳānūnī bimā Huve Matbuʿ*. Beyrūt: Dāru Ṣādır, 1986.

el-Ensari, Abdulhamid İsmail. "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 10:539-541.

Evkuran, Mehmet. "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik." *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 46:1 (2015): 79-102.

Fazlurrahman. *İslam*. Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.

el-Ḥammūdī, Muḥammed Mehdī Ali. "el-Ḳannūcī ve Ârāuhu't-Tefsīriyye alā Davʿi Aḳvāli Eimmeti't-Tefsīr." Doktora Tezi, Umm Derman İslamiyye Üniversitesi, Sudan, 2015.

Ḫān, Ṣiddīḳ Ḥasan. *Fetḥu'l-Beyān fī Maḳāsıdi'l-Ḳurʾān*. 15 c. Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿAṣriyye, 1992.

Ḫān, Ṣiddīḳ Ḥasan. *el-İntiḳādu'r-Rāciḥ fī Şerḥi'l-İʿtiḳādi's-Saḥīḥ*. Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 2000.

Ḫān, Ṣiddīḳ Ḥasan. *Ḳaṭfu's-Şemer fī Beyāni ʿAḳīdeti Ehli'l-Eşer*. Tah. ʿAşım b. ʿAbdillah el-Ḳaryūtī. Beyrūt: ʿĀlemu'l-Kutub, 1984.

Ḫān, Ṣiddīḳ Ḥasan. *İklīlu'l-Kerāme fī Ṭibyāni Maḳāsidi'l-İmāme***.** byy: yy, 1990.

Ḫān, Ṣiddīḳ Ḥasan. *Ḳaṣdu's-Sebīl fī Ẕemmi'l-Kelām ve't-Teʾvīl*. Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 2000.

Ḫān, Ṣiddīḳ Ḥasan. *ed-Delīlu'ṭ -Ṭālib ʿalā Ercaḥi'l-Meṭālib*. Riyāḍ: Dāru'd-Dāʿi li'n-Neşr ve't-Tevziʿ, 2001.

Ḫān, Ṣiddīḳ Ḥasan. *ed-Dīnu'l-Ḫāliṣ*. Ḳaṭar: Vizāratu'l-Evḳāf ve'ş-Şuūni'l-İslāmiyye, 2007.

Ḫān, Ṣiddīḳ Ḥasan. *el-Ḥiṭṭatu fī Ẕikri'ṣ-Ṣiḥāḥi's-Sitte*. Tah. ʿAli Ḥasan el-Ḥalebī. Beyrūt: Dāru'l-Cīl, 1996.

Ḫān, Ṣiddīḳ Ḥasan. *et-Tācu'l-Mukellel min Cevāhīri Maʿāṣiri't-Ṭirāzi'l-Āḫar ve'l-Evvel*. Ḳaṭar: Vizāratu'l-Evḳāf ve'ş-Şuūni'l-İslāmiyye, 2007.

Ḫān, Ṣiddīḳ Ḥasan. *Ḥusnu'l-Usve bimā Ṣebete min Allahi ve Rasūlihī fi'n-Nisve*. Beyrūt: Muessesetu'r-Risāle, 1981.

Ḫān, Ṣiddīḳ Ḥasan. *Ebcedu'l-ʿUlūm*. Tah. ʿAbdulcebbar ez-Zekkar. 3 c. Dımeşḳ: Dāru'l-Kutubi'l ʿİlmiyye, 1978.

Ḫān, Ṣiddīḳ Ḥasan. *ʿAvnu'l-Bārī li-Ḥalli Edilleti'l-Buḫārī*. Dımeşḳ; Dāru'r-Raşīd, 1984.

Ḫān, Ṣiddīḳ Ḥasan. *el-İẕāʿa limā Kāne ve mā Yekūnu beyne Yedeyyi's-Sāʿa*. Tah. Bessam ʿAbdulvehhab el-Cābī. Ḳāhira: Dāru İbn Ḥazm, 2000.

Ḫān, Ṣiddīḳ Ḥasan. *Luḳṭatu'l-ʿAclān mimmā Temussu ilā Maʿrifetihī Ḥācetu'l-İnsān*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l ʿİlmiyye, 1985.

Haq, S. Nomanul. *Ibn Taymiyya and His Times*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

el-Ḥasenī, ʿAbdulḥay b. Faḫruddīn. *el-İʿlām bi men fī Tārīḫi'l-Hind mine'l-Eʿlām*. Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 1999.

el-Ḥasenī, ʿAbdulḥay b. Faḫruddīn. *el-Hind fi'l-ʿAhdi'l-İslāmī*. Hindistan: Dāru ʿArafāt, 2001.

Kehḥāle, ʿÖmer Rıḍā. *Aʿlāmu'n-Nisā fī ʿĀlemi'l-Arabī ve'l-İslām*. Beyrūt: Muessesetu'r-Risāle, 1959.

Keen, Caroline. "The Rise and Fall of Siddiq Hasan, Male Consort of Shah Jahan of Bhopal." *The Man behind the Queen,* ed. Charles Beem ve Miles Taylor, içinde 185-204. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Koca, Ferhat. "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği." *İlahiyat Akademi Dergisi* 1:1-2 (2015): 15-70.

Konukçu, Enver. "Bopal." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* 6:283.

Kutlu, Sönmez. *Güncel Dini-Siyasi Meseleler Üzerine Yazılar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

el-Leknevī, ʿAbdulḥay. *İmāmu'l-Kelām maʿa Ġaysi'l-Ġumām*. Pakistan: İdāratu'l-Ḳur'ān ve ʿUlūmu'l-İslāmiyye, 1998.

el-Leknevī, ʿAbdulḥay. *İbrāzu'l-Ġayyi'l-Vāḳi' fī Şifāi'l-Ayy.* Pakistan: İdāretu'l-Ḳur'ān ve ʿUlūmu'l-İslāmiyye, 1998.

Luḳmān, Aḫtar Cemāl Muḥammed. "es-Seyyid Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān el-Ḳannūcī ve Ārāuhu'l-İʿtiḳādiyye ve Mevḳifuhū min ʿAḳīdeti's-Selef." Doktora Tezi, Ummu'l-Kura Üniversitesi, Riyāḍ, 1996.

Mucāhid, Zekī Muḥammed. *el-Aʿlāmu'ş-Şarḳıyye.* Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1994.

en-Nedvī, Ebu'l-Ḥasen. *Şaḥsiyyāt ve Kutub*. Beyrūt: Dāru'ş-Şāmiyye, 1990.

Nūru'l-Ḥasen b. Ṣiddīḳ Ḥasan Ḫān. *et-Ṭarīḳatu'l-Muṣlā*. Tah. Saīd Muşāşe. Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 2000.

Özcan, Azmi. "Şâh Cihân Begüm." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* 38:252-253.

Preckel, Claudia. "Wahhabi or National Hero? Siddiq Hasan Khan." *Isim Newsletter* 11:1 (2002):31.

Rıḍā, Muḥammed Reşīd. *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-ʿAẓīm*. Mısır: el-Hey'etu'l-Mışrıyyetu'l-ʿĀmmetu li'l-Kutub, 1990.

Tayfur, Sabğatullah. "Sıddık Hasan Han ve Tefsiri Fethu'l-Beyan." Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, 2018.

Tayfur, Sabğatullah. "Sıddık Hasan Han'ın Taklide Karşı Duruşunun Kur'an'i Argümanları." *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6:11 (2019): 89-105.

Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement." *Studies in Conflict & Terrorism* 29:3 (2006): 207-239.

ez-Ziriklī, Ḫayruddīn b. Maḥmūd b. Muḥammed. *el-Eʿlām*. Beyrūt: Dāru'l-ʿİlm li'l-Melāyīn, 2002.

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 821-866
DOI: 10.33227/auifd.1138356

'Ankara İlahiyat'a İlişkin Metaforik Algılar

Fatma ÇAPCIOĞLU
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University Faculty of Divinity, Turkey
fatmacapcioglu06@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8315-6144

İhsan ÇAPCIOĞLU
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University Faculty of Divinity, Turkey
ihsancapcioglu@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0003-4796-5232

Öz
Bu araştırma, geride bıraktığı 73 yıllık tecrübesiyle Türkiye'de ilahiyat alanının öncüsü Ankara İlahiyat'ın iç paydaşlarını oluşturan akademik ve idari personeli ile öğrencileri tarafından nasıl algılandığını metaforlar yoluyla tespit etmeye çalışmaktadır. Araştırmada, nitel araştırma desenlerinden "fenomenoloji" kullanılmıştır. Katılımcılar 2021-2022 eğitim-öğretim yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 3. ve 4. sınıf öğrencileri ile fakültede görev yapan akademik ve idari personelden oluşmaktadır. Ölçüt (kriter) örnekleme ile belirlenen katılımcılara Nisan-Haziran 2022 tarihleri arasında uygulanmak üzere "Ankara İlahiyat… gibidir, çünkü..." cümlesini doldurmaları istenen bir araştırma formu gönderilmiştir. 259 katılımcının 145 kategoride üretmiş olduğu metaforlar "Köklü Tarihi, Akademik Bakış Açısı, Kendine Özgü Tarzı, Samimi Ortamı, İşlevselliği, İmajı ve Emek İsteyen Süreci" şeklinde toplam 7 tema altında sunulmuştur. En çok tekrarlanan on bir metafor çınar (f18), aile (f13), güneş (f13), yuva (f11), ev (f10), gökkuşağı (f7), ağaç/orman (f7), ana/anne (f5), deniz (f5), kitap (5) ve toprak (f5) metaforlarıdır. Araştırma bulgularına göre akademik personel çoğunlukla fakültenin köklü tarihi ve akademik bakış açısını; idari personel ise samimi ve huzurlu çalışma ortamını vurgulamıştır. Öğrencilerin ürettiği metaforlar ise temalar arasında görece dengeli şekilde dağılmaktadır. Katılımcılar dışarıdan farklı görülen ve kimi çevreler tarafından eleştirilen fakültenin, içeriden tanındığında vazgeçilemeyen yönünü, yol gösteren ve dönüştüren etki gücünü, farklılıklara hoşgörülü demokratik ortamını ve zorlu ancak zevkli eğitim/öğretim sürecini de ön plana çıkarmışlardır. Ayrıca literatürde fakülte ve üniversite kavramları için sıkça kullanılan hapishane metaforunun araştırmada hiç kullanılmamış olması ve olumsuz olarak nitelenen sadece bir metaforun bulunması, "Ankara İlahiyat" nitelemesinin mensuplarınca olumlu bir şekilde algılandığını göstermektedir. Bu durum, kurum kültürünün oluşturulması, kuruma yeni katılanlara ve

Geliş/Recieved: 30.06.2022 Kabul/Accepted: 02.11.2022

gelecek nesillere aktarılması amacıyla, kurumların olumlu özelliklerini ön plana çıkaran nitelemelerin oldukça faydalı olabileceğinin bir kanıtı olarak yorumlanabilir.

Anahtar Kelimeler: Ankara İlahiyat, Metafor, Metaforik Araştırma, İç Paydaş.

Metaphorical Perceptions Regarding 'Ankara Divinity'*

Abstract

This study tries, through metaphors, to finds out how Ankara University Faculty of Divinity, the pioneer of theology field in Turkey with its 73 years of experience, is perceived by its academic and administrative staff and students, who are its internal stakeholders. In the research, "phenomenology," one of the qualitative research designs, has been used. Participants consist of 3rd and 4th-grade students at Ankara University Faculty of Divinity and academic and administrative staff working in the faculty in the 2021-2022 academic year. A research form has been sent to the participants, who are chosen by criterion sampling, to be applied between April and June 2022, in which they are asked to fill in sentence "Ankara Theology is like.... because....". Metaphors produced by 259 participants in 145 categories are presented under a total of 7 themes: "Its deep-rooted history, Academic Perspective, Unique Style, Sincere Environment, Functionality, Image and Effortless Process". The eleven most repeated metaphors are "sycamore (f18), family (f13), sun (f13), home (f11), house (f10), rainbow (f7), tree/forest (f7), mother/mother (f5), sea (f5), book (f5) and earth (f5)" According to the research findings, while the academic staff emphasized the deep-rooted history and academic perspective of the faculty, the administrative staff mostly emphasized the friendly and peaceful working environment. The metaphors produced by the students are distributed in a relatively balanced way among the themes. The participants also highlighted the indispensable aspect of the faculty, which is seen as different from the outside and criticized by some circles, its power of guiding and transforming influence, its democratic environment that is tolerant of differences and its challenging but enjoyable process. In addition, the fact that the prison metaphor, which is frequently used for the concepts of faculty and university in the literature, has never been used in our research, and that there is only one metaphor that is described as negative, shows that the characterization of "Ankara University Faculty of Divinity" is perceived positively by its members. This situation can be interpreted as proof that unique characterizations that highlight the positive features of institutions can be very useful in order to create the corporate culture and transfer it to new members.

Keywords: Ankara Divinity, Metaphor, Metaphorical Research, Internal Stakeholder.

Giriş

Metafor (*metaphore*) sözcüğü, iki parçadan meydana gelir. *Meta*, sonra ya da ile, *fora* (*phora*) ise aktarmak ya da nakletmek anlamındadır. Metafor, bir meseleyi başka bir tarzda ifade etme sanatıdır.[1] Metaforlar, soyut ve az bilinen konuların somut ve daha çok bilinen kavram ve yapılara benzetilerek bilinir hale getirilmesine aracılık eder. Bu anlamda o, dil ve edebiyat alanına özgü bir kavram gibi görünse de felsefe, pozitif bilimler ve eğitim

* What is meant by this concept is "Ankara University Faculty of Divinity."

[1] Nihat Keklik, *Felsefede Metafor,* 1.

araştırmalarının yanında, örgütsel yapıları kavrama konusunda da bir araç olarak kullanılabilir. İnsanların çevrelerini, ilişkilerini, olay ve olguları, hatta içinde bulundukları kurumları nasıl algıladıkları metaforlar yoluyla ortaya çıkartılabilir. Sosyal bilimlerin hemen her alanında tercih edilen yöntemlerden biri olarak metaforik anlatımın örneklerine eğitim alanında yapılan çalışmalarda da rastlanmaktadır. Nitekim literatürde eğitim olgusunun[2] öğretmen,[3] öğrenci,[4] yönetici,[5] müdür,[6] okul,[7] öğretim programı,[8] üniversite,[9] üniversite ve fakülte,[10] sınıf,[11] öğretim elemanı[12] ve doktora öğretimi[13] gibi çeşitli paydaşlarına yönelik algılarını belirlemeye yönelik çalışmalar bulunmaktadır. Ayrıca coğrafya,[14] fizik,[15] oyun,[16] yabancı dil,[17] Türkçe,[18] matematik,[19] fen[20] gibi disiplinlere özgü kavramların nasıl algıladıklarına ilişkin de pek çok metaforik çalışmadan söz edilebilir. Bu tür çalışmalar ile profesyonel paydaşların kendi alanlarını, mesleklerini ve kurumlarını nasıl algıladıklarının tespiti mümkün olabilmektedir. Esasen

[2] Sadegül Akbaba Altun ve Çiğdem Apaydın, "Kız ve Erkek Öğretmen Adaylarının "Eğitim" Kavramına İlişkin Metaforik Algıları."
[3] Yusuf Cerit, "Öğretmen Kavramı İle İlgili Metaforlara İlişkin Öğrenci, Öğretmen ve Yöneticilerin Görüşleri."
[4] Ahmet Saban, "Öğretmen Adaylarının Öğrenci Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler."
[5] Kaya Yıldız ve Ramazan Ertürk, "Yönetici ve Lider Kavramlarına İlişkin Öğretmen Görüşleri: Bir Metafor Çalışması."
[6] Mehmet Korkmaz ve Mehmet Sabir Çevik, "Ortaokul Öğretmenlerinin Müdür Kavramına İlişkin Metaforik Algıları."
[7] Ahmet Saban, "Okula İlişkin Metaforlar"; Bengi Erim Eker, "Öğretmenlerin Gözünden Bir Okul Örgütü: Metaforlarla Analiz."
[8] Sevilay Çırak Kurt, "Ortaokul Öğretmenlerinin "Öğretim Programı" Kavramına İlişkin Metaforik Algıları."
[9] Zeynep Uğurlu, "Öğretmen Adaylarının Üniversite Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Analizi."
[10] Hasan Demirtaş ve Duygu Çoban, "Üniversite Öğrencilerinin, Üniversite ve Fakülte Kavramlarına İlişkin Metaforları (İnönü Üniversitesi Örneği)."
[11] Salih Uzun ve Gülay Paliç, "Sınıf Öğretmenlerinin Sınıf Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Algıların Metaforlar Yardımıyla İncelenmesi."
[12] Hasan Demirtaş ve Duygu Çoban, "Üniversite Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarına İlişkin Metaforları."
[13] İbrahim Limon ve Mehmet Durnalı, "Doktora Öğrencilerinin Doktora Eğitimi ve Öğretim Üyelerine Yönelik Metaforik Algıları."
[14] Esen Durmuş ve Kenan Baş, "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Coğrafya Kavramına İlişkin Metaforik Algıları."
[15] Cihat Demir ve Sevil Demir, "Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Fizik Kavramına İlişkin Metaforik Algılarının İncelenmesi."
[16] Ümit Gözel ve Kerim Gündoğdu, "Öğrencilerin Oyun Kavramına İlişkin Metaforik Algıları."
[17] Mehmet Nuri Gömleksiz, "Öğretmen Adaylarının Yabancı Dil Kavramına İlişkin Metaforik Algıları."
[18] Salim Pilav ve Metin Elkatmış, "Öğretmen Adaylarının Türkçe Kavramına İlişkin Metaforları."
[19] Çiğdem Çetinsoy, "Öğretmen Adaylarının Matematik Kavramına İlişkin Metaforik Algıları," (yüksek lisans tezi).
[20] Özlem Afacan, "Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının "Fen" ve "Fen ve Teknoloji Öğretmeni" Kavramlarına Yönelik Metafor Durumları."

metaforik çalışmalar kişiyi öğrenilmiş ve kalıplaşmış bilgilerin dışında düşünmeye sevketmekte ve böylece kişinin kendisinin bile farkında olmadığı birtakım algılarını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Metaforlar kurumsal yapıların anlaşılmasına da katkıda bulunmaktadır.[21] Kurumların mevcut yapılarının yanı sıra, insan kaynaklarının ve kültürlerinin incelenmesi[22] ile yönetici ve öğretmenlerin çalıştıkları kurumlara yönelik algılarının anlaşılması[23] bu kapsamdaki çalışmalar arasındadır. Ayrıca reklamcıların tüketici davranışlarını yönlendirmek için kullandığı metaforlarla ilgili çalışmalar da bulunmaktadır.[24]

1949 yılında Cumhuriyet döneminin ilk ilahiyat fakültesi olarak kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (AÜİF),[25] yüksek din eğitimi faaliyetlerini alanındaki tek kurum olarak uzun yıllar sürdürmüştür. Son yıllarda sayıları giderek artsa da, ilahiyat ve islami ilimler fakülteleri arasındaki ayrıcalıklı yerini halen korumaya devam etmektedir. Bu çalışmada, ilahiyat alanındaki söz konusu konumu nedeniyle "Türkiye'nin ilahiyat birikimi",[26] "Türkiye'nin ilahiyat markası"[27] gibi nitelemelere konu olan AÜİF'nin, iç paydaşları tarafından nasıl algılandığının anlaşılması hedeflenmiştir. Bu kapsamda, "Ankara İlahiyat"ın iç paydaşları olan akademik ve idari personelin yanı sıra, lisans öğrencileri tarafından algılanma biçiminin, bizzat kendileri tarafından kullanılması istenen metaforlar yoluyla tespiti amaçlanmıştır. Çalışmada "Ankara İlahiyat" nitelemesinin tercih edilme nedeni, bu terkibin genel kamuoyunun yanı sıra, çeşitli ilahiyat çevrelerinde genellikle pejoratif çağrışımlarla yüklü bir kolektif hafızaya ve örüntü ağına sahip olmasıdır. Zira bu terkip ile sadece herhangi bir üniversitenin bir fakültesi kastedilmemekte, aksine Türkiye'deki yüksek din eğitimine ilişkin köklü bir ekol, yaklaşım, zihniyet, bakış açısı, düşünme biçimi vb. başlıklara atıfta bulunulmaktadır. "Ankara

[21] Bkz. Gareth Morgan, *Yönetim ve Örgüt Teorilerinde Metafor*.
[22] Bengi Erim Eker, "Öğretmenlerin Gözünden Bir Okul Örgütü: Metaforlarla Analiz."
[23] Seda Yılmaz, "İlköğretim Okul Yöneticileri ve Öğretmenlerinin Çalıştıkları Kuruma Yönelik Örgütsel Metafor Algıları (Kastamonu Örneği),"(yüksek lisans tezi).
[24] Bilge Karamehmet, *Kurumsal İletişimde Metafor*.
[25] Metnin devamında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi AÜİF olarak veya sadece "Ankara İlahiyat" olarak kısaltılarak kullanılacaktır.
[26] Eyüp Baş ve diğerleri (ed), *Türkiyenin İlahiyat Birikimi- Ankara İlahiyat'ın 70. Yılı (1949-1919)*.
[27] Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, http://www.divinity.ankara.edu.tr/ (05.05.2022) ayrıca: "Cumhurbaşkanı Erdoğan: "Türkiye'nin yeniden İslam coğrafyasının umudu haline gelmesinde hep birlikte verilen mücadelenin büyük katkısı vardır" Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı https://www.iletisim.gov.tr/turkce/haberler/detay/cumhurbaskani-erdogan-turkiyenin-yeniden-islam-cografyasinin-umudu-haline-gelmesinde-hep-birlikte-verilen-mucadelenin-buyuk-katkisi-vardir (05.05.2022).

İlahiyat"ın kuruluşundan itibaren lehinde ve aleyhinde pek çok fikir ortaya atılmış olsa da, kendisinden sonra açılan –başta yüksek İslam enstitüsü olarak kurulan ve zamanla ilahiyat fakültelerine çevrilen- kurumları akademik olarak desteklemiştir ve halen bu özelliğini korumaktadır.

AÜİF'nin geçmişteki medrese yapılanmasından ayıran ve günümüzdeki yüksek din eğitimi kurumlarından farklı konumlandırılmasına neden olan özellikleri arasında, öncelikle eleştirel ve özgürlükçü bakış açısı ile din olgusuna akılcı ve bilimsel yaklaşımı sayılabilir. Nitekim AÜİF öğretim üyelerinin akademik çalışmalarından ve geliştirdikleri projelerden hareketle, din olgusunun çeşitli boyutlarına ilişkin bakış açılarını ve yöntemlerini farklı şekillerde tanımlayanlar bulunmaktadır. Bunlar arasında Prof. Dr. Felix Körner'in, AÜİF'ne mensup bazı öğretim üyelerinin yaklaşımını "Ankara Okulu" olarak kavramsallaştırması[28] ile AÜİF öğretim üyeleri tarafından hazırlanan ve 2000 yılından itibaren uygulanan örgün din eğitimi programlarındaki yeni yaklaşımın "Ankara Modeli" olarak tanımlanması[29] sayılabilir. Ankara Okulu, "…Türkiye'de gittikçe yayılan, belli bir mezhebe bağlı olmayan, bireyci, demokratik değerlerle uyumlu, akılcılığa önem veren bir İslam anlayışını temsil etmektedir. Ankara Okulu klasik Ehli Sünnet yorumlara bağlı olmadan, İslâm'ı anlamaya yaklaşmanın Türkiye'de yayılmasında önemli bir rol oynamıştır".[30] Ankara modeli ise, Türkiye'de din anlayışındaki değişimin din eğitimi alanındaki yansımalarını ifade etmektedir. Bu bağlamda dini bilginin düzenlenmesinde Kur'an merkezli yaklaşımın esas alınması, bilimsel arka planının *rasyonel zemin*, *analitik düşünme* ve *sosyal bilim terminolojisi* kavramlarına dayanması, programın "Ankara Modeli" olarak ifade edilme nedenlerinden bazıları olarak tanımlanmaktadır.[31] Bu tanımlamaların, özellikle selefi din anlayışına mensup kişi ve gruplar tarafından eleştirel değerlendirmelere konu olduğu bilinmektedir.[32] Söz konusu eleştiriler, genellikle ilahiyat fakültesinin kuruluş gerekçelerine dayandırılmaktadır. Osmanlı Devleti'nin son

[28] Sönmez Kutlu, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Uluslararası Düzeydeki Değeri," 468.
[29] MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli).*
[30] İbrahim Usta, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Hadis Çalışmaları ve Ankara Okulu," 91.
[31] Recai Doğan ve Nurullah Altaş, "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)," 26.
[32] Fakültenin bazı öğretim üyeleri, ileri sürdükleri eleştirel fikirlerinden dolayı IŞİD gibi terör örgütleri tarafından hedef gösterilmiştir. Örnek olarak bkz. "Kamuoyuna Duyuru", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, http://www.divinity.ankara.edu.tr/2020/10/02/kamuoyuna-duyuru-2/ (05.05.2022).

döneminde din eğitimi alanında yaşanan paradigma değişimi, Cumhuriyet dönemi politikalarının anlaşılmasına yönelik yeni bir bakış açısı oluşturmuştur. Nitekim bu dönemde, geleneksel medrese yapılanması dışında Batı tarzı modern eğitim kurumları açma girişimi, yüksek din eğitimi alanını da içine alacak şekilde genel bir eğitim politikasına dönüştürülmüş, Cumhuriyet döneminde ise bu tercihin sonuçları görülmeye başlanmıştır.

3 Mart 1924 tarihinde çıkartılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile "yüksek din mütehassısları yetiştirmek"[33] amacıyla Darulfünun'da bir ilahiyat fakültesi açılmış ancak 9 yıllık eğitim-öğretim sürecinin ardından öğrenci yetersizliği gerekçesiyle 1933'te kapatılmıştır. Aynı tarihte kapatılan Darulfünun yerine İstanbul Üniversitesi kurulmuş, ancak bu üniversite bünyesinde ilahiyat fakültesine yer verilmemiş, bunun yerine edebiyat fakültesi içinde bir İslam Tetkikleri Enstitüsü açılmıştır. Ancak enstitü de uzun ömürlü olmamış ve kısa süre sonra kapatılmıştır. Bu denemelerin ardından, 1949 yılına kadar ülkemizde yüksek din eğitimi veren bir kuruma yer verilmemiştir. 1949 yılına gelindiğinde, TBMM'de Ankara Üniversitesi senatosunun "Din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşünüşünde ihatalı din adamlarının yetiştirilmesi için lüzumlu şartları sağlamak maksadıyla memleketimizde de garptaki örneklerine benzer bir İlahiyat Fakültesinin kurulması" şeklindeki gerekçesi kabul edilerek Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kurulması kararlaştırılmıştır.[34] Kuruluşundan itibaren çeşitli araştırmacıların fakültenin amacını ortaya koymaya yönelik tespitlerinde, "bilimsel yöntemlerle hem İslam hem de diğer dinler hakkında araştırmalar yapmak, İslâmî ilimlerde kullanılan klasik usullerin yanı sıra din bilimleri alanındaki bilimsel metotlardan da yararlanarak eğitim ve araştırma faaliyetlerini sürdürmek, temelde Batılı bilimsel metodlarla İslam ilahiyatını buluşturmak"[35] gibi ifadelere rastlamak mümkündür.

Konuyla ilgili literatür incelendiğinde, yüksek din eğitimi alanının öncü ismi olarak Ankara İlahiyat'ı konu edinen çalışmalara[36] rastlamak mümkündür. Bu çalışmalardan bazılarında; AÜİF öğrencilerinin din

[33] TBMM *Zabıt Ceridesi* Devre 2 Cilt 7 İctima 2, 3 Mart 1924 (1340), 24.
[34] Baş ve diğerleri (ed), *Türkiyenin İlahiyat Birikimi- Ankara İlahiyat'ın 70. Yılı (1949-1919),* 51.
[35] Cemil Kutlutürk ve diğerleri, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hakkında Yurtdışında Yayımlanan Yazıların Değerlendirilmesi", 508.
[36] Ankara İlahiyat'ın kuruluşu ve tarihine dair kaynaklar farklı alanlarda ve oldukça fazla sayıda olduğu için, konuyu sınırlandırmak adına AÜİF özelinde yapılan çeşitli çalışmalarından örnekler verilmiştir.

anlayışları;[37] AÜİF Türk İslam Edebiyatı bölümünde tamamlanan doktora tezleri;[38] Türkiye'de din sosyolojisi alanının kurumsallaşması sürecinde AÜİF'nin yeri;[39] ünlü bilim tarihçisi Fuat Sezgin'in AÜİF'de çalıştığı yıllar;[40] AÜİF'de felsefe ve mantık öğretimi;[41] kuruluşundan günümüze AÜİF Kelâm Anabilim dalı;[42] AÜİF'nin bürokrasiye katkıları[43] konu edinilmiştir. Ayrıca, AÜİF örnekliğinde öğrencilerin vaaz ve vaizlik konularına[44] dinî azınlıklara ve Alevilere,[45] Kelam öğretimine,[46] öteki kavramına,[47] dini bilgiye[48] yönelik bakış açılarını incelemeyi amaçlayan çalışmalar da bulunmaktadır. AÜİF örnekliğinde yapılan alan çalışmaları arasında öğretim teknolojileri ve materyal geliştirme dersinin hedeflerine ulaşma derecesini,[49] öğretmenlik uygulaması dersi sürecine dair paydaş görüşlerini[50] tespit etmeye yönelik araştırmalar da dikkat çekmektedir.[51] AÜİF'nin de içinde bulunduğu farklı ilahiyat fakültelerini kapsayan daha geniş çaplı alan çalışmaları da bulunmaktadır.[52] Literatürde, AÜİF örnekliğinde metaforik bir çalışmaya ise rastlanmamıştır. Bununla birlikte ilahiyat fakültesi öğrencilerinin çeşitli

[37] Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, "Living Islam: A Study on the Religious Understanding of Students in the Faculty of Divinity in Turkey."
[38] Ümit Tokatlı ve Necati Avcı, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Edebiyatı Bölümünde Yapılan Doktora Tezleri."
[39] İhsan Çapcıoğlu ve Fatma Kenevir, "Türkiye'de Din Sosyolojisinin Kurumsallaşması Sürecinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi."
[40] Ali Dere, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları: Sezgin ve Fakültenin Müşterek Tarihinden Bir Kesit."
[41] Ali Çetin, "Felsefe-Mantık Öğretimi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği."
[42] Rabiye Çetin, "Kuruluşundan Günümüze Türkiye'nin Kelâm Birikimi: Ankara İlahiyat Örneği."
[43] İhsan Çapcıoğlu, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Bürokrasiye Katkıları."
[44] Remziye Ege, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Vaaz ve Vaizlik Konularına Bakışları: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği."
[45] Selman Yılmaz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Türkiye'deki İnanç Gruplarına Bakışı."
[46] Muhammed Hussein Ali, "Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültelerinde Kelam Öğretimi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)," (yüksek lisans tezi).
[47] Yıldız Kızılabdullah ve Fatma Çapcıoğlu, "Veränderte Wahrnehmung des "Anderen"-Werkstattbericht zu einer Studie an der Universitat Ankara."
[48] Sinem Uğurlu ve Ayşe Çalal, "Opinions of the Divinity Faculty Students on Religious Knowledge: A Case Study of Ankara University Divinity Faculty."
[49] Bayram Polat, "Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin Hedeflerine Ulaşma Derecesi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Programlarına Kayıtlı Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma)."
[50] Fatma Çapcıoğlu ve Yıldız Kızılabdullah, "Uygulama Öğretmeni ve Öğrencilerinin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Uygulaması Sürecine Yönelik Görüşleri."
[51] Literatürde ilahiyat fakültelerinin öğrenci görüş ve algılarına dair farklı üniversite öğrencilerine yönelik oldukça fazla alan araştırması olmasına rağmen, Ankara İlahiyat öğrencileri veya akademisyenleri özelinde yapılmış saha çalışmaları görece azdır.
[52] Niyazi Akyüz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma"; Fatih Özkan, *İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri*; İhsan Çapcıoğlu, "İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin Toplumun Dini Hayatındaki Yeri."

konulardaki metaforik algılarını tespite yönelik çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu kapsamda "kampüste ilahiyat eğitimi",[53] "öğretmen",[54] "öğretmenlik",[55] "Arapça",[56] "çevre"[57] ve "ilahiyat fakültesi programı"[58] başlıklarına odaklanmış olan çalışmalar zikredilebilir.

Metaforlar yoluyla kişilerin, zihin dünyalarında çeşitli kavramları nasıl tasavvur ettiklerine dair ipuçları bulunabilir. Herhangi bir kavram ya da duruma dair benzetmeleri tespit etmek, o kavram ya da durumun zihinde nasıl tasavvur edildiğini keşfetmeye yardımcı olabilir. Kısaca metaforlar yolu ile kişilerin bir kavram ya da duruma dair algılarını ortaya çıkarmak mümkündür.[59] Metaforlar, bilişsel süreçlerle dış dünyayı açıklamak ve anlamlandırmak için kullanılabileceği gibi,[60] daha etkili ve vurgulu bir şekilde olguları, olayları hatta kurumları anlamamıza ve ifade etmemize de yardımcı olabilir. Klasik ve çokça tekrarlanan söylemlerin ötesinde yeni bir ifade imkanı ve gücü ile dikkat çekici veriler sunabilirler.

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmamız AÜİF öğretim elemanlarının, öğrencilerinin ve idari personelinin mensubu oldukları kuruma ilişkin algılarına odaklanmakta; bu açıdan da literatüre önemli ve özgün bir katkı sunmaktadır. Günümüzde kurum kültürünün kalite çalışmaları ve süreci açısından önem arz ettiği düşünüldüğünde, iç paydaşların kurumlarına yönelik bakış açılarının ortaya çıkarılmasının önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Kurum kültürünün geliştirilmesinin geleneksel marka değerinin gelecek nesillere aktarılması yönündeki çalışmalara katkı sağlayacağı ise aşikardır. Zira herhangi bir kuruma aidiyet bilincinin gelişmesi, ilgili kurumun mensupları tarafından nasıl algılandığı ile doğrudan alakalıdır. Bu açıdan çalışma verileri, Ankara İlahiyat'a ilişkin metaforik algıların gelecek nesiller için ifade ettiği anlamın

[53] Hasan Meydan, "Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: Öğrenci Görüşlerine Dayalı Metaforik Bir Araştırma."
[54] Saadettin Özdemir, "Üniversite Öğrencilerinin Öğretmen Kavramına İlişkin Metaforik Algıları."
[55] Fatih Çakmak, "Öğretmen Adayları ve Öğretmenlerin Öğretmenlik İle İlgili Metaforik Algılarının İncelenmesi."
[56] Sevim Özdemir, "Üniversite Öğrencilerinin Bir Yabancı Dil Olarak Arapçaya İlişkin Metaforik Algıları (Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği)."
[57] Ömer Demir, "İDKAB Öğretmen Adaylarının Metaforik Çevre Algıları."
[58] Semra Çinemre, "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesi Programına İlişkin Algılarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi."
[59] Bkz. Fatih Yılmaz ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmen Kavramına İlişkin Algıları: Bir Metaforik Çalışma"; Neval Akça Berk ve diğerleri, "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Sosyal Bilgiler Dersine ve Sosyal Bilgiler Öğretmenine İlişkin Metaforları."
[60] M. Metin Arslan ve Mustafa Bayrakcı, "Metaforik Düşünme ve Öğrenme Yaklaşımının Eğitim-Öğretim Açısından İncelenmesi," 103.

ortaya konulmasına yardımcı olabilecektir. Ayrıca metafor üretme süreci, yenilikçi ve yaratıcı bir düşünme becerisi gerektirdiği için bireylerin kendilerinin bile yeterince farkında olmadığı bazı düşüncelerini ortaya çıkarabilme, konuyla ilgili farkındalık oluşturma, kuruma ilişkin bakış açılarını yeniden yorumlayabilme ve metaforik anlatımların kurumla ilişkisini yeniden kurgulayabilme imkanı sunabilir. Ankara İlahiyat özelinde, iç paydaşların kurumsal bağlılıklarını tanımlayabilme, şekillendirebilme, kuruma yeni katılan idari personel, öğrenci ve öğretim elemanlarının uyumunu sağlayabilme gibi amaçlara yönelik yeni çalışmalar da bu bakımdan önemlidir. Ayrıca bu çalışma ile kurumsal kimliğin oluşumunun yanı sıra, kurumsal kalitenin geliştirilmesine yönelik çalışmalara da veri sağlanması amaçlanmaktadır. Araştırmanın temel amacı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elemanı, idari personeli ve öğrencilerinin, ait oldukları kuruma ilişkin algılarını tespit etmektir. Bu amacı gerçekleştirebilmek için araştırmanın çalışma grubu, iç paydaş olarak nitelenen akademik personel, idari personel ve öğrencilerden oluşturulmuştur. Söz konusu iç paydaşlardan elde edilen verilerle kurum kültürünün aktarılmasına yönelik öneriler sunulması amaçlanmaktadır. Bu temel amaçlar yanında araştırmanın alt amaçlarını; katılımcıların kurumlarına ilişkin algılarının, kurumun marka değeri, tarihi ve kendisini farklı kılan nitelikleri açısından değerlendirilmesi ile araştırma sürecinde elde edilen verilerden hareketle kurumsal aidiyeti tüm paydaşlarla yeniden kurgulayabilmeye yönelik önerilerin geliştirilmesi oluşturmaktadır.

2. Araştırmanın Yöntemi

2.1. Araştırma Deseni

Araştırmada, nitel araştırma desenlerinden fenomenoloji kullanılmıştır. Fenomenolojik çalışmaların karakteristik özelliklerinden biri, tek bir kavram ya da düşüncenin ifade edildiği bir fenomene (olguya) işaret etmesidir.[61] Böylece AÜİF'nin iç paydaşlarının "Ankara İlahiyat" kavramına odaklanmaları sağlanmış ve bu kavrama dair algıları derinlikli olarak tespit edilmeye çalışılmıştır.

2.2. Katılımcılar

Araştırmada katılımcıların belirlenmesinde ölçüt (kriter) örnekleme tekniği kullanılmıştır. Bu örneklemede önceden belirlenen belli kriterlere

[61] John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri, Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 78.

sahip tüm durumların çalışılması planlanır.[62] Bu araştırma için belirlenen ölçütler şunlardır:

- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin akademik personeli olmak (en az 4 yıldır kurumda çalışıyor olmak)
- 2021-2022 eğitim öğretim yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi olmak (3. ve 4. Sınıf)
- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin idari personeli olmak (en az 4 yıldır kurumda çalışıyor olmak)
- Bu kriterlerin yanında araştırmaya gönüllü olarak katılım sağlamak.

4 yıl çalışma kriterinin aranma sebebi, katılımcıların kurumun işleyişinden haberdar olması ve kurum kültürünü edinebilecek kadar bir süre kurumda çalışıyor olmalarıdır. Bu nedenle AÜİF'de 4 yıldan daha az çalışan akademik ve idari personel araştırma kapsamı dışında tutulmuştur. Aynı şekilde fakülte kültürüne alışmış olmaları için belli bir sürenin geçmiş olması gerektiği düşünülerek sadece 3. ve 4. sınıf öğrencileri gönüllülük kapsamında çalışmaya dahil edilmiştir. Covid-19 pandemisi nedeniyle bir süre zorunlu olarak uzaktan yürütülen eğitim-öğretim sürecinde 1. ve 2. sınıf öğrencilerinin kurumla olan bağının yeterince kurulmamış olabileceği düşünülmüş ve bu öğrenciler araştırma kapsamı dışında tutulmuştur. Ayrıca uzaktan eğitim (İLİTAM) öğrencileri de araştırmanın kapsamı dışındadır.

Araştırmanın etik kurul izni Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulu'nun 25.02.2022 tarihli toplantısında 6/68 sayılı kararı ile alınmıştır. Araştırma formu Nisan- Haziran 2022 tarihleri arasında kriterlere uyan tüm akademik ve idari personel ile 3. ve 4. sınıf öğrencilerine gönderilmiştir. Bu katılımcılardan 320'si form doldurmuş, bunlardan 259'u araştırmaya dahil edilmiştir.

	Kadın	**Erkek**	**Toplam**
Öğrenci	100 (% 60,97)[63]	64 (% 39.03)	164 (% 100)
Akademik Personel	16 (% 22,85)	54 (% 77,15)	70 (% 100)
İdari Personel	10 (% 40)	15 (% 60)	25 (% 100)
Toplam	126 (% 48,65)	133 (% 51,35)	259 (% 100)

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Dağılımı

[62] Bkz. Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme."
[63] Yüzdelikler her katılımcı grup için ayrı ayrı hesaplanmıştır.

Araştırma grubundaki katılımcıların %48,65'i kadın, %51,35'i erkektir. Tablo incelendiğinde, katılımcı öğrenci grubunun çoğunluğunu kadınların; katılımcı akademik personelin çoğunluğunu ise erkeklerin oluşturduğu görülebilir. Katılımcı idari personelde ise erkek oranı kadınlardan biraz daha fazladır. Kadın-erkek dağılımındaki bu oranlar, tüm katılımcı gruplarında fakültenin genelini yansıtacak şekildedir.

2.3. Veri Toplama

Metaforlar, bireylerin çeşitli konulardaki algılarının tespiti bakımından etkin bir araç işlevi görmektedir. Çalışma kapsamında katılımcıların "Ankara İlahiyat"a ilişkin düşüncelerini öğrenebilmek için öncelikle metaforlar konusunda kısa açıklamalar yapılmıştır. Bu çerçevede *"Ankara İlahiyat .... gibidir, çünkü ...."* şeklinde tamamlamaları istenen bir cümleden oluşan metafor formu uygulanmıştır. Katılımcılardan tek bir metafor üzerinde yoğunlaşarak belirtilen kavramla ilgili düşüncelerini ifade etmeleri istenmiştir.

2.4. Verilerin Analizi

Katılımcılardan toplanan formlar arasından benzetme niteliği taşımayan ve benzetme yönü eksik olanlar araştırma kapsamı dışında tutulmuştur. Eleme işleminde, mantıklı bir metafor kullanımı ile kullanım sebebinin açıklanabilmesi kriterleri esas alınmıştır. Ayrıca doğrudan Ankara İlahiyat nitelemesine yönelik olmayan formlar da benzetme kriterine uygun olmadıkları için değerlendirmeye alınmamıştır. Bununla birlikte bazı katılımcılar tarafından üretilen birden fazla metafor, benzetme kriterine uygun olduğu için araştırmaya dahil edilmiştir. Böylece 164 öğrenci, 70 akademisyen ve 25 idari personel olmak üzere toplam 259 katılımcının ürettiği 268 metafor geçerlilik kriterini sağladığı için araştırma kapsamında değerlendirmeye alınmıştır.

Veri analizinin ikinci aşamasında belirlenen metaforların toplu bir listesi oluşturulmuş ve liste içerik analizine tabi tutulmuştur. Bu aşamada iki araştırmacı eşzamanlı ve birbirinden bağımsız olarak ilk döngü kodlarını tamamlamışlardır. Bu aşamada aynı metaforların farklı gerekçelerle kullanıldığı tespit edilmiştir. Örneğin en çok tekrarlanan "çınar" (f18) metaforu, bazı katılımcılar tarafından fakültenin köklü tarihini nitelemek için kullanılırken ("Ankara İlahiyat çınar gibidir. Köklü geçmişten aldığı enerji ve birikimle geleceğe yol alır" AE1); bazı katılımcılar tarafından aynı metafor, fakültenin samimi ortamını ("Ankara İlahiyat bir çınar ağacına benzer. Çünkü içerisindeki öğrencileri, öğretmenleri, çalışan personelleri bu ağacın

dallarıdır. Herkes esasında farkında olmadan birbirine gizli bir bağ ile bağlıdır." 3ÖK70) nitelemek için kullanılmıştır. Bu örnekteki gibi durumlar karşısında araştırmacılar sadece metaforları değil, gerekçelerini de dikkate alarak kategorilendirme işlemini üç aşamada tamamlamışlardır. İlk aşamada yapısal ve açık kodlama yapılmıştır. İkinci aşamada belirlenen kategoriler 8 başlık altında toplanmış, son aşamada ise bu kategorilerden ikisinin benzerlik taşıdığına karar verilerek 7 kategoride çalışmanın sunulmasına karar verilmiştir. Bununla birlikte literatürde sıkça rastlanan olumlu-olumsuz metaforlar şeklinde bir kategorilendirme, bu araştırmada tercih edilmemiştir. Zira araştırmada tümüyle olumsuz olarak değerlendirilebilecek sadece bir metafor kullanımına rastlanmıştır. Kısmen olumlu-olumsuz olarak değerlendirilebilecek üç metafor bulunmaktadır. Bunlar, ait oldukları temalar altında farklı bir görüş olarak çalışma metnine yansıtılmıştır.

Araştırmanın kapsam geçerliliğinin sağlanması için veri analiz süreci açık bir şekilde anlatılmış, iki araştırmacı eşzamanlı ve birbirinden bağımsız olarak kodlama yapmış, yapılan sınıflandırma işlemi üçüncü bir alan uzmanının kontrolüne sunulmuştur. Araştırmanın güvenirliği, Miles-Huberman güvenirlik formülü Güvenirlik = Görüş Birliği / (Görüş Birliği + Görüş Ayrılığı) kullanılarak şu şekilde hesaplanmıştır:[64] Güvenirlik = 260/260+9. Buna göre araştırmanın güvenirliği %96'nın üzerindedir. Araştırmacılar arasındaki son müzakere sonucunda görüş ayrılığı yaşanan metaforlar da ortak karar ile uygun görülen kategoriler altına alınarak tam görüş birliği sağlanmıştır. Ayrıca okuyucuya her bir temanın kapsam ve içeriğini net bir şekilde yansıtabilmek için sık sık doğrudan alıntılarla katılımcıların görüşlerinden örnekler verilmiştir. Bu örneklendirmelerde katılımcılara ait özellikler kodlanarak kullanılmıştır. Öğrenci Ö, Akademisyen A, İdari Personel İ, Erkek E, Kadın K ile kodlanmış ve katılımcı numarası verilmiştir. Örneğin "3ÖE4" kodu, 3. sınıf öğrencisi 4. erkek katılımcıya aittir.

3. Bulgular ve Tartışma

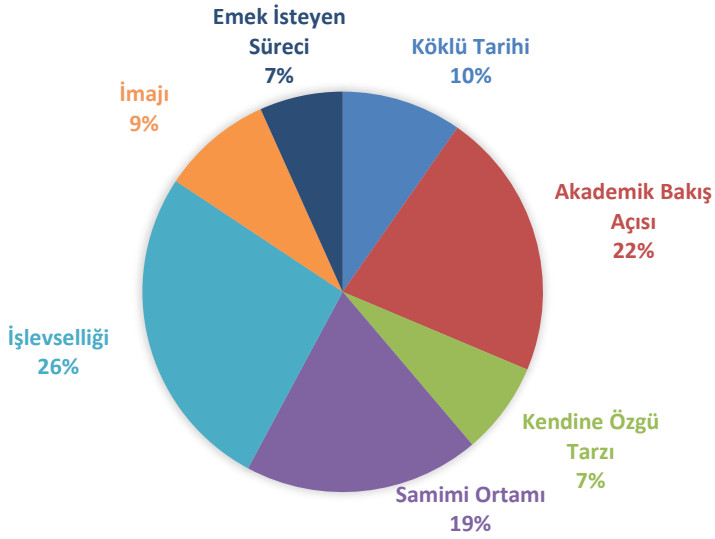
Araştırmamızda yer alan 259 katılımcı toplam 268 metafor üretmiştir. Bu metaforlar; "Köklü Tarihi, Akademik Bakış Açısı, Kendine Özgü Tarzı, Samimi Ortamı, İşlevselliği, İmajı, Emek İsteyen Süreci" şeklinde toplam 7 tema altında toplanmıştır. Metaforların kategorilere göre dağılımı ise şu şekildedir:

[64] Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Baltacı, "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli."

- Köklü Tarihi: 26
- Akademik Bakış Açısı: 58
- Kendine Özgü Tarzı: 20
- Samimi Ortamı: 51
- İşlevselliği: 71
- İmajı: 24
- Emek İsteyen Süreci: 18

Buna göre katılımcıların çoğu Ankara İlahiyat'ın işlevselliği başlığı altında değerlendirilen yönünü öne çıkarmaktadır. Daha sonrasında ise akademik bakış açısı ve samimi ortamına dair nitelemeler dikkat çekmektedir. Çoğunluğunu öğrencilerin oluşturduğu katılımcılar içinde Ankara İlahiyat'ın sürecine dair nitelemelerin ise görece daha az olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Ankara İlahiyat'ın akademik bakış açısını, onu farklı kılan yönünü ve değerini ifade eden metaforların her biri ayrı kategoriler altında değerlendirilmiştir.

Belirlenen 7 temanın genel toplam içindeki oranları aşağıdaki şekilde görülebilir:



Şekil 1: Temaların Oransal Dağılımı

Araştırmada en çok tekrarlanan metaforlar ve frekans dağılımları ise şöyledir:

	Metafor	f	%			Metafor	f	%
1.	Çınar	18	% 6,71		21.	Bahçıvan	2	% 0,74
2.	Aile	13	% 4,85		22.	Deniz feneri	2	% 0,74
3.	Güneş	13	% 4,85		23.	Fener	2	% 0,74
4.	Yuva	11	% 4,1		24.	Gökyüzü	2	% 0,74
5.	Ev	10	% 3,73		25.	Maden	2	% 0,74
6.	Ağaç/Orman	7	% 2,61		26.	Kaktüs	2	% 0,74
7.	Gökkuşağı	7	% 2,61		27.	Kale	2	% 0,74
8.	Ana/Anne	5	% 1,86		28.	Kalp	2	% 0,74
9.	Deniz	5	% 1,86		29.	Kütüphane	2	% 0,74
10.	Kitap	5	% 1,86		30.	Lokomotif	2	% 0,74
11.	Toprak	5	% 1,86		31.	Mevsimler	2	% 0,74
12.	Bahçe	3	% 1,11		32.	Nar	2	% 0,74
13.	Çiçek	3	% 1,11		33.	Okyanus	2	% 0,74
14.	Fabrika	3	% 1,11		34.	Pencere	2	% 0,74
15.	Işık	3	% 1,11		35.	Pınar	2	% 0,74
16.	İnci	3	% 1,11		36.	Tropikal Meyve	2	% 0,74
17.	Kutup Yıldızı	3	% 1,11		37.	Umman	2	% 0,74
18.	Ağaç kökü	2	% 0,74		38.	Yıldız	2	% 0,74
19.	Ay	2	% 0,74		39.	Yol	2	% 0,74
20.	Ayna	2	% 0,74		40.	Zeytin ağacı	2	% 0,74

Tablo 2: Birden Fazla Tekrarlanan Metaforlar ve Frekansları

Tablo 2'de görüldüğü gibi, en sık tekrarlanan 11 metafor çınar (f18), aile (f13), güneş (f13), yuva (f11), ev (f10), gökkuşağı (f7), ağaç/orman (f7), ana/anne (f5), deniz (f5), kitap (f5) ve toprak (f5), metaforlarıdır.



Şekil 2: "Ankara İlahiyat" Nitelemesine İlişkin Birden Çok Tekrarlanan Metaforlar Kelime Ağacı

1. TEMA: KÖKLÜ TARİHİ

Sağlam ve Alanında Öncü

Birinci tema olan *Köklü Tarihi* (%10) kategorisinde Ankara İlahiyat'ın Türkiye'de ilahiyat alanındaki köklü geçmişi, uzun süre yüksek din eğitimi veren tek kurum olma özelliği ile ilahiyat alanındaki öncü rolüne ilişkin ifadeler bulunmaktadır. Bu tema kapsamındaki ifadeler arasında "çınar" (f18) metaforu dikkat çekmektedir. Katılımcılarca toplamda 18 kez tekrarlanan bu metaforun 8'i akademisyenler tarafından kullanılmıştır. Literatürde örgütsel yapılara ilişkin algılarda bu metafor sıklıkla kullanılmakta ve olumlu bir metafor olarak kategorize edilmektedir. Örneğin Gül'ün[65] çalışmasında bu metafora yönelik çıkarımlar pozitif karakterlidir ve genellikle süreklilik, güçlülük, sağlamlık, güven vericilik gibi özellikler ile ilişkilendirilmiştir. Araştırmamızda çınar metaforunu kullanan katılımcılar da literatürdekine benzer şekilde, kurumun köklü, sağlam ve güven verici geçmişine ilişkin olumlu çıkarımlarda bulunmaktadır:

> "Çınar ağacı gibidir. Çünkü Cumhuriyetin ilk üniversitesidir." 3ÖE12
>
> "Çınar ağacı gibidir. Çünkü gövdesi ve kökleriyle geleneğe dalları ve meyvesiyle geleceğe açılan bir kurumdur." AE32
>
> "Ulu bir Çınar gibidir. Çünkü bünyesinde 1949'dan bugüne çok değerli hocaları yetiştirmiş ve ilime katkı sağlamış önemli araştırmaların mekanı olmuştur." AK43

Ankara İlahiyat'ın köklü ve sağlam geçmişine yapılan vurguda çınar yanında zeytin ağacı ve ağaç metaforu da kullanılmıştır:

> "Zeytin ağacı gibidir. Kökü çok eskilere uzanan kadim İslam Bilim ve Kültürüyle beslenir. Her yıl yenilenen meyvesi her yönden çok faydalı ve sağlıklıdır. Gövdesi çok uzun yıllar dayanabilecek güç ve sağlamlıktadır." AE3
>
> "Ağacın kökü gibidir. Çünkü, gittikçe kökleri derine ve etrafa yayılan, birbirine sımsıkı sarılmış emin adımlarla ileri yürüyen Türkiye'nin İlahiyat Birikimi'nin adıdır Ankara İlahiyat." 3ÖE18

Köklü geçmişini öne çıkaran metaforlar arasında felsefi benzetmeler de dikkat çekicidir:

> "Antik Yunan'da bir yapı gibidir. Çünkü köklülüğü hissettirmekte, felsefeye çok önem vermektedir." 3ÖK50

[65] Nazan Gül, "Çalışanların İnsan Kaynakları Yönetimi Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Analizi: Özel Sağlık Kurumu Çalışanlarıyla Bir Uygulama," (yüksek lisans tezi), 80.

> "Faal akıl (=el-aklu'l-evvel) gibidir. Çünkü Türk İlahiyatının mebdesidir, yani suret verenidir." AE15

Ankara İlahiyat, köklü tarihi ile Türkiye'nin ilahiyat alanındaki öncüsü olarak görülmektedir:

> "Lokomotife benzer. Çünkü daima öndedir, öncüdür." AE68

> "Çınar gibidir. Çünkü her ilahiyat fakültesinin kuruluşuna örnek olan ilk ve tek ilim yuvasıdır." İE24

Ankara İlahiyat'ın köklü geçmişine vurgu yapan metaforlar arasında onun bu özelliğinin korunması için gerekli koşulların sağlanmasına ve bu koşullar sağlanmadığında ortaya çıkabilecek sorunlara dikkat çeken aşağıdaki metaforik anlatım da dikkat çekicidir:

> "Bir 'çekirdek/cevher/öz' gibidir. 70 yılı aşkın bir akademik ciddiyetle var edilen bu özün gelişip dallanıp budaklanması ve meyve verebilmesi için toprağının, suyunun, güneşinin ve havasının uygun koşullarda oluşturulduğu bir ortama/habitusa ihtiyaç duyar. Aksi taktirde bu çekirdek gömülü olduğu toprakta ölüme terk edilmiş olur. Bu çekirdeğin en kamil formunu alıp herkese erişilebilir hale geleceği alan hiç şüphesiz kamusal alandır ve bu alanı oluşturan bütün kurumlar ve kurumların üzerine oturduğu değerler ve normlardır. Bunlar Ankara İlahiyat'ın tezahür formlarıdır. Bu tezahüre/açığa çıkmaya imkan verilmezse, her türlü kemali kendisine atfettiğimiz formlarımız kendi içine hapsolun salyangoz gibi yok oluşa mahkûm olur." AE28

Çalışma grubumuzdaki katılımcıların kurumun kadim geleneğine atıfla ürettikleri metaforlar, Ankara İlahiyat'ın alanındaki ilk, öncü ve köklü rolüyle uyumlu görünmektedir. Katılımcılar tarafından sıkça tekrarlanan çınar metaforu, Ankara Üniversitesi'nin kendisi için tercih ettiği "Cumhuriyet Çınarı"[66] ve mensupları arasında 80 yaşını dolduran bilim insanları için kullandığı "Ankara Üniversitesi'nin Çınarları" nitelemesi ile de örtüşmektedir. Nitekim 2013 yılından beri bu kapsamda, ilahiyat fakültesinden emekli öğretim üyelerinin[67] de aralarında bulunduğu 200'den fazla bilim insanı "Ankara Üniversitesi Çınarı" ödülüne layık görülmüştür.

---

[66] Doğan Atılgan, "Bir Cumhuriyet Çınarı Ankara Üniversitesi," 44-47. Ayrıca bu nitelemenin kullanıldığı eserlerden bazıları şunlardır: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü, *Rektörlerinin Gözünden Ankara Üniversitesi 70 Yıllık Bir Cumhuriyet Çınarı (1946-2016)*; Hayriye Erbaş, *Bir Cumhuriyet Çınarı, Sözlü Tanıklıklarla Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin 75 Yılı.*

[67] Bu öğretim üyelerinin ödül aldıkları yıllara göre dağılımı şöyledir: Prof. Dr. Hüseyin Atay (2013), Prof. Dr. Necati Öner, Prof. Dr. İbrahim Agah Çubukçu, Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu (2014), Prof. Dr. Beyza Bilgin, Doç. Dr. Esat Kılıçer (2015), Yrd. Doç. Dr. Ruhi Kalender (2018) ve Prof. Dr. Münir Koştaş (2019). Bkz. "Çınarlarımız," Ankara Üniversitesi, https://www.ankara.edu.tr/kurumsal/tanitim/cinarlarimiz/ (02.06.2022).

2. TEMA: AKADEMİK BAKIŞ AÇISI

Özgürlükçü ve Bilimsel

Çalışma grubundan elde edilen verilerin değerlendirmesiyle ortaya çıkan ikinci temada, Ankara İlahiyat'ın akademik bakış açısını yansıtan metaforlara yer verilmiştir. Bu metaforlar, "bilimsel, eleştirel, akılcı bakış açısı" ve "farklılıkları hoşgörü ile içinde barındıran özgürlükçü ortam" olmak üzere iki alt kategoride gruplandırılabilir.

İlk alt kategori olan bilimsel, eleştirel ve akılcı bakış açısını örneklendiren ifadelerin katılımcıların ifadelerine "Oxford", "makale", "pencere", "kutup yıldızı", "efekt", "düşünce ekolü", "kılavuz", "ilaç" ve "mercek" gibi metaforlarla yansıdığı görülmektedir:

> "Oxford gibidir. Çünkü hem araştırma hem eğitim üstündür" 3ÖE2
>
> "Makale gibidir. Çünkü giriş, gelişme ve sonuç dahil ve bir makalenin en önemli özeliği ise akademik nitelik taşımasıdır." 3ÖE26
>
> "Pencere gibidir. Çünkü öğretim sistemi objektif ve nesnel olmaya dayalıdır." 3ÖK87
>
> "Kutup Yıldızı gibidir. Çünkü her hal ve şartta doğru istikameti gösterir. Nedeni, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi eğitim sisteminde araştırmayı, incelemeyi ve nerede olursa olsun aklın kabul edeceği doğruya ulaşmayı amaç edinir." 4ÖE98
>
> "Bir çeşit efekt gibidir. Bu efekti kullananların ufukları geniş olduğu gibi dünyaya da bakışları evrensel biçimdedir. 4ÖE104
>
> "Felsefî düşünce ekolüne benzer. Çünkü körü körüne kabul etmeyi, inanmayı reddeder. Bunun yerine sorgulayarak, araştırarak kabul etmeye teşvik eder. Kişinin neye niçin inandığının cevabını verir. 4ÖK157
>
> "Kılavuz gibidir. Çünkü dinimizle ilgili yanlış bilgi ve hurafelerden arındıracak asıl kaynaklara dayanan araştırmalar yapmakta ve dinler tarihi, din sosyolojisi, din psikolojisi vb öğretim ve araştırmalarıyla bilimsel anlayış kazandırmaktadır." AE27
>
> "İlaç gibidir. Bilim yapanlar kıvamında bir ilaç gibi şifa iken bilimcilik yapanlar gereksiz ilaç gibi zarar verir." AE19
>
> "Mercek gibidir baktığım, yönümü çevirdiğim her şeye en derinden ve çok yönlü bakabilmenizi sağlar". 4ÖK133

İkinci alt kategoride ise akademik bakış açısının bir diğer yönü olarak kabul edilebilecek çeşitli fikirlerin özgürce tartışılabildiği ve farklılıkların birlikte yer alabildiği demokratik ortamı yansıtan metaforlar yer almaktadır.

Bu kapsamda çalışma grubundaki katılımcıların tercih ettiği metaforlar ise "gökkuşağı" ve "özgürlükler ülkesi"dir:

> "Gökkuşağı gibidir, çünkü bir konuda birçok yorum ve sonuç çıkarmaya imkan tanır." 4ÖK143

> "Özgürlükler ülkesi gibidir. Çünkü herkes kendi inancını ve sahip olduğu fikriyatı rahatça dile getirip savunabilmektedir." 4ÖE113

Herhangi bir meseleyle ilgili tüm muhtemel fikirlere kapılarını açan özelliği dolayısıyla düşünsel farklılıkların görünürlük kazanmasına imkan sağlayan bir ortam sunan Ankara İlahiyat'ın, bu özelliğinin "gökkuşağı"na benzetilerek ifade edildiği anlaşılmaktadır. Esasen "gökkuşağı" metaforu, bir meselenin farklı yönlerinin ortaya çıkartılmasına, konuyla ilgili çeşitli yaklaşımların görülmesine ve tüm renklerin kendisini yansıtabileceği bir zemin bulmasına atıfta bulunmaktadır. Bu durum, ayrıca kurumun öz eleştiriye ve öz düşünümselliğe açıklığını da göstermektedir. Nitekim fikirlerin özgürce savunulabildiği bu ortam, bazen geleneksel bir benzetmeyle, bazen de özgürlüğün daha modern simgeleri ile ifade edilmiştir:

> "Beytü'l-Hikme gibidir. Çünkü fikirlerin ve görüşlerin özgürce ifade edilebildiği ve eleştirilebildiği bir yapıya sahip" 4ÖE123

> "Özgürlük anıtı gibidir. Çünkü onun gibi elinde özgürlüğün meşalesi ile din alanına ışık tutar." AK52

> "Bir entelektüel cenneti gibidir. Çünkü orası özgür ve eleştirel düşünce yurdudur." AE56

Özgürlükçü bakış açısı, farklılıkların bir arada bulunabildiği bir ortamı beraberinde getirmektedir. Bu ortamı niteleyen bazı metaforların katılımcıların ifadelerine yansımaları şöyledir:

> "Gökkuşağı gibidir. Çünkü çok farklı yorumları içinde barındırır." 3ÖE17

> "İnsan gibidir. Çünkü nasıl insanlar çeşitliliği fazla varlıklar ise Ankara İlahiyat da çeşitliliği fazla bir İlahiyat fakültesidir." 3ÖE14

> "Gökkuşağı gibidir. Çünkü aynı din çerçevesinde bulunsak bile düşüncelerin tüm renklerini görebiliyoruz. Hem bakış açısı hem tecrübe açısından oldukça kıymetli bir durum." 3ÖK44

> "Mevsimler gibidir. Çünkü Ankara İlahiyat içerisinde birçok farklı kültürel ve deneyimli ve köklü geçmişe sahiptir. Mevsimler de farklılık gösterir. Fakültemizde farklılıklara ev sahipliği yapmaktadır" 3ÖK89

> "Farklı tarz çiçekler yetiştiren bir bahçıvan gibidir. Çünkü diğer üniversiteler hep aynı düşüncelere sahip öğrenciler yetiştirirken, Ankara İlahiyat farklı fikir ve düşüncelere sahip olan öğrenciler

yetiştiriyor. Aynı zamanda farklı görüşlere saygılı öğrenciler yetiştiriyoruz." 3ÖK91

"Umman gibidir. Çünkü her düşünceye yer ve saygı vardır." AE21

"Geniş bir yelpaze gibidir. Çünkü içerisinde farklı perspektifler özgürce yer bulur." AK26

"Güzel bir bağa, bahçeye benzer. Her renk ve tatta meyveler, sebzeler olduğu gibi bizim fakültede de farklı ses ve görüşte insanlar vardır. Meyvenin ekşisi tatlısı, sebzenin acısı tatlısı olur. Ancak hepsinin yeri de farklıdır. Ekşi limona, acı bibere de ihtiyaç var. Onlarsız olmaz. Hepsiyle güzel ve lezzetli tatlar elde edilir. AE44

"Gökkuşağı gibidir. İlahiyat alanında temel düşünce ve yaklaşımları bir arada ahenkle bilimsel olarak araştırır, tartışır." AK49

"Mikser gibidir. Çünkü farklı farklı ürünleri birbirine karıştırır ve ortaya lezzetli bir şey çıkarır." 3ÖK81

"Tuval gibidir. Çünkü binbir renk ve düşünceden hoca ve öğrencinin uyum içerisinde olduğu ve tikel olarak değil bütün olarak anlam kazandığı bir yapıdır." 4ÖK131

"Ankara İlahiyat bir smoothie gibidir. Her meyveden tadıp ardından o meyvelerden istediklerimizle kendi içeceğimizi oluşturup içiyoruz. "4ÖK145

"Farklı çiçeklerle dolu bir bahçe gibidir. Çünkü içinde farklı anlayış ve düşünceleri barındırıyor. Kaliteli bir bal yapmak isteyen arı için ideal bir bahçe." 3ÖE22

"Pazar gibidir. Çünkü herkesin bütçesine uygun alacağı bir şey vardır." 3ÖK65

"Mozaik gibidir. Çünkü fikri anlamda çoğulcu bir yapısı vardır." AE6

"Bir ağaca, farklı farklı meyvelerden yapılmış aşılar gibidir. Çünkü düşünceye önem verir, farklılıkları karşıtlık olarak değil, zenginlik olarak görür." 3ÖE8

"Medeniyetler beşiği Anadolu gibidir. Çünkü toplumun her kesimini kucaklayan, farklı inanç ve düşüncelere saygılı, samimiyeti derinden hissedeceğiniz gerçek bir ilim yuvasıdır." AK51

Araştırmamızda katılımcıların okul, üniversite ve fakülte kavramına ilişkin görüşlerine doğrudan başvurulmasa da literatürdekine benzer şekilde onlardan fakültelerini tanımlamaları istenmiştir. Bu bağlamda verilen cevaplarda, çalışma grubundaki katılımcıların Ankara İlahiyat'ın bilimsel bakış açısını ve farklılıkları zenginlik olarak gören özgürlükçü ortamını ön plana çıkardığı görülmektedir. Bununla birlikte benzer çalışmalar

incelendiğinde, özellikle "üniversite" ve "fakülte" kavramlarını konu alan anlatımlarda olumsuz metaforların sıkça kullanıldığı görülmektedir. Bunlar arasında özellikle "hapishane" metaforu dikkat çekmektedir. Örneğin Demirtaş ve Çoban'a göre, öğrenciler arasında en az metafor içeren tema, özgürlükleri sağlayan bir kurum olarak üniversitedir. "Hapishane" ise tüm metaforlar arasında en çok tekrarlanan metafor olarak tespit edilmiştir. Bu bulgu, araştırmacılar tarafından öğrencilerin üniversite ortamından ve yaşamından memnun olmadıkları şeklinde değerlendirilmiş; aklın ve bilimin egemen olduğu, bunun için de temel koşulun özgürlük olduğu kurumlar olarak üniversitelerin öğrencilerin gözünde özgürlükleri sağlayan bir yer olarak görülmemesinin düşündürücü olduğu belirtilmiştir[68]. Bununla birlikte çalışmamızda, söz konusu metaforun hiçbir surette kullanılmamış, hatta özgürlükleri kısıtlayıcı bir metaforik anlatıma herhangi bir imada bile bulunulmamış olması, literatürdekinden tümüyle farklı bir sonuca ulaştığımızı göstermektedir. Esasen "Ankara İlahiyat", öteden beri özgürlüklerin kısıtlandığı değil, tam aksine özgürlükçü tavrı ile farklı fikirlerin hoşgörülü bir şekilde tartışılabildiği bir ortama sahip olmasıyla tanınmıştır.[69] Bu durum, bu tema altında olumsuz hiçbir niteleme yapılmamış olmasından da anlaşılabilir. Bu sonuç, mensupları tarafından Ankara İlahiyat'ın üniversiteden beklenen fikirlere ve özgürlüklere saygılı demokratik ortama halihazırda sahip olduğunu düşündüklerini göstermektedir. Bu sonucun ortaya çıkmasında üniversite veya fakülte gibi genel bir kavramın yerine doğrudan "Ankara İlahiyat" nitelemesinin kullanılmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü kurumsal bağlılığı ifade eden bu niteleme, katılımcılarda güçlü bir aidiyet duygusu oluşturmuş görünmektedir. Kurum kültürü açısından değerlendirildiğinde fakültenin kendi vizyonunu ifade ederken kullandığı bilimsellik, dini doğru anlama ve yayma, insanlığa faydalı her türlü yeniliğe ve sürekli gelişmeye açık olma, problemlere çözüm üretme, İlâhiyat alanında temel bilgi, zihniyet ve yaklaşıma sahip olma ve alanına evrensel düzeyde katkı sunma[70] gibi özelliklerin iç paydaşları tarafından da genel olarak benimsendiği görülmektedir. Bununla birlikte akademik bakış açısının genişliği ve

[68] Demirtaş ve Çoban. "Üniversite Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarına İlişkin Metaforları," 138.
[69] Bkz. Abdülmecit İslamoğlu ve diğerleri, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hakkında Yurtiçinde Yayınlanan Yazılar," 495.
[70] "Vizyon ve Misyonumuz," Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, http://www.divinity.ankara.edu.tr/vizyon-ve-misyon/ (06.06.2022).

derinliğinin bazı öğrencilerde endişeleri de beraberinde getirdiği söylenebilir:

> "Umman gibidir. Yüzmeyi bilmezsen boğulursun." 3ÖK41

> "Bardağa benziyor ama yarısı boş, Kur'an öğrenimi bardağın boş kısmı ama yetkililer bardağın yarısı boş değil yarısı dolu diye övünüyorlar." 3ÖE30

> "Bungee jumping gibidir. Çok heyecanlı ve güzel bir deneyim yaşıyoruz ancak her şey bir halata bağlı gibi. Yukarıdan baktığın zaman dolu dolu, bambaşka bir ufuk, dibi bucağı görünmeyen bir derya ancak düz zemine indiğinde o heyecandan başka bir şey kalmıyor elinde. Yani şunu demek istiyorum bakış açısı olarak çok şey kattı ama bilgi birikimi olarak zihnimde her şeyden minimum düzeyde var. Ben kendimi yukarıdan aşağı atarken sadece heyecan yaşamak, o eşsiz manzarayı yakından görmek istemiyorum. Aşağı indiğimde elimde bir şeylerin varlığını da görmek, bilgi birikiminin sağladığı o güven hissiyatını yaşamak istiyorum." 3ÖK68

Bu örneklerdeki endişeli ruh hali, üçüncü sınıf öğrencisi 3 katılımcı ile sınırlıdır. Bu ifadelerin literatür ile karşılaştırıldığında doğrudan olumsuz olarak nitelendirilmesi de mümkün görünmemektedir. Nitekim örneklerden de anlaşılabileceği gibi katılımcıların, özgürlükçü ve farklılıklara saygılı akademik ortamın beraberinde getirebileceği risklere dikkat çektikleri görülmektedir. Bunun yanında, endişe ifadelerinin, pandemi nedeniyle yaklaşık iki yıl uzaktan eğitim alan ve henüz lisans eğitimini tamamlamamış üçüncü sınıf öğrencilerine ait olduğu, dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir durumdur. Sürecin bu öğrencilerde yetersizlik hissi oluşturması doğal karşılanabilir.

"Akademik Bakış Açısı" teması altında sınıflandırılan metaforlardan 16'sı akademik personele, 42'si ise öğrencilere aittir. İdari personelin ürettiği metaforlardan hiçbiri bu kategoride değerlendirilmemiştir. Bu durum katılımcılar tarafından üretilen metaforların paydaş beklentileri ile ilişkili olduğunu göstermektedir. Katılımcıların fakültenin farklı yönlerini öne çıkaran metaforlar üretmeleri bu tespitimizi doğrular veriler sunmaktadır. Nitekim bilimsel bakış açısını yansıtan metaforların genellikle akademisyenler tarafından üretildiği görülmektedir. Çalışma grubundaki 70 akademik personelden 16'sının ürettiği metaforlar bu başlık altında değerlendirilmiştir. Akademisyenler açısından bağlı oldukları kurumun fikirlerini rahatça ifade edip savunabilecekleri bir ortamın yanı sıra yüksek bilimsel yeterliliği ile tanınan bir kurum kültürüne sahip olması öncelikli

beklentiler arasındadır. Öğrenciler tarafından üretilen 42 metaforun bu tema altında bulunması, kurumun sahip olduğu bilimsel bakış açısının öğrenciler tarafından da büyük oranda benimsendiğini göstermektedir.

Bilimsel bakış açısı ve özgürlükçü ortam bir fakülte için övgü vesilesi - hatta üniversite bağlamında standart/doğal bir durum- olsa da, söz konusu yüksek din eğitimi veren bir kurum olduğunda, bu iki özelliğin din alanındaki varlığı kimi çevreler tarafından Ankara İlahiyat'ın kuruluşundan itibaren sürekli bir tartışma gündemi oluşturmasına neden olmuştur. Bu tartışmanın argümanları arasında, fakültenin geleneksel medrese yapılanmasından farklı bir kuruluş amacı olması, fakültenin kuruluşu sırasında ve sonrasında yurt dışından öğretim elemanlarının istihdam edilmesi ve müfredatında temel İslam bilimleri yanında felsefe ve din bilimleri derslerine de yer veriliyor olması sıralanabilir.[71] Ayrıca fakültenin dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasındaki eleştirel yaklaşımının bazı öğretim üyelerinin fikirleri çerçevesinde "Ankara Okulu" şeklinde kavramsallaştırılması söz konusu eleştirilerin sadece kuruluş dönemi ile sınırlı kalmayıp süreklilik arz etmesi için yeter sebep sayılmıştır.[72] Nitekim bir dönem Ankara İlahiyat'ta bulunan Felix Körner, bazı AÜİF öğretim üyelerinin Kur'an'a Hermonetik yaklaşımını "Ankara Ekolü" kavramsallaştırmasını kullanmış ve bu kavram uluslararası arenada da sıkça gündeme gelmiştir.[73] Söz konusu tanımlama başka akademisyenlerce de kullanılmış[74] ve özellikle Ankara Okulu Yayınları ile *İslamiyat Dergisi* bu kapsamda değerlendirilmiştir. Philip Dorroll da "Ankara Paradigsm" nitelemesi ile Türkiye'deki yenilikçi İslami düşünceyi kastettiğini belirtmiştir.[75] Esasen bilimsellik ve eleştirellik vurgusunun ilk örneklerini kuruluş aşamasındaki tartışmalarda da görmek mümkündür. Nitekim kuruluşuna dair gerekçelerde ve tartışmalarda kurulması planlanan fakültenin medreseyi diriltmek anlamına gelmediği, objektif bakış açısının öncelendiği ve ilmi bir karaktere sahip olmasının amaçlandığı ısrarla

---

[71] Ali Değermenci, "Ankara İlahiyat'ın Kuruluş Hikayesi ve Faaliyetleri," https://www.istiklal.com.tr/kose-yazisi/ankara-ilahiyatin-kurulus-hikayesi-ve-faaliyetleri/684321 (06.06.2022). Ayrıca 15.11.2022 tarihli bir tweet, video ve videoya yapılan yorumlar da bu tartışmaların devam ettiğinin bir örneği olarak dikkate değerdir. https://mobile.twitter.com/DemirkesenEnes/status/1592560018838065153 (16.11.2022)

[72] Bu eleştiriler bazen ilahiyat eğitimi almamış kişiler tarafından sosyal medyaya yansımıştır. Örnek olarak bkz. Sedat Bulut, "Ankara Okulu / Ekolü," https://akademyadergisi.com/ankara-okulu-ekolu/ (06.06.2022).

[73] Kutlu, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Uluslararası Düzeydeki Değeri," 468-469.

[74] Şuayip Seven, *Traditionelle Hadith-Hermeneutik im Zusammenhang mit modernen Ansätzen der Ankaraner Schule.*

[75] Philip Dorroll, "'The Turkish Understanding of Religion': Rethinking Tradition and Modernity in Contemporary Turkish Islamic Thought," 1035.

belirtilir. Fakültenin kuruluş gerekçesinde de *"din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak için garptaki örneklerine benzer bir ilahiyat fakültesinin kurulması"* ifadesi dikkat çekicidir.[76] Kuruluşundaki bu tartışmalar nedeniyle Ankara İlahiyat, dini meseleleri dindar bir müslüman bakış açısıyla değil, bilimsel ve akademisyen bakış açısıyla ele aldığı şeklinde tanımlanmış; bu tanımlamalar 1959 yılından itibaren kurulmaya başlayan Yüksek İslam Enstitüleri'nin kuruluş amaçları arasında da gösterilmiştir.[77] Yüksek İslam Enstitüleri'nin 1982 yılında ilahiyat fakültesine dönüştürülmesi ile tartışmalar sona ermiş görünse de günümüzde halen Ankara İlahiyat ile diğer ilahiyat fakülteleri arasında belirgin bir bakış açısı farklılığı olduğuna dair yorumlar yapılmaktadır.[78] Araştırmamızda elde edilen verilerde de Ankara İlahiyat mensupları için bilimsellik tanımlamasının bir övgü vesilesi olduğu ve bunun dini anlamanın "gerçek yolu" olarak düşünüldüğü ortaya çıkmıştır.

3. TEMA: KENDİNE ÖZGÜ TARZI

Cesur ve Farklı

Bu tema altında Ankara İlahiyat'ı farklı kılan kendine özgü tarzı ile ilgili metaforlar ele alınmıştır. Bir önceki temada bir fakülte olarak Ankara İlahiyat'ın akademik bakış açısını vurgulayan metaforlara, bu tema çerçevesinde ise genel olarak özgün tarzını tespite yönelik metaforlara yer verilmiştir. Söz konusu metaforik anlatımlardan hareketle "hiçbir zaman doğruları söylemekten çekinmeyen", "kimse için doğrularından vazgeçmeyen" ve "doğru bildiğini cesaretle gerçekleştirmeye çalışan" kurum özelliklerinin ön plana çıktığı söylenebilir:

> "Güneş gibidir. Aydınlatmadığı yer yoktur. Doğruları söylediği için ilahiyat fakülteleri içinde güneş gibi yalnızdır." 3ÖE5
>
> "Şiir gibidir. Çünkü burayı herkes farklı anlamlandırır. Sanatsal bir bakış sergilenir. A kişisi şiire olumlu bakarken b kişisi olumsuz da

[76] Eyüp Baş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Açılış Süreci," 51.

[77] Ali Fuat Başgil'in bu konudaki görüşleri ve Yüksek İslam enstitülerinin kuruluş amaçları için bkz. Bayramali Naziroğlu, "Yüksek Din Eğitimi," 149.

[78] "1982 tarihli YÖK Kanununun bu müesseseleri İlahiyat Fakültesi adı altında ve aynı statüde birleştirmesine kadar iki tür kurum arasında hem kadrolarının kimliği ve din anlayışları hem de İslâmî ilimlere vukuf manasında bilgi seviyeleri ve nihayet statüleri itibariyle gizli veya açık tartışmalar ve gerilimler hatta kıskançlıklar yaşanmıştır. İlahiyat, Enstitü mensuplarını biraz molla/medrese kafalı, metodoloji ve sistematik düşünceden uzak, yeni gelişmelerden, batıdaki çalışmalardan habersiz; Enstitü mensupları da diğerlerini Arapçaya ve dinî ilimlere vukufu zayıf, daha laik/modernist ve sisteme daha yakın bulurdu. Bu tavsif veya suçlamalarda bir ölçüde gerçeklik payı da vardı." Bkz. "Yüksek İslam Enstitüleri (1959)," Kültür Sayfası, https://www.kultursayfasi.com/kopyasi-ilahiyat1 (1.11.2022)

bakabilmektedir. Şiirin derinliklerini anlamak çoğu kişi için zordur. O yüzden Ankara İlahiyatı anlamak da herkesin harcı değildir." 3ÖE28

"Yıldız gibidir. Çünkü her zaman parlamaz kendini anlayanda parlar." 3ÖK38

"Gidilecek onuncu köy gibidir. Çünkü doğru söyleyeni dokuz köyden kovarlar." 3ÖK69

"Çölde tek başına duran bir kaktüs gibidir. Çünkü en sıcak ve en soğuk günlerde dahi dimdik sapasağlam yerinde kalmayı başarmıştır." 4ÖE112

"Anka kuşu gibidir. Tarihi boyunca belirli zorluklarla baş başa kalmış fakat yine kendi kendine akademik alanda yine aranır konuma gelmiştir." 4ÖE120

"İslam filozoflarının yolu gibidir. Çünkü hakikat peşinde koşmak tek gayesidir." 4ÖK162

"Hyde Park gibidir. Ankara ilahiyatta her anabilim dalı bağımsız ve dışardan müdahaleye kapalıdır. İsteyen istediği fikri savunmakta serbesttir." AE16

"Sağlam bir kale gibidir. Çünkü kimse için yer değiştirmez." AK23

"Kutup yıldızı gibidir. Her zaman doğru olanı gösterir. Politikaya, ideolojiye, zaman ve zemine göre oynamaz. Her zaman kuzeyi/doğru yönü gösterir. Hiç kimse/Hiçbir şey buna etki edemez." AK48

"Rüzgâr gibidir. Çünkü eser geçer." AE65

"Yükseklerdeki karakovan balına benzer. Çünkü Ankara İlahiyat ulaşılması kolay olmayan bir özelliğe sahip olduğu için tıpkı bu bal gibi ulaşıp tadına bakmayanın onun gerçek tadını alması mümkün değildir. Bu bal yeterli miktarda tüketen için şifa, fazla tüketen içinse zararlı olabilir." AE67

"Vücut içindeki kalbe benzer. Çünkü kalp nasıl vücudun en hayati organı ise, ilahiyat da diğer fakülteler arasında merkezi bir konuma sahiptir." İE8

Çalışma grubundaki katılımcıların kullandığı "güneş", "şiir", "yıldız", "dokuz köy", "kaktüs", "anka kuşu", "yol", "Hyde Park", "kale", "kutup yıldızı", "rüzgar", "karakovan balı" ve "kalp" metaforlarının kurumun özgün tarzı yanında, biricikliğine ve yalnızlığına da dikkat çektiği görülmektedir. Bu metaforik anlatımlarla Ankara İlahiyat'ın *nevi şahsına münhasır* bir karaktere sahip olduğu vurgulanmış olmaktadır. Ankara İlahiyat'ın diğer ilahiyat fakültelerinden farklılığını vurgulayan yönlerinin kuruluşundaki gerekçelerle birlikte düşünülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Zira kuruluş döneminde Ankara İlahiyat'ın dini meselelere yaklaşımının geleneksel

medrese bakış açısından farklı bir şekilde olacağı dile getirilmişti. Bu tema altında belirtilen Ankara İlahiyat'ın hakikati söyleme konusundaki cesur tavrını, bu bakış açısının bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim ülkemizde din söz konusu olduğunda siyasi düşünceye göre şekillenen bir tarihi sürecin varlığı bilinmektedir. Bu durum kimi dönemlerde dinin kamusal görünürlüğünün ortadan kaldırılmaya çalışılmasıyla kendini göstermiştir. Bilhassa Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren din ve laiklik arasında varolagelen tartışmanın önemli bir kısmı, ilk yüksek din öğretimi kurumu olarak AÜİF'nin kuruluşu bağlamında tartışılmaktadır.[79] Kuruluş amacı bağlamındaki tartışmaların kurumun mensubu öğretim üyeleri tarafından da gündeme getiriliyor olması, AÜİF'nin kendine özgü tarzının ya da özgünlüğünün belli bir düşüncenin sadece takipçisi veya muhalifi olmayı değil, aksine her zaman hakikati söylemeyi amaçlayan cesur tarzının bir göstergesi olduğu söylenebilir. Nitekim AÜİF'nin özgünlüğü Kutlutürk ve diğerleri tarafından "Metodolojik Yaklaşımı ve İşlevselliği, Akla ve Bilimsel Düşünceye Önem Vermesi, Türk İslâm Anlayışını Yansıtması ve Ankara Ekolü Nitelendirmesi" başlıkları ile ele alınmakta, "AÜİF, kendine özgü yapısı, akla ve bilimsel verilere önem vermesi, Türk İslam anlayışını yansıtması ve eleştiri kültürüne açık olması bakımından Türkiye'deki İslâm düşüncesinde önemli bir konuma sahiptir"[80] şeklinde ifade edilmektedir. Bu tema altında belirtilen metafor gerekçeleri incelendiğinde, Ankara İlahiyat'ın konjonktürel durum, içinde bulunulan dönemin özelliği, siyasal erk ya da geleneksel kabuller gibi çeşitli baskı unsurlarının taleplerine uygun hareket etme zorunluluğu hissetmeden, her koşul ve durumda hakikati dile getirme cesareti ile mensupları tarafından tanımlandığı görülmektedir.

4. TEMA: SAMİMİ ORTAMI

Güvenilir ve Huzurlu

Bu tema altında Ankara İlahiyat'ı samimi, huzur verici, paylaşımcı, sıcak ortama sahip olduğu şeklinde gerekçelendiren metaforlar yer almaktadır. 7 kategori arasında en çok metafor üretilen üçüncü kategori olmasına rağmen, tüm metaforlar içinde en sık tekrarlanan 5 metafordan üçü -aile (f13), yuva(f11) ve ev (f10)- bu tema altında yer almaktadır. Katılımcıların büyük

[79] Konuya dair ayrıntılı bilgi için bkz. Cemal Tosun, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Laiklik ve Din Öğretimi Tecrübesi."

[80] Kutlutürk ve diğerleri, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hakkında Yurtdışında Yayımlanan Yazıların Değerlendirilmesi," 517.

çoğunluğu Ankara İlahiyat'ı samimi ortamını yansıtacak benzetmelerle nitelerken, sadece bir katılımcı bu konuda olumsuz metafor üretmiştir:

> "Aile gibidir. Çünkü samimiyet var." 3ÖE7
>
> "Aile gibidir. Çünkü hepimizin derdini ve fikrini paylaşıp karşılık ve çözüm bulabildiği bir yerdir." 3ÖE32
>
> "Bir Aile gibidir. Çünkü Bahçeli'nin o yapaylığında sığınılacak samimi bir ortamı sunarak bizleri kucaklar. Zaman zaman bize nasihat verir sarar sarmalar. Bizleri hayata hazırlayarak aydınlanmamızı sağlar." 3ÖK39
>
> "Aile gibidir. Sıcak ve samimi ilişkiler vardır." AE59
>
> "Ankara İlahiyat bir aile yuvası gibidir. Çünkü hayatımın en önemli yıllarının çok önemli bir bölümünü aile sıcaklığını hissettiğim bu kurumda geçirdim." AE66
>
> "Aile gibidir. Çünkü içinde olmak huzur verir." İE14
>
> "Yuva gibidir. Çünkü insana aidiyetlik hissiyle birlikte rahatlık, huzur ve mutluluk gibi duyguları da verir." 3ÖK40
>
> "Sıcak bir yuva gibidir. Çünkü akademik kadrosu, personelleri ve öğrencileriyle bir aile ortamı oluşturduğunu düşünüyorum." 3ÖK61
>
> "Yuva gibidir. Hocalar ve arkadaşlarla dost olur ayrılmak istemezsiniz." 4ÖK152
>
> "Sıcak bir yuva gibidir. Çünkü Ankara gibi büyük bir şehirde oraya girdiğimiz zaman kendimizi sıcak yuvamıza girmiş hissederiz; ilim, eğitim öğretim, bilgiye erişmenin yanında sıcak dostluklar, kardeşlik ve arkadaşlık sizi orada huzura erdirir." AE30
>
> "Yuva gibidir. Çünkü akademik ve idari personeliyle, öğrencileriyle her yeni gün eve gelmiş gibi hissettirir. Özgürce fikirlerin ifade edildiği, sevgi ve saygı çerçevesinde ilişkilerin kurulduğu bir yuva gibidir." 3ÖK95
>
> "Ankara ilahiyat yuvaya benzer. Çünkü idari personelinden akademik personeline herkesin yüzünde gülümseme ve samimiyet hemen fark edilir. Sevinçli ve hüzünlü bütün anlarda yanında olan dostlar, hocalar desteklerini esirgemez. Kapısından içeri girildiği andan itibaren tıpkı sıcak yuvaya girilmiş hissi verir." AK20
>
> "Ev gibidir. Çünkü kendimi çok rahat ve güvenli hissettiriyor." 3ÖE10
>
> "Evimiz gibidir. Çünkü çok samimi ve sıcak bir ortamı vardır." 3ÖK63
>
> "Ev gibidir. Öğrenci, personeli, idaresi ve en önemlisi öğretim görevlileri ile bir aile gibi yakın ve samimiyizdir. Arada duvarlar ve engeller yoktur." 4ÖE118

> "İkinci evim gibidir. Çünkü yeri geldiğinde evimden daha fazla zaman geçirdiğim bir yer. Bazen gün içinde ailemden daha fazla gördüğüm iş arkadaşlarım var." AE9
>
> "Ev/yuvamız gibidir. Çünkü huzurlu ve güvenli bir ortamı var tıpkı evimiz gibi." İE1
>
> "Anne kucağı gibidir. Çünkü kendimi orda güvende hissediyorum." 3ÖE15
>
> "Çatı gibidir. Çünkü insanı maruz kalabileceği kötülüklerden koruyan manevi bir atmosferi vardır." İK21
>
> "Yıldızlar gibidir. Çünkü baktıkça insanın içi açılır, huzur ve mutluluk bulur. Çalıştığım başka kurumlarla da kıyaslandığımda, ki kıyaslamak bile mümkün değil. Burada çok güzel bir güven ortamı, çok huzurlu bir atmosfer var. İyi ki buraya gelmişim. Hep burada çalışsaydım herhalde yaşlanmazdım." İK20
>
> "Rehabilitasyon merkezi gibidir. Çünkü insan kendini burada iyi hissediyor." İK3

Konuyla ilgili metaforların temalara göre oransal dağılımı incelendiğinde, bu kategoride en çok metafor üreten grubun idari personel olduğu görülmektedir. Nitekim toplam 50 metafordan 13'ü bu katılımcı gruba aittir. Bu bulgu, 25 idari personelin katılım sağladığı çalışmamızda her iki idari personelden birinin fakültenin samimi ve huzur dolu ortamını vurgulayan metaforlar ürettiklerini göstermektedir. Ayrıca "yuva" metaforunun genellikle kadın katılımcılar tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu kategoride üretilen tek olumsuz metaforun katılımcı ifadelerine yansıması ise şöyledir:

> "Yalnızlık gibidir. Çünkü ne muhafazakar veya seküler toplum sizi önemser ne de kurum kendi personelini değerli hissettirir. Kurum içi bir aidiyet ve dostluk ilişkisi de söz konusu değildir. Bir öğrenci yerine göre bir memur akademik personelden daha fazla önemsenebilir. Ankara ilahiyat diğer taraftan yol geçen hanı gibidir. Dileyen elini kolunu sallayarak girebilir çünkü. Değersizleşmeyi besleyen unsurlardan biri de bu şekilde kolay ulaşılır olmaktır." AE45

Saban'ın öğrenci, öğretmen ve öğretmen adayı katılımcılar ile okul kavramına yönelik olarak yaptığı metaforik algı çalışmasında, katılımcıların %40'ı okulu; sevgi ve dayanışma yeri kategorisinde yer alan metaforlarla ilişkilendirmiştir. Bu kategoride zikredilen başat metaforlar ise ev, yuva, aile ve annedir.[81] Aynı şekilde Nalçacı ve Bektaş'ın çalışmasında da aile metaforu

[81] Saban, "Okula İlişkin Metaforlar," 470.

en çok tekrarlanan metafor olarak öne çıkmış ve güven verici bir ortam olarak okul kategorisinde değerlendirilmiştir.[82] Erhan ise, *aile* metaforunu akademisyenlerin örgüt kavramına ilişkin metaforik algılarını ölçtüğü çalışmasında "kültür olarak örgüt" kategorisinde değerlendirmektedir. Bu kategori altında aileyi, ortak değerlerin paylaşıldığı bir yaşam alanı ve kültürel bir unsur olarak yorumlamıştır.[83] Çalışmamızda elde edilen bulgular da literatürdeki bu çalışmalarla örtüşmektedir. Nitekim aynı metaforların benzer gerekçelerle Ankara İlahiyat nitelemesi için de kullanıldığı görülmektedir. Bunlar arasında güvenilir, paylaşımcı, samimi bir aile ortamı yanında mensuplarının kendilerini Anlara İlahiyat'ta iken rahat ve huzurlu hissettiklerini belirttikleri gerekçeler dikkat çekmektedir. Nitekim uzun bir tarihi geçmişe sahip olan fakültenin, gelecekte de alanındaki öncü rolünü koruyabilmesi, onun sadece akademik alandaki başarısı ile değil, aynı zamanda tüm mensuplarına kendilerini rahat ve huzurlu hissedebilecekleri, ortak değerleri paylaşabilecekleri güvenilir bir ortam sunabilmesine de bağlıdır.

5. TEMA: İŞLEVSELLİĞİ

Yol Gösterici ve Verimli

Bu tema altında Ankara İlahiyat'ın işlevselliğine yönelik metaforlar bulunmaktadır. Bu başlık, ayrıca toplam 71 metafor ile en çok metafor üretilen (%26) temayı oluşturmaktadır. Bu başlıkta yer verilen katılımcı görüşleri aşağıdaki kategorilere göre sınıflandırılabilir:

Çalışma grubundaki katılımcılardan bazıları Ankara İlahiyat'ın "eğiten ve üreten" özelliğine dikkat çekmişlerdir. Bu özelliğiyle Ankara İlahiyat, özellikle paydaşlarının eğitimine ve üretkenliğine katkıda bulunmaktadır.

> "İlkbahar yağmuru gibidir. Yeşermek için gelen tohumlara (öğrencilere) hayat verir ve çabuk biter." 3ÖE36
>
> "Zeytin ağacı gibidir. Ne kadar budarsanız budayın uygun bir iklimde meyve vermeye devam eder." AK5
>
> "Toprak gibidir. Çünkü toprak gibi üretken, temizleyici ve besleyicidir." İK5
>
> "Arı kovanı gibidir. Her yıl onlarca mezunu bu kurumda farklı alanlarda kendilerini yetiştirmiş hocalarından aldıkları bal lezzetindeki ilim ve irfan tozlarını memleket sathına taşırlar ve gittikleri yerlerde bir ana arı gibi nice arıların doğuşuna anaçlık ederler." AE66

[82] Ahmet Nalçacı ve Fatih Bektaş, "Öğretmen Adaylarının Okul Kavramına İlişkin Algıları," 250.
[83] Tuğba Erhan, "Akademisyenlerin Örgüt Kavramına İlişkin Metaforik Algıları," 104.

Bazı katılımcılar Ankara İlahiyat'ın "aydınlatan, yol gösteren ve hedefine ulaştıran" yönüne işaret eden metaforlar kullanmışlardır. Bu özelliğiyle Ankara İlahiyat, paydaşlarının kendini tanımasına ve hedefe ulaşmasına aracılık eden işlevlere sahiptir.

> "Güneş gibidir. Çünkü eğitimi öze odaklanarak aydınlığa ulaştırmayı amaçlar." 3ÖE9
>
> "Deniz feneri gibidir. Çünkü hayata bakış açımıza yön verir, yol gösterir." 4ÖK147
>
> "'Ankara ilahiyat' bulutsuz bir gecedeki dolunay gibidir. Çünkü dolunay nasıl geceleyin insanların yollarını aydınlatıp yol almalarını sağlarsa 'Ankara ilahiyat' ta din (İslam) ile ilgili konularda insanların yollarını aydınlatıp yol almalarını sağlar." AE12
>
> "Ateşe benzer. Çünkü etrafına sıcaklık ve ışık saçar." İE23
>
> "33 derece sıcakta dışarıda beklediğin dolmuşun gelmesi gibidir. Nasıl ki beklediğin dolmuş gelir binip varacağın noktaya ulaşırsın. İşte Ankara İlahiyat da tıpkı bu dolmuş gibi bizi varacağımız birçok noktaya ulaştırır. Ve bizi sıcaktan bunalmaktan da kurtarır." 3ÖK83
>
> "Yeniden doğmak gibidir. İmam-hatip ten sonra, Ankara İlahiyat'a geldiğim ilk yıl aldığım derslerden sonra bakış açımın genişlemeye başladığını, manevi dünyamın aydınlandığını fark etmiştim. O yılın sonunda cami imam ve müezzinlerinin imam-hatip lisesi mezunu olmalarının yeterli olmadığı, İlahiyat Fakültesi mezunu olmaları gerektiği kanaatine sahip olmuştum." AE53
>
> "Rubicon"[84] gibidir. İnsanın hayatında bir dönüm noktasıdır çünkü bu fakülte hayatıma yön verecek çok güzel deneyimler kattı bana." 3ÖK60

Katılımcıların görüşlerinde öne çıkan hususlardan biri de, Ankara İlahiyat'ın "düzelten, iyileştiren ve geliştiren" niteliğidir. Buna göre ilahiyat eğitimi, paydaşlarının din alanındaki soru(n)larına cevaplar üretmelerine rehberlik etmektedir.

> "Ehil bir rotbalans ustası gibidir. Çünkü yolda sendeleyen veya sendelenmeye müsait olan arabalar nasıl rotbalans ustası tarafından kaza önlemi alındırılıyorsa, aüif de bu hayatta ve diğer dünyada kazazade olmamak için potansiyel ilahiyatçıların rotbalans kılavuzu niteliğindedir." 3ÖE23

---

[84] İtalya'nın kuzeyinde bulunan, 29 km uzunluğundaki nehir. "Rubicon'u geçmek" deyimi, Jul Sezar'a atfedilen tarihi olaya dayandırılarak, geri dönüşü olmayan noktadan ileri gitmek anlamında kullanılır. Bizdeki "gemileri yakmak" deyimine benzer. Ayrıntılı bilgi için bkz. Melih Torlak, "Rubikonu Geçmek" http://melihtorlak.com/2010/01/24/rubicon%E2%80%99u-gecmek-2/ (02.05.2022).

> "Derdine deva aramaya gelene derdinin derman olduğunu öğreten bir usta gibidir. Çünkü her derdimize çare olmadığını ya da olanların bizi tatmin edemediğini anlayabiliyoruz fakat daha sonra asıl önemli olanın o dertleri kaybetmemek ya da dert sahibi olmak olduğunu da öğrenmiş oluyoruz bu vesileyle." 4ÖE107

Katılımcı görüşlerinden bir kısmı, bir eğitim kurumundan beklenen "bilgilendirme" işlevine vurgu yapmaktadır. Buna göre Ankara İlahiyat paydaşlarının nitelikli bilgilerle donanmasına aracılık eder.

> "Hacimli bir kitap gibidir. Çünkü insana katabileceği bilgiler oldukça fazladır, bu kitabı okuması keyiflidir." 3ÖK51

"İşleyen ve şekil veren" özelliğiyle Ankara İlahiyat ise, paydaşlarını eğiterek içinde yaşadıkları topluma ve insanlığa yararlı bireylere dönüştürmektedir.

> "Fabrika gibidir. Ham şekilde gelen öğrencileri işleyip nitelikli ve bilgi sahibi birer kişilere dönüştürmektedir." 3ÖE37

> "Heykeltraş" gibidir. Buraya ilk geldiğiniz zaman kalın ve kaba bir taş olan sizi yontar, size en güzel şekli vermeden bırakmaz. Sonra bu güzide eseri sadece sanattan anlayanlar fark eder. Ve bu kişiler etrafta çok azdır." 4ÖK148

Çalışma grubundaki katılımcıların dikkat çektiği özelliklerden bir diğeri ise, Ankara İlahiyat'ın "kişiye kendisini tanıma imkanı vermesi ve gelişimine destek olması"dır. Bu özelliğiyle Ankara İlahiyat, paydaşlarının yeteneklerini keşfetmesine ve potansiyellerini kullanmasına imkan vermektedir.

> "Ayna gibidir. Çünkü, kişinin içinde kalan aslı yansıtır ve dışa olan yolculuğuna basamak olur." 3ÖK58

> "Portal gibidir. Portala giren kişiyle çıkan kişi aynı kişi değildir. Dönüşüm kaçınılmazdır." 3ÖK59

> "Ayna gibidir. Çünkü mensubuna kendisinin gerçek sınırlarını ve imkanlarını gösterir." AE64

> "Devrim gibidir. Çünkü insanın bakış açısını, algısını müthiş bir şekilde değiştiriyor." 4ÖE110

> "Uzay mekiği gibidir. Çünkü kendi dünyanızın dışına ancak onunla çıkar ve yeni dünyaları onunla keşfedersiniz." 4ÖK134

Bu metaforik anlatımlar genel olarak değerlendirildiğinde, Ankara İlahiyat nitelemesinin bir yüksek öğretim kurumu olarak çeşitli işlevlerine yönelik metaforik tanımlamalar yapıldığı ve bu metaforlardan hareketle çeşitli gerekçeler üretildiği görülmektedir. Bir eğitim kurumunun görevleri

arasında yer alan bilgi vermek, öğrencilerini yetiştirmek, yol göstermek, onların belirli hedeflere ulaşmalarına yardımcı olmak, onlara farklı bakış açıları sunmak, kendilerini tanımalarına ve geliştirmelerine destek olmak gibi nitelemeler bu tema kapsamında Ankara İlahiyat için de kullanılmıştır. Bu nedenle araştırma sonuçları, literatürdeki eğitim kurumları bağlamında gerçekleştirilen metaforik çalışmalar ile karşılaştırılabilir. Örneğin Saban, okul kavramına yönelik metaforları tespit etmeye yönelik araştırmasında bulguları on kategoride değerlendirmiştir. Bu kategorilerden biri "bilgi ve aydınlanma yeri olarak okul" şeklindedir. Bu kategori altında yer alan başat metafor imgeleri "kitap", "meyve ağacı", "güneş", "ışık"tır. "Kültürleme ve şekillendirme yeri olarak okul" kategorisi altında yer alan başat metafor ise "fabrika"dır. Bir diğer kategori "büyüme ve olgunlaşma yeri olarak okul"dur. Bu kategorinin başat metaforları "meyve bahçesi", "toprak" ve "tarla"dır. Son olarak "yol gösterici ve yönlendirici olarak okul" kategorisinin başat metaforu "ayna"dır.[85] Bu kategoriler ve başat metaforların araştırmamızdakilerle benzerlikler taşıdığı söylenebilir. Nitekim güneş (f13), ışık (f3), toprak (f5), bahçe (f3), kitap (f2), ayna (f2) metaforları araştırmamızda da yer almış ve gerekçelerinde Ankara İlahiyat'ın bilgi veren, yol gösteren, aydınlatan, şekillendiren ve üreten işlevselliği vurgulanmıştır. Literatür incelendiğinde fabrika metaforunun okul kavramı için kullanılan en yaygın metaforlardan biri olduğu görülebilir.[86] Bu metafor, ayrıca, üniversite kavramı ile ilişkili olarak da ulusal ve uluslararası literatürde yaygın şekilde kullanılmaktadır.[87] Literatürdeki bu yaygın kullanımına rağmen "fabrika" metaforu, araştırmamızda sadece üç katılımcı tarafından tercih edilmiştir.

İlahiyat fakültesi son sınıf öğrencilerinin ilahiyat programına yönelik algılarını tespite yönelik metaforik çalışmasında Çinemre, en çok metafor üretilen kategorinin "kapsamının genişliği/derinliği, işlevselliği" olarak tespit etmiştir. Ayrıca Çinemre'nin farklı bir kategori olarak değerlendirdiği yol göstericilik, bizim çalışmamızda işlevsellik kategorisi altında değerlendirilmiştir. Bununla birlikte her iki araştırmada vurgulanan "işlevsellik" ve "yol göstericilik", katılımcıların en çok metafor ürettikleri kategori olmuştur. Araştırmamızda bu kategori altında gerekçelendirilen "ayna", "ay", "fener", "yağmur", "güneş", "pencere", "ışık" ve "kitap"

[85] Saban, "Okula İlişkin Metaforlar," 470, 472, 473, 476.
[86] Pınar Arslan, "Okul Kavramına İlişkin Metaforlar," 6.
[87] Uğurlu, "Öğretmen Adaylarının Üniversite Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Analizi," 85; Mehmet Fırat ve Işıl Kabakçı Yurdakul, "University Metaphors: A Study of Academicians' Perspectives," 193.

metaforlarının literatürde de benzer gerekçelerle kullanıldığını söylemek mümkündür.[88] Bu tema altında yer alan metaforlar genel olarak incelendiğinde –fabrika metaforu hariç- literatürle benzer sonuçlara ulaşıldığı söylenebilir.

6. TEMA: İMAJI

Eleştirilen ancak Vazgeçilemeyen

Bu tema altında Ankara İlahiyat'ın kamusal imajına yönelik metaforlar yer almaktadır. Bu metaforlarda en dikkat çeken husus, katılımcıların Ankara İlahiyat'ın herhangi bir şekilde paydaşı olmadıkları için kendisini tanımayan kişiler ve gruplar tarafından eleştirildiğini ve bu eleştirilere rağmen vazgeçilemeyen bir değere sahip olduğunu vurgulayan ifadeleridir:

> "Hedef tahtası gibidir. Çünkü gelen giden eleştiriyor, yermeye çalışılıyor vs." 3ÖK42

> "Ankara ilahiyat bir nar gibidir. Çünkü dışardan bakıldığında kötü bir meyvaya benzer, bazen kabuğundan dolayı çöpe atılabilir. Ama içini açınca binbir tanecik vardır parıl parıldır. Ankara ilahiyattaki hocalar ve fikirler de böyledir." 3ÖE35

> "Rambutan gibidir. Çünkü rambutan meyvesi dışı dikenli görüntüsü çok hoş olmayan ama içi de yiyenin bir daha unutamayacağı bir meyvedir. Ankara İlahiyat da öyle dışardan herkes tarafından dışlanan, kötülenen ama içine girdiğimiz zaman da çıkmayı hiç istemediğimiz bir yer." 3ÖK43

> "Bulanık bir su gibidir. Suyun bulanık olması alttaki incileri saklar. İnsan o suya girdiği takdirde incileri bulabilir. Ankara İlahiyat bütün iyi ve kötü imajına rağmen içinde birbirinden güzel ilimleri ve değerli hocalarımızı bünyesinde saklayan bir akademidir. Ankara İlahiyat da benliğimizi besleyerek donanımlı bir şekilde ilerlemek için önce kendi filtremizi oluşturmamız lazım. Filtremizi oluşturduktan sonra duyduklarımızı gördüklerimizi filtreden geçirip nasıl ki bulanık suyu filtre ile temiz hale getiriyorsak Ankara İlahiyat'ta da doğru yanlışı birbirinden ayırt edip kıymetli bir olgunluğa erişebiliriz. Böylelikle ilmi bir yetkinliğe ve idrake sahip olabiliriz." 3ÖK71

> "Mücevher gibidir. Çünkü en değerli hazineler saklı yerlerdendir ve ona sadece emek harcayanlar ulaşabilir." 3ÖE78

> "Keskin bir kahve kokusu gibidir. Çünkü hem başta acı gelir uyarır uyandırır sonrasında bağımlısı olursunuz." 3ÖK56

[88] Çinemre, "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesi Programına İlişkin Algılarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi," 276.

"Cevher gibidir. Çünkü eşsizdir." 4ÖE109

"Bir pınar gibidir. İçmeye doyamazsın. İçtikçe içmek istersin." AE62

"Çay gibidir. Çünkü insanda bağımlılık yapar. Emekli olanlar bile ayrılmak istemez." İE9

Çalışma grubundaki katılımcılar, Ankara İlahiyat'a yönelik eleştirilerin ön kabuller ve bazen ön yargılar içerdiğine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte söz konusu ön değerlendirmelerin fakülteyi tanıdıkça değiştiği ve antipatinin sempatiye dönüştüğü ifade edilmektedir. Nitekim katılımcılardan bazıları fakültenin paydaşı olmadan önce olumsuz imajının etkisinde olduklarını ancak tanıdıkça algılarının değiştiğini belirtmektedir. Bu durum, bireylerin, hakkında net bilgi sahibi olmadıkları, önyargılı bir şekilde fikir ürettikleri konularda gerçek karşılaşmalar yaşamalarının bu önyargının giderilmesindeki önemini de göstermektedir. Nitekim önyargılı tavrın değişmesi gerçek bir karşılaşma sürecine bağlıdır. Bu tema altında fikir beyan eden öğrencilerin bu karşılaşma sürecini, öğrencilik dönemi ile yaşadıkları belirtilebilir.

7. TEMA: EMEK İSTEYEN SÜRECİ

Zorlu ve Zevkli

Bu tema altında Ankara İlahiyat'ı süreç olarak değerlendirmeye ve bu sürecin tanımlanmasına yönelik metaforlar yer almaktadır. Bu kategoride yer alan metaforlarda genellikle, fakülte sürecini emek isteyen zorlu ancak bir o kadar da heyecanlı, zevkli ve verimli bir yolculuk olarak değerlendiren gerekçeler üretilmiştir:

"Futbol gibidir. Çünkü yorulursun ama zevk alırsın." 3ÖE13

"Zaman tüneli gibidir. Çünkü belirsizliklerle başlanan bir okul hayatının; düşünceleri, istekleri oturmuş bir hayata evrilme sürecidir." 3ÖK53

"İlim yolculuğu gibidir. Çünkü her yıl hatta her dönem farklı zorluklarla dersler görüyoruz ama bu derslerden korkmak yerine daha da çalışma isteği veriyor." 3ÖK72

"Mengeneye benzer. Çünkü sıkıldıkça çıkmazda olduğunuzu düşünür kendinizi ileriye atabilmek için çaba içerisine girersiniz." 3ÖK76

"Yaz ayı gibidir. Çünkü sınavlarda terletir, ama bir o kadar cıvıl cıvıl ve güzeldir." 3ÖK79

"Yavaş yavaş damlayan suya benzer. Çünkü taşları oyar öğrencinin içindeki cevherleri inatla ortaya çıkarır (öğrenci için zor olsa da)." 3ÖK86

> "Zorlu bir patika gibidir. Çünkü bazı hocalarımızın öğrencileri süründürmesi olabilir." 4ÖE121
>
> "Tahteravalli gibidir. Derslere ağırlık versen mental olarak dibe çöküyosun. Normal hayata dönsen havada kalıyosun." 3ÖK90
>
> "Dizi gibidir. Çünkü her yeni gün yeni bölüm gibi heyecanlı ve merak uyandırıcıdır." 4ÖE115
>
> "Kaktüs gibidir. Çünkü her şey zormuş gibi gelebilir canınız yanıyor yetişemiyorum başaramıyorum gibi kendinizi görebilirsiniz ama bu hissiyat bile seni başarıya ulaştırır ve bir bakarsın o zor gördüğün okuldan Mezuniyete gelmişsin..." 4ÖK163
>
> "Kaliteli bir dram filmi gibidir. Süreç içerisinde ve sonunda sizi üzer, ağlatır, yıpratır, yaşlandırır ama herkese de bu filmi önerirsiniz. Çünkü bu fakültede okurken ve yine bu fakülteden mezun olduğunuzda size çok önemli dertleriniz olduğunu her an şuurunuza işler. Ama bu derdinizi herkese de anlatmak istersiniz." 4ÖE108
>
> "Nehir gibidir. Çünkü aynı yatakta farklı sular gibi akar gider. Sürekli öğrencileri değişir." AE35

Bu metaforları üreten katılımcıların çoğunluğunu öğrenciler oluşturmaktadır. Esasen bu, ilgili literatür incelendiğinde, beklenen bir durumdur. Nitekim eğitim-öğretim sürecinin öncelikli muhatabı olan öğrencilerin kurumlarına yönelik metaforlarında, eğitimin zorlu sürecini akademik ve idari personelden daha fazla vurgulamaları doğaldır. Bu nedenle 17 metaforun 15'i öğrencilere, 1'i akademik, diğeri ise idari personele aittir. Ancak salt bir öğrenci olmanın ötesinde, din alanında yüksek eğitim veren ilahiyat fakültesinde öğrenci olma sürecinin zorluğunu dile getiren gerekçeler, olumsuz bir kategori olarak değerlendirilmemiştir. Çünkü bu gerekçelerde sadece zorluklara odaklanılmamış, başlangıçta zor olarak algılanan sürecin zamanla zevkli ve verimli hale geldiği ifade edilmiştir. Bu durum ilahiyat eğitiminin sabır ve emek gerektirdiği, zorlayıcı ve yorucu bir başlangıcı olsa da, çaba gösterildiğinde memnuniyet duyulduğu şeklindeki literatür bulguları[89] ile benzerlik göstermektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Türkiye'de yüksek din eğitiminin medrese yapılanması dışındaki gelişimine yönelik ilk girişimleri 1900'lerde Darulfünun'un açılışı ile görmek mümkündür. Cumhuriyet'in ilanından sonra 1924'te kabul edilen Tevhid-i

[89] Çinemre, "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesi Programına İlişkin Algılarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi," 282.

Tedrisat Kanunu, yüksek din eğitiminin üniversite bünyesinde verilmesine yönelik çabanın somut göstergesidir. Bununla birlikte ülkemizde 1933 ile 1949 yılları arasında yüksek din eğitimi veren herhangi bir kurum bulunmamaktadır. 1949'da açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ise Yüksek İslam Enstitüleri'nin kuruluşuna kadar geçen sürede bu görevi tek başına yerine getirmiş ve kuruluşundan itibaren yüksek din eğitiminin Türkiye'deki öncü ismi olmuştur. Sonraki süreçte ise yeni ilahiyat fakültelerinin kuruluşuna ve gelişimine ciddi katkılarda bulunarak Türkiye'de din eğitiminin şekillenmesinde öncü roller üstlenmiştir. Ankara İlahiyat, kuruluşundan itibaren çeşitli gerekçelerle hedef haline de gelmiş ve özellikle dini geleneğe eleştirel yaklaşımı nedeniyle "modernist," "şarkiyatçı" ya da "oryantalist" ilahiyatçılar yetiştirdiği yönünde çeşitli iddia ve ithamlara maruz kalmıştır. Böylesine köklü bir fakültenin mensupları, yani halen görev yapan akademik ve idari personel ile öğrencileri tarafından nasıl algılandığına yönelik herhangi bir çalışma ise bugüne kadar yapılmamıştır. Söz konusu ihtiyaçtan hareketle Ankara İlahiyat özelinde metaforik bir çalışmanın yapılması amaçlanmıştır. Toplumsal olay ve olguların algılanma biçimlerinin tespitine yönelik işlevsel roller üstlenen metaforlar, herhangi bir konunun güncel içeriğinin ve çerçevesinin belirlenmesine katkıda bulunabilir. Nitekim metaforların işlevlerinden biri de, insanların tutum ve davranışlarına yön veren eylemlerinin arkasında yatan çeşitli algıların ortaya çıkartılmasıdır. Bu durum bazı açılardan olumlu, bazı açılardan ise olumsuz olarak değerlendirilebilir. Metaforik anlatımın söz konusu özelliğinden dolayı katılımcıların "Ankara İlahiyat" nitelemesine ilişkin algılarında, kurumun en çok akılda kalan özelliklerini ön plana çıkartacakları düşünülmüştür. Bu çerçevede araştırma 70 akademik, 25 idari personel ve 164 öğrenci olmak üzere toplam 259 katılımcı ile gerçekleştirilmiştir. Veri toplama sürecinin sonunda çalışma grubundaki katılımcılar tarafından 145 kategoride 268 metaforun üretildiği görülmüştür. Bunlar arasında en çok tekrarlananları; çınar (f18), aile (f13), güneş (f13), yuva (f11), ev (f10), gökkuşağı (f7), ağaç/orman (f7), ana/anne (f5), deniz (f5), kitap (f5) ve toprak (f5) metaforları oluşturmuştur.

Araştırma bulguları kurumun "Köklü Tarihi", "Akademik Bakış Açısı", "Kendine Özgü Tarzı", "Samimi Ortamı", "İşlevselliği", "İmajı" ve "Emek İsteyen Süreci" şeklinde 7 tema etrafında şekillenmiştir. Buna göre Ankara İlahiyat nitelemesine yönelik 71 metafor ile en çok, *işlevselliği* teması altında metafor üretilmiştir. Bir eğitim kurumu olarak Ankara İlahiyat'a dair nitelemelerde literatürdekine benzer şekilde "yetiştiren, şekillendiren, yol

gösteren, aydınlatan, bilgi veren, kişisel gelişime destek olan ve dönüştüren" özellikleri ön plana çıkarılmıştır. Bu kategori altında üretilen metaforlarda literatürdeki üniversite, fakülte ve okul kavramlarına dair çalışmalarla benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır. Okul kavramına yönelik metafor çalışmalarında bilgi veren, yol gösteren, üreten, şekillendiren, büyüten ve olgunlaştıran gibi kategoriler ayrı ayrı ele alınabilmektedir.[90] Araştırmamızda bu nitelemeler "işlevselliği" adlı 5. tema altında verilmiştir. Bu çerçevede literatürle benzer şekilde "toprak", "bahçe", "fabrika", "meyve ağacı", "kitap" ve "kütüphane" gibi metaforların üretildiği tespit edilmiştir. Ancak "fabrika" metaforu çalışmamızda sadece üç kez tekrarlanmasına rağmen, literatürde eğitim kurumlarının fabrika olarak nitelenmesine yönelik bulguların daha yaygın olduğu bilinmektedir. Örneğin Saban'ın araştırmasında bu metafor başat metafor imgeleri listesinde 5. sırada yer almaktadır.[91] Bu durum eğitimin işlevine yönelik paradigma değişimi ile yorumlanabilir. Nitekim fabrika metaforu, toplumun ihtiyaç duyduğu eleman ihtiyacını karşılamak bağlamında düşünülen bir eğitim anlayışını yansıtmaktadır. Bunun yanında Ankara İlahiyat nitelemesi araştırmamız kapsamındaki bulgulardan hareketle, toplumun ihtiyaç duyduğu elemanı yetiştirmenin ötesinde; din alanında söylenmeyeni söyleyen, hakikati özgürce dile getiren geniş bir bakış açısı sunan özellikleri ile ön plana çıkarılmıştır. Bu olumlu nitelemelerin çokça yer aldığı bir araştırmada fabrika metaforunun öne çıkmaması doğal karşılanabilir.

Üniversiteler, değişen dünya ile birlikte farklı roller üstelenmek durumunda kalsalar da, genellikle "eğitim-öğretim, araştırma-geliştirme ve toplumsal katkı" olarak üç temel görevi yerine getirmektedir.[92] Bunlar arasında özellikle bilimsel araştırmalar gerçekleştirme ve sonuçlarını özgür bir ortamda tartışma işlevi, üniversite kavramı ile doğrudan ilişkili süreçler olarak düşünülmektedir. Konuyla ilgili metaforik çalışmalarda da üniversitenin zihinlerdeki temel yansımasının bu olduğuna ilişkin bulgulara ulaşılmıştır. Örneğin Uğurlu, öğretmen adaylarının üniversite olgusuna yüklediği anlam etrafında gerçekleştirdiği metaforik çalışmasını "özgürlük", "bilim yuvası", "meslek okulu", "farklılıkların bütünleştirilmesi" ve "üretim merkezi (fabrika)" şeklinde beş kategoride sınıflandırmıştır. Bu çalışmada sıklıkla tekrarlanan hapishane, pranga, sürgün yeri, zindan, karanlık oda gibi metaforlar özgürlük imgesi kategorisi altında değerlendirilen olumsuz

[90] Saban, "Okula İlişkin Metaforlar," 466.
[91] Saban, "Okula İlişkin Metaforlar," 470.
[92] Bkz. Ali Rıza Erdem, "Bilgi Toplumunda Üniversitenin Değişen Rolleri ve Görevleri."

metaforlardır. Ayrıca "hapishane", en sık tekrarlanan metafor olarak tespit edilmiştir.[93] Akademisyenlerin üniversite kavramına yönelik algılarını tespit etmeye çalışan araştırmalarda öne çıkan metaforlar (fabrika, toplum, hapishane, aile, bahçe) arasında "hapishane" metaforunun sıkça kullanılması da dikkat çekicidir.[94] İçinde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin de bulunduğu 10 farklı fakülteden lisans öğrencilerinin üniversite ve fakülte kavramlarına yönelik metaforik algılarını inceleyen Demirtaş ve Çoban, en çok yığılmanın "değişme/gelişme yeri olarak üniversite" ile "benzerliklerin/farklılıkların buluştuğu yer olarak üniversite" temalarında gerçekleştiğini tespit etmiştir. En az metafor içeren tema ise "özgürlükleri sağlayan yer olarak üniversite"dir.[95] Aynı çalışmada fakültenin "demokratik olmayan", "otoriter" ve "sınırlı bir yer" olarak nitelenmesi dikkat çekicidir.[96] Araştırmacılar bu bulguyu, üniversite ortamının öğrencilere olumsuz duygular yaşattığı, bunun en belirgin göstergesinin ise "hapishane"nin, tüm metaforlar içinde en çok tekrarlanan metafor olduğu şeklinde yorumlamışlar; üniversitelerin gerçekte demokratik ve eleştirel düşünme ortamı sunan mekanlar olması gerektiğine dair kanaatlerini belirtmişlerdir.[97] Okul kavramına ilişkin metaforik çalışmalarda da hapishane metaforunun kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Nalçacı ve Bektaş'ın öğretmen adaylarının algılarını tespite yönelik çalışmasında aile, hayat, hapishane, fabrika ve toplum en sık tekrarlanan metaforlardır. Araştırmacılar hapishane ve fabrika metaforlarının oran olarak fazla tespit edilmesini, öğretmen adaylarının okulu, içinde zorla tutuldukları, kendilerine verilen görevleri yapmak zorunda oldukları ve sürekli kendilerinden beklenen davranışları sergilemeleri gereken bir ortam olarak algıladıkları şeklinde yorumlamışlar; buna karşılık okulun toplumun bütün üyelerinin kendilerini her yönden rahat, güvenli ve özgür hissettikleri bir yer olması gerektiğini; zira katı disiplin, politika ve uygulamalardan uzak ve esnek yapılı olan okulların,

[93] Uğurlu, "Öğretmen Adaylarının Üniversite Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Analizi," 89-90.
[94] Fırat ve Kabakçı Yurdakul. "University Metaphors: A Study of Academicians' Perspectives," 195, 203.
[95] Hasan Demirtaş ve Duygu Çoban. "Üniversite Öğrencilerinin, Üniversite ve Fakülte Kavramlarına İlişkin Metaforları (İnönü Üniversitesi Örneği)," 138.
[96] Demirtaş ve Çoban. "Üniversite Öğrencilerinin, Üniversite ve Fakülte Kavramlarına İlişkin Metaforları (İnönü Üniversitesi Örneği)," 127-128.
[97] Demirtaş ve Çoban "Üniversite Öğrencilerinin, Üniversite ve Fakülte Kavramlarına İlişkin Metaforları (İnönü Üniversitesi Örneği)," 138-139. Bu çalışmada ilahiyat öğrencileri fakülteleri için şu metaforları üretmişler: "Dökük bir bina, Çayır, Ahır, İlim yuvası, Ayna, Fidan, Ağaç, Portakal, Tohum, Özel araç, Kardeşlik topluluğu, Kütüphane, Gül, Depo, Ülke, Koğuş, Kümes, Aile, Çocuk odası, Gökkuşağı, Akıl hastanesi, Yarış pisti, Bahçe, Sera," 137.

diğerlerine oranla daha başarılı ve olumlu bir okul iklimine sahip olduğunu vurgulamışlardır.[98]

Araştırmamızda ise Ankara İlahiyat'ın *akademik bakış açısı* teması altında üretilen 58 metafor bulunmaktadır. Bu kategoride sadece üç tane olumlu-olumsuz olarak nitelenebilecek metafor kullanımı tespit edilmiş; bunlar dışında katılımcılar olumsuz metafor kullanmamışlardır. Bir üniversite ve fakülteden beklenen bilimsel yöntemlerle bilgi üretmesi, bunları özgür bir şekilde sunacak demokratik bir ortama sahip olması ve üretilen farklı fikirlerin bir arada zenginlik olarak kabullenilmesidir. Akademik bakış açısını yansıtan metaforlar da Ankara İlahiyat'ı söz konusu niteliklerle tasvir etmektedir. Özellikle bilimsellik, eleştirel ve akılcı düşünce ile farklı fikirlerin savunulabildiği özgürlükçü ortam, bu tema altında öne çıkan alt temalardır. Esasen eğitim-öğretim ortamlarının disiplin-özgürlük ikileminde nasıl konumlandırıldıklarına ilişkin çalışmalarda okul, disiplin ve otorite mekanı olarak tanımlanmakta[99] ve bu tanımlamalarda "hapishane" metaforu dikkat çekmektedir.[100] Literatürde üniversite ya da okul bağlamında yaygın bir kullanıma sahip olan "hapishane" metaforunun, çalışma grubumuzdaki katılımcılar tarafından hiç tercih edilmediği, hatta özgürlükleri kısıtlayıcı ve engelleyici çağrışımlar içeren herhangi bir metaforun bulgularımız arasında yer almadığı vurgulanmalıdır. Bu bulgu, Ankara İlahiyat'ın ortamının tüm katılımcılar tarafından özgürlükçü, farklılıklara saygılı ve demokratik olarak benimsendiği –hatta katılımcıların Ankara İlahiyat'ı bu özellikleri ile nitelemeyi tercih ettikleri- şeklinde yorumlanabilir. Konuyu yüksek din eğitimi açısından ele aldığımızda ise disiplin-özgürlük ikileminin farklı bir yönüne dikkat çekmek gerekmektedir.

İlahiyat öğrencilerinin kampüste ilahiyat eğitimi konusundaki metaforik algıları üzerine yaptığı çalışmasında Meydan, öğrencilerin genel olarak olumlu metaforlar ürettiğini tespit etmiştir. Buna karşın kampüste ilahiyat eğitimine olumsuz yaklaşım teması altında bu deneyimi olumsuz olarak değerlendirenlerin temel vurgusu kampüsün ilahiyat eğitimi için zorlayıcı, önem verilmeyen ve önyargılı yaklaşılan yönlerine işaret etmektedir. Aynı tema altında kampüsün fazla özgürlükçü bir ortam olduğu iddiasının bulunması ise araştırmacı tarafından ilginç bir bulgu olarak nitelendirilmektedir. Üniversite ortamının sıklıkla özgürlükleri kısıtlayıcı bir

[98] Nalçacı ve Bektaş, "Öğretmen Adaylarının Okul Kavramına İlişkin Algıları," 253.
[99] Saban, "Okula İlişkin Metaforlar," 483.
[100] Yusuf Cerit, "Öğretmen Kavramı İle İlgili Metaforlara İlişkin Öğrenci, Öğretmen ve Yöneticilerin Görüşleri."

yer olarak literatürde yer bulmasına rağmen, ilahiyat öğrencilerinden -çoğunluk olmasa da- bir kısmının bu ortamı fazla özgürlükçü bulması, araştırmacı tarafından şu şekilde yorumlanmıştır: "Olumsuz tema altında ortaya konulan bu talep dinin daha az özgürlükçü, daha katı disipline dayanan, kampüs dışı bir ortamda öğretilmesini ve yaşanmasını talep etmektedir ki bu durum kendi içine kapanma ya da çatışmacı bir din dili potansiyeline işaret etmektedir."[101] Üniversite ortamının yeterince özgürlükçü bulunmadığı şeklindeki literatür bulguları, bazı ilahiyat öğrencilerinin bu ortamı fazla özgürlükçü bulduklarına yönelik Meydan'ın araştırma sonuçları ve Ankara İlahiyat'ın kuruluşundan itibaren farklı düşüncelerin özgürce savunulabildiği bir ortama sahip olması gerekçesiyle eleştiriliyor olması birlikte düşünüldüğünde; din alanı söz konusu olduğunda yükseköğretimde baskıcı, kapalı ve tekdüze bir din anlayışının varlığına dair ipuçları yakalanabilir.

Araştırmamızın bir diğer bulgusu Ankara İlahiyat nitelemesine yönelik metaforların 51 tanesinin fakültenin *samimi, güvenilir ve huzur verici ortamı*na dair olmasıdır. Bu tema altında üretilen metaforlar, literatürde örneklerine sıkça rastlanan "aile", "yuva" ve "ev" metaforlarıdır. Bu başlık altında en fazla metafor üreten grubun idari personel olan katılımcılar olduğu tespit edilmiştir. İdari personelin yaklaşık yarısı Ankara İlahiyat'ı bu tema kapsamına giren metaforlarla nitelemeyi tercih etmiştir. Kurumun samimi ortamını vurgulayan metaforlar diğer katılımcı gruplarda da sıklıkla tekrarlanmıştır. Ev, aile ve yuva literatürdeki çalışmalarda da sıklıkla kullanılan metaforlardandır. Bu açıdan araştırmamızın bulguları literatürdeki çalışma bulguları ile genellikle benzerlik göstermektedir.[102] Bununla birlikte araştırmamızda yer alan ve olumsuz olarak nitelenebilecek tek metafor bu kategori altında akademisyen bir katılımcı tarafından belirtilen "yalnızlık" metaforudur. Literatürle kıyaslandığında sadece bir olumsuz metaforun üretilmiş olması oldukça nadir karşılaşılan bir durumdur. Üstelik çoğunluğunu öğrencilerin oluşturduğu bir çalışma grubunda hiçbir öğrencinin eğitim gördükleri kuruma dair tamamen olumsuz olarak nitelenebilecek metafor üretmemiş olması, "Ankara İlahiyat" nitelemesinin mensupları tarafından büyük oranda samimi ve güvenilir bir aile ortamı şeklinde algılandığını göstermektedir.

[101] Meydan, "Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: Öğrenci Görüşlerine Dayalı Metaforik Bir Araştırma," 66.
[102] Saban, "Okula İlişkin Metaforlar," 470.

Araştırmamızda en sık tekrarlanan metafor "çınar"dır (f18). Diğerleri arasında bu metaforun öne çıkması, çalışma grubundaki katılımcıların kurumun köklü geçmişine yönelik algılarını desteklemektedir. Katılımcıların Ankara İlahiyat'a yönelik tanımlamaları arasında "Türkiye'nin ilahiyat birikimi" ve "ilahiyat markası" ifadelerinin kullanılması da bu algının bir yansımasıdır. Fakültenin köklü geçmişine ilişkin tanımlamanın katılımcılar tarafından da benimsendiği görülmektedir. Ayrıca tüm katılımcıların bu tema altında metaforlar ürettikleri tespit edilmiştir. Bu bulgu, fakültenin köklü tarihine yönelik övgünün, hem akademisyen ve idari personel hem de öğrenciler tarafından benimsendiğini göstermektedir.

Araştırmanın dikkat çeken bulgularından biri de Ankara İlahiyat'ın *imaj*na yönelik metaforlardır. Bunlar arasında en belirgin sonuç, fakültenin mensubu olmayanlar tarafından eleştirilen imajının, mensubu olduktan sonra tam tersi bir yöne doğru evrilmesidir. Nitekim bazı katılımcılar, fakültenin kimi çevrelerce eleştirildiğini, kurumu yeterince iyi tanımamaktan kaynaklanan bu eleştirilerin kişilerin kanaatlerini olumsuz etkileyebildiğini, ancak fakülte atmosferi ile tanıştıktan sonra bu kanaatin olumlu yönde değiştiğini ve kurumun gerçek değerinin anlaşıldığını belirtmişlerdir. Ankara İlahiyat'ın kuruluşundan itibaren bazı çevrelerin eleştiri oklarına maruz kaldığı bilinmektedir. Ancak pek çok örnekte olduğu gibi bu konuda da olgu ile algı arasındaki farklılığın dikkat çekici boyutlara ulaştığı anlaşılmaktadır. Esasen olguyla taban tabana zıtlık oluşturan bu algı, çalışma grubundaki katılımcıların da belirttiği gibi, zamanla fakültenin gerçek değerinin anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Ankara İlahiyat'ın kendisini tanıdıktan sonra değerini takdir eden zihinlerdeki yansımalarını gösteren metaforlar bu gerçekliğin kanıtı durumundadır.

Araştırma bulguları, Ankara İlahiyat'ın bir özelliğinin de özgürlükçü ve farklı fikirlere saygılı ve hoşgörülü tavrında yattığını ortaya çıkarmıştır. Kurumun bununla bağlantılı bir diğer özelliği ise *kendine özgü tarz*ıdır. Farklı bir kategoride değerlendirilen bu tema altında katılımcılar, fakülteyi herhangi bir erkin tahakkümüne girmeyen, doğru bildiğini söylemekten hiçbir zaman vazgeçmeyen ve bu nedenle cesur olarak algılamaktadırlar. Fakültenin bu tavrı nedeniyle kimi zaman eleştirilere maruz kalması da katılımcılarca belirtilen hususlar arasındadır. *Emek isteyen süreci* vurgulayan son tema altında, bir eğitim kurumu olarak fakültenin özellikle öğrencileri tarafından dile getirilen zorlu ancak bir o kadar da verimli ve heyecanlı sürecine dikkat çekilmiştir. Emek isteyen süreci başlığı, araştırmamızda oransal olarak en az metafor üretilen temayı oluşturmaktadır. Ankara

İlahiyat'ın eğitim-öğretim sürecine ilişkin bu tema altında doğrudan olumsuz metaforlar bulunmamaktadır. İlahiyat gibi eğitimi oldukça zorlu bir kurumun öğrencileri tarafından tamamen olumsuz metaforlarla nitelenmemesi, öncelikle öğrencilerin eğitimlerini köklü ve öncü bir kurumda sürdürdüklerinin farkında olduklarını göstermektedir. Ayrıca bu durum, öğrencilerin söz konusu zorlu eğitim-öğretim sürecini, başarılı ve verimli bir eğitimin temel gerekliliği olarak algıladıkları şeklinde değerlendirilebilir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.
Etik Kurul Onayı / Ethics Committee Approval:	Bu araştırma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulu onayı ile yapılmıştır. Tarih: 25.02.2022, Karar no:6/68 / This research is conducted with the permission of the Humanities Ethics Committee of Ankara University, decree no: 6/68, 25.02.2022.
Yazar Katkıları / Author Contributions:	Fatma Çapcıoğlu %50, İhsan Çapcıoğlu %50

KAYNAKÇA

Afacan, Özlem. "Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının "Fen" ve "Fen ve Teknoloji Öğretmeni" Kavramlarına Yönelik Metafor Durumları." *e-Journal of New World Sciences Academy Education Sciences* 6:1 (2011): 1242-1254.

Akbaba Altun, Sadegül ve Çiğdem Apaydın. "Kız ve Erkek Öğretmen Adaylarının "Eğitim" Kavramına İlişkin Metaforik Algıları." *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi [Educational Administration: Theory and Practice]* 19:3 (2013): 329-354.

Akça Berk, Neval, Fatma Gültekİn ve Namık Çençen. "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Sosyal Bilgiler Dersine ve Sosyal Bilgiler Öğretmenine İlişkin Metaforları." *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 16:1 (2015): 183-199.

Akyüz, Niyazi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43:1 (2002): 123-134.

Akyüz, Niyazi ve İhsan Çapcıoğlu. "Living Islam: A Study on the Religious Understanding of Students in the Faculty of Divinity in Turkey." *The Islamic Quarterly* 51:1 (2008): 1-35.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. http://www.divinity.ankara.edu.tr/ (05.05.2022).

Ankara Üniversitesi Rektörlüğü, *Rektörlerinin Gözünden Ankara Üniversitesi 70 Yıllık Bir Cumhuriyet Çınarı (1946-2016),* Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2016.

Arslan, M. Metin ve Mustafa Bayrakcı. "Metaforik Düşünme ve Öğrenme Yaklaşımının Eğitim-Öğretim Açısından İncelenmesi." *Milli Eğitim* 171 (2006): 100-108.

Arslan, Pınar. "Okul Kavramına İlişkin Metaforlar." *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 3:1 (2020): 1-14.

Atılgan, Doğan. "Bir Cumhuriyet Çınarı Ankara Üniversitesi." *Yüksek Öğretim Dergisi* 2 (2016): 44-47.

Baltacı, Ali. "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli." *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (AEÜSBED)* 3:1 (2017): 1-15.

Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme." *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7:1 (2018): 231-274.

Bulut, Sedat. "Ankara Okulu/Ekolü." https://akademyadergisi.com/ankara-okulu-ekolu/ (06.06.2022).

Baş, Eyüp. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Açılış Süreci." *Türkiye'nin Birikimi Ankara İlahiyat'ın 70 Yılı (1949-2019),* ed. Eyüp Baş ve diğerleri, içinde 49-57. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2019.

Baş, Eyüp, Halide Aslan ve Rabiye Çetin. (ed). *Türkiyenin İlahiyat Birikimi- Ankara İlahiyat'ın 70. Yılı (1949-1919).* Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları 2019.

Cerit, Yusuf. "Öğretmen Kavramı İle İlgili Metaforlara İlişkin Öğrenci, Öğretmen Ve Yöneticilerin Görüşleri." *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 6:4 (2008): 693-712.

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri, Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Çev. Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.

"Cumhurbaşkanı Erdoğan: "Türkiye'nin yeniden İslam coğrafyasının umudu haline gelmesinde hep birlikte verilen mücadelenin büyük katkısı vardır", TC Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı.

https://www.iletisim.gov.tr/turkce/haberler/detay/cumhurbaskani-erdogan-turkiyenin-yeniden-islam-cografyasinin-umudu-haline-gelmesinde-hep-birlikte-verilen-mucadelenin-buyuk-katkisi-vardir (05.05.2022).

Çakmak, Fatih. "Öğretmen Adayları ve Öğretmenlerin Öğretmenlik İle İlgili Metaforik Algılarının İncelenmesi." *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 16:31 (2021): 219-251.

Çapcıoğlu, Fatma ve Yıldız Kızılabdullah. "Uygulama Öğretmeni ve Öğrencilerinin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Uygulaması Sürecine Yönelik Görüşleri." *Dini Araştırmalar Din Eğitimi: Prof. Dr. Beyza Bilgin Özel Sayısı* 23:58 (2020): 15-78.

Çapcıoğlu, İhsan. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Bürokrasiye Katkıları." *Türkiye'nin Birikimi Ankara İlahiyat'ın 70 Yılı (1949-2019),* ed. Eyüp Baş ve diğerleri, içinde 443-456. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2019.

Çapcıoğlu, İhsan. "İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin Toplumun Dini Hayatındaki Yeri." *Türkiye İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Dekanlar*

Konseyi 120. Yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Çalıştayı. ed. Ahmet Bostancı, içinde 87-99. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Çapcıoğlu, İhsan ve Fatma Kenevir. "Türkiye'de Din Sosyolojisinin Kurumsallaşması Sürecinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi." *İslami İlimler Dergisi Türkiye'de Din Sosyolojisi Özel Sayısı* (2017): 43-72.

Çetin, Ali. "Felsefe-Mantık Öğretimi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği." *Toplum Bilimleri Dergisi* 5:9 (2011): 73-86.

Çetin, Rabiye. "Kuruluşundan Günümüze Türkiye'nin Kelâm Birikimi: Ankara İlahiyat Örneği." *Kader* 18:2 (2020): 397-431.

Çetinsoy, Çiğdem. "Öğretmen Adaylarının Matematik Kavramına İlişkin Metaforik Algıları." Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir 2019.

"Çınarlarımız." Ankara Üniversitesi. https://www.ankara.edu.tr/kurumsal/tanitim/cinarlarimiz/ (02.06.2022).

Çırak Kurt, Sevilay. "Ortaokul Öğretmenlerinin "Öğretim Programı" Kavramına İlişkin Metaforik Algıları." *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 31 (2017): 631-641.

Çinemre, Semra. "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesi Programına İlişkin Algılarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52: 2 (2019): 265-286.

Değermenci, Ali. "Ankara İlahiyat'ın Kuruluş Hikayesi ve Faaliyetleri." https://www.istiklal.com.tr/kose-yazisi/ankara-ilahiyatin-kurulus-hikayesi-ve-faaliyetleri/684321 (06.06.2022).

Demir, Cihat ve Sevil Demir. "Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Fizik Kavramına İlişkin Metaforik Algılarının İncelenmesi." *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 35 (2019): 22-29.

Demir, Ömer. "İDKAB Öğretmen Adaylarının Metaforik Çevre Algıları." *International Journal of Social Sciences and Education Research* 3:5 (2017): 1700-1714.

Demirtaş, Hasan ve Duygu Çoban. "Üniversite Öğrencilerinin, Üniversite ve Fakülte Kavramlarına İlişkin Metaforları (İnönü Üniversitesi Örneği)." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33:1 (2014): 113-143.

Demirtaş, Hasan ve Duygu Çoban. "Üniversite Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarına İlişkin Metaforları." *Kastamonu Eğitim Dergisi* 22:3 (2016): 1279-1300.

Dere, Ali. "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları: Sezgin ve Fakültenin Müşterek Tarihinden Bir Kesit." (Vefa Notu) *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59:2 (2018): 221-250.

Doğan, Recai ve Nurullah Altaş. "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)." *Değerler Eğitimi Dergisi* 2: 5 (2004): 23-38.

Dorroll, Philip. "'The Turkish Understanding of Religion': Rethinking Tradition and Modernity in Contemporary Turkish Islamic Thought." *Journal of the American Academy of Religion* 82:4 (2014): 1033–1069.

Durmuş, Esen ve Kenan Baş. "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Coğrafya Kavramına İlişkin Metaforik Algıları." *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26:1 (2016):75-92.

Ege, Remziye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Vaaz ve Vaizlik Konularına Bakışları: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2013): 129-158.

Erbaş, Hayriye. *Bir Cumhuriyet Çınarı, Sözlü Tanıklıklarla Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin 75 Yılı.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.

Erdem, Ali Rıza. "Bilgi Toplumunda Üniversitenin Değişen Rolleri ve Görevleri." *Yükseköğretim Dergisi* 3:2 (2013): 109-120.

Erhan, Tuğba "Akademisyenlerin Örgüt Kavramına İlişkin Metaforik Algıları." *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Uygulamalı Bilimler Dergisi* 6: 1 (2022): 92-107.

Erim Eker, Bengi. "Öğretmenlerin Gözünden Bir Okul Örgütü: Metaforlarla Analiz." *Yaşadıkça Eğitim Dergisi* 29:2 (2015): 25-42.

Fırat, Mehmet ve Işıl Kabakçı Yurdakul. "University Metaphors: A Study of Academicians' Perspectives." *International Journal of Social Sciences and Education* 2:2 (2012): 194-206.

Gömleksiz, Mehmet Nuri. "Öğretmen Adaylarının Yabancı Dil Kavramına İlişkin Metaforik Algıları." *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8:8 (2013): 649-664.

Gözel, Ümit ve Kerim Gündoğdu. "Öğrencilerin Oyun Kavramına İlişkin Metaforik Algıları." *Anadolu Journal of Educational Sciences International* 11:1 (2021): 135-158.

Gül, Nazan. "Çalışanların İnsan Kaynakları Yönetimi Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Analizi: Özel Sağlık Kurumu Çalışanlarıyla Bir Uygulama." Yüksek Lisans Tezi. Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, 2019.

İslamoğlu, Abdülmecit, Kevser Beyazyüz Sipahioğlu ve Muhammed Sevinç. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hakkında Yurtiçinde Yayınlanan Yazılar." *Türkiye'nin Birikimi Ankara İlahiyat'ın 70 Yılı (1949-2019),* ed. Eyüp Baş ve diğerleri, içinde 491-505. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2019.

"Kamuoyuna Duyuru." Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. http://www.divinity.ankara.edu.tr/2020/10/02/kamuoyuna-duyuru-2/ (05.05.2022).

Karamehmet, Bilge. *Kurumsal İletişimde Metafor.* İstanbul: Beta Yayınları, 2012.

Keklik, Nihat. *Felsefede Metafor.* İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990.

Kızılabdullah, Yıldız ve Fatma Çapcıoğlu. "Veränderte Wahrnehmung des "Anderen"-Werkstattbericht zu einer Studie an der Universitat Ankara." *Religiöse Bildung und interkulturelles Lernen,* ed. Andre Ritter ve diğerleri, içinde 185-200, Münster: Waxmann, 2017.

Korkmaz, Mehmet ve Mehmet Sabir Çevik. "Ortaokul Öğretmenlerinin Müdür Kavramına İlişkin Metaforik Algıları." *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 11:4 (2018): 973-1002.

Kutlu, Sönmez. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Uluslararası Düzeydeki Değeri." *Türkiye'nin Birikimi Ankara İlahiyat'ın 70 Yılı (1949-2019),* ed. Eyüp

Baş ve diğerleri, içinde 464-487. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2019.

Kutlutürk, Cemil, Hadi Ensar Ceylan ve Fatma Merve Çınar. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hakkında Yurtdışında Yayımlanan Yazıların Değerlendirilmesi." *Türkiye'nin Birikimi Ankara İlahiyat'ın 70 Yılı (1949-2019),* ed. Eyüp Baş ve diğerleri, içinde 507-518. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2019.

Limon, İbrahim ve Mehmet Durnalı. "Doktora Öğrencilerinin Doktora Eğitimi ve Öğretim Üyelerine Yönelik Metaforik Algıları." *Sakarya University Journal of Education* 8:1 (2018): 26-40.

MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli)* Ankara: MEB Yayınları, 2002.

Meydan, Hasan. "Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: Öğrenci Görüşlerine Dayalı Metaforik Bir Araştırma." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24:1 (2020): 47-71.

Morgan, Gareth. *Yönetim ve Örgüt Teorilerinde Metafor.* Çev. Gündüz Bulut. İstanbul: Mess 1998.

Muhammed, Hussein Ali. "Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültelerinde Kelam Öğretimi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)." Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, Ankara, 2016.

Nalçacı, Ahmet ve Fatih Bektaş. "Öğretmen Adaylarının Okul Kavramına İlişkin Algıları." *Ahi Evran Ünv. Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 13:1 (2012): 239-258.

Nazıroğlu, Bayramali. "Yüksek Din Eğitimi." *Din Eğitimi,* ed. İbrahim Turan ve Bayramali Nazıroğlu, içinde 143-166. Ankara: Bilay, 2020.

Özdemir, Saadettin. "Üniversite Öğrencilerinin Öğretmen Kavramına İlişkin Metaforik Algıları." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / Journal of International Social Research* 11:59 (2018): 1380-1402.

Özdemir, Sevim. "Üniversite Öğrencilerinin Bir Yabancı Dil Olarak Arapçaya İlişkin Metaforik Algıları." *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2017): 31-57.

Özkan, Fatih. *İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri*. İstanbul: Efe Akademi, 2020.

Pilav, Salim ve Metin Elkatmış. "Öğretmen Adaylarının Türkçe Kavramına İlişkin Metaforları." *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8:4 (2013): 1207-1220.

Polat, Bayram. "Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin Hedeflerine Ulaşma Derecesi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Programlarına Kayıtlı Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma)." *Dini Araştırmalar* 9:27 (2007): 285-297.

Saban, Ahmet. "Okula İlişkin Metaforlar." *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 55:55 (2008): 459-496.

Saban, Ahmet. "Öğretmen Adaylarının Öğrenci Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler." *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 7:2 (2009): 281-326.

Seven, Şuayip. *Traditionelle Hadith-Hermeneutik im Zusammenhang mit modernen Ansätzen der Ankaraner Schule.* Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2018.

TBMM, *Zabıt Ceridesi*, Devre 2 Cilt 7 İctima 2, 3 Mart 1924 (1340).

Tokatlı, Ümit ve Necati Avcı. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Edebiyatı Bölümünde Yapılan Doktora Tezleri." *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14: 9 (1996): 221-233.

Torlak, Melih. "Rubikonu Geçmek." http://melihtorlak.com/2010/01/24/rubicon%E2%80%99u-gecmek-2/ (02.05.2022).

Tosun, Cemal. "Türkiye Cumhuriyeti'nin Laiklik ve Din Öğretimi Tecrübesi." *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı (7-9 Nisan 2005 Malatya),* içinde 142-161. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2005.

Uğurlu, Sinem ve Ayşe Çalal. "Opinions of the Divinity Faculty Students on Religious Knowledge: A Case Study of Ankara University Divinity Faculty." *Dini Araştırmalar* 22:56 (2019): 327-352.

Uğurlu, Zeynep. "Öğretmen Adaylarının Üniversite Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Analizi." *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 5:1 (2018): 82-97.

Usta, İbrahim. "Cumhuriyet Türkiye'sinde Hadis Çalışmaları ve Ankara Okulu." *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3:6 (2013): 91-100.

Uzun, Salih ve Gülay Paliç. "Sınıf Öğretmenlerinin Sınıf Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Algıların Metaforlar Yardımıyla İncelenmesi." *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6:4 (2013): 245-260.

"Vizyon ve Misyonumuz." Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. http://www.divinity.ankara.edu.tr/vizyon-ve-misyon/ (06.06.2022).

Yıldız, Kaya ve Ramazan Ertürk. "Yönetici ve Lider Kavramlarına İlişkin Öğretmen Görüşleri: Bir Metafor Çalışması." *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19:4 (2019): 1190-1216.

Yılmaz, Fatih, Selin Göçen ve Ferah Yılmaz. "Öğretmen Adaylarının Öğretmen Kavramına İlişkin Algıları: Bir Metaforik Çalışma." *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9:1 (2013): 151-164.

Yılmaz, Seda. "İlköğretim Okul Yöneticileri ve Öğretmenlerinin Çalıştıkları Kuruma Yönelik Örgütsel Metafor Algıları (Kastamonu Örneği)." Yüksek Lisans Tezi. Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu, 2011.

Yılmaz, Selman. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Türkiye'deki İnanç Gruplarına Bakışı." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57:1 (2016): 103-144.

"Yüksek İslam Enstitüleri (1959)" Kültür Sayfası. https://www.kultursayfasi.com/kopyasi-ilahiyat1 (1.11.2022).

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 867-905
DOI: 10.33227/auifd.1097322

Organ Bağışı Sürecinde Dinin Etkisinin Nitel Perspektifle İncelenmesi*

BETÜL DURMAZ YURT
Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türkiye
Siirt University Faculty of Arts and Sciences, Turkey
betul.dyurt@siirt.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-5729-4896

TEMMUZ GÖNÇ ŞAVRAN
Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türkiye
Anadolu University Faculty of Humanities, Turkey
tgonc@anadolu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-0561-4661

Öz
Günümüzde pek çok insanın yaşamını iyileştiren veya kurtaran bir tedavi şekli olan organ nakli ile ilgili en önemli sorunlardan biri organ bağış sayısındaki yetersizliktir. Organ bağışı özgeci ve toplum yanlısı bir davranış olduğu için bağış sayısının artması hastalar için olduğu kadar toplumsal dayanışmanın güçlendirilmesi açısından da önemlidir. Organ bağışı kararı konusunda yapılan çalışmaların büyük kısmı dinin organ bağışına yönelik tutum ve davranışları etkilediğini göstermekte, ancak pek azı nitel araştırmalara dayanmaktadır. Bu çalışmanın amacı 2021 yılında tamamlanan nitel bir araştırmanın verileri üzerinden dinin organ bağışına karar verme sürecini nasıl şekillendirdiğini değerlendirmek ve sürecin karmaşıklığını bir neden sonuç ilişkisine indirgemeden sosyolojik olarak yorumlamaktır. Veriler, maksimum çeşitlilik ve kartopu örnekleme teknikleriyle seçilmiş olan 18 katılımcıdan yarı yapılandırılmış mülakatlarla toplanmıştır. Bu çalışmada dinin organ bağışı sürecini çok boyutlu ve çok yönlü olarak şekillendirdiği, bu etkinin doğrudan ve olumsuz bir nedensellik çerçevesinde ele alınmaması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Din Sosyolojisi, Organ Bağışı, Organ Nakli, Nitel Yöntem

A Qualitative Analysis of Religion's Influence on Organ Donation Process

Abstract
One of the most important problems with organ transplantation, which is a form of treatment that improves or saves the lives of many people today, is the inadequacy in the number of organ donations. Since the organ donation is an altruistic and pro-social behavior, increasing the number of donations is important for strengthening social solidarity as well as patients. Most of the related studies show that religion influences attitudes and behaviors toward organ donation, but few of them are based on qualitative

Geliş/Recieved: 01.04.2022 Kabul/Accepted: 11.11.2022

research. The aim of this study is to evaluate how religion shapes the decision-making process for organ donation, based on the data of a qualitative study completed in 2021, and to interpret the process sociologically without reducing the complexity of the process to a cause-effect relationship. Data were collected through semi-structured interviews from 18 participants. The sample was selected with maximum diversity and snowball sampling techniques. This study concludes that religion shapes the organ donation process in a multidimensional and multidirectional way, which should not be handled within the framework of direct and negative causality.

Keywords: Sociology, Sociology of Religion, Organ Donation, Organ Transplantation, Qualitative Method.

Giriş

Organ nakli, canlı hücre ve dokuların donörden alıcıya aktarılıp işlev görecek şekilde yaşamasını sağlayan multidisipliner bir tedavi şekli olarak tanımlanmaktadır ve tıp alanındaki gelişmelere paralel olarak önemi giderek artmaktadır.[1] Türkiye'de organ nakliyle ilgili ilk denemelere 1969 yılında başlanmış, canlı donörden ilk nakil 1975 yılında, kadavradan ilk nakil 1988 yılında yapılmış, günümüzde yılda yaklaşık dört bine yakın organ nakli yapılır hale gelmiştir.[2] Organ nakli sürecinde hem küresel hem de yerel düzeyde en büyük sorun organ bağışlarının yetersiz sayıda olmasıdır. Bu nedenle bu konudaki literatürün büyük kısmı organ bağışı sayılarının arttırılması hedefinin motive ettiği ve organ bağışı kararını teşvik eden veya önleyen etkenleri saptamayı amaçlayan çalışmalardan oluşmaktadır.

Organ bağışı süreci biyolojik olanla sosyal olanın iç içe geçtiği, hem bireylerin kişisel ihtiyaç ve isteklerinden hem de onları çevreleyen toplumsal ve kültürel yapıdan etkilenen karmaşık bir süreçtir ve bu süreci şekillendiren etkenlerle ilgili çalışmaların tümünde din en önemli temalardan biri olarak görülmektedir.[3] Türkiye'de din ve organ bağışı

---

* Bu çalışmada, Betül Durmaz Yurt'un Doç. Dr. Temmuz Gönç Şavran'ın danışmanlığında 2021 yılında tamamladığı "Organ Bağışı ve Nakline Sosyolojik Perspektiften Bakış" başlıklı doktora tezinin bulgularının bir kısmı kullanılmıştır. Betül Durmaz Yurt, "Organ Bağışı ve Nakline Sosyolojik Perspektiften Bakış." Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, 2021.

[1] Cumhur Uluğ Eldegez ve Yalçın Seyhun, "Türkiye'de ve Dünyada Transplantasyonun Tarihçesi," 1.

[2] Eldegez ve Seyhun, "Türkiye'de ve Dünyada Transplantasyonun Tarihçesi," 2; Global Observatory on Donation and Transplantation, "Summary," http://www.transplant-observatory.org/summary/ (13.10.2022).

[3] Omer Ashraf ve diğerleri, "Attitude Toward Organ Donation: A Survey in Pakistan," 904; Franklin C. Barcellos ve diğerleri, "Organ Donation: A Population Based Study," 36; Halil Bilgel ve diğerleri, "Public Attitudes Toward Organ Donation: A Survey in a Turkish Community," 244-245; Elias Mossialos ve diğerleri, "Does Organ Donation Legislation Affect Individuals' Willingness to Donate their Own or their Relative's Organs? Evidence from European Union Survey Data," 48; Wilbur Aaron Lam ve Laurence McCullough, "Influence of Religious and Spiritual Values of the Willingness

arasındaki ilişki hakkında bilgi sunan çalışmaların büyük kısmı doğrudan bu ilişkiye odaklanan çalışmalar değil, genel olarak organ bağışına yönelik bilgi, tutum ve davranışları tespit etmeyi hedefleyen çalışmalardır.[4] Bu çalışmalar içinde Hesna Gürler ve Ayşe Topal Hançer'in, Bilgen Başal'ın, Halil Bilgel'in, Berrin Okka ve Orhan Demireli'nin, Fatma Can'ın ve Sıla Derviş'in çalışmalarının örneklemi toplum genelinden seçilmiştir.[5] Araştırmacıların bir kısmı daha spesifik gruplara odaklanmış, Elçin Balcı ve Mehtap Şahingöz ve Murat Topbaş sağlık profesyonellerinden, Melis Naçar vd. ile Yalçın Balçık vd. üniversite öğrencilerinden oluşan örneklemlerden veri toplamışlardır.[6] Bazı çalışmalar ise doğrudan din ve organ bağışı

---

of Chinese-Americans to Donate Organs for Transplantation," 450; Tamar Ashkenazi ve diğerleri, "A Bridge Between Hearts: Mutual Organ Donation by Arabs and Jews in Israel," 151.

[4] Hesna Gürler ve Ayşe Topal Hançer, "Bir Aile Sağlığı Merkezine Başvuran Bireylerin Organ Bağışı Konusundaki Tutumları," 91; Elçin Balcı ve Mehtap Şahingöz, "Hemşirelerin Organ Bağışına Bakışları," 504; Melis Naçar ve diğerleri, "Hekim Adaylarının Organ Nakline Bakış Açıları," 123; Melis Naçar ve diğerleri, "Attitudes and Behaviours of Students from the Faculty of Theology Regarding Organ Donation: A Study from Turkey," 4058; Ali Özer ve diğerleri, "Knowledge, Attitudes, and Behaviors of Officials of Religion About Organ Donation in Kahramanmaras, an Eastern Mediterranean City of Turkey," 3364; Pınar Yalçın Balçık ve diğerleri, "Attitudes' of University Students Towards Organ Donation and Transplantation," 314; Ersin Uskun ve Mustafa Öztürk, "Attitudes of Islamic Religious Officials Toward Organ Transplant and Donation," 37; Murat Topbaş ve diğerleri, "Outmoded Attitudes Toward Organ Donation Among Turkish Health Care Professionals," 1999; Bilgen Başal, "Türkiye'de Organ Bağışı Oranlarının Düşük Olma Sebepleri ve Çözüm Önerileri: Bir Saha Çalışması," 207; Bilgel ve diğerleri, "Public Attitudes Toward Organ Donation: A Survey in a Turkish Community," 126; Halil Bilgel ve diğerleri, "A Survey of the Public Attitudes Towards Organ Donation in a Turkish Community and of the Changes That Have Taken Place in the last 12 Years," 126; Berrin Okka ve Orhan Demireli, "Konya İlinde Halkın Organ Bağışı Konusuna Bakış Açılarının Değerlendirilmesi,"148; Hamit Sırrı Keten ve diğerleri, "Knowledge, Attitudes and Behaviors of Mosque Imams Regarding Organ Donation," 598; Fatma Can, "Organ Bağışına Onay Veren ve Vermeyen Ailelerin Bazı Sosyal Psikolojik Değişkenler Yönünden Karşılaştırılması," (doktora tezi), v; Seher Gürdil Yılmaz ve diğerleri, "Knowledge and Attitudes of the Faculty of Theology Students on Organ Transplantation," 1043; Emel Güden ve diğerleri, "Attitudes and Behaviors Regarding Organ Donation: A Study on Officials of Religion in Turkey," 439; Sıla Derviş "Promoting Organ Donation through Mortality Salience for Different Levels and Orientations of Religiosity," (yüksek lisans tezi), 16; Aliye Bulut, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Organ Bağışı Hakkında Bilgi Tutum ve Davranışları," 203; Nilgün Keçecioğlu ve diğerleri, "Attitudes of Religious People in Turkey Regarding Organ Donation and Transplantation," 629; Merve Tarhan ve diğerleri, "The View of Religious Officials on Organ Donation and Transplantation in the Zeytinburnu District of Istanbul," 1975; Sezai Korkmaz, "Organ Bağışı Tutumları ve Dindarlık İlişkisi," 493.

[5] Gürler ve Topal Hançer, "Bir Aile Sağlığı Merkezine Başvuran Bireylerin Organ Bağışı Konusundaki Tutumları," 91; Başal, "Türkiye'de Organ Bağışı Oranlarının Düşük Olma Sebepleri ve Çözüm Önerileri,"207; Bilgel ve diğerleri, "Public Attitudes Toward Organ Donation," 126; Okka ve Demireli, "Konya İlinde Halkın Organ Bağışı Konusuna Bakış Açılarının Değerlendirilmesi," 148; Can, "Organ Bağışına Onay Veren ve Vermeyen Ailelerin Bazı Sosyal Psikolojik Değişkenler Yönünden Karşılaştırılması," v; Derviş, "Promoting Organ Donation through Mortality Salience for Different Levels and Orientations of Religiosity," 16.

[6] Balcı ve Şahingöz, "Hemşirelerin Organ Bağışına Bakışları," 504; Topbaş ve diğerleri, "Outmoded Attitudes Toward Organ Donation Among Turkish Health Care Professionals," 1999; Naçar ve diğerleri, "Hekim Adaylarının Organ Nakline Bakış Açıları," 123; Yalçın Balçık ve diğerleri,

arasındaki ilişkiye odaklanmasalar da dinin etkisinin daha çok görülebileceği örneklem gruplarının organ bağışı konusundaki tutum ve davranışlarını tespit etmeyi amaçlamışlardır. Örneğin Ersin Uskun ve Mustafa Öztürk, Merve Tarhan vd., Emel Güden vd., Nilgün Keçecioğlu vd., Hamit Sırrı Keten ve Ali Özer vd. tarafından yapılan araştırmalarda örneklem cami imamları, müezzinler, Kuran kurslarındaki eğitimciler ve Diyanet İşleri personeli gibi din ile ilgili mesleklere sahip olanlardan, Seher Gürdil Yılmaz, Melis Naçar vd., Aliye Bulut ve Sezai Korkmaz tarafından yapılan çalışmalarda da İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır.[7] Doğrudan din ve organ bağışı arasındaki ilişkiye odaklanan çalışmalar Sezai Korkmaz'ın din psikolojisi alanında ve Abdullah Özbolat'ın din sosyolojisi alanında yaptıkları çalışmalardır.[8]

Organ bağışı konusundaki tutumların dinî kaygılar, endişeler veya dindarlık düzeyi ile ilişkisini tespit etme konusunda önemli bir veri birikimi sağlayan bu araştırmaların büyük kısmı tıp ve psikoloji disiplinlerinde yapılmıştır ve Özbolat'ın çalışması dışında tamamı nicel yöntemle yürütülmüştür. Bu konuda nicel yöntemle yürütülmüş olan çalışmaların ağırlıklı olarak konuyla ilgili bilgi eksikliğini vurguladığını belirten Özbolat'ın nitel çalışmasının bulguları din ve organ bağışı arasındaki ilişkinin çok karmaşık ve çok boyutlu olduğunu ve bilgi eksikliğinin bu boyutlardan sadece biri olduğunu göstermektedir.[9] Özbolat, bu konuda yapılacak ampirik çalışmalarda verilerin derinlemesine görüşmelerle toplanmasının önemini vurgulamaktadır.[10] Korkmaz da uluslararası literatürdeki nitel çalışmaların bulgularına değinirken, inanç ile organ bağışını bütünleştirici nitel çalışmaların önemini vurgulamıştır. Ne var ki

"Attitudes' of University Students Towards Organ Donation and Transplantation," 314; Korkmaz, "Organ Bağışı Tutumları ve Dindarlık İlişkisi," 493.

[7] Uskun ve Öztürk, "Attitudes of Islamic Religious Officials Toward Organ Transplant and Donation," 37; Tarhan ve diğerleri, "The View of Religious Officials on Organ Donation and Transplantation in the Zeytinburnu District of Istanbul," 1975; Güden ve diğerleri, "Attitudes and Behaviors Regarding Organ Donation," 439; Keçecioğlu ve diğerleri, "Attitudes of Religious People in Turkey Regarding Organ Donation and Transplantation," 629; Keten ve diğerleri, "Knowledge, Attitudes and Behaviors of Mosque Imams Regarding Organ Donation," 598; Özer ve diğerleri, "Knowledge, Attitudes, and Behaviors of Officials of Religion About Organ Donation in Kahramanmaras, an Eastern Mediterranean City of Turkey," 3364; Gürdil Yılmaz ve diğerleri, "Knowledge and Attitudes of the Faculty of Theology Students on Organ Transplantation," 1043; Naçar ve diğerleri, "Attitudes and Behaviours of Students from the Faculty of Theology Regarding Organ Donation: A Study from Turkey," 4058; Bulut, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Organ Bağışı Hakkında Bilgi Tutum ve Davranışları," 203.

[8] Korkmaz, "Organ Bağışı Tutumları ve Dindarlık İlişkisi," 493; Abdullah Özbolat, "Organlarımla Dirilmek İstiyorum: Organ Bağışının Dinî-Toplumsal Arkaplanı," 61.

[9] Özbolat, "Organlarımla Dirilmek İstiyorum," 68.

[10] Özbolat, "Organlarımla Dirilmek İstiyorum," 68, 82.

Türkiye'deki literatürde hem din ve organ bağışı arasındaki ilişkinin bağlamını ve aktörlerin niyetlerini şekillendiren süreçleri anlamaya yönelik nitel çalışmalar, hem de bu konuya sosyolojik kavram ve kuramlar üzerinden yaklaşan çalışmalar azdır. Bu çalışma nitel yöntemle yürütülmüş olması ve bulguları sosyolojik bakış açısıyla analiz etmesi bakımından literatürdeki bu boşluğu kısmen de olsa doldurmayı amaçlamaktadır.

Bu amaca yönelik olarak önce organ bağışının toplumsal niteliği üzerinde durulacak, daha sonra ilgili literatür üzerinden organ bağışını etkileyen etmenler içinde genel olarak dinin yerine değinilecek ardından dinin organ bağış ve nakil süreci üzerindeki olumsuz ve olumlu etkileri tartışılacaktır. Ardından yöntem açıklanacak ve bulgular ortaya konarak sosyolojik açıdan değerlendirilip yorumlanacaktır. Bu çalışmada din haricinde organ bağışı kararı sürecini etkileyebilecek diğer olgular kapsam dışı bırakılmış ve Müslümanlık kavramı sosyolojik açıdan bir kimlik bağlamını işaret edecek şekilde kullanılmıştır.

Diğerkam Bir Dayanışma Eylemi Olarak Organ Bağışı

Organ bağışı sürecinde bireyler, birinin hayatını iyileştirme/kurtarma ve birinden hayatını iyileştirecek/kurtaracak bir organı alma şeklindeki toplumsal eylemleriyle bireysellik, toplumsallık ve kamu yararı arasında bir ilişki kurmaktadırlar. Gönüllülük, diğerkamlık ve anonimlik esaslarına dayanan organ bağışı, bu sayede toplumsal dayanışmayı güçlendiren toplum yanlısı (prososyal) bir davranış olarak kabul edilmektedir.[11] Dünya dinleri de toplum yanlısı değerleri bildirmektedir ve olumlu benlik algısı, sosyal onay, sembolik ödüller gibi genel olarak dindarlıkla ilişkilendirilen sosyal psikolojik boyutların tümü toplum yanlısı davranışa katkıda bulunmaktadır.[12] Şu halde toplumun yararı için organlarını bağışlayan birinin davranışları din tarafından motive edilebilir. Bununla beraber, organların kime bağışlandığı ve kimlerin sistematik olarak bağış ağının dışında bırakıldığı da önemlidir. Saroglou, köktenci ve muhafazakar din bağlamlarında grup dışı ön yargı ve dışlamanın kolaylaşabileceğini, ama genel olarak dindarlığın ve maneviyata bağlılığın yalnızca tanıdıklara değil, tanınmayan insanlara da yardım etme gönüllülüğünü içerdiğini, bu sayede

[11] Derviş, "Promoting Organ Donation Through Mortality Salience for Different Levels and Orientations of Religiosity," 16.
[12] Vassilis Saroglou, "Din, Maneviyat ve Diğerkâmlık," 113-114, 129.

bireyleri diğer insanlara odaklanan, mümkün mertebe evrensel ve yayılmacı bir özgeciliğe ittiğini belirtmektedir.[13]

Organ bağışı ve organ nakli konusunun ele alındığı sosyal bilim çalışmalarında planlı davranış teorisi, gerekçeli bilgi yönetimi teorisi, sosyal bilişsel teori, beklenti teorisi, sosyal sermaye teorisi ve armağan alışverişi teorisi çerçevelerinin kullanıldığı görülmektedir.[14] Bu teoriler içinde ilk dördü psikoloji ağırlıklıdır. Sosyal bilişsel teori, karşılıklı nedensellik modeli çerçevesinde bireylerin gözlemledikleri davranışları uygulamalarına; psikoloji, ekonomi ve matematiğe dayalı olan beklenti teorisi risk ve belirsizlik koşulları altında karar alma sürecine; davranış kontrolü ile ilgili olan planlı davranış teorisi, davranışın niyetlerle mi hazır bulunuşlukla mı açıklanacağı sorusuna; gerekçeli bilgi yönetimi teorisi, bireylerin önemli buldukları konularda etraflarındaki belirsizliği nasıl aştıklarına odaklanır.[15] Sosyal sermaye ve armağan alışverişi teorileri ise bireyden çok toplumsal etkileşime ve sosyal ağlara odaklanmaları nedeniyle sosyolojik analize daha uygun bir çerçeve sunmaktadır.

Sosyal sermaye kavramını ilk olarak Bourdieu kullanmış ve kavramı karşılıklı tanışıklıktan, kabulden ve sosyal bağlantılardan oluşan, bireylerin sahip olabileceği bir özellik olarak tanımlamıştır.[16] Bourdieu'nun bireysel sosyal sermaye anlayışının ardından kolektif sosyal sermaye yaklaşımı geliştirilmiş, bu çerçevede sosyal sermaye Coleman tarafından toplumsal yapıların sahip olduğu bir özellik ve Putnam vd. tarafından da eşgüdümlü eylemleri kolaylaştıran bir toplumsal örgütlenme niteliği olarak tanımlanmış, böylece sosyal sermaye bireylerin değil toplulukların ve yapıların sahip olabileceği bir kaynak olarak kavranmıştır.[17] Sosyal sermayenin bilişsel boyutu insanların bireyler arası güveni, paylaşımı ve karşılıklılığı algılama düzeyini, yapısal boyutu ise sosyal ağların toplumdaki yoğunluğunu veya sivil katılım desenlerini ifade etmektedir. Yatay sosyal sermaye güç ve kaynaklara erişim açısından eşit ya da eşite yakın olanlar

[13] Saroglou, "Din, Maneviyat ve Diğerkâmlık," 123, 131.
[14] Amani Alsalem ve diğerleri, "Theoretical Insights into Organ Donation and Social Change," 155; Teodora Vojnov, "A Sociological Perspective on Organ Transplantation and Donation in Serbia," (yüksek lisans tezi), 13-17.
[15] Albert Bandura, "Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective," 5-12; Daniel Kahneman ve Amos Tversky, "Choices, Values, and Frames," 270-73; Icek Ajzen, "The Theory of Planned Behavior," 180-181; Walid A. Adidi ve Chris Morse, "Expanding the Role of Emotion in the Theory of Motivated Information Management," 87-88.
[16] Pierre Bourdieu, *The Forms of Capital,* 21.
[17] James Samuel Coleman, *Foundations of Social Theory,* 306; Robert D. Putnam ve diğerleri, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, 35.

arasındaki ilişkileri, dikey sosyal sermaye ise aralarında farklılıklar olan gruplar arasındaki hiyerarşik ya da eşitsiz ilişkileri ifade etmektedir. Yatay sosyal sermaye dayanışmacı ve aracı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır, dayanışmacı sosyal sermaye birbirine benzeyen kimliklere sahip olan insanların oluşturduğu, görece homojen gruplarda erişilen kaynakları ifade ederken aracı sosyal sermaye, sosyal kimlikleri arasında kopukluklar olan gruplardaki kaynakları ifade eder.[18]

Sosyal sermaye teorisi, Mauss tarafından geliştirilen armağan alışverişi teorisinin modern bir manifestosu olarak da değerlendirilmiş, sosyal sermayenin somut bireyler arasında gerçekleşen somut etkileşimin, yani Mauss'cu anlamda armağan alışverişinin sonucunda ortaya çıktığı ileri sürülmüştür.[19] Toplumdaki karşılıklılık ilişkisinin işleyişini armağan üzerinden açıklayan Mauss'a göre armağan alışverişi; verme, alma ve karşılığını verme şeklinde üç ana zorunluluk tarafından yönetilen bir anlaşma biçimidir. Bu ilişkide armağanın sadece maddi değil, sembolik ve duygusal değeri de vardır ve "birinden bir şey kabul etmek onun manevi özünden, ruhundan bir parçayı kabul etmektir."[20] Sosyal sermaye kavramının alışveriş değişimi sürecinin karşılıklılık boyutunu yansıttığı ileri sürülmekte, sosyal ilişkilerin ve ağların oluşturulmasında önemli bir rol oynadığı ve gelecekte tekrar sürdürülebilecek bir ilişki kurduğu için armağan alışverişinin de sosyal sermaye olarak değerlendirilebileceği belirtilmektedir.[21] Dolfsma ve arkadaşları daha spesifik bir noktayı işaret ederek sosyal sermayenin armağanın karşılığının verilmesi sürecinin ikincil bir sonucu olduğunu savunur, çünkü Mauss'un teorisinde armağanın karşılığı doğrudan armağan veren kişiye değil, topluma verilmekte, yani genelleştirilmiş karşılıklılık ilişkisi kurulmaktadır.[22]

Organ bağışının armağan teorisiyle ilişkilendirilmesinin en önemli nedeni bu sürecin temel niteliklerinin gönüllülük, diğerkamlık ve anonimlik olarak kabul edilmesidir.[23] Her ne kadar zorunlu olmaması ve sürecin tıp kurumunun kontrolünde olması nedeniyle tam olarak Mauss'çu bir

[18] Ichiro Kawachi ve diğerleri, "Social Capital and Health: A Decade of Progress and Beyond," 5.
[19] Wilfred Dolfsma ve diğerleri, "On a Source of Social Capital: Gift Exchange," 317.
[20] Marcell Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies,* 16.
[21] Janine Nahapiet ve Sumantra Ghoshal, "Social Capital, Intellectual Capital, and the Organizational Advantage," 250; Chloe Sharp ve Gurch Randhama, "Social Capital and Deceased Organ Donation," 119.
[22] Dolfsma ve diğerleri "On a Source of Social Capital," 319.
[23] Laura L. Machin ve Leonid Cherkassky, "Deconstructing Donation," 145; Chloe Sharp ve Gurch Randhawa, "Altruism, Gift Giving and Reciprocity in Organ Donation: A Review of Cultural Perspectives and Challenges of the Concepts," 163.

armağanın kriterlerine uymasa da bu ilişkilendirmeyi savunanlar tarafından özellikle canlı donörden organ bağışının psikososyal armağan verme sürecinin dinamiklerine benzediği, dolayısıyla toplumsal bir ilişkilenme biçimi olduğu ileri sürülmektedir.[24] Bununla beraber, organ bağışının hem diğerkamlık ve anonimlik nitelikleri hem de armağan alışverişi kuramı çerçevesinde ele alınmasına yönelik çeşitli eleştiriler söz konusudur. Donörlerin alıcılar hakkında bilgi elde etmek istediğini ve/veya bağış karşılığında bir çeşit kişisel fayda beklediğini gösteren çalışmalar ışığında organ bağışı sürecinde diğerkamlığın zayıf, koşullu, hatta noksan olduğu ileri sürülmektedir.[25] Bağışın özgecilik ve toplumsal dayanışma niteliğinin bir göstergesi sayılan ve donörlere yönelik baskı ve manipülasyonları önleyebilen anonimlik koşulu son yıllarda yapılan çalışmalarda tartışmaya açılmaktadır.[26] Beden parçalarının bağışlanması sürecini armağan alışverişi bağlamı içine yerleştirmek de bağış kararı alma sürecini aşırı basitleştirmekle, bağış sistemini idealize etmekle ve bağışın ekonomik ve politik bağlamını gözden kaçırmakla eleştirilmektedir.[27] Bu haklı eleştirilerin varlığına rağmen organ bağışı süreci kısmi olarak da olsa armağan alışverişi teorisi üzerinden diğerkamlık, gönüllülük ve anonimlik temellerine dayanan, toplumsal fayda için sunulan bir dayanışma olarak ele alındığında ve sosyal sermaye teorisiyle birlikte değerlendirildiğinde dinin organ bağışı konusundaki olumlu etkilerini anlamayı kolaylaştıran bir çerçeve sunmaktadır. Bu çerçevede bulgular birbirine yakın iki teori olan sosyal sermaye teorisi ve armağan alışverişi teorisi açısından değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1.Organ Bağışı Kararını Şekillendiren Etkenler Arasında Dinin Yeri

Organ bağışıyla ilgili çalışmalar, bağış konusundaki tutumların dinî görüşe, aile ilişkilerini biçimlendiren kültürel yapıya ve sağlık sistemine duyulan güven düzeyine göre farklılaştığını göstermektedir.[28] Çeşitli

[24] Paul Gill ve Lesley Lowes, "Gift Exchange and Organ Donation: Donor and Recipient Experiences of Live Related Kidney Transplantation," 1615.
[25] Lousie Locock ve Lorraine Smith, "Personal Benefit, or Benefitting others? Deciding Whether to Take Part in Clinical Trials," 91; Nadja Kanellopoulou, "Reconsidering Altruism, Introducing Reciprocity and Empowerment in the Governance of Biobanks," 49.
[26] Richard Morris Titmuss, *The Gift Relationship*, 268-269; Eva Oliver ve diğerleri, "Anonymity of Organ Donors Under Discussion," 2.
[27] Chloe Sharp ve Gurch Randhawa, "The Potential Role of Social Capital in the Willingness to be a Deceased Organ Donor: A Case Study of UK Polish Migrants," 687.
[28] Ti Miah ve diğerleri, "Cultural Barriers to Organ Donation Among Chinese and Korean Individuals in the United States: A Systematic Review," 1018; Salman T. Gauher ve diğerleri, "The Factors That Influence Attitudes Toward Organ Donation for Transplantation Among UK University Students of Indian and Pakistani Descent," 365; Abdullah Al-Khader ve diğerleri, "Important Social Factors that

çalışmalarda eğitim düzeyi, sosyo-ekonomik statü ve yaş gibi bazı faktörlerin organ bağışı kararındaki olumlu etkileri vurgulanmakta, dinî nedenlerin ise bu süreci genellikle olumsuz etkilediği ileri sürülmektedir.[29] Bununla birlikte Bilgel ve arkadaşlarının ilkini 1990'da, ikincisini 2002'de yaptıkları çalışmaların bulguları, dinî nedenlerle organ bağışlamayı reddedenlerin oranında azalma olduğunu ortaya koymaktadır.[30] Daha yakın tarihli bazı çalışmalarda ana akım dinlerde hayat kurtarmanın öneminin yaygın görüş olduğu ve bu dinlerin organ bağışını bazı sınırlamalarla desteklediği ortaya konmuştur.[31] Son yıllarda yapılan bir diğer çalışmada da bireylerin inandıkları dinin hükümlerinin organ bağışına olumlu etki ettiği saptanmıştır.[32] Sezai Korkmaz tarafından Türkiye'de yapılmış yakın tarihli bir nicel araştırmanın bulgularına göre bireysel dindarlık, organ bağışı tutumunun tıbbi ihmal korkusu ve bedensel yaralanma korkusu gibi olumsuz alt boyutlarıyla ilişkili değilken, olumlu bir alt boyutu olan yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri ile ilişkilidir. Korkmaz, dinî gerekçelerin organ bağışı kararını engellediğini gösteren çalışmalardaki bulguların kurumsal dinin baskılarıyla ilgili olabileceğini, diğer taraftan bireysel dindarlığa yönelen insanların organ bağışına yönelik tutumlarının daha olumlu olacağını belirtmektedir.[33] Organ bağışını engelleyen ya da organ bağışlamaya destek olan faktörlerin incelendiği ve nispeten farklı temaların elde edildiği bu çalışmalarda görüldüğü üzere, organ bağışı kararı dinsel, toplumsal, kültürel ve medikal faktörlerin karşılıklı etkileşimiyle şekillenen karmaşık bir süreçtir. Bu süreçteki etkenleri birbirinden tam olarak ayırmak ve katı neden sonuç ilişkileri kurmaya çalışmak bu olgunun

---

Affect Organ Transplantation in Islamic Countries," 97; Fawzi Alkhawari ve diğerleri, "Attitudes Toward Transplantation in UK Muslim Indo-Asians in West London," 1330.

[29] Ashraf ve diğerleri, "Attitude Toward Organ Donation: a Survey in Pakistan," 905; Barcellos ve diğerleri, "Organ Donation," 36; Bilgel ve diğerleri, "Public Attitudes Toward Organ Donation," 245; Bilgel ve diğerleri, "A Survey of the Public Attitudes Towards Organ Donation in a Turkish Community and of the Changes that have Taken Place in the last 12 years," 126; Mossialos ve diğerleri, "Does Organ Donation Legislation Affect individuals' Willingness to Donate Their Own or Their Relative's Organs?," 48; Ebony Boulware ve diğerleri, "Understanding Disparities in Donor Behavior: Race and Gender Differences in Willingness to Donate Blood and Cadaveric Organs," 194; Melissa K. Hyde ve Katherine M. White, "Young Australian Adults' Knowledge and Beliefs About Organ Donation," 225-6; Lam ve McCullough, "Influence of Religious and Spiritual Values of the Willingness of Chinese-Americans to Donate Organs for Transplantation," 452; Ashkenazi ve diğerleri, "A Bridge Between Hearts," 151.

[30] Bilgel ve diğerleri, "Public Attitudes Toward Organ Donation," 126.

[31] Paolo Bruzzone, "Religious Aspects of Organ Transplantation," 1064; Ya'arit Bokek-Cohen ve diğerleri, "The View of the Three Monotheistic Religions Toward Cadaveric Organ Donation," 429.

[32] Ferid Krupic, "The Impact of Religion and Provision of Information on Increasing Knowledge and Changing Attitudes to Organ Donation: An Intervention Study," 2082.

[33] Korkmaz, "Organ Bağışı Tutumları ve Dindarlık İlişkisi," 511.

etraflı şekilde anlaşılıp kavranmasını engeller. Nitekim organ nakli konusunda 18 nitel çalışmanın değerlendirildiği bir literatür taramasında, organ bağışlama kararının dinî inançlar, aile ve akrabalık ilişkileri, kültürel etkiler, beden bütünlüğü, sağlık sistemine karşı güvensizlik, organ bağışı süreci hakkında bilgi düzeyi ve süreçte karşılaşılabilecek olumsuzluklar konusundaki tereddütler tarafından şekillendiği, bu etkenlerin yer yer iç içe geçtiği ve her etkenin hem olumlu hem de olumsuz etkilere sahip olabildiği gösterilmiştir.[34]

	2010		2019		
	Nüfus (milyon)	Organ bağışlayan kişi sayısı	Nüfus (milyon)	Organ bağışlayan kişi sayısı	Organ bağışlayanların ülke nüfusuna oranı
Türkiye	75.7	3.189	83.00	5.763	%0,007
Brezilya	195.4	6.291	212.60	9.232	%0,004
İran	75.1	2.630	82.80	3.233	%0,004
Suudi Arabistan	26.2	645	34.10	1.533	%0,004
Japonya	127.0	1.801	126.90	2.535	%0,002
Çin	1.354.1	7.864	1.428.20	19.462	%0,001
Pakistan	184.8	855	204.60	1.591	%0,001
Sudan	43.2	94	42.50	313	%0,001
Hindistan	1.214.5	5.311	1.368.70	12.666	%0,001
Bangladeş	164.4	28	168.10	205	%0,001
Fas	32.4	10	36.60	42	%0,0008
Malezya	27.9	71	32.50	138	%0,0004
Cezayir	35.4	104	43.05	282	%0,0006
Nijerya	158.3	26	201.00	165	%0,00008

Tablo 1: Seçilmiş ülkelerde 2010 ve 2019 yıllarında organ nakli sayıları [35]

Organ bağışı ve din arasındaki etkileşim üzerine yapılan çalışmaların bir kısmı farklı dinlere mensup olanların organ bağışı konusundaki tutum ve davranışlarını karşılaştırmış, Birleşik Krallık, Kanada, İspanya, Polonya, İsrail ve Güney Afrika'da Müslümanların Müslüman olmayanlara oranla organlarını bağışlama konusunda daha isteksiz olduklarını ortaya

[34] Michelle J. Irving ve diğerleri, "Factors that Influence the Decision to be an Organ Donor: A Systematic Review of the Qualitative Literature," 2531.

[35] Tablo, Global Observatory on Donation and Transplantation verilerine dayanılarak, 2019 nüfusu 30 milyonun üzerinde olan ülkeler dahil edilerek, canlı veya kadavra donör ayrımı yapılmadan hazırlanmıştır. Kovid-19 salgını nedeniyle oluşabilecek etkiler tespit edilemeyeceği için 2020 yılı verileri kullanılmamıştır. Global Observatory on Donation and Transplantation, "Summary." Müslüman olmayan ülkeler için örnekler şu şekilde seçilmiştir: Dünya Nüfus İncelemesi'ne göre en çok Hıristiyan'ın yaşadığı ülke ABD'dir, ancak ABD'nin çok kültürlü yapısı nedeniyle Hıristiyanlık için ikinci sırada yer alan Brezilya seçilmiş, Şintoizm ve Budizm için Japonya, ateizm ve geleneksel dinler için Çin örnek olarak alınmıştır. World Population Review, "Country Rankings," https://worldpopulationreview.com/country-rankings/most-christian-countries (13.10.2022)

koymuştur. Tablo 1'de görülebileceği üzere Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkelerde nüfusa oranla organ bağışlayanların oranı Türkiye, İran ve Suudi Arabistan'da görece yüksekken Malezya, Cezayir ve Nijerya gibi ülkelerde çok daha düşüktür. Bu fark ülkelerin sağlık sistemi, teknolojik alt yapı, nitelikli personel sayısı ve bağış organizasyonlarının yapısı açılarından farklı olmasıyla ilgili olabilir ki bu husus, verileri yalnızca din üzerinden okumamak gerektiğini hatırlatmaktadır. Bağış organizasyonlarının yapısal farklılıklarına bir örnek olarak dünyada sadece İran'da görülen ve ödüllendirme sistemi olarak adlandırılan model gösterilebilir. Türkiye'deki sistem gibi gönüllülük esasına dayanan bu sistemde devlet, canlı nakiller için yoksullardan organ satın almakta ve bu süreç tamamen yasal bir prosedürle işlemektedir.[36] Her ne kadar etik ve biyopolitik açıdan tartışmalı olsa da organlar için devlet güvencesi altında ücret ödenmesi organ bağışını arttırmada etkili olabilir. Organ bağışı kararını verme süreci bu gibi yapısal özelliklerin yanı sıra ailelerin ve etnik grupların tutumlarına yansıyan kültürel ve dinsel geleneklerden de etkilenmektedir. Nitekim ABD'de yaşayan binden fazla Arap üzerine yapılan bir çalışmada Müslüman Arapların Hıristiyan Araplara göre organ bağışı konusunda daha olumsuz tutumlara sahip olduğu ortaya konmuştur.[37] İzleyen bölümde din ve organ bağışı arasındaki ilişki, bu konuda yapılan ampirik çalışmaların bulguları üzerinden anlaşılmaya çalışılacaktır.

2. İslam Bağlamında Din ve Organ Bağışı İlişkisi

2.1. Organ Bağışı Kararının Olumsuz Etkilenmesi

Müslüman topluluklar üzerinde yurt dışında yapılan çalışmalarda İslam'a olan bağlılığın organ bağışı ve nakli konusundaki tutumları olumsuz etkilediği belirtilmekte, Türkiye'de yapılan çalışmalarda da dinî endişeler organ bağışına yönelik olumsuz tutumun başlıca nedenleri arasında görülmektedir.[38] Müslümanların hastalıkları Allah'ın takdiri ya da cezası olarak görmeleri ve bu nedenle organ naklini gereksiz bir müdahale olarak değerlendirmeleri dinin organ bağışı sürecini olumsuz etkilemesi sürecinde

[36] Hakan Ertin, "Organ Bağışı ve Transplantasyon Tıbbı: Etik Çerçeve ve Çözüm Tartışmaları," 102.
[37] Aasim I. Padela ve diğerleri, "Factors Associated with Positive Attitudes Toward Organ Donation in Arab Americans," 806.
[38] Abeera Ali ve diğerleri, "Organ Donation and Transplant: The Islamic Perspective," 2; Başal, "'Türkiye'de Organ Bağışı Oranlarının Düşük Olma Sebepleri ve Çözüm Önerileri: Bir Saha Çalışması," 213; Bulut, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Organ Bağışı Hakkında Bilgi, Tutum ve Davranışları," 204; Yalçın Balçık ve diğerleri, "Attitudes' of University Students Towards Organ Donation and Transplantation," 316; Topbaş ve diğerleri, "Outmoded Attitudes Toward Organ Donation Among Turkish Health Care Professionals," 1999.

rol oynamaktadır.[39] Ayrıca organ bağışı ve nakli konusunda dinî bilgilerin eksikliği ve beden bütünlüğünün bozulması endişesi de dinin olumsuz etkileri arasında sayılmaktadır.[40]

Yapılan çalışmalara göre organ bağışı konusunda yeterli tıbbi ve dinî bilgiye ve bilgi edinme motivasyonuna sahip olmamak, hem Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde hem de çok kültürlü ülkelerde yaşayan Müslüman topluluklarda bağış kararını etkileyen en önemli etmenlerden biridir.[41] Benzer şekilde Türkiye'de İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile yapılan çalışmalarda da bilgi eksikliğinin organ bağışının önündeki en önemli engellerden biri olduğu ortaya konmuştur.[42] Üstelik bu çalışmalardan birinde organlarını bağışlamak istemeyenlerin dörtte üçünden fazlasının bu konuda eğitim almak da istemediği gözlenmiştir.[43]

Dinî bilgi edinmenin geleneksel yolları Kur'an, hadisler ve vaazlar olsa da çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde organ nakli konusunda dinî görüşlerin sıklıkla arkadaşlar ve ailelerle yapılan sohbetlerden, gazete haberlerinden ve televizyon programlarından, yani geçerli veya güvenilir olduğu kesin olmayan bilgi kaynaklarından öğrenildiği görülmektedir.[44] Organ nakil sürecine girdiklerinde, yani organ alacak veya verecek olduklarında ise Müslümanlar genellikle rehberlik için din görevlilerine başvurmaktadırlar.[45] Din görevlilerine danışanlar sadece hastalar değildir, ABD'de yapılan bir çalışmada Müslüman hekimlerin de organ naklinin

[39] Aasim I. Padela ve Hatidza Zaganjor, "Relationships Between Islamic Religiosity and Attitude Toward Deceased Organ Donation Among American Muslims: A Pilot Study,"1298; Alkhawari ve diğerleri, "Attitudes Toward Transplantation in UK Muslim Indo-Asians in West London," 1329.

[40] Gauher ve diğerleri, "The Factors That Influence Attitudes Toward Organ Donation for Transplantation Among UK University Students of Indian and Pakistani Descent," 366; Al-Khader ve diğerleri, "Important Social Factors that Affect Organ Transplantation in Islamic Countries," 98; Alkhawari ve diğerleri, "Attitudes Toward Transplantation in UK Muslim Indo-Asians in West London," 1328.

[41] Rhoda S. Muliira ve Joshua K. Muliira, "A Review of Potential Muslim Organ Donors' Perspectives on Solid Organ Donation: Lessons for Nurses in Clinical Practice," 68; Alkhawari ve diğerleri, "Attitudes Toward Transplantation in UK Muslim Indo-Asians in West London," 1328; Behzad Einollahi ve diğerleri, "Deceased-Donor Kidney Transplantation in Iran: Trends, Barriers and Opportunities," 70; Elagba Mohamed, "Public Awareness Survey About Organ Donation and Transplantation," 3468.

[42] Gürdil Yılmaz ve diğerleri, "Knowledge and Attitudes of the Faculty of Theology Students on Organ Transplantation," 1046; Bulut, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Organ Bağışı Hakkında Bilgi, Tutum ve Davranışları," 207.

[43] Bulut, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Organ Bağışı Hakkında Bilgi, Tutum ve Davranışları," 206.

[44] Farhat Moazam ve diğerleri, "To Donate a Kidney: Public Perspectives from Pakistan," 77; Salah R. Al-Faqih, "The Influence of Islamic Views on Public Attitudes Towards Kidney Transplant Donation in a Saudi Arabian Community," 162; Gürdil Yılmaz ve diğerleri, "Knowledge and Attitudes of the Faculty of Theology Students on Organ Transplantation," 203.

[45] Ali ve diğerleri, "Organ Donation and Transplant: The Islamic Perspective," 4.

biyoetik yönünü din görevlilerine danıştıkları görülmektedir.[46] Din görevlilerinin bu konuda etkisi büyüktür. Birleşik Krallık'ta yapılan bir çalışmada organlarını bağışlayıp donör kartı imzalayan bazı Müslümanların bu konuda din görevlileriyle görüştükten sonra donör kartlarını iptal ettikleri görülmüştür.[47] Ne var ki danışılacak otoriteler olan din görevlilerinin de bu konudaki bilgisinin eksik veya enformel kaynaklardan edinilmiş olduğunu gösteren çalışmalar söz konusudur. Örneğin Türkiye'de yapılan bir çalışmada din görevlilerinin organ nakli konusunda dinî bilgileri ağırlıklı olarak medyadan öğrendiği, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınlarından veya okulda öğrendiğini belirtenlerin görece az olduğu görülmektedir.[48] İngiltere'de yapılan bir diğer çalışmada da imamlar, dinî otoritelerin bu konuda farklı görüşlere sahip olması nedeniyle insanların/din mensuplarının tereddüde düştüklerini ve bu konuda kendi bilgilerinin minimum düzeyde olduğunu belirtmişlerdir.[49]

Tarhan'ın bulguları Türkiye'deki din görevlilerinin büyük bir kısmının organ bağışının kabul edilebilir olduğunu düşündüğü göstermektedir.[50] Ancak bu konuyla ilgili yeterli bilgisi olmadığını söyleyenlerin de sayısı oldukça fazladır ve çoğu, bu konuda kamuoyuyla daha çok bilginin paylaşılmasını talep etmektedir.[51] Türkiye'de din görevlileri, kendilerine organ bağışı ile ilgili sıklıkla danışıldığını belirtmekte ve Müslümanlar arasında organ bağışının düşük düzeyde kalmasının başlıca nedenleri olarak bağış ve nakil konusunda bilgi eksikliğini ve dinî inançları görmektedirler.[52] İlahiyat Fakültesi öğrencileri de Diyanet İşleri Başkanı'nın

---

[46] Mustafa Ahmed ve diğerleri, "American Muslim Physician Attitudes Toward Organ Donation," 1719.

[47] Alkhawari ve diğerleri, "Attitudes Toward Transplantation in UK Muslim Indo-Asians in West London," 1327.

[48] Ahmet Aykaş ve diğerleri, "Intellectuality and Attitudes of Clergy About Organ Donation in Turkey: Metasynthesis of Observational Studies," 1069; Keçecioğlu ve diğerleri, "Attitudes of Religious people in Turkey Regarding Organ Donation and Transplantation," 629; Keten ve diğerleri, "Knowledge, Attitudes, and Behaviors of Mosque Imams Regarding Organ Donation," 598; Güden ve diğerleri, "Attitudes and Behaviors Regarding Organ Donation," 444.

[49] Alkhawari ve diğerleri, "Attitudes Toward Transplantation in UK Muslim Indo-Asians in West London," 1328.

[50] Tarhan ve diğerleri, "The View of Religious Officials on Organ Donation and Transplantation in the Zeytinburnu District of Istanbul," 1975; Aykaş ve diğerleri, "Intellectuality and Attitudes of Clergy About Organ Donation in Turkey," 1069; Keçecioğlu ve diğerleri, "Attitudes of Religious people in Turkey Regarding Organ Donation and Transplantation," 629; Keten ve diğerleri, "Knowledge, Attitudes, and Behaviors of Mosque Imams Regarding Organ Donation," 598; Uskun ve Öztürk, "Attitudes of Islamic Religious Officials Toward Organ Transplant and Donation," 37.

[51] Uskun ve Öztürk, "Attitudes of Islamic Religious Officials Toward Organ Transplant and Donation," 37; Aykaş ve diğerleri, "Intellectuality and Attitudes of Clergy About Organ Donation in Turkey," 1066.

[52] Güden ve diğerleri, "Attitudes and Behaviors Regarding Organ Donation," 439; Tarhan ve

organ naklini teşvik edecek açıklamalarda bulunması halinde organ bağışı oranlarının artacağını düşünmektedir.[53]

Müslümanlar arasında organ bağışını artırmak amacıyla gerçekleştirilen çeşitli girişimler, otoritelerin bilgi eksikliğinin farkında olduğuna dair işaretler vermektedir. Örneğin 1982 yılından beri organ nakli programları olan Suudi Arabistan hem tıbbi personeli hem de halkı organ naklinin önemi ve gerekliliği konusunda bilgilendirmek için büyük çaba sarf etmiştir.[54] Çok kültürlü ülkelerde de son yıllarda organ bağışı ve nakli konusunda Müslüman nüfusu bilgilendirmek ve önyargılardan arındırmak için girişimlerde bulunulmuştur. Örneğin ABD'de 2018 yılında Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi İslami yasa ve etik açısından organ bağışlama konusuna ağırlık vermiş, İngiltere'de 2019 yılında müftü Mohammed Zubair Butt organ nakliyle ilgili önceki fetvaları da değerlendirdiği bir fetva vermiş ve videosu ulusal sağlık sisteminin ilgili sayfalarında erişime açılmıştır.[55] Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, 3.3.1980 tarih ve 396/13 sayılı kararı ile organ naklinin caiz olduğunu açıklamıştır.

Müslüman topluluklarda organ bağışlamamanın sık karşılaşılan bir nedeni de bedenin kutsal bir emanet olduğu, Allah'ın yarattığı bedene müdahale etmenin din açısından uygun olmadığı düşüncesidir.[56] Bazı çalışmalarda organların çıkarılıp bedenden ayrı parçalar olarak kullanılmasının ölüye keder vereceğinden endişe edildiği görülmektedir.[57] İlaveten, Mahşer günü, yaşamda uygun şekilde kullanılıp kullanılmadıklarına dair tanıklık etmeleri için organların çağrılacakları düşünülmekte, bu da organların İslam'a uygun kullanılıp kullanılmayacağı

---

diğerleri, "The View of Religious Officials on Organ Donation and Transplantation in the Zeytinburnu District of Istanbul," 1980; Aykaş ve diğerleri, "Intellectuality and Attitudes of Clergy About Organ Donation in Turkey," 1069; Güden ve diğerleri, "Attitudes and Behaviors Regarding Organ Donation," 444.

[53] Gürdil Yılmaz ve diğerleri, "Knowledge and Attitudes of the Faculty of Theology Students on Organ Transplantation," 1048.

[54] Faissal M. Shaheen ve Mohammed Ziad Souqiyyeh, "Increasing Organ Donation Rates from Muslim Donors: Lessons from a Successful Model," 1878.

[55] Aasim I. Padela ve Jasser Auda, "The Moral Status of Organ Donation and Transplantation Within Islamic Law: The Fiqh Council of North America's Position," 536; National Health System, "An Islamic Perspective on Organ Donation," 1.

[56] Moazam ve diğerleri, "To Donate a Kidney: Public Perspectives from Pakistan," 81; Claire Hayward ve Anna Madill, "The Meanings of Organ Donation," 395; Alkhawari ve diğerleri, "Attitudes Toward Transplantation in UK Muslim Indo-Asians in West London," 1329; Makmor Tumin ve diğerleri, "Organ Donation in Muslim Countries: The Case of Malaysia," 671.

[57] Moazam ve diğerleri, "To Donate a Kidney: Public Perspectives from Pakistan," 76; Alkhawari ve diğerleri, "Attitudes Toward Transplantation in UK Muslim Indo-Asians in West London," 1326.

ile ilgili endişelere neden olmakta ve donörlerin organlarını sadece akrabalara, arkadaşlara veya "iyi Müslümanlara" bağışlamayı istemelerine yol açmaktadır.[58] Bedenin muhafazası ile ilgili bir diğer sorun da İslam'da ölenlerin hızla, yirmi dört saat içinde defnedilmesi gerekliliği ve organ nakliyle ilgili tıbbi süreçlerin cenazeyi geciktireceği ve bunun din açısından uygun olmayacağı kaygısıdır.[59] Bedenle ilgili bu endişeler nedeniyle Müslümanlar özellikle kadavradan yapılan nakiller konusunda isteksizdir. Bu nedenle çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde nakiller ağırlıkla canlı donörden alınan organlarla gerçekleştirilmektedir.[60] Örneğin Türkiye'de 2020 yılında yapılan akciğer ve böbrek nakillerinin 3438'i canlı donörden, 378'i kadavradan yapılmıştır. Aynı göstergeler Suudi Arabistan için sırasıyla 670 ve 121'dir.[61] Kadavradan organ bağışının yetersiz olması Türkiye'de organ bağışı sürecindeki en önemli sorunlardan biri olarak görülmektedir.[62]

2.2. Organ Bağışı Kararının Olumlu Etkilenmesi

Organ bağışı üzerindeki olumsuz etkilerinin yanı sıra dine yönelik yaklaşım ve yorumlar pek çok Müslüman için organ bağışı ve naklini desteklemenin nedeni de olabilir. Örneğin Suudi Arabistan'da yapılan bir çalışmaya göre katılımcılar organ bağışına yönelik maddi ödüllerle değil, dinî nedenlerle motive olmakta, organ bağışı yoluyla sevap kazanabileceklerini ve Allah'ın kendilerini mükafatlandıracağını düşünmektedirler.[63] Organlarını bağışlama konusunda istekli olan Müslümanların çoğu bu bağışın diğerkamlık gereği yapılması gerektiğini düşünmektedir.[64] İran'da yapılan bir çalışma da Ramazan aylarında organ bağışının arttığını ortaya koymakta ve diğerkamlık vurgusu sayesinde Ramazan ayının Müslümanlar arasında organ bağışına yönelik desteği

[58] Muliira ve Muliira, "A Review of Potential Muslim Organ Donors' Perspectives on Solid Organ Donation: Lessons for Nurses in Clinical Practice," 68; Adnan Sharif ve diğerleri, "A Quantitative Survey of Western Muslim Attitudes to Solid Organ Donation," 1108.
[59] Hayward ve Madill, "The Meanings of Organ Donation," 398; Al-Khader ve diğerleri, "Important Social Factors that Affect Organ Transplantation in Islamic Countries," 96; Gauher ve diğerleri, "The Factors That Influence Attitudes Toward Organ Donation for Transplantation Among UK University Students of Indian and Pakistani Descent," 359.
[60] Michael Oliver ve diğerleri, "Organ Donation, Transplantation and Religion," 437.
[61] Global Observatory on Donation and Transplantation. "Summary."
[62] Gülcan Şantaş ve Fatih Şantaş, "Türkiye'de Organ Bağışının Mevcut Durumu ve Organ Bağışında Stratejik İletişimin Önemi," 164.
[63] Mohamed, "Public Awareness Survey About Organ Donation and Transplantation," 3469.
[64] Alkhawari ve diğerleri, "Attitudes Toward Transplantation in UK Muslim Indo-Asians in West London," 1329.

artırmak için iyi bir fırsat olabileceği sonucuna varmaktadır.[65] Bu çalışmalar din ve diğerkamlık arasındaki ilişkinin organ bağışı açısından önemini göstermektedir.

Organ bağışı ve nakli konusunda dinî bilgilerin eksikliği veya yanlışlığı süreci olumsuz açıdan etkilese de doğru ve geçerli bilgiye erişenler açısından olumlu etkileri söz konusudur. Örneğin ABD'de yaşayan Müslümanlar üzerine yapılan bir çalışmada organ nakli konusundaki dinî kaynakları kendileri okuyarak bilgi elde edenlerin organ bağışı konusunda daha olumlu tutum geliştirdikleri gözlenmiş, benzer şekilde İran'da tıp öğrencileri üzerine yapılan bir çalışmada, organ nakli konusunda dinî kuralların neler olduğunun farkında olanların organlarını bağışlama isteği, farkında olmayanların iki katından daha yüksek çıkmıştır.[66] Suudi Arabistan'da yapılan ve organ bağışı konusunda İslami görüşlere ilişkin bilgi sahibi olma düzeyi ile bu konudaki isteklilik arasında olumlu bir ilişki olduğunu ortaya koyan bir çalışmanın bulguları, donör kartı imzalayarak organlarının bağışlanmasını isteyenlerin büyük kısmının bunu dinî nedenlerle yaptığını göstermiştir.[67]

3. Yönlendirilmiş Organ Bağışı

Yönlendirilmiş organ bağışı organların bağışçılar tarafından din, yaş, cinsiyet veya etnik durum gibi açılardan belirli bir niteliğin varlığına ya da yokluğuna göre belirli bir grup alıcıya yönlendirilmesini içeren bir nakil prosedürüdür.[68] Çok kültürlü toplumlarda yaşayan dinî grupların mensuplarının organlarını çoğunlukla kendi dinlerinden olanlara vermeyi tercih ettikleri bilinmektedir ki bu tutumun organ bağışına yönelik evrensel diğerkamlığı sınırladığı söylenebilir.[69] İlaveten, dinî gruplar içinde yönlendirilmiş organ bağışı konusundaki tutumların, inançların ve girişimlerin gerçekte olduğundan daha az bilindiği ileri sürülmekte ve yönlendirilmiş organ bağışının etnik azınlıkların dışlanmasına neden olarak ciddi etkiler yaratabileceğine dikkat çekilmektedir.[70]

---

[65] Katayoun Najafizadeh ve diğerleri, "Holy Month of Ramadan and Increase in Organ Donation Willingness," 445.
[66] Monavar Afzal Aghaee ve diğerleri, "Awareness of Religious Leaders' Fatwa and Willingness to Donate Organ," 160.
[67] Al-Faqih, "The Influence of Islamic Views on Public Attitudes Towards Kidney Transplant Donation in a Saudi Arabian Community," 164.
[68] Douglas W. Hanto, "Ethical Challenges Posed by the Solicitation of Deceased and Living Organ Donors," 1062.
[69] Lam ve McCullough, "Influence of Religious and Spiritual Values of the Willingness of Chinese-Americans to Donate Organs for Transplantation," 450.
[70] Oliver ve diğerleri, "Organ Donation, Transplantation and Religion," 442.

Yönlendirilmiş organ bağışı kritik öneme sahip bir konudur, çünkü bazı çalışmalara göre ihtiyaç sahibi insanların dindarların kural ve inançlarına ters düşmesi halinde organ bağışı gibi toplum yanlısı davranışlar gösterilmemektedir.[71] Ayrıca temel dinî kurumlar organ bağışını desteklese dahi ötekinin kirli olduğu ve dindarın faziletini bozacağı endişesi nedeniyle organ bağışının dindar sosyal davranış bağlamına uymadığı ileri sürülmektedir.[72] Dolayısıyla maneviyata bağlılık bir yandan insanları tanımadıklarına da yardım etme gönüllülüğünü içeren evrensel ve yayılmacı bir özgeciliğe yöneltmekte, ancak diğer taraftan aynı dinî kimliği paylaşmayanların ötekileştirilmesine ve yapılacak yardımlardan mahrum kalmalarına neden olabilmektedir.[73] Diğerkamlığın bu şekilde iç gruplarla sınırlandırılması çok kültürlü toplumlarda sayıca az olan grupların ve/veya dinî ya da etnik alt kültür gruplarının üyelerinin organ nakli ağından sistematik olarak dışlanmasına neden olabilir. Potansiyel bağışçıların dış gruplarla özdeşim kurmalarını sağlamak çok zor olacağından bu sorunun önüne geçmek ancak organ bağışının anonimlik niteliğinin muhafaza edilmesiyle mümkün olabilir. Bu nedenle çoğu ülkede kadavradan yönlendirilmiş organ bağışı kabul edilmemekte, ancak istisnai hallerde izin verilmekte ve kadavradan organ nakilleri için koşulsuz şartsız diğerkamlık temel prensip olarak kabul edilmektedir.[74]

Yöntem

Bu çalışmada 2021 yılında tamamlanan ve etik kurul onayı bulunan "Organ Bağışı ve Nakline Sosyolojik Perspektiften Bakış" başlıklı doktora tezinin bulgularının bir kısmı kullanılmış, ancak bu çalışmanın amacına uygun olarak yazarlar tarafından yeni bir kavramsal çerçeve oluşturulmuş ve özgün bir tartışma geliştirilmiştir. Araştırmanın amacı farklı gruplardan katılımcıların organ bağışı ve nakli sürecinde dinle ilgili deneyimlerini inceleyerek dinin toplumsal eylemi hangi bağlamda ve ne şekilde etkilediğini anlamaktır. Araştırma problemine bütüncül yaklaşmayı sağladığı ve etkenlerin karşılıklı etkileşimini gözlemlemeyi mümkün kıldığı için nitel yöntemin kullanılması uygun bulunmuştur.

---

[71] Isabelle Pichon ve Vassilis Saroglou, "Religion and helping: Impact of Target, Thinking Styles and Just-World Beliefs," 233.
[72] Lam ve McCullough, "Influence of Religious and Spiritual Values of the Willingness of Chinese-Americans to Donate Organs for Transplantation," 450.
[73] Saroglou, "Din, Maneviyat ve Diğerkâmlık," 131; Matthieu Van Pachterbeke ve diğerleri, "When Authoritarianism Meets Religion: Sacrificing Others in the Name of Abstract Deontology," 900.
[74] Antonia J. Cronin ve James Douglas, "Directed and Conditional Deceased Donor Organ Donations: Laws and Misconceptions," 275.

Veriler yarı yapılandırılmış görüşmelerle toplanmıştır. Tez kapsamında yapılan araştırmadaki katılımcı sayısı daha yüksek olmakla beraber, bu çalışmanın kapsamı dinle ilgili sorulara nitel analizi mümkün kılacak derinlikte yanıt veren 18 kişiyle sınırlıdır. Katılımcılar Türkiye'de çeşitli şehirlerde yaşayan, dokuzu kendisine böbrek veya karaciğer nakli yapılmış olan alıcılardan, dördü organ yetmezliği yaşayan bir yakınına organını bağışlamış olan donörlerden, üçü organ bağışı yapmak istemeyenlerden, ikisi organ nakil departmanında görev yapan personelden (bir hemşire ve bir organ nakil koordinatörü) oluşmaktadır. Katılımcıların tamamı Müslüman olduklarını, yaklaşık yarısı dindar, yarısı da kısmen dindar olduklarını belirtmişlerdir. İlk katılımcılara araştırmacının sosyal ağları ve Facebook'taki organ nakli platformu üzerinden ulaşılmış, kartopu örnekleme çerçevesinde bu kişilerin kendi sosyal ağlarında bulunan ve organ nakli olmuş veya organ bağışlamış kişilere ulaşılmış, bulunan kişiler içinden katılımcı seçilirken maksimum çeşitlilik örneklemesi çerçevesinde organ bağışı sürecinde deneyim, tutum ve sosyal ve ekonomik geri plan açısından farklılıkların içerilmesine dikkat edilmiştir. Katılımcılarla yapılan ilk görüşmede çalışmanın amacı ve araştırmacının kimliği hakkında bilgi verilmiş, araştırmaya katılma konusundaki görüşleri sorulmuş ve katıldıkları takdirde görüşmede ses kaydı alınmasına dair izin istenmiştir. Çalışmaya katılmayı ve ses kaydının alınmasını kabul edenlerle, kendi tercih ettikleri gün ve saatte ikinci kez görüşülmüş ve yarı yapılandırılmış mülakatlar tamamlanmıştır. Mülakatlar Covid-19 salgını nedeniyle, özellikle alıcıların ve nakil bekleyenlerin bu süreçteki hassasiyetleri nedeniyle telefonla yapılmıştır. Veriler kimseyle paylaşılmamış ve kişisel şifreli dijital cihazlarda muhafaza edilmiştir. Kaydedilen görüşmeler ortalama olarak 62 (en kısası 28, en uzunu 93) dakika sürmüştür. Mülakatlarda sorulacak sorular farklı gruplar için ayrı ayrı hazırlanmıştır. Sorular genel olarak organ bağışı konusundaki deneyimleri, bağışları faydalı ve önemli görüp görmedikleri ve bağış yapmak isteyip istemediklerine nasıl karar verdikleri hakkındadır. Kayıtlar deşifre edildikten sonra tematik olarak, bilgisayar programı kullanılmadan analiz edilerek ilgili literatürle ilişki içinde yorumlanmıştır. Anonimliği korumak için bulgular kısmında görüşmelerden yapılan alıntılarda geçen özel isimler değiştirilmiştir.

Her ne kadar organ nakli sürecinde alıcı veya donör olmak homojen kategoriler değilse ve katılımcıların sosyal, demografik ve ekonomik arka planları bu süreçte yaşadıkları deneyimleri farklılaştırma potansiyeline sahipse de çalışmanın odağından uzaklaşmamak adına veriler analiz

edilirken alıcılar ve donörler olmak üzere iki temel gruba ayrılmıştır. Bu durumun yaratabileceği indirgemeciliğin önüne geçebilmek adına alıntıların ardından katılımcıların özellikleriyle ilgili bilgiler sunulmuştur.

Araştırmanın güvenirlik ve geçerliğinin kontrolü açısından Guba ve Lincoln'ün nitel araştırmalar için önerdiği güven duyulabilirlik (*trustworthiness*) kavramı ve inandırıcılık, güvenilirlik, doğrulanabilirlik ve aktarılabilirlik kriterleri dikkate alınmıştır.[75] İlk kriter olan inandırıcılık, bulguların doğruluğuna duyulan güveni ifade eder ve sahada uzun süre kalma, sürekli gözlem, nirengi, akran bilgisine başvurma, olumsuz vaka analizi, literatürdeki bulgularla karşılaştırma gibi tekniklerle sağlanır. Bu çalışmada inandırıcılığın arttırılması amacıyla katılımcılarla görüşme süresi uzun tutulmaya çalışılmış, açık uçlu sorularla katılımcıların verdikleri bilgileri derinlemesine anlatmaları ve araştırmacıya güven duyarak samimi yanıtlar vermeleri amaçlanmıştır. Ancak veriler Covid-19 salgını döneminde toplandığı ve katılımcılar sağlık açısından hassas bir grup olduğu için görüşmelerin çevrimiçi araçlarla yapılması gerekmiş, bu nedenle de sahada uzun süre kalma ve sürekli gözlem gibi tekniklerin uygulanması mümkün olmamıştır.

Güvenilirlik, verilerin tutarlı olduğunu ve tekrar edilebileceğini ifade eder. Bu kriterin sağlanması amacıyla alıcı, donör, sağlık personeli ve bağış yapmak istemeyenler şeklinde gruplandırılan farklı aktörlerle görüşmeler yapılmış ve verilen yanıtlar birbirleriyle ve literatürdeki bulgularla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Doğrulanabilirlik kriteri bulguların araştırmacıların ön yargı, motivasyon veya kişisel görüşlerinden bağımsız olması gerektiğini ifade eden kriterdir ve bu kriterin sağlanabilmesi için denetleme ve nirengi kullanılır. Bu çalışmada doğrulanabilirlik kriterine ulaşabilmek için kodlama aşamasında kodlar iki yazar tarafından karşılıklı kontrol edilmiş, temalar ve kategoriler yazarlardan biri tarafından oluşturulduktan sonra da diğer yazar tarafından denetlenmiştir. Bu konuda mutabakata varıldıktan sonra bulgular temalar, kodlar ve kategoriler şeklinde sistematik hale getirilmiş; araştırmacıların kişisel görüşlerini dahil etmemeye özen gösterilerek ve katılımcıların kendi ifadeleri kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırmanın aktarılabilirlik kriterini sağlaması için ise katılımcıların seçim tekniği, genel özellikleri ve deneyimlerinden detaylı olarak bahsedilmiş, diğer bir deyişle yoğun

[75] Egon Guba ve Yvonna Lincoln, "Epistemological and Methodological Bases of Naturalistic Inquiry," 235.

betimleme kullanılarak deneyimin içinde gerçekleştiği bağlam da yansıtılmaya çalışılmış, ayrıca metin içinde görüşmelerden yapılan alıntılarda katılımcının özellikleri de sunulmuştur.

Öz düşünümsellik açısından yazarlar kendi deneyim ve görüşlerinin veri toplama, analiz ve yazım aşamalarını etkilememesi için özel gayret göstermişlerdir. İki yazarın da kendilerinin veya yakınlarının organ nakli veya bağışı sürecine hiç dahil olmamış olmaları bu açıdan bir avantaj oluşturmuş, sürece objektif yaklaşmayı kolaylaştırmıştır. Organ nakli sürecinden bağımsız olan değer ve normların muhtemel etkileri ise doğrulanabilirlik kriterine ulaşma amacıyla yazarlar tarafından yapılan karşılıklı denetleme süreciyle kontrol edilmiş, tartışılmış, revizyon süreci gerçekleştirilmiş ve metnin kişisel önyargı ve değerlerden mümkün olduğunca arınmış şekilde yazıldığı konusunda mutabakata varılmıştır.

Bulgular

Bulgular incelendiğinde katılımcıların hem organ bağışı konusunda hem de nakil sürecinde deneyimlerini çeşitli açılardan dinle ilişkilendirdikleri görülmektedir. Organ bağışı sürecinde dinle ilişkili olarak (a) bedenin kutsallığına ve Allah'ın takdirine müdahale etme(me), (b) dinî bilgi ve (c) yönlendirilmiş organ bağışı olmak üzere üç tema ortaya çıkmıştır, bulgular bu temalar üzerinden sunulacaktır.

Bedenin kutsallığına ve Allah'ın takdirine müdahale etme(me)

İlk tema organ bağışı ve naklinin Allah'ın takdirine müdahale etme olarak görülüp görülmemesiyle ilgilidir. Görüşmelerin analizinde Allah'ın takdiri, kader, sevap ya da günah gibi kavramların katılımcıları doğrudan organ bağışlama veya bağışlamama yönüne sevk etmediği, yani sadece olumsuz veya sadece olumlu kararlarla ilişkilendirilmediği gözlenmiştir. Katılımcılar organlarını bağışlama kararını da bağışlamama kararını da dinle ilişkilendirerek açıklamaktadırlar. Literatürde bazı örnekleri görüldüğü üzere, bu araştırmada da organ bağışlamak istemeyen görüşmecilerden ikisi hastalığın imtihan olduğunu, bu nedenle başka birine organ bağışında bulunmanın Allah'ın işine müdahale etmek anlamına geldiğini düşünmektedir.[76] Örneğin:

> [Bağışlamama sebebi] *daha da çok dinî yönden yani. Çünkü şöyle düşünüyorum ben, Allah bana bu canı vermiş, karşı tarafınkini Mevla'mın*

[76] Padela ve Zaganjor, "Relationships Between Islamic Religiosity and Attitude Toward Deceased Organ Donation Among American Muslims," 1298; Alkhawari ve diğerleri, "Attitudes Toward Transplantation in UK Muslim Indo-Asians in West London," 1330.

> *gücü mü yetmeyecek ki benim organlarıma ihtiyacı oldu da sağlığına kavuşacak hani. Allah o canı ona vermez miydi, sağlığı ona vermez miydi? O yönden işte yani, dinî yönden şeyim* [kaygılıyım]. (Organlarını bağışlamak istemeyen katılımcı, kadın, 57 yaşında, ilkokul mezunu, köy doğumlu).

> *Yani dediğim gibi hani emaneti varken biz onu kendi isteğimize göre birine verebiliyoruz sonuçta. Rabbim bu canı verirken biliyorsunuz imtihanlardan geçiyoruz. Onun imtihanı iken bilmiyorum hani bunu yapmak doğru mu? O konuda işte tereddütler yaşıyorum.* (Organlarını bağışlamak istemeyen katılımcı, kadın, 28 yaşında, lisans mezunu, kent doğumlu, öğretmen).

Ancak aşağıdaki alıntılarda görülebileceği üzere, alıcılar ve donörler tarafından organ nakli, bağışlanan organ, hatta bunu mümkün kılan tıbbi gelişmeler de Allah'ın verdiği bir ödül olarak görülmektedir:

> *Rabbim'in bana demek ki mükâfatı buymuş [nakil olmak], demek ki bunu görecektim. Bir de şey var ya Rabbim sevdiği kuluna dert verirmiş, dermanını da verirmiş. Sabrımı ölçtü, bakalım ne kadar sabredecekmiş, isyan edecek mi? Bana asi gelecek mi? Çok şükür, hamdolsun! (Alıcı, kadın, 40 yaşında, ilkokul mezunu, kent doğumlu, 2017'de böbrek nakli olmuş, organı 14 yıl beklemiş, kadavradan almış).*

> *Organ bağışlamanın günah olduğunu çok söylüyorlar ama ben bilmiyorum, ona inanmıyorum günah olduğuna… Niye günah olsun ki Rabbim bunu bize nasip etmiş yani, bu böyle bir imkân vermiş. Tıp ilerliyor da Rabbim'in verdiği zihinlen ilerliyor. Tamam değerli hocalarımız araştırmalarlan bilimlerlen ilerliyorlar ama buna da gene Rabbim vesile oluyor diye düşünüyorum ben. (Donör, kadın, 43, yaşında lise mezunu, kent doğumlu, ev kadını, karaciğerini 2019 yılında yeğenine bağışlamış).*

Organ bağışı sürecinde Allah'ın ödülü sadece nakil ya da organ olarak görülmemekte, bağışın Allah rızası için yapıldığı vurgulanmaktadır. Trafik kazasında kaybettiği 21 yaşındaki kızının organlarını "ölen kızının hayrına" verdiğini belirten ve alıcının teşekkür etmek için kendi evine gelmemesine üzüldüğünü belirten bir katılımcı, aşağıdaki alıntıda görüldüğü gibi organ bağışlamayı tam olarak karşılıksız bir fedakârlık olarak görmemekte, sembolik bir karşılıklılık ilişkisi içine yerleştirmektedir:

> *… ama yine de ben organı verdiğime pişman olmadım yani. Sonuçta bir hayat kurtardığım için. Bu dünyanın öbür dünyası da var. O dünyayı düşünerekten mükâfatını Allah'ımdan bekliyorum.* (Donör, erkek, 57 yaşında, ortaokul mezunu, köy doğumlu, işçi, 2007 yılında uzak bir akrabasına karaciğerini bağışlamış).

Organların dinî motivasyonla bağışlanması, literatürdeki bazı çalışmaların bulgularına paraleldir.[77] Aşağıdaki alıntıda katılımcının yaptığı organ bağışından duygusal tatmin elde etmekten kaçınmaya çalışması, organ bağışında dinî motivasyonun diğerkamlıkla güçlü ilişkisine işaret etmektedir:

> [Organ bağışladığım için] *Çok mutlu oldum, tabi ki özel hissettirdi. Ama o duyguyu dağıttırmak için Allah'a çok dua ettim. Çok kötü biliyo musunuz aslında insanın kendini özel hissetmesi. Neye göre özel hissediyosun? Sen bunu ne için yaptın? Hayr için yaptın, hayr. Bitti. Allah rızası için yaptın, Allah. Müslüman Müslümana yardım etti. Daha bunu kendini bak ben bunu yaptım ettim oo falan, ben o tür durumlara karşıyım.* (Donör, erkek 39 yaşında, ilkokul mezunu, kent doğumlu, 2012 yılında annesine böbreğini bağışlamış).

Yukarıdaki alıntıda katılımcı özgeci bir tutumla aidiyet hissettiği kolektifin, bağlı olduğu topluluğun üyelerine yardım etmeye çalışmaktadır. Bu yardımı kişisel bir karşılıklılık örüntüsü içine yerleştirmese bile kendini özel hissetmesi, bilişsel sosyal sermaye çerçevesinde bireyler arası güveni, paylaşımı ve karşılıklılığı yüksek düzeyde algıladığının bir işareti olarak okunabilir. Ancak katılımcı burada söz konusu olan yatay sosyal sermayenin dayanışmacı boyutuna, yani benzer niteliklerin paylaşıldığı insanlar arasında kurulan bağa işaret etmektedir. Nitekim Traunmüller sosyal sermayenin çekirdeği sayılabilecek olan sosyal güvenin çoğunun insanın aynı manevi toplumun üyesi oldukları yönündeki algısına dayandığını ve aynı dinsel topluluğun üyesi olmanın en güçlü güven kaynaklarından biri olduğunu belirtir.[78] Her ne kadar bu durum grup içi dayanışmayı güçlendirecek bir etki gösterebilirse de yönlendirilmiş organ bağışına yol açma, anonimliği zedeleme ve katılımcılarla ortak değer veya normları paylaşmayanların sistematik olarak organ bağışından dışlanması riskini doğurabilir.

Buna ek olarak, organların Allah rızası veya sevap kazanmak için bağışlanmasının İslam bağlamında intiharla da ilişkili olduğunu vurgulayan Sanal'ın çalışmasında, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın beyin ölümü gerçekleşen kişilerin organlarının bağışlanabileceğini onaylaması ile birlikte intihar edenlerin organlarının aileleri tarafından bağışlanma oranlarının büyük ölçüde arttığı belirtilmektedir. Günah olan intihar eylemini

[77] Mohamed, "Public awareness Survey About Organ Donation and Transplantation," 3469.
[78] Richard Traunmüller, "Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions," 346, 348.

gerçekleştirenlerin aileleri organ bağışı yoluyla hem ölen kişinin günahlarının yerine sevapların getirilmesini hem de toplumsal statüsünün restore edilmesini amaçlamakta, böylece geçmişleri yeniden yazılmaktadır.[79]

Birinci temadaki bulgular özetle organ bağışlayanların da bağışlamayanların da kendi eylemlerini Allah'ın takdiriyle ilişkilendirdiğini göstermektedir. Şu halde organ bağışı üzerindeki olumsuz etkinin alıcıların dine yaklaşım tarzından olduğu kadar organ nakli konusundaki ihtiyaç ve deneyimlerinden kaynaklandığı söylenebilir.

Dinî bilgi: çeşitlilik, eksiklik, değişim

Bulgularda ortaya çıkan ikinci tema katılımcıların organ bağışı ve nakli konusundaki dinî bilgilerinin kaynağıyla ve çeşitliliğiyle ilişkilidir ve kısmen bedenin emanet olarak anlaşılması konusunu da kapsamaktadır. Literatürde organ nakli konusundaki dinî bilginin genellikle arkadaşlar, aile ve medya gibi kaynaklardan elde edildiğini gösteren çalışmalara paralel şekilde, bu çalışmada da katılımcıların çoğunun bu konuda etraftan bilgi edindiği ve bilgilerinden emin olmadıkları gözlenmiştir. Ancak burada son derece önemli bir ayrıntı söz konusudur. Katılımcılar hastalıkla ilgili kritik dönemlerden geçerken organ bağışı ve nakliyle ilgili dinî bilgi edinmekten özellikle kaçınmaktadır, çünkü araştırdıklarında eğer günah ya da haram olduğu kanısına varırlarsa dinî hükümlere karşı gelmiş olacaklardır. Bu nedenle bu bilgiyi edinmeyi öteledikleri görülmektedir ve bu tür bir bilgi eksikliği organ bağışına yönelik olumsuz tutumla ilişkili olarak değerlendirilmemelidir. Örneğin:

> *Gazetelerde ve televizyonlarda ee çokça çıkan işte üniversite hastanesi olsun veya nakil etmiş hastanelerin reklamları yapılırken boy boy o esnada daha çıkıp da organ nakli günahtır haramdır diye bir şey okudum, artık yalan mı doğru mu o kadarını bilmiyorum. Araştırma yapmadım açıkça, çünkü ben ee ya ben demiyim de insan ister istemez hasta olunca o konunun üstüne gitmek istemiyor.* (Alıcı, erkek, 42 yaşında, ilkokul mezunu, köy doğumlu, malulen emekli, 2009 yılında böbrek nakli olmuş, organı 13 yıl beklemiş, kadavradan almış).

> *Bize yazılmış ama Allah-u Teala demiş ki bir insan ölecek ama bir insan da bundan dolayı yaşayacak. … kimine göre diyorlar ki günah, kimine göre diyorlar ki günah değil. Bilmiyoruz valla. Ama sonuçta senin durumun kötü, ama sen onlan iyileşeceksin, bir de o yönden düşündüğün zaman yani pek bu konuda konuşmayı veya işte düşünmeyi şey yapmıyorum ben. Yani diyorum*

[79] Aslıhan Sanal, *Yeni Organlar, Yeni Hayatlar- Organ Nakli, Ahlak ve Ekonomi,* 195.

> *ki inşallah şeydir yani dinimize uygundur.* (Alıcı, erkek, 50 yaşında, lise mezunu, kent doğumlu, emekli işçi, 2019 yılında böbrek nakli olmuş, organı 15 yıl beklemiş, kadavradan almış).

Dinî kaynaklardan elde edilen bilgiler enformel yollarla elde edildiğinde hem elde edilen kaynağa hem de zamana göre çeşitlilik göstermekte ve katılımcıların bu konuda emin olmasını engellemektedir. Dinî bilginin olumsuz etki yarattığı katılımcılarda, bilgi enformel yolla, hatta bazı durumlarda dolaylı olarak edinilmiştir. Örneğin:

> *Bir tane akrabamızın dünürü mesela dedi ki, o kadın ne biçim bir kadın, o nasıl bir ana. O nasıl bir ana ki oğlunun böbreğini aldı, yazıklar olsun. O da cami hocasıydı. ... Geldi dünürü bana dedi ki hoca böyle söylüyor neden oğlundan aldı ve neden çocuğuna kıydı?* (Alıcı, kadın, 59 yaşında, ilkokul mezunu, kent doğumlu, ev kadını, 2012 yılında böbrek nakli olmuş, organı 7 yıl beklemiş, oğlundan almış)

Diğer taraftan aşağıdaki alıntıda görülebileceği gibi organ nakli süreciyle ilgili dinî topluluklarda yapılan bazı tartışmalarda bedenin kişiye değil Allah'a ait olduğu düşüncesi vurgulanmakta ve organ naklinin ancak yönlendirilmiş nakil şeklinde (Müslümanlar arasında) gerçekleşebileceği düşünülmektedir:

> *Şimdi bu organ nakli ile organ bağışını garıştırmaycaz. Arkadaşlar arasında tartışıldı, alimler arasında tartışıldı, birçok mecliste bulundum geçmişte. Şimdi Müslüman'ın Müslüman'a organ nakli caizdir. Nedir? Babasının böbreğinde sıkıntı vardır evladı eşi verebilir ya da çocukta sıkıntı vardır annesi böbreğini ya da bir organını verebilir. Burda bir sıkıntı yok çünkü hayat kurtuluyor, o da Müslüman olmayana caiz değildir. Organ bağışına gelince ilk Türkiye'de benim bildiğim kadarıyla Seyfettin Efendi, Düzce'de sanırım haramdır dedi. Organ bağışı caiz değildir dedi. Bu tartışma gonusu oldu, ben de il meclislerinde bulundum o zaman bu tartışmaların içinde. Bizler ilim sahibi değiliz amma alimlerin yanında bulunduk. ... Ölen birisi için ne deriz, Allah emanetini aldı. Şimdi ben soruyom hangi emanet? Emanet ne? Ruhunu, canını gibi anlaşılır. Öyle değil. İslam alimlerinin o zamanki ortaya koydukları tabloda dediler ki, beden insana emanet verilir ... Şimdi öyle olunca insan öldüğü zaman ee emanet kendisinden alındıysa o beden ondan çıkar. Kendisine ait olmayan bir şeyi hibe edemez, bağışlayamaz, veremez. Kendine ait değil zaten o toprak olacak.* (Organlarını bağışlamak istemeyen katılımcı, erkek, 59 yaşında, lise mezunu, kent doğumlu, memur).

Öte yandan dinî bilgiler organ bağışına yönelik olumlu tutumla da ilişkilendirilmektedir. Bu tür olumlu etkilerin gözlendiği örnekler incelendiğinde katılımcıların dinî bilgiyi edindiği kaynak, yaş veya eğitim düzeyi açısından farklılık göstermediği, fark yaratanın sadece organ nakli

süreciyle ilgili deneyim olduğu gözlenmiştir. Diğer bir deyişle, beklenebileceği üzere, bu konuda olumlu dinî bilgi aktaranların tamamı alıcılar veya donörlerdir:

> *Biz tutucuyuz ama öyle o türlü şeylere ben inanmam yani…Bu asırda kimsenin organ nakli de günah şeyine inanacağını da zannetmiyorum. Zaten Diyanet İşleri Başkanı da bu konuda fetva veriyor yani. En az iki üç cumada bir bunu söyler. Verin diye, yani organ nakli olursa siz de yardımcı olun diye.* (Alıcı, erkek, 60 yaşında, lise mezunu, köy doğumlu, memur, 2007 yılında karaciğer nakli olmuş, organı 3 ay beklemiş, uzak bir akrabasından almış).

> *Hocalar bile dedi iyi etmişsin. Bir can gurtarmak çünkü ben hocalara da danıştım ben bir günah mı işlemişim deyi. Gayet iyi bir şey yaptığımı hocalar da söyledi yani.* (Donör, erkek, 57 yaşında, ortaokul mezunu, köy doğumlu, işçi, 2007 yılında uzak bir akrabasına karaciğerini bağışlamış).

> *Onların* [cami cemaatinin] *dediği şu, Yani Allah-u Teala insanları yarın kıyamet gününde bir araya getirdiğinde bütün uzuvları ona şahitlik yapacak, … dili tutulacak, eli ayağı, bütün organları yapmış olduğu kötülüklerden dolayı şahitlik yapacak diye kendisine öyle bir ayetler var. Tabii onlar da diyordu ki işte böbrek başkasına takıldığında, o insan takılan bir insan günah işlediğinde onun günahı da size yüklenir gibi bazı saçma sapan şeyler söyleniyordu çünkü, böyle düşünmek elbette ki Allah-u Teala'nın gücünü küçümsemek demektir yani. Yani bir Allah-u Teala, büyük olan Allah-u Teala her şeyi yaratan Allah-u Teala kimin ne zaman, hangi organla günah işlediğini bilir.* (Alıcı, erkek, 45 yaşında, lisans, köy doğumlu, memur (imam), 2010 yılında böbrek nakli olmuş, organı 15 yıl beklemiş, kadavradan almış).

Yukarıdaki son alıntıda görüleceği üzere, din görevlisi olan katılımcı konuyla ilgili yanlış bilgilerin yaygınlığından şikayet etmektedir. Ancak 2016 yılında İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle yapılan bir çalışmanın bulgularına göre öğrencilerin üçte birinden azı (%31,1) organ bağışlamayı düşünmektedir ve organlarını bağışlamak istemeyenlerin yarısına yakını bunun nedeni olarak dinî açıdan uygun olmamasını göstermektedir.[80] Üniversite öğrencileri ile yapılan 2019 tarihli bir çalışmada da organ bağışı yapmak istemediğini belirten öğrencilerin en yüksek sıklıkla gösterdikleri nedenlerden ikincisi (%33,8) organ bağışının dinî açıdan günah olduğunu düşünmeleridir.[81] Bu veriler yukarıdaki bulgularla birlikte ele alındığında

[80] Bulut, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Organ Bağışı Hakkında Bilgi, Tutum ve Davranışları," 204.
[81] Yalçın Balçık ve diğerleri, "Attitudes' of University Students Towards Organ Donation and Transplantation," 316.

organ bağışıyla ilgili bilgilerin hangi kaynaktan elde edildiğinin önemi açıkça görülmektedir.

Dinî bilgilerin zamana ve kaynağa göre değişmesi katılımcıların bu konuda emin olmasını engelleyebilmektedir. Ancak katılımcıların organ nakil sürecine girişiyle, yani konuyla ilgili deneyim sahibi olmalarıyla birlikte dinî bilgilerin gözden geçirildiği, yeni kaynaklardan yeni bilgiler edinildiği de görülmektedir. Örneğin:

> *Ya çok değişti benim* [fikrim]. *Yani ben belki eskiden sıcak bakmıyordum hani bir önceki şöyle bir 20-25 sene önce diyorlardı ki ya işte böbreğini verdiğin zaman öbür tarafa böbreğin eksik gidiyor. Dedim ki sonradan da tabii iş bize geldiği zaman, ya senin ruhun bedeninden çıkıyor. Zaten senin böbreğin, sonuçta senin vücudun toprakta çürüyor yani, ama senin ruhun gidiyor öteki dünyaya. Senin ruhun böbrekte yaşamıyor ki.* (Alıcı, erkek, 50 yaşında, lise mezunu, kent doğumlu, emekli işçi, 2019 yılında böbrek nakli olmuş, organı 15 yıl beklemiş, kadavradan almış).

> *Biz seneler önce gene böyle kadavradan organ nakli aldık işte bir tane… bir sakallı amca geldi odaya çaldı kapıyı, ben dedi bu hastanın dedi işte ne dedi amcasının oğluyum falan böyle akrabasıyım dedi … dedi bu yaptığınız iş caiz mi dedi bana, ne açıdan dedim, dinî açıdan* [dedi]. *Buyurun dedim açayım Maide suresinin ayetini gösterdim şöyle şöyle. Ya bu dedi ki bu tam olarak organ nakline işte şöyle yapmıyor* [uymuyor] *falan filan. Bak dedim amcacım bu zaten oldu bitti bir. Bunu dedim eğer çok öğrenmek istiyorsan dinî açıdan gidersin bunun müftülükleri var cami hocaları var sorarsın dedim bunları o insanlar ne diyorsa ona göre gel benim odama. … Ondan sonra amca gitti aradan bir buçuk sene falan geçti ee sakallı amca diyaliz hastası olmuş. Geldi dedi ki ben dedi şeye listeye* [organ nakil listesi] *kaydolmak istiyorum. Yaa dedim amca sen geçen senelerde gelmedin mi bana organ nakli şöyle diyordun, ya dedi ben öğrendim onu dedi, öyle değilmiş aslında dedi.* (Organ nakil koordinatörü, erkek, 46 yaşında, lisans mezunu, kent doğumlu, sağlık memuru, 20 yıldır organ nakil departmanında çalışıyor).

Yönlendirilmiş organ bağışı: müslümanlar arası alış-veriş

Bulgulardaki son tema yönlendirilmiş organ naklidir ve katılımcıların Müslüman olan ve olmayanlarla kurdukları organ alışverişi ilişkisi üzerinedir. Bu tema altında ilk olarak donörler hakkında bilgi edinme isteğinin dinî açıdan kirlilik/temizlik ayrımıyla ilgili olduğu ve ötekinin kirli olarak konumlandırıldığı gözlenmiştir. Örneğin aşağıdaki alıntıda katılımcı, hastanenin donörün bilgilerini saklamasından rahatsız olduğunu belirtmektedir. Çünkü aldığı organın sağlıklı olması ile dinî açıdan uygun

(temiz) olması birbirinden ayrı kriterlerdir ve bu temizlik ancak organın "öteki"nden gelmemesi durumunda söz konusu olmaktadır:

> *Yine de hani Müslüman olması, temiz olması senin için önemli, organ da olsa. Yani sağlıklı organ verdi, temiz de olsa biraz hani. Mesela haramdan uzak şeyden uzak. … Nasıl insan yani birilerini de bilsek* [kadavra donörün akrabalarını tanısak] *iyiydi hani, o kadın nasıldı? Ben her zaman derim, hadi belki Müslüman da olmazdı, belki Alevi oldu, belki abdestsiz namazsız oldu. Hani bunları devamlı aklımda şey yapardım. Ameliyata girmeden yani gendi gendime içimden şey yaptım. Allah'ım ya n'olur benden o dünyada sorgu sual olmasın. … öyle bir şey olursa, nasip olmasın, girmiyem, almiyam. … Nasıl yani sen gendinden olmayan şeyden* [donörden] *nakil olacağını şey yaparsın* [düşünürsün] *ki? E hadi öte dünyada benden sorarlarsa hani böyle bir kişinin organını aldım diye?* (Alıcı, kadın, 52 yaşında, diplomasız okur yazar, köy doğumlu, ev kadını, 2018 yılında böbrek nakli olmuş, organı 15 yıl beklemiş, kadavradan almış).

Aşağıdaki alıntıda ise katılımcı tanımadığı birinden karaciğer aldıktan sonra donörü ilk kez gördüğünde "ötekiyle" karşılaşarak hayal kırıklığına uğramış, donöre benzeyeceğinden endişelenmiş, kendisini ancak aldığı organın kalp ya da beyin gibi bilinçle veya ruhla doğrudan ilişkili olmayan bir organ olduğu düşüncesiyle rahatlatmıştır:

> *Biz işte hani kapalıyız, abdestli, namazlı falan* [gülüyor]. *Donörüm geldi, eve getirdiler. Getirdiler işte pantolonu falan yırtık* [gülüyor]. *Kulaklarında çift küpe takılı, yani giyim tarzı değişik. Ben dedim Allah'ım, yani bir şeyi* [sakıncası] *olur mu acaba bende de dedim, hani biraz da şeymiş yani, hani bira falan içen şeymiş, ben dedim, vallahi onda çok tereddütte kaldım görünce yani. … Yani çok üzüldük çocuklarla, anne dediler, sonra sen de böyle olursan falan dediler. Şimdi arayınca* [katılımcının şu aralar ağrıları var] *abla der, ben sana söylemiyom mu benim ciğer temizliğe çok alışık değil der, iki rakı iç der, bir şey içsen, o onu arıyor, ondan rahatsız der* [gülüyor]. *Ama yapacak bir şey yok, Allah razı olsun, içine girince hani derler ya dış görünüşün önemi yok diye. … Hani bu sonuçta kalp de değil, beyin de değil. Bir yerden* [sadece karaciğerden] *çok bir şeyi olacağını zannetmiyorum yani. … yani kalp olsa hani bence fark ederdi yani, hani ne kadar da olsa bir huyun çekermiş mesela bilmiyom, öyle diyorlar.* (Alıcı, kadın, 39 yaşında, ortaokul mezunu, köy doğumlu, ev kadını, 2018'de karaciğer nakli olmuş, organı 3 yıl beklemiş, anonim canlı donörden bağış almış).

Benzer şekilde aşağıdaki alıntıda katılımcı, alıcının veya donörün Müslüman olmaması durumunda onun günahlarının kendisinden de sorulabileceği endişesini taşımaktadır:

> *Mesela Müslüman olmasa vermem, onlara vermem, hayatta vermem. [Neden?] Nedeenn, Müslüman değiller bir. İşte ne bilem kötü işler yaparlar*

> *iki. Günahı bize sorulur*. (Alıcı, kadın, 27 yaşında, ilkokul mezunu, köy doğumlu, işsiz, 2017 yılında böbrek nakli olmuş, organı 11 yıl beklemiş, kadavradan almış).

Yukarıdaki son üç alıntı aracı sosyal sermayenin zayıflığına, diğer bir deyişle farklı değer ve normlara bağlı bireyler arasındaki bağın güçsüzlüğüne işaret etmektedir. Bu bulgu, farklı gruplara mensup insanlar arasındaki olumlu etkileşimlerin az, sosyal bağların zayıf, grup kimliğinin de güçlü olduğu durumlarda sosyal iş birliğinin ve organ bağışı oranlarının azaldığı yönündeki bulgularla örtüşmektedir.[82] Her ne kadar "Müslüman" homojen bir kimlik kategorisi olmak için fazla genişse de ortak dinî değerler tarafından birleştirildiği algısının, dayanışmacı sosyal sermaye bağlamında soyut ve kolektif düzeyde güçlü bağlar kurulmasını sağladığı, ama aynı zamanda aracı sosyal sermaye açısından bir eksiklik yarattığı söylenebilir. Nitekim Mohammad Kamrul Islam ve arkadaşlarına göre aracı sosyal sermaye, dezavantajlı grupların sosyal olarak avantajlı gruplarla bağlantı kurmasını, bu bağlantılar sayesinde önceden erişemedikleri kaynaklara erişmelerini sağlayabilir ve böylece sağlığın iyileştirilmesine katkıda bulunabilir.[83] Coletta ve Cullen da dayanışmacı sosyal sermayenin yüksek olmasını dışlama; aracı sosyal sermayeyi ise kapsama ile ilişkilendirmektedir.[84]

Yönlendirilmiş organ bağışının yaratabileceği en ciddi sorun, organın kime verileceği belirli kriterlere göre saptandığında, bu kriterlere uymayanların sistematik olarak organ bağışlarına erişememesi olacaktır. Bunun bir örneği aşağıdaki alıntıda görülmektedir. Oğlu ölen aile, çocuğunun organlarını tanıdıkları ve davranışlarından emin oldukları kişiye bağışlayamadığı için bağış yapmaktan tamamen vazgeçmiştir:

> *Bir akrabamın 20 yaşında bir genci kaza yapmıştı, organ nakli* [beyin ölümü gerçekleşen gencin organlarını bağışlamayı] *düşünüyorlardı. Geldi hani beni tanıdıkları için dediler ki ya biz Mahmut abiye verecez, dedim ki ya bak ben enfeksiyon kapmışım götürün başka birine verin. Dayıları da hatta bu konuda şey yaptılar yok abi biz seni tanıyoruz yani şöyle içki içmiyorsun, sigara içmiyorsun, kullanmıyorsun yani senden eminiz. Diyelim ki o içki o sigara içiyor, o sana etkilemez ki. Yani bir başka birine verin başka birinin hayatı kurtulsun [dedim]. Yok sen olursan sana verecez yoksa başkasına*

[82] Keren Ladin ve diğerleri, "Does Social Capital Explain Community-Level Differences in Organ Donor Designation?," 629.
[83] Mohammad Kamrul Islam ve diğerleri, "Social Capital and Health: Does egalitarianism matter? A literature review," 5.
[84] Nat J. Coletta ve Michelle L. Cullen, *The Nexus Between Violent Conflict, Social Capital and Social Cohesion: Case Studies from Camboida and Rwanda*, 5.

> *vermeyiz dediler. Ben dedim ki ben olmuyorum. Hakikaten o zaman biliyorsunuz bu konuda enfeksiyon kapan bir insana mümkün değil böbrek verilemiyor. Söyledik anlattık ama bir türlü şey yapmadılar. Çocuk da vefat etti, öylece götürüp gömdüler.* (Alıcı, erkek, 50 yaşında, lise mezunu, kent doğumlu, emekli işçi, 2019 yılında böbrek nakli olmuş, organı 15 yıl beklemiş, kadavradan almış).

Diğer taraftan, aşağıdaki alıntıda alıcı, kadavra donörün Müslüman olmasını kültürel olarak aşina olduğu ve uygun bulduğu yollarla teşekkür etmek için tercih etmektedir. Armağan alışverişi kuramındaki karşılıklılık üzerinden değerlendirildiğinde bu durum, kişinin karşılığını verebileceği bir hediyeyi almasına benzetilebilir:

> *Benim gendi gararımca gelse derim ki inşallah bir Müslüman'dan gelir, biz de en azından bir Müslüman'ı okuduğumuz zaman, verdiğimiz zaman bir şey olurdu. En azından cumadan cumaya ben o zaman bir Yasin okuyabilirdim, bir şey okuyabilirdim. En azından bir Fatiha'yı ona teslim edebilirdim. Tabii bir Ermeni'ye bunu düşünemezsin bir Yahudi'ye bunu düşünemezsin. Ama bir Müslüman'a dersin ki en azından haftada bir sefer adama bir Yasin okurum.* (Alıcı, erkek, 50 yaşında, lise mezunu, kent doğumlu, emekli işçi, 2019 yılında böbrek nakli olmuş, organı 15 yıl beklemiş, kadavradan almış).

Yukarıdaki alıntı sosyal sermaye kuramı açısından dayanışmacı sosyal sermayenin güçlü olduğunun bir işareti olarak okunabilir. Buna ek olarak armağan alışverişi kuramı açısından ise aldığı armağana aşina olduğu ritüeller ile karşılık verebilmek için karşıdakinin de kültürel ve dinî olarak aynı kurallara tabi olması beklenmektedir. Diğer taraftan Saraglou, dindar sosyal davranış bağlamında karşılık vermek için hiç şansı olmayan ya da çok az şansı olan tanımadık insanlara karşı daha az toplum yanlısı davranış sergilendiğini vurgulamaktadır.[85] Son alıntıda görüldüğü gibi yönlendirilmiş organ bağışı kapalı ve dışlayıcı bir yardımlaşma ağı kurma isteğinden değil, karşılıklı etkileşim kurmak için ihtiyaç duyulan ortak kodları paylaşma isteğinden kaynaklanıyor da olabilir. Böyle bir zemin üzerinde kurulmuş olsa bile yönlendirilmiş organ bağışı anlayışı, belirli grupları sistematik olarak organ bağışı sürecinin dışında bırakabileceği için son derece tehlikelidir.

Nakil sürecinde görevli tıbbi personele sorulan sorular organları bağışlayan ve alacak olanların kategorik dinî kimliklerinden çok dinle ilgili davranışlarına ilişkindir. Gündelik yaşamdaki dinsel davranışların kaydı tutulamayacağı için bu durumun yönlendirilmiş bağışı önleme potansiyeli

[85] Saroglou, "Din, Maneviyat ve Diğerkamlık," 118.

olduğu tartışılabilir. Öte taraftan dinsel davranışlara ilişkin sorular nakil personelinin donör ve alıcıların sorularını cevaplamalarını ve onlarla etkili iletişim kurmalarını zorlaştırmaktadır:

> *… dedi ki bu organları bağışladım ama ben dedi* [kadavranın] *annesi, ehl-i Müslüman birine takılsın dedi, bak hakkımı helal etmem sana dedi bana. Şimdi teyze dedim zaten bizim listelerimizde Hıristiyan yok, Musevi yok ama dedim ben bilemem adam ateist midir, hani daha sonra din değiştirmiş midir, ya ben bunun günahına giremem dedim yani.* (Organ nakil koordinatörü, erkek, 46 yaşında, lisans mezunu, kent doğumlu, sağlık memuru, 20 yıldır organ nakil departmanında çalışıyor).

> *Genelde işte günah mıdır diye sorular soruluyor, yani biz tabii bu konularda çok bir şey söyleyemiyoruz sonuçta hani bazen çünkü ters de tepebilir. Ama oluyor … işte organ almak günah mıdır oluyor ya da bu organını aldığım kişi acaba alkol kullanıyor muydu işte uyuşturucu kullanıyor muydu oluyor. Hani onunla, o organıyla alkol kullandı atıyorum karaciğerini ben aldığım zaman günaha girmiş oluyor muyum oluyor. … Bizim de çok şeyimiz yok tabii de hani bunların alınırken test yapıldığını söylüyoruz ama şimdi adamın* [testten] *önceki on günde yirmi günde kullanıp kullanmadığını biz bilemeyiz yani.* (Hemşire, kadın, 24 yaşında, lisans mezunu, kent doğumlu, iki yıldır organ nakil departmanında çalışıyor)

Müslüman ve gayrimüslim toplulukların birlikte yaşadığı bir bölgede çalışan organ nakil koordinatörü ayrıca sınırlı deneyimlere dayalı da olsa yönlendirilmiş organ bağışının Müslümanlarda daha çok görüldüğüne dair görüşlerini şu şekilde paylaşmıştır:

> *Şimdi mesela bu Antalya bölgesinde çok yapılıyor mesela yurtdışından gelen turistlerin beyin ölümleri oluyor, oradaki arkadaşlar aktif olarak hani turistlerden çok şey alıyorlar, organ alıyorlar ve kimse de demiyor ki ben bu Hıristiyan'ın veya Musevi'nin atıyorum falanca dininden mensup insanın organı demiyorlar yani. Yani bizde tam tersi oluyor işte. Bizimkiler istemiyor mesela o dinlere* [mensup kişilere] *takılmasını ama ya Hıristiyan bir adam da demiyor ki benim verdiğim organ şeye takılmasın Müslümana falan.* (Organ nakil koordinatörü, erkek, 46 yaşında, lisans mezunu, kent doğumlu, sağlık memuru, 20 yıldır organ nakil departmanında çalışıyor).

Bu deneyimlerin toplumsal bağlamı incelendiğinde katılımcıların bedenlerini öldükten sonra da maddi ve manevi olarak temiz tutmaya ve organı alacak veya verecek olanları da bu açıdan değerlendirmeye çalıştıkları söylenebilir. Bu açıdan alıcı veya donörlerin katılımcılarla ortak dinî kimliği paylaşmaması bir kaygı yaratmakta, ama paylaşmaları da bu kaygıyı tamamen ortadan kaldırmamakta, bu da katılımcıları organlarını

sadece tanıdıkları insanlarla paylaşacakları katı bir yönlendirilmiş organ bağışı çerçevesine yöneltebilmektedir.

Sonuç

Dinin organ bağışı sürecini ne şekilde etkilediğini nitel bir sosyolojik araştırmanın bulguları üzerinden değerlendiren bu çalışmada üç temel sonuca varıldığı söylenebilir. İlk olarak, literatürdeki pek çok çalışma hastalığın Allah'ın takdiri olduğu düşüncesinin organ bağışı ve nakliyle ilgili olumsuz tutumlara neden olduğunu belirtse de hem organlarını bağışlayanların hem de bağışlamayanların bunu Allah'ın takdiriyle ilişkilendirdiği tespit edilmiştir. Organ nakil süreciyle ilgili deneyimleri olan katılımcılar bağışlanan organları, hatta organ naklini mümkün kılan tıbbi gelişmeleri dahi Allah'ın takdiri olarak görmekte, ayrıca organ bağışının karşılığında maddi bir çıkar beklenmese de sembolik dinî ödüller edinilebileceği düşünülmektedir. Hastalığı Allah'ın takdiri olarak görmek ve müdahale etmemek dinin organ bağışı sürecindeki olumsuz etkisine işaret etmektedir. Ancak katılımcıların organ naklinin kendisinin de Allah'ın takdiri olduğunu vurgulamaları, dinin ve öznelerin dini yorumlama biçimlerinin olumlu bir etki oluşturduğunu, katılımcıların yaptıkları seçimler konusunda onaylanma ve teselli edilme ihtiyaçlarını karşıladığını göstermektedir.

İkinci olarak, organ bağışı ve nakli konusundaki dinî bilgilerin bu süreçte kritik bir öneme sahip olduğu, ancak bilgi düzeyinin nicel bir değişkene indirgenmemesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Bu konuda öne çıkan noktalardan biri hastalığın kritik aşamalarında olan hastaların olumsuz bir bilgi elde etme endişesiyle dinî bilgi edinmekten özellikle uzak duruyor olmasıdır. Dolayısıyla bilgi sahibi olmama, her bağlamda organ bağışına karşıtlık olarak görülmemelidir. Çünkü bilgi sahibi olup olmama isteği de kişinin organ nakliyle ilgili deneyimlerine göre değişebilmektedir. Bu konuda öne çıkan bir diğer önemli nokta, organ bağışı ve nakliyle ilgili deneyimin dinî bilgileri gözden geçirmeye, yeni kaynaklardan yeni bilgilerin edinilmesine yol açmasıdır. Büyük ihtimalle bunun bir sonucu olarak, alıcı ve donörlerin konuyla ilgili sahip olduğu ve aktardığı dinî bilgiler olumluyken, organlarını bağışlamak istemeyenlerin aktardığı bilgiler olumsuzdur. Buna dayanılarak olumsuz bilgiye sahip olanların organ bağışı veya nakliyle ilgili deneyime sahip olduklarında bilgi elde etmek için resmi/kurumsal kaynaklara başvuracakları ve bilgilerini yenileyecekleri düşünülebilir. Şu halde organ bağışı ile ilgili dinî bilgi, katılımcıların alıcı ve donör olarak farklı rol ve deneyimlerinden bağımsız olarak etki eden bir

bağımsız değişken gibi düşünülmemeli, bilgi düzeyi, bilgi elde etme motivasyonu, bilgi kaynağı ve bilginin etkisi birlikte değerlendirilmelidir.

Üçüncü olarak, katılımcılar yönlendirilmiş organ naklini benimseseler de yönlendirme kriterleri kategorik olarak saptanabilecek bir durumun ötesinde, gündelik yaşamda dinî kurallara uymayı içeren detaylı kriterleri içermektedir. Kadavradan yapılan bağışlarda bu tip kriterlerin kaydı ve takibi mümkün olmadığı için dışlayıcı bir sürece yol açma potansiyeli düşüktür. Ancak canlı donörlerden yapılacak bağışlarda bağışların düşük kalmasına yol açmaya devam edebilir. Alıcı veya donörlerin dinî kimlikleri ve davranışları hakkında bilgi elde etme isteğinin nedenleri arasında organı alacak/verecek olan kişinin günahlarından sorumlu tutulma endişesi, organı aldıktan sonra donörün istenmeyen davranışlarının alıcıda da görüleceği endişesi ve organ bir kadavradan alınacaksa aşina olunan bir kültürel bağlam içinde dinî açıdan uygun şekilde teşekkür edebilme isteği sayılabilir. Nedeni ne olursa olsun bu tip bilgilerin istenmesi, organ bağışı sürecindeki anonimlik ilkesine yönelik bir itirazı barındırmaktadır ve anonimlik ortadan kalkacak olursa belirli grupların sistematik olarak organ nakil süreci dışında kalması ihtimalinin gerçekleşebileceğini göstermektedir. Bununla beraber, katılımcılar organ nakli ve deneyimi konusunda deneyim kazandıklarında ya da empati kuracak kadar bilgi edindiklerinde ve buna paralel olarak konuyla ilgili dinî bilgilerini resmi/kurumsal kaynaklardan yenilediklerinde yönlendirilmiş organ bağışı konusundaki tutumlarının da değişmesi beklenebilir. Ayrıca dinin diğerkamlıkla ilişkisi, tanınmayanlara yardım etmeyi de içerecek şekilde vurgulanarak organ bağışı sayısı artırılabilir.

Bu sonuçlar ışığında din ile organ bağışı süreci arasında sadece olumsuz bir ilişki olduğu söylenemez. Organ bağışı sürecinde dinle ilgili olumsuz etkiler gözlense de bunlar dinden değil, organ bağışı ve nakli konusundaki deneyimsizlikten ve bu konudaki dinî bilginin eksikliğinden kaynaklanıyor görünmektedir. Bu konuda yapılan çalışmaların önemli bir kısmında örneklem kamu genelini yansıtmadığı, dolayısıyla organ bağışı veya nakli deneyimi olanları çok sınırlı düzeyde kapsadığı için organ nakli deneyimsizliğinden kaynaklanan empati yoksunluğunun yarattığı etkiler dinin etkileri gibi saptanmış olabilir. Organ bağışı veya nakli konusunda deneyim sahibi olanların ise dinden olumsuz yönde etkilenmediği, hatta dini bu konuda hem bir dayanak hem de toplumsal dayanışmayı artıracak bir araç olarak gördükleri söylenebilir.

Dinle organ bağışına yönelik tutum konusunda neden sonuç ilişkisi kurmaya çalışmak bu olgunun bütünlüğünü ve kompleksliğini anlamak için yeterli değildir. Bunun yerine dinin bu süreci ne şekilde etkilediğine odaklanılmalı, sürecin değişebildiği dikkate alınmalıdır. Konuyla ilgili resmi/kurumsal dinî bilgilerin toplum geneline ulaştırılmasının yanında, toplumda organ nakli sürecini deneyimlemiş olanlarla empati kurmalarını sağlayacak paylaşımların yapılması ve dinin bireyleri tanınmayan insanlara da yönelik diğerkamlığa ve toplum yanlısı davranışa teşvik etme potansiyelinin vurgulanması durumunda dinin organ bağışı ve nakli konusunda daha güçlü olumlu etkilere sahip olabileceği açıktır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.
Etik Kurul Onayı / Ethics Committee Approval:	Bu araştırma, Anadolu Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu onayı ile yapılmıştır. Tarih: 27.04.2021, Protokol no: 60168 / This research is conducted with the permission of the Social and Humanities Ethics Committee of Anadolu University, protocol no: 60168, 27.04.2021.
Yazar Katkıları / Author Contributions:	Betül Durmaz Yurt %35 Temmuz Gönç Şavran %65

KAYNAKÇA

Adidi, Walid A. ve Chris Morse. "Expanding The Role of Emotion in the Theory of Motivated Information Management." Uncertainty, *Information Management, and Disclosure Decisions: Theories and Applications,* ed. Tamara Dawn Afifi ve Walid A. Afifi, içinde 87-105. London: Routledge, 2009.

Aghaee, Monavar Afzal, Mina Dehghani, Mehran Sadeghi ve Esmaeil Kaleghi. "Awareness of Religious Leaders' Fatwa and Willingness to Donate Organ." *International Organ Transplantation Medicine* 6:4 (2015): 158-164.

Ahmed, Mustafa, Paul Kubilis ve Aasim Padela. "American Muslim Physician Attitudes Toward Organ Donation." *Journal of Religion and Health* 57:5 (2018): 1717-1730.

Ajzen, Icek. "The Theory of Planned Behavior." *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 50:2 (1991): 179–211.

Al-Faqih, Salah R. "The Influence of Islamic Views on Public Attitudes Towards Kidney Transplant Donation in a Saudi Arabian Community." *Public Health* 105:2 (1991): 161-165.

Ali, Abeera, Tibyan Ahmed, Ali Ayub, Sumaya Dano, Maroof Khalid, Noor El-Dassouki, Ani Orchanian-Cheff, Shabbir Alibhai ve Istvan Mucsi. "Organ Donation and Transplant: The Islamic Perspective." *Clinical Transplantation* 34:4 (2020): 1-13.

Al-Khader, Abdullah, Feroze Shaheen ve Mohamed Al-Jondeby. "Important Social Factors that Affect Organ Transplantation in Islamic Countries." *Experimental and Clinical Transplantation* 1:2 (2003): 96-101.

Alkhawari, Fawzi, Gerry Stimson ve Anthony Warrens. "Attitudes Toward Transplantation in UK Muslim Indo-Asians in West London." *American Journal of Transplantation* 5:6 (2005): 1326-1331.

Alsalem, Amani, Scott Weaven ve Park Thaichon. "Theoretical Insights into Organ Donation and Social Change." *Entrepreneurship and Organizational Change,* ed. Vanessa Ratten, içinde 149-166. Cham (Almanya): Springer, 2020.

Ashkenazi, Tamar, Marius Berman, Sharona Ben Ami ve Abed Fadila. "A Bridge Between Hearts: Mutual Organ Donation by Arabs and Jews in Israel." *Transplantation* 77:1 (2004): 151-155.

Ashraf, Omer, Saad Ali, Sumbul Ali, Hina Ali, Mehrulnisa Alam, Arshad Ali ve Talaha Ali. "Attitude Toward Organ Donation: A Survey in Pakistan." *Artificial Organs* 29 (2005): 899-905.

Aykaş, Ahmet, Aykut Uslu ve Sait Murat Doğan. "Intellectuality and Attitudes of Clergy About Organ Donation in Turkey: Metasynthesis Of Observational Studies." *Transplantation Proceedings* 47:4 (2015): 1066-1069.

Balcı, Elçin ve Mehtap Şahingöz. "Hemşirelerin Organ Bağışına Bakışları." *Cumhuriyet Tıp Dergisi* 36:4 (2014): 503-511.

Bandura, Albert. "Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective." *Annual Review of Psychology* 52:1 (2001): 1–26.

Barcellos, Franklin, Cora Luiza Araujo ve Juvenal Dias da Costa. "Organ Donation: A Population Based Study." *Clinical Transplantation* 19 (2005): 33-37.

Başal, Bilgen. "Türkiye'de Organ Bağışı Oranlarının Düşük Olma Sebepleri ve Çözüm Önerileri: Bir Saha Çalışması." *The Journal of Academic Social Science Studies* 33 (2015): 207-221.

Bilgel, Halil, Ganime Sadıkoğlu, Olgun Göktaş ve Nazan Bilgel. "A Survey of The Public Attitudes Towards Organ Donation in a Turkish Community and of The Changes that Have Taken Place in the Last 12 Years." *Transplantation International* 17 (2004): 126-130.

Bilgel, Halil, Ganime Sadıkoğlu, Olgun Göktaş ve Nazan Bilgel. "Public Attitudes Toward Organ Donation. A Survey in a Turkish Community." *Transplantation International* 4 (1991): 243-245.

Bokek-Cohen, Ya'arit, Riad Abu-Rakia, Pazit Azuri ve Mahdi Tarabeih. "The View of the Three Monotheistic Religions Toward Cadaveric Organ Donation." *OMEGA- Journal of Death and Dying* 85:2 (2022): 429-444.

Boulware, Ebony, Lloyd Ratner, Lisa Cooper, Julie Ann Sosa, Thomas LaVeist ve Neil Powe. "Understanding Disparities in Donor Behavior: Race And Gender Differences in Willingness to Donate Blood and Cadaveric Organs." *Medical Care* 40 (2002): 191-198.

Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital." *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education,* ed. John Richardson, içinde 241–258. New York: Greenwood, 1986.

Bruzzone, Paolo. "Religious Aspects of Organ Transplantation." *Transplantation Proceedings* 40 (2018): 1064-1067.

Bulut, Aliye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Organ Bağışı Hakkında Bilgi, Tutum ve Davranışları." *Kocaeli Medical Journal* 8:1 (2019): 202-209.

Can, Fatma. "Organ Bağışına Onay Veren ve Vermeyen Ailelerin Bazı Sosyal Psikolojik Değişkenler Yönünden Karşılaştırılması." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2016.

Coleman, James Samuel. *Foundations of Social Theory.* London: Harvard University Press, 1990.

Coletta, Nat ve Michelle Cullen. *The Nexus Between Violent Conflict, Social Capital and Social Cohesion: Case Studies from Cambodia and Rwanda.* Washington DC: The World Bank, 2000.

Cronin, Antonia J. ve James Douglas. "Directed and Conditional Deceased Donor Organ Donations: Laws and Misconceptions." *Medical Law Review* 18:3 (2010): 275-301.

Derviş, Sıla. "Promoting Organ Donation Through Mortality Salience for Different Levels and Orientations of Religiosity." Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 2015.

Dolfsma, Wilfred, Rene van der Eijk ve Albert Jolink. "On a Source of Social Capital: Gift Exchange." *Journal of Business Ethics* 89:3 (2008): 315-329.

Einollahi, Behzad, Mohammad Hossein Nourbala, Saeid Bahaeloo-Horeh, Shervin Assari, Mahboob Lessan-Pezeshki ve Naser Simforoosh. "Deceased-Donor Kidney Transplantation in Iran: Trends, Barriers And Opportunities." *Indian Journal of Medical Ethics* 4:2 (2007): 70-72.

Eldegez, Cumhur Uluğ ve Yalçın Seyhun. "Türkiye'de ve Dünyada Transplantasyonun Tarihçesi." *Türkiye Klinikleri Journal General Surgical* Special Topics 6:1 (2013): 1-6.

Ertin, Hakan. "Organ Bağışı ve Transplantasyon Tıbbı: Etik Çerçeve ve Çözüm Tartışmaları." *İş Ahlakı Dergisi* 7:2 (2014): 91-120.

Gauher, Salman T, Ravi Khehar, Gaurav Rajput, Alia Hayat, Bhavagaya Bakshi, Hanmeet Chawla, Benita Cox ve Anthony Warrens. "The Factors that Influence Attitudes Toward Organ Donation for Transplantation Among UK University Students of Indian and Pakistani Descent." *Clinical Transplantation* 27:3 (2013): 359-367.

Gill, Paul ve Lesley Lowes. "Gift Exchange and Organ Donation: Donor and Recipient Experiences of Live Related Kidney Transplantation." *International Journal of Nursing Studies* 45:11 (2008): 1607-1617.

Global Observatory on Donation and Transplantation. http://www.transplant-observatory.org/summary/ (24.02.2022).

Guba, Egon ve Yvonna Lincoln. "Epistemological and Methodological Bases of Naturalistic Inquiry." *Educational Communication and Technology Journal* 30:4 (1982): 233-252.

Güden, Emel, Fevziye Çetinkaya ve Melis Naçar. "Attitudes and Behaviors Regarding Organ Donation: A Study on Officials of Religion in Turkey." *Journal of Religion and Health* 52:2 (2013): 439-449.

Gürdil Yılmaz, Seher, Burcu Opak Yücel ve Döndü Çuhadar. "Knowledge and Attitudes of The Faculty of Theology Students on Organ Transplantation." *Journal of Religion and Health* 56:3 (2017): 1042-1051.

Gürler, Hesna ve Ayşe Topal Hançer. "Bir Aile Sağlığı Merkezine Başvuran Bireylerin Organ Bağışı Konusundaki Tutumları." *Türkiye Klinikleri Journal of Medical Ethics-Law and History* 28:1 (2020):90-98.

Hanto, Douglas W. "Ethical Challenges Posed by The Solicitation of Deceased and Living Organ Donors." *The New England Journal of Medicine* 356:10 (2007): 1062-1066.

Hayward, Claire ve Anna Madill. "The Meanings of Organ Donation: Muslims of Pakistani Origin and White English Nationals Living in North England." *Social Science and Medicine* 57:3 (2003): 389-401.

Hyde, Melissa K. ve Katherine M. White. "Young Australian Adults' Knowledge and Beliefs About Organ Donation." *Progress in Transplantation* 17 (2007): 220-227.

Irving, Michelle J, Alison Tong, Stephen Jan, Alan Cass, John Rose, Steven Chadban, Richard D Allen, Jonathan C Craig, Germaine Wong ve Kirsten Howard. "Factors that Influence the Decision to be an Organ Donor: a Systematic Review of Qualitative Literature." *Nephrology, Dialysis, Transplantation* 27:6 (2012): 2526-2533.

Kahneman, Daniel ve Amos Tversky. "Choices, Values, and Frames." H*andbook Of The Fundamentals of Financial Decision Making,* ed. Leonard C. Maclean ve William T. Ziemba, içinde 268-278. Hackensack: World Scientific, 2013.

Kamrul Islam, Mohammad, Juan Merlo, Ichiro Kawachi, Martin Lindström ve Ulf Göran Gerdtham. "Social capital and health: Does egalitarianism matter? A literature review." *International Journal for Equity in Health* 5:3 (2006): 1–28.

Kanellopoulou, Nadja. "Reconsidering Altruism: Introducing Reciprocity and Empowerment in the Governance of Biobanks." *Principles and Practice in Biobank Governance*, ed. Jane Kaye ve Mark Stranger, içinde 33-52. Farnham: Ashgate, 2009.

Kawachi, Ichiro, Sankaran V. Subramanian ve Daniel Kim. "Social Capital and Health: a Decade of Progress and Beyond." *Social Capital and Health,* ed. Ichiro Kawachi, S Sankaran V. Subramanian ve Daniel Kim, içinde 1–29. New York: Springer, 2008.

Keçecioğlu, Nilgün, Murat Tuncer, Levent Yücetin, Mustafa Akaydın ve Gülşen Yakupoğlu. "Attitudes of Religious People in Turkey Regarding Organ

Donation and Transplantation." *Transplantation Proceedings* 32:3 (2000): 629-630.

Keten, Hamit Sırrı, Derya Keten, Hüseyin Üçer, Mustafa Cerit, Oğuz Işık, Ökkeş Hakan Miniksar ve Özgür Ersoy. "Knowledge, Attitudes and Behaviors of Mosque Imams Regarding Organ Donation." *Annals of Transplantation* 19 (2014): 598-603.

Korkmaz, Sezai. "Organ Bağışı Tutumları ve Dindarlık İlişkisi." *Amasya İlahiyat Dergisi* 15: (2020): 493-516.

Krupic, Ferid. "The Impact of Religion and Provision of Information on Increasing Knowledge and Changing Attitudes to Organ Donation: An Intervention Study." *Journal of Religion and Health* 59 (2020): 2082–2095.

Ladin, Keren. "Does Social Capital Explain Community-Level Differences in Organ Donor Designation?" *Milbank Quarterly* 93:3 (2015): 609-641.

Lam, Wilbur Aaron ve Laurence McCullough. "Influence of Religious And Spiritual Values Of The Willingness of Chinese-Americans to Donate Organs For Transplantation." *Clinical Transplantation* 14 (2000): 449-456.

Locock, Lousie ve Lorraine Smith. "Personal Benefit, or Benefitting Others? Deciding Whether to Take Part in Clinical Trials." *Clinical Trials* 8 (2011): 85-93.

Machin, Laura L. ve Leonid Cherkassky. "Deconstructing Donation." *Journal of Medical Law and Ethics* 3:3 (2015): 145-147.

Mauss, Marcell. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies.* Londra: Routledge, 1990.

Miah, Ti, Grace C Hillyer, S Ali Husain ve Sumit Mohan. "Cultural Barriers to Organ Donation Among Chinese and Korean Individuals in the United States: A Systematic Review." *Transplant International* 32:10(2019): 1001-1018.

Moazam, Farhat, Aamir Jafarey ve Bushra Shirazi. "To Donate a Kidney: Public Perspectives from Pakistan." *Bioethics* 28:2 (2014): 76-83.

Mohamed, Elagba. "Public Awareness Survey About Organ Donation and Transplantation." *Transplantation Proceedings* 45:10 (2013): 3469-3471.

Mossialos, Elias, Joan Costa-Font ve Caroline Rudisill. "Does Organ Donation Legislation Affect Individuals' Willingness to Donate Their Own or Their Relative's Organs? Evidence from European Union Survey Data." *BMC Health Services Research* 8:48 (2008): 1-10.

Muliira, Rhoda S. ve Joshua K. Muliira. "A Review of Potential Muslim Organ Donors' Perspectives on Solid Organ Donation: Lessons for Nurses in Clinical Practice." *Nursing Forum* 49:1 (2014): 59-70.

Naçar, Melis, Fevziye Çetinkaya, Dilek Kanyılmaz, Bülent Tokgöz ve Cengiz Utaş. "Hekim Adaylarının Organ Nakline Bakış Açıları." *Türk Nefroloji Diyaliz ve Transplantasyon Dergisi* 10:2 (2001): 123-128.

Naçar, Melis, Fevziye Çetinkaya, Zeynep Baykan ve Serpil Poyrazoğlu. "Attitudes and Behaviours of Students from the Faculty of Theology Regarding Organ Donation: A Study from Turkey." Transplant Proceedings 41:10 (2009):4057-4061.

Nahapiet, Janine ve Sumantra Ghoshal. "Social Capital, Intellectual Capital, and the Organizational Advantage." *Academy of Management Review* 23:2 (1998):242-266.

Najafizadeh, Katayoun, Fariba Ghorbani, Sajjad Hamidinia, Mohammad Ali Emamhadi, Mohammad Ali Moinfar, Omid Ghobadi ve Shervin Assari. "Holy Month of Ramadan and Increase in Organ Donation Willingness." *Saudi Journal of Kidney Diseases and Transplantation* 21 (2010): 443-446.

National Health System. "An Islamic Perspective on Organ Donation." https://www.orgando-nation.nhuk/helping-you-to-decide/your-faith-and-beliefs/islam/ (22.02.2022).

Okka, Berrin ve Orhan Demireli. "Konya İlinde Halkın Organ Bağışı Konusuna Bakış Açılarının Değerlendirilmesi." *Türkiye Klinikleri Journal of Medical Ethics* 16:3 (2008): 148-158.

Oliver, Eva, Gabriel Moreno ve Josep Maria Grinyo. "Anonymity of Organ Donors Under Discussion." *Italian Journal of Nephrology* 36:6 (2019): 1-5.

Oliver, Michael, Alexander Woywodt, Aimun Ahmed ve Imran Saif. "Organ Donation, Transplantation and Religion." *Nephrology, Dialysis, Transplantation* 26:2 (2011): 437-444.

Özbolat, Abdullah. "Organlarımla Dirilmek İstiyorum: Organ Bağışının Dini-Toplumsal Arkaplanı." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:1 (2017): 61-87.

Özer, Ali, Hasan Çetin Ekerbiçer, Mustafa Çelik ve Melis Naçar. "Knowledge, Attitudes, and Behaviors of Officials of Religion About Organ Donation in Kahramanmaras, an Eastern Mediterranean City of Turkey." *Transplant Proceedings* 42:9 (2010):3363-3367.

Padela, AAsim I. ve Hatidza Zaganjor. "Relationships between Islamic Religiosity and Attitude Toward Deceased Organ Donation Among American Muslims: A Pilot Study." *Transplantation* 97:12 (2014): 1292-1299.

Padela, AAsim I. ve Jasser Auda. "The Moral Status of Organ Donation and Transplantation within Islamic Law: The Fiqh Council of North America's Position." *Transplantation Direct* 18:6 (2020): 1-7.

Padela, AAsim, Shoaib Rasheed, Gareth J W Warren, Hwajung Choi ve Amit K Mathur. "Factors Associated with Positive Attitudes Toward Organ Donation in Arab Americans." *Clinical Transplantation* 25:5 (2011): 800-808.

Pichon, Isabelle ve Vassilis Saroglou. "Religion and Helping: Impact of Target, Thinking Styles and Just-World Beliefs." *Archive for the Psychology of Religion* 31 (2009): 215-236.

Putnam, Robert D., Robert Leonardi ve Rafaella Y. Nanetti. *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy.* Princeton: Princeton University Press, 1993.

Sanal, Aslıhan. *Yeni Organlar, Yeni Hayatlar- Organ Nakli, Ahlak ve Ekonomi.* İstanbul: Metis, 2013.

Saroglou, Vassilis. "Din, Maneviyat ve Diğerkâmlık." Çev. Meryem Şahin. *Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015): 113-145.

Shaheen, Faissal M. ve Mohammed Ziad Souqiyyeh. "Increasing Organ Donation Rates from Muslim Donors: Lessons from a Successful Model." *Transplantation Proceedings* 36:7 (2004): 1878-1880.

Sharif, Adnan, Haifaa Jawad, Peter Nightingale, James Hodson, Graham Lipkin, Paul Cockwell, Simon Ball ve Richard Borrows. "A Quantitative Survey of Western Muslim Attitudes to Solid Organ Donation." *Transplantation* 92:10 (2011): 1108-1114.

Sharp, Chloe ve Gurch Randhama. "Social Capital and Deceased Organ Donation." *Social Indicators Research* 157:4 (2012): 115-140.

Sharp, Chloe ve Gurch Randhawa. "Altruism, Gift Giving and Reciprocity in Organ Donation: A Review of Cultural Perspectives and Challenges of the Concepts." *Transplantation Reviews* 28 (2014): 163-168.

Sharp, Chloe ve Gurch Randhawa. "The Potential Role of Social Capital in the Willingness to be a Deceased Organ Donor: A Case Study of UK Polish Migrants." *Transplantation Proceedings* 48:3 (2016): 680-688.

Şantaş, Gülcan ve Fatih Şantaş. "Türkiye'de Organ Bağışının Mevcut Durumu ve Organ Bağışında Stratejik İletişimin Önemi." *SDÜ Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 9:2 (2018): 163-168.

Tarhan, Merve, Levent Dalar, Hüseyin Yıldırımoğlu, Adnan Sayar ve Sedat Altın. "The View of Religious Officials on Organ Donation and Transplantation in the Zeytinburnu District of Istanbul." *Journal of Religion and Health* 54:6 (2015): 1975-1985.

Titmuss, Richard Morris. The Gift Relationship. Londra: Allen & Unwin. 1970.

Topbaş, Murat, Gamze Çan, Mehmet Ali Çan ve Şükrü Özgün. "Outmoded Attitudes Toward Organ Donation Among Turkish Health Care Professionals." *Transplantation Proceedings* 37 (2005): 1998-2000.

Traunmüller, Richard. "Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions." *European Sociological Review* 27:3 (2011): 346-363.

Tumin, Makmor, Abdillah Noh, Nurulhuda Mohd Satar, Chong Chin-Sieng, Lim Soo-Kun, Nawi Abdullah ve Ng Kok-Peng. "Organ Donation in Muslim Countries: The Case of Malaysia." *Annals of Transplantation* 18:1 (2013): 671-676.

Uskun, Ersin ve Mustafa Öztürk. "Attitudes of Islamic Religious Officials Toward Organ Transplant and Donation." *Clinical Transplantation* 27:1 (2013): 37-41.

Van Pachterbeke, Matthieu, Christopher Freyer ve Vassilis Saroglou. "When Authoritarianism Meets Religion: Sacrificing Others in the Name of Abstract Deontology." *European Journal of Social Psychology* 41 (2011): 898–903.

Vojnov, Teodora. "A Sociological Perspective on Organ Transplantation and Donation in Serbia." Yüksek Lisans Tezi, Lund University, Lund, 2021.

World Population Review. "Country Rankings."

https://worldpopulationreview.com/country-rankings/most-christian-countries (13.10.2022)

Yalçın Balçık, Pınar, Gamze Yorgancıoğlu Tarcan ve Bülent Sapaz. "Attitudes' of University Students Towards Organ Donation and Transplantation." *SDÜ Sağlık Bilimleri Dergisi* 10:3 (2019): 314-319.

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 907-966
DOI: 10.33227/auifd.1140282

Mebde' ve *Me'ād:* Kelam İlmi ve Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Başlangıcı ve Sonu

MEHMET BULGEN
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Marmara University Faculty of Theology, Turkey
mehmet.bulgen@marmara.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-2372-471X

Öz
Evrenin (*'ālem*) başlangıcı (*mebde'*) ve sonuna (*me'ād*) yönelik tartışmalar erken dönemlerden itibaren kelam ilminin meşgul olduğu konular arasındadır. Kelamcılar geliştirdikleri kavram ve kuramlarla evrenin bir başlangıcı olduğu gibi bir sonunun da olabileceğini ispat etmeye çalıştılar. Geçtiğimiz yüzyılda evrenin kökeni ve gelişimini araştıran bilimsel kozmolojinin ortaya çıkışı evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik bilimsel teorilerin gündeme gelmesini sağladı. Bu bağlamda Büyük Patlama Teorisi evrenin bir başlangıcı olduğunu ima ederken, termodinamiğin ikinci yasası ekseninde geliştirilen entropi kuramı ise evrenin bir sonu olduğu görüşünü gündeme getirdi. Bu çalışmada geçmişte kelamcıların evrenin başlangıcı ve sonu meselesini hangi kavram ve kuramlardan hareketle savundukları ortaya koyulacak ve ardından onların görüşlerinin modern kozmoloji açısından değerlendirilmesi yapılacaktır. Kelam ilminin gerek klasik dönemde gerekse günümüzde yaygın olarak paylaşılan tanımlarından birinin "*mebde'* ve *me'ād* itibariyle evreni inceleyen bir ilim" olduğu dikkate alındığında çalışmanın kelam ilmine ayırt edici özelliğini veren bu yönünün günümüz açısından nasıl ele alınabileceği konusunda bir fikir vermesi beklenebilir. Kelamcıların geçmişte evrenin başlangıcı ve sonunu felsefî kavram ve kuramlarla tartışmış olmaları, günümüz kelamında da felsefî ve bilimsel kuramların bu türden konularda kullanılmasını meşru kılmaktadır. Bu bağlamda makalenin kelam ilminin güncellenmesine katkı yapması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kozmoloji, Evren, Başlangıç (*Mebde'*), Son (*Me'ād*).

***Mabda'* and *Ma'ād:* The Origin and the End of the Universe in Terms of Kalām and Modern Cosmology**

Abstract
Discussions about the beginning (*mabda'*) and the end (*ma'ād*) of the universe (*'ālam*) have been among the subjects that the science of kalām has dealt with since the early times. Mutakallimūn, with the concepts and theories they developed, tried to prove that the universe had a beginning, as well as the possibility of it having an end. In the last century, the emergence of scientific cosmology, which studies the universe as a whole, has led to the development of scientific theories about the beginning and end of the universe. In this context, while the Big Bang Theory implies that the universe had a beginning, on the other hand, the Entropy Theory, developed on the basis of the second law of

Geliş/Recieved: 04.07.2022 Kabul/Accepted: 20.11.2022

thermodynamics, brought the idea that the universe would come to an end. In the present study, it will be revealed how Islamic theologians (*mutakallimūn*) defended the idea that the universe had a beginning and an end, based on the concepts and theories valid in their own time, and then an evaluation of their views in terms of modern cosmology will be made. Given that one of the definitions of the science of kalām, which is widely shared both in the classical period and today, is a science that examines the universe in terms of origin (*mabdaʾ*) and end (*maʿād*), it is expected that this study will give an idea about how this distinctive aspect of kalām can be renewed today. The fact that mutakallimūn discussed the beginning and end of the universe with philosophical concepts and scientific theories in the past legitimizes the use of contemporary philosophical and scientific theories on this subject. In this respect, it is hoped that the article will contribute to updating the science of kalām.

Keywords: Kalām, Cosmology, Universe (*ʿālam*), The Beginning (*mabdaʾ*), The End *(maʿād)*.

Giriş

Kelam ilminin yaygın tanımlarından biri "Allah'ın zatı ve sıfatlarından, başlangıç (*mebdeʾ*) ve son (*meʿād*) itibariyle *mumkināt*ın hallerinden İslam kanunu üzere bahseden bir ilimdir."[1] şeklindedir. Es-Seyyīd eş-Şerīf el-Curcānī (ö. 816/1413) tarafından yapılan bu tanımdaki "*mebdeʾ* ve *meʿād* itibariyle *mumkināt*ın hâllerinden" ifadesi İzmirli İsmail Hakkı[2] (1869-1946), Ömer Nasuhi Bilmen[3] (1883-1971) ve Bekir Topaloğlu[4] (1932-2016) gibi modern dönem kelam araştırmacıları tarafından da benimsenmiştir. Buna göre tanımdaki "*mumkināt*" Allah'ın dışındaki bütün yaratılmışlar (*maḫlūḳāt/muḥdeṯāt/maṣnūʿāt/mukevvenāt*) ya da evren (*ʿālem*) anlamına gelirken, "*mebdeʾ*" evrenin ilkin yoktan yaratılmasına, "*meʿād*" ise yaratılan tüm varlıkları kapsayan bu evrenin yok edilip (*ḳıyāmet*), sonrasında öte dünya (*āḫiret*) hayatının başlatılacağı döneme karşılık gelir. Dolayısıyla tanımı itibariyle kelamın, evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik tartışmaları içinde barındıran bir disiplin olma özelliği taşıdığı söylenebilir.[5]

---

[1] es-Seyyīd eş-Şerīf el-Curcānī, *Kitābu't-Taʿrīfāt*, 194.
[2] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelām*, 1.
[3] Bilmen'e göre kelam ilmi yüce Allah'ın zat ve sıfatlarından, nübüvvete ve risalete ait meselelerden, başlangıç ve sonuç itibariyle *mükevvenāt*ın hallerinden İslam kanunu üzere bahseden illimdir. Ömer Nasuhi Bilmen, *İlm-i Kelām Dersleri*, 3.
[4] Bekir Topaloğlu, *Kelām İlmi Giriş*, 48.
[5] Örneğin Eşʿariyye kelamcılarından İmāmu'l-Ḥarameyn el-Cuveynī'nin (ö. 478/1085) kelam tanımı da evrenle ilişkili olup şu şekildedir. "Kelam, evreni (*ʿālem*); onun kısımlarını (*ʾaḳsām*), hakikatlerini, sonradan meydana gelişini (*ḥudūṯ*); evreni meydana getiren (*muḥdiṯ*) hakkında gerekli, imkânsız ve mümkün olan sıfatları; peygamberleri, mucizeleri vasıtasıyla sahtekarlarından onları ayırmayı, peygamberlerin hükümlerini; şeriatın genel kaidelerinden imkânsız ve caiz olanları bilmeyi sağlayan ilimdir." Bkz. Cuveynī, *el-Burhān fī Uṣūli'l-Fıḳh*, 1:84.

Evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik tartışmaların erken dönemlerden itibaren kelam ilminin bir parçasını oluşturduğu görülmektedir. Ebu'l-Ḥasen el-Eşʿarī (ö. 324/935-36), Ebu'l-Ḳāsım el-Belḫī (ö. 319/931) ve eş-Şeyḫ el-Mufīd (ö. 413/1022) gibi kelamcılar tarafından yazılan *Maḳālāt* kitapları 2./8. ve 3./9. yüzyıl kelamcılarının evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik gerçekleştirdikleri tartışmaları aktarmaktadır.[6] Bibliyografya bilgini İbnu'n-Nedīm (ö. 385/995 ?) kelamcıların evrenin başlangıcına ve sonuna yönelik yazdıkları bazı kitapların isimlerini zikretmektedir.[7] Yine klasik dönemden günümüze ulaşan kelam kitaplarının ilgili bölümlerinde kelamcıların evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik geliştirdikleri kavram ve kuramlara ulaşmak mümkündür.[8]

Kelamcıların evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik tartışmalara ilgi duymaları boşuna değildir. Zira 'başlangıç' ve 'sona' ilişkin meseleler yoğun dinî ve felsefî imaları içinde barındırmaktadır. Nereden geliyorum ve nereye gidiyorum, bu evrenin bir başlangıcı ve sonu var mı gibi sorulara verilen cevaplar insanın Tanrı'ya dair inancı, bir dine mensubiyeti, teklife konu olması, öte dünya inancı ve kurtuluş öğretisi gibi anlam arayışına yömelik teolojik meselelerde belirleyici rol oynamaktadır. Eğer evren ezelî olmayıp bir başlangıca sahipse -yeterli sebep ilkesi gereği- bu durum meydana gelişi için bir "nedeni" yani Tanrı'yı gündeme getirecektir. Yine evrenin sonu varsa, bu fikir, sadece bireysel anlamda değil şu anda bir medeniyet olarak da sahip olunan tüm kazanım ve değerlerin gelip geçici olduğuna ve bunların tamamının gelecekte bir gün yok olacağına yönelik bir farkındalık oluşmasını sağlayacaktır. Böyle olunca da natüralist ve materyalist akımların "fiziksel gerçekliğin ezelden ebede var olduğu" iddiasına dayanarak oluşturdukları dünya görüşlerinin tutarlılığı tartışma konusu hâline gelecektir. Bunların yanı sıra dinlerin bu evrenin yok olup yeni bir evrenin yaratılmasını esas alan

---

[6] Bu konuda bkz. el-Eşʿarī, *Maḳālāt'ul-İslamiyyīn*, 506; el-Kāʿbī, *Kitābu'l-Maḳālāt*, 464; Şeyḫ Mufīd, *Evā'ilu'l-Maḳālāt*, 96-97.

[7] İbnu'n-Nedīm'in *el-Fihrist* adlı eserinde kelamcılara nispet ettiği konuyla ilgili bazı kitaplar şunlardır: Hişām b. Ḥakem'e (ö. 179/795) ait *Kitābu'd-Delālāt ʿalā Ḥadeşi'l-Eşyā'* (s. 600); Ebū Sehl en-Nevbaḫtī (ö. 923) *Kitābu Ḥadeşi'l-ʿĀlem* (s. 602); Ḍırār b. ʿAmr'a (ö. 200/815 ?) ait *Kitābu'd-Delāle ʿalā Ḥadeşi'l-Eşyā* (s. 566), İbnu'r-Rāvendī'ye (ö. 301/913-14 ?) ait *Kitābu'l-İbtidā' ve'l-İʿāde*, *Kitābu'l-Beḳā ve'l-Fenā'* (s. 572); en-Naẓẓām'a (ö. 231/845) ait *Kitābu Ḫalkı'ş-Şey'*, *Kitābu'l-*Ḥades (s. 540); Hāris el-Verrāḳ'a (4./10. yüzyıl) ait *Kitābu Ḥudūşu'l-ʿĀlem ve'l-Edilleti ʿAleyhā*; Bişr b. el-Muʿtemir (ö. 210/825), *Kitābu Ḥudūşi'l-Eşyā'* (s. 492); Ebu'l-Huẕeyl'e (ö. 235/849-50 ?) ait *Kitābun fī Ḫalkı'ş-Şey' ʿani'ş-Şey'* (s. 534).

[8] Ebū Manşūr el-Māturīdī, *Kitābu't-Tevḥīd*, 93-98; İbn Fürek, *Mucerredu Maḳālāti'Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarī*, 38, 238; ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī, *Uṣūlu'd-Dīn*, 33, 229; Ḳāḍī ʿAbdulcebbār, *Şerḥu'l-Uṣūli'l-Ḫamse*, 1:182; el-Cuveynī, *eş-Şāmil,* 215-221; İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:101-102; el-Ġazālī, *el-İḳtiṣād fi'l-İʿtiḳād*, 36-37; Ebu'l-Muʿīn en-Nesefī, *Tebṣıratu'l-Edille*, 1: 62.

ilahî sorumluluk (teklif), kurtuluş teorileri ve ahiret inançları daha anlamlı hale gelecektir. İşte muhtemelen bütün bunlar, evrenin başlangıcı ve sonu hakkındaki tartışmalara kelamcıların büyük ilgi duymalarına ve bu türden konuları kelam ilminin tanımına dahil edecek derecede aslî konular hâline getirmelerine neden olmuştur.

Kelamcıların evrenin başlangıcı ve sonuyla ilişkili yürüttüğü tartışmalara yakından bakıldığında, Kur'an ve Hadis gibi dini kaynakların yanında cevher/atom, araz (*ʿaraḍ*), var olan (*mevcūd*), yok olan (*maʿdūm*), boşluk (*ḫalāʾ*), doluluk (*melāʾ*), devamlılık (*beḳāʾ*) ve yok etme (*fenāʾ*) gibi kendi zamanlarının geçerli felsefî ve bilimsel kavramlarını ve teorilerini kullandıkları görülmektedir. Evrenin başlangıcı ve sonunu bu şekilde felsefî ve bilimsel kavramlara dayalı olarak ispatlama girişimi ise bu sahada kullanılan argümanların zamanla değişimini gündeme getirmektedir. Zira insanların evren hakkındaki bilgi ve kazanımları dinamik bir yapı arz etmektedir. Evrenle ilgili kullanılan kavram ve kuramların değişmesi ise evrenin başlangıcı ve sonuna dair argümanların güncellenmesine neden olacaktır.

Geçtiğimiz yüzyılda yaşanan bilimsel gelişmeler, insanların evren konusunda bilgilerinin önemli ölçüde artmasına neden oldu. Bu bağlamda Albert Einstein (1879–1955) tarafından Genel Görelilik Kuramı'nın geliştirilmesi (1917), Edwin Hubble'ın (1889–1953) galaksilerin birbirlerinden uzaklaştığını gözlemlemesi (1929) ve 1965 yılında kozmik arka plan ışınımının keşfi gibi gelişmeler günümüzde evreni bir bütün olarak inceleyen "bilimsel/fiziksel kozmoloji"nin doğmasını sağladı.[9] Bilimsel kozmolojinin dikkat çekici özelliklerinden biri, evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik genel kabul gören standart model ve teorilere sahip olmasıdır. Bu bağlamda Büyük Patlama Kuramı atomlar, yıldızlar, galaksiler ve uzay-zaman dâhil olmak üzere fiziksel evrenin bir başlangıcı olduğu fikrini ima ederken,[10] diğer taraftan termodinamik sahasında yapılan çalışmalar evrenin bir sonu olduğu görüşünün yaygın kabul görmesine neden oldu.[11]

---

[9] Helge Kragh, "The Science of the Universe: Cosmology and Science Education," 644; ayrıca bkz. Stephen G. Brush, "How Cosmology Became a Science," 62; Ernan McMullin, "Is Philosophy Relevant to Cosmology?," 179.

[10] Steven Weinberg, *The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe*, 14; Joseph Silk, *A Short History of the Universe*, 1; James E. Lidsey, *The Bigger Bang*, 55; Rem B. Edwards, *What Caused the Big Bang?*, 1.

[11] Paul Davies, *The Last Three Minutes: Conjectures About the Ultimate Fate of the Universe*, 13; Helge S. Kragh, *Entropic Creation: Religious Contexts of Thermodynamics and Cosmology*, 34.

Kuşkusuz modern bilimde yaşanan bütün gelişmeler kelamcıların geçmişte evrenin bir başlangıcı ve sonunu ispat etmek için geliştirdikleri kavram ve kuramların günümüzde ne ölçüde geçerli olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Kelam ilminin tanımı gereği *mebde'* ve *me'ād* itibariyle evreni araştıran bir ilim olduğu dikkate alındığında modern bilimin evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik teorilerinin bilinmesi kelamcılara söz konusu meseleleri ele alırken günümüzde nasıl bir tavır takınmaları gerektiği konusunda yol gösterici olacaktır. Zira nasıl ki geçmişte kelamcılar evrenin başlangıcı ve sonunu kendi zamanlarının geçerli felsefî ve bilimsel kavramlarıyla ortaya koymaya çalıştılarsa günümüz kelamcılarından da beklenen, söz konusu meseleleri modern bilim ve felsefedeki kazanımları dikkate alarak ele almaktır. Bu doğrultuda çalışmada öncelikle klasik dönem kelamcılarının evrenin başlangıcı ve sonunu ne türden teori ve kavramlarla savundukları açıklanacaktır. Ardından günümüz bilimsel kozmolojisinde evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik geliştirilen kuram ve modeller tartışılacaktır. Böylelikle makalede bir taraftan kelamcıların evrenin başlangıcı ve sonu konusunda geliştirdikleri kavram ve teoriler gün yüzüne çıkarılırken diğer taraftan da evrenin başlangıcı ve sonu olduğunu ispatlamak için günümüzde ne türden bilimsel teori ve kuramlara dayanılabileceği sorusu cevaplanmaya çalışılacaktır.

Kelamcıların evrenin başlangıcını ispat etmek için kullandıkları *ḥudūṯ* delilini modern bilim ve felsefe açısından değerlendiren çalışmalar günümüzde mevcut olmakla birlikte,[12] evrenin bir sonu olduğunu ortaya koymak için geliştirdikleri kavram ve kuramları günümüz açısından değerlendiren çalışmalar oldukça nadirdir. Bu bağlamda kelamcıların evrenin sonu hakkında yürüttükleri tartışmaların günümüz araştırmalarında ihmale uğradığı söylenebilir. Halbuki kelamcıların tevhid ilkesi eksenindeki amaçlarından birinin evrenin ezelî olmadığını kanıtlamak olduğu düşünüldüğünde bu bağlamda evrenin bir başlangıcının ortaya konması ile bir sonu olduğunun ortaya konması arasında önem bakımından bir fark söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla evrenin başlangıcı ve sonunun tek bir çalışmada birlikte ele alınmasının evrenin ezelî olmadığına yönelik iddianın daha güçlü ve tutarlı bir şekilde savunulmasına katkı sağlayacağı söylenebilir. Ayrıca evrenin bir sonunun ortaya konulması kelamcıların bu dünyanın gelip geçici olduğuna dayalı teklif nazariyeleri ve ahiret inançlarını daha anlamlı hâle getirecektir. Bu noktada makalede günümüz bilimsel

[12] Örneğin bkz. William L. Craig, *The Kalām Cosmological Argument, 65*; Jacobus Erasmus, *Kelam Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*, 76; Ahmet Mekin Kandemir, *Big Bang ve Yaratılış*, 139.

kozmolojisinin evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğunu temellendirmede kelamcılara önemli fırsatlar sunduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

1. *Mebde*ʾ: Klasik Dönem Kelamcılarına Göre Evrenin Başlangıcı

Türkçede yeryüzü ve gökyüzündeki varlıkların tümü için kullanılan "evren" (İngilizce: Universe, Yunanca: Kosmos) kelimesi,[13] klasik İslam düşüncesinde daha çok "âlem" (*ʿālem*) kelimesiyle ifade edilmiştir. Arapça bilmek anlamındaki "*ʿilm*" ya da işaret anlamındaki "*ʿalem*" kelimelerinden türediği belirtilen âlem kelimesinin "Allah'ın dışındaki her şey" (*mā sivallah*) anlamı kelamcılar tarafından yaygın olarak benimsenmiştir.[14] Dolayısıyla klasik kelam ilminde âlem sadece yeryüzü ve gökyüzündeki yıldızlar, gezegenler, dağlar, taşlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi görünen varlıkları değil, arş, kürsî, melekler, cinler ve şeytanlar gibi var olduğuna inanılan ancak görünmeyen varlıkları da kapsamaktadır.[15]

İslam düşüncesinde evrenin başlangıcına yönelik tartışmalar Kur'an'ın nazil olduğu döneme kadar gerilere götürülebilir. Kur'an'ın açılış suresi el-Fātiḥa'da Allah, "âlemlerin Rabbi" olarak nitelenir.[16] Yine Firavun'un "Âlemlerin Rabbi de nedir?" sorusuna Hz. Mūsā'nın "O, göklerin ve yerin ve her ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir." cevabını verdiği belirtilir.[17] Dolayısıyla Kur'an'da oldukça fazla sayıda geçen "yeryüzü, gökler ve ikisi arasındakiler" ifadesinin evreni ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir.[18]

Kur'an'da, *Kitab-ı Mukaddes*'in Tekvîn bölümünde olduğu gibi evrenin yaratılışına münhasır bir bölüm bulunmamakla birlikte göklerin, yerin ve bunlar arasındakilerin yaratılışı çok sayıdaki ayette ele alınmaktadır. Kur'an'ın birçok yerine dağılmış yaratılışla ilgili ayetlerin geçtiği bağlamlara yakından bakıldığında bunlarla felsefî ve bilimsel anlamda bir evren tasavvuru ortaya konmaktan daha çok her şeye kadir, sonsuz ilim ve irade sahibi bir Allah inancının yerleşik hâle getirilmeye çalışıldığı görülmektedir.[19] Kur'an'a göre Allah, göklerin ve yerin ilk yaratılışını gerçekleştirdiği gibi, onları yok olup gitmekten de korumakta ve varlıklarının

---

[13] TDK Online Sözlük, "evren," https://sozluk.gov.tr/ (05.03.2022).
[14] et-Tehānevī, "'âlem," *Keşşāfu Iṣṭılāḥāti'l-Funūn ve'l-ʿUlūm*, 2:1157 vd.; ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī, *Uṣūlu'd-Dīn*, 33; el-Cuveynī, *Lumaʿu'l-Edille*, 76; Seyyid eş-Şerīf el-Curcānī, *Kitābu't-Taʿrīfāt*, 149.
[15] el-Cuveynī, *el-ʿAḳīdetu'n-Niẓāmiyye*, 11.
[16] 1/el-Fātiḥa:2.
[17] 26/eş-Şuʿarāʾ:23,24.
[18] Bu ifade için bkz. 2/el-Baḳara:29; 17/el-İsrāʾ:44.
[19] Örneğin bkz. 29/el-ʿAnkebūt:61; 7/el-Aʿrāf:54; 10/Yūnus:3; 2/el-Baḳara:29, 117; 17/el-İsrāʾ:44; 23/Muʾminūn:17, 86; 41/Fuṣṣilet:11, 12; 65/et-Ṭalāḳ:12; 67/el-Mulk:3; 71/Nūḥ:15; 78/en-Nebeʾ:12, 11/Hūd:7; el-Furḳān:59; 32/el-Secde:4; 50/Ḳāf:38; 57/el-Ḥadīd:4.

devamını sağlamaktadır.[20] Dolayısıyla Kur'an'da yaratılış sadece başlangıç anıyla sınırlanmamakta, "Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her an yaratma hâlindedir."[21] ayetinde ifade edildiği gibi Allah'ın evrendeki yaratma fiilinin hâlihazırda devam eden bir süreç olduğu söylenmektedir. Kur'an insandan kendisinin ve evrenin yaratılışının nasıl başlatılıp sürdürüldüğünü araştırmasını istemekte ve bunları Allah'ın varlığının, birliğinin ve eşsiz kudretinin delilleri olarak sunmaktadır.[22]

Kur'an'da göklerin ve yerin Allah tarafından yaratıldığı çok sayıdaki ayette ifade edilmekle birlikte doğrudan "yoktan yaratma" şeklinde bir ifadenin kullanılmadığı iddia edilmektedir.[23] Ancak Kur'an'ın ortaya koyduğu tevhid eksenli Tanrı anlayışının yoktan yaratma kavramını desteklediği[24] ve bu bağlamda "*ḫalḳ,*"[25] "*ibdāʿ/bedīʿ*,"[26] "*bed'*"[27] "*fāṭır*"[28] gibi lafızların yoktan yaratmayı ifade ettiği belirtilmektedir.[29] Kur'an'da Allah'ın ilk (*evvel*) ve son (*ʾāḫir*) olduğunun söylenmesi,[30] göklerin ve yerin belli bir süre için yaratıldığının belirtilmesi,[31] yine O'nun dışındaki her şeyin yok olacağının vurgulanması[32] yoktan yaratmanın bir 'kelime olarak' geçmese de bir 'kavram olarak' Kur'an'da bulunduğu iddialarını desteklemektedir.[33] Dolayısıyla gökleri ve yeri içine alan evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğunu

[20] Örneğin bkz. "Şüphesiz Allah, gökleri ve yeri, yok olup gitmesinler diye tutuyor. Andolsun, eğer onlar yok olur giderlerse, O'ndan başka hiç kimse onları tutamaz." 35/Fāṭır:41; 30/er-Rūm:25; 39/ez-Zumer:21,38.

[21] 55/er-Raḥmān:29.

[22] Örneğin bkz. "Peki onlar, Allah'ın yaratmayı nasıl başlattığını, sonra onu ardarda sürdürdüğünü görmezler mi? Kuşkusuz bu, Allah için kolaydır. (Resulüm!) De ki: "Yeryüzünde gezip dolaşın ve Allah'ın ilk yaratılışı nasıl başlatıp devam ettirdiğini görün. Allah, daha sonra ikinci hayatı da işte böyle gerçekleştirecektir; Allah her şeye kādirdir." 29/el-ʿAnkebūt:19.

[23] Örneğin Faḫruddin er-Rāzī (ö. 606/1210), âlemin yaratılışı konusunda en uygun açıklamanın yoktan yaratma olduğunu kabul etmekle birlikte Kur'an da dahil ilâhi kitaplarda yoktan yaratmaya (*ḥudūṯ*) yönelik açık bir ifadenin bulunmadığını dile getirmektedir. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî (Metafizik)*, 4:23-24.

[24] Bu konuda bkz. Murat Sülün, "Kur'an-ı Kerim'de 'Yaratma' -Kavramsal Çerçeve-," 83-93; 170.

[25] 13/er-Raʿd:16; 39/ez-Zumer:62.

[26] 2/el-Baḳara:117. "O göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır."

[27] 29/el-ʿAnkebūt:19-20. "Onlar, Allah'ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığını, sonra onu nasıl tekrarladığını görmüyorlar mı? Şüphesiz bu, Allah'a göre kolaydır."

[28] 35/el-Fāṭır:1.

[29] Bu konuda bkz. Tevfik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, 29.

[30] 57/el-Ḥadīd:3.

[31] 46/el-Aḥḳāf:3.

[32] 28/el-Ḳaṣaṣ:88; ayrıca bkz. 55/er-Raḥmān:26.

[33] 2/el-Baḳara:117. Gökleri ve yeri yoktan var eden/örneksiz yaratan Allah'tır. O, bir işin olmasını dilerse, ona ancak "ol" der ve olur. Hadislerde de yoktan yaratmayı işaret eden kullanımlar bulunmaktadır. Örneğin "Allah vardı, O'ndan başka hiçbir şey yoktu." (el-Buḫārī, Bed'u'l-Ḫalḳ, (no. 1)) hadisi buna örnek verilebilir.

savunan birinin bu görüşünü destekleyecek ayet ve kavramları Kur'an'dan bulması zor olmayacaktır.

Yoktan yaratma ile ilişkilendirilebilecek ayetler Kur'an'da mevcut olsa da kelam ilminde evrenin yaratılışı konusunun Kur'an'dan hareketle değil de akıldan hareketle kanıtlanması gerektiğine yönelik yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Kuşkusuz kelamcıların inanç ve düşüncelerinin oluşumunda Kur'an ve Hadis gibi dinî kaynaklar önemli rol oynamakla birlikte;[34] 'bir yöntem olarak' kelam ilminde evrenin yaratılışı ve sonu gibi konular çoğunlukla akla dayalı şekilde temellendirilmeye çalışılmıştır. Evrenin yaratılışının vahiyle değil de akılla temellendirilmesinin gerektiği ilkesi, kelam kitaplarından çıkardığımız genel bir sonuç olmayıp kelamcıların bizzat kendileri tarafından da açıkça dile getirilmiştir. Örneğin Mâturîdiyye kelamcılarından Ebu'l-Muʿîn en-Nesefî (ö. 508/1115); Ebu'l-Ḥasen el-Eşʿarî (ö. 324/935-36) ve Muʿtezile kelamcılarının şöyle dediklerini belirtir:

> [Evrenin yaratılışına ve Allah'ın varlığına yönelik] delilin akla dayalı olması gerekir. Zira peygamberin sözünü, evrenin *ḥudūṯ*u ve yaratıcının varlığı konusunda delil getirmenin bir anlamı yoktur. Çünkü peygamberliği ispat edilmedikçe peygamberin sözü delil olmaz; onu peygamber olarak gönderen bilinmedikçe, kendisinin peygamber olduğunu söylemenin bir anlamı olmaz; evrenin *ḥudūṯ*una dair bilgi gerçekleşmedikçe de onu peygamber olarak gönderenin bilgisine ulaşılamaz. … Durum böyle olunca; evrenin *ḥudūṯ*u, yaratıcının varlığı ve O'nun hikmet ve kudretinin kemâline dair bilginin, peygamberin sözüyle sabit olması düşünülemez. Çünkü onun sözünün delil olduğuna dair bilgi, bunların bilinmesine bağlıdır.[35]

en-Nesefî'nin evrenin yaratılışının Kur'an'dan hareketle değil de akli delillerle ispat edilmesi gerektiğine yönelik aktardığı bu görüş ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī (ö. 429/1037-38),[36] Ḳāḍī ʿAbdulcebbār (ö. 415/1025)[37] ve daha başka kelamcılar tarafından farklı şekillerde dile getirilmiştir.[38] Nitekim İmâmu'l-Ḥarameyn el-Cuveynî de (ö. 478/1085) dinen buluğ çağına erişip akil baliğ olan bir gencin üzerine düşen ilk vazifenin âlemin başlangıcına dair bilgiye ulaştıran doğru akıl yürütmeye (*naẓar*) yönelmek olduğunu söyler.[39]

---

[34] Bu bağlamda "O, ilktir ve sondur" (57/el-Ḥadîd:3), "Yeryüzünde bulunan her şey fânidir." (55/er-Raḥmân:26) gibi ayetler kelamcılarca âlemin başlangıcı ve sonuyla ilgili tartışmalarda sıklıkla dile getirilmiştir. Örneğin bkz. ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī, *Uṣûlu'd-Dîn*, 66,67; el-Ḥayyāṭ, *Kitâb'ul-İntiṣar*, 19-20.

[35] Ebu'l-Muʿîn en-Nesefî, *Tebṣıratu'l-Edille*, 1: 45-46.

[36] ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī, *Uṣûlu'd-Dîn*, 10, 14-15.

[37] Ḳāḍī ʿAbdulcebbār, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-Ḫamse*, 1:144-146.

[38] Bu konuda bkz. Ramazan Altıntaş, "Kelamî Epistemolojide Aklın Değeri," 98.

[39] el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 3.

Bu durum kelam ilminde evrenin başlangıcını ortaya koyan aklî delillere büyük önem verilmesine neden olmuştur.[40]

Klasik dönem kelamcılarının evrenin başlangıcına dair en sık kullandıkları argüman kuşkusuz "*ḥudūṯ* delili"dir. Kelamda ilk ortaya çıkışı Ebu'l-Huẕeyl el-ʿAllāf'a (ö. 235/849-50?) kadar gerilere götürülebilen bu argümanın dikkat çekici özelliği "yoktan yaratma"yı esas almasıdır.[41] *Ḥudūṯ* delili ve yoktan yaratma öğretisi sonrasında Muʿtezile, Eşʿariyye ve Mâturîdiyye kelamcıları tarafından da savunulmuştur. Muʿtezile'nin önde gelen kelamcılarından biri olan Ebu'l- Ḥuseyn el-Ḫayyāṭ (ö. 300/913?), "Allah Teala ezelidir (*ḳadīm*), O'nun haricindeki her şey sonradan meydana gelmiştir (*muḥdeṯ*)" ilkesinin, hem Muʿtezile'nin hem de ümmetin genelinin üzerinde birleştiği esaslar arasında olduğunu söyler.[42] İbn Fūrek (ö. 406/1015), el-Eşʿarī'nin "Bütün *ḥādiṯ* olan varlıkların tek bir kudret ile yokluktan varlığa çıkarılmasının tevhit konusunda asıl kaidelerden olduğu ve buna muhalefet etmenin ise bir tür şirk olduğunu" söylediğini aktarmaktadır.[43] Yine önemli Eşʿarî kelamcılarından biri olan Ebū Bekr el-Bāḳıllānī de "*muḥdeṯ*, yokluktan (*ʿadem*) varlığa çıkan şeydir" ifadesini kullanmaktadır.[44] ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī (ö. 429/1037-38), *Uṣūlu'd-Dīn* adlı eserinde sonradan meydana gelenlerin (*ḥavādiṯ*) yapıcısının (*ṣāniʿ*) onları yoktan (*lā min şeyʾ*) meydana getirdiğine dair bir başlık açmış ve burada Allah'ın cevherleri ve arazları başlangıçta hiçbir şeyden (*lā min şeyʾ*) meydana getirdiğini savunmaktadır.[45] el-Cuveynī de *ḥādiṯ* kelimesinin tanımlarından birinin "yok iken sonradan olan" olduğunu belirtmekte[46] ve âlemin yaratıcısını ispatlarken "âlemin yok iken sonradan var olduğu" ifadesini kullanmaktadır.[47] Mâturîdiyye kanadında da İmâm Ebū Mansūr el-Mâturîdī (ö. 333/944), *ḥ-l-ḳ* fiilinin "yoktan varlığa çıkarmak" anlamına geldiğini ve bunun ancak Allah için kullanılabileceğini belirtir.[48] Yine Ebu'l-

[40] Kelamcıların evrenin yaratılışını ve Tanrı'nın varlığını bir bilgi teorisini eksene alarak aklî delillerle nasıl ispat etmeye çalıştıkları konusunda bkz. Mehmet Bulgen, "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Ḳāḍī ʿAbdulcebbār Örneği," 13-53.
[41] Ḳāḍī ʿAbdulcebbār, *Şerḥu'l-Uṣūli'l-Ḫamse*, 1:156; el-Ḫayyāṭ da Ebu'l-Huẕeyl'in şöyle dediğini belirtir. "*Muḥdeṯ* varlıklar sonlu ve nihayetlidirler, sayılabilirler ve kuşatılmışlardır. Bu varlıklardan hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz." *el-İntiṣār*, 123.
[42] el-Ḫayyāṭ, *el-İntiṣār*, 5.
[43] İbn Fūrek, *Mucerredu Maḳālāti'Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarī*, 38.
[44] el-Bāḳillānī, *Temhīdu'l-Evā'il ve Telḫīṣu'd-Delā'il*, 17.
[45] ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī, *Uṣūlu'd-Dīn*, 90; ayrıca bkz. *el-Farḳ Beyne'l-Fıraḳ*, 283.
[46] el-Cuveynī, *eş-Şāmil*, 258.
[47] el-Cuveynī, *eş-Şāmil*, 263.
[48] el-Mâturîdī, *Kitābu't-Tevḥīd*, 221.

Muʿīn en-Nesefī de âlemin yoktan yaratıldığını[49] ve bir başlangıcı olduğunu açıkça savunmaktadır.[50] Ebu'l-Yusr el-Pezdevī (ö. 493/1100) ise Allah'ın âlemi bir asıl olmaksızın, belirli bir zamanda yarattığını ifade etmektedir.[51]

Farklı kelamî ekollerin önde gelen isimlerinden yaptığımız bu açıklamalar *ḥudūṯ* delili ve yoktan yaratmanın klasik dönem kelamında yaygın olarak kabul gördüğünü ortaya koymaktadır. Klasik dönem kelamına âdeta ayırt edici özelliğini veren *ḥudūṯ* delilini şu kıyas formunda ifade etmek mümkündür:

> I-) Her *ḥādiṯ* olan meydana gelmek için bir sebebe muhtaçtır.
>
> II-)ʿ*Ālem ḥādiṯ*tir.
>
> III-) ʿ*Ālem ḥādiṯ* olduğuna göre, o halde onun da bir sebebe ihtiyacı vardır.[52]

Argümanın temel kavram ve önermelerine yakından bakacak olursak kelamcılara göre "*ḥādiṯ*" kavramı "yok iken (*maʿdūm*) var olan (*mevcūd*)" ya da "yokluktan (*ʿan ʿademin*) mevcut olan" anlamına gelir.[53] Dolayısıyla "*ḥādiṯ*" (ya da *muḥdeṯ*) kavramı 'yoktan yaratılmış olan', 'öncesinde yokluk bulunan', 'bir başlangıcı olan' gibi anlamları içinde barındırır. Kelamcılar "âlem"i ise "Allah'ın zatı ve sıfatları dışındaki her şey (*mā sivallah*)" olarak tanımlar.[54] Buna göre âlem gökler, yerler, yıldızlar, gezegenler, melekler, insanlar, hayvanlar, taşlar, ağaçlar vb. görünen-görünmeyen yaratılmış bütün varlıkları kapsamı içine almaktadır.[55] "Allah'ın dışındaki her şey" olarak tanımladıkları için kelamcılara göre varsa diğer mümkün evrenler de âlem kavramının kapsamının içine girmektedir.[56]

Kelamcılar âlemdeki (ya da âlemlerdeki) çeşitlilik ve çokluk içindeki bütün bu varlıkları uzayda "yer kaplayan" (*muteḥayyiz*) ve "yer kaplamayan"

---

[49] en-Nesefī, *Tebṣıra*, 1:78.
[50] en-Nesefī, *et-Temhīd li-Ḳavaʿidi't-Tevḥīd*, 20.
[51] Ebu'l-Yusr el-Bezdevī, *Uṣūlu'd-Dīn*, 27, 30. Yoktan yaratma sadece klasik dönem kelamında değil müteahhirun döneminde de kelamcıların kırmızı çizgisi olmuştur. Örneğin Faḫruddīn er-Rāzī, *Mefātīḥu'l-Ġayb* olarak da bilinen tefsirinde "Gökleri ve yeri yoktan var eden Allah'tır. O, bir işin olmasını dilerse, ona ancak 'ol' der ve olur." (2/el-Baḳara:117) ayetini yorumlarken Allah'ın dışındaki her şeyin öncesinde yokluk (*ʿadem*) bulunacak şekilde sonradan meydana geldiğini belirtmektedir (*muḥdeṯ*). Er-Rāzī'ye göre âlemin varlığı Allah'ın yaratması, icadı ve başlatmasıyla gerçekleşmiştir. Faḫruddīn er-Rāzī, *et-Tefsīru'l-Kebīr*, 4:25.
[52] el-Ġazālī, *el-İḳtiṣād fi'l-İʿtiḳād*, 36-37; *Ḥudūṯ* delili ve kelam kozmolojik argümanı konusunda detaylı bilgi almak için bkz. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, 61 vd.; Jacabus Erasmus, *Kelâm Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme,* 67-68.
[53] el-Bāḳillānī, et-*Temhīd*, 35; el-Cuveynī, *eş-Şāmil*, 258; el-Ġazālī, *el-İḳtiṣād fi'l-İʿtiḳād*, 38.
[54] ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī, *Uṣūlu'd-Dīn*, 33; el-Cuveynī, *Lumaʿu'l-Edille*, 76; Seyyid eş-Şerîf el-Curcānī, *Kitābu't-Taʿrīfāt,* 149.
[55] İbn Fürek, *Mucerred*, 37; el-Cuveynī, *el-ʿAḳīdetu'n-Niẓāmiyye*, 11.
[56] ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī, *Uṣūlu'd-Dīn*, 34.

olmak üzere iki temel kategoriye indirgerler.[57] Buna göre yer kaplayan bileşik olursa "cisim", tek olursa "*el-cevheru'l-ferd"* ya da "*el-cuz' elleẕī lā yetecezzā*'" (atom) adını alır. Yer kaplamayan ya da varlığı bir cisme bağlı olana ise "araz" (*'araḍ*) denir. Buna göre cisimlerin taşıdığı hareket, sükûn, birleşme, ayrışma, renk, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, ıslaklık, hayat, ölüm, irade, bilgi vb. nitelikler/arazlar yer kaplamazlar. Dolayısıyla kelamcılara göre Allah'ın dışındaki her şey anlamına gelen âlem cisim, cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Ancak birleşik cisimler de cevherlerin bir araya gelmesiyle oluştuğu için âlemi bütünüyle cevher ve arazlara indirgemek de mümkündür.[58]

Kelamcıların "yer kaplama" ve "yer kaplamama" ayrımının yanında cevher ve araz kavramlarına ulaşmalarının bir başka yöntemi ise "kendi başına var/kaim olma" "kendi başına kaim olamama" ayrımlarıdır. Kendi başına var olana cevher, olamayana araz denir. Buna göre alemdeki varlıklar ya cisimler ve cevherlerde olduğu gibi kendi başına kaimdirler ya da cisimlerin taşıdığı arazlar gibi kendi başlarına kaim değildirler. Örneğin bir cismin bir niteliğine karşılık gelen hareket arazı, dış dünyada herhangi bir cisme ilişmeksizin kendi başına var olamaz. Cisimlerdeki hareket, sükûn, renk, hayat gibi arazların kendi başına kaim olmamaları onları taşıyan mahal durumdaki kendi başına kaim olabilen cevherlerin olmasını gerektirir. Dolayısıyla cisimlerin asılları, kendi başlarına kaim olamayan nitelikler/arazlar değil o niteliklere mahal olan ya da onları taşıyan cevherlerdir. Eğer cevherler olmasaydı cisim niteliklerinin toplamı olması gerekirdi ki oysa kendisine iliştiği, kendi başına kaim bir zat, yani cevher olmaksızın niteliklerin/arazların dış dünyada kendi başlarına var olması mümkün değildir.[59]

Kelamda topyekûn âlemin bu şekilde "cevher" ve "araz" kavramlarına indirgenmesi *ḥudūṯ* delili açısından önemlidir. O dönemde filozoflar (*felāsife*) tarafından da yaygın bir şekilde kullanılan bu iki kavrama kelamcılar kendilerine özgü anlamlar kazandırmışlardır. Özellikle cevhere verilen "yer

[57] İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:6; el-Ġazālī, *el-İḳtiṣād fi'l-İ'tiḳād*, 37; Nitekim 'Abdulḳāhir el-Baġdādī müfessirlerin bazıları bu âlemden büyük bazıları küçük 18 bin âlemden daha bahsettiklerini, bunların mümkün olduğunu ancak o âlemlerin de cevher ve arazlardan oluşmak zorunda olduklarından bahseder. 'Abdulḳāhir el-Baġdādī, *Uṣūlu'd-Dīn*, 34; el-Cuveynī de Allah'ın kendi başına kaim cevher ve başkasıyla kaim araz olmak üzere iki varlık türü haricindeki bir varlığı yaratmasının muhal olduğunu iddia etmektedir. El-Cuveynī, *eş-Şāmil*, 141-142.

[58] en-Nesefī, *Tebṣıratu'l-Edille*, 1:62-63; İbn Fūrek, *Mucerred,* 37; Klasik dönemde kelamcıların çoğunluğunun âlemi cevher ve araz kavramlarına indirgemeleriyle ilgili bkz. Richard Frank, "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis," 34-53.

[59] Bu konuda bkz. Mehmet Bulgen, "Cevher-Araz Teorisi (Kelam Geleneği)," 2:540-542.

kaplama" ve "bölünememe" anlamları kelamcıların cevher anlayışını filozoflarınkinden ayırmada sıkça kullanılır.[60] Kelamcılara göre yer kaplayan cisimlerin sonlu sınır ve kenarlara sahip oluşu kendilerini oluşturan parçaların da bölünme açısından sonlu ve sınırlı olmasını gerektirir. Eğer cisimlerin sonsuza kadar bölünmesi kabul edilecek olsaydı sonluluğun kendisini kuşattığı bir şeyin sonsuzu ihtiva edebileceği sonucunu kabul etmek gerekirdi ki bu saçmadır.[61] Ayrıca bu durum sonlu görünen bir mesafenin katedilememesi ve bir dağın hardal tanesiyle eşit olması gibi daha başka saçma (*muḥāl*) durumlara yol açardı.[62]

Düşünce tarihinde daha çok materyalist filozoflarca savunulan atom kavramının kelamda cisimlerin sonlu ve yaratılmış olduğunun ortaya konmasında kritik rol oynaması dikkate değerdir. Kelamcılara göre eğer cisimler sonsuz parçalardan müteşekkil olsaydı ya da bölünme sonsuza kadar sürebilseydi bu durum yaratma konusunda birtakım problemlere yol açardı.[63] Zira sonsuzun evrende bilfiil gerçekleşmesi mümkün olmadığı gibi ya da sonlu olmayan bir şeyin (*lāmutenahī*) yaratmaya konu olması da mümkün değildir. Allah'ın yaratma kudreti ise sadece mümkünlere taalluk eder. Bu nedenle birçok kelamcı evrendeki cisimlerin sonsuzlukla ilişkilendirildiği bir durumda *ḥudūṯ* delinin temellendirilemeyeceğini iddia etmiştir.[64] Bu durumun tarihsel süreçte kelamda atomculuğa büyük bir önem verilmesine neden olduğu söylenebilir.

Cevher/atom kavramının yanında *ḥudūṯ* delilinin bir diğer anahtar terimini "araz" kavramı oluşturur.[65] Aslında bu kavram sadece âlemin *ḥudūṯ*unu kanıtlamak için değil, cevher kavramına ulaşmak için de önemlidir. Zira "kendi başına kaim olan" ve "yer kaplayan" cevher kavramına cisimlerin taşıdıkları geçici niteliklere karşılık gelen arazların kendi başına kaim olamamaları ve yer kaplamamaları gerçeğinden ulaşılır. Bir başka deyişle

---

[60] Cevher kavramına verilen anlamlar arasında "kendi başına var olan ve zıtları kabul eden", "her bir araz cinsinden sadece bir tanesini kabul eden", "tek bir rengi, tek bir hareketi kabul eden şey", "yer kaplayan (*muteḥayyiz*)", "hacmi olan", "ne fiilen ne de vehmen bölünmeyi kabul eden parça" zikredilebilir. Bunların yanı sıra lügatte "kök/temel" (*ʾaṣıl*) anlamına gelmesinden hareketle cevhere cisimleri oluşturan asıl parçalar anlamını veren kelamcılar da bulunmaktadır. Bkz. İbn Fürek, *Mucerred*, 243, 210; el-Cuveynī, eş-Şā*mil*, 142; İbn Metteveyh, *et-Teẕkira,* 1:23; en-Nesefī, *Tebṣıra,* 1:64, 150.

[61] Ebu'l-Feṯḥ Tācuddīn eş-Şehristānī, *Nihāyetu'l-İḳdām fī ʿİlmi'l-Kelām*, 505.

[62] ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī, *Uṣūlu'd-Dīn*, 36; Cuveynī, *eş-Şāmil*, 161; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1:79-80; en-Nesefī, *Tebṣıratu'l-Edille*, 1:70.

[63] el-Cuveynī, *eş-Şāmil*, 147-148.

[64] İbn Fürek, *Mucerred*, 202; İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:80.

[65] Arazların âlemin *ḥudūṯ*u konusundaki belirleyici rolü konusunda bkz. İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:125.

cisimlerin yer kapladıkları ve kendi başına kaim oldukları sabittir. Ancak cisimlerin bu iki özelliği sahip oldukları arazlarla açıklanamaz. Zira arazlar yer kaplamazlar ve kendi başlarına da kaim değildir. O halde cisimlerin asılları kendi başlarına kaim ve yer kaplayan cevherler olmalıdır. Bu doğrultuda kelamcılar araz kavramına "kendi başına kaim olamayan", "cevherde var olan", "devamlılığı imkânsız olan", "iki zaman süresince var olamayan", "varlığı iki yokluk arasının dışında mümkün olmayan" gibi anlamlar vermişlerdir.[66]

Kelamcılar arazların varlığını ispat ederken dış dünyadaki cisimlerde gözlemlenen hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma, renkler, tatlar ve kokular gibi değişime açık niteliklere dikkat çekerler.[67] Buna göre bir cismin hareketli iken durağan, durağanken hareket ettiği müşahede ile bilinmektedir. Cisimde hareket ve sükûn konusunda meydana gelen söz konusu bu değişimler ya cismin kendi zatından ya da bir illetten/manadan dolayıdır. Şayet cisim zatından dolayı hareketli olsaydı cismin kendisi/zatı var olduğu sürece onun hep hareket hâlinde olması gerekirdi. Ancak durumun böyle olmadığı, cismin hareketliyken durduğu ya da dururken hareketlendiği görünmektedir. O hâlde cismin değişime konu olan hareket ve sükûn gibi nitelikleri cismin zatından kaynaklanan nitelik değil de arazî bir nitelik olduğu ortaya çıkar. Bu durum cismin taşıdığı renk, sıcaklık, soğukluk, koku gibi diğer nitelikler için de söz konusudur.[68]

Kelamcılara göre cismin taşıdığı niteliklerdeki bu tarz değişimler arazların *ḥādiṣ* olduğunu ortaya koyar. Şöyle ki, bir cismin sabit bir şekilde duruyor iken hareketli olduğu, hareketli hâlde iken tekrar durduğu gözlemlenmektedir. Cisim durduğu esnada onda hareket bulunmamakta, hareket meydana geldiğinde ise daha önce sahip olduğu durma hâli gözden kaybolmaktadır. Cisim hareketlendiğinde daha önce bulunan sükûnun gözden kayboluşu ya 'gizlenme'yle (*kumūn*) ya mutlak 'yok olma'yla (*'adem*) ya da başka bir yere 'intikal'le olur. Cisim hareketlendiğinde onda sükûnun yok olması gizlenme ile olamaz. Zira hareket ve sükûn aynı anda bir mahalde

---

[66] el-Cuveynī, *eş-Şāmil*, 167; el-Bāḳillānī, *et-Temhīd*, 38.

[67] Ebu'l-Mu'īn en-Nesefī, *Tebṣıra*, 1:68-69; el-Cuveynī, *eş-Şāmil,* 167.

[68] Örneğin bir cismin kendisi varlığını sürdürdüğü halde renginin siyah iken beyaza dönüştüğü açık bir şekilde gözlemlenir. Siyah olmadığı durumda onun zatı mevcut olduğu için cisim kendi zatı sebebiyle siyah olmuş olamaz. Eğer cisim zatı gereği siyah olsaydı kendisinin siyah olarak nitelenmesinin illeti olan zatı var olmaya devam ettiği sürece ondaki siyahlığın devam etmesi gerekirdi. Aynı şekilde onun siyahlığının illeti olan zatı mevcut olduğu halde, cismin beyaza dönüşmesi de mümkün olamazdı. Böylece söz konusu cismin, kendi zatı gereği değil de zatına sonradan ilişen bir mana/araz sebebiyle siyah olduğu ortaya çıkar. 'Abdulḳāhir el-Baġdādī, *Uṣūlu'd-Dīn,* 37.

var olacak olsaydı bu durum iki zıt niteliğin aynı anda aynı mahalde bulunmasını gerektirirdi ki bu imkânsızdır. Ayrıca sükûnun gözden kaybolması bir başka yere intikalle de olamaz, zira kendi başına kaim olamayan arazların bir yerden diğer yere intikali söz konusu değildir. Eğer araz bir yerden diğer yere intikal edecek olsaydı bu durum bir arazın başka bir arazı taşıması problemine yol açardı, zira intikal/hareket de bir arazdır. Dolayısıyla hareket/intikal, arazların değil kendi başına kaim ve yer kaplayan cevherlerin taşıyabildiği bir niteliktir. O hâlde cisimdeki sükûnun ortadan kalkışı, ancak yok olma (*ʿadem*) ile söz konusu olmaktadır. Sükûn hâlinden sonra cismin hareketli olması ise ondaki hareketin bir yoktan meydana gelişle gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Çünkü söz konusu hareket daha önce başka bir yerde mevcut değildir. Dolayısıyla cismin hareketliyken sakin olması, sakinken hareketli olması, cismin sonradan meydana gelen ve yok olan *ḥādiṯ* şeylere konu olduğunu ortaya koyar.[69] Hareket ve sükûn arazlarının *ḥādiṯ* oluşuna yönelik bu delili renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, ıslaklık, birleşme, hayat, ölüm, ilim, cehalet, kudret, acziyet vb. birbirine zıt diğer araz çiftlerine de uygulamak mümkündür.[70]

Kelamcılara göre *ḥādiṯ* olmalarının yanında arazların bir başka özelliği, kendi başlarına var (*ḳāim*) olamamalarıdır. Buna göre hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi arazlar hariçte ancak bir cisme ya da cevhere ilişerek var olabilirler. Örneğin bir araba, at, gezegen vb. bir cisim olmaksızın hareketin kendi başına dış dünyada kaim olması düşünülemez. Yine arazlar kendi başlarına kaim olamadıkları gibi birbirlerini de taşıyamazlar. Örneğin kendi başına kaim olamayan renk arazı hareketi taşıyamaz. Arazların her biri yer kaplayan cevher ve cisimlerde ortaya çıkarlar ve onlardan bağımsız olarak var olmaları da mümkün değildir.[71]

Diğer taraftan arazlar kendi başına var olmadıkları gibi yer kaplayan cevherler/cisimler de var olduklarında belli tür arazları taşımak zorundadırlar. Buna göre herhangi bir araba, at, gezegen, yıldız vb. cisim düşünülemez ki o; hareket, sükûn, birleşme, ayrışma, renk, sıcaklık-soğukluk vb. araz çiftlerinden birini taşımaksızın var olabilsin.[72] Örneğin bir at ya

[69] Ḳāḍī ʿAbdulcebbār, *Şerḥu'l-Uṣūli'l-Ḫamse*, 1:172; el-Māturīdī, *Kitābu't-Tevḥīd,* 93.
[70] el-Bāḳillānī, *et-Temhīd*, 38.
[71] Cevher-araz teorisinin detaylı ve sistematik bir açıklaması için bkz. İbn Meymūn, *Delāletu'l-Ḥā'irīn*, 196 vd.
[72] Kelamcılar cevher ve cisimlerin arazlardan yoksun kalmasının imkânsız olduğunu savunmakla birlikte, cevherin tek başınayken ya da birleşik haldeyken hangi tür arazlardan yoksun kalıp kalamayacağı konusunda uzlaşamamışlardır. Örneğin Eşʿarîler cevherlerin hareket-sükûn, birleşme-

hareket ya da sükûn hâlindedir. İnsan, hareket ya da sükûn araz çiftlerinden birini taşımayan bir cisim tahayyül edemez. Eğer hareket-sükûn gibi arazlar *ḥādiṯ* ise ve cismin de bu türden *ḥādiṯ* arazlardan yoksun kalması ya da onlardan önce bulunması mümkün değil ise bu durum cisimlerin de *ḥādiṯ* olması gerektiği anlamına gelir.[73] Kelamcıların bu delilini el-Ġazālī'nin de ortaya koyduğu üzere şu kıyas formunda ifade etmek mümkündür:

I-) Her *ḥādiṯ*lerden ayrı kalmayan *ḥādiṯ*tir.

II-) *'Ālem ḥādiṯ*lerden ayrı kalamaz.

III-) *'Ālem ḥādiṯ*tir.[74]

Kelamcılarca cevher-araz teorisi ekseninde bu kıyas formunda savunulan *ḥudūṯ* delilinin en önemli vurgusu, evrendeki yer kaplayan cisimlerin hiçbir zaman ve koşulda hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi *ḥādiṯ* mekânsal oluş arazlarından (*ekvān*) yoksun kalamayacağıdır. Hareket sükûn vb. mekansal oluş arazları *ḥādiṯ*tirler. Bu durumdan *ḥādiṯ*lerden yoksun kalamayan veya onları önceleyemeyen cevher ve cisimlerin de *ḥādiṯ* olması sonucu çıkar. Eğer topyekûn âlem cevher ve arazlardan oluşuyorsa, bu durum da âlem de *ḥādiṯ*tir.[75]

Kelamcılara göre âlemin *ḥādiṯ* oluşu bir başlangıcı olması gerektiğini de ortaya koyar. Zira eğer âlem *ḥādiṯ* varlıklardan yoksun olmadığı hâlde kadîm olsaydı bu durumda başlangıcı olmayan bir *ḥādiṯ*in var olduğunun kabul edilmesi gerekirdi ki bu saçmadır.[76] Yine âlem *ḥādiṯ* varlıklardan yoksun olmadığı hâlde ezelî olsaydı, feleklerin dönüşleri de sonsuz olmak

---

ayrışma gibi mekânsal oluş arazlarının yanında renk arazının da taşıması gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu konuda bkz. el-Eş'arī, *Maḳālāt*, 442, 782; İbn Fürek, *Mucerred*, 243.

[73] Kelamcıların cisimlerin mekânsal oluş arazlarından yoksun kalamayacağını savunmalarının gerekçesi bir araya gelerek cisimleri oluşturan cevherlerin zatî niteliklerinin *muteḥayyiz* yani yer kaplayıcı oluşlarıdır. Bu ise ancak cevhere bir mekân tahsis etmekle olur. Cevherin yer kaplaması ya da mekân işgal etmesi (*teḥayyuz*) hareket-sükûn, birleşme-ayrışma gibi mekânsal oluş arazları olmaksızın söz konusu olamaz. Cevherlerin hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi mekânla ilişkili bir araz taşımaksızın var olamamaları onların *ḥādiṯ* oluşunun da göstergesidir. Çünkü hareket-sükûn gibi arazlar *ḥādiṯ*tir, *ḥādiṯ*lerden ayrı olamayanlar da *ḥādiṯ*tir. İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:37, 51; el-Cuveynī, *eṣ-Ṣāmil*, 232-234, 428; Ḳādī 'Abdulcebbār, *Ṣerḥu'l-Uṣūli'l-Ḫamse*, 1:156.

[74] el-Ġazālī, *el-İḳtiṣād*, 29-30.

[75] Ḳādī 'Abdulcebbār bu argümanı şu şekilde ifade eder: "[1] Cisimlerde birleşme (*ictimā*), ayrılma (*iftirāk*), sükûn ve hareket gibi arazlar (*me'ānî*) vardır. [2] Bu nitelikler *ḥādiṯ*tir. [3] Cisim, bu türden arazlardan ayrı ya da önce olması mümkün değildir. 4. Mâdem ki cisimler *ḥādiṯ* arazlardan önce ve ayrı değildir. O halde cisimlerin de taşıdıkları arazlar gibi *ḥādiṯ* olması gerekir." Ḳādī 'Abdulcebbār, *Ṣerḥu'l-Uṣūli'l-Ḫamse*, 156.

[76] Zira örneğin *ḥādiṯ*lerden biri olan hareket başlangıçsız ve sonsuz olacak, bu durumda ezelî olan bir şeyin yok olması, tamamlanması ve son bulması gerekecektir. Bkz. el-Ġazālī, *İktisâd,* 43; İmam Mâturīdī'ye göre hareket veya birleşme gibi arazlar, o türden önceden geçmiş olanların sonuncusudur. Eğer bu türden arazlar geçmişe doğru sonsuza kadar devam etseydi başlangıcı olmayan bir mazinin şu anda son bulmaması gerekirdi. el-Mâturīdī, *Kitābu't-Tevḥīd*, 97.

durumunda kalacaktı. Ancak bu da saçma sonuçlara yol açardı; çünkü feleklere bakıldığında kimisinin kimisinden hızlı hareket ettiği ve birinin dönüşünü diğerinden daha kısa ya da uzun sürede tamamladığı görülmektedir. Bu durumda sonsuz olan ve sayılamaması gereken dönüşler arasında fazlalık-eksiklik ilişkisi ortaya çıkacaktır. Bu ise sonsuz için geçerli olamaz. Çünkü bir sonsuz diğer bir sonsuzdan fazla ya da az olamaz. Yine kelamcılara göre evren geçmiş yönünden sonsuz olsaydı sonsuz sayıda hadise ve merhalelerin geçmiş ve nihayete ermiş olması gerekirdi ki bu saçmadır, zira tek tek sonu olmayan şeylerin nihayete ermesi mümkün değildir. Ayrıca bu durum şu anda bir hadisenin gerçekleşmesi, daha öncesinde sonsuz sayıda hadisenin bilfiil gerçekleşmesini gerektirirdi ki bu da saçmadır. Zira âlemde bilfiil sonsuzluğun gerçekleşmesi saçmadır. Diğer taraftan evrenin geçmiş bakımdan sonsuz olması, farklı miktarlarda sonsuzlukların bilfiil gerçekleşmesi problemine de neden olacaktır. Örneğin şu anda evrenin durumu bir milyon yıl öncesindeki durumuyla karşılaştırıldığında şu anın geçmiş yönünden bir milyon yıl öncekine göre daha fazla olduğu aşikardır. Ancak bir milyon yıl önce de evren sonsuz bir geçmişe sahipti denilirse şu anki sonsuz geçmişin bir milyon yıl öncesi sonsuz geçmişe göre daha fazla olması gerekirdi ki bir gerçek sonsuz diğerinden fazla olamayacağı için bu durum da saçmadır.[77]

Kelamcılarca bu şekilde ortaya konulan *ḥudūṯ* delilinin dikkat çekici özelliği, evrenin bütünüyle cismani yani maddi ve fiziksel olmasını gerektirmesidir. Bunun sebebi cisimlerin asıllarını oluşturan cevherlerin ayrılmaz zatî niteliğinin "yer kaplama" (*teḥayyuz*) oluşudur. Yer kaplama niteliği, cevher ya da cisimlerin hareket-sükûn, birleşme-ayrışma gibi mekânsal oluş arazlarından (*ekvān*) yoksun kalamamalarına neden olmaktadır. Kelamcıların cisimlerin asıllarını oluşturan cevherlerin yer kaplamaksızın var olamayacağını iddia etmeleri, o dönemde ruhanî nefisler, mufarık akıllar gibi madde ötesi, soyut varlık kategorilerini kabul eden İslâm filozoflarıyla çatışmaya düşmelerine neden olmuştur. Kelamcıların bu yaklaşımlarını Seyyid Şerîf el-Curcānī (ö. 709/1309) şu şekilde aktarır:

> Kelamcılar şöyle demiştir: Bütün cevherler, mekânlıdır (*muteḥayyiz*) yani duyusal işareti bizzat kabul eder. Nitekim daha önce kelamcıların soyut cevherleri (*el-cevāhiru'l-mucerrede*) reddettiği ve onların imkânsızlığına hükmettikleri geçmişti. Bu takdirde mekânlı ya bir veya daha çok bölünebilir ya da kesinlikle bölünmez. Bölünebilen, Eşʿarīlere

[77] Bkz. el-Cuveynī, *eş-Şāmil*, 215-221; el-Ġazālī, *el-İḳtiṣād,* 44, 97.

göre cisimdir. Bölünemeyen ise *cevher-i fert*tir. Kelamcılara göre cevher bu iki kısımla sınırlıdır ve cisim en az iki *cevher-i fert*ten oluşur.[78]

Seyyīd Şerīf el-Curcānī'nin bu açıklamaları kelamcıların melekler, ruh, nefs gibi varlıkları kabul etmedikleri anlamına gelmemektedir. Aslında kelamcılar da melekler, ruh vb. görünmeyen varlıkları kabul etmekle birlikte onların da yer kaplayan atomların bir araya gelmesiyle oluşan cisimler olduğunu iddia ederler. Onlara göre gezegenler, insanlar, ağaçlar, taşlar vb. görünen varlıklar yoğun (*keṯīf*) yapılı cisim iken melekler, ruh ve hava gibi varlıklar ise gözle görünmeyen ince (*laṭīf*) yapılı cisimlerdir. Onlara *laṭīf* cisim denilmesinin sebebi, *keṯīf* cisimlere nazaran daha az sayıda ve seyrek şekilde bir araya gelmiş atomlardan oluşmaları nedeniyledir. Onlar da yer kaplayan (*muteḥayyiz*) atomlardan meydana geldikleri için hareket, sükûn gibi mekânsal oluş arazlarından yoksun kalmaları mümkün değildir.[79]

Kelamcıların evrendeki varlıkları hareket-sükûn gibi fiziksel oluşlardan yoksun kalamayan ve yer kaplayan cevher/atomlara indirgemiş olmaları konumuz açısından oldukça önemlidir. Onların fizik temelli bu yaklaşımı, evrenin başlangıcı ve sonuyla ilgili görüşlerini günümüz fiziğindeki teorilerle karşılaştırabilmemizi ve günümüz fiziğindeki teorileri kelamî açıdan evrenin başlangıcı ve sonunu ortaya koymak için kullanabilmemizi mümkün kılmaktadır. Zira kelamcılar da geçmişte bir takım fizik teorilerini kullanarak evrenin başlangıcını ve sonunu ispat etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla *ḥudūṯ* delilinin sadece maddi/fiziksel varlıklar için geçerli olduğu, hâlbuki evrende melekler, ruh vb. gayr-i maddi varlıkların bulunduğu türünden eleştiriler kelamcılara yöneltilemez. Çünkü kelamcılar söz konusu gaybî varlıkları madde ya da fizik ötesi kabul etmemektedirler. Kelam fizik teorisi onları da kapsamaktadır. Kelamcılara göre hem melekler, ruh vb. *laṭīf* cisimler hem de taşlar, ağaçlar, hayvanlar vb. *keṯīf* cisimler birbirilerine benzer (*mutemaṯil*) ve aynı tür (*mutecānis*) atomlardan oluşmaktadır ve bunlar kendilerini *ḥādiṯ* hâle getiren hareket-sükûn gibi mekansal oluş arazlarından yoksun kalamazlar.[80]

Kelamcıların benimsemiş olduğu cevher-araz teorisinin bir başka sonucu, evrendeki bütün varlıklara uygulanmasıdır. Buna göre ister *laṭīf* ister *kesīf* olsun bir bütün olarak evrendeki cisimler hareket-sükûn, birleşme-

[78] Seyyīd Şerīf el-Curcānī, *Şerḥu'l-Mevāḳıf*, 2:742 ayrıca bkz. Ḳāḍī el-Beyḍāvī, *Ṭavāli'u'l-Envār min Meṭāli'i'l-Enẓār,* 133.
[79] Bu konuda bkz. İbn Fūrek, *Mucerred,* 46, 48, 257, 271; Ḳāḍī 'Abdulcebbār, *el-Muġnī,* 11:331, 334.
[80] İbn Fūrek, *Mucerred*, 209, 210; el-Cuveynī, *eş-Şāmil*, 154. İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:59; 'Abdulḳāhir el-Baġdādī, *Uṣūlu'd-Dīn*, 35.

ayrışma, renk, sıcaklık, koku vb. arazları taşıma yönünden benzer kurallara tabidirler. Kelamcıların bu yaklaşımı ay altı ve ay üstü alemin farklı yasalara tabi olduğunu, bu bağlamda ay üstü evrenin kevn ve fesada tabi olmadığını iddia eden Aristoteles taraftarlarına karşı çıkmalarına neden olmuştur. Nitekim bu kapsamda Ḳādī ʿAbdulcebbār'ın Aristoteles'e yönelttiği eleştiriler oldukça dikkate değerdir. O, Aristoteles taraftarlarını ay üstü evrendeki gök cisimlerinin birleşme-ayrışma, renk, koku, sıcaklık-soğukluk gibi arazlarından yoksun olduğunu iddia etmekle suçlamaktadır.[81] Halbuki Ḳādī ʿAbdulcebbār'a göre eğer bir varlığın tek bir zaman ve yerde hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi oluşlardan yoksun kalamayacağı ispat edilirse, o varlığın tüm zaman ve mekânlarda bu türden fiziksel oluşlardan yoksun kalamaması gerekir. Çünkü zamanın ve mekânın zorunluluk, mümkünlük ve imkânsızlık hükümleri üzerinde bir etkisi söz konusu değildir. Bu nedenle şu anda bir varlığın birleşme ve ayrışma arazlarına sahip olması mümkünse bunun ay üstü âlemde de mümkün olması gerekir. Dolayısıyla Ḳādī ʿAbdulcebbār'a göre bu yaşadığımız dünya gibi ay üstü âlemde de kevn ve fesad söz konusu olabilir. Ona göre bu durum âlemin aynı zamanda tüm zaman ve mekanlarda *ḥādiṯ* olduğunu göstermektedir.[82] Dolayısıyla kelamcıların evrenin bütünüyle aynı fiziksel kanunlara tabi olduğuna yönelik bu söylemleri ve görünen fiziksel kanunlarının evrenin görünmeyen yerlerinde de geçerli olduğunu söylemelerinin, günümüz kozmolojisinin evrenin bütün olarak aynı fiziksel kanunlara tabi olduğu yönündeki prensibiyle uyuştuğu söylenebilir.

Kelamcılar bu şekilde evrenin bir başlangıcı olduğunu ortaya koyduktan sonra "Her *ḥādiṯ* olan meydana gelmek için bir sebebe muhtaçtır" önermesini tartışırlar. Kelamcılara göre bu durum sezgisel olarak apaçıktır. Zira bir varlığın yok iken sonradan meydana geldiği kabul ediliyorsa, yeterli neden ilkesi gereği, kendisini meydana getirecek bir nedene ihtiyacı olduğunu akıl zorunlu olarak bilir.[83] Diğer türlü bir varlık yok iken kendi kendini meydana

---

[81] "Aristoteles'e gelince, her ne kadar taraftarları tasdik ediyorlarsa da onun söylediklerine güvenilmez. Çünkü o, yetkin bir akla sahip değildir. Nitekim taraftarları ondan şunları nakletmektedirler: "Güneş, ay ve yıldızlar gibi ulvi cisimlerin parçalanması, cüzlere ayrılması ve bölünmesi mümkün değildir. Çünkü güneş sıcak değildir ve sıcak olması imkânsızdır. Bu cisimlerin sıcak veya soğuk, yaş veya kuru, yumuşak veya sert, ağır veya hafif olmaları mümkün değildir. Bu yıldızların bir yıldız daha artması ve onlardan bir yıldız eksilmesi imkansızdır." Aristoteles'in bu söyledikleri saçma sapan şeylerdir. … Aristoteles'in cahilliklerinden biri de sema, güneş, ay ve yıldızların akleden, temyiz gücüne sahip, işiten, gören, zarar veren, fayda veren, dirilten ve öldüren olduklarına, bu âlemdeki bütün hadiselerin onların fiilleri ve etkileri olduğuna inanmasıdır." Ḳāḍī ʿAbdulcebbār, *Teṯbītu Delāʾili Nubuvve*, 165.

[82] Ḳāḍī ʿAbdulcebbār, *Şerḥu'l-Uṣūli'l-Ḫamse*, 1:182.

[83] el-Ġazālī, *el-İḳtiṣād,* 38.

getirmiş olur ki bu saçmadır, zira yokluk bir şeyin sonradan meydana gelişine sebep olamaz. Bunun yanı sıra bir şeyin sonradan meydana gelişi o şeyin mümkün olduğunu da gösterir. Eğer bu şey imkânsız olsaydı o şeyin hiçbir şekilde varlığa gelmemesi gerekirdi. Eğer o şey zorunlu olsaydı her an var olması gerekirdi, zira zatı varlığını gerektiriyorsa zatı var olduğu sürece varlığı da lazım gelirdi. Evren sonradan meydana gelen mümkün bir şey ise var olması için varlığını yokluğuna tercih eden bir neden gerekir. Aksi takdirde kendisi dışında bir sebep olmaksızın varlığı yokluğuna eşit olmaya devam eder, böyle olunca da varlığa gelemezdi. Çünkü sonradan meydana gelen mümkün şeyin zatında bu durumu değiştirecek bir özellik bulunmamaktadır. Bu şey var olduğuna göre demek ki onun varlığını yokluğuna tercih edecek ve var olmasını irade edecek bir nedene ihtiyaç vardır.[84] Dolayısıyla bu durum *ḥudūṯ* delilinin üçüncü önermesinin yani "âlem *ḥādiṯ* olduğuna göre onu meydana getiren bir nedene ihtiyaç vardır" önermesinin doğruluğunu ortaya koyar.

Kelamcılar evrenin bir başlangıcı ve bir nedeni olması gerektiğini ortaya koymalarının ardından son olarak onun nedeninin niçin tanrısal özelliklere sahip bir varlık olması gerektiğini tartışılar. Öncelikle evrenin nedeninin evren gibi sonradan meydana gelmiş (*ḥādiṯ*) olmaması, aksine ezelî (*ḳadīm*) olması gerekir; yoksa bu durum sonsuz nedenler zinciri (*teselsül*) problemini doğururdu. Bu nedenle kelamcılar evrenin nedeninin cisim, cevher, araz vb. sonradan meydana gelme özelliği taşıyan şeylere benzememesi gerektiğini vurgulamışlardır (*muḫālefetun li'l-ḥavādiṯ*). Bunun yanı sıra evrenin nedeninin evren gibi mümkün değil, zatı gereği zorunlu bir varlık (*vācibu'l-vucūd*) olması gerekir. Aksi takdirde evrenin nedeninin de varlığını yokluğuna tercih edecek başka bir *muracciḥ* ya da *muḫaṣṣiṣ*a ihtiyacı olurdu ki bu durum da yine teselsüle yol açardı. Evrenin nedeninin bir ve tek olması gerekir, yoksa bu durum neyin yaratılıp neyin yaratılmayacağıyla ilgili irade çatışmasına yol açardı.[85] Daha başka böylesine büyük, yıldız ve gezegenlerle dolu bir evrenin nedeninin muazzam derecede kudretli (*el-ḳādiru'l-muṭlaḳ*) bir varlık olması gerekir. Ayrıca bu derece muhkem bir şekilde tasarlanmış bir evrenin yaratıcısının üstün bir bilgisi olması gerekir. Evrenin nedeninin irade sahibi, dilediğini yaratan bir varlık (*el-fā'ilu'l-muḫtār*) olması da gerekir, zira O, evrenin varlığını yokluğuna tercih etmiştir. Bunların yanı sıra evrenin nedeninin diri (*ḥayy*) olması da gerektirir, zira her şeye kadir ve her

[84] el-Ġazālī, *el-İḳtiṣād,* 38.
[85] Nūruddīn eṣ-Ṣābūnī, *el-Bidāye*, 21-24.

şeyi bilen bir varlığın diri olmaması düşünülemez.[86] İşte kelamcılara göre evrenin nedeninin ezelî, zorunlu, her şeye kadir, her şeyi bilen, irade ve hayat sahibi bir zat olması gerekir ki böyle özelliklere sahip tek varlık Tanrı'dır**.**

2. *Meʿād*: Klasik Dönem Kelamcılarına Göre Evrenin Sonu

Klasik dönem kelamcıları âlemin bir başlangıcının olduğunu göstermeye çalıştıkları gibi bir sonunun da olabileceğini ortaya koymaya çalıştılar. Ancak kelamcıların evrenin başlangıcına yönelik yaklaşımlarıyla sonuna dair yaklaşımları arasında bazı farklar söz konusudur. Bu farklılıkların önceden bilinmesi konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

İlk olarak, kelamcılar evrenin başlangıcının akli delillerle ispat edilmesi gerektiği konusunda aralarında büyük oranda uzlaşmakla birlikte evrenin sonunun akılla mı yoksa Peygamber'den gelen bir haberle mi (*semʿ*) bilinebileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Örneğin Ebū Hāşim el-Cubbāʾī (ö. 321/933) cisimlerin ebediyete kadar *bāḳī*ʾ kalmasının da kalmamasının da aklen mümkün olduğunu gerekçe göstererek "nakil cisimlerin yok olmasına dair bir şey getirmeseydi cisimlerin ebede kadar *bāḳī*ʾ kalacağını kabul ederdik" görüşünü savunmuştur. Diğer taraftan Ebū ʿAlī el-Cubbāʾī (ö. 303/916) ise Allah'ın cevherleri var etmeye güç yetirdiği nasıl akılla kanıtlanabiliyorsa bunun zıttı olarak onları yok etmeye de güç yetireceğinin akli delillerle gösterilebileceğini iddia etmiştir.[87] Dolayısıyla Ebū ʿAlī'ye göre evrenin başlangıcında olduğu gibi evrenin sonunu da felsefi ve bilimsel delillerle kanıtlamak mümkündür.

Evrenin sonu konusunun akli delillerle kesin olarak ortaya konulamayacağına yönelik yaklaşım, bu görüşü savunan kelamcıları konuyla ilgili Kitap, Sünnet ve İcmāʿ gibi şerʿî delilleri kullanmaya yöneltmiştir. Örneğin Basra Muʿtezilesi'ne mensup bir kelamcı olan İbn Metteveyh (ö.

[86] Ḳāḍī ʿAbdulcebbār, *Şerḥu'l-Uṣūli'l-Ḫamse*, 1:106-108; ayrıca bkz. el-Ġazālī, *el-İḳtiṣād*, 46 vd.

[87] İbn Metteveyh burada Ebū Hāşim'in tarafını tutarak Ebū ʿAlī'yi eleştirir. Zira ona göre Ebū ʿAlī cevherin zıddını (*fenāʾ*) akıl yoluyla ispat etse bile, Kadîm'in yaratmayı (*īcād*) ve cevherleri yok etmeyi dilemesi hakkında nakle başvurması gerekir. Çünkü kadirin güç yetirdiği her şey hakkında bir tercihte bulunması zorunlu değildir. Dolayısıyla ona göre bu konuda "eğer nakil cisimlerin *fenā*'sına dair bir şey getirmeseydi cisimlerin ebede kadar *bāḳī*ʾ kalacağını kabul ederdik." diyen Ebū Hāşim'in görüşü doğru gözükmektedir. *et-Teẕkira*, 1:101-102; Ḳāḍī ʿAbdulcebbār da *fenāʾ* ile Allah'ın varlığına istidlalde bulunulamayacağını çünkü *fenā*'yı bilmenin yolunun *semʿ*'yani vahiy olduğunu, vahyin delil olarak kullanılabilmesinin ise Allah'ın varlığının bilinmesine (maʿrifetullah) dayandığını belirtir. Dolayısıyla Peygamber'e inanmak öncesinde Allah'In varlığını bilmeyi gerektirdiğinden Peygamber'den gelen bir habere dayalı olarak bilinen *fenāʾ* ile Allah'ın varlığına delil getirilemez. Çünkü peygamberin sözünün delil olarak kullanılabilmesi öncelikle Allah'ın varlığının ispatına dayalıdır. Ḳāḍī'nin bu yaklaşımı *fenāʾ*nın akılla değil nakille bilinebileceği konusunda Ebū Hāşim'in görüşünü paylaştığı anlamına gelmektedir. Ḳāḍī ʿAbdulcebbār, *Şerḥu'l-Uṣūli'l-Ḫamse*, 148; bu konuda ayrıca bkz. İbnu'l-Murtaḍā, *Riyāḍatu'l-Efhām fī Laṭīfi'l-Kelām*, 122.

V./XI. yüzyılın ortaları) cevherlerin yok olacağı hususunda icmanın mümkün olduğunu iddia eder.[88] Ayrıca ona göre Kitap da bu görüşü desteklemektedir. Zira "O, evvel ve *āḫir*dir."[89] ayetindeki evvel oluş nasıl ki evrenin başlangıcına ya da Allah'ın bütün varlıklardan önce oluşuna işaret ediyorsa, O'nun *āḫir* oluşu da O'nunla birlikte başka hiçi bir varlığın *bāḳīʾ* kalmayacağına, sadece O'nun mevcud olacağına delalet eder.[90] Yine İbn Metteveyh'e göre "Yeryüzündeki her canlı yok olacaktır."[91] ayetindeki "yeryüzündeki" (*men ʿaleyhā*) ifadesi her ne kadar bazıları tarafından akıl sahiplerinin yok olacağı şeklinde yorumlansa da cisimlerin bir kısmının yok olması tamamının yok olmasını gerektirmesi nedeniyle akıl sahipleri dışındakilerinin de yok olacağı anlamına gelir.[92] Aynı şekilde İbn Metteveyh'e göre "O'nun zatı dışındaki her şey helak olacaktır." ayetindeki helakın, sadece ölüm anlamında anlaşılması doğru olmayıp bu kelime gerçekte yokluk (*ʿadem*) anlamına gelir. Çünkü buradaki helak bütün varlıkları kapsamaktadır ve ölüm ise bütün var olanlar hakkında gelmemektedir. Bunların yanı sıra İbn Metteveyh'e göre yeniden yaratmayla ilişkili ayetler[93] de *fenāʾ*ya işaret etmektedir. Çünkü yeniden yaratma sadece *maʿdūm*lar hakkında doğru olur.[94]

Kelamcıların evrenin sonuyla ilgili yaklaşımlarına dair değinilmesi gereken bir başka önemli husus, bu meselenin öte dünyada gerçekleşecek

---

[88] İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:101; İbn Metteveyh Ebū ʿOsmān el-Cāḥiẓ'ın (ö. 255/869) cevherlerin *fenāʾ*sını kabul etmediğine yönelik iddiaların ona İbnu'r-Rāvendī tarafından atılmış bir iftira olduğunu savunur. Ona göre eğer el-Cāḥiẓ böyle bir görüş iddia etmiş olsaydı ondan başkalarının da bu görüşü aktarması gerekirdi ki böyle bir şey olmamıştır. İbn Metteveyh'in evrenin yok olacağı konusunda icma olduğuna yönelik iddiası daha başka kelamcılar tarafından da paylaşılmıştır. ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī ehl-i sünnet ve'l-cemaatin üzerinde ittifak ettiği meseleleri anlatırken de *fenāʾ* ile ilgili şunları söylemektedir: "[Ehl-i sünnet ve'l-cemaate mensup olanlar] âlemin tamamının, kudret ve imkân yoluyla yok olmasının üzerinde birleşmişlerdir. Ancak şeriat yönünden, cennetin ve cehennem azabının ebedî olduğunu söylemişlerdir. Cisimlerden bir kısmının yok olmasını, bir kısmının da yok olmamasını caiz görmüşlerdir." *el-Farḳ Beyne'l-Fıraḳ*, 286, 299. Ayrıca bkz. Ḳāḍī ʿAbdulcebbār, *el-Muġnī*, 11:441.

[89] 57/al-Ḥadīd:3.

[90] İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:101. Zeydiyye'ye mensup bir kelamcı olan İbnu'l-Murtaḍā da şöyle söyler: "Bize göre Yüce Allah'ın "O evvel ve ahirdir" [57/el-Ḥadīd:3] sözünden dolayı tıpkı O'nun varlığının ilk olması gibi son olması ve O'nunla birlikte başka herhangi bir mevcudun *bāḳīʾ* kalmaması gerekir. İbnu'l-Murtaḍā, *Riyāḍatu'l-Afhām fī Laṭīfi'l-Kelām*, 122.

[91] 28/Ḳaṣaṣ:88.

[92] İbn Metteveyh burada cisimlerin *fenāʾ* ile yok olacağını iddia eden Ebū Hāşim ve Ebū ʿAlī'nin *fenāʾ* var olduğu zaman cevherlerin bir kısmının var bir kısmının ise yok olmasının mümkün olmadığı böyle bir durumda cevherlerin tümüyle yok olacağı görüşünü kastetmektedir. İbn Metteveyh'in kendisi de bu görüşe katılmaktadır. *et-Teẕkira*, 1:114. *Fenāʾ*nın var olması halinde cevherlerin tümünün yok olacağıyla ilgili tartışmalar için bkz. *et-Teẕkira*, 1:114-115. Ancak ilerde de göreceğimiz gibi el-Eşʿarī gibi kelamcılar Allah'ın evrendeki cevherlerin bir kısmını tamamen yok edip diğerlerini tutabileceğini kabul etmişlerdir. Bkz. İbn Fürek, *Mucerred,* 240-42.

[93] 17/el-İsrāʾ:51; 85/el-Burūc:13; 10/Yūnus:4; 27/en-Neml:64; 29/el-'Ankebūt:19; 30/er-Rūm:11, 27.

[94] İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:101.

durumlarla ilgili salt nakle (*semʿ*) dayalı yönlerinin de olmasıdır. Kelamda kabir azabı, kıyamet, haşir, hesap, amel defteri, mizan, cennet, cehennem gibi öte dünyaya dair konuların "*semʿ* ile iman edilmesi gereken konular" başlığı altında ele alınmasından da anlaşılacağı üzere kelamcılar bu türden konuları genelde akli spekülasyonların dışında tutmuşlardır.[95] Ancak bu âlemde imkânsızlık bildiren hususların öte dünyada da imkânsız olması nedeniyle ortaya konulan bazı teorilerin kelamcıların öte dünya ile ilgili yaklaşımlarını da etkilediği söylenebilir. Nitekim kelamcıların bu dünyanın nasıl cevher, araz ve cisimlerden oluşuyorsa haşrin de bu şekilde cismani olacağını savunmaları,[96] Muʿtezile kelamcılarının Allah'ın görülmesinin bu dünyada mümkün olmadığı gibi öte dünyada da mümkün olmayacağını ileri sürmeleri[97] ve yine hareketin sonsuza kadar sürmeyeceğini savunan Ebu'l-Huẕeyl'in cennet ve cehennemdekilerin hareketlerinin bir gün duracağını iddia etmesi gibi örnekler burada zikredilebilir.[98]

Bu bölümde ele alacağımız hususlar daha çok evrenin yok olmasının imkânıyla ilgili olup, Allah'ın bunu ne zaman gerçekleştireceğine yönelik herhangi bir iddiayı kapsamamaktadır. Zira Kur'an'da "ansızın" gerçekleşeceği ifade edilen kıyamet gününe yönelik konuları kelamcılar semʿiyyātla ilgili bir alan kabul etmişler ve bunları akla dayalı tartışmaların dışında tutmuşlardır.[99] Dolayısıyla felsefi ya da bilimsel bir teoriyle evrenin bir sonunun olacağının ortaya konması, Allah'ın kıyameti tam olarak o şekilde gerçekleştireceği veya tam o vakitte evreni yok edeceği anlamına gelmemektedir. Eğer insanlar kıyametin ne zaman kopacağını bilselerdi bu hem teklife zarar verir hem de bu durum insanların her an hazırlıklı olmaları açısından kıyametin dinî bir motivasyon aracı olarak kullanılmasının da önüne geçerdi. Ancak kelamcıların evrenin yok olabileceğine dair yürüttüğü tartışmaların Tanrı'nın bir bütün olarak âlemi yok etmesi anlamındaki bir kıyamet inancını makul hâle getirdiği söylenebilir. Zira eğer akıl var olan bir şeyin yok olmasını imkansız görseydi ya da bunun imkânını kelamcılar o dönemde geçerli bir teori ile ortaya koyamamış olsalardı, kıyametle ilgili rivayetlerin ya da Allah'ın ilk ve son olduğu, âlemi belli bir süreliğine yarattığı, O'nun dışındaki her şeyin fâni olduğu gibi ayetlerin farklı şekillerde

[95] Bu konuda bkz. Nüreddîn eṣ-Ṣābūnī, *el-Bidāye*, 90.
[96] ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī, *Uṣūlu'd-Dīn*, 34, 235-23.
[97] Nüruddīn eṣ-Ṣābūnī, *el-Bidāye*, 39.
[98] eṣ-Şehristānī, *el-Milel ve'n-Niḥal*, 65.
[99] 7/el-Aʿrāf:187. Sana kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar. De ki: "Onun bilgisi ancak Rabbimin katındadır. Onu tam vaktinde ortaya çıkaracak olan ancak O'dur. O göklere de, yere de ağır gelmiştir. O, size ancak ansızın (*baġteten*) gelecektir."

tevil edilmesi gündeme gelebilirdi. Halbuki birazdan ele alacağımız üzere çoğu kelamcı Muʿammer b. ʿAbbād es-Sulemī (ö. 215/830) ve Ebū ʿUṯmān el-Cāḥiẓ (ö. 255/869) gibi kelamcıları Allah'ın âlemi bir defa yarattıktan sonra bütünüyle yok edemeyeceğine yönelik iddialarından dolayı eleştirmişler, bunun akli delillere ve naslara aykırı olduğunu iddia etmişlerdir.

Evrenin sonuyla ilgili belirtmemiz gereken bir başka husus, bu konunun evrenin ebedî olabileceğine yönelik bir hassasiyeti içinde barındırmasıdır. Bunun sebebi konuyla ilgili aklî tartışmaların yanında Kur'an'daki ayetlerin de kelamcıları bir taraftan Allah'ın evreni bütünüyle yok edebileceği fikrine yöneltirken diğer taraftan sonrasında O'nun ebediyete kadar sürecek yepyeni bir âlemi yaratabileceğini savunmalarına neden olmuştur.[100] Zira kelamcılar öte dünya da dâhil olmak üzere Allah'ın dışındaki her şeyin mutlak bir yoklukla karşı karşıya kalacağını savunmuş olsalardı bu durum yok edilen varlıkların yeniden yaratılması ve cennet/cehennemin ebediliğiyle ilgili çok sayıda ayeti tevil etmelerini gerektirirdi.[101] Halbuki birazdan ifade edeceğimiz üzere kelamcıların çoğu Cehm b. Ṣafvān (ö. 128/745-46) ve Ebu'l-Huẕeyl el-ʿAllāf gibi cennet ve cehennemin ebedi olamayacağını savunan kişileri eleştirmeleri, böyle düşünmediklerini ortaya koymaktadır.

Bu hususları hatırlattıktan sonra kelamcıların âlemin sonuyla ilgili tartışmalarına yakından bakacak olursak, onların konuyu genellikle "*fenā*" kavramı ekseninde tartıştıkları görülmektedir. Sözlükte 'gelip geçici olmak', 'yok olmak' ve 'ölmek' gibi anlamlara gelen *fenā'*[102] konusunda günümüze ulaşan kelamî tartışmaların ilk örneklerini Bağdat Muʿtezilesi'nin önderlerinden Ebu'l-Ḥuseyn el-Ḫayyāṭ'a (ö. 300/913 ?) kadar gerilere götürmek mümkündür. O, İbnu'r-Rāvendī'nin (ö. 301/913-14 ?) Muʿtezile kelamcılarına yönelttiği eleştirileri cevaplamak için yazdığı *el-İntiṣār* adlı eserinde âlemin sonu hakkındaki görüşlere de yer vermektedir. Bu eleştirilerden birinde İbnu'r-Rāvendī, Muʿtezile kelamcılarından Muʿammer'i Allah'ın geride Kendisinden başka bir şey kalmayacak şekilde evreni bütünüyle yok edemeyeceği görüşünü savunmakla suçlamaktadır. İbnu'r-Rāvendī'ye göre Muʿammer'in bu görüşü problemlidir; zira eğer Allah, Muʿammer'in iddia ettiği gibi, bir şeyi ancak başka bir şeyle yok edebiliyorsa,

---

[100] ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī, *el-Farḳ Beyne'l-Fıraḳ*, 286, 299; İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:118. İbnu'l-Murtaḍā, *Riyâḍatu'l-Efhâm fî Laṭīfi'l-Kelām*, 122.

[101] 2/el-Baḳara:25, 81, 82; 3/Āli ʿİmrān:116; 5/el-Mā'ide:85; 6/el-Enʿām 128; 9/el-Tevbe:68; 11/Hūd:107.

[102] Bkz. Mustafa Kara, "*fenā'*," TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/fena (11.06.2022).

-bu durum her defasında geride kendisiyle diğer şeyin yok edildiği şey kalacağı için-, Allah'ın sırf kendisi kalacak şekilde âlemi yok edemeyeceği anlamına gelmektedir. Böyle olunca da "O, ilktir, sondur."[103] ayetine aykırı bir durum ortaya çıkacaktır.[104]

El-Ḫayyāṭ, İbnu'r-Rāvendī'nin bu itirazına cevap verirken, öncelikle bir şeyin yok olmasının (*fenāʾ*) o şeyin kendisinden farklı olup olmadığına ya da bir şeyi yok etmek için başka bir şeyin gerekip gerekmediğine dair tartışmaların kelamın anlaşılması ve çözümü zor "*daḳīḳ*" ve "*laṭīf*" meseleleri arasında olduğunu söyler.[105] Bu türden konular hakkında insanlar arasında birçok ihtilaf meydana gelmiş, farklı görüşler savunulmuştur. Dolayısıyla el-Ḫayyāṭ burada *fenāʾ* konusunda farklı görüşler beyan edenleri hemen tekfir etmenin doğru olmadığını ima etmektedir.[106]

El-Ḫayyāṭ daha sonra *fenāʾ* konusunda o dönemde yaşanan ihtilafları zikreder. Onun aktardığı görüşleri 5 farklı grup altında toplamak mümkündür:

> 1) Bir topluluk bir şeyin diğer bir şeyin *fenāʾ*sı olamayacağını iddia etmiştir. Bunlara göre Allah bir şeyi yok etmek istediğinde *fenāʾ*nın hâricinde başka bir şey yaratmadan da onu yok edebilir.
>
> 2) Bir başka topluluk ise Allah bir şeyi yok etmek istediğinde onun için bir *fenāʾ* yarattığını ve bu *fenāʾ*nın da Allah ile kaim olduğunu iddia etmiştir.
>
> 3) Başka bir topluluk Allah bir şeyi yok etmek istediğinde o şeye hulul eden bir "mana" yarattığını ve bu mananın hululüyle ikinci bir hâlde o şeyi yok ettiğini iddia etmiştir. Yok olma (*fenāʾ*) gerçekleştiğinde bu mana *fenāʾ* olarak isimlendirilmiş olur.
>
> 4) Bir diğer topluluk ise bir şeyin *fenāʾ*sının başka bir şeyde gerçekleştiğini iddia etmiştir.
>
> 5) Son olarak başka bir topluluk ise Allah'ın cisim için her zaman bir *beḳāʾ* yarattığını ve cismin bununla *bāḳīʾ* olduğunu iddia etmiştir. Allah bu cismi yok etmek istediğinde onun için bir *beḳāʾ* yaratmaz ve o cisim hemen yok olur.[107]

El-Ḫayyāṭ daha sonra İbnu'r-Rāvendī tarafından Muʿammer'e yöneltilen bir şeyin başka bir şey tarafından yok edilmesinin Allah'ın ilk ve son olduğu

---

[103] 57/al-Ḥadīd:3.
[104] el-Ḫayyāṭ, *Kitābu'l-İntiṣār ve'r-Red ʿale'bni'r-Rāvendī el-Mulḥid*, 19-20.
[105] Kelamda *daḳīḳ* ve *laṭīf* konular daha çok bilimsel ve felsefî konulara karşılık gelmektedir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Bulgen, "Science and Philosophy in the Classical Period of Kalâm: An Analysis Centered Upon the Daqiq and Latif Matters of Kalâm," 938-967.
[106] el-Ḫayyāṭ, *Kitābu'l-İntiṣār*, 19.
[107] el-Ḫayyāṭ, *Kitābu'l-İntiṣār*, 19.

ilkesine aykırılık teşkil edeceği iddiasını cevaplandırmaya çalışır. El-Ḫayyāṭ'a göre Muʿammer'in bu görüşlerini, tekfire neden olacak şekilde yorumlamak doğru değildir. Aksi takdirde hâlihazırda cennet ve cehennemin ebedî olduğunu savunan birçok Müslümanın da tekfir edilmesi gerekirdi ki onlar da Allah'ın yanında daha başka varlıkların hep ebeden var olacağını iddia etmektedirler.[108]

El-Ḫayyāṭ'ın cisimlerin sonluluğu konusunda İbnu'r-Rāvendī'den aktardığı görüşlerden biri de el-Cāḥiẓ'e ait olduğu belirtilen "Allah cisimleri her ne kadar yoktan yaratmışsa da onları tekrar yok etmesinin imkânsız olduğu" görüşüdür. İbnu'r-Rāvendī, el-Cāḥiẓ'in bu iddiasının da sadece Allah'ın *bāḳī*ʾ kalacağı görüşüne aykırı olduğunu söyler. Ayrıca ona göre cismin var oluşundan sonra yokluğu imkânsız ise bu durumda yokluğundan sonra var oluşu da imkânsız olacaktır. El-Ḫayyāṭ ise İbnu'r-Rāvendī'nin el-Cāḥiẓ'e atfettiği bu görüşlerin, büyük bir iftira olduğunu ve onun kitaplarında bu türden görüşlerin bulunmadığını savunur.[109] Ancak bize göre yine de İbnu'r-Rāvendī'nin getirdiği bütün bu eleştiriler *fenāʾ* konusunda o dönemde Müslümanlar arasında belirgin görüş ayrılıkları olduğunu ve konunun çok farklı şekillerde tartışıldığını ortaya koyduğu için önemlidir.

Fenāʾ konusunda kelamcılar arasındaki tartışmaları öğrenebileceğimiz kaynaklardan biri de Ebu'l-Ḥasen el-Eşʿarī'nin *Maḳālātu'l-İslāmiyyīn* adlı eseridir. El-Eşʿarī, Müslüman düşünürlerin çeşitli konulardaki fikir ve öğretilerini aktardığı bu eserinde, Cehm b. Ṣafvān ve taraftarlarının cennet ve cehennemin içindeki halklarla birlikte yok olacağını iddia ettiklerini belirtir. Böylelikle Allah, kendisi dışında bir varlık bulunmayan tek mevcut hâline gelecektir. Zira O vardı ve O'nunla birlikte başka bir varlık yoktu. Dolayısıyla onlara göre Allah'ın ilk oluşu nasıl ki bu âlemin sonradan meydana gelişini gerektiriyorsa son oluşu da cennet ve cehennemin ebedî surette var olmamasını gerektirir.[110]

---

[108] el-Ḫayyāṭ, *Kitābu'l-İntiṣār*, 20.

[109] el-Ḫayyāṭ, *Kitābu'l-İntiṣār*, 21-22, 91-92; Bu konuda ayrıca bkz. İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 101; İbnu'r-Rāvendī'nin el-Cāḥiẓ'e atfettiği bu görüş Muʿammer'e nispet edilene benzer görünse de birbirinden farklıdır. Zira Muʿammer Allah'ın yarattığı şeyleri başka şeylerle yok ettiğini ileri sürerken, el-Cāḥiẓ'in ise bir kere yarattıktan sonra Allah'ın cisimleri hiç yok edemeyeceğini iddia ettiği belirtilmektedir. Diğer taraftan Muʿammer ve el-Cāḥiẓ'in Allah'ın her şeyi yok edemeyeceğinden değil de cennet ve cehennemin ebedî olacağı sözü nedeniyle âlemi yok etmeyeceği görüşünü savundukları da belirtilmektedir. Zira O'nun vadinden dönmesi muhaldir. Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Ahmet Mekin Kandemir, *Muʿtezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 180-181.

[110] el-Eşʿarī, *Maḳālāt*, 224; el-Eşʿarī burada Cehm'e herhangi bir eleştiride bulunmasa da Cehm'in bu yaklaşımı kelamcıların genel olarak kabul ettiğine aykırıdır. Zira kelamcılar Allah'ın sadece kendisi kalacak şekilde evreni yok edeceğini ancak daha sonra verdiği söz üzere içinde ebediyete kadar

El-Eşʿarī *Maḳālāt*'ında kelamcıların devamlılık ve yok etme hakkındaki ihtilaflarından da söz eder. Onun aktardığı bu ihtilaflar daha çok el-Ḫayyāṭ'ın da zikrettiği üzere *beḳā'* ve *fenā'*nın devamlı olan ve yok edilen ile aynı olup olmadığı, *fānī'* ve *bāḳī'* için bir *fenā'* ya da *beḳā'*nın gerekip gerekmediği gibi konulara dairdir. Ona göre Ebu'l-Huẕeyl, bir şeyin yaratılmasının o şeyden başka olduğu gibi yok etmenin de yok edilenden başka olduğunu iddia etmiştir. Varlığını devam ettirme, Allah'ın bir şeye "*bāḳī'* ol" sözü, *fenā'* da "*fānî* ol" sözüdür. El-Eşʿarī kitabında Muʿammer'in *fenā'* konusundaki görüşlerini de aktarır. Ona göre Muʿammer "*fānī'* için bir *fenā'* vardır, bu *fenā'* için de bir *fenā'* vardır, bu böyle sonsuza kadar devam eder" görüşünü savunmuştur. Dolayısıyla ona göre Allah'ın bütün varlıkları yok etmesi imkânsızdır.[111]

El-Eşʿarī daha başka kelamcıların *fenā'* ve *beḳā'*nın nerede bulunduğuna dair yaptıkları tartışmalara da yer verir. Onun aktardığına göre Ebu'l-Huẕeyl, yaratma ve zamanın mekânsız olarak bulunması gerektiği gibi *fenā'* ve *beḳā'*nın da mekânsız olarak bulunması gerektiğini iddia etmiştir. Muhammed b. Şebīb ise *fenā'*nın bir sıfat olduğunu ve cismin onun yüzünden yok olacağını ileri sürmüştür. Ona göre *fenā'* cismin var oluşu esnasında cisme hulul eder ve o var olduktan sonra cisim yok olur. Ancak cismi yok etmedikçe ona *fenā'* denilmez. Basra Muʿtezilesi'nin önderlerinden Ebū ʿAlī el-Cubbā'ī ise cismin *fenā'*sının mekânsız olarak bulunduğunu iddia etmiştir. Ona göre *fenā'*, cisme ve cisim cinsinden olan her şeye zıttır. Ayrıca o bir şeyin *fenā'*sının başka bir şeyle olabileceğini de savunmuştur. Örneğin beyaz var olduktan sonra meydana gelen siyah beyaz için *fenā'*dır. Aynı şekilde, varlığı bir şeyi yok eden her şey, o şeyin *fenā'*sıdır. [112]

İmām el-Eşʿarī'nin *fenā'* konusunda kelamcılardan aktardığı bir başka tartışma arazların yok olup olamayacağıdır. Ona göre bazı kelamcılar yok edilmenin arazlar için söylenemeyeceğini iddia etmişlerdir. Bunlara göre arazlar sürekli olmalarının imkansızlığı sebebiyle herhangi bir yok etme (*fenā'*) fiiline ihtiyaç duymaksızın yok olurlar. Arazların *bāḳī'* olmasını caiz görenler ise onların yok edilmesinin de caiz olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak bu kelamcılar da arazların mekansız bir *fenā'* ile mi başkası sebebiyle

sürecek cennet ve cehennemin de bulunduğu yepyeni bir evren yaratacağını savunmuşlardır. Cehm'in benimsediği görüş kabul edildiği takdirde ise birçok ayette ifade edilen cennet ve cehennemin ebediliği tartışmalı hale gelecektir.

111 el-Eşʿarī, *Maḳālāt*, 506.

112 el-Eşʿarī, *Maḳālāt*, 508.

mi (örneğin beyaz rengin yerine siyahın gelmesi beyaz için *fenāʾ* olur) yoksa *fenāʾ*sız mı yok edildikleri konusunda ihtilaf etmişlerdir.[113]

El-Eşʿarī'nin aktardığı bu görüşler o dönemde arazların *beḳāʾ* ve *fenāʾ*sı konusunda kelamcılar arasında iki görüşün ön plana çıktığını göstermektedir. Bunlardan bir şeyin yaratılmasının ve varlığının *beḳāʾ*yı da içerdiği görüşünü savunanlar birtakım arazların varlıklarının devamlı olabileceğini kabul etmişlerdir. Diğer taraftan yaratma ve var olmanın *beḳāʾ*yı ihtiva etmediğini savunanlar ise *beḳāʾ*nın cevher ya da cismin sonradan kazandığı bir mana/araz olduğunu savunmuşlardır. Bazı arazların devamlılığa sahip olduğunu savunanlar, söz konusu bu arazlar için *fenāʾ*nın mümkün olduğunu iddia ederlerken, ikinci görüşü savunanlar ise *fenāʾ*nın arazlar için söz konusu olmayacağını iddia etmişlerdir. Zira arazlar devamlılığa sahip olmadığı için varlıklarının ikinci anında kendiliğinden yok olacaklarından, bunlar için herhangi bir yok etme (*fenāʾ*) gerekmemektedir.[114]

Maḳālāt'ta el-Eşʿarī'nin *fenāʾ* konusunda kendi görüşlerine ulaşmak mümkün olmasa da Ebū Bekr İbn Fūrek (ö. 406/1015) *Mucerred*'de "*Beḳāʾ*, *fenāʾ*, yeniden yaratma ve ilk yaratma konusunda el-Eşʿarī'nin görüşünün açıklanması" adlı bölümde onun bu konudaki düşüncelerine yer verir. İbn Fūrek'in aktardığına göre el-Eşʿarī, o dönemde kelamcılar tarafından çoğunlukla kabul edilen âlemin cisim, cevher ve arazlardan oluştuğu görüşünü benimser. el-Eşʿarī'ye göre arazların *beḳāʾ*sı mümkün olmamakla birlikte cisimlerin temel bileşenlerini oluşturan cevherler sürekliliğe sahiptir. Ancak cevher ve cisimler sonradan meydana geldikleri ve önceleri olmadığı için onları süreklilikle nitelemek ilk yaratıldıkları anda değil meydana gelişinin ikinci anında mümkündür. Cevherin sonradan meydana gelmesi sürekliliğin cevherin varlığı, *ḥudūṯ*u ve *īcād*ından başka bir şey olduğunu ortaya koyar.[115] Cismin ilk var olduğunda *beḳāʾ*ya sahip olmaması ayrıca onun bu özelliğe zatı itibariyle sahip olmadığını da gösterir. Bu durum sürekliliğin sonradan kazanılan bir *mana*/araz olduğu anlamına gelir. Sürekliliğin bir araz olması ise diğer arazların ona sahip olamamasına neden olur. Zira arazlar başka arazları taşıyamazlar. Bir arazın sürekliliğe sahip olmaması onun iki an boyunca varlığını sürdürememesine yol açar.

[113] el-Eşʿarī, *Maḳālāt*, 498.
[114] Bu konuda bkz. Kandemir, *Muʿtezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 175, 182.
[115] İbn Fūrek, *Mucerredu Maḳālāti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasen el-Eşʿarī*, 238.

Böylelikle araz var olur, sonra yok olur, sonra yeniden yaratılmak suretiyle mevcut olur. Tekrar yaratılan arazlar ise yoktan yaratılırlar.[116]

El-Eşʿarī'ye göre *beḳāʾ* cisimlerin sonradan kazandığı bir *mana*/araz olmakla birlikte *fenāʾ* bir *mana* ya da şey değildir. O, *fenāʾ*yı "sürekli olması mümkün olan bir şey için sürekliliğin yaratılmaması" olarak tanımlar. Dolayısıyla arazlar sürekliliğe sahip olamadıklarından ötürü onlar için "yok oldu" (*feniye*) ifadesinin gerçek anlamda kullanılması mümkün olmayıp ancak mecazi olarak kullanılabilir. Arazlardan her biri kendisi yoluyla yok olacağı bir *mana*ya ya da başka bir araza ihtiyaç olmaksızın, varlıklarının ikinci anında yok olurlar. Dolayısıyla arazlar kendileri dışında bir şeye bağlı olarak yok edilmezler. Bu nedenle bir zıttın gelmesiyle önceki arazın yok olması ifadesi de bir mecaz olup, bununla gerçekte olan bir zıttın yaratılması ya da daha önce bulunan ancak kendiliğinden yok olan bir arazın benzerinin yaratılmasıdır. Örneğin siyah bir cismin siyah olma niteliğinin sürekliliği ve onu gören kimsenin de onun sürekli olduğunu sanması, onun ikinci anda da varlığını sürdürmesinden değil, benzerlerinin sürekli yeniden yaratılmasından (*teceddudu'l-emṣāl*) kaynaklanmaktadır. [117]

El-Eşʿarī'ye göre arazlar için söylenemese de sürekliliği mümkün olan cevherlere gerçek anlamda "yok oldu" denilebilir. Ancak bununla kastedilen cevherde bir *fenāʾ*nın yaratılması değil *beḳāʾ*nın yaratılmamasıdır. Dolayısıyla "Allah şunu yok etti (*efnā*)" sözünün anlamı, o şey için sürekliliği yaratması imkân dahilinde olduğu hâlde onu yaratmamasıdır. Ona göre "Allah, cismi 'yok etti'" ifadesi cisim için bir yok olma yaratması anlamına gelseydi, bu durum yok olma niteliğinin yok olan şeyde meydana gelmesini gerekli kılardı ki bu imkânsızdır. Zira yok oluşun cisimde meydana gelmesi cismin var olmasını gerektirirken, diğer taraftan onun cisim için bir yok oluş olması cismin yokluğunu gerektirirdi. [118]

İbn Fūrek'in bütün bu aktardıkları, el-Eşʿarī'nin yokluğun bir fiil gerektirmeyeceği görüşünü savunduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre arazların yok oluşu kendi kendine olurken cevher ve cisimlerin yok olması ise Allah'ın onlar için *beḳāʾ* arazını yaratmaması ile olur. Böyle olunca da Allah âlemin bir kısmını ya da tamamını yok etmeyi dilediğinde, cisimlerdeki sürekliliği yaratmayı kesmesi yeterli olacaktır. Âlemin yok olduktan sonra yeniden yaratılması söz konusu olduğunda ise el-Eşʿarī, ister cevher isterse araz olsun ilk yaratmaya konu olan her şeyin yok olmasının ve yeniden

[116] İbn Fūrek, *Mucerred*, 240.
[117] İbn Fūrek, *Mucerred*, 242.
[118] İbn Fūrek, *Mucerred*, 241.

yaratılmasının mümkün olduğunu iddia eder. Allah'ın evreni ilk defa yaratmasını zorunlu kılan akli bir delil olmadığı gibi onu yeniden yaratmayı zorunlu kılan akli bir delil de söz konusu değildir. Bu durum öte dünyada yeniden dirilişi gerektiren şeyin ilahi bildirim olduğunu ortaya koyar.[119]

Yok olma ve süreklilik konularında İmâm el-Eşʿarī'ye benzer bir yaklaşım İmâm el-Māturīdī tarafından da savunulmuştur. El-Māturīdī'ye göre cisimlerin taşıdıkları hareket, sükûn, sıcaklık, soğukluk, renk vb. niteliklerine karşılık gelen arazlar sürekliliğe sahip değildirler. Eğer arazlar *bāḳī*ʾ olsalardı *beḳāʾ* da bir araz olduğu için bu durum bir arazın diğer arazı taşıması problemini doğururdu ki bu imkânsızdır. Bu nedenle el-Māturīdî'ye göre de arazlar var oluşlarının ikinci anında kendiliğinden yok olurlar. Allah aynı cinsten başka bir arazı onun yerine yaratarak cismin taşıdığı arazların cins bakımından devamlılığını sağlar. El-Māturīdī'ye göre arazlar sürekli olamamakla birlikte cisimler *beḳāʾ* arazını taşıyabilirler. Ancak *beḳāʾ* da bir araz olduğu için cisimlerin *beḳāʾ*sı ise Allah'ın onlarda sürekli bir şekilde devamlılık arazını yaratmasıyla gerçekleşir. Allah *beḳāʾ* arazını yaratmadığı takdirde cisimler varlıklarını devam ettiremeyerek yok olurlar. Dolayısıyla el-Māturīdī'ye göre gerek arazların gerekse cisimlerin devamlılığı Allah'ın âleme sürekli müdahalesini gerektirmektedir.[120]

el-Eşʿarī'nin ve el-Māturīdī'nin *fenāʾ*yla ilgili yaklaşımlarını açıkladıktan sonra tekrar *Maḳālāt* yazarlarına dönecek olursak bu konuda kelamcıların görüşlerini görmemizi sağlayan bir başka müellif Bağdat Muʿtezilesi'nin önde gelen isimlerinden Ebu'l-Ḳāsım el-Kāʿbī el-Belḫī'dir. O, Ebu'l-Huẕeyl ve Bişr b. el-Muʿtemir gibi kelamcıların bir şeyin varlığının devamlılığını sağlayan *beḳāʾ*nın sürekli olmadığı ve her an yenilendiğini iddia ettiklerini belirtir. Dolayısıyla onlara göre yaratılma bir an için olup, bir şeyin varlığının devamlılığı onun için *beḳāʾ*nın sürekli yeniden yaratılmasıyla gerçekleşir. El-Kāʿbī'ye göre Muʿammer ise bir şeyin yaratılması, *beḳāʾ*sı ve *fenāʾ*sının o şeyden farklı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre her *fenāʾ* için bir başka *fenāʾ* vardır ve bu böyle sonsuza kadar devam eder. El-Kāʿbī, Muʿammer'in bu iddiasının Allah'ın eşyanın tamamını yok etmesinin imkânsız olduğu sonucuna yol açacağını belirtir.[121]

El-Kāʿbī'nin konuyla ilgili görüşlerini aktardığı bir başka kelamcı ise Ḍırār b. ʿAmr'dır (ö. 200/815 [?]). Âlemdeki cisimlerin tümüyle arazlardan oluştuğunu iddia eden Ḍırār, *beḳāʾ*nın *bāḳī* olandan başka bir şey olduğunu

[119] İbn Fūrek, *Mucerred*, 243.
[120] el-Māturīdī, *Kitābu't-Tevḥīd*, 96-97.
[121] el-Kāʿbī, *Kitābu'l-Maḳālāt*, 464.

ve Allah'ın *beḳā'*yı sürekli olmasını istediği cisimde sürekli yarattığını iddia etmiştir. Allah bir cismin yok olmasını dilediğinde ise onda *beḳā'* yaratmaz ve cisim o anda yok olur.[122] El-Kāʿbī, bunun yanı sıra Muhammed b. Şebīb'in de *fenā'*nın *fānī'* olandan başka bir şey olduğunu iddia ettiğini aktarır. Ona göre *fenā'* bir cisme hulul eder ve hululden sonraki ikinci anda -bu anda *fenā'* olarak isimlendirilir- cisim yok olur (*fānī'*).[123] El-Kāʿbī'nin bu aktardıkları *fenā'* ve *beḳā'*nın cisimden ayrı olduğunu iddia eden kelamcıların bu ikisini ayrı bir *mana* ya da araz olarak gördüklerini ortaya koymaktadır.

Fenā' ve *beḳā'* konusunda düşüncelerini dile getiren bir diğer *Maḳālāt* yazarı ise Şīʿī kelamcı Şeyḫ Mufīd'dir (ö. 413/1022). Bağdat Muʿtezilesi'ne yakın görüşler savunduğu bilinen Şeyḫ Mufīd, arazların *bāḳī'* olmamasıyla birlikte cevherlerin *beḳā'*sının caiz olduğunu iddia etmiştir. Ona göre cevherler birçok vakit var olurlar ve sadece taşıdıkları *beḳā'* arazlarının gitmesiyle yok olurlar. Şeyḫ Mufīd, en-Naẓẓām dışında tevhid ehlinin çoğunluğunun bu görüşü savunduğunu iddia eder. En-Naẓẓām farklı olarak Allah'ın cisimleri tekrar tekrar yarattığını (*yuceddidu'l-ecsām*) ve her an onları var ettiğini iddia etmiştir.[124]

Kelamcıların *fenā'* konusundaki görüşlerini öğrenebileceğimiz kaynaklardan biri de Muʿtezile'nin Basra ekolüne mensup bir kelamcı olan Kādī ʿAbdulcebbār'ın öğrencilerinden Ebū Raşīd en-Nīsābūrī'dir (ö. 5/11. yüzyıl). O, Basra ve Bağdat Muʿtezilesi arasındaki görüş farklılıklarını açıklarken cevherin *fenā'*sıyla ilgili tartışmalara da yer vermektedir. Ona göre Bağdat Muʿtezilesinden el-Ḫayyāṭ, cevherin Allah'ın yok etmesiyle (*iʿdām*) yok olacağını savunurken, buna karşılık Bağdat Muʿtezilesi'nin şeyhlerinden el-Kāʿbī ise cevherin ancak Allah'ın onda *beḳā'*yı yaratmayı kesmesiyle yok olacağını ileri sürmüştür. En-Nīsābūrī'nin kendisinin de görüşlerini desteklediği Basra Muʿtezilesi ise cevherin *fenā'* ile yok olacağını savunmuştur. Onlara göre *fenā'* cevhere zıttır ve cevher nasıl bir mahalde bulunmuyorsa o da herhangi bir mahalde var olmaz. Ancak bu kelamcılar bazı cevherlerdeki *fenā'*nın diğerleri için *fenā'* olup olmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ebū ʿAlī, baştan bazı cevherlerdeki *fenā'*nın diğerleri için *fenā'* olamayacağını savunurken sonrasında görüş değiştirerek bazı cevherlerdeki *fenā'*nın diğerleri için de *fenā'* olacağını söylemiştir. Ebū Hāşim ve takipçileri de bu son görüşü benimsemişlerdir.[125]

---

[122] el-Kāʿbī, kendisinin de bu görüşü benimsediğini belirtir. el-Kāʿbī, *Kitābu'l-Maḳālāt*, 464.
[123] el-Kāʿbī, *Kitābu'l-Makālāt*, 464.
[124] Şeyḫ Mufīd, *Evā'ilu'l-Maḳālāt*, 96-97.
[125] en-Nīsābūrī, *el-Mesā'il fi'l-Ḫilāf beyne'l-Baṣriyyīn ve'l-Baġdādiyyīn*, 83.

En-Nīsābūrī'nin aktardığına göre Basra ve Bağdat Muʿtezilīlerin konuyla ilgili ihtilafa düştüğü meselelerden biri de cevherlerden bazılarının varlığını devam ettirirken bazılarının yok edilmesinin mümkün olup olmadığıdır. Basra Muʿtezilesinden Ebū Hāşim bazı cevherlerin *bāḳī*ʾ iken bazılarının *fānī*ʾ olmasının caiz olmadığını savunurken Bağdat Muʿtezile'sinden el-Kāʿbī bazı cevherler *bāḳī*ʾ iken bazılarının *fānī*ʾ olmasının mümkün olduğunu iddia etmiştir. Ebū ʿAlī de sonradan görüş değiştirerek bu konuda Ebū Hāşim gibi düşünmüştür.[126] Ebū Hāşim ve Ebū ʿAlī gibi önde gelen iki kelamcının Yüce Allah'ın evreni topyekûn yok edebileceğini savundukları halde kısmen yok etmesinin mümkün olmadığını iddia etmeleri dikkate değerdir.[127]

Fenāʾ konusunda Bağdat ve Basra Muʿtezilesi arasındaki farkları öğrenmede bir başka önemli kaynak yine en-Nīsābūrī gibi Ḳāḍī ʿAbdulcebbār'ın öğrencilerinden İbn Metteveyh'tir. O, kelamcıların cevher-araz teorisi konusundaki görüşlerini açıklamaya yönelik yazdığı *et-Teẕkira fī Aḥkāmi'l-Cevāhir ve'l-Aʿrāḍ* adlı eserinde *fenāʾ* konusu detaylı bir şekilde ele almaktadır.[128] İbn Metteveyh'in aktardığı tartışmalar içinde ilgi çekici olanlardan biri *fenāʾ*nın sorumlulukla (*teklif*) ilişkisi konusundadır. Ona göre kelamcılar teklifle ilişkili olarak "yok etmede öldürmekten daha fazla fayda olduğunu" iddia etmişlerdir. Ancak Ebū ʿAlī bu faydanın bilinmesini lütufla açıklarken Ebū Hāşim ise zorunluluğu (*ilcāʾ*) ortadan kaldırmak şeklinde izah etmiştir. Ebū ʿAlī'ye göre mükellef, yapmakla yükümlü kılındığı ilahi emirleri yerine getirme karşılığındaki mükafatın tekliften sonra olduğunu ve yok edildikten sonra kendisinin yeniden yaratılacağını bildiğinde, tâatleri hemen

---

[126] en-Nīsābūrī, *el-Mesāʾil fi'l-Ḫilāf*, 87; en-Nīsābūrī de bu konuda Ebū Hāşim ve Ebū ʿAlī destekleyerek cevherlerin bazıları fānīʾ iken diğerlerinin bāḳīʾ kalamamasının gerekçesini cevherlerin tek cins oluşuyla açıklar. Bu durum cinste onlardan bazılarına zıt olan şey diğerlerine de zıt olmasını gerektirir. Zıt mevcut olduğunda onlardan bir kısmının yok olması diğerlerinin yok olmasından daha uygun omadığından onların tamamının yok olması gerekir. Dolayısıyla cevherlerin tamamına zıt olan fenâ bir yönüyle mevcut olduğunda cevherlerden bazılarının yok olması diğerlerinin yok olmasından daha uygun değildir. Bu durumda onların tamamının yok olması gerektiği ortaya çıkar. *el-Mesāʾil fi'l-Ḫilāf*, 87.

[127] Ebū Hāşim'in bu iddiası kelamcıların çoğunluğu tarafından eleştirmiştir. ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī, ehl-i sünnet ve'l-cemaatin üzerinde ittifak ettiği meseleler arasında "cisimlerden bir kısmının yok olmasını, bir kısmının da yok olmamasını caiz olduğu" görüşünü de zikreder. *el-Farḳ Beyne'l-Fıraḳ*, 286, 299; ayrıca bkz. İbn Fūrek, *Mucerred,* 240-42; bkz. İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:114.

[128] İbn Metteveyh eserinde *Fenāʾ* konusunu ele aldığı bazı başlıklar şunlardır: Cevherlerin *Fenāʾsı* ve *İʿādesi* Üzerine, *Fenāʾ*nın Cevhere Zıt Bir *Maʿnā* Olması Üzerine, *Fenāʾ*nın Diğer Arazlardan Farklı Bir Araz Olması Üzerine, *Fenāʾ*nın Cevhere Zıt Olması İçin Bir Mahalde Bulunmadan Var Olmasının Şart Oluşu Üzerine, Allah'ın Cevherin Varlığından Önce *Fenāʾ*yı Var Etme Kudretinin İmkânı Üzerine, *Fenāʾ*da Bir Fayda Var Olması Üzerine, *Fenāʾ*nın *Bāḳīʾ* Olmaması Üzerine, *Fenāʾ*nın Cihetinin Olmaması Üzerine, *Fenāʾ*nın Hepsinin *Mütemāsil* (aynı) Olması Üzerine), *Fenāʾ*ya Sadece Allah'ın Güç Yetirmesi ve Allah'ın *Fenāʾ*yı Doğrudan Yapması Üzerine, *Fenāʾ*nın İdrâk Edilip Edilemeyeceği Üzerine, *Fenāʾ* Mevcut Olduğunda Cevherlerin Tümünün Yok Olması Üzerine. Bkz. İbn Metteveyh, *et-Teẕkira,* 1:101-119.

fayda elde etmek veya zarardan kaçınmak için yerine getirmek yerine vacip olmaları ve salt güzel/iyi olmaları nedeniyle yapacaktır. Eğer durum böyleyse ve lütuf, mükellef tarafından tâatlerin en güzel şekilde yapılması anlamına geliyorsa, Ebū ʿAlī'ye göre teklifin yok olmayla (*fenāʾ*) sona ermesi gerekli olacaktır. Yoksa teklifin sona ermesi öldürme ve hemen sonrasında mükafat ve ceza olduğunda, arada bir fasıla olmadığı için, kişi ibadetleri sırf iyi ve güzel oldukları için değil de daha çok fayda ve zarardan kaçınmak için yapacaktır. Dolayısıyla bu durum teklifin sona ermesinin yok etme ile gerçekleşmesinin öldürmeden daha faydalı olduğu anlamına gelir.[129]

Ebū Hāşim ise "eğer *fenāʾ* olmasaydı, teklif güzel olmazdı" görüşünü zorlamanın (*ilcāʾ*) ortadan kalmasıyla açıklamaktadır. Ona göre teklif sadece zorlamanın ortadan kalkmasıyla güzel olur. Kişi tâatleri zorlama olmaksızın yapmalıdır. Eğer mükâfat ya da ceza teklifle bitişik olursa, o zaman kişi tâatleri yapmaya zorlanmış olur. Bu yüzden Ebū Hāşim'e göre teklif ile mükafat/ceza arasında bir aralık bulunmalıdır. Halbuki öldürme tâatlere bitişik olabilir. Mükellefiyetleri zorlama olmaksızın yerine getirmeye daha uygun olduğu için teklifin yok etmeyle (*ifnā*) sona ermesi ölümle sona ermesinden daha faydalıdır. [130]

İbn Metteveyh ise her iki görüş arasında uzlaştırılmayacak bir fark olmadığını savunur. Zira meseleye lütuf ekseninde yaklaşan Ebū ʿAlī'nin de *ilcāʾ* ekseninde yaklaşan Ebū Hāşim'in de yok etmede fayda olduğunu savunmasının nedeni teklif ile mükafat/ceza arasına bir aralık/fasıla olması gerektiğini savunmalarıdır. Arada bir fasıla olmadığında Ebū ʿAlī'ye göre kişi ibadetleri lütuf için değil de daha çok mükafat kazanmak ya da cezadan kaçınmak için yapabiliyorken, Ebū Hāşim'e göre ise teklifle mükafatın ya da cezanın bitişik olması zorlamaya neden olmaktadır. Bu nedenle onlar teklif konusunda yok etmede öldürmeye göre ilave faydaların olduğunu savunmuşlardır. İbn Metteveyh'e göre yok etmede ölüme göre ilave faydalar varken bir kişi: "Teklif için öldürme yeterli değil midir? diyemez. Nitekim öldürme bütün mükellefleri kapsamaz. Allah bazı varlıkları öldürür bazılarını yaşatır. Yine ölüm, mükelleflerin hesap günü karşılıklarını alacakları cennet ve cehennemi hayatını başlatmaz. Ancak *fenāʾ* böyle değildir. *Fenāʾ*nın küçük bir cüzü bile topyekûn bu âlemi yok etmeye yeter. İbn Metteveyh'e göre teklifin sona ermesinde yok etmenin öldürmeye göre faydalarından biri de budur. Onun bu yaklaşımı, Ebū Hāşim'de olduğu gibi

[129] İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:110.
[130] İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:110.

Allah'ın âlemin bir kısmını yok edip diğer kısmını var tutmaya devam etmesinin mümkün olmadığı görüşünü savunduğu anlamına gelmektedir.[131]

Klasik dönemde evrenin bir sonu olup olmadığı konusunu tartışanlardan biri de Eş'arī kelamcısı 'Abdulḳāhir el-Baġdādī'dir (ö. 429/1037-38). El-Baġdādī'ye göre evrenin ezeli (*ḳadīm*) olduğunu söyleyenler, onun yok olmasını mümkün görmezken *ḥādiṯ* olduğunu söyleyenler ise bunu caiz görmüşlerdir.[132] Ancak evrenin yok olmasını caiz görenler onun yok olmasının tam olarak nasıl gerçekleşeceği konusunda aralarında uzlaşamamışlardır. Ebu'l-Ḥasen el-Eş'arī, Allah'ın bir cismin *fenā*'sını dilediğinde onda *beḳā*'yı yaratmayacağını savunurken; el-Bāḳıllānī (ö. 403/1013) ise cisimlerin hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi mekânsal oluşlardan ve renklerden soyutlanamayacağını, bir cismin *fenā*'sını irade ettiğinde Allah'ın ondan oluşları ve renkleri keseceğini savunur. Cisimde oluş ve renk yaratılmadığında ise o cisim yok olur. Bir başka Ehl-i sünnet kelamcısı Ebu'l-'Abbās el-Ḳalānisī (ö. 4/10. yüzyıl başları ?) ise "Allah'ın cisimde yok olmayı yarattığını ve bununla kendisinde *fenā*'nın yaratılışının ikinci hâlinde cismi yok ettiğini" iddia etmiştir.[133]

el-Baġdādī daha başka Ebū 'Alī ile oğlu Ebū Hāşim'in Allah'ın *fenā*'yı mahalsiz olarak yarattığı ve bununla bütün cisimleri yok ettiğini iddia ettiklerini belirtir. Onlar ayrıca bu *fenā*'nın bütün cisimlere zıt bir araz olduğunu ve onunla bütün cisimlerin yok olacağı görüşünü savunmuşlardır. Dolayısıyla onlar cisimlerin bir kısmı *bāḳī*' iken bir kısmının *bāḳī*' olmasını imkânsız görmüşlerdir. Ancak el-Baġdādī Ebū 'Alī ve Ebū Hāşim tarafından savunulan bu görüşün İslam dininin bazı önemli kaidelerinde sorunlara yol açacağını belirtir. Öncelikle onların bu görüşü bir mahalde olmayan arazın varlığını sonucunu doğurur ki arazlardan cisimlerden bağımsız var olabilmeleri *ḥudūṯ* delilini geçersiz kılar. Ayrıca onların bu görüşü Allah'ın bazı cisimleri yok etmeye kadir iken bazılarını yok edememesi sonucunu doğurur ki bu durum Allah'a acizlik nispet etmek anlamına gelir. Bunların yanı sıra onların bu görüşü Allah'ın tek başına *beḳā*'sını imkânsız hale getirecektir; zira cisimler ancak zıtları ile fani olabilmektedirler. Bu da

[131] İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:110.
[132] 'Abdulḳāhir el-Baġdādī, detay vermemekle birlikte Mu'tezile kelamcısı el-Cāḥiẓ'in bu konuda müstesna olduğunu belirtir. Çünkü o, evrenin *ḥādiṯ* olduğunu savunduğu halde cisimlerin yok olmasının imkânsız olduğunu iddia etmiştir. El-Baġdādī, *Uṣūlu'd-Dīn*, 66-67; ayrıca bkz. el-Baġdādī, *el-Farḳ Beyne'l-Fıraḳ,* 286, 299.
[133] 'Abdulḳāhir el-Baġdādī, *Uṣūlu'd-Dīn,* 66-67, 87, 230.

Allah'ın gelecekte cevher ve cisimlerin zıddı olan *fenā*'dan yoksun kalmasını imkânsız kılacaktır.[134]

Fenā' ve *beḳā*' konusundaki tartışmalar Endülüs çevresini de meşgul etmiş görünmektedir. *El-Faṣl* adlı kitabında bu konudaki tartışmalara özel bir bölüm ayıran İbn Ḥazm (ö. 456/1064) *beḳā*' ve *fenā*' sıfatlarının, ne "*bāḳī*"" ve "*fānī*""nin aynı ne de onlardan gayrı olduğunu iddia eden kişileri çelişkiye düşmekle suçlar. O, *beḳā*'yı "bir şeyin varlığı (*vucūd*) ve onun belli bir zaman sürecinde var (*ḳāim*) ve *ṣābit* olmasıdır" şeklinde tanımlarken, *fenā*'yı ise "bir şeyin olmaması/yokluğu (*ʿadem*) ve genel olarak o şeyin hükümsüz (*buṭlân*) olmasıdır" diyerek açıklar. Dolayısıyla ona göre *beḳā*', *bāḳī*'nin varlığıyla kaim ve mevcud olurken onun yokluğu durumunda ise yok olur.[135] İbn Ḥazm'a göre yüz kızarıklığının ya da kızgınlığın yok olması gibi arazların *fenā*'sı müşahade ile açık olarak bilinmektedir. Allah cevherleri de yok etmeye kadir olmakla birlikte O, şu ana kadar böyle bir şey yapmamıştır ve bununla alakalı bir ilahi metin (*naṣ*) de insanlara ulaşmamıştır.[136] İbn Ḥazm'ın bu açıklamaları onun cevherlerin ve âlemin bir ilk yaratılışa sahip olmakla birlikte âlemin ebedîyete kadar süreceği ve âlemin sonuna yönelik bir akli delilin ortaya konulamayacağını fikrini benimsediğini göstermektedir.

Ünlü kelamcı ve mezhepler tarihçisi Ebu'l-Fetḥ eş-Şehristānī'nin (ö. 548/1153) evrenin sonuyla ilgili vermiş olduğu bilgiler bazı kelamcıların daha önce detaylarını bilmediğimiz görüşleri hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlar. O, Ebu'l-Huẕeyl'in cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin bir gün duracağını bu nedenle cennet ve cehennemin *fānī*' olduğunu iddia ettiğini belirtir. Ona göre Ebu'l-Huẕeyl'in bu şekilde bir görüşe sahip olmasının nedeni, âlemin *ḥudūṯ*u görüşüne bağlılığından kaynaklanmaktadır. Zira *ḥādiṯ*ler, öncesi bakımından nasıl sonsuz bir geçmişe sahip olamıyorlarsa sonrası bakımından da sonsuza uzanan bir geleceğe sahip olamazlar. Bu doğrultuda o, Ebu'l-Huẕeyl'in şöyle dediğini iddia eder: "Geçmişe yönelik sonsuza dek devam eden hareketleri kabul etmediğim gibi, geleceğe yönelik

---

[134] ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī, *Uṣūlu'd-Dīn,* 231. el-Baġdādī daha başka İbnu'r-Rāvendī'yi kaynak göstererek el-Cāḥiẓ'ı cisimlerin sonradan meydana gelişini kabul ettiği halde yok olmalarını inkar ettiği görüşünden dolayı eleştirir. el-Baġdādī'ye göre bu görüş Allah'ın bir şeyi yoktan yarattığı halde yok edemeyeceği görüşünü doğurur. Halbuki cisimlerdeki arazlarda olduğu gibi *ḥudūṯ*u mümkün olan bir şeyin yok olması da mümkündür. Eğer bu görüşe cennet ve cehennemin yok olmayacağı görüşüyle itiraz edilirse el-Baġdādī'ye göre onların yok olmaları aklen caizdir, ancak haber ve şerîʿat onların daimî olduğunu söylediği için onların ebedi olduğuna inanılır. Yoksa onlar Allah'ın sonradan meydana getirdiği bir şeyi yok edemeyeceği için ebedî kalacak değildirler. *Uṣūlu'd-Dīn*, 229.

[135] İbn Ḥazm, *el-Faṣl fi'l-Milel ve'l-Ehvāʾ ve'n-Niḥal,* 3:724.

[136] İbn Ḥazm, *el-Faṣl*, 3:726.

sonsuza kadar giden hareketleri de kabul etmiyorum. Her iki taraf da daimî bir sükûn ile son bulur."[137]

Ancak eş-Şehristānī Ebu'l-Huẕeyl'i bu görüşünden dolayı eleştirir. Ona göre Ebu'l-Huẕeyl'in hatası, hareket için gerekli olanın, sükûn için gerekmeyeceğini zannetmesidir. Eş-Şehristānī muhtemelen bu eleştirisinde cennet ve cehennemdekilerin ebedî sükûn içinde olmalarının *ḥādiṯ*lerin sonu olmasını garanti etmeyeceğini belirtmek istemektedir. Zira sükûn da hareket gibi *ḥādiṯ* bir mekânda oluş (*kevn*) arazıdır. Eğer hareketin ebediliği *ḥudūṯ* deliline aykırı olacaksa ebedî surette sükûn içinde bulunma da *ḥudūṯ* deliline aykırı olacaktır. Dolayısıyla cennettekilerin ebediyete kadar hareket içinde bulunmasıyla sükûn içinde bulunması arasında gerçekte *ḥudūṯ* delili açısından bir fark söz konusu değildir.[138]

Eş-Şehristānī'nin âlemin sonuyla ilgili aktardığı alternatif görüşlerden biri de el-Cāḥiẓ'e aittir. Ona göre el-Cāḥiẓ'in dikkat çekici özelliklerinden biri cisimlerin farklı tabiatlara sahip olduğunu ve bunların kendilerine özgü etkileri bulunduğunu ileri sürmüş olmasıdır. Bu doğrultuda el-Cāḥiẓ, tabiatçı filozofların da etkisi altında kalarak, arazların değişken olmakla birlikte kendilerine özgü tabiatları olan cevherlerin yok olmasının imkânsız olduğunu savunmuştur.[139] eş-Şehristānī'nin bu şekildeki anlatımı, onun Muʿammer ve el-Cāḥiẓ gibi kelamcıların Allah'ın cennet ve cehennemi ebedî kılacağı sözü (*vaʿd* ve *vaʿīd*) nedeniyle evreni yok etmeyeceği görüşüne katılmadığı anlamına gelmektedir.

Ancak eş-Şehristānī, el-Cāḥiẓ konusundaki tutumunda yalnız değildir. Biraz daha geç döneme ait olmakla birlikte kelamcıların evrenin sonuyla ilgili tartışmaları hakkında detaylı bilgi alabileceğimiz isimlerden biri olan Zeydiyye kelamcısı İbnu'l-Murtaḍā da (ö. 840/1437) el-Cāḥiẓ konusunda benzer bir tavır takınmaktadır. Ona göre kelamcıların çoğunluğu evrendeki cisimlerin asıllarını oluşturan cevherlerin yok olmasının mümkün olduğunu iddia etmişler ancak el-Cāḥiẓ, bir kere var olduktan sonra cevherlerin yok olmasının imkansız (*muḥāl*) olduğunu ileri sürmüştür. İbnu'l-Murtaḍā, el-Cāḥiẓ'ın bu görüşünün hatalı olduğunu söyler. Zira yüce Allah'ın "O ilktir ve sondur."[140] sözünden dolayı tıpkı O'nun varlığının ilk olması âlemin bir

[137] eş-Şehristānī, *el-Milel ve'n-Niḥal*, 65.
[138] eş-Şehristānī, *el-Milel*, 65-66.
[139] eş-Şehristānī, *el-Milel,* 88.
[140] 57/el-Ḥadīd:3.

başlangıcı olmasını gerektirdiği gibi, son olması da O'ndan başka herhangi bir mevcudun *bākī*' kalmamasını gerektirir.[141]

İbnu'l-Murtaḍā, kelamcılar arasında âlemin yok oluş biçimiyle alakalı tartışmalara da yer verir. Ona göre Basralı kelamcılar âlemin yok edilmesinin, onun zıttı olan *fenā*'nın bir mahalde olmaksızın yaratılmasıyla olacağını savunurlarken, el-Berzeʿī ve İbn Şebīb ise aksine, *fenā*'nın tıpkı *beḳā*' gibi âleme hulul edeceğini ve ikinci anda *fenā*'nın da nefyedilmesiyle âlemin yok olacağını iddia etmişlerdir. İbnu'l-Murtaḍā'ya göre en-Naẓẓām ise âlemi oluşturan cevherlerin sürekli yenilendiğini, bunların varlığının yenilenmemesi durumunda âlemin de yok olacağını belirtmiştir. İbnu'l-Murtaḍā'nın bu açıklamaları en-Naẓẓām'ın Allah'ın sürekli yaratmasına dayalı vesileci bir evren tasavvuru savunduğunu göstermektedir. Zira ondaki cevherlerin varlığı belli bir faille anbean yenilenmektedir. İbnu'l-Murtaḍā'ya göre el-Ḫayyāṭ ve Karmīsīnī ise konuya Allah'ın kadir-i mutlaklığı ekseninde yaklaşmışlar ve Allah'ın, âlemi tıpkı yoktan var ettiği gibi herhangi bir şeyden kaynaklanmaksızın yok edebileceğini savunmuşlardır. Ayrıca onlar, tıpkı var etme gibi, kudretin yok etmeye taalluk edebileceğini ileri sürmüşlerdir. Cevherlerin *beḳā*' arazının sürekli yenilenmesiyle kalıcı olduğunu iddia eden el-Kaʿbī ise cevherin taşıdığı kalıcılığın yenilenmemesiyle yok olacağını savunmuştur. İbnu'l-Murtaḍā'ya göre Allah'ın cevherleri "Ol!" (*kun*) emriyle yarattığını iddia eden Ebu'l-Huẕeyl ise Allah'ın "Yok ol!" (*ifne*) emriyle cevheri yok edeceğini iddia etmiştir. Filozoflardan bazıları ise cevherin ulaşacağı bir sınır bulunduğunu ve cevherin oraya ulaşmasıyla yok olacağını savunmuşlardır.[142]

İbnu'l-Murtaḍā'ya göre kelamcıların *fenā*' konusunda tartıştıkları konulardan biri de *fenā*'nın idrak edilip edilemeyeceğidir. Ebū Hāşim ile Kāḍī ʿAbdulcebbār *fenā*'nın idrak edilip edilemeyeceğinin kesin olarak tespit edilemeyeceğini savunurken Ebū ʿAlī ile Ebū ʿAbdullah el-Başrī (ö. 369/979-80) *fenā*'nın tıpkı zıttı gibi idrak edilebileceğini savunmuşlardır. İbnu'l-Murtaḍā'nın kendisi ise *fenā*' idrak edilseydi ona dokunulması mümkün olacağı ve cisme benzeyeceği gerekçesiyle bu görüşü eleştirir.[143]

---

[141] İbnu'l-Murtaḍā, *Riyāḍatu'l-Efhām fī Laṭīfi'l-Kelām*, 122.

[142] İbnu'l-Murtaḍā, *Riyāḍatu'l-Efhām*, 122, İbnu'l-Murtaḍā cevherin *fenā'sı*yla ilgili görüşleri aktardıktan sonra kelamcıların bütün bu görüşlerini yorumlamaktadır. Ona göre filozofların iddia ettiği gibi cevherin sınırı olduğuna ilişkin bir delil söz konusu değildir. Yine ona göre kadirliğin yok olma ile ilişkisi konusunda bir delil yoktur. Ayrıca o, *fenā*'nın cevhere hulul etmeyeceğini, bu ikisinin birbiriyle zıt olduğunu belirtir. İbnu'l-Murtaḍā, *Riyāḍatu'l-Efhām*, 122.

[143] İbnu'l-Murtaḍā, *Riyāḍatu'l-Efhām,* 122; konunun detaylı bir şekilde ele alınmasıyla ilgili bkz. İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:113-114; İbn Metteveyh burada Ebū Hāşim'in *fenā'nın* idraki konusunda

İbnu'l-Murtaḍā ayrıca yok etme (*fenā'*) ve ölüm olmasaydı teklifin güzel (*ḥasen*) olmayacağı görüşünü tartışır. Onun burada daha önce konuyla ilgili görüşlerini açıkladığımız Ebū Hāşim ekseninde meseleye yaklaştığı anlaşılmaktadır. İbnu'l-Murtaḍā'ya göre tâat ve isyan ölüme ve mükafat ve cezaya bitişik olursa kul o şeye zorlanmış olur. Evrenin bir gün yok olacağının bilinmesi anlamında bir *fenā'* ise zorlamanın ortadan kaldırılmasında ölümden ve sırf mühlet vermekten daha etkilidir.[144] İbnu'l-Murtaḍā'nın bu yaklaşımı evrenin sonunun geleceğini bilen bir kişinin şu an içinde bulunduğu sınav dünyasının bir gün mutlaka sona ereceğini ve insanın kendisini ölümden daha ziyade insanların toplu halde diriltileceği ebediyete kadar sürecek ahiret yurduna hazırlaması gerektiğini vurgulaması açısından önem arz etmektedir.

Son olarak teklifle ilişkili "*fenā'*" kavramını çoğunlukla kelamcılar mutlak yok olma (*i'dām*) şeklinde anlamışlarsa da bu kavramı evrendeki birleşik cisimlerin atomlarının birbirlerinden ayrılması (*iftirāḳ*) şeklinde anlayan kelamcıların da bulunduğunu belirtmeliyiz. Çoğunlukla Behşemiyye'ye karşıt fikirler savunmalarıyla dikkat çeken Huseyniyye'ye mensup kelamcılar cevherlerin mutlak yok olmasını kabul etmeyip *fenā'*nın gerçekte cisimleri oluşturan atomların birbirlerinden ayrılarak dağılması olarak anlamışlardır. Onlar ahiretteki yeniden yaratmayı ise birbirlerinden ayrı düşen atomların yeniden bir araya getirilip yeni baştan bir âlemin yaratılması olarak açıklamışlardır.[145]

Kelamcılardan aktardığımız bütün bu açıklamalar klasik dönem kelamında evrenin sonu konusunun canlı bir şekilde tartışıldığını ve bazen aynı mezhebin içinde bile farklı görüşler dile getirildiğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan kelamcıların detaylarda farklı düşünmelerine rağmen çoğunlukla Allah'ın evreni başlangıçta ilk defa yarattığı gibi onu sadece Kendisi kalacak şekilde yok edeceğini ve daha sonra yok ettiği şeyleri yeniden yaratarak ebediyete kadar sürecek yeni bir evren yaratacağını savundukları görülmektedir. Ancak evrenin sonunun geleceğini savunan bu kelamcılar Allah'ın bunu cisimler için mahalsiz bir *fenā'* arazı yaratarak mı

tevakkuf ettiğini Ebū ʿAbdullah ve ve Ebū ʿAlī'nin ise *fenā'*nın kesin olarak idrak edilemeyeceğini savunduğunu belirtir.

144 İbnu'l-Murtaḍā, *Riyāḍatu'l-Efhām*, 123; konunun detaylı değerlendirmesi için bkz. İbn Metteveyh, *et-Teẕkira*, 1:110.

145 Konuyla ilgili detaylı bir inceleme için bkz. Orhan Şener Koloğlu, "Fena: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar," 425-471; Orhan Şener Koloğlu, "Muʿtezile Kelāmında Yeniden Yaratma (İʿāde)," 7-40; konuyu Muʿtezile kelamcılarından Takıyyuddīn en-Necrānī (7/13. yüzyıl) üzerinden değerlendiren bir çalışma için bkz. Büşra Nur Hatipoğlu Yakut, *Takıyyüddîn en-Necrânî'nin Ulûhiyet Anlayışı*, 44 vd.

yoksa cisimlerde halihazırda var olan *beḳā'*yı yaratmayı iptal ederek mi ya da cisimleri oluşturan atomları birbirinden tamamen ayırarak mı gerçekleştireceği gibi birçok detay konularda ihtilaf etmişlerdir.

Kelamcıların evrenin sonuyla ilgili yürüttükleri tartışmaların bir başka dikkat çekici yönü ise onların bu meseleyi daha çok kendi zamanlarında yaygın olarak kullanılan felsefi ve bilimsel kavram ve kuramlarla tartışmalarıdır. Bu bağlamda özellikle cevher/atom, araz, *fenā'*, *beḳā'* ve *ḥudūṯ* gibi kavramlar o dönemde kelamcılara evrenin bir başlangıcının yanı sıra bir sonu olduğunu da ispatlamada bir zemin sağlamış görünmektedir. Bu durum günümüzde de kelamcıların, evrenin başlangıcı ve sonunu bilimsel ve felsefî kuramları kullanarak tartışmaları gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Ancak klasik dönemde geçerli kabul edilen cevher-araz teorisini günümüz dünyasında evrenin başlangıcı ve sonuyla ilgili tartışmalarda doğrudan kullanmak pek mümkün görünmemektedir. Günümüz kozmolojisinde evrenin başlangıcı ve sonuyla ilgili hususlar Büyük Patlama, Entropi ve Büyük Çöküş gibi kavram ve teoriler yoluyla tartışılmaktadır. Bu durum bizi kelamı güncelleme doğrultusunda günümüz bilimsel kozmolojisinde evrenin başlangıcı ve sonuyla ilişkili olarak kullanılan kavram ve kuramlara daha yakından bakmaya sevk etmektedir.

3. Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Başlangıcı ve Sonu

Yunanca *kozmos* (düzen) ve *logia* (bilgi/bilim) kelimelerinden meydana gelen kozmoloji Türkçede "evrenbilim" anlamına gelir. Kozmolojinin temel araştırma alanını oluşturan evrenin din ve felsefede bazen farklı kullanımları olsa da günümüz bilimsel kozmolojisinde evren dendiğinde "madde, enerji, uzay ya da zaman olsun, fiziksel bir varlığı olan her şey" anlamı kastedilir.[146] Bu kapsamda kozmolojiyi bir bütün olarak fiziksel evrenin kökenini, gelişimini, yapısını, işleyişini ve geleceğini araştıran bilim olarak tarif etmek mümkündür.[147]

Kozmoloji nispeten yeni bir disiplin olsa da insanoğlunun evrenin başlangıcına ve sonuna yönelik konulara merakı, oldukça eski dönemlere uzanır. Antik çağlardan günümüze ulaşan mitoslar yeryüzü ve gökleri de içine alan evrenin başlangıcı ve sonuyla ilişkili çok sayıda anlatımı içinde barındırmaktadır. Bunlar arasında yoktan (*ex nihilo*) yaratma; ilkel unsurlarla veya bazen kozmik yumurta gibi ilkel bir nesneyle temsil edilen

[146] Helge S. Kragh, *Conceptions of Cosmos From Myths to the Accelerating Universe: A History of Cosmology*, 1.
[147] John F. Hawley ve Katherine A. Holcomb, *Foundations of Modern Cosmology*, 4-5.

kaotik bir durumdan yaratma; birleşme, ayrılma, bölünme şeklinde yaratma; dünya ebeveynlerinin parçalanması sonucunda yaratılış; yeryüzünde bir delik yoluyla yaratma ve ilkel suların derinliklerine dalarak yaratma (dünyalı dalgıç) sayılabilir.[148] Yaratılışa yönelik bu anlatımlar günümüz insanına efsanevî görünen özelliklere sahip görünseler de kadim toplumların kendilerine ve doğaya yönelik kavrayışlarını yansıttıkları için önemlidir.

Antik Yunan'da MÖ 6. yüzyılda felsefî yaklaşımın ortaya çıkışıyla birlikte insanlık, evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik meseleleri rasyonel bir şekilde tartışma imkanına sahip oldu.[149] Sokrat öncesi doğa filozofları evreni, mitolojik dilden daha ziyade fiziksel ve matematiksel tarzda açıklamaya çalıştılar.[150] Platon (MÖ 427-347), *Timaeus* adlı eserinde amacı iyiliği yaymak olan Tanrı Demiurge'nin kozmosu önceden var olan bir madde karmaşasından (*kaos*) şekillendirdiğini iddia etti.[151] Ancak Aristoteles, dünya merkezli bu kurulu düzenin ezelî olduğunu iddia ederek hocasının kaostan kozmosa şeklindeki yaratılış düşüncesine karşı çıktı.[152] Aristoteles'e göre bazı hadiseler yok olur yerine başka hadiseler var olur. Bu nedenle zamanda geçmişe doğru sonsuza gidiş hiçbir zaman sonsuz sayıdaki hadiselerin aynı anda olması (fiili sonsuzluk) problemine yol açmaz.[153] Aristo'nun bu iddiaları her ne kadar İskenderiyeli John Philopunos (490-570) gibi filozofların eleştirilerine konu olsa da evrenin ezelî olduğu düşüncesi Orta Çağ boyunca felsefî çevrelerde hâkim paradigma olarak kalmaya devam etti.[154]

Diğer taraftan evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı inancına sahip olan semavi dinler, evrenin ezelî olduğu görüşüne karşı çıktılar. Bu doğrultuda "yoktan yaratma" (*creatio ex nihilo*) öğretisi Yahudilik, Hristiyanlık gibi dinlerin ana akım teologları tarafından savunulduğu gibi Müslüman kelamcılar tarafından da savunuldu. Evrenin bir başlangıcı olup olmadığı

---

148 David Adams Leeming, *Creation Myths of the World*, 1-29.
149 Kragh, *Conceptions of Cosmos*, 13.
150 Milton K. Munitz, *Space, Time and Creation: Philosophical Aspects of Scientific Cosmology*, 6.
151 Plato, *Timaeus*, 29a, 30a; bkz. Plato, *Timeous and Critias*, 17, 18.
152 Aristotle, *De Caelo*, 2:3, 286a20-21. ayrıca bkz. bk. David A. Weintraub, *How Old is The Universe*, 10; Aristoteles'in Plato'yu evrenin yaratılışı konusunda eleştirisi için ayrıca bkz. George S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, 127.
153 Aristotle, *Physics* 3.7, 207b15. Bkz. *Complete Works of Aristotle*, 48.
154 Philoponus, Proclus'a ve Aristoteles'e karşı kitaplar yazarak evrenin bir başlangıcı olduğunu savunmuştur. Philoponus'a göre eğer evren ezelî olmuş olsaydı kat edilmiş farklı büyüklüklerde fiilî sonsuzluklar olmuş olurdu ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla evrenin bir başlangıcı olmalıdır. Philoponus, *Against Proclus,* 9.4-9.19; 11.2-11.20; bkz. Philoponus, *Against Proclus on The Eternity of The World*, 1-5.

tartışması, filozoflarla (*felāsife*) semavi dinlerin teologları arasında Orta Çağ boyunca başlıca gerilim noktalarından birini teşkil etti.[155]

Geçtiğimiz yüzyıla gelinceye kadar evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik tartışmaların daha çok din ve felsefenin ilgi alanına girdiği görüşü hâkimdi. Ancak geçtiğimiz yüzyılda fizik ve astronomi gibi bilimlerde yaşanan gelişmeler evrenin kökeni, gelişimi ve sonuyla ilgili bilimsel teori ve modellerin geliştirilmesini mümkün kıldı. Bu bağlamda 1915 yılında Albert Einstein'in Genel Görelilik Kuramı'nı geliştirmesi, 1920'li yılların sonlarında Edwin Hubble tarafından galaksilerin birbirinden uzaklaştığının tespit edilmesi ve 1965 yılında kozmolojik mikrodalga arka fon ışınımının keşfi gibi gelişmeler evrenin kökeni ve gelişimini araştıran bilimsel kozmolojinin (ya da fiziksel kozmoloji) ortaya çıkmasını sağladı.[156] Artık insanlık bir zamanlar teoloji ve felsefenin sahasında sayılan evrenin kökenine ve sonuna dair konuları bilimsel eksende tartışabilmektedir.[157]

3.1. Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Başlangıcı

İnsanoğlu var oluşundan bu yana evrenin başlangıcı olup olmadığını anlamaya çalıştı. Ancak sadece geçtiğimiz yüzyıldan itibaren bu soruyu bilimsel olarak cevaplama imkânı buldu. Günümüzde Büyük Patlama Kuramı (*Big Bang Theory*), evrenin kökeni ve evrimini açıklamada standart olarak kabul gören kozmolojik modeldir. Teori, uzay-zaman da dâhil olmak üzere bir bütün olarak evrenin tekillik (*singularity*) adı verilen sonsuz derecede sıcak, yoğun ve sıfır boyutundaki bir noktadan yaklaşık 13.7 milyar yıl önce genişlemeye başladığını söyler.[158] Bu hadise genelde patlama olarak anılsa da burada aslında kastedilen madde ve enerjinin mevcut bir uzay içinde genişlemesi değil uzay da dahil olmak üzere bir bütün olarak evrenin genişlemesidir. Evren genişleyip soğudukça atom altı parçacıklar ve atomlar oluşmuş, sonrasında bunlar kütle çekimin etkisiyle bir araya gelerek galaksi ve galaksi kümelerini meydana getirmiştir.[159]

---

[155] Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin teologlarının yoktan yaratmayı filozoflara karşı ne şekilde savunduklarıyla ilgili bkz. Jacobus Erasmus, *Kelam Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*, 29-54.

[156] Helge Kragh, "The Science of the Universe: Cosmology and Science Education", 644; ayrıca bkz. Stephen G. Brush, "How Cosmology Became a Science", 62; Ernan McMullin, "Is Philosophy Relevant to Cosmology?", 179.

[157] Hawley ve Holcomb, *Foundations of Modern Cosmology*, 4-5.

[158] Joseph Silk, *A Short History of the Universe*, 66.

[159] Steven Weinberg, *The First Three Minutes*, 14; Alexander Vilenkin, "The Beginning of the Universe," 150.

Bilimin gelmiş geçmiş en önemli başarılarından biri olarak kabul edilen Büyük Patlama Kuramı (BPK),[160] birtakım teorik ve teknolojik ilerlemelerin zemin oluşturmasından sonra geliştirilebilmiştir. Kurama zemin hazırlayan en önemli gelişmelerden birinin günümüzde kozmoloji bilimine de teorik çerçevesini sağlayan Genel Görelilik Kuramı olduğu belirtilir.[161] Kütle çekimin uzay-zaman dokusunu nasıl etkilediğini açıklamak için Albert Einstein (1879 – 1955) tarafından 1915 yılında geliştirilen bu kuram, yine Einstein tarafından geliştirilen Özel Görelilik Kuramı'nın (1905) genişletilmiş bir versiyonudur. Özel Görelilik, uzay ve zamanın ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğunu iddia etmekle birlikte kütle çekimini ihtiva etmiyordu. Ancak Einstein on yıl sonra geliştirdiği Genel Görelilik Kuramı'yla kütle çekiminin gerçekte büyük cisimlerin uzay-zaman dokusunu bükmesi sonucunda ortaya çıktığı sonucuna ulaştı. Buna göre Güneş, Ay ve Dünya gibi kütleler arasında gözlemlenen yer çekimi kuvveti gerçekte onların uzay-zamanı eğriltmelerinden kaynaklanmaktadır.[162]

Einstein'in Genel Görelilik Kuramı, insanların o güne kadar sahip olduğu uzay ve zaman algısının köklü bir şekilde değişmesine neden oldu. Zira onun bu teorisi, uzay ve zamanın geçmişte Newton'un (1643-1727) iddia ettiği gibi olay ve hadiselerden bağımsız mutlak ve ezelî varlıklar olmadığı, tam aksine madde ve enerjinin etkisiyle şekillenebilen dinamik bir yapısı olduğu anlamına geliyordu.[163] Dolayısıyla onlar maddi evrenin içinde tanımlanmışlardı ve bu yüzden evrenin başlangıcından önceki bir zamandan bahsetmek anlamsızdı.[164] Ancak Einstein, teorisini formülleştirirken o

[160] Fred C. Adams ve Greg Laughlin, *The Five Ages of the Universe: Inside the Physics of Eternity*, 3.
[161] Scott Dodelson ve Fabian Schmidt, *Modern Cosmology*, 1-2. Ünlü kozmolog Stephen Hawking verdiği bir seminerde de şunları söylemektedir: "Son yüz yılda kozmolojide muazzam ilerleme kaydettik. Genel Görelilik Teorisi ve evrenin genişlemesinin keşfi, her zaman var olan ve sonsuza kadar devam eden bir evrenin eski resmini paramparça etti. Bunun yerine, Genel Görelilik evrenin ve zamanın kendisinin Büyük Patlamada başlayacağını öngördü. … Evrenin genişlemesi, 20. yüzyılın veya herhangi bir yüzyılın en önemli entelektüel keşiflerinden biriydi. Bu keşif evrenin bir başlangıcı olup olmadığı konusundaki tartışmayı değiştirdi. Galaksiler şimdi birbirinden uzaklaşıyorsa, geçmişte birbirlerine daha yakın olmuş olmalılar. Hızları sabit olsaydı, yaklaşık 15 milyar yıl önce hepsi üst üste binmiş şekilde olurdu. Bu evrenin başlangıcı mıydı? Pek çok bilim insanı, evrenin bir başlangıcı olması konusunda hâlâ mutsuzdu çünkü bu, fiziğin bozulduğunu ima ediyor görünüyordu." Bkz. Stephen Hawking, "Origins of the Universe: Stephen Hawking's J. Robert Oppenheimer Lecture", https://www.berkeley.edu/news/media/releases/2007/03/16_hawking_text.shtml (13.06.2022).
[162] Albert Einstein, *Relativity, The Special and the General Theory*, 57, 103 vd; ayrıca bkz. Brian Greene, *The Fabric of The Cosmos: Space, Time and The Texture of Reality*, 68-72.
[163] Christopher Ray, *Time, Space and Philosophy*, 135-136, 199.
[164] Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, 8-9.

zamanlar yaygın kabul edilen evrenin statik olduğu fikrinden etkilenmiş ve bunu desteklemek için teorisine kozmolojik sabiti ilave etmişti.[165]

Einstein'in kozmolojik sabitine rağmen Genel Görelilik Kuramı, BPK'nın gelişimine giden yolda önemli adımlardan biri oldu. Zira kozmolojik ölçeklerdeki tek temel önemli kuvvet olan yerçekimi, evrenin bir bütün olarak evrimleşme şeklini belirlediğinden, bu teori ile bilim adamları, evrenin büyük ölçekli yapısını ve evrimini incelemeye başlayabildiler.[166] Nitekim çok geçmeden 1920'lerde Rus kozmolog Alexander Friedmann (1888-1825) ve Belçikalı fizikçi ve Katolik rahip Georges Lemaitre (1894-1966) Einstein'ın Genel Görelilik Kuramı'ndan da faydalanarak evrenin genişleme hâlinde olduğunu gösteren bir takım denklemler geliştirdiler.[167]

BPK'nın geliştirilmesi sürecinde bir diğer önemli gelişme ise gözlemsel astronomi alanından geldi. 1929'da Amerikalı gökbilimci Edwin Hubble (1889–1953), 100 inçlik bir teleskopla galaksilerin kırmızıya kayma (*red shift*) durumunu sergilediğini keşfetti. Bu bir taraftan galaksilerin birbirlerinden uzaklaştığı anlamına gelirken diğer taraftan da geçmişe doğru gidildikçe birbirlerine daha yakın olmaları gerektiği anlamına geliyordu.[168] Çok geçmeden bu gelişmeyi Lemaitre (1894-1966), evrenin geçmişte daha küçük olması gerektiği ve hatta "ilkel atom" olarak adlandırdığı küçük ve yoğun tek bir noktada toplanmış olabileceği şeklinde yorumladı. Lemaitre, bu ilkel atomun uzay-zaman dokusunun ortaya çıktığı yer olduğunu öne sürdü. Lemaitre'nin bu hipotezi 1940'lı yılların sonunda George Gamow (1904-1968) ve arkadaşları tarafından daha da geliştirilerek BPK hâlini aldı.[169]

Evrenin büyük patlamayla genişlemeye başladığı iddiası, evrenin kökeni hakkında bir dizi tartışmayı beraberinde getirdi. Zira Genel Görelilik kullanılarak evrenin genişlemesinin zamanda geriye doğru ekstrapolasyonu, evrenin boyutunun sıfıra yakın, maddenin enerji yoğunluğunun ve yer çekimi alanının gücünün sonsuz olma eğiliminde olduğu bir duruma işaret

---

[165] Einstein galaksilerin genişlediğinin anlaşılmasından daha sonra bu kozmolojik sabit eklemesine "en büyük hatam" diyecektir. Bu konuda bkz. Paul Davies, *About Time: Einstein's Unfinished Revolution*, 135; ayrıca bkz. Heinz R. Pagels, *The Cosmic Code: Quantum Physics as the Language of Nature*, 56; John D. Barrow, *New Theories of Everything: The Quest for Ultimate Explanation,* 130.
[166] Robert J. Russell, "Theological Lessons from Cosmology: Two Case Studies", 309.
[167] Helge Kragh, *Cosmology and Controversy: The Historical Development of Two Theories of the Universe*, 22-23; Silk, *A Short History of the Universe*, 52.
[168] James S. Trefil, *The Moment of Creation: Big Bang Physics from Before the First Millisecond to the Present Universe*, 12-15; Weinberg, *The First Three Minutes*, 30; Joseph Silk, *The Infinite Cosmos: Questions From The Frontiers of Cosmology*, 107.
[169] Helge Kragh, *The Science of the Universe: Cosmology and Science Education*, 20.

ediyordu.[170] Büyük patlamadan hemen önceki bu başlangıç tekilliği evrenin t=0 olarak da ifade edilen en erken evresine atıfta bulunmak için kullanıldı. Bu olay aynı zamanda, tarihte, evrenin şu an geçerli fizik yasalarının da doğduğu bir noktayı temsil ettiği için, "evrenin doğumu" ya da "yaratılış" olarak da anılır. Kozmolog Narlikar BPK'nın evrenle ilgili ortaya çıkardığı durumu şu şekilde anlatır:

> Büyük Patlama Evreni'nin aşağıdaki tasvirine sahibiz. t=0 ile gösterebileceğimiz bir çağda, Evren patlayarak var olur. … t=0 dönemi "yaratılış" hadisesi olarak alınır. Bundan önce Evren yoktu, gözlemciler yoktu, fiziksel yasalar yoktu. Her şey aniden t=0'da ortaya çıktı. Evrenin "yaşı", bu olaydan bu yana geçen ve yaklaşık 10-15 milyar yıl olarak tahmin edilen kozmik zaman olarak tanımlanır.[171]

Evrenin bir başlangıcı olduğunu ima eden BPK, ilk geliştirildiği dönemde natüralist dünya görüşünü benimseyen bilim çevrelerinde şaşkınlığa yol açtı. Zira kuram evrenin yaklaşık 10-15 milyar yıl önce, standart Genel Görelilik ile tam olarak tanımlanamayan bir tekillikten, yani bilinen fizik yasalarının çöktüğü sonsuz bir eğrilik ve enerji yoğunluğu bölgesinden ortaya çıktığını belirtiyordu.[172] Evrenin bilim tarafından tam olarak tanımlanamayan bir olaydan ortaya çıktığını söylemek ise bilimin çözümleme yetkisinin ötesine taşan felsefî ve teolojik konuların olduğu anlamına geliyordu.[173] Örneğin uzay, zaman da dahil olmak üzere evrenin bir başlangıcı olduğu fikri yaratılışı ve doğa üstü bir varlığın müdahalesini akla getiriyordu. Geçtiğimiz yüzyılın önemli kozmologlarından Stephen Hawking (1942-2018) bu durumu şu şekilde tasvir eder:

> Büyük patlama olarak adlandırdığımız o anda, evrenin yoğunluğu ve uzay-zamanın eğriliği sonsuz olurdu. Matematik, sonsuz sayıları gerçekten işleyemediğinden bu, Genel Görelilik Teorisi'nin (Friedmann'ın çözümlerinin dayandığı), evrende teorinin kendisinin çöktüğü bir nokta olduğunu öngördüğü anlamına gelir. Böyle bir nokta, matematikçilerin tekillik (*singularity*) dediği şeyin bir örneğidir. Aslında, tüm bilim teorilerimiz uzay-zamanın pürüzsüz ve neredeyse düz olduğu varsayımına dayalı olarak formüle edilmiştir, bu yüzden uzay-zamanın eğriliğinin sonsuz olduğu büyük patlama tekilliğinde geçerliliklerini yitirirler. Bu, büyük patlamadan önce olaylar olsa bile, daha sonra ne olacağını belirlemek için bunları kullanamayacağımız

[170] Christopher Ray, *Time, Space and Philosophy,* 196-199; Jonathan J. Halliwell, "Quantum Cosmology and The Creation of the Universe," 76-85.
[171] Jayant Narlikar, *The Structure of the Universe*, 125.
[172] Jonathan J. Halliwell, "Quantum Cosmology and The Creation of the Universe," 76-85.
[173] Russell, *Theological Lessons from Cosmology: Two Case Studies*, 310.

> anlamına gelir, çünkü büyük patlama anında öngörülebilirlik çöker. Benzer şekilde, halihazırda olduğu gibi, sadece büyük patlamadan bu yana ne olduğunu bilsek bile onun öncesinde ne olduğunu belirlememize imkân yoktur. Bize göre, büyük patlamadan önceki olayların hiçbir sonucu olamaz, bu nedenle onlar bilimsel bir evren modelinin parçası olmamalıdırlar. O halde onları modelden çıkarmalı ve zamanın büyük patlamada başladığını söylemeliyiz.[174]

Hawking devamında çoğu insanın, ilahi bir müdahaleyi çağrıştırdığı için zamanın bir başlangıcı olduğu fikrinden hoşlanmadığını belirtir. Hawking'e göre Katolik Kilisesi de büyük patlama modelini benimsemiş ve 1951'de resmî olarak onun Kitab-ı Mukaddes'e uygun olduğunu ilan etmiştir. Hawking, bu durumun bazı bilim insanlarını zamanın büyük patlamada bir başlangıcı olduğu sonucuna varmaktan kaçınmak için bir dizi girişimde bulunmalarına neden olduğunu belirtir. En geniş desteği alan öneri ise Fred Hoyle, Hermann Bondi, ve Thomas Gold tarafından savunulan Durağan Durum (*Steady State*) Kuramı (DDK) olmuştur.[175]

Hawking'in de belirttiği üzere evrenin bir başlangıcı olmadığı varsayımı üzerine kurulu olan DDK, evrenin genişlemesiyle uyumlu olarak yeni madde, yıldızlar ve galaksilerin kendiliğinden yaratıldığını ve böylece evrenin genişlemesine rağmen sabit yoğunluğunu korumaya devam ettiğini iddia eder. Maddenin sürekli yaratılmasına rağmen yoğunlukta bir artış yoktur, çünkü evren bir bütün olarak genişlemektedir.[176]

DDK, 1950'lerde oldukça popüler olsa da devam eden süreçteki yeni keşifler kuramın BPK karşısında gözden düşmesine yol açtı. Bu doğrultuda dikkat çekici gelişmelerden biri "kozmik mikrodalga arka plan radyasyonu"nun 1965 yılında Arno Penzias ve Robert Wilson tarafından keşfedilmesi oldu. Bu gelişme BPK'nın önemli öngörülerinden birinin, yani evrenin patlamadan arda kalan fosil olan ve her yere eşit şekilde yayılan bir radyasyonla dolu olduğu varsayımının doğrulandığı anlamına geliyordu.[177]

Kuşkusuz BPK'yı destekleyen kanıtlar sadece bunlardan ibaret değildir. Evrendeki helyum, hidrojen gibi hafif kimyasal elementlerin miktarlarının, BPK'nın öngördüğü şekilde olması da kuramı doğrulayan önemli delillerden biri sayılır. Örneğin teori, büyük patlama olsaydı, evrendeki helyum miktarının yüzde 25 civarında olacağını belirtir ve helyum günümüzde

---

[174] Hawking, *A Brief History of Time*, 9.
[175] Hawking, *A Brief History of Time*, 9.
[176] Bu konuda bkz. Mario Bunge, "Cosmology and Magic," 118.
[177] Helge S. Kragh, *Conceptions of Cosmos*, 202.

uzaydaki atomların yaklaşık yüzde 25'ini oluşturmaktadır. Bunların yanı sıra evrendeki galaksi ve yıldız oluşumlarına yönelik delillerin de BPK ile uyumlu olması söz konusudur. Gökbilimcilerin çok eski galaksilere ve yıldızlara baktıklarında ölçtükleri kimyasalların miktarı BPK ile örtüşmektedir.[178]

DDK artık gündemden düşse de bu durum BPK'ya alternatif model ve teorilerin günümüzde olmadığı anlamına gelmemektedir. Döngüsel Evren, Çoklu Evrenler, Kuantum Yaratılışı, Plazma Evreni Teorisi gibi hipotezler burada alternatif olarak zikredilebilir. Örneğin bunlardan Kuantum Yaratılışı hipotezi, evrenin büyük patlama anındaki çok küçük bir noktadan ortaya çıkışını bir kuantum hadisesi olarak değerlendirir ve kuantum kütleçekimi (*quantum gravity*) gibi birleştirme kuramlarıyla Genel Görelilik'in yol açtığı başlangıç ve son tekilliklerinden kaçınmaya çalışır.[179] Bu durum, daha önce de bir takım fiziksel süreçlerin yaşandığı ihtimalini gündeme getirdiği büyük patlamanın evrenin mutlak başlangıcını temsil etmediği anlamına gelecektir. Ancak bu tarz alternatif teorilerin BPK'da olduğu gibi gözlemsel kanıtlara sahip olmadığı hatta bu aşamada bunlara teori bile denilemeyeceği belirtilmektedir.[180] Bu durum evrenin başlangıcını esas alan BPK'nın günümüz bilim çevrelerinde diğer varsayımlara göre çok daha fazla destek görerek standart kozmoloji teorisi hâline gelmesini sağlamaktadır.[181] Dolayısıyla günümüz bilimsel kozmolojisinde evrenin ezelî olduğunu ortaya koyan başarılı bir model söz konusu olmadığı ve şu anda evrenin bir başlangıcı olduğunu söyleyen BPK'nın birtakım gözlemlerle de desteklenen en başarılı model olduğu söylenebilir.[182]

BPK'nın uzay-zaman da dahil olmak üzere bir bütün olarak evrenin bir başlangıcı olduğunu ima etmesi, beraberinde bir takım felsefî ve teolojik tartışmaları da getirmiştir.[183] Günümüzde bazı bilim insanları, teolog ve

---

[178] Karen C. Fox, *The Big Bang Theory*, 56-60.
[179] Michael Heller, "Time of The Universe," 61.
[180] Russell, "Theological Lessons from Cosmology: Two Case Studies," 310, 311.
[181] Fox, *The Big Bang Theory*, 135.
[182] Teorik fizikçi Alexander Vilenkin "Evren bir başlangıca sahip midir?" adlı makalesinin sonuç kısmında şunları söylemektedir: "Bu noktada, bu sorunun cevabı muhtemelen evet gibi görünüyor. Burada, bir başlangıçtan kaçınmanın bir yolunu sunar gibi görünen üç senaryoyu ele aldık ve hiçbirinin geçmişte sonsuz olamayacağını gördük. Hem sonsuz şişme hem de döngüsel evren senaryoları $H_{av}>0$'a sahiptir, bu da onların geçmiş jeodezik olarak eksik olmaları gerektiği anlamına gelir. Ayrıca basit bir ortaya çıkan evren modelini inceledik ve kuantum çöküşünden kaçamayacağı sonucuna vardık. Daha genel ortaya çıkan evren modelleri göz önüne alındığında bile, çökmeye karşı bağışıklığı olan çözümleri kabul eden herhangi bir madde kaynağı yok gibi görünüyor." bkz. Audrey Mithani ve Alexander Vilenkin, "Did the Universe Has A Beginning" (2015), https://arxiv.org/abs/1204.4658 (23-03-2022); Jacabus Erasmus, *Kelam Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*, 179.
[183] Bu konuda bkz. Lawrence Dewan, "Creation, Metaphysics, and Cosmology", 91-108.

filozoflar, bu gelişmeyi semavi dinlerin yoktan yaratmaya yönelik inançlarının bilim tarafından desteklenebileceği şeklinde yorumlamaktadırlar.[184] NASA'nın Goddard Uzay Çalışmaları Enstitüsü kurucu müdürü olan Robert Jastrow'un (1925–2008) aşağıdaki ifadeleri teorinin teolojik yankılarını güzel bir şekilde tasvir etmektedir:

> Sorunun büyüklüğünü düşünün. Bilim, Evren'in belirli bir anda patlayarak var olduğunu kanıtlamıştır. Bu etkiyi hangi sebebin ürettiğini sorar. Evrene madde ve enerjiyi kim ya da ne koydu? Evren yoktan mı yaratıldı, yoksa önceden var olan malzemelerden bir araya mı getirildi? Ve bilim bu sorulara cevap veremez. … Bilim insanının geçmiş arayışı, yaratılış anında sona erer. Bu, ilahiyatçılar dışında hiç kimsenin beklemediği, son derece tuhaf bir gelişmedir. Onlar her zaman Kitab-ı Mukaddes'in şu sözünü kabul ettiler: "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı."[185]

Yukarıdaki satırlarda Astronom Robert Jastrow'un BPK'nın evrenin başlangıcı olduğuna yönelik imasını semavi dinlerin yaratılış inancıyla ilişkilendirmesi manidardır. O devamında bilimin yaratılışın gizeminin perdesini asla kaldıramayacak gibi göründüğünü belirtir. Ona göre aklın gücüne inanan bilim insanı için hikâye kötü bir rüya gibi bitmektedir. Birçok bilimsel keşif ve ilerlemeden sonra bilim insanı tam da en yüksek zirveyi fethetmek üzereyken yüzyıllardır orada oturan bir grup ilahiyatçı tarafından karşılanmıştır. Dolayısıyla Jastrow'a göre evrenin başlangıcı olup olmadığına yönelik tartışmada bilim ilahiyatçılar haklı çıkmıştır.[186]

BPK sonrasında ortaya çıkan felsefî ve teolojik tartışmaların konumuz itibariyle en dikkat çekici olanı ise evrenin başlangıcından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan kozmolojik delillerin yeniden gündeme gelmesidir. BPK'yı kelamcıların klasik görüşleriyle ilişkilendiren ise William Lane Craig olmuştur. O, *Kelam Kozmolojik Argümanı* (1979) adlı eserinde bir takım felsefî delillerin yanında BPK'nın kelamcıların evrenin bir başlangıcı olduğu iddiasına bilimsel destek sağladığını belirtmektedir.[187] Craig'e göre evrenin bir başlangıcı olduğuna bir başka bilimsel destek ise bir sonraki bölümde ele alacağımız termodinamik sahasındaki Entropi

---

[184] Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, 128; John L. Bell, "Cosmological Theories and the Question of the Existence of a Creator", 110.
[185] Robert Jastrow, *God and Astronomer*, 107.
[186] Robert Jastrow, *God and Astronomer*, 107.
[187] William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, 110-130; bu konuda ayrıca bkz. Enis Doko, "Kalam Cosmological Argument and The Modern Science," 1-13; alternatif bir yaklaşım için bkz. Rahim Acar, "Büyük Patlama Teorisi Kelam Kozmoloji Argümanını Destekler mi?", 343-363; Ahmet Mekin Kandemir, "Big Bang Teorisi'nin Hudûs Delili Açısından Değerlendirilmesi", 365-388.

kuramıyla gelmiştir ki bu kuramın asıl dikkat çekici yönü evrenin bir sonu olduğunu da ima etmesidir.[188]

3.2. Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Sonu:

Geçtiğimiz yüzyılda fizik ve astronomi gibi bilimlerde gerçekleşen ilerlemeler evrenin başlangıcı konusunda olduğu gibi sonu konusunda da bir takım bilimsel teorilerin gündeme gelmesini sağladı.[189] Bu durum şimdiye kadar daha çok teolojiye ait bir alan olarak görülen eskatoloji konusunu bilimsel kozmolojinin de bir dalı hâline getirdi. Evrenin uzak geleceğindeki son durumunun ne şekilde olacağıyla ilgili meseleler günümüzde, fiziksel eskatoloji (*physical eschatology*) kapsamında ele alınmaktadır.[190]

Evrenin sonuyla ilişkili günümüz kozmolojisinde ortaya atılan teorilere yakından baktığımızda bunların bazılarının bir önceki konuda ele aldığımız evrenin genişlemesiyle de ilgili olduğu ve evrenin açık, kapalı ve düz olup olmamasına göre farklı ihtimalleri barındırdığı görülmektedir.[191] Bu teorilerden birine göre, eğer evrenin şu anda genişlemesine neden olan karanlık enerji yeterince fazla, evren de açık ve düz ise bu durum genişlemenin sürekli devam etmesine neden olacaktır. Evrenin sürekli genişlemesi ise bir süre sonra evrenin ısısının mutlak sıfıra düşmesi ve galaksiler, yıldızlar, gezegenler ve hatta atomları oluşturan parçacıkların birbirlerinden uzaklaşması sonucunu doğuracaktır. Günümüz kozmologlarına göre bu durum iki açıdan evrenin sonunu gündeme getirmektedir. Büyük Donma (*Big Freeze*) adı verilen hipotez, genişleme sonucunda ısının mutlak sıfıra düşüşünün evreni yaşanılamaz kılacağını öngörür. Zira mutlak sıfır durumunda herhangi bir kimyasal reaksiyon ya da değişimin olması söz konusu olmayacaktır. Büyük Yırtılma (*Big Rip*) adı verilen diğer hipotez ise atomları oluşturan parçacıkların adeta sonsuz mesafelerle birbirlerinden ayrılmasını öngörür. Atomları oluşturan parçaların bu şekilde dağılması ise birbirleriyle etkileşememelerine ve gözden kaybolmalarına yol açar.[192]

---

[188] William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, 130-132.
[189] William Poundstone, *The Recursive Universe*, 142.
[190] John D. Barrow, "The Far, Far Future," 26; Fred C. Adams and Gregory Laughlin, *A Dying Universe: The Long-Term Fate and Evolution of Astrophysical Objects*, 159; William Lane Craig, "Theism and Phsyical Cosmology," 542, 334-338.
[191] Jamal N. Islam, *The Ultimate Fate of the Universe*, 112-114; James E. Lidsey, *The Bigger Bang*, 70; Fred C. Adams ve Greg Laughlin, *The Five Ages of the Universe: Inside the Physics of Eternity*, 164; Paul Davies, "Eternity: Who Needs it?," 42.
[192] Serge Parnovsky and Aleksei Parnowski, *How the Universe Works: Introduction to Modern Cosmology*, 129.

Diğer taraftan evrenin kapalı ve kütle yoğunluğunun kritik eşikten fazla olmasına bağlı olarak genişlemenin sonsuza kadar sürmeyip tam tersine evrenin geri kapanacağını öngören teoriler de vardır. Büyük Çöküş (*Big Crunch*) adı verilen bu teori, evrenin genişlemesinden sorumlu karanlık enerjinin yeterli seviyede olmamasına bağlı olarak genişlemenin giderek yavaşlayacağı ve sonrasında kütleçekimin galip gelmesiyle galaksilerin geri çekilmesi ve başlangıçtaki madde ve uzay-zamanın yok olduğu sonsuz sıcak, yoğun ve sıfır boyuttaki ilk tekillik hâline döneceğini öngörür.[193] Büyük Patlama öncesi tekillikte ne olduğu bilinmediği gibi Büyük Çöküş'ün yol açtığı tekillikten sonra da ne olacağı bilinmemektedir.[194] Teorik fizikçi Paul Davies evrenin sonuna yönelik Büyük Çöküş'ün yol açacağı bu durumu şu şekilde anlatır:

> Anladığımız kadarıyla "Büyük Çöküş" sadece maddenin sonu değildir; her şeyin sonudur. Büyük Çöküş'te zamanın kendisi yok olduğu için, Büyük Patlama'dan önce ne olduğunu sormak anlamsız olduğu gibi, bundan sonra ne olacağını sormak da anlamsızdır. Bir şeyin gerçekleşmesi için "sonraki" yoktur; durağanlık için bile zaman ya da boşluk için yer yoktur. Büyük Patlama'da yoktan var olan bir evren, Büyük Çöküş'te hiçliğe geri dönecek, birkaç zilyon yıllık muhteşem varoluşundan geriye bir hatıra bile kalmayacaktır.[195]

Davies devamında "böyle bir ihtimal yüzünden depresyona girmeli miyiz?" diye sorar. Ona göre zamanın tükenmek üzere olduğu bir evrende ölümsüzlük için fazla ümit görünmemektedir. Tek teselli bir gün mutlaka gerçekleşecek toplu soykırım için biraz daha vaktin var görünmesidir.[196]

Günümüz kozmolojisindeki teoriler, evreni bir sonun beklediğini belirtmekle birlikte bunlardan hangi ihtimalin daha geçerli olduğu kesin olarak ortaya konulamamaktadır. Evrenin genişleme hızının artmasından hareketle Büyük Yırtılma ve Büyük Donma gibi teoriler Büyük Çöküş'e göre daha yüksek ihtimal görünse de evrenin geometrisinin düz olup olmadığı, enerji ve kütle yoğunluğu miktarı, açık mı yoksa kapalı bir evren mi olduğu gibi konuların belirsizliği nedeniyle bu konuda kesin bir şey söylemek zordur. Ancak evren kapalı bir evrense Büyük Patlama'dan Büyük Çöküş'e ömrü, evrenin açık olduğunu söyleyen diğer ihtimallere göre daha kısa olacağı söylenmektedir.[197]

---

[193] Bu konuda bkz. Duane A. Dicus ve diğerleri, "The Future of the Universe," 90-101.
[194] Islam, *The Ultimate Fate of the Universe*, 113.
[195] Paul Davies, *The Last Three Minutes: Conjectures About The Ultimate Fate Of The Universe*, 123.
[196] Davies, *The Last Three Minutes*, 123.
[197] Adams ve Laughlin, *A Dying Universe: The Long-Term Fate and Evolution of Astrophysical Objects*, 202.

Kuşkusuz evrenin sonuna yönelik teoriler sadece bunlardan ibaret değildir. Bu konuda asıl tartışmalara yol açan teori ise 19. yüzyılın ortalarında Rudolf Clausius (1822-1988) ve William Thomson (1824-1907) gibi fizikçilerin katkılarıyla termodinamiğin ikinci kanununa dayalı olarak geliştirilen "entropi" olmuştur. Genellikle bir sistemdeki düzensizlik veya rastgelelik derecesi olarak yorumlanan entropi, mekanik işe dönüştürmek için bir sistemin termal enerjisinin kullanılamamasını temsil eden termodinamik bir miktar olarak tanımlanır.[198] Termodinamiğin ikinci yasası, kapalı bir sistem olarak tüm evrenin entropi durumunun zamanla geri döndürülemez şekilde artacağını ve sonunda en yüksek entropiye ulaşacağını söyler.[199] Entropinin maksimum denge ya da termal denge durumuna ulaşması ise gelecekte evrende iş yapmak için kullanılan enerjinin tükenmesine ve hareket, değişim gibi tabii süreçlerin durmasına yol açar.[200] İkinci yasanın formüle edilmesinde önemli katkıları olan Rudolf Clausius bu durumu şu şekilde izah etmektedir:

> Evrendeki entropi maksimum seviyeye ulaşma eğilimindedir. Evren entropinin en yüksek olduğu bu kısıtlayıcı duruma gelecekte ne kadar yaklaşırsa, değişim durumları da o kadar azalacaktır. Tamamlanmış son duruma ulaşıldığı düşünüldüğünde, artık ebediyen değişim vuku bulmayacak ve evren değişmez bir ölüm durumunda kalacaktır.[201]

Termodinamiğin ikinci yasasının bir başka sonucu ise "ısı ölümü" adı verilen bir kıyamet senaryosunu gündeme getirmesidir. Bunun sebebi bu yasanın ısının sıcak bir bölgeden daha soğuk bir bölgeye kendiliğinden akacağını söylemesidir. Buna göre bir odadaki cisimlerin ısısı nasıl bir süre sonra birbirinin aynısı oluyorsa evrendeki her şeyin ısısı da gelecekte birbirinin aynısı olacaktır. Ancak bu durum da evrendeki her şeyin aynı sıcaklıkta olduğu bir ısı ölümünü beraberinde getirir. Zira her şey aynı sıcaklıkta ise iş yapılamaz ve tüm enerji,

---

[198] "Entropy," Merriam-Webster, https://www.merriam-webster.com/dictionary/entropy (01.09.2022); Gordon W.F. Drake, "entropy". Encyclopedia Britannica, https://www.britannica.com/science/entropy-physics (01.09.2022).

[199] Freeman Dyson, bu durumu şu şekilde tasvir eder: "Entropi, düzensizliğin kesin bir ölçüsüdür. Bu önemlidir çünkü termodinamiğin ikinci yasası olarak adlandırılan temel bir fizik yasası vardır. İkinci yasa, herhangi bir kapalı sistemde, yani dışarıdaki dünyayla temasından izole edilmiş herhangi bir nesne koleksiyonunda, entropinin zamanla asla azalamayacağını söyler. Herhangi bir kapalı sistemde zaman geçtikçe entropi ya sabit kalır ya da artar. Tüm evreni bir sistem olarak kabul ederseniz, dışarıda onunla temas kuracak hiçbir şey yoktur ve bu nedenle ona ikinci yasa uygulanır. Evrenin entropisi asla azalmaz. Gerçek şudur ki, evrenin entropisi sürekli artmaktadır." Bkz. Freeman J. Dyson, *A Many-Colored Glass: Reflections on the Place of Life in the Universe,* 73-74.

[200] John D. Barrow ve Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, 166.

[201] Rudolf Clausius, "On The Second Fundamental Theorem Of The Mechanical Theory Of Heat," 405.

atom ve moleküllerin hareketleri sona erer.[202] Teorik fizikçi Freeman J. Dyson bu durumu şu şekilde tasvir eder:

> Termodinamiğin ikinci yasası, enerjinin yalnızca daha sıcak nesnelerden daha soğuk nesnelere akabileceğini söyler. … Bu durumda, farklı nesneler arasındaki tüm sıcaklık farkları zaman geçtikçe küçülür de küçülür. Yeterince uzun süre beklersek, tüm sıcaklık farklılıkları ortadan kalkma eğiliminde olacak ve tüm evren tek tip bir sıcaklık durumuna meyledecektir. Tek tip sıcaklık durumu aynı zamanda maksimum entropi veya maksimum düzensizlik durumudur. Evren homojen sıcaklık durumuna ulaştığında, onun termodinamik dengede olduğunu söylüyoruz. Evren bir kez termodinamik dengede olduğunda, bir nesneden diğerine hiçbir enerji akamaz. Her nesnenin sıcaklığı sabit kalır ve tüm termodinamik süreçler durur. … "Isı ölümü" (*heat death*), tüm fiziksel değişimi durduran bir durum olan maksimum entropi durumudur. Yaşam, canlılar ve çevreleri arasındaki enerji akışlarını içerdiğinden, evren ısı ölümüne yaklaştıkça yaşam ortadan kalkmalıdır.[203]

Evrendeki yaşam, hareket ve değişim gibi süreçlerin bir sonu olduğunu öngörmesinin yanında entropi kuramının bir diğer dikkat çekici yönü, evrenin başlangıcı olduğunu ima etmesidir. Eğer şu anda evren git gide artan belli bir entropiye sahipse ve bu henüz doyum noktasına ulaşmadıysa, entropideki bu artış sonsuzdan beri süregelmiş olamaz. Zira ezelden beri devam eden entropinin çok daha önceden bir maksimum denge noktasına erişmesi gerekirdi. Dolayısıyla bu durum evrendeki entropi artışının belli bir sınırlı zaman süresince devam ettiği anlamına gelmektedir ki bu da evrenin bir başlangıcı olması gerektiği anlamına gelir.[204] Nitekim evrenin başlangıcıyla ilgili bilim insanları arasındaki tartışmaların Büyük Patlama Teorisi'nin geliştirilmesinden daha önce termodinamiğin ikinci kanununa dayalı olarak başlaması tesadüf değildir. Bu bağlamda entropik yaratılış argümanı 19. yüzyılın sonlarında dinî, felsefî ve bilimsel çevrelerde yaygın bir şekilde tartışılmıştır.[205]

---

[202] S. S. Thipse, *Advanced Thermodynamics*, 124-125.

[203] Dyson, *A Many-Colored Glass: Reflections on the Place of Life in the Universe*, 75; Evrenin sürekli genişleyeceği varsayılarak asla gerçek termodinamik dengeye ve dolayısıyla sabit bir sıcaklığa ulaşılmayacağı iddia edilse bile bu durum genişlemenin yol açacağı bir kozmolojik ısı ölümü olmadığı anlamına gelmemektedir. Evrenin genişlemesinin yol açabileceği kozmolojik ısı ölümü (*cosmological heat death*) için bkz. Fred C. Adams and Gregory Laughlin, "A Dying Universe: The Long-Term Fate and Evolution of Astrophysical Objects," 225.

[204] Davies, *The Last Three Minutes*, 13; Caner Taslaman "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası," 99.

[205] Helge S. Kragh, *Entropic Creation: Religious Contexts of Thermodynamics and Cosmology* (Science, Technology and Culture, 1700-1945), 47; Dyson, *A Many-Colored Glass: Reflections on the Place of Life in the Universe,* 74.

Entropi hakkında bir başka belirtmemiz gereken husus, bu kuramın diğer kuramlara göre çok daha belirleyici ve kesin oluşudur. Albert Einstein'ın entropi ve termodinamiğin ikinci yasası hakkında evrenin işleyişine dair asla devrilmeyecek tek anlayış olduğunu söylediği belirtilir.[206] Yine termodinamik sahasında önemli çalışmaları bulunan William Thomson (Lord Kelvin) "Entropinin her zaman arttığı yasası, bence, doğa yasaları arasında en üstün konumda olanıdır." der. Ona göre geliştirilen bir teori Maxwell'in denklemleriyle uyuşmasa bile endişeye mahal yoktur, ancak termodinamiğin ikinci yasasına aykırı bulunan bir teorinin en ağır şekilde aşağılanmaya maruz kalması söz konusudur.[207]

Termodinamiğin ikinci kanununun bu derece belirleyici olması diğer kuramların entropiyle ne derece uyumlu olduğu tartışmasına neden olmuştur. Bu bağlamda entropi kuramıyla BPK'nın her ikisinin de evrenin bir başlangıcı olduğunu öngörmesi açısından birbiriyle uyuştuğunu görmek önemlidir. Evrenin ezelîliğini iddia eden teorilerin ise entropi kuramıyla çatışma gibi ciddi bir sorunu olacaktır.[208]

Entropi ile uyuşup uyuşmadığı tartışılan teorilerden biri de evrim kuramıdır.[209] Evrendeki düzensizliğin sürekli arttığını ve bir gün tüm yaşamsal süreçlerin duracağını söyleyen entropi kötümser bir sona işaret ederken, evrim teorisi ise doğal seçilim ve adaptasyon gibi süreçlerle hayatın bir şekilde kendine yol bulacağına yönelik iyimser beklenti oluşturmaktadır.[210] Dünya'nın Güneş'ten enerji alan açık bir sistem olması nedeniyle kısmi entropi düşüşüne bağlı olarak canlılık ve düzenin oluşumunun entropi ile evrim kuramını birbiriyle uyumlu hâle getirdiği söylenebilir. Ancak bu durum evrimin sonsuza kadar sürmesinin mümkün olduğu anlamına gelmemektedir. Zira kapalı bir sistem olarak evrenin bütününü etkileyen genel entropi artışından günün birinde güneş sisteminin de olumsuz etkilenmesi söz konusu olacaktır.[211] Esasen bu gerçek Darwin'in kendisi tarafından da itiraf edilmiştir. O şöyle söylemektedir:

> Ölümsüzlükle ilgili olarak, hiçbir şey bana bunun ne kadar güçlü ve neredeyse içgüdüsel bir inanç olduğunu göstermiyor, çünkü şu anda çoğu fizikçinin sahip olduğu görüş, yani güneşin tüm gezegenlerle birlikte zamanla yaşam için çok soğuyacak oluşudur. … Uzak bir

[206] Bkz. J. Bevan Ott ve Juliana Boerio-Goates, *Chemical Thermodynamics: Principles and Applications*, 16.
[207] A.S. Eddington, *The Nature of the Physical World*, 74.
[208] Davies, *The Last Three Minutes*, 13.
[209] Henry M. Morris, *Scientific Creationism*, 37-43.
[210] John D. Barrow ve Frank J. Tipler, "The Anthropic Cosmological Principle," 166.
[211] Dyson, *A Many-Colored Glass: Reflections on the Place of Life in the Universe,* 73-74; Barrow, "The Far, Far Future," 38; Taslaman "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası," 96.

> gelecekte insanın şimdi olduğundan çok daha mükemmel bir yaratık olacağına inandığım için, kendisinin ve diğer tüm canlıların bu kadar uzun ve yavaş bir ilerlemeden sonra yok olmaya mahkûm olması dayanılmaz bir düşüncedir. Ancak insan ruhunun ölümsüzlüğünü tamamen kabul edenlere, dünyamızın yıkımı o kadar korkunç görünmeyecektir.[212]

Darwin'in, evrimin iyimser bir kuram olduğunu düşünmesine rağmen insanlığın ve yaşamın yok oluşla karşı karşıya kalacağından duyduğu karamsarlık dikkate değerdir. Evrenin yok oluşu karşısında o çareyi ruhun ölümsüzlüğünde aramaktadır.

Evrenin yok olacağıyla ilgili Darwin'e benzer bir hayal kırıklığını ve karamsarlığı Bertrand Russell (1872-1970) gibi ateist filozoflarda da gözlemlemek mümkündür. O, insanın asırlar boyu harcadığı bütün emeklerin Güneş Sistemi'nin ölümü içinde söneceğini ve kaçınılmaz bir şekilde bütün kazanım ve birikimlerinin viran olmuş bir evrenin enkazı altında yitip gideceğini belirtir. Russell'e göre bu gerçek öyle kesindir ki bunları reddeden bir felsefenin ayakta kalması mümkün değildir. Dolayısıyla bu gerçek ve aşılmaz çaresizlik altında ruhun varlığını emniyetle ikâme ettirmek mümkün değildir.[213]

Darwin ve Russell gibi bilim insanı ve filozofların evrenin sonuyla ilgili kuramları dikkate almaları ve bunun üzerinden hayatın anlamını ve ruhun ölümsüzlüğünü sorgulamaları önemlidir. Evrenin ve insanın kökenine yönelik sorular entelektüel meraktan kaynaklanabilse de evrenin sonu söz konusu olduğunda işin içine varoluşsal kaygılar da devreye girmektedir. Bu noktada Russell'in karamsarlığa düşerken, Darwin'in çareyi ruhun ölümsüzlüğünde araması dikkate değerdir. Dolayısıyla evrenin sonuna yönelik kuramlar sadece bilimin sınırları içinde kalmamakta, insanın dünyadaki yeri, ruhun mahiyeti, ölümsüzlüğün imkânı, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları gibi konularda önemli felsefî ve teolojik tartışmaları beraberinde getirmektedir. Nitekim İngiliz Matematik Fizikçisi E. T. Whittaker'in (1873-1956) şu sözleri de bu tespiti desteklemektedir:

> Evrenin zaman içinde yaratıldığı ve eninde sonunda yok olacağı bilgisi metafizik ve teoloji için birincil öneme sahiptir: çünkü bu, Tanrı'nın Doğa olmadığını ve Doğa'nın Tanrı olmadığını ima eder; ve bu nedenle, Yaratan'ı yaratılışla özdeşleştiren ve O'nu maddi evrenin kendi kendini açması veya evrimi olarak resmeden felsefe olan panteizmin her

[212] Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, 433.
[213] Bkz. Bertrand Russell, "A Free Man's Whorship," 47-48.

> biçimini reddediyoruz. Çünkü Tanrı dünyaya bağlı olsaydı, Tanrı'nın doğması ve yok olması gerekirdi. ... İnsan ırkının ve bu gezegendeki tüm yaşamın eninde sonunda yok olacağının kesinliği, evrenin anlamı ve amacına ilişkin yaygın olarak kabul edilen birçok anlayış için ölümcüldür. Özellikle ana fikri ilerleme olan ve umutlarını insanın yükselişine bağlayanlar bunun başında gelir.[214]

Whittaker'in bu sözleri evrenin sonu konusunun tanrı inancının yanında hayatın anlamı ve amacı konusundaki fikirler üzerinde de etkileri olabileceğini gösterir niteliktedir. Bu durum insanın bu dünyada sorumluluğunu (teklif) ve öte dünyada dirilişini eksene alan din için evrenin sonu konusunu oldukça önemli hâle getirmektedir. Zira ölüm insan için her ne kadar tüm deneyimlerinin sonu olsa da hariçte devam eden ezelî bir evren olduğu iddiası, insanın öte dünyayı kabul etmemesine ya da bu evren içinde farklı ölümsüzlük çözümleri aramasına neden olabilmektedir. Bu noktada insanın sadece kendisinin değil evrenin de gelecekte bir yok oluşla karşı karşıya kalacağını bilmesi öte dünyada yeniden diriliş inancını desteklemektedir. Bu durumda insan ya yok olmayı kabul ederek büsbütün karamsarlığa düşecek ya da Tanrı'ya inanarak öte dünyada ebediyete kadar sürecek bir yaşamın ümidini taşıyacaktır. Kelamcıların "evrenin yok oluşunda (*fenā'*) teklif için bir fayda vardır" demelerinin muhtemel bir nedeni de budur.

Bütün bu açıklamalar modern kozmolojinin evrenin kökeni konusunda olduğu gibi sonu konusunda da bilimsel olarak gerekçelendirilmiş kuramlara sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Daha önce teolojinin bir alanı olarak görülen eskatolojinin günümüzde bilimin de bir parçası hâline geldiğini görmek manidardır. Gelinen bu durum, geçmişte bazı kelamcıların evrenin sonu konusunun akli delillerle de ispatlanabileceği iddiasını desteklemektedir. Ayrıca bu durum kelamcıların, evrenin başlangıcı konusunda olduğu gibi, evrenin sonu konusunda ortaya attıkları kavram ve kuramların fiziksel eskatoloji açısından ne anlama geldiği sorusunu gündeme getirmektedir. Klasik dönem kelamında ve modern kozmolojide konuyla ilgili kullanılan kavram ve kuramlar birbirlerinden oldukça farklı olsa da ulaştıkları sonuçlar benzer görünmektedir. Zira hem kelamcılar hem de çoğu günümüz kozmologu, evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğunu iddia etmektedirler. Bu kapsamda özellikle Büyük Çöküş teorisinin evrenin sonunun başlangıçta olduğu gibi bir tekillikle gerçekleşeceği iddiasının *fenā'*nın yok olma olduğunu söyleyen kelamcıları desteklediği söylenebilir. Zira evrenin genişlemeye başlamasını ifade eden Büyük Patlama'dan önceki

---

[214] E. T. Whittaker'in bu sözleri için bkz. John D. Barrow ve Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, 169.

başlangıç tekilliğinin yoktan yaratılış olarak değerlendirilmesi mümkün olduğunda, evrenin geri kapanması sonucunda gerçekleşecek büyük çöküşteki son tekilliğin de evrenin yok oluşu olarak değerlendirilmesi mümkün olacaktır.[215] Diğer taraftan Büyük Donma ve Büyük Yırtılma'daki evrenin genişlemesinin durmaksızın süreceğini iddia eden teorilerin ise *fenā*'yı atomların birbirinden hiçbir şekilde etkileşemeyecek biçimde ayrılmaları olarak gören Hüseyniyye'nin görüşlerine yakın olduğu söylenebilir. Her şeyin mutlak hareketsiz kalacağı bir durumu öngören entropi ise daha çok evrenin bir gün hareketsizlikle karşı karşıya kalacağını iddia eden Ebu'l-Huẕeyl'in görüşünü andırmaktadır. Ancak bize göre modern kozmolojinin teorilerini kelamcılar için asıl önemli kılan nokta ise kelamcıların geçmişte bir bütün olarak evreni fiziğe indirgemeleri ve evrenin sonu konusunu fiziksel teorilerle de ele almalarıdır. Bu durum evrenin başlangıcı ve sonuyla ilgili tartışmalarda günümüz kelamcılarının modern kozmolojinin şu anki ve gelecekteki kazanımlarından faydalanmalarında kelâm geleneği açısından bir engelin olmadığı anlamına gelmektedir.

Sonuç

Geçtiğimiz yüzyılda fizik ve astronomi gibi bilimlerde yaşanan gelişmeler, evreni bir bütün olarak araştıran bilimsel kozmolojinin geliştirilmesini sağladı. Bilimsel kozmolojinin doğuşu daha önce felsefe ve teoloji ekseninde tartışılan evrenin başlangıcı ve sonu gibi konularda bilimin de söz sahibi olmasını beraberinde getirdi. Bu durum bir taraftan evrenin ezeli olduğunu iddia eden felsefî görüşleri tartışmalı hâle getirirken diğer taraftan kelamcıların evrenin başlangıcı ve sonuna yönelik argümanlarının yeniden gündeme gelmesini de sağladı. Bu bağlamda William Lane Craig'in klasik kelam *ḥudūṯ* delilini Büyük Patlama ve Entropi gibi bilimsel teorilerden de destek alarak Kelam Kozmolojik Argümanı adıyla güncellemeye çalışması dikkate değerdir.

Evrenin başlangıcı konusunda kelamcıların kozmolojik görüşleriyle günümüz bilimini karşılaştıran çalışmalar varsa da aynı şeyi evrenin sonu

[215] Bu Büyük Patlama ve Büyük Çöküş Kur'an'daki bazı ayetlerle de ilişkilendirilebilir. Örneğin Kur'an'da "Göğü kudretimizle biz kurduk ve biz onu genişletmekteyiz" (51/eẕ-Ẕāriyat:47) ayeti evrenin genişlemesine işaret ederken; "O dehşet günü gökleri yazılı kâğıt tomarlarını dürer gibi düreriz. Yaratmaya başlamadan önceki hale döndürürüz. Sözümüz sözdür; biz bunu mutlaka yaparız." (21/el-Enbiyā':104), "Kıyamet gününde bütün dünya O'nun avucundadır; gökler de O'nun kudret elinde dürülüp bükülmüştür." (39/ez-Zumer:67) gibi ayetler evrenin sonunda gerçekleşecek bir geri kapanma ya da çöküşü çağrıştırmaktadır. Yine Kur'an'da "O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür" denilmektedir (14/İbrāhīm:48). Bu ayetler farklı şekillerde yorumlanabilseler de birlikte değerlendirildiklerinde evrendeki kurulu düzenin mevcut haliyle ebedî olmadığını ortaya koymaktadır.

konusunda söylemek zordur. Halbuki kelamcılar evrenin başlangıcı konusunu olduğu gibi sonu konusunu da geliştirdikleri kavram ve teorilerle ispat etmeye çalışmışlardı. Dolayısıyla nasıl ki kelamcıların evrenin başlangıcı konusundaki iddiaları modern bilimle karşılaştırılıyorsa evrenin sonu konusundaki iddiaları da modern kozmolojiyle karşılaştırılmayı hak etmektedir. Bu bağlamda yaptığımız bu çalışmanın kelamcıların evreninin sonuyla ilgili geliştirdikleri kavram ve teorileri günümüz kozmolojisi açısından değerlendiren daha ileri çalışmalara katkı sağlaması beklenilebilir.

Sonuç olarak günümüzde insanların evren algısının belirlenmesinde önemli etkisi olan bilimsel kozmoloji, evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğuna yönelik standart kabul edilen kuram ve modellere sahip görünmektedir. Esasen bu gerçek sadece teistler tarafından değil bazı ateist filozof ve bilim insanları tarafından da itiraf edilmektedir. Bu durum tanımı itibariyle evrenin başlangıcı ve sonunu inceleyen bir disiplin olan kelam ilmini bilimsel kozmolojiyle ilişkili hâle getirmektedir. Kelamcıların geçmişte evrenin başlangıcı ve sonunu geliştirdikleri felsefi kavramların yanı sıra fiziğe dair teorilerle de ortaya koymaya çalışmış olmaları günümüzde de onları çağdaş fizik teorileri ve bilimsel kozmolojiyi kullanarak başlangıç ve sona dair meseleleri ele almalarını gerekli kılmaktadır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī. *el-Farḳ Beyne'l-Firaḳ*. Tah. M. M. Abdulḥamīd. Beyrūt: el-Mektebetu'l- ʿAṣriyye, 1416/1995.

ʿAbdulḳāhir el-Baġdādī. *Uṣūlu'd-Dīn*. İstanbul: Dāru'l-Funūn İlāhiyat Fakültesi, 1928.

Acar, Rahim. "Büyük Patlama Teorisi Kelam Kozmoloji Argümanını Destekler Mi?." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006): 89-109.

Adams, Fred C ve Greg Laughlin. *The Five Ages of the Universe: Inside the Physics of Eternity.* New York: Touchstone, 1999.

Adams, Fred C., Laughlin, Gregory A.. *Dying Universe: The Long-Term Fate and Evolution of Astrophysical Objects*. *The Kalām Cosmological Argument-2: Scientific Evidence for the Beginning of the Universe*, Haz. Paul Copan, William Lane Craig, içinde 159-225. New York: Bloomsbury, 2018.

Altıntaş, Ramazan. "Kelamî Epistemolojide Aklın Değeri." *Kelamda Bilgi Problemi,* içinde 73-104. Ed. Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Aristotle. *Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes, vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1991.

el-Bāḳıllānī. *Temhīdu'l-Evā'il ve Telḫīṣu'd-Delā'il*. Haz. Şeyḫ Imādu'd-dīn Aḥmed Ḥaydar. Beyrūt: Muessetu'l-Kutubi'l-Ṣekāfiyye, 1407/1987.

Barbour, Ian G.. *Religion in an Age of Science*. New York: SCM Press, 1990.

Barrow, John D.. "The Far, Far Future." *The Far-future Universe: Eschatology from a Cosmic Perspective*. Haz. George Francis Rayner Ellis, içinde 23-39. Philadelphine: Templeton Foundation Press, 2002.

Barrow, John D.. *New Theories of Everything: The Quest for Ultimate Explanation.* Oxford: Oxford University Press, 2007.

Barrow, John D. Tipler, Frank J.. *The Anthropic Cosmological Principle.* New York: Oxford University Press, 1986.

el-Bezdevī, Ebu'l-Yusr. *Uṣūlu'd-Dīn*. Ed. Hans Peter Linss Ḳāhira: Dāru İḥyā'ul-Kutubi'l-ʿArabiyye, 1963.

Bell, John L.. "Cosmological Theories and the Question of the Existence of a Creator." *Religion and the Challanges of Science*. Haz. William Sweet, Richard Feist, içinde 109-119. Burlington: Asgate, 2007.

Brush, Stephen G. "How Cosmology Became a Science," *Scientific American*, 276:2 (1992): 62-70.

Bulgen, Mehmet. "Cevher-Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)." *İslam Düşüncesinde Teoriler-I: Metafizik*, Haz. Ömer Türker, içinde 2:540-586. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Bulgen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (TDV), 2018.

Bulgen, Mehmet. "Science and Philosophy in the Classical Period of Kalām: An Analysis Centered Upon the Daqiq and Latif Matters of Kalâm." *Kader* 19:3 (2021): 938-967.

Bulgen, Mehmet. "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kādî Abdülcebbâr Örneği." *Marifetname* 9:2 (2022): 13-53.

Bunge, Mario. "Cosmology and Magic." *Philosophical Implications of the New Cosmology* 47:1 (1962): 118.

Claghorn, George S. *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954.

Clausius, Rudolf. "On the Second Fundamental Theorem of the Mechanical Theory of Heat." *Philosophical Magazine* 35 (1868): 405–419.

Craig, William Lane. "Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo." *Journal of the American Scientific Affiliation* 32 (1980): 3-13.

Craig, William Lane. *The End of the World.* https://www.reasonablefaith.org/writings/popular-writings/science-theology/the-end-of-the-world (31-03-2022).

Craig, William Lane. *The Kalām Cosmological Argument.* Palgrave: Macmillan, 1979.

el-Curcānī, es-Seyyīd eṣ-Şerīf. *Kitābu't-Taʿrīfāt*. Beyrūt: Mektebetu Lubnān, 1985.

el-Curcānī, es-Seyyīd eṣ-Şerīf. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. Metin-Çev. Ömer Türker. 2 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

el-Cuveynī, İmāmu'l-Ḥarameyn. *el-ʿAḳīdetu'n-Niẓāmiyye fi'l-Erkāni'l-İslāmiyye*. Haz. ʿAḥmed Ḥicāzī es-Seḳḳā. Ḳāhira: Mektebetu'l-Kulliyyāti'l-Ezher, 1978.

el-Cuveynī, İmāmu'l-Ḥarameyn. *eṣ-Şāmil fī Uṣūli'd-Dīn*. Ed. ʿAlī Sāmī Neşşār, Fayṣal Budayr ʿAvn, Suheyr Muḥammed Muḫtār. İskenderiyye: Munşe'ātu'l-Maʿārif, 1969.

el-Cuveynī, İmāmu'l-Ḥarameyn. *Kitābu'l-İrşād ilā Ḳavāṭı'i'l-Edilleti fī Uṣūli'l-İ'tiḳād.* Ed. Muḥammed Yūsuf Mūsa el-Abdulḥāmīd. Ḳāhira: Mektebetu'l-Ḫāncī, 1950.

el-Cuveynī, İmāmu'l-Ḥarameyn. *Lumaʿu'l-Edille fī Ḳavāʿidi Ehli's-Sunne*. Haz. Fevḳıyye Ḥuseyn Maḥmūd. Ḳāhira: Dāru'l-Ḳavmiyye, 1385/1965.

el-Cuveynī, İmāmu'l-Ḥarameyn. *El-Burhān fī Uṣūli'l-Fıḳh.* Haz. ʿAbdu'l-ʿaẓīm ed-Dīb. Doha: Cāmiʿatu Ḳaṭar, 1978.

Darwin, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. Ontario: Broadview Press, 2003.

Davies, Paul. "Eternity: Who Needs it?." *The Far-future Universe: Eschatology from a Cosmic Perspective*. Haz. George Francis Rayner Ellis, içinde 41-51. Philadelphine: Templeton Foundation Press, 2002.

Davies, Paul. *About Time: Einstein's Unfinished Revolution.* New York: Simon & Schuster, 2005.

Davies, Paul. *God and the New Physics.* New York: Simon & Schuster, 1983.

Davies, Paul. *The Last Three Minutes: Conjectures About the Ultimate Fate of the Universe.* New York: Basic Books, 1994.

Davis, J.. "Cosmic Endgame: Theological Reflections on Recent Scientific Speculations on the Ultimate Fate of the Universe." *Science & Christian Belief* 11 (1999): 15–27.

Dewan, Lawrence. "Creation, Metaphysics, and Cosmology", *Religion and the Challanges of Science*. Haz. William Sweet and Richard Feist, içinde 91-108. Burlington: Asgate Publishing Limited, 2007.

Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı*. Çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Klasik, 2021.

Dicus, Duane A. ve diğerleri. "The Future of the Universe." *Scientific American* 248 (1983): 90-101.

Dodelson, Scott ve Fabian Schmidt. *Modern Cosmology*. London: Academic Press, 2021.

Doko, Enis. "Evren Kendi Kendine Ortaya Çıkmış Olabilir Mi?." *Din Felsefesi Araştırmaları Dergisi* 4:7 (2021): 59–72.

Doko, Enis. "Kalam Cosmological Argument And The Modern Science." *Kader* 16:1(2018): 1-13.

Drake, Gordon W.F.. "entropy." *Encyclopedia Britannica*.

https://www.britannica.com/science/entropy-physics. (01.09.2022).

Drees, W.. "Cosmology as Contact between Science and Theology." *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007): 533–553.

Dyson, Freeman J.. *A Many-Colored Glass: Reflections on the Place of Life in the Universe*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2007.

Eddington, A. S.. *The Nature of the Physical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1929.

Edwards, Rem B.. *What Caused The Big Bang?*. New York: Rodopi, 2001.

Einstein, Albert. *Relativity, The Special and the General Theory*. New York: Penguin Books, 2006.

Erasmus, Jacobus. *Kelam Kozmolojik Argümanı*: *Yeni Bir Değerlendirme*. Çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Albaraka, 2022.

el-Eşʿarī, Ebu'l-Ḥasen. *Maḳālātu'l-İslāmiyyīn ve İḫtilāfu'l-Muṣallīn* (*İlk Dönem İslâm Mezhepleri*). Metin-Çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Fox, Karen C.. *The Big Bang Theory.* New York: John Wiley & Sons, 2002.

Frank, Richard. "Bodies and Atoms: The Ashʿarite Analysis." *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani.* Haz. Michael E. Marmura, içinde 34-53. Albany: State University of New York Press, 1984.

Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm. *el-İḳtiṣād fi'l-iʿtiḳād (İtikadda Orta Yol)*. Metin-çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik, 2012.

Greene, Brian. *The Fabric of The Cosmos: Space, Time and The Texture of Reality*. New York: Alfred A. Knoph, 2004.

Halliwell, Jonathan J. "Quantum Cosmology and The Creation of the Universe." *Scientific American*, 265:6 (1991), 76-85.

Hatipoğlu Yakut, Büşra Nur. "Takıyyüddîn en-Necrânî'nin Ulûhiyet Anlayışı." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2022.

Hawking, Stephen. "Origins of the universe: Stephen Hawking's J. Robert Oppenheimer Lecture." https://www.berkeley.edu/news/media/releases/2007/03/16_hawking_text.shtml (13.06.2022).

Hawking, Stephen. *A Brief History of Time.* New York: Bantam Books, 1988.

Hawley, John F. ve Katherine A. Holcomb. *Foundations of Modern Cosmology*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

el-Ḫayyāṭ, Ebū'l-Ḥuseyn. *Kitāb'ul-İntiṣār*. Ed. Albert Nasri Nader. Beyrūt: el-Matbaatu'l-Katulikiyye, 1957.

Heller, Michael. "Time of The Universe." *The Far-future Universe: Eschatology from a Cosmic Perspective*. Haz. George Francis Rayner Ellis, içinde: 53-64. Philadelphine: Templeton Foundation Press, 2002.

Islam, Jamal N.. *The Ultimate Fate of the Universe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

İbn Fūrek, Ebū Bekr Muḥammed. *Mucerredu Maḳālāti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasen el-Eşʿarī*. Ed. Daniel Gimert. Beyrūt: Dāru'l-Meşriḳ, 1987.

İbn Ḥazm, Ebū Muḥammed. *el-Faṣl fi'l-Milel ve'l-Ehvā' ve'n-Niḥal.* Nşr. Muḥammed İbrāhīm Nāṣır, ʿAbdurraḥmān ʿUmeyra. Beyrūt: Dāru'l-Ceyl, [tsz].

İbn Metteveyh. *et-Teẕkira fī Aḥkāmi'l-Cevāhir ve'l-Aʿrāḍ.* Ed. Daniel Gimaret. Ḳāhira: Institut Français d'Archélogie Orientale, 2009.

İbn Meymūn. *Delāletu'l-Ḥā'irīn*. Haz. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1979.

İbnu'l-Murtaḍā, "Riyāḍatu'l-Efhām fī Laṭīfi'l-Kelām." *el-Baḥr al-Zaḫḫār al-Cāmiʿ li-Meẕāhib ʿUlemā' el-Emṣār*. ed. Muḥammed Tamir. Beyrūt: Dār'ul-Kutub'ul-ʿİlmiyye, 2001.

İbnu'n-Nedīm. Muḥammed b. İsḥaḳ. *el-Fihrist.* Metin-çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu, 2019.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelām*. Ankara: 1981.

James S. Trefil. *The Moment of Creation: Big Bang Physics from Before the First Millisecond to the Present Universe*. New York: Courier Corporation, 2013.

Jastrow, Robert. *God and Astronomer.* New York: W. W. Norton & Co Inc, 1992.

el-Kaʿbī, Ebu'l-Ḳāsim el-Belḫī. *Kitābu'l-Maḳālāt ve meʿahu ʿUyūnu'l-mesā'il ve'l-cevābāt*. ed. Ḥuseyin Ḫanşu, Rācih Kurdī, ʿAbdulḥamīd Kurdī. Istanbul, Amman: KURAMER, Dār al-Fath 2018.

Ḳāḍī ʿAbdulcebbār. *el-Muġnī fī Ebvābi't-Tevḥīd ve'l-ʿAdl*, *et-Teklīf*. Haz. Muḥammed ʿAli en-Neccār ʿAbdulḥalīm en-Neccār. 11 c. Kāhire: ed-Dāru'l-Mışriyye li't-Te'līf ve't-Terceme, 1963.

Ḳāḍī ʿAbdulcebbār. *Şerḥu'l-Uṣūli'l-Ḫamse*. Metin ve çev. İlyas Çelebi. 2 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Ḳāḍī ʿAbdulcebbār. *Teşbītu Delā'ili'n-Nubuvve* (*Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*). Metin-Çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Ḳāḍī el-Beyḍāvī. *Ṭavāliʿu'l-Envār min Meṭāliʿi'l-Enẓār*. Haz. ʿAbbās Suleymān. Beyrūt: Dāru'l-Cīl el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turāṣ, 1411/1991.

Kandemir, Ahmet Mekin. "Big Bang Teorisi'nin Hudûs Delili Açısından Değerlendirilmesi." *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*. Haz. Mehmet Bulgen, Enis Doko, içinde 365-388. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2022.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Big Bang ve Yaratılış*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2022.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Kara, Mustafa. "Fenâ'." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. https://islamansiklopedisi.org.tr/fena (11.06.2022).

Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelamda Kozmolojik Delil.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Koloğlu, Orhan Şener. "Fena: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18:1 (2009): 425-471.

Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)." *Usûl: İslâm Araştırmaları Dergisi* 9:7 (2008): 07-40.

Kragh, Helge S.. "The Science of the Universe: Cosmology and Science Education." *International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching*. Haz. Michael R. Matthews, içinde 643-665. New York: Springer, 2014.

Kragh, Helge S.. *Conceptions of Cosmos From Myths to the Accelerating Universe: A History of Cosmology*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Kragh, Helge S.. *Entropic Creation: Religious Contexts of Thermodynamics and Cosmology* (*Science, Technology and Culture, 1700-1945*). Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2008.

Kragh, Helge S.. "Cosmology and the Entropic Creation Argument." *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences.* 37:2 (2007): 369-382.

Kragh, Helge. S.. *Cosmology and Controversy: The Historical Development of Two Theories of the Universe*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Leeming, David Adams. *Creation Myths of the World*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010.

Lidsey, James E.. *The Bigger Bang.* Cambrigde: Cambridge University Press, 2002.

el-Māturīdī, Ebū Manṣūr. *Kitābu'-Tevḥīd*. ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (TDV), 2017.

McMullin, Ernan. "Is Philosophy Relevant to Cosmology?." *American Philosophical Quarterly* 18: 3 (1981): 177-189

Morris, Henry M.. *Scientific Creationism.* San Diago: Creation-Life Publishers, 1974.

Munitz, Milton K.. *Space, Time and Creation: Philosophical Aspects of Scientific Cosmology.* Illinois: The Free Press, 1957.

Narlikar, Jayant. *The Structure of the Universe*. London: Oxford University Press, 1978.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. ed. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

en-Nesefī, Ebu'l-Mu'în. *et-Temhīd li-Ḳava'idi't-Tevḥīd.* Tah. Muḥammed 'Abdurraḥmān eṣ-Ṣāġūl, Ḳāhira: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turāṣ, 2006.

en-Nīsābūrī, Ebū Reşīd. *el-Mesā'il fi'l-Ḫilāf beyne'l-Baṣriyyīn ve'l-Baġdādiyyīned*. Ed. Ma'n Ziyāde - Rıḍvān es-Seyyīd. Beyrūt: Ma'hedu'l-Inma' el-'Arabi, 1979.

Ott, J. Bevan ve Juliana Boerio-Goates. *Chemical Thermodynamics: Principles and Applications: Principles and Applications*, London: Elsevier Ltd. 2000.

Pagels, Heinz R. *The Cosmic Code: Quantum Physics as the Language of Nature.* New York: Courier Corporation, 2012.

Parnovsky, Serge, Parnowski, Aleksei. *How the Universe Works: Introduction to Modern Cosmology*. New Jersey: World Scientific Publishing, 2018.

Philoponus. *Against Proclus on the Eternity of the World.* 5 c. London: Bloomsbury, 2014.

Plato. *Timeous and Critias.* Çev. Robin Waterfield, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Poundstone, William. *The Recursive Universe*. New York: Dover Publications, 2013.

Ray, Christopher. *Time, Space and* Philosophy. London: Routledge, 2003.

er-Rāzī. Faḫruddīn. *Tefsīru'l-Faḫri'r-Rāzī, Mefātīḥu'l-Ġayb, et-Tefsīru'l-Kebīr*. 4 c. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1981.

er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî (Metafizik)*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Fikriyat, 2022.

Russell, Bertrand. "A Free Man's Whorship." *Mysticism and Logic, and Other Essays*, içinde 47-48. London: G. Allen & Unwin, 1917.

Russell, Robert J.. "Theological Lessons from Cosmology: Two Case Studies." *CrossCurrents* 41:3 (1991): 308-321.

es-Sābūnī, Nūru'd-Dīn. *el-Bidāye fī Uṣūli'd-Dīn (Māturīdiyye Akaidi)*. Metin-Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2013.

eş-Şeyḫ el-Mufīd. *Evā'il'ul-Maḳālāt*. Ed. İbrāhīm el-Enṣārī. Meşhed: el-Muʿtemer el-ʿālam li Elfiyye eş-Şeyḫ el-Mufīd, 1413/2000.

Silk, Joseph. *A Short History of the Universe.* New York: Scientific American Library, 1994.

Silk, Joseph. *The Infinite Cosmos: Questions From the Frontiers of Cosmology*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Sülün, Murat. "Kur'an-ı Kerim'de 'Yaratma' -Kavramsal Çerçeve-." *Din ve Bilim Açısından Yaratılış,* içinde 81-93. Ed. Mehmet Bulgen, Enis Doko. İstanbul: İFAV, 2022.

eş-Şehristānī, Ebu'l-Fetḥ Tācuddīn. *el-Milel ve'n-Niḥal*. Haz. Emīr ʿAlī Mehnā, ʿAlī Ḥasen Fāʿūr. Beyrūt: Dāru'l-Maʿrife, 1993.

eş-Şehristānī, Ebu'l-Fetḥ Tācuddīn. *Nihāyetu'l-İḳdām fī 'İlmi'l-Kelām.* Haz. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.

Taslaman, Caner. "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30:1 (2006): 89-111.

Taslaman, Caner. *Big Bang ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2003.

et-Tehānevī. *Keşşāfu Iṣṭılāḥāti'l-Funūn ve'l-ʿUlūm*. Haz. Refīḳ el-ʿAcem. 2 c. Beyrūt: Mektebetu Lubnān, 1996.

Thipse, S. S.. *Advanced Thermodynamics.* Oxford: Alpha Science, 2013.

Trefil, James S.. *The Moment of Creation: Big Bang Physics from Before the First Millisecond to the Present Universe*. New York: Courier Corporation, 2013.

Vilenkin, Alexander. "Did the Universe Has A Beginning." arXiv:1204.4658v1, https://doi.org/10.48550/arXiv.1204.4658.

Vilenkin, Alexander. "The Beginning of the Universe." *The Kalām Cosmological Argument: Scientific Evidence fort he Beginnig of the Universe*, Haz. Paul Copan, William Lane Craig, içinde 150-158. New York: Bloomsbury, 2018.

Weinberg, Steven. *The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe.* New York: Fontana 1993.

Weintraub, David A.. *How Old is The Universe?* Princeton: Princeton University Press, 2011.

Yücedoğru, Tevfik. *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 967-992
DOI: 10.33227/auifd.1077408

Doğal Yasa ve İlahi Buyruk Teorisi Bir Arada Savunulabilir mi?: John Duns Scotus'un Ahlak Felsefesi*

NESİM ASLANTATAR
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University Faculty of Divinity, Turkey
n.aslantatar@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-7817-8576

Öz
John Duns Scotus'un ahlak felsefesi, Tanrı'nın irade ve kudretine ayırdığı geniş alan dolayısıyla, ilahi buyruk teorisinin klasik bir örneği olarak ele alınır. Ancak, bazı düşünürler, onun ahlak felsefesinin ya bir tutarsızlık içerdiğini ya da doğal yasanın da Scotus düşüncesinde önemli bir rol oynadığını gündeme getirmişlerdir. İlahi buyruk teorisi ile doğal yasa teorisinin birbiriyle çelişen ya da aynı anda savunulması mümkün olmayan öğeleri göz önüne alınınca, Scotus'un bir tutarsızlık içinde olduğundan şüphelenilebilir. Ancak Orta Çağ'ın önde gelen düşünürlerinden olan ve eserlerinde kullandığı ustaca akıl yürütmeler dolayısıyla *Doctor Substilis* (incelikli zeka sahibi) lakabıyla tanınmış bir düşünürün tüm felsefesini üzerine bina ettiği görüşleri konusunda çelişki içinde olduğunu söylemek hızlıca varılmış bir sonuç olabilir. Bu makale, Scotus'un doğal yasa ve ilahi buyruk teorisini bir tutarsızlığa mahal vermeden nasıl kullandığını ve iki teori arasındaki sözde gerilimi nasıl cevapladığını gösterebilmeyi amaç edinmekte; söz konusu iki teorinin aynı anda kullanılmasının, birbirlerinin eksik yönlerini ortadan kaldırabileceğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, John Duns Scotus, İlahi Buyruk Teorisi, Doğal Yasa Teorisi, Euthyphro İkilemi.

Can Natural Law and Divine Command Theory Keep Good Company?: John Duns Scotus on Morality

Abstract
John Duns Scotus' moral philosophy is generally regarded as an archetypal example of divine command theory, owing to the extensive freedom it assigns to God's will and power. However, some philosophers have recently suggested that either his moral philosophy is inconsistent or that natural law also plays an important role in Scotus' thought. Considering the untenable elements of divine command and natural law theory, Scotus can be suspected of being inconsistent. Nevertheless, it definitely will be a quick assumption to claim that Scotus has a conflict among the views on which he based his entire philosophy. This article aims to illustrate how Scotus employs the natural law and divine command theories in his philosophy -synchronically- without causing inconsistency, how he answers the so-called tension between the two theories, and what

Geliş/Recieved: 22.02.2022 Kabul/Accepted: 17.11.2022

is more, to demonstrate how the simultaneous use of these theories can eliminate the shortcomings of both.

Keywords: Philosophy of Religion, John Duns Scotus, Divine Command Theory, Natural Law Theory, Euthyphro Dilemma.

Giriş

Felsefenin tartışmalı konularından biri olan Tanrı-ahlak ilişkisi bağlamında karşımıza çıkabilecek soru ve sorunlar oldukça fazladır. Bunların en öne çıkanlarından biri ahlakın neye dayandığı sorusudur. Bu soruya cevap arayan Hristiyan Orta Çağ felsefesinin önde gelen düşünürlerinden John Duns Scotus (1266-1308), Tanrı-ahlak ilişkisi bağlamında tartışmalı görüşlere sahip bir düşünür olarak göze çarpar. Onun yaklaşımı, genel olarak, ilahi buyruk teorisinin tipik bir örneği olarak ele alınsa da Scotus'un ahlak anlayışının doğal yasa teorisinden izler taşıdığını söylemek de mümkündür.[1] Doğal yasa teorisine göre, ahlaki ilkeler insan aklıyla bilinebilir niteliktedir; insan muhakeme ve davranışlarının dayandığı doğru ve yanlış duygusuna özsel olarak sahiptir.[2] İlahi buyruk teorisi ise Tanrı'nın emrettiği şeylerin ahlaken iyi yasakladıklarının ise kötü olduğu fikrine dayanır. Doğal yasa teorisinde, insanın uyması gereken ahlak kuralları akılla bulunabilecek niteliktedir; Tanrı'nın ahlak kuralları konusunda istisnalar uygulaması ya da müdahalesi söz konusu değildir. Ancak ilahi buyruk teorisinde, Tanrı'nın irade ve kudreti, t_1 zamanda

---

* Bu makalede, Ankara Üniversitesinde 2015 yılında tamamlanan "John Duns Scotus'ta Tanrı ve Ahlak İlişkisi" başlıklı yüksek lisans tezimize yer yer müracaat edilmiştir.

[1] Son zamanlarda ilahi buyruk teorisini oldukça detaylı bir şekilde konu edinen Türkçe eserler kaleme alınmıştır. Bu eserler ilahi buyruk teorisinin farklı dinlerde yer alan tarihsel versiyonlarına, çağdaş litaratürde yer alan çeşitlerine, doğal yasa ile karşılaştırmalı analizine ve Scotus ile Aquinas üzerinden doğal yasa ve ilahi buyruklara dair bir karşılaştırmaya dair oldukça detaylı tartışmalar yürütürler. (Bkz. Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi*; Mustafa Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa*.) Bu çalışma, mevcut litaratürden Scotus'un ahlak anlayışını merkeze alması bakımından farklılık arz eder. Çalışmamız Scotus'u salt ilahi buyruk teorisinin bir savunucusu olarak ele almak yerine, düşüncesinin doğal yasa teorisinden izler taşıyan kısımları üzerinden Scotus'un ahlak anlayışının rasyonel bir düzlemde yer alıp almadığına odaklanacaktır.

[2] Orta Çağ'da doğal yasa teorisi, Skolastik felsefenin zirve döneminde Thomas Aquinas (1225-1274) başta olmak üzere birçok düşünür tarafından benimsenmiştir. Ahlaki yargılara ulaşmada, Tanrı'nın insana akıl gibi bir güç bahşettiği ve bu güç sayesinde insanın ahlaki ilkelere ulaşmasının mümkün olduğu temel görüşü etrafında şekillenen doğal yasa teorisi, Orta Çağ'da sadece Hristiyan düşünürlerin felsefelerinde tezahür etmekle kalmamış Yahudi ve İslam düşüncesinde de kendini göstermiştir. (Bkz. Anver M. Emon, Matthew Levering, David Novak, *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Trialogue,* 4-65, 66-143, 144-210; Engin Erdem, "Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sînâ'nın 'Sünnet(ullah)' Anlayışı," 51-66; Mustafa Çakmak, "Skolastik Felsefede Ahlâkın İnsan Doğası ve Tanrı ile İlişkisi," 358-359, dipnot 7.) Ancak Scotus'un ahlak anlayışını bir karşıtlık üzerine bina ettiği gelenek temelde Aristoteles-Aquinas çizgisine dayanır. Scotus'un doğal yasaya hangi sebeplerden (ve unsurlardan) ötürü karşı çıktığına ve hangi unsurlarının savunulabilir olduğuna çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde değineceğiz.

yürürlükte olan bir ahlak kuralını t_2'de yürürlükten kaldırabilir; hatta bunu iyiyken kötü, kötüyken de iyi yapabilir. Her iki yaklaşım da Tanrı'nın evrende bir düzen yarattığını savunur; ancak Tanrı'nın iradesinin tekabül ettiği alan konusunda anlaşmazlığa düşerler. Bu iki yasa yukarıdaki gibi anlaşıldığında, Scotus, ilahi iradeye ve bunun neticesinde ortaya çıkan buyruklara geniş yer ayırsa da Tanrı'nın iradesinin sınırları olabileceği iddiası ile bir eylemi ahlaki yapan belli niteliklerden bahsetmesi onun ahlak felsefesinde doğal yasa bağlamında değerlendirilebilecek belli öğeler bulunduğunu da gösterir.

Her iki yaklaşımdan da izler taşıması, Scotus'un ahlak anlayışının hangi teori bağlamında değerlendirilmesi gerektiği noktasında konunun uzmanları arasında da farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Örneğin, Scotus'un ilahi buyruk teorisini savunan bir düşünür olduğunu ileri süren Antony Quinton'a göre,

> Scotus esaslı bir iradecilik savunucusudur; ahlak yasasını Tanrı'nın iradesine dayandırmakla kalmayıp Tanrı'nın buyrukları için herhangi bir nedene ya da açıklamaya [da] ihtiyaç duymamaktadır. Tanrı'nın iradesi, herhangi bir sebep tarafından belirlenime tabi tutulamadığı için, insan aklı Tanrı'nın ahlak yasası ile ilgili olarak ne irade ettiğini bilme konusunda yetersiz kalacaktır. Bu sebeple, ahlak yasasını ve bu yasanın neleri gerektirdiğini bilmek için Tanrı'nın bunu bize özel vahiy yoluyla bildirmesi gerekir.[3]

Quinton'a göre, Scotus, iyi olan şeyleri -yalnızca- Tanrı'nın iradesine dayandırdığı için ahlak yasasını akılla ulaşılabilir alanın dışına hapsetmekte; bu durum, ahlaki önermelerin vahiy olmaksızın bilinebilmesinin önüne engel koymaktadır.

Scotus'a isnat edilen bir diğer görüşe göre ise akıl, ahlak yasasında önemli bir rol oynar. Ahlaki iyinin zorunlu bir unsuru olan akıl ile ahlak yasasına erişmek mümkündür. C.R.S. Harris, haklı olarak, Scotus'un ahlak felsefesinin, 'şeylerin iyilik ve kötülüklerini Tanrı'ya dayandırması noktasında iradeci' ancak aynı zamanda 'bir eylemin iyiliğinin, akıl ile olan ilişkisine bağlı olduğunu' söylemesi noktasında ise akılcı öğeler barındırdığını ifade eder.[4] Bir ahlak teorisinde bu iki yaklaşımın -iradeci ve

[3] Anthony Quinton, "British Philosophy," 373.

[4] C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, 305. Scotus'n ahlak anlayışını ilahi buyruk; doğal yasa ve bu ikisinden de pay alan bir yaklaşım olarak anlayan düşünürler Quinton ve Harris'le sınırlı kalmaz. Örneğin John Hare ve Thomas Williams gibi Scotus uzmanları, onun temelde ilahi buyruk teorisine bağlı olduğunu savunmalarına rağmen, dönemin ünlü düşünürlerinden William of Ockham'ın ilahi buyruk anlayışıyla büyük farklılık gösterdiğini savunurlar. (Bkz. John Hare, *God and Morality: A Philosophical History*, 15-38, 75-115; Williams, "Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus," 73-94; Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa,* 62.) Aynı durumu Scotus ile William of Ware'a dair bir karşılaştırma üzerinden

akılcı- bir arada bulunması, gerilime sebep olmaktadır. Bu durumda, (i) basitçe Scotus'un tutarsız olduğu kabul edebilir; (ii) Scotus'un ahlak anlayışında aklın yeri olmadığı ve Scotus'un radikal bir ilahi buyruk savunucusu olduğu kabul edilebilir ya da (iii) Scotus'un iradeci olduğu reddedilip, onun felsefesinde akılcı öğelerin ağır bastığı iddia edilebilir. Biz, Scotus'un tutarsız olmadığını savunmak bakımından, (i)'e karşı çıkacak; (ii) ve (iii)'ün bir arada ele alınması durumunda tutarsızlığın zorunlu olmadığını savunacağız. Bir başka deyişle, Scotus'un salt ilahi buyruk ya da salt doğal yasa teorisyeni olduğunu savunan görüşlere ve Scotus'un ahlak anlayışının doğal yasa ve ilahi buyruk teorisinden –aynı anda- öğeler barındırması bakımından tutarsız olduğunu savunan yaklaşımlara karşı çıkacak; Scotus'un yaklaşımının her iki teoriyi rasyonel bir zeminde bir araya getirmesi bakımından hibrit bir açıklama sunduğu ve iddia edildiği üzere tutarsız olmadığı yaklaşımını benimseyeceğiz.[5]

Buradan hareketle, Scotus'u bu iki görüşten herhangi birine mensup saymak ve tartışmalardan birinin tarafı olmaktan ziyade, Scotus'un ahlak

görmek de mümkündür. Scotus'un ilahi buyruk teorisi dönemi için farklılık arz eden birtakım unsurlar barındırmaktaydı. Örneğin, çalışmamızın ilerleyen kısımlarında değineneceğimiz üzere, Scotus'un akla ve bir eylemin ahlaki olarak iyi olması için gereken niteliklere yaptığı vurgu Alan Wolter, M. B. Ingham ve Richard Cross tarafından Scotus'un teorisinin doğal yasa teorisinden etkilenen kısmı olarak sunulur ancak buna rağmen Scotus'un doğal yasa teorisyeni olduğunu da söylemezler. (Bkz. Alan B. Wolter, "Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus," 148-162; Mary Beth Ingham, "Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams," 146-172; Richard Cross, *Great Medieval Thinkers: Duns Scotus*, 90-91.) Hannes Möhle ise Scotus'un bu niteleklere dayanan düşüncesinin doğal yasa bağlamında değerlendirilmesi önünde bir engel görmez. (Hannes Möhle, "Scotus's Theory of Natural Law," 312-331.) Biz de Scotus'un düşüncesinin her iki yaklaşımdan da izler taşıdığını ancak kimi iddiaların aksine Scotus'un doğal yasa ve ilahi buyruk teorisine dair uzlaşıyı rasyonel bir şekilde ortaya koyduğunu savunuyoruz.

[5] İngilizce litaratürde Scotus'un ahlak anlayışının ilahi buyruk teorisi kapsamında değerlendirilebileceğini savunanların yanında, doğal yasadan birtakım unsurlar barındırdığını düşünenlerle de karşılaşırız. İki teorinin birarada savunulmasının mümkün olmadığını savunanlar kadar, bu teorilerin -en azından Scotus özelinde- birarada savulunmasının önünde engel olmadığını savunan düşünürlere rastlamak da mümkündür. Her ne kadar Scotus'un ilahi buyruklar ve doğal yasayı birarada savunmasının rasyonel olduğunu savunan düşünürler var olsa da (Bkz. Thomas Williams, "Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved," 73-74.) Scotus'un doğal yasa ve ilahi buyruk teorisini, ortaya bir tutarsızlık çıkarmadan, *nasıl savunduğunun* etraflı bir tartışmanın konusu edildiği söylenemez. Hem İngilizce hem de Türkçe litaratür Scotus'u, genel olarak, ilahi buyruk teorisyeni olarak ele almıştır. Bu yaklaşım, Scotus'un ahlak anlayışının doğal yasaya da yer ayırdığını ya da onun ilahi buyruklar ile doğal yasayı aynı anda savunmasının teorisinde tutarsızlıklar meydana getirmediğini savunularının oldukça zayıf kalmasına sebep olmuştur. Bu savunu sahiplerine ve temel tezlerine yer vermenin yanında bu çalışma, litaratürdeki bir boşluğu doldurmayı hedeflemekte ve Scotus'un bir tutarsızlık içinde olmaktan ziyade klasik ilahi buyruk ve doğal yasa teorilerinin (birlikte savunulması durumunda ortaya çıkabilecek) problemlerini aşan yeni bir anlayış ortaya koyduğunu; bir sentez yaptığını savunacaktır. Scotus'un eserlerinden hareketle her iki teoriyi de destekleyebilecek unsurların varlığı, Scotus'un aslında bir tutarsızlık içinde olmadığını, aksine onun mevzisinin, ilahi buyruk ve doğal yasa tartışması özelinde daha kapsamlı ve gelişmiş bir izah olarak okunabileceğini göstermektedir.

felsefesinin hibrit bir modele dayandığını savunacağız. Bunu gösterebilmek adına, öncelikle, Scotus'un Tanrı'nın irade sıfatından ne anladığı tahlil edecek ve ahlak söz konusu olunca Scotus'un Tanrı'nın hükümranlığına ne kadar geniş bir alan açtığına dair bir tartışma yürüteceğiz. Sonrasında ise düşünürün, ilahi buyruklar ve doğal yasanın mahiyetine dair görüşleri kritik bir okumaya tabi tutularak Tanrı-ahlak ilişkisi noktasındaki görüşünün ne kadar tutarlı olduğu tartışılacaktır. Böylece, Scotus'un ilahi buyruklar ve Tanrı'nın iradesine yüklediği anlam ile doğal yasa ve insan aklına çizdiği sınır arasındaki çatışmanın dinamiklerine dair bir sonuç elde edilmiş olacaktır.

1. İrade, Tanrı ve Ahlak İlişkisi

Felsefi söylemi içerisinde ilahi iradeyi öncelikli bir konuma getiren Scotus, başta ahlak felsefesi olmak üzere, felsefi görüşlerinin hemen hepsini bu görüşü üzerine bina eder. Ona göre, ilahi irade her şeyin ilk sebebidir ve iyi, ahlaki ve adil gibi kavramlara denk gelen şeyler, mutlak manada özgür olan Tanrı tarafından arzu edildiği için iyi, ahlaki ve adildirler. İyi, bizatihi gerçeklikten yoksun olduğu için ilahi buyruklar akla açık ya da zorunlu değildir.[6] Sınırsız hürriyetinin neticesi olarak Tanrı, mevcut ahlak kanunu yerine başka bir kanun koyabilir; istediği insanı bu ahlak kanunundan muaf tutabilir. Bu, Tanrı'nın mutlak kudretinin bir tezahürü olduğu gibi ilahi iradenin, iyiliğin asli nedeni olduğunu da gösterir. Tanrı âlemi yaratmada, muhafaza etmede ve yönetmede özgürdür; bu gerçek Tanrı'nın hiçbir şey tarafından zorlanamayacağı veya kontrol edilemeyeceği manasına gelir. İlahi iradenin mutlak olduğu ölçüde kavranılmaz da olduğunu savunan Scotus'a göre, seçimleri için hiçbir nedene ihtiyaç duymayan ilahi irade mantık sınırlarına da bağlı değildir.[7] Düşünüre göre, ilahi iradenin zorunluluk altında olduğu tek nokta, Tanrı'nın *kendini* sevme eylemidir. Tanrı var olan/olabilecek en yüksek iyi olduğu için ilahi irade, *zorunlu olarak*, tüm

[6] Tanrı dışındaki her varlık olumsal olup Tanrı'nın iradesine bağlıdır: doğa kanunları (güneşin her sabah doğması gibi) hipotetik zorunludur fakat insan seçimleri olumsaldır. Bkz. Fatih Özkan, *Duns Scotus'ta İradecilik*, 85; Fatih Özkan, "Duns Scotus'ta Tanrı ve Ahlak Yasası," 188-195. Bunun yanında, doğal yasa bahsinde gündeme getireceğimiz üzere, Scotus, Tanrı'nın zorunluluğun konusu olduğu tek şeyin *on emrin* ilk üç yasası olduğunu savunur. Bunlar, insan aklıyla bulunabilir niteliktedir; bunun dışındaki her şey ilâhî iradeyle belirlenir ve yalnızca vahiyle bilinebilir.

[7] Scotus'un ahlak felsefesi açısından oldukça tartışma yaratan bu savunu, ilerleyen kısımlarda değineceğimiz üzere, aklın (ve hatta birtakım başka öğelerin) ahlaki doğru üzerinde etkili olduğu ve kimi doğrulara doğal akılla erişilebileceği ifadeleriyle bir arada savunulamaz görünmektedir. Genellikle ilahi buyruk teorisyeni olarak bilinen Scotus'un ahlak felsefesinin, bir eylemin iyiliğini akıl ve eylemin kendisi için gerekli olan diğer öğelerle uyumuna bağlaması; Tanrı'nın buyrukları önünde birtakım sınırların olduğunu savunması ve on emrin bazı buyruklarının akılla bilinebileceğine dair yaklaşımı, doğal yasayla kesişen birtakım noktaları olduğunu gösterir. Öyle görünüyor ki Scotus'un radikal bir ilahi buyruk teorisyeni olarak bilinmesinin sebebi, yukarıda görüldüğü üzere, ilahi iradeye ayırdığı alandır.

iyiliği içeren şeyi irade etmek zorundadır. Bu, Tanrı'nın kendisinden başka bir şey değildir.[8]

Tıpkı ilahi özgürlük gibi insan özgürlüğüne de yer açan Scotus, herhangi bir tercih yaparken *evet* ya da *hayır* demenin tamamen insanın elinde olduğunu savunur[9] ve bu nokta özelinde, insan özgürlüğü ve ilahi irade arasındaki ilişkiye dair şöyle der:

> [...] olumsallığı[n varlığını] varsaydığımız durumda, [böyle bir] olumsallığın zorunlu sebebi olan Tanrı hakkında ne varsayacağız? Bizler, mutlaka, Tanrı'nın meydana getirdiği hiçbir varlıkla zorunlu bir ilişki içinde olmadığını düşünmeliyiz. Tanrı'ya irade fiilini nasıl izafe edeceğimizi anlamak için öncelikle kendi özgürlüğümüzün tanımını yapmalı, sınırlarını çizmeliyiz. Özgürlüğümüzün üç aşaması vardır. Birincisi, bizler zıt eylemlere yönelebiliriz. İkincisi, böylesi iradi eylemlerin temel sebebi olarak zıt eylemlere eğilimlenebiliriz ve üçüncü olarak zıt eylemler meydana getiririz. Birinci tür özgürlük, bizlerde bulunduğu şekliyle, bir tür kusur barındırır, çünkü bizler irademizin sadece sebebi değil aynı zamanda alıcısıyızdır [etkileneni]. Biz bu eyleme sebep olurken bir irade *etmeme* durumundan *etme* durumuna geçeriz. Öyleyse, pasiflik ve değişkenlik bu manada kullanılan özgürlük için birer eksikliktir.[10]

İnsan özgürlüğünün, ilahi özgürlükle karşılaştırılamayacak kusurlar barındırdığına değinen Scotus'a göre, insan farklı seçenekler karşısında tercih hakkını kullanma gücüne sahiptir ve amacına ulaşmak için özgür olarak eylemde bulunur. Fakat amacın gerçekleşmesinde veya sonucu üzerinde etkili olabilecek şartların oluşması faile bağlı değildir. Bu noktada, Tanrı'nın iradesi devreye girmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki, her ne kadar Scotus insanın özgür iradeye sahip olduğunu savunsa da bunu *sadece* insana sorumluluk yükleyebilmek adına yaptığı açıktır. Kişinin eyleminin iradi olduğunu ve eğer kendi kontrolünde değilse, eylemlerinden ötürü övgü, yergi ve tembih konusu olmaması gerektiğini düşünen Scotus'un,[11] insanın özgür iradesi ile seçtiği şeylerin meydana gelebilmesi için gerekli şartların ilahi iradeye bağlı olduğunu savunması, akla, insanın bu kısıtlama ya da bağımlılık altında nasıl özgür olabildiği sorusunu getirmektedir.

---

[8] John Duns Scotus, *God and Creatures*, 370-371; Cross, *Great Medieval Thinkers: Duns Scotus*, 90-91.
[9] John Duns Scotus, *On The Will and Morality*, 9.
[10] Scotus, *On The Will and Morality*, 10. (italikler bana ait.)
[11] Bkz. Scotus, *God and Creatures*, 369.

Scotus bu soruya cevap verebilmek için, Anselm'in[12] "iradenin iki eğilimi" teorisini, insan iradesinin kendinde ve Tanrı'nın iradesi karşısında ne mana ifade ettiğini açıklamak için kullanır.[13] İradenin söz konusu iki eğilimi, menfaat ve adalete yönelik eğilimlerdir. Menfaate olan eğilim, insanın kendi mutluluk ve kusursuzluğuna yönelik eğilimken, adalet eğilimi kendinde iyi olan şeye yönelimdir.[14] Menfaat eğilimi, akıl tarafından yönlendirilen, faydacı ve mutluluk veren rasyonel bir yönelimdir. İnsanın duyusal iştiyakının temelini oluşturan bu yönelimi, 'doğal irade' olarak adlandırmak da mümkündür. İradenin diğer eğilimi ise, aklıselim (*right reason*) tarafından yönlendirilen; kendinde iyi olana yönelik (*bonum honestum*) eğilimdir. Adalet eğilimiyle irade, insanı kendinde iyi olana çağırır; bu şekilde insan, gayesel olarak iyiye eğilim gösterir. Adalet eğilimi, bencillik ve menfaatten uzaktır; insan, böylesi iradi bir yönelim tecrübesini ancak kendinde iyi olana yönelerek gerçekleştirir ve ancak bu yolla kendi benliğinden sıyrılabilir.[15] Anselm, iradenin iki eğilimi bağlamında insan özgürlüğüne de değinir ve insanın günah işleme yetisine sahip olmasının ona irade özgürlüğü verdiğini dile getirir.[16] Bu yetkinlikle insan, arzu ederse, adalet ve aklıselimin çizdiği yoldan çıkabilir. Anselm'in, tam yetkinlik adını verdiği bu özgürlük tanımı, Scotus tarafından da benimsenmiştir. İradenin iki eğilimiyle irade özgürlüğünü bir araya getiren Scotus'a göre, özgürlük, kişinin gayesi için iradenin doğru şekilde icraatta bulunmasıdır. Bu açıdan, Scotus'a göre, özgürlük kavramı zorunluluğun zıddı değildir.[17] Buna göre, insandaki iki eğilim, x ve y'den birini seçme ve/veya ikisini de seçmeme noktasında insana irade özgürlüğü sağlar ve bu bakımdan insan, bir zorunluluğun konusu değildir. Kusursuz bir irade özgürlüğü bunu gerektirir. Ancak bu özgürlük, alemdeki her canlının, irade bakımından, Tanrı'nın inayetiyle zorunlu bir ilişki içinde olduğu gerçeğini değiştirmez. Nasıl ki insan anlık olarak bir seçenek üzerinde karar verip iradesini o yönde kullanma konusunda özgürse

[12] Anselm of Canterbury, "On the Fall of the Devil," 216-231; Anselm, "De Concordia," 468-473.
[13] Scotus, *On The Will and Morality*, 39-41; Nesim Aslantatar, "Duns Scotus'ta Adalet Eğilimi ile Kant'ta En Yüksek İyi Üzerine Bir Karşılaştırma," 32-42.
[14] Scotus, *On The Will and Morality*, 11-12.
[15] Scotus, *On The Will and Morality*, 11-12; Scotus, *God and Creatures,* 369-370; Mary Beth Ingham, Mecthild Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, 177; John Boler, "Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will," 109.
[16] Scotus, insanın sahip olduğu özgürlük anlayışını Anselm'den daha ileri bir noktaya taşıyarak, adalete olan eğilimin insanın doğuştan getirdiği bir özelliği olduğunu öne sürer. Ona göre, eğer insan iradesi iyi bir *düzene* sahipse onda öncelikli olarak iyiye yönelik bir sevgi eğilimi belirir ve insan iradesi adalete olan eğilime uygun bir hal alır. Eğilimleri arasında adalete eğilimi ön plana çıkan bir kişi bu şekilde kendi mükemmelliğiyle en çok uygunluk arz eden sevgiyi irade eder. Bu sevgiyi irade etmesi ise onu mutluluğa götürür. Scotus, *On The Will and Morality*, 13.
[17] Scotus, *On The Will and Morality*, 13.

ve bu seçim, zıt bir eylem için de mantıksal ve gerçek manada bir potansiyele sahipse, Tanrı'nın seçimleri için de aynısı geçerlidir. Fakat insan özgürlüğünün ihtiva ettiği edilgenlik ve değişkenlik, ilahi irade için söz konusu değildir. Tanrı, olumsal bir şekilde yaratabilir, yarattıklarını yaşamda tutar ve onlarla istediği gibi iş birliği kurabilir. O, özgür iradesinin değişmezliğine rağmen, her zaman *de facto* sebep olduğu bir şeyin zıddını gerçekleştirmiş olma gücünü de kendinde barındırır.[18]

İradeyi hem insanda hem de Tanrı'da akıldan üstün tutan Scotus, ciddi güçlüklerle yüzleşmek durumunda kalmıştır. Eğer irade akıldan önce ise, öyle görünüyor ki, Tanrı'nın irade ettiği hiçbir eylemin sebebi *olmayabilir*. Bu durumda, 'bu eylemler tamamen keyfidir' diyebilir miyiz; ya da erdem ile erdemsizlik arasında ayrım yapmak için hiçbir akılsal temel yoksa,[19] ayrım, bütünüyle, keyfiliğe dayalı olmaz mı?[20] Scotus'un ilahi iradeye yüklediği anlam, onu, iki uç arasında seçime zorlamıştır. Buna göre, ya 'Tanrı özgürdür ve dünya keyfi bir iradenin akıl ile bağlantısı olmayan bir ürünüdür' ya da 'dünya akılsaldır (doğal akıl ile anlaşılabilir) ve Tanrısal iradenin de sınırları vardır.' İlahi iradeye tanıdığı alan yanında, bu iradenin bir sonucu olarak ortaya çıkan ahlak felsefesini de tamamen Tanrı'nın *keyfi* iradesine dayandırdığı yönünde birçok eleştiriye maruz kalan Scotus'un, doğal yasa teorisine dair fikirleriyle, düşüncesinin tüm yönleri bütünsel bir şekilde ele alınırsa, bu *problemlerin* çoğunu cevapladığı görülecektir. Scotus'a göre, bir insanın başka bir insana bağlı olması gibi Tanrı'nın iradesinin, aklına bağlı olması mümkün değildir. İnsanlarda irade, her ne kadar özgür olsa da aklın

[18] Scotus, *On The Will and Morality*, 11.

[19] Bu ifadeden akılsal bir temelin inkarından ziyade, eylemlerin ahlakiliğinin tamamen ilahi iradeye bağlı olması durumunda, insanın bu doğrulara akılla ulaşması noktasında bu eylemlerin akılsal temelden yoksun olabileceği anlaşılmalıdır.

[20] Bkz. W.T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefesi Tarihi*, 486. Scotus'a göre, Tanrı, istisnasız bir şekilde, "bilinebilir olan her şeyi gerçek olarak ve diğer her şeyin bilinmesinden farklı olarak" tabiatı gereği ve herhangi bir seçimden önce bilebilir. Bu, Scotus'un ahlâk anlayışı açısından da büyük öneme sahip olan bir önermedir. Tanrı'nın yaratmadan önce aracısız olarak her şeyi bilmesi, O'nun buyruklarının adaletle çelişen herhangi bir bileşen içermediği, bu da Tanrı'nın buyrukları için herhangi bir keyfiliğin söz konusu olmadığı manasına gelir. Scotus'a göre, analitik doğrular ve bu doğruların zorunlu sonuçları akıl tarafından kendiliğinden bilinir. Fakat diğer önermeler için, akıl, iradeye bu tarz önermelerin çelişkili çiftlerini önerir. İrade bu çiftlerden birini gerçekleştirmek için özgür bir tercihte bulunur. Olumsal önermeleri doğru yapan bu özgür seçimdir. İlâhî iradenin bu özgür eyleminden önce akıl bunlardan hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu bilmez. Aklın, uygun önermelerin doğruluklarına dair sahip olduğu bilgi, iradenin bazılarını doğru bazılarını da yanlış yapma yönündeki özgür tercihinin sonucudur. Buradan hareketle, Tanrı'nın buyruklarının insan için bağlayıcı olmasının yanında insanın aklıyla ulaşabileceği birtakım doğrular da vardır. Bu doğruların akılla bilinebilmesi için, Tanrı'nın söz konusu önermelerin *konusu* olması gerekmektedir, aksi takdirde bu önermelerin analitik olduğu söylenemez. Bkz. Nesim Aslantatar, *John Duns Scotus'un Tanrı ve Ahlak Anlayışı*, 143.

verdiği *öğütlere* uyar; aksi takdirde insanlar hatalardan uzak durma konusunda başarı sağlayamazlar. Fakat ilahi irade, bu şekilde, yanılabilir değildir; yanlış olanı irade etmez. Çünkü Tanrı'nın irade eyleminden önce, doğru ya da yanlış olarak niteleyebileceğimiz bir şey yoktur. [21] Bu durum, ilahi iradenin aklın çizdiği rotaya uygun hareket etmediği manasına gelmez; daha ziyade, irade yanlış olanı seçmediği için, ilahi akıl ile irade arasında bir çatışma varmış gibi görünür. Bu yaklaşımıyla insan açısından geçerli olan irade ve ilim ayrımının Tanrı için geçerli olmadığını savunan Scotus'un, 'ahlaki değerlerin kaynağı olarak Tanrı' fikri de zarar görmemiş olur.

Scotus'un, "aklın verdiği öğütler" ifadesiyle kastettiği, aslında, iradenin adalete olan eğiliminin, menfaate olan eğilim üzerindeki sınırlayıcı ya da dizginleyici gücüdür. Bu noktada söylemek istediğimiz, Tanrı'nın bu iki eğilime sahip olduğu ve bunlar tarafından sınırlandığı değildir. Çünkü ilahi iradenin, bu iki eğilim tarafından sınırlandığını söylemek, bu iki eğilimin ilahi iradeden önce var olduğunu söylemek olacaktır. İlahi iradenin adalete olan eğilimi olduğunu söylemek, Tanrı'nın gerçekleştirdiği her eylemde adil olduğu manasına gelir. Tanrı, varlıklara karşı, bizim kelimeye yüklediğimiz manasıyla "adil" olmak zorunda değildir. Dolayısıyla, Tanrı ne irade ederse etsin, irade ettiği o şey adil olacaktır.[22] Aynı şekilde, ilâhi iradenin iyilikle hükmetmesi de söz konusu değildir. Çünkü Tanrı, bir şeyi irade ederse o şey iyidir. Tanrı, mevcut ahlak yasası yerine tamamen farklı bir ahlak yasası irade edebilirdi. Böyle bir durumda, mevcut ahlak yasası ile tamamen *çelişiyor olsaydı bile*, bu yeni ahlak yasası iyi olurdu.[23] Bu noktanın aydınlatılması gerektiğini düşünüyoruz. Buna göre, Scotus, Tanrı'nın kudretinin $p \vee \neg p$'ye değil; $p \wedge \neg p$'ye taalluk ettiğini düşünür. Bu sonuca varmamızın en temel

[21] Tanrı'yı yaratmaya ya da farklı bir eylemi yapmaya zorlayan hiçbir şey yoktur. Bu sebeple, Tanrı evreni zorunlu olarak yaratmamıştır. Tanrısal irade zıt şeyleri yaratmakta özgür olduğundan bu evreni yaratmayabilir ya da yarattığından farklı da yaratabilirdi. Scotus, Tanrı'nın iradesindeki bu olumsallığı, eş zamanlı ve art zamanlı olumsallık teorileriyle destekler. Bu teoriler, Scotus'un iradenin aynı anda çelişen yasaların varlığına nasıl taalluk ettiği noktasında da bir öneri sunar. Scotus'un art zamanlı özgürlük anlayışına göre, Tanrısal iradenin zıt şeyleri gerçekleştirme özgürlüğü vardır. İlâhi irade, ebedi olduğu için, değişmezdir; ayrıca Tanrı basit olduğu için iradesi müstakil istemlere bölünemez. Tanrı her neyi irade ederse onu tek bir seferde irade eder. Tanrı, irade eyleminin basitliği vasıtasıyla zıt şeyleri irade edebilir; bu nesneler ardıl bir şekilde zaman ekseni üzerinde bulunabilir, böylece Tanrı tek bir irade eylemiyle, A zamanında *x*'i irade ederken, B zamanında *x* olmayanı irade edebilir. Bu şekilde Tanrı, gerçekte var olan zıt gayeleri tek bir irade eylemiyle irade edebilir fakat bu amaçların ortaya çıkardığı gayeler, zamansal olarak ardıl bir şekilde vuku bulur.[21] John Duns Scotus*, Contingency and Freedom: Lectura I 39*, 124- 125. Fakat Tanrı, Scotus'a göre, zıt ya da çelişik eylemleri, eylemler eş anlı/eş zamanlı varoluşa sahip olacak şekilde irade *edemez.*

[22] Scotus, *On The Will and Morality*, 54-56.

[23] Benzer bir görüş için bkz. Möhle, "Scotus's Theory of Natural Law," 318-319.

sebebi, Scotus'un, İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etme *teşebbüsünü* örnek gösterek, Tanrı'nın ahlak yasasında birtakım muafiyetler uygulayabileceği ya da mevcut ahlak yasasının yerine yeni bir ahlak yasasının ikame edebileceğini dile getirmesidir. Örneğin, Tanrı, İbrahim'e oğlu İshak'ı kurban etmesini emrettiği zaman, öldürme/cinayet eyleminin sahip olduğu düşünülen yasak askıya alınır ve bu eylem söz konusu kişi için ve Tanrı'nın izin verdiği sınırlar dahilinde istisna kabul edilir. Böylece, söz konusu eylem mevcut ahlak yasası kapsamında değerlendirilmeyeceği için Tanrı'nın (keyfi bir şekilde), cinayet eylemini, aynı anda hem iyi hem de kötü ($p \wedge \neg p$) yaptığı söylenemez. Scotus'a göre, bu hadisede Tanrı cinayet eyleminin yasak olduğu düzeni bir kenara kaldırır ve yerine bu eyleminin yasak ya da kabahatli olmadığı yeni bir düzen koyar. Burada dikkat edilmesi gereken temel nokta cinayetin yasak olması ve İshak'ın kurban edilmesi buyruğunun aynı anda var olmadığıdır.

Öyle görünmektedir ki, Scotus için, ilahî irade hiçbir şey tarafından sınırlanamaz bir mahiyete sahiptir. Tanrı'nın iyiliğinin bir gereği olarak, eylemleri, adalete olan eğilimden başka bir şey değildir. Fakat bu Tanrı'nın zorunlu olarak adil davrandığı manasına gelmez; Tanrı'nın adaletle muamelede bulunması ilahi iradenin özgür tercihidir. Onu yaratmaya zorlayan hiçbir şey olamayacağı gibi, belli bir şekilde davranması konusunda da herhangi bir cebre konu değildir.[24] Scotus'un ilahi irade ve ahlak ilişkisinden hareket edenlerin, onun normatif etiğinin ilahi iradeye dayandığı yönünde bir sonuca varması anlaşılır görünmektedir. Çünkü onun iradeciliği sadece metafiziğiyle sınırlı kalmamış, ahlak felsefesine de şekil vermiştir. Scotus'un iradeciliğine dair bu bilgiler, nasıl bir ahlak anlayışına sahip olduğunu ve ilahi buyruklar ile doğal yasaya ne mana yüklediğini anlama noktasında yardımcı olacaktır.

2. Scotus'ta İlahi Buyruk Teorisi

Din ile temellendirilen ahlak teorileri, Tanrı'nın varlığı ve vahiyden hareketle, ahlakın temelinde dinin olduğu sonucuna varırlar. Davranışlara ahlaki iyilik veya kötülük vasıflarını kazandıran, ilahi emirler midir; yoksa ilahi emirlerden bağımsız olarak, davranışların kendilerinde sahip oldukları herhangi bir ahlaki iyilik veya kötülük niteliği var mıdır? Felsefe tarihinde ilk defa Platon tarafından ele alındığıyla şekliyle *Euthyphro İkilemi*, özünde, "dine uygun olan dine uygun olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa

[24] Scotus, *On The Will and Morality*, 56, 191-195.

tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygundur?"[25] dilemması üzerine bina edilmiştir. İkilemi teistik dinler özelinde şu şekilde ifade etmek mümkündür: "Bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmektedir" veya "Tanrı bir eylemi emrettiği için mi ahlaki olarak zorunludur, yoksa ahlaki olarak zorunlu olduğu için mi Tanrı onu emretmektedir."[26] İkilemden, 'Tanrı bir şeyi emrettiği için o şey iyidir' önermesini savunarak kurtulmaya çalışıldığında, bu, kişiyi teistik bir iradeciliğe, bir şeyin 'iyi' veya 'kötü' oluşunu nihaî anlamda ilahi iradeye dayandıran bir sonuca götürecektir.[27] Bu görüşün en önemli zaafı, Scotus'un ilahi iradeye yüklediği anlam üzerinden göstermeye çalıştığımız üzere, ahlaki doğruları özsel olmayan bir şekilde tanımlaması ve buna bağlı olarak Tanrı'nın iradesi doğrultusunda iyi olan bir şeyin kötü olabileceğine, kötü olan bir şeyin de iyi olabileceğine imkan tanımasıdır.

İkilemin diğer tarafını savunan biri ise 'Tanrı bir şey iyi olduğu için onu emretmektedir' önermesini benimseyecektir. Bu durumda, kişi, her ne kadar ahlaki doğruların keyfiliğini bertaraf etme noktasında bir başarı gösterse ve ahlaki doğruların değişmezliğine ilişkin bir sezgi korunsa da bu doğrular ilahi iradeden bağımsız şekilde ahlaki bir değere sahip olacaktır. Teolojik açıdan böyle bir yaklaşım oldukça tartışmalı görünmektedir. Bir şeyin ilahi iradeden bağımsız olarak iyi olduğu savunulursa, ahlaki doğrular ilahi iradeden bağımsız hale gelmekle kalmayacak, aynı zamanda Tanrı'nın da bu doğrulara -zorunlu olarak- uyması gerekecektir.[28] Böyle bir görüş, her halükarda, ilahi irade ve kudrete kayda değer bir sınırlama getirecek, eylemlerin ahlaki değerini Tanrı dahi değiştiremeyecektir.

Hristiyan geleneğinde Scotus'un ilahi buyruk teorisi tarihsel açıdan oldukça önemlidir.[29] Scotus'un ahlak anlayışında, normatif bir evrensel ahlak ilkesi yoktur.[30] John Hare'a göre, onun ilahi buyruk teorisinin temel

[25] Platon, *Euthyphron–Dindarlık Üzerine*, 55, 10A.
[26] Mehmet Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu," 137.
[27] Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu," 137.
[28] Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu," 138.
[29] John E. Hare, *God's Call: Moral Realism, God's Command and Human Autonomy,* 50. Scotus ile Mâtürîdî'nin ahlâk anlayışlarında paralellikler olduğunu savunan bir çalışma için bkz. Mustafa Çakmak, "Analogies between al-Māturīdī's and Duns Scotus's Ethical Perspectives," 473-491.
[30] Scotus geleneksel eudaemonist ahlâk anlayışının taşıdığını düşündüğü bir eksiklikten dolayı insanların tüm tercihlerinde salt mutluluğu arzu ettiği görüşüne karşı çıkmıştır. Ona göre, bu eksiklik, Aristotelesçi ahlâk anlayışının adalet eğilimini yok sayıp, insanların sadece menfaate eğilimli olduğunu varsaymasıdır. Bu karşı çıkışla o, sadece Aquinas'a değil, kökleri Platon ve Aristoteles'e kadar dayanan uzun bir eudaemonist ahlâk anlayışı geleneğine de karşı çıkmıştır. Scotus, insanların mutluluklarını (Scotus'ta buna menfaat demek daha doğru olur) arzu ettiği yönündeki görüşün (*affectio commodi*) doğruluğunun yanında adalete olan eğilimi (*affectio iustitiae*) de varsayar. Adalete olan doğal eğilim, bizim kendi refahımız için sonucu ne olursa olsun ahlâk yasasına uyma eğilimi

motivasyonu, "Tanrı benim böyle yapmamı istediği için yapıyorum; eğer ben Tanrı'nın buyurduğu şeyleri yapma konusunda başarı gösterirsem bunun mükâfatını alacağım" ifadesidir. Scotus'a göre, insanın nihai gayesi ilahî buyrukları yerine getirerek Tanrı'nın *eş âşıkları*[31] olmaktır.[32] Tanrı'nın eş âşıkları olmak, onun emirlerine mutlak sadakatle mümkün olacaktır.[33]

Richard Cross'a göre ise, Scotus'un bir ilahi buyruk teorisyeni *olmadığını* göstermek göründüğü kadar zor değildir. İlahi buyruk teorisinde, bir eylemin ahlaki değer kazanabilmesi için Tanrı'nın buyruğu zorunludur. Fakat Scotus'a göre, böyle bir zorunluluğun yanında, eylemin 'kendisi için uygun olan tüm koşul ve niteliklere sahip olması' gerekmektedir. Kendisi için uygun olan tüm koşul ve niteliklere sahip olan bir eylem, aklıselimin gösterdiği istikamet üzere gerçekleştirilmelidir; aksi takdirde eylem ahlaki olarak iyi olma niteliğine sahip olamayacaktır.[34] Bunun yanında, ona göre, Tanrı'yı konu edinen ahlak ilkeleri, zorunlu olarak doğru oldukları için, doğal yasaya aittir ve insan aklıyla, vahyin yardımı olmadan, bulunabilirler.[35] Bir eylemin ahlaki olarak iyi olmasını, eylemin gerekli koşul, nitelik ve son olarak da aklıselim ile uygunluğuna bağlayan; Tanrı'nın konusu olduğu ahlak ilkelerinin doğal yasaya ait olduğunu açıkça ifade eden Scotus'un, basit bir şekilde, ilahi buyruk teorisyeni olarak nitelendirilmesi onun ahlak felsefesini tam olarak tasvir edememektedir.

Bunun yanında, Scotus, geleneksel ilahi buyruk anlayışının aksine, Tanrı'nın buyuramayacağı bazı şeyler olduğunu da düşünür. Geleneksel ilahi buyruk teorisinde Tanrı, eylemin mantıksal bir tutarsızlık arz etmemesi şartıyla, herhangi bir buyrukta bulunabilir. Fakat Scotus'a göre, Tanrı, birisine kendinden (Tanrı'dan) nefret etmesini *buyuramaz*.[36] Bunun sebebi, "eğer Tanrı varsa, sadece o Tanrı olarak sevilmelidir" önermesinin zorunlu olarak doğru olmasıdır. Scotus'a göre, bir şey diğer var olan her şeyden daha fazla sevilmelidir ve bu en yüce iyiden başka bir şey olamaz. Her ne kadar

demektir. Scotus'un ilâhî iradeye tanıdığı özgürlük alanı, onu eudaemonist gelenekten ayıran başka bir noktadır. Eudaemonist geleneğe bağlı düşünürler için, belli eylemler insan mutluluğunun önünde bir engel oluşturdukları için yanlıştır ve bu eylemler insan mutluluğu için bir engel olduğundan Tanrı onları yasak kılmıştır. Scotus için ise bir eylem, insan doğası için herhangi bir tatmin sağlasın ya da sağlamasın, Tanrı onu yasakladığı için yanlış olabilir. Aslantatar, "Duns Scotus'ta Adalet Eğilimi ile Kant'ta En Yüksek İyi Üzerine Bir Karşılaştırma," 33-34.

[31] İfade için bkz. John E. Hare, "Divine Command," 199-210.

[32] Scotus, *On The Will and Morality*, xiii, xiv, 20, 288; Hare, *God's Call*, 52.

[33] Hare, *God and Morality*, 90; Hare, "Divine Command," 197; Fehrullah Terkan, "İlâhî Buyruk Teorisi," 199-210.

[34] Cross, *Duns Scotus*, 90.

[35] Scotus, *On The Will and Morality*, 62-63.

[36] Scotus, *On The Will and Morality*, 60-64.

Scotus, Tanrı'nın emredebilecekleri üzerinde açık bir kısıtlama olduğunu ima etse de bu kısıtlamaların ilahi tabiatın kendisiyle alakalı olduğuna dikkat edilmelidir. Scotus'a göre, bundan başka, Tanrı'nın buyruklarını kısıtlayacak herhangi bir şeyden bahsedilemez. Bu yüzden konusu olumsal varlıklar olan hiçbir ahlaki ilke zorunlu olarak doğru değildir.[37] Bu sebeple, Scotus, her ne kadar salt bir ilahi buyruk ya da doğal yasa teorisyeni olarak nitelendirilemese de onun ahlak felsefesinin ilahi iradeye ayırdığı özgürlük alanı, insanların ahlak yasası buyruklarının insan doğasından çıkarabileceği görüşünden daha geniştir. Scotus, neden ilahi buyruklara dayalı bir ahlak yasasına sahip olmamız gerektiğine örnek olarak, On Emrin sekizinci buyruğu olan "çalmamalısın" emrini örnek gösterir. Bu buyruğun özel mülkiyetin tesisini zorunlu kıldığını belirten Scotus'a göre, insan, doğasından hareketle özel mülkiyete sahip olması gerektiğini çıkaramaz.[38] Scotus'a göre, bu noktada, ahlakı sadece doğal akılla bilinebileceklerle sınırlasaydık insanlara başkalarının mallarını almalarını emretmeyi Tanrı için bile imkansız görmemiz gerekirdi.[39] Ancak ona göre, Tanrı için bu tarz bir yasağı emretmek imkan dahilindedir; kutsal kitaplarda bunun örnekleriyle karşılaşmak mümkündür.[40] Bu, Tanrı'nın On Emre aykırı bir şey buyurduğu ve Scotus'un "muafiyet" (*dispensations*) diye adlandırdığı bir dizi olaydan biridir.[41] Scotus'a göre, On Emir, insanın nihai iyiliğine yönelik bir rota sunar. Doğru bir akıl yürütmeyle insanlar, buyruklara itaatin iyi ve doğaları için uygun olduğunu bilebilirler.[42] Ancak biz, bunları kendi doğamızdan çıkaramayız veya akıl yardımıyla bulamayız, çünkü Tanrı'nın o hedef doğrultusunda salık vereceği başka muhtemel rotalar da bulunmaktadır/bulunabilir.

---

[37] Cross, *Duns Scotus*, 91; Hare*, God and Morality*, 104.

[38] Scotus, *On The Will and Morality*, 62.

[39] Bunun en temel sebebi, Scotus için, doğal ahlakın -gerekli olduğu halde- taşıdığı birtakım eksikliklerden dolayı yeterli olmaması ve ilahi buyrukların ahlakı belirlemede önemli bir rol oynamasıdır. Doğal ahlakın ilahi buyruklara yer bırakmayacak şekilde üstün olduğu bir düzen, insanın doğal akılla doğruyu bilebileceği bir düzen olacağı halde, Tanrı'nın iradesini sınırlayarak (*âdetullah*'a uyması bakımından), onun alemde bir sınırlılık ve hatta bir bakıma zorunlulukla karşı karşıya olduğunu ima eder. Bunun yanında, Scotus'un *muafiyet* adını verdiği ve Tanrı'ya müdahale alanı *tanıyan* birtakım durumlar da doğal ahlakın tek başına yeterli olamayacağına dair bir çıkarım olarak görülebilir. Tartışmaya doğal yasa ve ilahi buyruğun imkanının yanında, ilahi irade ve alemdeki etkisi açısından da bakıldığında, Scotus'un Tanrı'yı alemde etkisi ve izleri sürekli görünecek şekilde tasavvur ettiği; alemi de Tanrı'nın sürekli müdahalesine açık hale getirmek istediği görülebilir.

[40] Scotus, *On The Will and Morality*, 62-63; Hare, *God and Morality,* 189-190.

[41] Scotus, *On The Will and Morality*, 61; John Duns Scotus, *Ordinatio III*, d. 37, n. 1.

[42] Bkz. Scotus, *Ordinatio III*, d. 37, n. 2, 3.

Scotus'un ahlak anlayışı, doğal yasadan ziyade ilahi buyruk teorisinden beslenir ve doğal yasayı ilahi buyruk teorisinin eksikliklerini ortadan kaldırmak ve Tanrı'nın keyfi bir şekilde emrettiği hususuna bir cevap olması umuduyla kullanır.[43] Bu düşüncemizi desteklediğini düşündüğümüz bir husus, Scotus'un, *tümdengelimci ahlak* olarak tanımladığı ahlaki doğruların insan doğasından çıkarılabileceği hususuna yönelttiği çeşitli itirazlardır. Bu itirazlar, (i) iyi, yükümlülüklerimizi kendisinden çıkarsamamıza izin verecek derecede belirli/kesin değildir,[44] (ii) adalet eğilimi ile kontrol edilmezse fayda eğilimi, insana iyinin yanlış bir resmini sunacaktır, zira insan, kendinde iyi olanı değil, kendi menfaati için iyi olanı görür/ister,[45] (iii) buyruklara konu olan olay ve kişiler tikel örneklerdir.[46]

Buna göre, Tanrı'nın buyruğu genellikle tikel zamanlarda ve tikel mekânlarda tikel bir kişiye verilir, örneğin İbrahim gibi. Dolayısıyla Scotus'a göre, Tanrı'nın tek bir muhatap seçerek buyrukta bulunması, insanın kendisi için iyi ya da kötü olanı tümdengelimci bir şekilde doğal yasadan çıkarmasının önünü kapatmaktadır. Tanrı'nın muhtemel hedefler doğrultusunda başka bir mümkün rota çizmeyeceğinin ve her zaman aynı şeyin gerçekleşeceğinin garantisi yoktur. Bunun yanında, her insan farklı ve kendine has bir bireysel öze sahiptir (*haecceity*).[47] Her birimiz, kendimize has bireysel bir öze sahip olmanın yanında, bizim için eşsiz olan belli bir

[43] Bu bağlamda, çalışmamızın sınırlarını planlanın ötesinde genişleteceği için, ahlaki iyi-ahlaki zorunluluk ilişkisine dair tartışmaya giremiyoruz. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu," 135-160; Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa,* 191-197. Ayrıca bkz. Rem Blanchard Edwards, *Freedom, Responsibility and Obligation*; Stephen C. Evans, *God and Moral Obligation*; Michael J. Zimmerman, *The Concept of Moral Obligation.*

[44] Scotus, *On The Will and Morality*, 47-48, 167.

[45] Scotus, *On The Will and Morality*, 153-154.

[46] Scotus, *On The Will and Morality*, 37-59.

[47] *Haecceity,* Türkçede özgünlük, tikelleşim ve bu'luk (*thisness*) kavramlarıyla karşılanmaktadır. Scotus'un doğal yasa teorisine getirdiği esas itiraz, ilâhî bilgi ile olumsal varlıkların bulukları (*haecceity*) arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır. İlâhî bilgi kapsamında ele alındığında Scotus'un buluk kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Scotus'a göre olumsal varlıklar, bulukların bilgisine sahip olamazken, Tanrı, bilfiil bulukların bilgisine de sahiptir. Bulukun bilgisine, sadece Tanrı tarafından erişilebilir olması Scotus'un ahlâk felsefesi açısından büyük önem arz etmektedir. Olumsal varlıkların, her birinin ayrı ayrı bireysel özlere sahip olması ahlâk yasasının tümdengelimci bir şekilde insan doğasından çıkarılabileceği iddiasını çürütmektedir. Her tekil varlığın, sadece kendisine has ve onu diğer varlıklardan ayıran bir buluka sahip olması herkesi kapsayacak ve herkese ortak şekilde hitap edecek bir ahlâk yasasının insan doğasından çıkarılamayacağını; dolayısıyla tümdengelimci bir doğal yasa teorisinin mümkün olamayacağı Scotus'un doğal yasa teorisine yönelttiği en büyük eleştirilerden biridir. Scotus, *Ordinatio II*, d. 3, p. 1. q. 2, n. 48; ayrıca bkz. Cross, *Duns Scotus*, 33-39; Antonie Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, 282-285; Hare, *God and Morality*, 111-115; Woosuk Park, "The Problem of Individuation for Scotus: A Principle of Indivisibility or a Principle of Distinction?," 105–123; Woosuk Park, "Haecceitas and the Bare Particular," 375-397; Peter King "Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia," 50–76.

mutluluğu da hedefleriz. Tanrı'nın buyrukları, sadece insan doğasının kendi amacına yönelik değil, aynı zamanda her bir tikel insan için onu kendi mutluluğuna götürecek bir rotadır. Fakat yine de bu buyruklar insan doğasından çıkarsanamazlar.[48] Scotus'a göre, Tanrı bir istisna gerçekleştirebilir, bu yüzden tümdengelimci bir şekilde ahlak yasası doğrularının insanın kendi doğasından çıkarsanabilmesi ihtimali imkan dâhilinde değildir. İlahi buyruk teorisi, ahlak yasasıyla ilişkisi bakımından ele alındığında görülecektir ki ilahi akıldan çok ilahi iradeye vurgu yapar. Tanrı'nın buyrukları, ilahi iradeden insan iradesine doğru bir iletişimdir. Scotus'a göre, bizim yükümlülüğümüz, Tanrı'nın bizim irade etmemize dair iradesini kendi irademizde tekrarlamaktır. [49]

Bu noktada, Scotus'un teorisine yöneltilen eleştirileri de dikkate almak gerekir. Scotus'un ilahi buyruk teorisine genel olarak yöneltilen ilk itiraz, ilahi buyruk teorisinin insanın özgürlüğünü oldukça kısıtladığı yönündedir. Buna göre, ilahi buyruk teorisi insanın özgürlüğüyle uyumlu değildir ve insanı iradesini özgür bir şekilde kullanamayan bir çocuk pozisyonuna sokar.[50] Fakat Scotus'un ahlak felsefesinden çıkan sonuca göre, insan bu yasayı iradi olarak *sahiplendiği* için onu benimser ve hayatında uygulamaya koyar. Scotus'a göre, insanlar görevlerini Tanrı'nın buyrukları olarak görmeli ve benimsemeli; umut ederek, ahlaki yaşamda olgun bir şekilde sabretmelidir. Umuda dayandığı sürece, ahlaki failin göstereceği bu türden sebatkârlıkta karakter olarak çocuksu olan hiçbir şey yoktur.[51] Bize göre, Scotus'un ortaya koyduğu halinden hareket edecek olursak, ilahi buyruk teorisinin insanın bağımsızlığını kısıtladığı yönündeki eleştiri tartışmalıdır. Çünkü Scotus'a göre, failler bu yasayı kendi iradeleri ile tercih eder ve gerçekleştirirler. Tanrı sadece bu buyrukları yaratır ve onları seçip seçmemek insanın elindedir. İnsan Tanrı'nın buyrukları ile uyum içinde davrandığı sürece mükâfat; bunları ihmal ettiği sürece günahkar olacaktır. Ahlaki failin, gerçekleştirdiği eylemlerde özgür olması ve herhangi bir dayatmaya konu olmaması, Scotus'un ahlak anlayışının, kişi bağımsızlığını herhangi bir şekilde kısıtlamadığını göstermek için yeterlidir.

İkinci itiraz ise ilahi buyruk teorisinin keyfiliğine yöneliktir.[52] Buna göre, bir şeyin ahlakiliğinin tamamen Tanrı'nın buyruğuna bağlı hale

[48] Hare, "Divine Command," 191.
[49] Hare, "Divine Command," 192.
[50] Hare, "Divine Command," 193; Hare, *God and Morality*, 99.
[51] Hare, "Divine Command," 191-193.
[52] Bu bölümde, yalnızca Scotus'un ilahi buyruk teorisinin ortaya çıkardığı problemler ve verdiği cevaplar üzerinden bir tartışma yürüteceğimiz için litaratürde ilahi buyruk teorisine yöneltilen tüm

getirilmesiyle, Tanrı'nın buyurması halinde, bebeklere işkence yapmak dahi doğru hale getirebilecektir.[53] Bu bağlamda, On Emrin ikinci bölümü Tanrı'nın özgür iradesine bağlı olmak bakımından, bir manada, keyfidir. Fakat bu, bir kararın sahip olması gereken akli temelden yoksun şekilde yapıldığı manasına gelen keyfi teriminden farklıdır. Hare'a göre, örneğin, Tanrı'nın insanlar için bir dizi kural koymasının bir sebebi vardır, bu yasalar ve buyruklar insanları, mutlak gayelerine ulaştırmak ve onları Tanrı'nın eş âşıkları yapmak bakımından iyi birer yol çizer.[54] Copleston'a göre de Scotus'a yöneltilen ahlak yasasının bütünüyle keyfi bir karakter arz ettiğine ilişkin ithamlar yersizdir. Scotus'a göre Tanrı, aklıselimin aksine bir eylemde bulunmaz; daima hakkaniyetli bir irade sergiler.[55] Bize göre, Scotus'a atfedilen "ilahi irade iyinin illetidir ve o, ne irade ederse o şey iyidir" önermesi, basit bir şekilde ele alındığında, ahlak yasasının tamamen Tanrı'nın keyfi iradesine bağlı olduğu ya da ilahi iradenin ahlakiliğin *tek* normu olduğu anlamı çıkabilir; fakat Scotus'un söylemek istediği bu değildir. Ona göre, Tanrı'nın irade ettiği şeyin iyi niteliği kazanmasının temel sebebi, Tanrı'nın kendi mahiyeti gereği iyi olandan başka bir şeyi irade *etmemesidir*. İlahi iradenin eylemlerine içkin kabul edilen ilahi akıl, insan doğası ile uyumlu olan eylemleri algıladığı için ebedi ve değişmez ahlak yasası onun içeriğini göz önünde bulundurarak oluşturulur; fakat o yaptırım gücünü ilahi iradenin özgür seçimi vasıtasıyla kazanır. Akıl, pratik sahada olduğu gibi spekülatif sahada da bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu söyler ve belli bir tarz eyleme yönelir; ancak kişinin bir eylemi nasıl yapması gerektiği konusunda emir veremez. Emrin ve zorunluluğun kaynağı ilahi iradedir. Scotus'a göre, her ne kadar Tanrı, sınırı olmayan bir irade ve kudret sahibi olsa da eylemleri, kesinlikle keyfi olmaktan uzaktır. Bunun temel sebebi Tanrı'nın irade eylemlerinin, sıralı ve düzgün bir yapıya sahip olmasıdır (*ordinattisime volens*).[56] Bunun yanında Scotus, Tanrı'nın aklıselime aykırı

itirazları dikkate almadığımızı belirtmemiz gerekir. İlahi buyruk teorisinin ortaya çıkardığı düşünülen keyfilik ve anlamsızlık itirazı, epistemik itiraz, ahlaki otonomi itirazı, ahlaki çoğulculuk ve nihilizm itirazlarına dair detaylı bir tartışma için bkz. Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa,* 205-249. İlahi buyruk teorisinin bu ve benzeri itirazlar karşısında bir savunusu için bkz. Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi*, 160-191. İlahi buyruk teorisine dair diğer çağdaş tartışmalar için bkz. Philip L. Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics," 345-363; Robert Audi, "Divine Command Morality and Autonomy of Ethics," 121-143; Edward Wierenga, "A Defensible Divine Command Theory," 387-407.

[53] İlahi buyruk teorisinin ortaya çıkarması muhtemel problemler üzerinden, ilahi buyrukları mantıksal bir analize tabi tutarak, ahlaki ilkelerin Tanrı'nın iradesinden önce mi sonra mı var olduğu hususunu ortaya koymaya çalışan bir çalışma için bkz. T. J. Mawson, "The Euthyphro Dilemma," 25-33.

[54] Hare, *God and Morality*, 99.

[55] Copleston, *A History of Philosophy: Augustine to Scotus,* 547.

[56] Scotus, *On The Will and Morality*, xi, 9, 19-20.

davranmayacağını, yani Tanrı'nın irade eyleminin, mantıksal tutarsızlık arz etmeyen şeylere taalluk edeceğini düşünmekte; adaletin kaynağı olarak tasavvur ettiği Tanrı'nın, hiçbir buyruğunda hiçbir varlık için hak etmediği herhangi bir şeyi irade etmeyeceğini savunmaktadır.[57]

Scotus'a yöneltilen son itiraz ise çoğulculuğa dayanmaktadır. Buna göre, teizm dışında kalan birçok farklı inancın ve bu inançlar çerçevesinde gelişen ahlaki inançlar silsilesinin olduğu bir dünyada, yükümlülüğün Tanrı'nın buyrukları yoluyla ortaya çıktığı iddiası yeterince güçlü değildir.[58] Scotus'un ahlak anlayışı, ahlaki zorunluluğu Tanrı'nın buyruklarına dayandırır ve dini olarak çoğulcu olan bir toplumda Tanrı'ya inanmayan ya da herhangi bir dini inancı olmayan birçok insanın olması muhtemeldir.[59] Bu itiraza verilebilecek cevap şöyle olabilir: "İlahi buyruk teorisi, ahlaki hükümlerin ne anlama geldiğinin bir açıklaması olarak değil, ahlaki niteliklerin (*moral properties*) teşekkülünün bir izahı olarak sunulmuştur. Nasıl ki suyun H_2O olduğuna inanan insanlar ile buna inanmayan insanlar su hakkında gayet anlamlı tartışmalar yapabiliyorlarsa, aynı şey ahlaki nitelikler için de geçerlidir."[60] Bu örnekte su "zorunlu olan" olacaktır ve hem inananlar hem de inanmayanlar tarafından paylaşılacaktır, tıpkı suyun (kokusuz, renksiz, sıvı gibi) manasının onun H_2O olduğunu bilen ve bilmeyenler tarafından paylaşılması gibi.[61]

Scotus'un ilahi buyuk teorisine yönelik bu sunum, kendisine yöneltilen eleştiri ve bu eleştirilere verilen cevaplarla birlikte ele alınınca, Scotus'un, Tanrı'nın aklıselime uygun hareket etmesi ve adaletin dışına çıkmayacağı görüşü ile bir eylemi ahlaki yapan nitelikler ve aklın ahlaki eylemdeki rolü[62] gibi hususlar onun salt ilahi buyruk teorisyeni olarak kabul edilmesinin önünde engel olarak görünmektedir. Scotus'un düşüncesinin doğal yasadan da izler taşıdığı iddiamızın yanında onun ilahi buyruk teorisinin dönemi için nispeten ılımlı kaldığını söylemek de mümkündür. Bu naiflik, Scotus'un ahlak

---

[57] Scotus, *On The Will and Morality*, 56-57. Scotus'a göre, Tanrı'nın irade hürriyeti, sadece zıt eylemleri gerçekleştirebilme ya da muhalif etkiler yaratma gücünden ibaret olmayıp salt bir kusursuzluk yani adalete olan eğilimin ta kendisidir. Tanrı'nın eylemlerinin adalete olan eğilimin kendisi olduğunu söylemekle Scotus, Tanrı'nın iradesinin adalet ve menfaat eğilimlerinin her ikisine de sahip olduğunu ve bunlarla sınırlandığını değil, Tanrı'nın eylemlerinin yalnızca onun adaletiyle değerlendirilebileceğini ifade etmek ister. Buna göre, Tanrı herhangi bir şey yarattığında bu onun kendisi, sınırsız iyiliği ve mükemmel tabiatı gereği doğru olmalıdır.

[58] Hare, "Divine Command," 194.

[59] Bkz. Robert McKim, *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, 94-97; John Hick, *An Interpretation of Religion*, 73; İbrahim Yıldız, "İslam ve Dini Çoğulculuk: Abdülaziz Sachedina Örneği," 251-264.

[60] Hare, "Divine Command," 194; Hare, *God and Morality*, 100.

[61] H_2O örneği esasında R. M. Adams tarafından kullanılır. Bkz. Robert Merrihew Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics* (New York: Oxford University Press, 1999), 15-16.

[62] Bu hususlara bir sonraki bölümde değinilecektir.

anlayışında doğal yasaya ayırdığı özel konumun eseridir. Bu düşüncemizi desteklemek adına Scotus'un çağdaşı William of Ware'in (1290–1305) ilahi buyruk teorisi kanıt olarak gösterilebilir.

Ware, Orta Çağın en önemli ilahi buyruk teorisi savunucularından biridir. Scotus ile onun ilahi buyruk yaklaşımına dair bir karşılaştırma Scotus'un neden salt ilahi buyruk teorisyeni olarak kabul edilmemesi gerektiğine dair bir resim sunabilir. Ware'ın ilahi buyruk teorisinde beş öğe oldukça ön plandadır: (i) irade, akıldan üstündür, (ii) insanın iyiliği aklın değil iradenin yol göstermesiyle mümkün olabilir, (iii) özgürlük, akılla değil irade ile ulaşılırdır, (iv) irade aklın hilafına eylemde bulunabilir, (v) insanın ruh ve bedeni, aklın değil iradenin kontrolü altındadır.[63] Mery Beth Ingham, Scotus'un ilk dört madde bakımından iradeci olduğunu ancak onun (v)'i kabul etmeyeceğini ya da düşüncesinden böyle bir çıkarımın yapılamayacağını savunur.[64] Bunun yanında, Thomas Williams, Scotus'un ahlak anlayışında aklıselimin (*right reason*) önemli bir rol oynadığını bu bakımdan da Scotus'un bir eylemin ahlaki iyiliği için ilahi irade yanında yeni bir şeye daha ihtiyaç duyduğunu savunur.

> Ahlaki olarak iyi olanın Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu düşünülürse, bunun ahlaki olarak iyi olduğunu bilmenin tek yolunun Tanrı'nın ne istediğini bilmek olduğu açıktır. Peki, bu, aklın doğruyu yanlıştan ayırmada güçsüz olduğu anlamına gelmez mi? Ahlakın ne gerektirdiğini yalnızca kutsal metinlere danışarak veya özel bir vahiy yoluyla bilebiliriz gibi görünüyor. İşte bu noktada Scotus, ahlaki açıdan iyi bir eylemin temel bir bileşeni olarak akıldan bahsediyor. Ya Scotus tutarsız davranıyor ya da onu bir iradeci olarak tasvir etmekte yanılmışım.[65]

Williams'ın ifadesi önemli bir noktayı işaret eder. Ona göre, Scotus'un eserlerinde irade ile akıl arasında çizilmeye çalışıldığı gibi bir karşıtlığa rastlanmaz.[66] Akıl ile irade arasında ona göre bir çelişki yoktur. Hatta Williams'a göre, Tanrı insanı eylemlerini düzenleme yeteneğiyle yarattığından, aklımızı kullanmadıkça ahlaki açıdan tam olarak iyi eylemler yapmamız mümkün değildir.[67] Bu noktada, Williams'ın haklı olduğunu düşünüyoruz. Scotus'un ahlak felsefesinde ilahi irade ve ilahi buyruklar kadar olmasa da aklın da önemli bir yeri ve rolü vardır. Hatta aklın yanında, ayrıca, eylemin iyi olabilmesi için birtakım koşullara da sahip olması

[63] Bonnie Kent, *Virtues in the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, 94–96.
[64] Mery Beth Ingham, "Letting Scotus Speak for Himself," 181.
[65] Thomas Williams, "The Unmitigated Scotus," 180.
[66] Williams, "Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus," 73-74.
[67] Williams, "Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus," 90-92.

gerekmektedir. *Euthyphro İkilemi*ne dönecek olursak, ilahi buyruk teorisinin, ikilemin 'bir şeyi Tanrı yarattığı için iyidir' tarafını seçtiği açıktır ve buna göre, bir şeyin iyi olabilmesi için Tanrı'nın buyruğu yeterlidir. Peki, bu durumda, ilahi buyruk teorisyeni olarak bilinen Scotus, neden eylemler için ekstra koşullar gerektirmiş; aklın da bu koşulların uygunluğuna dair onayını şart koşmuştur? Scotus, bu soruyu muhtemelen şöyle cevaplardı: ilahi buyruk teorisinin keyfi yapısını, doğal yasanın ise vahiy karşısında insan aklını fazlasıyla ön plana çıkaran yönlerini törpüleyerek daha tutarlı bir teori ortaya çıkarmak için.

3. Scotus'ta Doğal Yasa Teorisi

Orta Çağ doğal yasa teorisyenleri tarafından genellikle ele alındığı şekliyle doğa, belirlenmiş bir kapsama sahip otoriter bir standardı yansıtmaktadır. Bu belirlenmiş doğa, varlıklar için hem tümel hem de tikel olarak kapsayıcıdır. Doğal yasa, insan eylemleri tarafından değiştirilemeyecek olan bir tabiata dayanmakta olup evrensel ya da tümel bir geçerliliğe sahiptir. İnsanlar da bu tabiatın bir parçası olduğu için, kendileri için uygun olan ya da onları kapsayan yasayı bilme konusunda donanımlıdırlar.[68] Hristiyanlıkta Tanrı'nın yaratma eylemi, tümel doğal yasanın geçerliliği için tek yolu sağlar. Doğal yasanın ebedi yasa ile bu birlikteliği, sadece doğal yasayı insanların değiştirmeye güç yetirebilecekleri alanın dışına koymakla kalmaz, ayrıca, doğal yasanın Tanrısal eylemler aracılığıyla değiştirilip değiştirilemeyeceğini; eğer değiştirilebilirse nasıl değiştirilebileceği sorularını da gündeme getirir. Bu sebepten dolayı, On Emrin belli kuralları hakkında apaçık istisnalar sunan İncil'de bulunan bazı kıssalar, Orta Çağ Hristiyan düşünürleri için doğal yasanın değişebilirliği konusunda mihenk taşı olmuştur. Bu kıssalar, Tanrı'nın Hoşea'ya zina yapmasını (*fornication*) ya da zina çocuklarına sahip olmasını emretmesi,[69] İsrailoğullarına Mısır'dan kaçtıkları sırada Mısırlıların mallarının yağmalanabileceği konusunda verilen izin ve hepsinden fazla Hristiyan inancına göre İshak'ın kurban edilme teşebbüsüdür.[70] Fakat doğal yasa tarafından tasvir edilen yasaların, Tanrı tarafından ortaya konulan istisnalara konu olması, ortaya şöyle bir problem çıkarmaktadır: İlahi iradenin bu tarz bir tasarrufta bulunması, eğer insanlar Tanrı'nın eylemleri üzerinde içsel bir sezgiye sahip değilse, insanı On Emrin bilgisine ulaşmaktan tamamen men etmektedir.

---

[68] Möhle, "Scotus's Theory of Natural Law," 312-313; Scotus, *On The Will and Morality*, xiv, 60, 199.
[69] Hoşea 1:2; Scotus, *On The Will and Morality*, 60.
[70] Möhle, "Scotus's Theory of Natural Law," 313.

Scotus, bahsettiğimiz problemden hareketle, On Emrin hangi emirlerinin doğal yasanın konusu olduğu yani insanların sadece kendi doğalarından hareketle bulabileceği noktasında belli tartışmalar yürütmüştür. Ona göre, On Emrin sadece 'Tanrı'dan başka ilah edinmeme' ve 'ondan başkasına ibadet etmeme' ile ilgili ilk iki emri ve Tanrı hakkında boş konuşmalardan kaçınmayı emreden üçüncü emrin de 'Tanrı'ya ibadet etme' ile ilgili kısmı doğal yasaya aittir.[71] Komşularımıza ve çevremize karşı olan ilişkilerimizi düzenleyen bu yedi kural, dinde taşıdığı özsel herhangi bir nitelikten dolayı değil sadece Tanrı tarafından emredilmiş olmak itibariyle zorunludur. Scotus'a göre, bir yasanın doğal olarak nitelendirilebilmesi için, bu yasanın tüm insanlar için, zaman, mekân, gelenek ve zihniyet ayırt etmeksizin mutlak bir açıklığa sahip olması ve kesinlikle bağlayıcı olması gerekir. Buna göre, doğal yasa, kelimenin tam manasıyla, sadece terimlerinin basit bir incelenmesi ile açık hale gelen ahlaki bir postulat ve ondan sonuç olarak çıkan mantıksal zorunluluklar içerir. Bu nitelikler, sadece, On Emrin ilk üç yasası için geçerlidir. Tanrı bile insanları bu üç yasadan muaf *tutamaz*. Scotus'a göre, "Bu (emirler) tam anlamıyla doğal yasaya aittir, çünkü eğer Tanrı varsa, o zorunlu olarak Tanrı olarak sevilmelidir ve herhangi başka bir nesne ilahi tapınmanın nesnesi olamaz."[72] Çünkü Tanrı nihaidir ve var olan her şeyin zorunlu gayesidir. İyilik ancak gayeye ulaşma noktasında zaruri bir araçsa mecburidir. Tüm varlıklar, dolaylı ya da dolaysız şekilde, yaratılmış tüm varlıkların nihai gayesi olan Tanrı'ya, doğaları gereği, yönelirler. Tanrı zorunlu iyi ve kendinde sevilendir. Tanrı dışındaki diğer iyiler, insanı nihai gayesi olan Tanrı'ya yaklaştırdığı ölçüde zorunlu hale gelirler.[73]

Bu bağlamda Scotus, dar ve geniş manada doğal yasa arasında ayrım yapar. Kendinde açık olan buyruklar dar manada doğal yasaya; bunlarla uyum içinde olan diğer buyruklar ise geniş manada doğal yasaya aittir. Dar manada doğal yasanın sadece kendinde açık olan ve analitik olarak doğru olan önermeleri kapsadığını düşündüğü için Scotus'a göre, bir önermenin kendinde açık ve analitik olarak doğru olması, o önermenin Tanrı tarafından bile yanlış yapılamayacağı anlamına gelir: bunlar zorunlu doğrulardır ve Tanrı bile bunları değiştiremez.[74] Geniş manada doğal yasaya ait olan diğer önermeler, kendinde açık olmayıp analitik olarak da doğru değillerdir ama

[71] Scotus, *Ordinatio III*, d. 37, n. 1; Patrick Lee, "Aquinas and Scotus on Liberty and Natural Law," 70.
[72] John Duns Scotus, *Reportata Parisiensia II,* d. 22, n. 3, 104; John Duns Scotus, *Opus Oxoniense III*, d. 37, n. 14'den aktaran Efrem Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*, 174.
[73] Bettoni, *Duns Scotus*, 173.
[74] Scotus, *On Will and Morality*, 58-60, 63, 69-71.

birbirleri ile uyum içindedirler. Bu önermeler olumsal olduğu için tamamen Tanrı'nın takdirine bağlı olup, doğal akıldan hareketle bilinemezler. [75]

Scotus'un ilahi iradeye ayırdığı alanın genişliğini karşılaştırmak açısından çağdaşı olan Aquinas'a referans verilebilir. Scotus'un aksine, Aquinas, Tanrı'nın On Emrin herhangi bir yasası konusunda muafiyet uygulayamayacağını ileri sürer. Aquinas'a göre, On Emrin tüm buyrukları doğal yasaya ait olup değişmez bir karaktere sahiptir. Scotus'a göre ise, On Emrin son yedi buyruğu zorunlu değil, olumsaldır. Dolayısıyla Tanrı, bu emirlerden herhangi biri konusunda muafiyet uygulayabilir ve bu yedi buyruktan yasak olan herhangi biri, Tanrı'nın irade etmesiyle caiz olma niteliği kazanabilir. Aquinas'a göre, insan ve Tanrı'nın iyilere yüklediği değer şeylerin tabiatlarına bağlıdır ve On Emrin son yedi buyruğu, Tanrı'nın onları yasaklaması dolayısıyla kötü değillerdir; aksine bu buyruklar özsel olarak kötü eylemler barındırdıkları için Tanrı onları yasak kılmıştır.[76] Scotus ile Aquinas arasındaki uyuşmazlık doğal yasa teorisinin ne anlama geldiği konusunda değil, bu yasanın neleri içerdiği noktasındadır. Scotus'a göre, sadece Tanrı hakkındaki kurallar doğal yasaya aittir; çünkü Tanrı zorunlu (mutlak manada) olarak en iyidir. Tüm canlılar olumsal (mümkün) şekilde iyidirler, dolayısıyla bu faillerin konu olduğu herhangi bir ahlaki kural zorunlu olarak onlara ait değildir. Bunun yanında, Scotus'un ilahi buyruklara yönelik görüşünün doğal yasaya yönelik yaklaşımından kuvvetli olmasının merkezinde de Aquinas ve temsil ettiği geleneğe karşı çıkışı yatar. Aquinas, ahlakın öznesi olması bakımından insan aklına vurgu yaparken; Scotus insan iradesine ve iradenin iki eğilimine dikkat çeker. Scotus, Augustinus çizgisinin bir temsilcisi olarak, Aristoteleles ve Aquinas'ın mutluluğu önceleyen[77] ve akılla bilinen ahlaki ilkelerin yerini iyi ve doğru olanın aldığı ve Tanrı'nın kudreti ile insanın iradesi arasındaki uzlaşıda zirveye ulaşan iradeci yaklaşımı benimser. Bu bakımdan Scotus'u çağdaşları ve seleflerinden ayıran en temel nokta, ahlaki eylemin yalnızca doğal nedensellik sonucu ortaya çıkacağına dair itirazı ile ahlak ilkelerinin sadece akılla bilinebileceğine yönelik karşıtlığıdır.[78]

---

[75] Scotus, *On Will and Morality*, 63, 69-71, 202, 207.

[76] Lee, "Aquinas and Scotus on Liberty and Natural Law," 70; Stephen D. Dumont, "John Duns Scotus," 368.

[77] Bkz. Thomas Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, 128.

[78] Çakmak, "Skolastik Felsefede Ahlâkın İnsan Doğası ve Tanrı ile İlişkisi," 360, 361, 364. Aquinas'ın vahiy, akıl ve doğal teolojiye dair görüşlerinin müstakil birer sunumu için bkz. Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi," 209-226; Ayşe Sıdıka Oktay, "Thomas Aquinas'ta Akıl Vahiy İlişkisi," 671-680.

Scotus'un ilahi iradeye ayırdığı bu ayrıcalıklı alanın yanında, o, bir eylemin iyi olabilmesi için başka niteliklere ihtiyaç olduğunu da savunur. Ona göre,

> Nasıl ki güzellik, güzel bir vücutta mutlak bir nitelik olarak değil de bu vücudun harmonisinde rol oynayan (boy, görünüm, renk gibi) tüm bileşenlerin oluşturduğu uyuma verilen adsa; bir eylemin ahlaken iyi olması da bu tür bir dekordur ve bu dekor aklıselimin (*right reason*) gösterdiği istikamette eylemde bulunmanın adıdır.[79]

Bir eylemin ahlaken iyi olması onun aklıselim ile uygunluk içinde olmasıyla ölçülür. Eğer eylem akıl ile uygunsa, o zaman iyidir, eylem akıl ile uygunluk içinde değilse, sahip olduğu her şey ile uyum içinde olsa dahi ahlaki olarak iyi değildir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, eylemin ahlaki iyiliği, eylemin akıl ile olan uygunluğuna bağlıdır. Scotus'ta akıl, eylemin sahip olduğu *koşulların* tamamını belirleyen güçtür. Bir eylemin ahlakiliği, bunun yanında, failin aklının ona emrettikleri şeyler olan zaman, mekân ve hepsinden önemlisi uygun bir gaye ile uyum içinde olmasına bağlıdır.[80] Bir varlığın ahlaki iyiliğe sahip olması için irade sahibi olması ve eylemlerini iradesini kullanarak, bir eylemi ahlaki olarak iyi yapan koşullar olan nesne, gaye, zaman, mekân ve yapılma şekline (*potentia*, *objectum*, *finis*, *tempus*, *locus*, *modus*)[81] uygun bir şekilde gerçekleştirmesi gerekmektedir. Sahip olduğu tüm bu koşulların yanında akla uygun olarak gerçekleştirilmiş olan bir eylemin kusursuz olarak iyi olduğu söylenebilir. Bu koşullardan birinin eksik olması durumunda, eylem, ahlaki olarak iyi olma niteliğine sahip olamayacaktır.

Scotus irade anlayışı ile bir arada ele alınınca, doğal yasa ve ilahi buyruk arasında bir gerilim hissedilebilir. Ancak Scotus'un ahlak felsefesi "zorunlu ahlaki doğrular" ile "olumsal ahlaki doğrular" bağlamında ele alındığı zaman ortaya herhangi bir gerilim çıkmamaktadır. Böyle bir ayrımla biz, On Emrin ilk iki yasası ve üçüncü yasanın bir kısmı gibi, Tanrı'nın konu olduğu önermelerin zorunlu olarak doğru olduğunu ve doğal yasadan hareketle herhangi bir vahyi bilgiye ihtiyaç duymadan bilinebileceğini savunuyoruz. Olumsal ahlaki önermeler ise, bu bağlamda değerlendirildiğinde, ilahi iradenin özgür tercihlerine bağlıdır ve ilahi buyruk yasası kapsamında değerlendirilmelidir. Bu haliyle, öznesi Tanrı olan önermeler zorunlu olarak doğru ve doğal yasa kapsamında değerlendirilir; öznesi insan olan olumsal eylemler ise öncelikli olarak ilahi buyruk kapsamında ele alınır ancak bunların ilahi buyruk tarafından

[79] Scotus, *Will and Morality*, 167.
[80] Bonnie Kent, "Rethinking Moral Dispositions," 355-356.
[81] Scotus, *God and Creatures*, 404; Scotus, *Will and Morality*, 169-172.

iyi ya da kötü olarak emredilmeleri onların akıldan bağımsız olarak ve eylemi ahlaki olarak iyi yapan diğer bileşenlere ihtiyaç duymadan iyi olabileceği manasına gelmez. Aklıselim, insanın hangi eylemi seçeceği konusunda, ilahi irade ile içinde olduğu *irtibat* sayesinde, güç sahibidir.

Sonuç

Scotus'un, bir şeyi iyi ya da kötü yapan şeyin ilahi iradenin kendisi olduğu yönündeki düşüncesi geleneksel olarak ilahi buyruk teorisi olarak adlandırılmış olsa da Scotus'un teorisinin basit bir şekilde ilahi buyruk teorisi olarak nitelendirilmesi doğru olmaz. Onun ahlak teorisi, ilahi buyruk teorisi için radikal sayılabilecek bir itiraz barındırmadığı için ilahi buyruk teorisinin kabulüne götüren birtakım motivasyonları paylaşanlar için cazip görünebilir. Bununla birlikte, Scotus'un ahlak felsefesi, sadece ilahi buyruk teorisi için malzeme sunmaz; aynı zamanda doğal yasa teorisi için de belli açılardan uygunluk gösterir. Scotus'un ahlak yasası içinde aklın rolü, onun iradeciliği ile iç içedir. Ona göre, akıl ile irade arasında herhangi bir tutarsızlık yoktur. İnsanlar yaratılış itibariyle, eylemlerini ahlak yasasının bilgisine göre yapma konusunda yetkindirler ve sahip oldukları bu yetkinlik dolayısıyla eylemlerini aklıselim ile uyum içinde gerçekleştirebilirler. Eğer eylemlerini akıl bu eylemler üzerinde herhangi bir rol oynamadan gerçekleştirirlerse, eylemler ahlaki iyiliğe sahip olamazlar. Görüldüğü üzere, Scotus'a göre, eylemlerimizin ahlaki olarak iyi olabilmesi için aklımızın da bu eylem üzerinde rol oynaması gerekir. Bu bakımdan, Scotus, ne salt doğal yasa teorisyeni ne de ilahi buyruk teorisyenidir. Scotus'a göre, zorunlu ahlaki önermeler kendinden açık oldukları için insan aklı tarafından kolaylıkla bulunabilir; olumsal ahlaki önermeler ise Tanrı'nın buyruklarına göre iyi ya da kötü niteliği kazanmaktadırlar. Bu tarz önermeler Tanrı'nın bildirmesi dışında akıl ile ulaşılabilir değildir. İki teoriyi bir arada kullanan bir sunuma dayanması, Scotus'un ahlak felsefesini, ilahi buyruk teorisine yönelik keyfilik eleştirisinden kurtardığı gibi, doğal yasa bağlamında, salt akla dayanmayıp, akıl yanında birtakım bileşenleri de ahlaki eylemde rol oynayan aktörler olarak sunması, doğal yasanın da vahiy karşısında insan aklını fazlasıyla ön plana çıkaran yönlerini ortadan kaldırmasına katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Adams, Robert Merrihew. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics.* New York: Oxford University Press, 1999.

Anselm of Canterbury. *The Major Works.* ed. Brian Davies, G.R. Evans. Oxford University Press, 1998.

Aquinas, Thomas. *Selected Philosophical Writings.* Ed. T. McDermott. New York: Oxford University Press, 1998.

Aslantatar, Nesim. "Duns Scotus'ta Adalet Eğilimi ile Kant'ta En Yüksek İyi Üzerine Bir Karşılaştırma." *Din ve Felsefe Araştırmaları* 2 (2019): 32-42.

Aslantatar, Nesim. *John Duns Scotus'un Tanrı ve Ahlak Anlayışı*. Ankara: İlahiyat Yay., 2022.

Audi, Robert. "Divine Command Morality and Autonomy of Ethics." *Faith and Philosophy* 24:2 (2007): 121-143.

Bettoni, Efrem. *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1961.

Boler, John. "Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will." *American Catholic Philosophical Quarterly* 73:1 (1993): 109-126.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy: Augustine to Scotus*. 2. cilt. Londra: Search Press, 1976.

Cross, Richard. *Great Medieval Thinkers: Duns Scotus*. New York: Oxford University Press, 1999.

Çakmak, Mustafa. *Ahlâk, Tanrı ve Yasa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Çakmak, Mustafa. "Analogies between al-Māturīdī's and Duns Scotus's Ethical Perspectives." *Islam and Christian-Muslim Relations* 28:4 (2017): 473-491.

Çakmak, Mustafa. "Skolastik Felsefede Ahlâkın İnsan Doğası ve Tanrı ile İlişkisi." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23:44 (2021): 355-379.

Dumont, Stephen D. "John Duns Scotus." *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, der. J. J. E. Gracia, T. B. Noone, içinde, 353-369. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

Edwards, Rem Blanchard. *Freedom, Responsibility and Obligation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

Emon, Anver, vd. *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Trialogue*. New York: Oxford University Press, 2014.

Erdem, Engin. "Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sînâ'nın 'Sünnet(ullah)' Anlayışı." *Diyanet İlmi Dergi* 50:1 (2014): 51-66.

Evans, C. Stephen. *God and Moral Obligation*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Hare, John E. "Divine Command." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012): 187-197.

Hare, John E. "Divine Command." Çev. Fehrullah Terkan, "İlahi Buyruk Teorisi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012): 199-210.

Hare, John E. *God's Call: Moral Realism, God's Command and Human Autonomy.* Michigan: Wm. Eerdmans Publishing Co., 2001.

Hare, John. *God and Morality: A Philosophical History.* Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Harris, C. R. S. *Duns Scotus*. 2 cilt. New York: Oxford University Press, I927.

Hick, John. *An Interpretation of Religion.* New Haven: Yale University Press, 1989.

Ingham, Mary Beth ve Mechthild Dreyer. *The Philosophical Vision of John Duns Scotus.* Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2004.

Ingham, Mary Beth. "Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams." *American Catholic Philosophical Quarterly* 74 (2000): 146-172.

Ingham, Mery Beth. "Letting Scotus Speak for Himself." *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001): 173-216.

İskenderoğlu, Muammer. "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi." *Divan İlmi Araştırmalar* 16 (2004/1): 209-226.

Jones, W.T. *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefesi Tarihi*. 2 cilt. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.

Kent, Bonnie. "Rethinking Moral Dispositions." *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams, 352-376. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Kent, Bonnie. *Virtues in the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1995.

King, Peter. "Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia." *Philosophical Topics* 20 (1992): 50–76.

Lee, Patrick. "Aquinas and Scotus on Liberty and Natural Law." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 56 (1982): 70-78.

McKim, Robert. *Religious Ambiguity and Religious Diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Möhle, Hannes. "Scotus's Theory of Natural Law." *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Ed. Thomas Williams, içinde 312-331. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Oktay, Ayşe Sıdıka. "Thomas Aquinas'ta Akıl Vahiy İlişkisi." *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Murat Demirkol, Enes Kala, içinde 671-680. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yay., 2014.

Özkan, Fatih. "Duns Scotus'ta Tanrı ve Ahlak Yasası." *Beytülhikme An Internatioanl Journal of Philosophy* 9:1 (2019): 181-210.

Özkan, Fatih. *Duns Scotus'ta İradecilik*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Park, Woosuk. "The Problem of Individuation for Scotus: A Principle of Indivisibility or a Principle of Distinction?" *Franciscan Studies* 48 (1988): 105-123.

Park, Woosuk. "Haecceitas and the Bare Particular." *Review of Metaphysics* 44 (1990): 375-397.

Platon, *Euthyphron–Dindarlık Üzerine*. Çev. Güvenç Şar. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.

Quinn, Philip L. "The Recent Revival of Divine Command Ethics." *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990): 345-363.

Quinton, Anthony. "British Philosophy." *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. P. Edwards, 8 cilt. Londra: Collier-Macmillan, 1965.

Reçber, M. Sait. "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44:1 (2003): 135-160.

Scotus, John Duns. *Contingency and Freedom: Lectura I 39*. Çev. A. Vos Jaczn, H. Veldhuis, vd. Utrect: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Scotus, John Duns. *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*. Çev. Felix Alluntis, Allan B. Wolter. Princeton University Press, 1975.

Scotus, John Duns. *On The Will and Morality*. Çev. ve ed., Allan B. Wolter, William A. Frank. Washington: The Catholic University of America Press, 1997.

Scotus, John Duns. *Ordinatio II*, d. 3. Erişim Tarihi: 04.07.2022. http://individual.utoronto.ca/pking/translations/SCOTUS.Ord2d3p2q2.trns.pdf

Scotus, John Duns. *Ordinatio III,* d. 37. Erişim Tarihi: 05.07.2022. https://faculty.fordham.edu/klima/blackwell-proofs/MP_C46.pdf

Scotus, John Duns. *Reportata Parisiensia II*. Paris: Vives, 1894. Erişim Tarihi: 06.07.2022. https://archive.org/details/operaomnia23duns/page/104/mode/1up.

Mawson, T. J. "The Euthyphro Dilemma." *Think* 7:20 (2008): 25-33.

Vos, Antonie. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Wierenga, Edward. "A Defensible Divine Command Theory." *Nous* 17:3 (1983): 387-407.

Williams, Thomas. "Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved." *The Modern Schoolman* 74 (1997): 73-94.

Williams, Thomas. "The Unmitigated Scotus." *Archiv für Geschicte der Philosophien* 80:2 (1998): 162-181.

Wolter, Alan B. "Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus." *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, ed. M. M. Adams, içinde 148-162. New York: Cornell University Press, 1990.

Yıldırım, Ali. *İlahi Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis, 2019.

Yıldız, İbrahim. "İslam ve Dini Çoğulculuk: Abdülaziz Sachedina Örneği." *İslam Düşüncesi Araştırmaları -III- Yaşadığımız Çağ*, ed. Hasan Harmancı, İbrahim Yıldız, içinde 251-264. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.

Zimmerman, Michael J. *The Concept of Moral Obligation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 993-1020
DOI: 10.33227/auifd.1074908

Kadim ve Cedid Arasında İlimler: İzmirli İsmail Hakkı'nın *Taṣnīfu'l-'Ulūm* Adlı Risalesi*

TAHSİN DEMİR
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türkiye
Istanbul Medeniyet University, Institute of Graduate Studies, Turkey
tahsindemir@outlook.com
https://orcid.org/0000-0002-0096-8746

Öz
Bu makale, İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1946) Osmanlı Türkçesinde yazmış olduğu *Taṣnīfu'l-'Ulūm* adlı risalesini inceleme konusu yaparak bilinen mevcut tek nüshadan hareketle risalenin yazım tarihi, aidiyeti, müstakil olup olmadığı ve içeriği hakkında bilgiler vermeyi amaçlamaktadır. Risalenin literatürdeki yerine işaret etmenin yanı sıra bütünlüğü sağlaması bakımından İzmirli'nin bilimler sistemine dair mülahazalarının yer aldığı *Felsefe-Ḥikmet* ve *Fenn-i Menāhic* gibi diğer çalışmalarına da kısaca değinildi. Daha sonra İzmirli'nin kendi çağında dolaşımda olan bilgiye ve bilim dallarına bakışı *Taṣnīfu'l-'Ulūm* çerçevesinde ortaya konuldu. Risalede ele alınan konular ve temel problemler, İzmirli'nin içerisinde düşünce ürettiği felsefe-bilim dizgesi etrafında belirlenmeye çalışıldı. Böylelikle metnin bağlamı etrafında İzmirli'nin klasik ve modern bilim sınıflamalarına ilişkin yürüttüğü ontolojik/metafizik, epistemolojik ve metodolojik yaklaşımlar tartışıldı. Bilhassa modern dönem bilim sınıflamalarının kritik edildiği bu risalede, müellifin hangi kıstaslardan hareketle Batılı filozofların tasniflerini incelediği, makbul ve yetkin bir sınıflamanın hangi ölçütlere dayanarak tedvin edilmesi gerektiği hususuna belirginlik kazandırıldı. Bu noktadan hareketle İzmirli'nin mevcut bilim şemaları arasında hangi tasnif modelini benimsediği ortaya konuldu.

Anahtar Kelimeler: İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-'Ulūm*, İlimler Tasnifi, Bilim, Klasik İlimler, Modern İlimler, İslam Felsefesi.

Sciences Between Ancient and New: The Pamphlet *Taṣnīf al-'Ulūm* by İzmirli İsmail Hakkı

Abstract
This article aims to study the pamphlet *Taṣnīf' al 'Ulūm* written in Ottoman Turkish by İzmirli İsmail Hakkı (d. 1946), and to provide information on the date the pamphlet was written, its belonging, its individuality, and its content on the basis of its only known copy. In order to ensure unity as well as pointing out the place of the pamphlet in the literature, the article also touches upon the other works of İzmirli such as *Falsafa-Ḥikma* and *Fann al Manāhij,* which includes İzmirli's thoughts on System of Sciences. Besides, his views on the knowledge and disciplines prevalent in his era are introduced within the framework of *Taṣnīf al-'Ulūm.* The main problems and topics discussed in the pam-

Geliş/Recieved: 16.02.2022 Kabul/Accepted: 21.11.2022

phlet are identified within the philosophy-science context through which İzmirli produced ideas. In this way, the ontological/ metaphysical, epistemological and methodological approaches of İzmirli to classical and modern science classifications are discussed in the context of the text. This article, in which the science classifications in the modern period are particularly criticized, also presents the criteria by which the author analysed the classifications of the western philosophers and clarifies the criteria by which an acceptable and ideal classification should be made. Thus, the classification model adopted by İzmirli among the existing science schemes has been put forward.

Keywords: İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīf al-ʿUlūm*, Classification of Disciplines, Science, Classical Sciences, Modern Sciences, Islamic Philosophy.

Giriş

Son zamanlarda ilimler tasnifine odaklanan çalışmaların altında yatan temel saikin ekseriyetle kadim olanı keşfetmeye yönelik bir tutum olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda kadim düşünüş tarzı içerisinde üretilmiş pek çok tasnif tarzı üzerine kayda değer çalışmaların yapıldığı dikkat çekmektedir. Buna karşın düşüncenin biçim değiştirdiği klasik ve modern dünya görüşleri arasındaki geçiş süreçlerini yansıtan çalışmalar üzerinde aynı ehemmiyetle yeterince durulduğunu söylemek zor gözükmektedir. Halbuki klasik düşünce yapısının köklü bir şekilde değiştiği, Batı felsefe dünyası ile yoğun temasların yaşandığı Osmanlı'nın son dönemlerindeki tasnif literatürü değişik açılardan incelenmeyi hak etmektedir. Bilindiği üzere bu dönem, Türk düşüncesinin Batı kültürü ile yakın temas kurduğu ve farklı alanlarda yoğun batılılaşma hareketlerine sahne olduğu yüzyıllardır. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi düşünürleri Doğu ve Batı arasında yaşanan sarsıntıları dile getirmeye çalışmış ve batılılaşma sürecinin nasıl olması gerektiğine dair analizlerde bulunmuşlardır. Esas itibariyle Tanzimat devri Doğu-Batı arasında ikiliklerin belirginleştiği özellikle zihnî krizlerin yaşandığı bir dönemi temsil etmektedir. Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi sonrasında meydana gelen siyasi, fikri, sosyal ve ekonomik değişimler etnik ve dinî temelli Osmanlı'nın yerleşik yapısını sarsmış ve yükselen Batı karşısında derin bir zihniyet buhranına sürüklemiştir. Milletlerin temel referanslarını Batıdan almaya başladığı bu çağda hakim düşünce Batının üstünlüğü iddiasını taşıyordu. Bu durum Tanzimat dönemi aydınlarını bir taraftan imparatorluğu yıkılmaktan kurtarmaya diğer taraftan modernleşme arayışına yöneltmiştir. Aynı şekilde Meşrutiyet yılları da düşünce tarihimizde Batılılaşma sürecinin konuşulup tartışıldığı bir dönemi simgelemektedir.[1] Batı felsefe dünyası ile temasların yaşandığı bu

*Bu makale 2016 yılında tamamlanan yüksek lisans tezimize dayanarak türetilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Tahsin Demir, "İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi," (yüksek lisans tezi). Yalova Üniversitesi, Yalova, 2016. Yaptığı tashihler ve sunduğu önerilerle makalenin olgunlaşmasında

dönemlerde temel sorunlardan biri Avrupa'da gelişen yeni bilim ile İslam arasında nasıl bir ilişki kurulacağı olsa da ana vurgunun modern bilimlerin kullanışlılığı üzerine olduğu görülmektedir.[2] Tam da bu noktada kadim ve cedid arasında açılan mesafeye dikkatini teksif eden, İslam düşüncesi ile Modern Batı düşüncesi arasındaki ana problemlerle ilgilenen ve yeni bilimlerin elverişliliği meselesi üzerinde yoğun bir teşrik-i mesaisi olan İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), önemli bir mütefekkir olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyetin kuruluş dönemi arasındaki sancılı süreçte ortaya çıkan sorunlara çözüm arayan İzmirli'nin modern bilimler ve bu bilimlerin tasnifleri ile yakından alakadar olduğu görülmektedir. Darülfünun hocalarından biri olan İzmirli, 17. ve 19. yüzyıllarda Batı felsefesinde üretilen pek çok tasnifi incelemiş ve bu tasnifler üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur.

Gerçekte fikir tarihini uzun süre meşgul eden ilimler tasnifi sorununun tarihi-kültürel arka planda milletlerin medeniyet tasavvurlarının bir ürünü olarak ele alınması mümkündür. İslam düşünce tarihinde ilimler tasnif geleneği ile ilgili geniş bir yelpaze bulunmaktadır. Bu hususta özet bir çerçeve vermek, üzerinde değerlendirmelerde bulunacağımız bağlamın anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Cābir b. Ḥayyān (ö. 200/815) ve Yaʿḳūb b. İsḥāḳ el-Kindī'nin (ö. 252/866) risaleleri ilimler tasnif geleneğinin ilk numuneleri kabul edilir. Ardından Ebū Naṣr el-Fārābī'nin (ö. 399/950) *İḥsāʾl-ʿUlūm*, el-Ḥārizmī'nin (ö. 387/997), *Mefātīḥu'l-ʿUlūm*, Ebū ʿAlī el-Ḥuseyn b. ʿAbdullāh b. ʿAlī İbn Sīnā'nın (ö. 428/1037) *Fī Aksāmi'l-ʿUlūmi'l-ʿAḳlīyye*, Ebū Ḥāmid el-Ġazālī'nin (ö. 505/1111) *İḥyāʾu ʿUlūmi'd-Dīn* gibi eserleri sınıflandırma çabalarının derinlik kazanarak sürdüğünü göstermektedir. İbn Ḫaldūn'un (ö. 808/1406) *el-Muḳaddime*, Molla Lutfī'nin (ö. 900/1495) *Risāle fī ʿUlūmi'ş-Şerʿīyye ve'l-ʿArābīyye*, Taşköprīzāde Aḥmed Efendi'nin (ö. 968/1561) *Miftāḥu's Saʿāde ve Medīnetu'l-ʿUlūm*, Kātib Çelebī'nin (ö. 1067/1657) *Keşfu'ẓ-Ẓunūn*, Saçaklızāde Meḥmed Efendi'nin (ö. 1145/1732) *Tertību'l-ʿUlūm* adlı eserleri söz konusu tasniflendirme geleneğinin Osmanlı düşünce yapısı içerisinde varlığını devam ettirdiğini kanıtlamaktadır. Geç Osmanlı dönemine geldiğimizde Şehbenderzade Ahmed Hilmi'nin (ö. 1913) *Yeni Mantık*, *Tevhit İlmi*, *Allah'ı İnkar Mümkün*

emeği büyük olan danışman hocam Doç. Dr. Mustakim Arıcı'ya şükranlarımı arz ediyorum. Ayrıca metnin latinizasyonuna katkı veren değerli hocam Doç. Dr. Eşref Altaş'a ve arkadaşlarım İsmail Yurtsever, Mustafa Kıraç, Abdulaziz Bilge ve Şevki Bilgehan Ünver'e desteklerinden dolayı içten teşekkürlerimi sunuyorum.

[1] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 415-424.

[2] Nazif Muhtaroğlu, "Ali Sedad Bey'in Kavâidü't-Tahavvülât Fi Harekâti'z-Zerrât," 814-815.

müdür?, Babanzade Ahmed Naim'in (ö. 1934) *Felsefe Dersleri*, *İlm-i Mantık*, *Mebādī-i Felsefeden ʿİlmu'n-Nefs,* Mehmet Ali Aynî'nin (ö. 1945) *İlim ve Felsefe* , İsmail Fenni Ertuğrul'un (ö. 1946) *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali*, *Büyük Filozoflar*, *Hürriyet*, *Çağdaş Materyalizm Mezhebi* gibi eserlerle çağdaş bilim anlayışı ve sınıflamaları dikkate alan çalışmalar yaptıkları görülmektedir. Ancak zikri geçen son dönem Osmanlı aydınları arasında İzmirli kadar tasniflemeye önem atfeden ve Avrupa'daki bilim şemalarıyla yakından alakadar olan başka bir isme rastlamanın zor olduğunu söyleyebiliriz.

Görüldüğü üzere ilimleri tasnif geleneği varlığını devam ettirmiş ve asrın paradigması içerisinde ortaya çıkan dinamiklerle yeniden organize edilerek günümüze kadar gelmiştir. Bu açıdan bilimleri konumlandırma faaliyetlerini toplumların dünya görüşlerinin bir parçası olarak vücuda gelmiş çalışmalar şeklinde değerlendirmek mümkündür. Tarihsel-toplumsal varlık alanı içerisindeki ilişkilerin, bilimlerin konularına (*mevḍūʿ*), meselelerine (*mesā'il*) ve ilkelerine (*mebādīʿ*) etkisi kaçınılmaz olarak vardır. Bununla birlikte düşünce tarihi boyunca ilim dallarının nasıl ve neye göre tespit edilmesi gerektiği hususu önemli bir problem alanı olarak varlığını sürdürmüştür.

Felsefe tarihi boyunca pek çok filozof/düşünür bu sorunu anlamaya, açıklamaya ve çözümlemeye çalışmıştır. Süregelen tüm bu çabalar ilimleri doğru bir şekilde konumlandırma, amacını belirleme, alanını tespit etme, sınırlarını çizme, mantıksal sıralanışı ile eğitsel yönünü bilme ve birbiriyle ilişkilerini ortaya koyma gibi muhtelif gayelere matuftur. Siyasi, tarihi, içtimaî ve fikri süreçlerdeki evrilmeler bilim sınıflamalarının yönelimine etki etmektedir. Nitekim modern düşünce, klasik kültür bağlamında üretilen tasnif biçimlerini köklü bir şekilde değişime uğratmıştır. Klasik bilim anlayışı ile çağdaş bilim anlayışını birbiriyle sorunlu hale getiren bu değişim, doğal olarak süreç içerisinde klasik dönem tasnif çalışmaları ile modern dönem tasnif çalışmaları arasında belirgin ayrımları ortaya çıkartmıştır. Bilginin organizasyonunda meydana gelen bu değişiklikler, tasnif tarzları arasında anlayış farklılıklarına yol açmıştır. Bu durum tasnif olgusunu klasik ve modern bakış açılarıyla ele alınmayı zorunlu kıldığı gibi geleneksel tasnifler ile modern tasnifler arasında bağlantı kuran çalışmaları da kıymetli hale getirmektedir. Bu kapsamda İzmirli'ye ait olan *Taṣnīfu'l-ʿUlūm* adlı risale, klasik ve modern bilim tasniflerine odaklanması ve uzlaşmacı bir tavırla farklı tasniflerin çerçevesini bir arada ele alması bakımından dikkat çekici bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu

küçük risale, bilhassa yeni yönteme dayalı olarak geliştirilen modern Batı filozoflarına ait tasnifleri soruşturması, değişen yeni bilim sınıflamalarının bağlamını göstermesi ve modern düşüncenin bilimleri nasıl konumlandırdığını ortaya koyması bakımından önemli veriler içeren bilimsel ve felsefi bir kaynak özelliği taşımaktadır.

1. İzmirli'nin İlimler Tasnifini İçeren Diğer Eserleri

İzmirli, yazdığı eserler ile ilimler tasnifi literatürünü koruyucu bir tarzda sahiplenmiş ve bu geniş külliyata katkı sağlayıcı pek çok entelektüel çalışmada bulunmuştur. O, *Taṣnīfu'l-ʿUlūm* dışında bilhassa *Felsefe-Ḥikmet* ve *Fenn-i Menāhic* adlı eserlerinde değişik perspektiflere ait bilim taksimlerini ortaya koymuştur. Müellif, *Fenn-i Menāhic*'de[3] yer verdiği tasniflere özet olarak değinirken *Felsefe-Ḥikmet* adlı çalışmasında batılı filozofların ve felsefe müelliflerinin sınıflamalarına daha geniş yer vermektedir.[4] İzmirli, bu eserlerin dışında *Arap Felsefesi*'nde[5] Arap toplumunda İslamiyet öncesi dönemde yaygın hale gelmiş olan ilimleri incelerken *Yeni ʿİlm-i Kelām, Tārīḫ-i Ḥadīṣ* eserlerinde ve *İslam-Türk Ansiklopedisi'*nde İslami ilimler hakkındaki görüşlerini sistemli bir şekilde aktarmaktadır. *Yeni ʿİlm-i Kelām'*ın ikinci faslında *ʿulūm-i İslamiyye'*nin *ʿulūm-i ʿāliye (yüce ilimler) ve ʿulūm-i āliye (yardımcı ilimler)* olmak üzere başlıca iki kısımdan oluştuğunu belirtir.[6] Yine müellif, *Miʿyāru'l-ʿUlūm*'da *ʿulūm-i nāḳliyye ve ʿulūm-i ʿāḳlīyye* ayrımı üzerinde durarak ilmin çeşitlerine dair genel bir çerçeve sunmaya çalışır.[7] *İslam Mütefekkirleri İle Garb Mütefekkileri Arasında Mukayese* adlı eserinde ise Doğu ve Batı filozofları arasında karşılaştırmalar yaparak bilgi sistemleri hakkında sentezci bir yaklaşıma izin verecek bir tablo ortaya koyar. Bu çalışmalar dikkate alındığında İzmirli'nin çağın ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak modern Batı düşüncesi ile İslam düşüncesi arasında bağ kurmaya çalışan mütefekkir simalarımızdan olduğu söylenebilir.[8] İzmirli tüm bu eserlerde, klasik ve modern bilimler şeması hakkında genel itibariyle benzer malumatlar ortaya koymuştur. Denilebilir ki müellif, bilimler sınıflamasına dair bakışını değişik eserlerle fakat hemen hemen aynı cümlelerle ifade etmiştir. *Felsefe-Ḥikmet*, *Taṣnīfu'l-ʿUlūm*, *Fenn-i Menāhic*, *Yeni ʿİlm-i Kelām*, *Tārīḫ-i Ḥadīṣ* gibi

[3] Bacon, Ampere, Comte, Boirac, Spencer gibi batılı filozoflara ait tasniflere ilişkin özet değerlendirmeler için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Fenn-i Menāhic*: *Methodologie*, 3-11.
[4] İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-Ḥikmet*, 4-51.
[5] İzmirli İsmail Hakkı, *Arap Felsefesi*, 3-13.
[6] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelām I. Kitap*, 69.
[7] İzmirli İsmail Hakkı, *Miyā'rû'l-ʿulūm* , 2-5.
[8] Recep Alpyağıl, "İsmail Hakkı İzmirli," 313.

eserlerde, İslami ve modern bilim disiplinler ile ilgili kısa ve sistemli bilgiler aktarmıştır. Bu bağlamda müellifin diğer eserlerinden farklı olarak *Taṣnīfu'l-ʿUlūm* adlı risale, ister bir eserin devamı ister başlı başına müstakil bir çalışma olsun sadece bilimler tasnifine hasredilmiş olması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Ancak yeri gelmişken risalede İzmirli'nin örnek aldığı modern bilim sınıflamalarından "Boirac Tasnifi"nin yer almaması mühim bir eksiklik olarak hatırlanmalıdır. Dolayısıyla bu küçük hacimli risale, İzmirli'nin makbul bulduğu modern bilim tasnifini içermemesi nedeniyle tek başına müellifin bilim şemasını ortaya koymakta yetersiz kalmaktadır. Bu durum İzmirli'nin bilimleri sınıflama bakışını ortaya koymak için ilgili diğer eserleriyle birlikte daha bütüncül bir çalışmayı zorunlu kılmaktadır. Buradan hareketle *Taşnīfu'l-ʿUlūm*'un İzmirli'nin bilimler anlayışını doğru bir şekilde ortaya koymakta gerekli fakat yeterli bir çalışma olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Şu halde ilimler tasnifi ile ilgili bahislere muhtelif eserlerinde yer veren İzmirli'nin bilhassa modern bilim sınıflamalarıyla yakından ilgilendiği ve Batı felsefesine vakıf olduğunu belirtmek gerekmektedir. Nihayetinde çeşitli eserlerinde ilimler tasnifi ile ilgilenen İzmirli'nin, hem kendisinden önceki hem de çağdaş literatüre ve tartışmalara vakıf olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Çalışmamız gereği İzmirli'nin yukarıda kısaca değindiğimiz diğer eserlerine yeri geldikçe atıfta bulunmakla beraber burada *Taşnīfu'l-ʿUlūm*'u merkeze alarak bilgi vermekle iktifa edeceğiz.

2. *Taşnīfu'l-ʿUlūm* Risalesine Dair Bazı Malumat

Taşnīfu'l-ʿUlūm, Süleymaniye Kütüphanesinin İzmirli İsmail Hakkı Bölümünde (İ.İ.H.B.) 3759 numarada kayıtlı olup bilebildiğimiz kadarıyla tek nüshadan oluşmaktadır. Defter özelliğindeki bu muhtasar risale *rikʿa* olarak kaleme alınmış olup toplam yedi varaktan müteşekkildir. Risalenin sonunda müellifin kendi isminin bulunması ve muhtevanın İzmirli'nin tasnif çalışmalarını ele aldığı diğer eserleriyle aynı olması eserin aidiyetini kuşkuya yer vermeyecek şekilde ortaya koymaktadır.[9] Risalenin yazılış tarihi hakkında herhangi bir malumat bulunmamakla birlikte İzmirli'nin bu risaleyi Darülfünun Edebiyat veya İlahiyat Fakültelerinde ders verdiği dönemlerde veya öncesinde yazmış olması muhtemel gözükmektedir. Zira İzmirli'nin Darülfünun'da görev aldığı zaman dilimi ile *Fenn-i Menāhic, Felsefe-Ḥikmet* gibi tasnif çalışmalarının yer aldığı çalışmaların yazılış tarihi arasında paralellik bulunmaktadır. Diğer taraftan önemli bir husus da

[9] İzmirli İsmail Hakkı, *Taşnīfu'l-ʿUlūm*, v.7a.

Taṣnīfu'l-'Ulūm'da, müellifin benimsediği ve makbul bir sınıflama olarak değerlendirdiği Emile Boirac (1851-1917) tasnifi yerine Niels Henrik David Bohr (1885-1962) tasnifinin bulunmasıdır.[10] Bohr sınıflaması, tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece *Taṣnīfu'l-'Ulūm*'da geçmektedir. Bu durum risalenin, Boirac tasnifinin geçtiği *Fenn-i Menāhic* adlı eserin yazılış tarihi olan 1329/1911'den önce yazılmış olma olasılığını arttırmaktadır.

Risaleye dair bir diğer güçlük ise, müellifin dile getirdiği düşüncelerin kendisine mi yoksa ele aldığı filozoflara mı ait olduğu hususunu belirtmemesi ve incelediği tasnifleri tasvir ederken herhangi bir kaynak aktarmamasıdır. Bunun yanı sıra risalenin bağımsız bir çalışma olup olmadığı başka bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. *Taṣnīfu'l-'Ulūm*'un ilk sayfasında başlıktan hemen önce yer alan ve daha önceki bir konunun devamı izlenimi veren kısa bir pasajın varlığı, eserin tek başına müstakil olup olmadığı hususunda belirsizliğe neden olmuştur.[11] Bu durumdan hareketle risalenin bir eserin devamı veya o eserin içerisinde ilimler tasnifine ayrılmış bir bölüm olduğu şeklinde iddialar ortaya atılmıştır.[12] Söz konusu bu iddialara, ilgisiz pasajın başka bir defter/eserden kalan veya artan kısım olma ve müellifin bu arta kalan kısımları yazmaktan vazgeçerek veya bu kısımları başka bir yere taşıyarak defteri tamamen ilimler tasnifine ayırmış olabileceği hususu da eklenebilir. Ayrıca risalenin -*Fenn-i Menāhic*'ten önce yazılmış olma ihtimalinin kabulü kaydıyla- müellifin bilim sınıflamalarına ilişkin mülahazalarını bir araya toplama iradesinin bir sonucu olarak kaleme alındığı da ileri sürülebilir. Bu olasılıklardan hangisi doğru olursa olsun "Taṣnīfu'l-'Ulūm*"* başlığının hemen üstünde asılı duran pasaj dikkatli bir şekilde incelendiğinde müellif tarafından üstünün çizildiği hemen fark edilecektir.[13] Dolayısıyla biz bu durumu dikkate alarak eserin müstakil muhtasar olabileceği kanaatine sahibiz.

Esasında İzmirli, *Taṣnīfu'l-'Ulūm*'da bazı tasnif ve *enmūẕec* müelliflerinin yaptığı gibi bir literatür değerlendirmesi yapmaktadır.[14] Bu risalenin farklı yanı bilhassa modern eserleri de incelemesinde yatmaktadır. Müellifin risaleyi isimlendirirken terminolojik olarak ilimleri sınıflama geleneğinde

[10] Müellifin Boirac tasnifine dair görüşleri hakkında daha geniş bilgi için ilgili çalışmaya bkz. Tahsin Demir, "İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi," (yüksek lisans tezi), 84-90. İzmirli İsmail Hakkı, *Fenn-i Menāhic*: *Methodologie*, 9-11; İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-Ḥikmet*, 22-25; İzmirli İsmail Hakkı, *Metodoloji*, 24-25.
[11] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-'Ulūm*, v. 1a.
[12] Mehmet Şeker, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Tasnif-i Ulûm Adlı Eseri,*"* 150.
[13] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-'Ulūm*, v. 1a.
[14] Mustakim Arıcı, "Temel Problemler Ekseninde Tasnîfu'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm Literatürleri," 22-35.

yaygın bir şekilde kullanılan *taṣnīfu'l-ʿulūm* ifadesini kullanmayı tercih ettiği söylenebilir. Bununla birlikte *taṣnīfu'l-ʿulūm* yazarları eserlerini her bilgiyi onaylayan bir tavırla yazmaz, aksine eserlerini organize ederken kendi çağında üretilen bilgiyi tanımayı ve epistemolojik değerini saptamayı hedeflerler. Böylelikle tasnif sahibinin, kendi döneminde dolaşımda olan bilgiyi ve bilim dallarını dikkate alarak bir sınıflama işlemine girdiği söylenebilir.[15]

3. Risalenin Kapsam ve İçeriği

Taṣnīfu'l-ʿUlūm'da kapsamlı tasnifler sunmayan İzmirli, felsefe-bilim tarihi açısından önemli sayılacak bir yaklaşımla İslami ve modern sınıflama biçimlerini birlikte derli toplu bir şekilde ele almaktadır. Bu durum risaleyi ele aldığı konular bakımından, klasik/dini dönem tasnifleri ile modern/yeni dönem tasnifleri şeklinde iki perspektif içerisinde bölümlemeye imkan sağlamaktadır. İzmirli'nin modern bilim sınıflamalarını kritik ettiği ve Aristoteles'ten (MÖ 322) başlayarak sırasıyla Francis Bacon (1561-1626), André Marie Ampere (1775-1836), Auguste Comte (1798-1857), Herbert Spencer (1820-1903) ve Bohr gibi filozofların tasnif anlayışlarını incelediği kısımlar birinci bölüm olarak ele alınabilir.[16] Bu kısımlarda İzmirli, modern bilim tasniflerini eksik veya yetersiz bulduğu taraflarıyla değerlendirmeye almış ve makul bir sınıflamanın sınırlarını belirginleştirmeye çalışmıştır. Müellifin İslam dünyasında kabul gören ve tarihsel süreç içerisinde beyan ve tedvin edilmiş ilimleri *ʿUlūm-i İslāmīyye* ve *ʿUlūm-i Dāḫīliyye*[17] şeklindeki taksimlerle aktardığı yerler de ikinci bölüm olarak incelenebilir.[18] Buna rağmen İzmirli, bu risalesinde her ne kadar dinî ilimlere değinmiş olsa da ağırlıklı olarak modern sınıflamaları tartışmaktadır. Öyle görünüyor ki zikri geçen risale, muhteva ve tertip çerçevesi dikkate alındığında ilimler tasnifi yazım geleneğinin bir devamı olarak okunmayı hak edecek hususiyetlere sahiptir.[19]

Antik Yunan'dan başlayan ve ağırlıklı olarak modern tasniflerden bir seçki sunan mezkur risale; müellifin gayesi, ne tür tasnifleri tercih ettiği, hangi filozofları veya düşünürleri önemsediği, tasnif yazım geleneğinde hangi çizgiye yakın durduğu ve tartıştığı tasnifler bağlamında ne tür

---

[15] İhsan Fazlıoğlu, "Taksîm ve Tasnîf Çanağında: Bilginin Zâtî ve Bilimlerin İtibârî Birlik'i," *İDE Akademi Ders Notları*.
[16] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-ʿUlūm*, v. 1a-5a.
[17] Bu ifade ilk olarak Ḥârizmî'nin *Mefātīḥu'l-ʿUlūm* adlı eserinde geçmektedir. Bkz. İlhan Kutluer, "Hârizmî," 222.
[18] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-ʿUlūm*, v. 5a-7a.
[19] Arıcı, "Temel Problemler Ekseninde Tasnîfu'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm Literatürleri," 13-61.

sorulara cevap aradığı gibi hususları göstermesi bakımından önemli bulgular içermektedir.

3.1. Klasik İslami İlim Tasnifleri

İzmirli'ye göre bir ilim, kendisine en fazla katkı vermiş milletlerden tevarüs edilir. Başka bir ifadeyle her milletten terakki ettikleri ilimler alınır. Buna göre en fazla ilim alınan kavim Yunanlılardır. Yunanlılardan felsefe, tıp ve astronomi ilimleri alınırken edebiyat ve tarih gibi ilimler kadim Hintliler ve İranlılardan alınmıştır.[20] İzmirli, Müslümanların ilimlerle münasebetinde üç dönem olduğunu ileri sürer: Birinci dönem, Müslümanların Arap toplumunda ve coğrafyasında tanıdıkları belagat, nücum (astroloji), tıb gibi ilimlerdir.[21] İkinci dönem, Kur'an, hadis, fıkıh gibi doğrudan doğruya Müslümanların İslam düşüncesine bağlı olarak kendilerinin ortaya koyduğu ilimlerdir. Üçüncü dönem ise, İslam medeniyetinin diğer milletlerle karşılaşması sonucunda Müslümanların kabul ederek yararlandıkları ilimleri kapsamaktadır.[22]

Müellif, İslam beldelerinde felsefe yerine kelam, ahlak ve tasavvuf; sosyoloji yerine fıkıh ilimlerinin olduğunu belirterek özgün bir İslami tasnifin evvelden var olduğunu ifade eder. Ona göre, bilim sınıflamaları felsefi ilke ve yöntemler üzerinden yapıldığı için İslami ilimler ihmal edilmiş ve Müslüman filozoflar Aristoteles'i esas alarak akli tasnifler yaptıkları için bu ilimleri gerektiği gibi konumlandıramamışlardır.[23] İslami ilimler taksiminin oluşmamasında İslam filozoflarının akli tutumları etkili olmuştur. Bu durum Müslüman düşünürler tarafından üretilen sınıflamaları, hakim Aristotelesçi çizginin ürettiği felsefi tasnifler karşısında ikincil plana itmiştir. Oysa İzmirli'ye göre, Müslümanlar eskiden beri İslami ilimler ve dâhilî İlimler şeklindeki ikili sınıflamayı esas almışlardı. İslami ilimler, bizzat Müslüman toplumların oluşturduğu ve şekillendirdiği ilimler olup yüce ilimler ve yardımcı ilimler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yüce ilimler Kur'an-ı Kerim, hadis ve fıkıh gibi amaçları bakımından tamamıyla şer'i nitelik taşıyan ilimlerdir. Amaca hizmet görevi gören yardımcı ilimler ise bir kısmı lügat, nahiv, edeb gibi Arap dil ilimleri iken bir kısmı da tarih, coğrafya gibi hem Müslümanların hem diğer milletlerin katkısıyla oluşmuş

[20] İzmirli İsmail Hakkı, "İslam'da Felsefe,"10.
[21] 'Ulûm-ı Arabiyye için ayrıca bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Arap Felsefesi*, 7.
[22] İzmirli İsmail Hakkı, "İslâm İlimleri," *İslam-Türk Ansiklopedisi*, 1:17-25; İzmirli İsmail Hakkı, *Tarih-i Ḥadis,* 4-5.
[23] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-'Ulūm*, v. 6a.

müşterek ilimlerdir.[24] Müellif, Müslüman olmayan milletlerin ortaya koyduğu dâhili ilimleri ise şöyle sıralar: Matematik, fizik ve konusu insan olan nefsanî ilimler (tarih, dil, sosyoloji ve felsefe). Bu sıralamadan sonra İzmirli, dâhili ilimlerin tasnif edilirken kelami anlayışın esas alınarak yapılması gerektiğini savunur.[25] Ona göre coğrafi ve ictimai bir yapının içerisinde akli muhakemelerin sonucunda ortaya çıkan dâhili ilimler, ancak aklın canlı ve dinamik bir konum kazandığı kelami bir kavrayışla tasnif edildiğinde isabetli olacaktır. Çünkü kelami yöntem, akli bir bakışla hadiseleri hakikatlerine uygun bütüncül bir şekilde istidlali çıkarımlarla idrak etmeyi mümkün kılmaktadır.[26] Müellif, ilm-i kelam düşüncesinin yeni felsefe anlayışı etrafında çağın ihtiyaçları doğrultusunda şekillenmesi gerektiği görüşündedir.[27] Bu durumun, bağlamların farklılığı göz ardı edildiği takdirde medeni ilimler içerisinde kelam ilmine yer veren el-Fārābī'yi ihsas ettirdiği söylenebilir.[28] Bu çerçevede İzmirli kelam ilmini elverişli ilimler arasında görmekte ve bu ilmin, sahip olduğu özellikler itibariyle eski ve yeni arasında bağ kurmaya olanak sağladığını düşünmektedir. Nitekim son dönem kelam alimleri, yeni Avrupa medeniyetini incelemek, anlamak ve sorgulamak amacıyla kelam ilminin devrin ihtiyaçlarını dikkate alarak yenilenmesi gerektiği konusunda ekseriyetle hemfikirdir.[29] Hiç kuşkusuz kelamdaki yenilenme hareketinin en önemli temsilcisi olan İzmirli, *Yeni İlm-i Kelām* adlı eserinde mevcut felsefeye ve asrın ihtiyaçlarına uygun bir kelam ilminin yazımına ihtiyaç olduğunu öne sürmektedir. Müellife göre kelam ilminin temel ilkeleri ve konuları sabit kalmakla birlikte açıklama biçimi ve kanıtlama yolları değişebilmektedir.[30] Esasında İzmirli, klasik kelamda kullanılan metotlarının bir kısmının yeni felsefede yenilenerek kullanıldığının farkındadır. Nitekim o, çağdaş yöntem ve yaklaşımların önceden İslami ilimlerde var olduğunu, René Descartes (1596-1650), Bacon ve Stuart Mill (1806-1873) gibi filozofların illet kanunu ile ilgili öne sürdükleri delillerin

[24] İzmirli İsmail Hakkı, *Taşnīfu'l-'Ulūm*, v. 6a-7a. Benzer ifadeler için müellifin diğer eserlerine bkz (cümle içinde kısaltma akışı bozabilir). İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelām I. Kitap*, 71-73; İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-Ḥikmet*, 20-21; İzmirli İsmail Hakkı, *Miyâ'rû'l-'ulûm*, 2-5. Ayrıca müellifin klasik İslami ilimler tasnifine dair görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Demir, "İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi," 91-107.
[25] İzmirli İsmail Hakkı, *Taşnīfu'l-'Ulūm* , v. 7a.
[26] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelām I. Kitap,* 59.
[27] İzmirli İsmail Hakkı, "İslam'da Felsefe Yeni İlm-i Kelâm," 43.
[28] Farabî, *İlimlerin Sayımı*, 107-112. (tercüme kullandığınız için kullandığınız eserde ne şekilde veriliyorsa o şekilde kalmalı.)
[29] Said Özervarlı, "Son Dönemde Kelam İlminde Metot," (doktora tezi), 121.
[30] Özervarlı, "Son Dönemde Kelam İlminde Metot," 125-127.

Müslümanlar tarafından evvelden kullanıldığını belirtir.[31] Öyleyse müellifin, yeni felsefe tetkikleri neticesinde klasik kelam ilminin bağlamının değiştiği sonucuna vardığını iddia etmek mümkün gözükmektedir.

Toparlayacak olursak, İzmirli Müslümanlar arasında dini ilimler sisteminin önceden var olduğunu; ancak İslam filozoflarının Aristotelesçi yaklaşımları merkeze alan felsefi sınıflamalar yüzünden yeterince geliş(e)mediğini düşünmektedir. Müellifin bu düşüncesi, dinî ilimlerin kendi içerisindeki taksiminden ziyade Müslümanların dinî ilimleri de içeren kapsamlı özgün ilimler taksimine sahip olmadığı şeklinde anlaşılabilir. Bu açıklamalar, İzmirli'nin felsefi tasnif geleneğinden çok dinî tasnif geleneğine yakın durduğunu gösterdiği şeklinde anlaşılabilirse de gerçekte müellifin felsefi çizgiyi doğrudan karşısına almadığı, hatta iki sınıflama biçimini kuşatacak tek bir sınıflama modelini oluşturma çabasında olduğunu söylenebilir.[32]

3. 2. Modern Bilim Tasnifleri

İzmirli, bilim sistemlerini ele aldığı eserlerinde genel itibariyle modern düşünce tarzının bir sonucu olarak ortaya çıkan tasniflere daha geniş yer vermiştir. *Felsefe-Ḥikmet*, *Taṣnīfu'l-ʿUlūm*, *Fenn-i Menāhic*, *Yeni ʿİlm-i Kelām* gibi pek çok eserinde çağdaş filozofları ve felsefe müelliflerini gündemine almıştır. Modern bilim felsefesi, ekolleri ve yöntemleri ile yakından ilgilenen İzmirli, çoğunlukla yeni bilim sınıflamalarını eksik bulduğu yönler üzerinden öne çıkararak kritik etmeyi tercih etmiştir. İzmirli'nin Batıdaki tasnif çalışmalarıyla yakından ilgilenmesi hususu kapsamlı bir çalışmayı gerektiren bir soru olmakla birlikte en temeldeki amacının kadim ve cedid dünya arasındaki gerilimi aşmak olduğu ifade edilebilir.[33] Ele alınan isimler incelendiğinde bu durum hemen fark edilecektir. Bu bağlamda yöntem arayışında olan İzmirli'nin Batıdaki çalışmalara yöntem krizini aşmaya çalışan Bacon ile başlaması oldukça manidar gözükmektedir. Yeni tasnif çalışmalarında öne çıkan konu esaslı yaklaşımı benimseyen ve bilimlerin tasnifinde konu (mevḍūʿ) merkezli bir tutum takınan müellif *Taṣnīfu'l-ʿUlūm* risalesinde Bacon, Ampere, Comte, Spencer ve Bohr gibi Batılı filozofların tasniflerini ele alarak çıkarımlarda bulunur. Batıdaki tasnif çalışmalarını kendi gündemine taşıyan müellifin gerçekte, bu kısa risale boyunca değişik sınıflama tarzları üzerinden kendi görüşlerini sistemli bir şekilde aktardığı

[31] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelām*, 45-46.
[32] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-ʿUlūm*, vr. 5ª.
[33] İzmirli'nin modern tasnifleri hangi açılardan incelediğine ve hangi filozofları kritik ettiğine dair bkz. Demir, "İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi," 33-90.

söylenebilir. Dolayısıyla aşağıda hem ele alınan tasnifleri ana hatlarıyla değerlendirmek hem de müellifin bilimler sistemi hakkında geliştirdiği ana ilkeleri ve argümanları belirginleştirmek istiyoruz.

İzmirli, *Taṣnīfu'l-ʿUlūm*'un giriş cümlesinde "ʿUlūm-i muḫtelife yekdigerinden mevḍ(z)ūʿları iʿtibāriyle temāyüz eder...." diyerek ilimlerin konularına göre ayrılması ve tanımlanması gerektiğini belirtir.[34] Ona göre, farklı hakikat sahalarının varlığı, ilimleri doğuran ana etkendir. Çünkü İzmirli, Aristoteles'in *gayeci* sınıflama çizgisinde uyumsuzluklar ve sorunlar olduğunu düşünmektedir.[35] Denilebilir ki müellifi modern bilim sistemlerini yakından tetkik etmeye iten saiklerden biri, konu (mevḍūʿ) esaslı yaklaşımın yeni bilim sınıflamalarının temel karakteri olmasıdır.[36]

İzmirli, yeni bilim sınıflamaları çerçevesinde ilk olarak Francis Bacon'ın tasnifini ele alır ve bu sınıflamayı üç madde üzerinden eleştiriye tabi tutar. Birinci hata filozofun hafıza, hayal ve akıl güçleri şeklinde zihnî melekeleri dikkate alan bir sınıflama modeli geliştirmiş olmasıdır. Çünkü insan zihninin bu güçleri bütün bilimlerde ortaktır. Bu sebeple, bütün bilimlerin içerdiği bu üç kuvvete göre yapılacak bir tasnif muteber/geçerli olamaz. İkinci hata Bacon'ın şiiri bir bilim olarak kabul etmesidir. Oysa şiir, sahip olduğu özellikler itibariyle bir bilim değildir. Üçüncü hata ise, amaçları ve içerikleri bakımından farklı olan tabiî tarih ile medenî tarihin aynı grup içerisinde değerlendirilmesidir. Halbuki bu iki bilim birbirine yabancı olup kategorik olarak aynı grupta yer almaları mümkün değildir.[37] Görüldüğü üzere İzmirli, Bacon'ın tasnifini ana ilkeler, kategorik ayırımlar, nitelikler ve yöntemler üzerinden eleştiriye tabi tutarak niçin geçerli bir sınıflama modeli olamayacağını gerekçeleriyle serimlemektedir.

Risalede tasnifi ele alınan diğer bir kişi Ampere'dir. Bilindiği gibi İzmirli, Türkçe literatürde Ampere tasnifinden bahseden ilk kişidir.[38] Müellif, Ampere'in konu eksenli sınıflama şeklini doğru bulmakla beraber bilimlerin

---

[34] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-ʿUlūm,* v. 1a. Benzer ifadeler için müellifin diğer eserlerine bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-Ḥikmet,* 8; İzmirli İsmail Hakkı, *Fenn-i Menāhic: Methodologie*, 3.
Bu eserin orijinalinin Fonsegrive'e (ö. 1917) ait olduğu ve bazı bölümlerin Emile Boirac'dan alıntı olduğu şeklindeki iddialar için ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 436.

[35] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-ʿUlūm*, v. 1a. Benzer ifadeler için müellifin diğer eserlerine bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-Ḥikmet,* 9.

[36] İzmirli'nin modern bilim sınıflamalarıyla ilgilenme nedenleri için bkz. Demir, "İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi," 36-40.

[37] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-ʿUlūm*, v. 2a. Benzer ifadeler için müellifin diğer eserlerine bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-Ḥikmet*, 9; İzmirli İsmail Hakkı, *Fenn-i Menāhic*: *Methodologie*, 6. Ayrıca Bacon Tasnifi hakkında geniş bilgi için bkz. Demir, "İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi," 40-47.

[38] Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, 140.

sayısını yüz yirmi sekize çıkarmakla hata ettiği ve silsile-i meratibi kaybetmesi nedeniyle dengeyi koruyamadığı görüşündedir.[39] Böylece oldukça kapsamlı olan Ampere sınıflaması da İzmirli açısından makbul ve tam olma özelliğine sahip değildir.

İzmirli'nin *Taṣnīfu'l-'Ulūm'*da diğer tasnif sahiplerine nispetle fazlaca yer verdiği kişi pozitivist filozof Comte'tur.[40] Filozof, bilimleri öncellikle soyut/mücerret ve somut/müşahhas olarak ikiye ayırır ve sınıflamasını "genelden koptukça karmaşıklığın artması" ilkesi üzerine oturtur. Böylece her bilim bir üst bilime varlığını borçlu olup ilkelerini oradan almaktadır.[41] İzmirli, Comte tasnifinin belkemiğini oluşturan bu ilkeyi "…'umūm tenāḳuṣ ettikçe, terkīb tezāyud ediyor…" şeklinde formüle etmektedir.[42] Müellif, Comte tasnifinin itibari olmadığını, bilimler, olgular arasındaki ilişkiyi dikkate aldığını ve tarihi silsileye uygun olduğunu belirtmesine rağmen bu sınıflamada sorunlar görmekte ve söz konusu sınıflamayı farklı açılardan eleştirmektedir.

İzmirli, ilk olarak Comte'un bilimler arasına koyduğu genel ve özel sebepler ilkelerini eleştirir. Çünkü Comte, bilimleri sınıflandırırken merkeze koyduğu bu ilkeler arasında ikna edici bir ayrım yapamamış ve olayları açıklarken sadece terkip bağlamında fark bırakmakla hata etmiştir. İkinci husus, Comte'un gerekli şart ve yeterli şartı aynı görmesi ile ilgilidir. İzmirli'ye göre alt ilimler, üst ilimlerin varlığı için zorunlu şart olsa bile yeterli şart özelliği gösteremezler.[43] Matematiği en umumî ve en *baṣīt* ilim olarak kabul eden Fransız filozofuna müellifin üçüncü eleştirisi de tüm alemi matematiğe, dolayısıyla sayıya indirgemesine yöneliktir.[44] İzmirli'ye göre, matematik alemin oluşmasının zaruri şartı olsa da Comte'un iddia ettiği gibi yeterli ve tam bir şart niteliğinde değildir.[45] Müellifin dördüncü eleştirisi de, soyut ilkeler ile somut olayların tam olarak

[39] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-'Ulūm*, v. 2a. Benzer ifadeler için müellifin diğer eserlerine bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Fenn-i Menāhic*: *Methodologie*, 6; İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-Ḥikmet*, 10. Ayrıca Ampere Tasnifi hakkında geniş bilgi için bkz. Demir, "İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi," 48-53.

[40] Comte tasnifi hakkında geniş bilgi için bkz. Demir, "İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi," 54-62.

[41] Metafizik ilminin tarihi konumu ve hiyerarşik değeri için bkz. Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı," 603-654.

[42] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-'Ulūm*, v. 3a.

[43] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-'Ulūm*, v. 3a-4a. Benzer ifadeler için müellifin diğer eserlerine bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-Ḥikmet*, 12.

[44] L. Levey-Bruhl, *Auguste Comte Felsefesi ve Sosyolojisi*, 39.

[45] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-'Ulūm*, v. 3a-4a. Benzer ifadeler için müellifin diğer eserlerine bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-Ḥikmet*, 12.

açıklanamayacağıdır. Halbuki İzmirli için varlığı açıklamaya yarayacak olan kısım da burasıdır. Bu bağlamda bilhassa Comte'un varlığı açıklaması gereken noktayı atlaması İzmirli açısından büyük yanılgı olarak değerlendirilmiştir.[46] Müellif için "varlık" probleminin göz ardı edilmesi veya açıklanamaması Comte tasnifinin en belirgin kusurlarından biri olarak görülür. Diğer yandan *metafizik*in bir bilim olarak kabul edilmemesi sorun niteliği taşır. Comte'un insan ruhunun metafizik gerçeklere değil pozitif gerçeklere ulaşabildiğini iddia etmesi yanlış bir tutum olarak görülür. Çünkü İzmirli'ye göre, insan ruhu olayları açıklayabilir ve bu olaylardan genel kanunlar çıkarabilir.[47] Dolayısıyla Comte'un insan ruhunun ilk nedenlerin bilgisine ulaşamayacağı tezine karşılık İzmirli, insan ruhunun ilk nedenler bilgisini elde edebileceği görüşündedir. Bu çerçevede müellifin beşinci eleştirisinin *metafizik*in bir bilim olarak kabul edilmemesine yönelik olduğu söylenebilir. Comte, metafizikçilerin metafiziğin ilkeleri hususunda bir anlaşmaya varamamaları yüzünden bu ilmin sistematik bir özelliğe sahip olmadığını ileri sürmesine karşın İzmirli bu iddiayı "metafizikçilerin aralarında ittifak olmaması, ittifak olmayacağı sonucuna götürmeyeceğini" söyleyerek cevaplar.[48] İzmirli, pozitivizm açısından mutlak olanın deneyle araştırılabilir olmadığını ve insan ruhunun mutlak hakkında bütün şüpheleri yok edecek yeterli bilgiye sahip olmadığını, ancak buradan hareketle metafizik gerçeklere ulaşılamayacağı sonucunun çıkmayacağını belirtir.[49] Bu açıklamalardan hareketle Comte'un fizikötesi alanı dışlayan ve olgusal bir temelden hareketle oluşturulan bilim sınıflamasının İzmirli tarafından metafizik, epistemik ve metodolojik yönlerden tenkit edildiği, yapılan bu kritiklerin bir yönüyle pozitivizm ve materyalizm reddiyesi içerdiği ifade edilmelidir.

Bilimleri konularına ve belirli bir düzene göre soyut, soyut-somut ve somut şeklinde üçe ayıran Spencer'ın sınıflaması genel itibariyle Comte'un sınıflamasına benzerlik gösterse de birçok yönden farklılıklara sahiptir. Spencer yaptığı bilim tasnifinde Comte'u eleştirir ve bazı bilimlerin hem soyut hem somut olabileceğini söyler. Spencer'ın bu yönünü takdir eden İzmirli, filozofun sınıflamasında bilimlerin mahiyetler bakımından da farklılık gösterdiğini ileri sürer.[50] Bununla birlikte müellif, Spencer'ın

[46] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-'Ulūm*, v. 4a. İzmirli İsmail Hakkı, *Metafizik*, 42.
[47] İzmirli İsmail Hakkı, *Metafizik*, 37-38.
[48] Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 159.
[49] İzmirli İsmail Hakkı, *Metafizik*, s. 39.
[50] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-'Ulūm*, v. 4a-5a. Benzer ifadeler için müellifin diğer eserlerine bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Fenn-i Menāhic*: *Methodologie*, 8; İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-Ḥikmet*, 13-18.

yaptığı çalışmalar ile mantık ilmine eski itibarını geri kazandırdığını düşünse de Comte gibi fizikötesi alanda suskun kalmasından ötürü onu eleştirir ve metafizik alanı dışlamasını kusurlu bulur.[51] Dolayısıyla İzmirli'nin Comte ve Spencer tasnifine ilişkin eleştirilerini metafiziğin olmayışı üzerine yoğunlaştırdığı dikkat çekmektedir. O, bu iki düşünürün bilim sınıflamalarının, fizikötesi problemlere ilişkin durumları açıklayamadığı görüşündedir. Bu kapsamda İzmirli, Comte ve Spencer'ı "varlık" alanını boş bırakmaları ve metafiziği bilinemez olarak kabul etmeleri yönlerinden tenkit etmektedir. Bu nedenle Spencer'ın bilim tasnifi, Comte tasnifinin eksiklerini ortadan kaldırmak gibi bir amaca sahip olsa da İzmirli açısından aynı çıkmaza düşmekten kurtulamamıştır.[52]

İzmirli, Bohr'un tasnifine sadece *Taṣnīfu'l-'Ulūm* risalesinde değinmiştir. Bu tasnif daha önce yapılan Comte ve Spencer'ın bilimleri sınıflama biçimlerinin bir devamı niteliğindedir. Bohr da bilimleri Comte gibi soyut bilimler ve somut bilimler şeklinde iki sınıfa ayırır. Bu sınıflamada soyut bilimler *basīṭ* iken, somut bilimler daha karışık bir yapıdadır.[53] Müellif, Bohr tasnifi ile ilgili herhangi bir eleştiride bulunmayıp yalnızca Bohr'un Spencer tasnifini yeniden gözden geçirmesiyle kendi bilim sınıflamasını şekillendirdiğini ve bu iki sınıflamanın birbirine benzediğini ifade etmekle yetinmektedir. Bunun yanı sıra Bohr sınıflamasının ayırt edici yönlerinden biri de pratik bilimlere yer vermesidir. İzmirli'nin aktardığına göre, Bohr somut ve soyut şeklindeki ilimlere genel itibariyle nazari ilimler; topçuluk, mimarlık, makinecilik gibi uğraşlara da ameli ilimler demektedir.[54]

Yukarıda sunulan çerçeve esas alındığında İzmirli'nin konu merkezli ilimler tasnifini, gaye merkezli Aristotelesçi ilimler tasnifine mukabil olarak sunduğu göze çarpmaktadır. Ancak, konu merkezli ilimler tasnifinin de meşşai gelenekte ön planda tutulduğu kimi İslam filozoflarının çalışmalarında görülebilir.[55] Ayrıca makalenin ekinde sunduğumuz İzmirli'ye göre ilimler tasnifini veren tabloya bakıldığında ilimlerin akli ve nakli olarak ayrıldığı dikkat çekmektedir. Bu tasnifte İslami (nakli) ilimlerin yüce ve yardımcı (alet) ilimler şeklinde iki kısımda incelendiği

Ayrıca Spencer tasnifi hakkında geniş bilgi için bkz. Demir, "İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi," 64-69.

[51] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-'Ulūm*, v. 5a. Ayrıca Bohr tasnifi hakkında geniş bilgi için bkz. Demir, "İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi," 70-73.

[52] Müellifin Comte ve Spencer tasnifleri arasındaki farkları geniş bir şekilde ele aldığı *Felsefe Dersleri* adlı eserine bkz.

[53] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-'Ulūm,* v. 5a.

[54] İzmirli İsmail Hakkı, *Taṣnīfu'l-'Ulūm,* v. 5a.

[55] Ömer Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi," 63-91.

görülmektedir. Şu halde İzmirli'nin sunduğu bu tasnif şemasının da benzer bir şekilde gayeci bir ayrıma sahip olduğu ileri sürülebilir. Gerçekte müellif tarafından yapılan bu ayrımın arka planında konudan ziyade ilimleri elde etme metodunun bulunduğunu söylemek kabildir. Diğer taraftan Batıda ilimler tasnifi üzerine yapılan çalışmalara yakından bakıldığında İzmirli'nin sınırlı sayıda tasniflerle ilgilendiğini ve bu risale bağlamında çıkarımlarının da zayıf kaldığını vurgulamak yerinde olacaktır. Nitekim 19. yüzyılda Jeremy Bentham'dan (1748-1832) Ampere'ye, William Whewell'den (1794-1866) Comte'a, Spencer, William Wundt'tan (1832-1920) Karl Pearson (1857-1936) ve Charles Sanders Peirce'e (1839-1914) kadar pek çok tasnifin arkasında, bilimsel bilginin daha kapsamlı olarak yeniden organize edilmesini hedefleyen epistemik amaç ile uluslararası koordinasyonda verimliliği esas alan bürokratik anlayışın yer aldığı ileri sürülmektedir.[56] Bu hususlar risalenin, 19. yüzyıldaki bilimsel tasnif anlayışlarının amaçlarını ve biçimlerini ortaya koymakta yetersiz kaldığını göstermektedir.

Sonuç

İzmirli'nin klasik ve modern felsefi formasyonunu en iyi yansıtan çalışmalarından biri olan *Taṣnīfu'l-ʿUlūm* adlı küçük risale, biri İslami diğeri modern olan iki perspektifi bir arada sunmaktadır. Risale, modern bilim tasniflerine ait yaklaşım ve yöntemleri, klasik düşünce geleneğiyle mukayese yapmaya imkan verecek şekilde kaleme alınmıştır.[57] Bu yönüyle *Taṣnīfu'l-ʿUlūm,* bilimler sınıflama tarihindeki ana perspektifleri vermekte ve yeni bilim sistemlerinin teorik çerçevesini analiz etmektedir. Denilebilir ki risale, kadim ve cedid arasında yapılacak bazı değerlendirmeleri mümkün kılacak bir tarzda organize edilmiştir. Öte yandan çalışmanın diğer bir özelliği, Doğu-Batı konsepti içerisinde İzmirli'nin dayandığı öncülleri ve sınıflama modelini bütüncül olarak ortaya koymaya hizmet etmesidir. Risale, İzmirli'nin modern kültür kaynaklı tasnifler ile İslami kültür kaynaklı tasnifler arasında hangi tasnif modelleri ile yakından ilgilendiğini gösteren bilgiler içermektedir. Ayrıca farklı tasnif geleneklerini bir arada sunan mütefekkirin, sentezci bir bilme tavrı sergilediğine de işaret etmektedir. Ancak *Taṣnīfu'l-ʿUlūm* özelinde belirtecek olursak "Boirac Tasnifi"nin olmaması bu risaleden hareketle İzmirli'nin bilim şemasını tam olarak ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Müellif açısından Boirac tasnifi

[56] Celal Türer, "Charles Sanders Pierce'ün Bilimler Tasnifine Dair Bir Taslak," *İDE Akademi Ders Notları.*

[57] Ayrıntılı bilgi için müellifin *İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkileri Arasında Mukâyese* adlı eserine bakınız.

matematik, fizik, doğa ve moral bilimleri şeklinde bütünlüğü sağlaması bakımından muteber bir özelliğe sahiptir.[58] Bu nedenle müellif, *Taṣnīfu'l-'Ulūm* ile birlikte *Felsefe-Ḥikmet, Fenn-i Menāhic* gibi eserlerinde yer verdiği Bacon, Ampere, Comte, Spencer gibi filozofların bilgiyi sınıflama ilkelerini ve tarzlarını bütünlüğü sağlayamamaları bakımından eksik görmektedir. Bu tespit risaleyi, müellifin ilgili diğer eserleriyle birlikte ele almayı ve mukayeseli bir okumayı zorunlu kılmaktadır. Söz konusu eksikliğe rağmen İzmirli'nin, *Taṣnīfu'l-'Ulūm*'da fazla tafsilata girmeden ortaya koyduğu argümantasyon ile makbul bir tasnifin sınırlarını belirginleştirdiğini söyleyebiliriz. O, eserde bilim sınıflamaları için belirlediği tertip, silsile, metot, konu ve metafiziksel gereklilik gibi ilkelerle doğru ve yetkin bir tasniflendirmenin nasıl olması gerektiğine dair felsefi ve bilimsel değerlendirmeler ışığında bir perspektif ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte farklı tasnif sistemleri arasında doğru olanı belirleme şeklindeki bir tutumu yeğleyen müellifin kendine özgü bir bilimler sınıflaması geliştirdiğini söylemek zor gözükmektedir. Öte taraftan İzmirli'nin bilimler dizgesi çerçevesinde yazdıkları daha çok "nakilci" bir mahiyet göstermektedir. Tasniflendirme ve bibliyografik bilgiyi önemseyen[59] İzmirli'nin bu çalışmaları, sadece terminolojik aktarımlardan ibaret olmayıp, diri bir zihnin yüksek ilmi birikimle yaptığı süzücü ve irdeleyici değerlendirmeleri içeren özetleyici bir yöne sahiptir. Bu bağlamda İzmirli, sadece tasnif kültür geleneğini iyi aktaran değil, aynı zamanda metne doğrudan müdahale eden ve yorumlarda bulunan bir düşünürdür. Bundan ötürü müellifi, pasif bir aktarıcı yerine doğru bir nakilci ve etkin bir yorumcu olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır. Çünkü onun metin içerisindeki yorumları, çağın düşünce ve yaklaşımlarını, problem ve arayışlarını ortaya koyacak kadar mühim bir karakter taşımaktadır.[60] Elbette İzmirli'nin gözüyle yapılan bu değerlendirmelerin ve eserin zihniyetinin çağdaş düşünce yapısı içerisindeki tam bir analizi ve müellifin yeni düşünce yapısını ne düzeyde sahici bir şekilde kavradığı hususu ayrı bir araştırma sorusu olarak beklemektedir. Böyle bir çalışma pek çok problem etrafında kapsamlı bir soruşturmayı elzem kılmaktadır. Daha spesifik olarak incelediğimiz bu risale, müellifin ve dönemin ilmi zihniyetini yansıtması bakımından önemli verilere sahip olsa da

[58] İzmirli, *Fenn-i Menāhic*: *Methodologie*, 10; *Felsefe-Ḥikmet*, 22.
[59] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 406.
[60] Demir, "İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi," 114.

belirttiğimiz araştırma sorusuna açıklık sağlayacak hususiyetlere sahip değildir.

Netice itibariyle düşünürün günümüze intikal eden ve derlemeci yönü ağır basan *Taṣnīfu'l-ʿUlūm* adlı risalesi; bir yönüyle tasnif külliyatına dair özet bilgiler içermesi, bir yönüyle yeni bilim tasniflerinin yönelimi hakkında-sınırlı da olsa- yapılan tahlilleri barındırması ve diğer yönüyle de modern bilim-bilgi sistemlerini ortaya koyarak tasniflendirme çabalarının gelip dayandığı noktayı göstermesi bakımından oldukça ilginç bulgulara sahip bir çalışma olarak kabul edilmelidir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Arıcı, Mustakim. "Temel problemler Ekseninde Taṣnîfü'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm Literatürleri." *İlimleri Sınıflamak*: *İslam Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, içinde, 13-61. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

Çetinkaya, Bayram Ali. *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Demir, Tahsin. "İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi." Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, Yalova, 2016.

Fârâbî. İlimlerin Sayımı (İhsâu'l Ulum). Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2011.

Fazlıoğlu, İhsan. "Taksîm ve Tasnîf Çanağında: Bilginin Zâtî ve Bilimlerin İtibârî Birlik'i." *İDE Akademi Ders Notları*.
https://www.ide.org.tr/TR/detail/20202021akademidersleri2%20 (16 Kasım 2020).

İzmirli, İsmail Hakkı. "İslam İlimleri." *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul: Asarı İlmiye Kütüphanesi, 1941, 1:17-24.

İzmirli, İsmail Hakkı. *ʿArab Felsefesi*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1331-1329/1912-1913.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Felsefe Dersleri*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1330/1912.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Felsefe-Ḥikmet*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333/1914-1915.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Fenn-i Menāhic: Methodologie*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329/1911.

İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukâyese*. sad. S. Hayri Bolay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Metafizik*. Haz. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Metodoloji*. Haz. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Mi'yāru'l-'Ulūm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Eserler, İİHB, no. 3743, 1315/1897-98.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Sebīlurreşād.* İstanbul: Bab-ı Ali Daire-i Mahsusa, 1333/1914-1915.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Tārīḫ-i Ḥadīṯ.* İstanbul: Darulfünun Matbaası, 1340/1922.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Taṣnīfu'l-'Ulūm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İİHB, no. 3759

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni ʿİlm-i Kelām I. Kitap*. İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341/1920-1921.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

"İzmirli İsmail Hakkı." *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak-feylosof simalardan seçme metinler 2*. Der. Recep Alpyağıl, içinde 291-317. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Levey-Bruhl, L. *Auguste Comte Felsefesi ve Sosyolojisi*. Çev. Z. Fahri Fındıkoğlu. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1970.

Muhtaroğlu, Nazif. "Ali Sedad Bey'in Kavâidü't-Tahavvülât Fi Harekâti'z-Zerrât." *İslam Felsefesi Filozoflar ve Eserler*. Çev. Mustafa Yalçınkaya. Ed. K. El-Rouayheb ve S. Schmidtke, içinde 807-834. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Öner, Necati. *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*. İstanbul: Divan Kitap, 2012.

Özervarlı, M. Said. "Son Dönemde Kelam İlminde Metot." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1994.

Şeker, Mehmet. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Tasnif-i Ulûm Adlı Eseri." *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, Sempozyum (1996):149-155.

Türer, Celal. "Charles Sanders Pierce'nün Bilimler Tasnifine Dair Bir Taslak." *İDE Akademi Ders Notları*,
https://www.ide.org.tr/TR/detail/20202021akademidersleri2%20 (16 Kasım 2020).

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi." *İlimleri Sınıflamak*: *İslam Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, içinde, 63-91. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

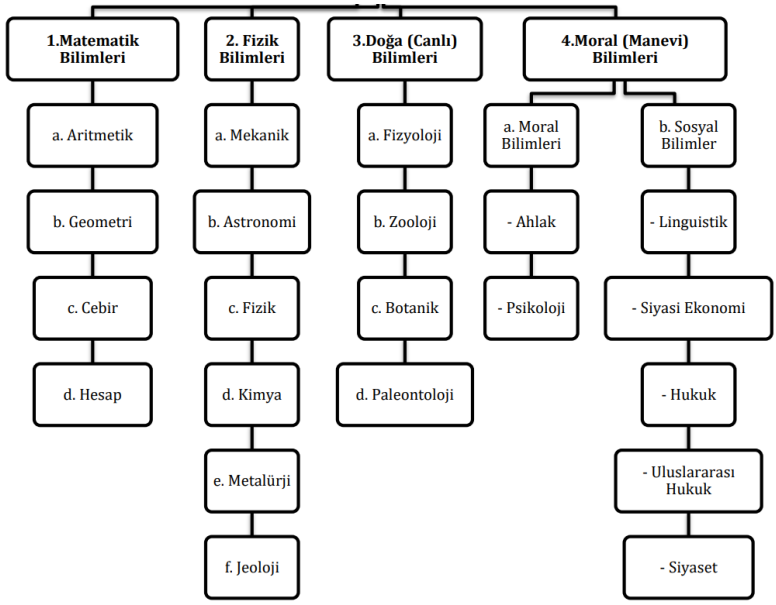
Türker, Ömer. "Metafizik: Varlık ve Tanrı." *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, içinde, 603-649. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2013.

EK-1: *Taşnîfu'l-'Ulûm*'da Geçen Modern Bilim Tasnifleri

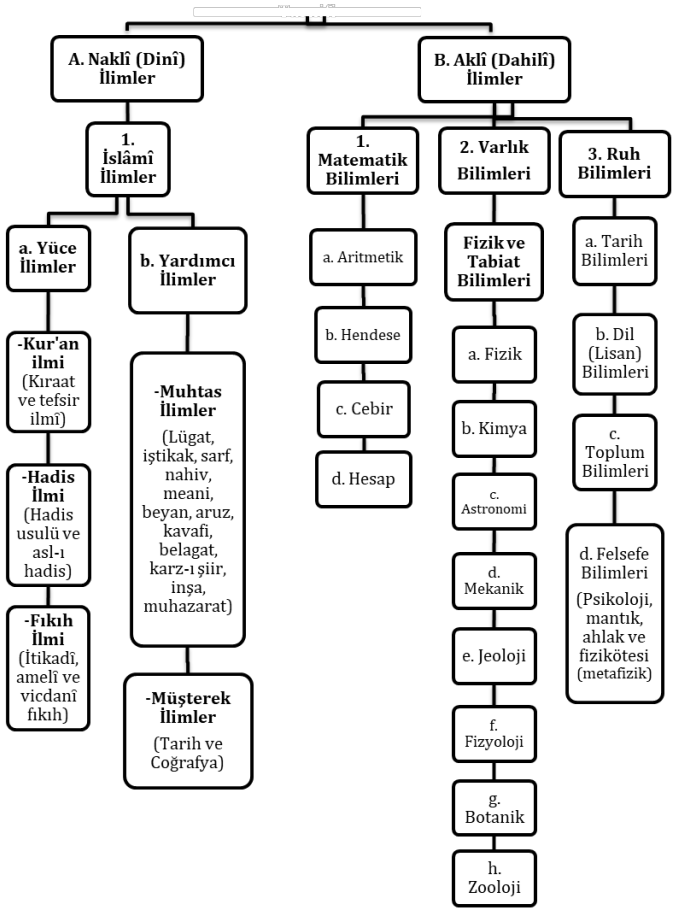


EK-2: İzmirli'nin Makbul Bulduğu Boirac Tasnifi[61]



[61] Ek-2 ve Ek-3 İzmirli'nin tasnif ile ilgili eserlerinden yararlanılarak oluşturulmuştur. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Demir, "İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi," 84-107.

EK-3: İzmirli'nin Tasnifi



EK-4: İzmirli'nin *Taṣnīfu'l-ʿUlūm* Risalesi

1a

ʿUlūm-i muḫtelife yekdigerinden mevḍūʿları itibariyle temayüz eder. Tanımlaması ve tetebbuʿ olunması kabil olan bir mevḍūʿ-i mutemāyiz meydana çıkınca bir ʿilm-i maḫṣūsun varlığı anlaşılır, taṣnīf-i ʿulūm temāyuz-i ʿulūma mübteni olduğundan ʿilmleri mevḍūʿları itibariyle taṣnīf etmek evfak ise de felāsifenin bu bābda nokta-i nazarları ayrı olduğundan her biri kendi meslek-i felsefī nokta-i nazarına göre ʿulūmu taṣnīf etmiş ve bundan dolayı ʿulūm muhtelif surette taṣnīf olunmuştur.

Arisṭo ʿulūmu iki sınıfa ayırıyor: ʿulūm-i naẓariyye (ḥikmet-i naẓariyye), ʿulūm-i ʿameliyye (ḥikmet-i ʿameliyye). ʿUlūm-i naẓariyye riyāḍiyyāt, ṭabīʿiyyāt, ilāhiyyāt (felsefe-i ūlā, mā baʿde'ṭ-ṭabīʿa) dan; ʿulūm-i ʿameliyye ʿilm-i aḫlāḳ, ʿilm-i tedbīr-i menzil, siyāsetten ibarettir.

Arisṭo taṣnīfinde mevḍūʿdan ziyade gayeyi nazar-ı itibara alıyor. Arisṭo'nun taṣnīfinde bir intisak bulunmuyor. Arisṭo'nun taṣnīf-i ʿulūmu hakkında küttab-ı Arab ile küttab-ı Efrenc ihtilaf ediyorlar. Küttab-ı Arab'a göre yazdığımız vech ile ʿulūm iki büyük kısma; küttab-ı Efrenc'e göre ʿulūm üç büyük kısma ayrılıyor: ʿulūm-i naẓariyye, ʿulūm-i ʿameliyye, edebiyyāt (şiʿr ve ḫitābet). Bu ihtilafa mebni Efrenc'e göre Arisṭo'nun ancak naṣṣ veya ḳānūn nam kitabı manṭıḳ kitabıdır; şiʿr ve ḫitābet namıyla yazmış olduğu diğer iki kitabı, manṭıḳ kitabı değildir: Ebvāb-ı manṭıḳ altıdır: Meḳūlāt, ʿibāre (ḳaḍiyye), taḥlīlāt-ı evvel (ḳıyās), taḥlīlāt-ı ṣevānī (burhān), el-mevāḍiʿ, (cedel) muġālaṭa. Manṭıḳıyyīn-i ʿArab'a göre, şiʿr ve ḫiṭābet ʿulūm-i manṭıḳıyyedendir. Ebvāb-ı manṭıḳ bu ikisiyle beraber sekiz bābdır.

Felsefe-i cedīde müessisi Bacon ʿulūmu zihn-i beşeriyyenin ḳuvā-yı ṣelāṣesine göre taṣnīf ediyor, ʿulūmu başlıca üç büyük sınıfa ayırıyor: ḥāfıẓa ʿulūmu, muteḫayyile ʿulūmu, ʿāḳile ʿulūmu. Ḥāfıẓa ʿulūmu tārīḫ, muteḫayyile ʿulūmu ṣınāʿāt-ı nefīse veya şiʿr, ʿāḳile ʿulūmu felsefe ile riyāḍiyyāttır. ḥāfıẓa ʿulūmu olan tārīḫe iki mevḍūʿ gösteriyor: ʿĀlem-i ḫāricī, ḥayāt-ı beşeriyyeye ait vāḳıʿāt. Birinci mevḍūʿdan baḥṣeden ʿilm, tārīḫ-i medenī; ikinci mevḍūʿdan bahseden ʿilm, tārīḫ-i ṭabīʿī oluyor. Bacon, felsefeye üç mevḍūʿ gösteriyor: Beşer, ṭabīʿat, ilāh. Buna mebnī felsefeyi üç ʿilme ayırıyor: 'İlmu'l-beşer, ʿilmu't-ṭabīʿiyye, ʿilmu'l-ilāh. 'İlmu'ṭ-ṭabīʿiyyeyi de ṭabīʿiyyāt ile mā baʿde'ṭ-ṭabīʿiyyāta ayırıyor:

ʿİllet-i fāʿiliyye ile ʿillet-i māddiyyeyi ṭabīʿiyyāta, ʿillet-i ṣūriyye ile ʿillet-i ġā'iyyeyi mā baʿde'ṭ-ṭabīʿiyyāta mevḍūʿ gösteriyor. Ansiklopedi müessisinden ve Fransız riyāḍiyyūnundan D'lambert ansiklopedide bu taṣnīfi kabul ediyor.

2a

Fakat Bacon'un bu taṣnīfi nakıs görülmüş ve ber vech-i ati itiraza uğramıştır:

1- Her ʿilm ḳuvā-yı ṣelāṣeyi istimal ettiğinden ʿulūmu ḳuvā-yı ṣelāṣeye göre taṣnīf etmek tam değildir.

2- Tārīḫ-i medenī ile tārīḫ-i tabīʿī yekdiğerine yabancı olduğundan her ikisini bir takımda zikretmek doğru değildir.

3- Ṣınāʿāt-ı nefīse veya şiʿr ʿilm olmadığı halde, bunu ʿulūm meyanında zikretmek doğru değildir tabirince bu taṣnīf, itibardan nakıstır.

Fransız ʿulemā-i ṭabīʿatından Ampere, nefs-i insānī için kabil-i tahsil olan hakayıkla kaffesini taṣnīf maksadıyla ʿulūmu mevḍūʿları itibariyle taṣnīf ediyor ve başlıca iki mevḍūʿ buluyor: ʿĀlem-i māddī veya ʿālem-i ḫāricī, ʿālem-i nefsī veya ʿālem-i maʿnā. ʿĀlem-i māddiden bahseden ʿilme ʿulūm-i kiyāniyye, ʿālem-i nefsiyyeden bahseden ʿilme ʿulūm-i nefsāniyye diyor. Kāffe-i maʿārif-i beşeriyye bu iki kısmın altında münderiç oluyor. Ampere, ʿulūm-i kiyāniyyede iki mevḍūʿ gösteriyor. Mādde-i ġayr-i ʿuḍviyye, mādde-i ʿuḍviyye. Mādde-i ġayr-i ʿuḍviyyeden bahis olan ʿulūma asıl ʿulūm-i kiyāniyye, mādde-i ʿuḍvaniyyeden bahis olan ʿulūma ʿulūm-i ʿuḍviyye diyor. Riyāḍiyyāt ve fizīḳiyyāt aṣl-ı kiyaniyyāttan, ṭabīʿiyyāt ʿuḍvāniyyāttandır. ʿĀlem-i nefs veya ʿālem-i maʿnāya

ait olan vāḳıʿāt yine ikiye ayırıyor. Vāḳıʿāt-ı maʿneviyyenin kendisinden bahseden aṣıl ʿulūm-i nefsāniyye, āṣārından ve tecelliyāt-ı ẓāhiresinden bahsedene ʿulūm-i ictimāʿiyye diyor. Böylece her birini yeniden taḳsīm ederek ʿulūmu yüz yirmi sekize kadar çıkarıyor. Ampere, bu hususta nebātiyyūndan meşhur Joseph'in taṣnīf-i nebātīsini numune edinmiştir. Fi'l-vaki Ampere, ʿulūmu mevḍūʿları itibariyle taḳsīm etmiş ise de bila faide ʿulūmu yüz yirmi sekize iblağ ettiğinden, taṣnīfde silsile-i merātib ve intizamı kaybetmiştir. Bundan dolayı bu taṣnīf de tam ve makbul bir taṣnīf görülmemiştir.

Felsefe-i iṣbātiyye vāḍıʿı Auguste Comte ʿulūmu evvela ikiye ayırıyor: ʿUlūm-i muṣaḫḫaṣ veya taṭbīḳıyye, ʿulūm-i mucerrede veya aṣliyye. Kozmografya, tārīḫ-i tabīʿī, ʿilmu'l-cevv, (āṣār-ı ʿulviyye) ʿilmu'l-arḍ, ʿilmu'l-beşer ve sāire ʿulūm muṣaḫḫaṣadandır. Auguste Comte, ʿulūm-i aṣliyyeyi taṣnīfte mulāhaẓāt-ı ṣelāṣeyi naẓar-ı iʿtibāra almıştır.

1- Ṭabīʿinde en basīṭ olan vāḳıʿāt en ʿāmmdır.

2- Her ṣınıf-ı mevcūd, kendinden daha basīṭ olan ṣınıf-ı mevcūda mütevakkıftır.

3- Mevḍūʿun terkībi, ne nispette tezāyud ederse o nisbette mevḍūʿu tanımak güç olur.

Buna mebnī Auguste Comte, en külli ve en basīṭ olan aʿdād ve işkāl ḳānūnundan bedʾ ederek en mürekkep ve en ḫāṣṣ olan beşeriyyenin ḥayāt-ı ictimāʿiyyesi ḳānūnuna kadar ʿulūm-i sitte-i ʿaṣliyyeyi meydana koymuştur. Silsile-i ʿulūm-i aṣliyye şöyledir: Riyāḍiyyāt, felekiyyāt (heyet), fizik, kimya, ʿilmu'l-ḥayāt, ʿilm-i ictimāʿ.

Auguste Comte, ʿulūm-i aṣlīyyeyi ḳavānīn-i ṭabīʿiyyenin tezayüd eden hususiyet ve terkīb esaslarına tevfikan taḳsīm ve tanẓīm ediyor ve mülahazat-ı selase-i sabıkayı nazar-ı itibara alıyor. Mülahaza-i ula mucibince en ʿāmm olan vāḳıʿāt en basīṭ olan vāḳıʿāt ile mebsuten mütenasib oluyor. Mesela ḥādiṣāt-ı felekiyye ḥādiṣāt-ı fizīḳiyyeden, ḥādiṣāt-ı fizīḳiyye ḥādiṣāt-ı ḥayātiyyeden ve ḥādiṣāt-ı ḥayātiyye ḥādiṣāt-ı ictimāʿiyyeden daha basīṭ ve daha ʿāmmdır. Mülahaza-i saniye mucibince mādde-i cāmide mādde-i ẕī-ḥayāta mevḳūfun ʿaleyhdir.

3a

Vāḳıʿāt-ı fizīḳiyye, vāḳıʿāt-ı ʿuḍviyyenin şartıdır. Mülahaza-i saliseye göre vāḳıʿāt-ı ictimāʿiyye vāḳıʿāt-ı ʿuḍviyyeden, vākıʿāt-ı ʿuḍviyye vāḳıʿāt-ı fizīḳiyye daha mürekkebdir, daha ḫāṣṣdır. Tanınması daha güçtür. Auguste Comte, ʿulūmu mevḍūʿlarına göre taṣnīf ediyor fakat ʿulūmu öyle bir silsile ile tertib ediyor ki o silsilede ʿumūm tenāḳuṣ ettikçe, terkīb tezāyud ediyor. Her ʿilm kendinden sonra olan ʿilmin şartı oluyor. İşbu silsile-i ʿulūmda her ʿilm kendini takip eden ʿilimden daha basīṭ, daha ʿāmm, daha kadīm, daha sehlu'l-maʿrifedir. Mā-baʿdına müteallik değildir; kendini sebḳ eden ʿilimden bilakis daha mürekkeb, daha ḫāṣṣ, daha cedīd, daha ṣaʿbu'l-maʿrifedir. Mā-ḳabline müteallikdir. ʿİlmu'l-nefse ait olan mesailin kāffesi fizyoloji-i dimaġının bir kısmı olmakla ʿilmu'l-nefs ʿilmu'l-ḥayāta da dahildir. Ayrı bir ʿilm değildir. ʿİlm-i

mantıḳ da ṭarāiḳ-i ʿilmiyyeden başka bir şey değildir, ʿİlm-i aḫlāḳ ʿilm-i ictimāʿiyyeden ayrılamaz. Mā baʿde'ṭ-ṭabīʿiyyeye vusul kabil değildir. ʿulūm-i aşliyye ḫādiṣātın envāʿ-ı muḫtelifesini idare eden ḳavānīni keşf eder, ʿāmmdır, mücerreddir. ʿulūm-i taṭbīḳiyye, keşf olunan ḳavānīni taṭbīḳ eder. Ḫaṣṣdır, muşaḫḫaṣdır. Mesela fizyoloji-i ʿumūmī (ʿilmu'l-aʿzā), ʿilm-i mucerred, ʿilmu'l-beşer ve ʿilm-i iḳtiṣād ʿilm-i muşaḫḫasdır. Keza felekiyyāt ve fizik, ʿilm-i mucerred; kozmografya ve ʿilmu'l-cevv, ʿilm-i muşaḫḫasdır.

Auguste Comte, silsile-i ʿulūm arasında tābiʿiyyet (ʿumūmī ve ḫuṣūṣī) nisbetleri buluyor. En ʿāmm olan ʿilm taʿḳīb ettiği daha ḫāṣṣ olan ʿilm için şart oluyor. Birinci derecede kāffe-i ʿulūmun şartı riyāḍiyyāt oluyor. Çünkü ḫavāṣṣ-ı riyāḍiyye en basīṭṭır, en ʿāmmdır. Sonra ʿumūm tenāḳus, terḳīb-i tezāyud etmek üzere sırasıyla felekiyyāt, fizik, kimya, ḥayāt, ictimāʿ ʿilmleri geliyor. Auguste Comte'un bu taṣnīfi iʿtibārī bir taṣnīf değildir. Bu taṣnīf hem silsile-i ʿulūmu, hem beynlerinde olan mütekabil nisbetleri, hem teraḳḳiyyāt-ı tārīḫiyyeye ait olan tertībi işʿār ediyor. Ḫādiṣāt arasındaki nisbet-i ḥakīḳayı gösteriyor. ʿulūm arasındaki bu nisbeti hiçbir ʿilm teḥarrī etmiyor. İşte bu nisbeti teḥarrī eden ʿilme felsefe diyor. Felsefe, tensīḳ-i ʿulūm oluyor. Auguste Comte'a göre daha basīṭ olan vāḳıʿa daha mürekkeb olan vāḳıʿanın şartı, aşlı olmakla kalmıyor; belki ḫādiṣāt-ı mürekkebe ḫādiṣāt-ı basīṭaya ircāʿ olunuyor. Aralarında terkībten başka bir fark kalmıyor. Bu düstur mucibince en ʿālī olan ḥadiṣāt yani ḫādiṣāt-ı nefsiyye ve ḥayātiyye, en basīṭ olan ḫavāṣṣ-ı riyāḍiyyeye ircāʿ olunuyor. ʿĀlemde her şey ʿaded-i miḳdārdan ibaret kalıyor. Bu halde ʿaded miḳdārdan daha mücerred olmakla ʿaded ʿālemin kanunu olmakla beraber ʿālemin maddesi oluyor. ʿĀlemi takdim ediyor. Ḥisāb ile cebirden ibaret olan ʿilm-i aʿdād, hiçbir ʿilme muhtaç olmaksızın taḥṣīl olunabiliyor. Hendese ancak ʿilm-i aʿdāda, miḫānik de ʿilm-i aʿdād ile ʿilm-i hendeseye muhtaç olur. Ḥakāyık-ı ʿadediyye ve hendese ḳavānīn-i miḫānikıyyeye tabi değildir. Ḳavānīn-i miḫānikıyye şimdikinden başka bile olsa ḥaḳāyıḳ-ı ʿadediyye ve ḥendesiyyeye birer hakikattir. Faḳat ḳavānīn-i ʿadediyye ile ḳavānīn-i hayyiz (mekān) en hakikat halde mevcudiyetleri fark ve kabul olunmadıḳça muvāzenet ve harekete ait olan ḥādiṣātı (ḥādiṣāt-ı miḫānikıyye)yi anlamak, izah etmek kabil olamaz. Bu minval üzere ḥādisāt-ı felekiyye de ḳavānīn-i riyāḍiyye (ʿadediyye, hendesiyye, miḫānikıyye) ye tabi olduğu gibi ayrıca da cazibe kanununa tabidir. Ḥādisāt-ı fizīḳiyye de ḳavānīn-i riyāḍiyye ve felekiyyeye[62]

4a

tabi olduğu gibi ḳavānīn-i ḍarūriyye ve elektrikiyye gibi ḳavānīn-i fizīḳiyyeye tabidir, ḥadiṣāt-ı kimyeviyye ḳavānīn-i riyāḍiyye ve felekiyye ve fizīḳiyyeye tabi olduğu gibi ḳavānīn-i kimyeviyye denilen ḳavānīn-i maḫṣūṣaya tabidir. Ḥādisāt-ı riyāḍiyye de ḳavānīn-i riyāḍiyyenin ve felekiyye ve fizīḳiyye ve kimyeviyyeye tabi olduğu gibi ḳavānīn-i fizyolojiye de tabidir. Ḥādisāt-ı

[62] İzmirli burada köşeli parentez ile bir dipnot vermiştir.
(*) Çünkü ḥādiṣāt-ı ʿarḍiyyenin kāffesi ʿarḍın hareketiyle ecrām-ı semāviyyenin hareketinden neşet eden teʾṣirāt ile müteessirdir.

ictimāʿiyye zikr olunan ḳavānīnin ḳāffesine tabi olduğu gibi, ḳavānīn-i ictimāʿiyyeye de tabidir. Bu düstur mucibince sāfil-i ʿālī için şarṭ ḍarūrī olur ise de bundan şarṭ kāfi (tāmm) olması lazım gelmez şarṭ-ı ḍarūrī başka, şarṭ-ı kāfī başkadır. Fi'l-vaki ḫavāṣṣ-ı riyāḍiyye olmaksızın ʿālem teşekkül edemez. Ḫavāṣṣ-ı riyāḍiyye ʿālem için bir şarṭ-ı ḍarūrīdir. Fakat bundan ḫavāṣṣ-ı riyāḍiyyenin ʿālemi taḳdīm etmesi şarṭ-ı kāfī (tāmm) olması lazım gelmez. Ḥādiṯāt-ı müşaḫḫaṣayı ḳavānīn-i mücerrede, īzāh-ı tāmm ile īzāh edemez. Daima iş bu noktayı öğrenme ciheti kalır: Ḳavānīn-i mücerrede her iki ṣūret mümkün olduğu halde bir ḥādise-i müşaḫḫaṣayı diğer bir ḥādise-i müşaḫḫaṣaya niçin ve nasıl tercih ediyor? Müreccih kimdir? ʿulūm-i mücerrede bu noktayı halletmez. Halbuki varlığı icab edecek olan nokta budur. Auguste Comte, tārīḫ-i ʿulūm ile iḥticāc ederek mezhebini te'yīd ediyor ve taṣnīf-i ʿulūm ile mezhebini itmam ediyor. Halbuki taṣnīf-i ʿulūmda kabul ettiği bu şık ānifen beyan olunduğu vechle tam değildir. Saniyen Auguste Comte, ḥādiṯāt arasında bulunan tābiʿiyyet (ʿumūm ve ḫuṣūṣ) neticesinde fi'l-aṣl ḥādiṯātın ittihadını istintac ediyor da kāffe-i ḥakāyıḳ-ı ḫāriciyye, anāsır-ı riyāḍiyyeye ircāʿ oluyor. Halbuki ḥādiṯāt arasında bulunan tābiʿiyyet (ʿumūm ve ḫuṣūṣ) nisbetlerinden ḥādiṯāt-ı basīṭe ile ḥādiṯāt-ı mürekkebe arasında terḳībden başka bir fark kalmamak lazım gelmez.

Spencer da ʿulūmu mevḍūʿları itibariyle taṣnīf ediyor ve ʿulūmda bir tertib gözetiyor. Fakat Auguste Comte'un taṣnīfini inṭifād ediyor. Auguste Comte'un mücerred ʿaddettiği ʿulūm-i aṣliyyenin hepsi Spencer'a göre mücerred değildir. ʿulūm-i riyāḍiyye Auguste Comte'a göre ʿulūm-i mücerrede olduğu halde Spencer'a göre ʿulūm-i riyāḍiyye kısmen mücerred, kısmen mücerred müşaḫḫasdır. Auguste Comte, ḥareket ve ḳuvā kanunlarına mücerred olan naẓariyyāttan bāʿiṯ olan miḥanik-i ʿaḳlīyi riyāḍiyyeden ʿaddettiği cihetle, / [63] ʿilm-i aʿdād, hendese, cebir-i mücerred, ʿilm-i miḥanik-i ʿaklī mücerred müşaḫḫaṣdır. Felekiyyāt müşaḫḫaṣ, fizik ve kimya mücerred müşaḫḫaṣ, ʿilm-i ḥayāt ile ictimā' müşaḫḫaṣ olur.

Spencer ḥaḳāyıḳ-ı üç sınıfa ayırıyor: Ḥakāyıḳ-ı mücerrede, ḥaḳāyıḳ-ı mücerrede-i müşaḫḫasa, ḥaḳāyıḳ-ı müşaḫḫasa ve bunlardan bahseden ʿulūma da ʿulūm-i mücerrede, ʿulūm-i mücerrede-i müşaḫḫasa, ʿulūm-i müşaḫḫasa diyor. ʿUlūm-i mücerredenin mevḍūʿ ḥādiṯāttan ve ḥādiṯāttan husule geldiği mevcudattan tamamıyla ayrı olan nisbetlerdir. Ḥādiṯāt ancak bu nisbetler vasıtasıyla

5a

mütecellī olur. Bu nisbetler mücerredin ṣuveridir. Ne ḥādiṯāt ve ne mevcūdāt değildir, vāḳıʿāt veya mevcūdun en ʿāmm olan şeraitidir. Riyāḍiyyāt ve manṭıḳ gibi. ʿUlūm-i mücerrede-i müşaḫḫaṣanın mevḍūʿu ḫuṣūle geldiği mevcūdātından ayrı olan ḥādiṯāttır. Miḥaniḳ, fizik, kimya gibi. ʿUlūm-i müşaḫḫaṣanın mevḍūʿu, mevcūdātın kendileridir. Feleḳiyyāt, ʿilmu'l-arḍ, ʿilmu'l-ḥayāt, ʿilm-i ictimāʿ, ʿilm-i nefs gibi.

[63] İzmirli burada nedenini belirtmediği "16" şeklinde bir numara vermiştir.

Spencer mantıḳı mevki-i hakikiyesine iade etmiştir. Çünkü ʿilm-i mantıḳ; fikri, yine fikir dahilinde tetkik ettiğinden en mücerreddir. Riyāḍiyyāt; fikri mevḍūʿların en mücerredi olan ʿaded veya ḥayyiz üzerinden tetkik eder, ʿulūm-i sāire; fikri, mevḍūʿlar üzerinden tetkik eder. ʿulūm-i ṣelāṣenin mevḍūʿları olan haḳāyıḳ-ı mücerrede, haḳāyıḳ-ı mücerrede-i müṣaḫḫaṣa, ḥaḳāyıḳ-ı müṣaḫḫaṣa ʿāmm olduğu gibi ḫāṣṣ da oluyor. ʿulūm-i ṣelāṣe tecrīdin derecātına göre yekdiğerinden temayüz eder. ʿulūm-i mücerrede, ḳavānīn-i ṣuver; ʿulūm-i mücerrede-i müṣaḫḫaṣa, ḳavānīn-i müeṣṣirāt; ʿulūm-i müṣaḫḫaṣa ḳavānīn-i āṣārdır.

ʿUlūm-i ṣelāṣe arasında mahiyetleri itibariyle fark vardır. ʿulūm-i ṣelāṣenin ṣuʿabātı yekdiğerinden ʿumūm itibariyle mütemeyyiz olur. Spencer da Auguste Comte gibi, mā baʿde'ṭ-ṭabīʿiyyeden suḳūt ediyor. Spencer'ın taṣnīfi de Bohr tarafından intikad edilmiştir. Bohr da Auguste Comte gibi ʿulūmu evvela ikiye ayırıyor: ʿUlūm-i mücerrede, ʿulūm-i müṣaḫḫaṣa. Mücerred olan ʿilm-i basīṭ, müṣaḫḫaṣ olan ʿilm-i muḫteliṭdir. Bohr, ʿulūm-i mücerredeyi taʿdīl ile ʿadedini yediye iblağ ediyor: Mantıḳ, riyāḍiyyāt, miḥanik veyaḫut fizik miḥanikī, fizik veya fizik cüz'i ferdī, kimya, ʿilmu'l-ḥayāt, ʿilmu'n-nefs.

Mantıḳ en külli, en asli olan mebādīyi müştemildir. Riyāḍiyyāt, ḳavānīn-i kemmīyi taʿyīn eder, miḥanik ecsāmın harekatını tayin eden kuvvete ait olur.

Fizik ḥarekāt-ı cüz'i ferdiyyeye, kimya münhasıran imtizāc ve taḥlīl-i kimyeviyyeye, ʿilmu'l-ḥayāt ḥādiṣāt-ı ḥayātiyyeye taalluk eder. ʿİlmu'n-nefs, ḥādiṣāt-ı māddiyyeden ayrı olan ḥādiṣāt-ı rūḥiyyeyi bildirir; nefs-i insāniyyeye taalluk eder. Māʿmāfih aṣl-ı ḥādiṣāt-ı māddiyye ve rūḥiyye ḳavānīnini bildiren ʿilm, dörde rāciʿ olur: Miḥanik, fizik, ḥayāt, nefs.

Mantıḳ ile riyāḍiyyāt, eşya-i ḥaḳīḳanın ṭabīʿini ayrı anlamaya hadim yegane alandır. Kimya fizikin bir cüz'üdür. Felekiyyāt, miḥanikin maḥall-i taṭbīḳi olan ʿilm-i muṣaḫḫaṣ, ʿilmu'l-cevv, miḥanik ve fizik kānūnlarıyla idare olunan ḥādiṣāt-ı bildiren bir ʿilm-i muṣaḫḫaṣ, ʿilmu'l-arḍ, fizik ile ʿilmu'l-ḥayātı muteḍāmmin bir ʿilm-i muṣaḫḫaṣ, ʿilm-i ictimāʿ ve ʿilmu'l-elsine münhasıran nefs-i insāniyyeye müteallik bir ʿilm-i muṣaḫḫaṣtır. Gerek ʿulūm-i mücerredeye ve gerek ʿulūm-i muṣaḫḫaṣaya ʿulūm-i naẓariyye, ʿulūm-i ameliyyeye ṣınāʿāt veya funūn denir. Topçuluk, mimarlık, makinecilik gibi işte en meşhur olan taṣnīfler bunlardır.

Felāsifenin ṭaṣnīfi meslek-i felsefi üzere mübteni olduğundan ṭaṣnīflerde ʿulūm-i İslāmiyye zikr olunmamıştır. Mamafih ʿulūm-i İslāmiyye, ʿale'l-ʿumūm ʿulūm-i dīniyye ve lisāniyye ʿulūm-i nefsāniyye tahtında mündericdir.

6a

Ehl-i İslām'da felsefeye bedel ʿilm-i kelām ve aḫlāḳ ve taṣavvuf, ʿulūm-i ictimāʿiyyeye bedel uṣūl-i fıḳh, fıḳıh, hikmet-i teşrīʿ vardır ki bu ʿilmlerin mecmūʿuna taʿbīr-i ʿumūmī ile "ʿilm-i celīl-i fıḳıh" denir. ʿİlm-i fıḳh bütün iḥtiyācāt-ı ʿādiyye ve maʿneviyyeye kāfildir. ʿUlemā ve ḥukemā-yı İslāmiyye, ʿulūm-i ʿāḳlīyye yaʿni ʿulūm-i İslāmiyye'den māʿadāsını taṣnīf hususunda Arisṭo'nun taṣnīfini esas ediniyorlar. Bunun için ʿulūm-i ʿāḳlīyye taṣnīfi, esaslı

bir taṣnīf olmadığı gibi ʿulūm-i İslāmiyye de layık-ı vechile taṣnīf olunmamıştır. Müslümanlık nokta-i nazariyyesine göre, ʿulūm-i müdevvene evvel emirde ikiye ayrılıyor: ʿulūm-i İslāmiyye, ʿulūm-i daḫīle.

ʿUlūm-i İslāmiyye, ehl-i İslām tarafından vaḍʿ olunan ʿulūmdur. Ve başlıca iki kısma münkasimdir: ʿUlūm-i ʿāliye, ʿulūm-i āliye.

ʿUlūm-i ʿāliye: Maḳṣūd-i bi'ẕ-ẕāt olan ʿilmlerdir. ʿUlūm-i şerʿiyyeden ibarettir. Başlıca üç kısma münkasimdir: ʿİlm-i Ḳur'ān, ʿilm-i ḥadīṯ, ʿilm-i fıḳıh. ʿİlm-i Ḳur'ān ile ʿilm-i ḥadīṯe ʿulūm-i aṣliyye; ʿilm-i fıḳha ʿilm-i müstenbiṭa denir. ʿİlm-i Ḳur'ān ikidir: Biri ʿilm-i ḳırāat-ı Ḳur'ān, diğeri ʿilm-i tefsīr-i Ḳur'ān. ʿİlm-i ḥadīṯ de ikidir: Biri uṣūl-i ḥadīṯ, diğeri aṣl-i ḥadīṯ. ʿİlm-i fıḳh üç kısma münkasimdir: Fıḳh-ı iʿtiḳādī, fıḳh-ı ekber veya ʿilm-i kelām, fıḳh-ı ʿāmelī veya ʿilm-i şerāīʿ ve aḥkām-ı fıḳh-ı vicdānī. ʿİlm-i ḫilāf ve cedel uṣūl-i fıḳıh da, ʿilm'i ḥikmet-i teşrīʿ ve ferā'iḍ, ʿilmu'ṣ-ṣurūṭ furūʿ fıḳıhda dāḫildir. Fakat vicdānī ikidir: ʿİlm-i aḫlāḳ, ʿilm-i taṣavvuf.

Bu taḳsīm mevḍūʿ itibariyle bir taḳsīmdir. ʿUlūm arasında intisāḳ ve tertīb de vardır. ʿUlūm-i şerʿiyyeyi üç kısma ayırmak; "el-ʿilmu ṣelāṣetun āyetun muḥkemetun, ev sunnetun ḳā'imetun ev ferīḍatun ʿādiletun." (el-ḥadīṯ) ḥadīṯ-i şerifine muvāfıḳtır.

ʿUlūm-i āliye, maḳṣūd-i bi'ẕ-ẕāt olmayıp ʿulūm-i şerʿiyyeye bir vesīle olan ʿulūmlardır. Bu da iki kısımdır: Bir kısmı ehl-i İslam'a muḫtaṣṣ olan ʿulūm-i āliyyedir. Diğer kısmında da aḳvām-ı sāire de müşterektir. Ehl-i İslām'a muḫtaṣṣ olan ʿulūm-i āliye ʿulūm-i ʿarabiyye'den ibarettir, ʿulūm-i ʿarabiyye'ye ʿulūm-i edebiyye de denir. ʿUlūm-i ʿarabiyye evvel emirde üç kısma ayrılıyor: ʿİlm-i naḥv, ʿilm-i luġat, ʿilm-i edeb.

Muahhiran ʿulūm-i ʿarabiyye dokuzu uṣūl ve dördü furūʿ olmak üzere on üç kısma ayrılmıştır. Uṣūl-i tisʿa şunlardır: Luġat, ḥarf, iştiḳāḳ, naḥv, meʿānī, beyān, bedīʿ, ʿarūḍ, ḳāfiye. Furūʿ-i erbaʿa şunlardır: ʿİlm-i ḫaṭṭ (imlā), ʿilm-i karḍ-ı şiʿr, ʿilm-i inşā', ʿilm-i muḥāḍarāt.

Seyyid Şerīf ʿulūm-i edebiyyeyi taṣnīf ettiği sırada fenn-i bedīʿi zikretmemiş; bedīʿi meʿānī ile beyana zeyl ittihaz etmiş idi.

(Tārīḫ ile Coğrafya) ehl-i İslam tarafından vaḍʿ olunmuştur. Çünkü nuṣūṣ-u şerʿiyyede beyan buyurulan emākin ve uṣūl-u seyāḥat ve ticāret, ḫayriyye, ḫarāç, ḥac gibi mesāil için tārīḫ ve coğrafya bilmeye ihtiyaç vardır. Nitekim ehl-i İslam bu nokta-i nazara göre tārīḫ

7a

ve coğrafyayı vaḍʿ etmişlerdir. Şu kadar ki aḳvām-ı sāire bu iki ʿilmi vaḍʿ ettiklerinden dolayı tārīḫ ve coğrafya ʿulūm-i müşterekedir.

ʿUlūm-i daḫīle: Aḳvām-ı sā'ire tarafından vaḍʿ olunup bilahare İslāmlar'a geçen ʿilmlerdir. ʿulūm-i daḫīleyi, ehl-i kelām nokta-i nazarına göre taṣnīf etmek elzemdir. Çünkü ʿulūm-i daḫīlenin tabir-i aharla ʿulūm-i ʿaḳliyyenin ḥaḳāyiḳi, ḳavānīn-i ʿilmiyyenin derece-i kuvveti bilindikçe ʿaḳl ve nakle, ḥaḳāyıḳ-ı ʿilmiyye ile nuṣūṣ-i şerʿiyyenin te'āruḍu zamanında doğru bir re'y dermeyan etmek kabil olmaz. Binaen aleyh, ʿulūm-i daḫīle başlıca üç kısımdır: ʿulūm-i

riyāḍiyye, ʿulūm-i cismāniyye, ʿulūm-i nefsāniyye. ʿRiyāḍiyye, ʿulūm-i kebāirden olup mevḍūʿu aʿyān-ı ḫāriciyyeden intizāʿ olunmuş bir takım ṣuver-i ẕihniyyedir. Buna taʿbīr-i ʿumūmī ile ʿulūm-i kemmiyyet denir. ʿUlūm-i cismāniyye de ikiye ayrılır: ʿUlūm-i fizīḳiyye, ʿulūm-i ṭabīʿiyye. ʿulūm-i fizīḳiyyenin mevḍūʿu ḥādiṯāt-ı ṭabīʿiyye, ʿulūm-i ṭabīʿiyyenin mevḍūʿu, mevcūdāt-ı ṭabīʿiyyedir. ʿUlūm-i nefsāniyye dörttür: ʿulūm-i tārīḫiyye, ʿulūm-i lisāniyye, ʿulūm-i ictimāʿiyye, ʿulūm-i felsefiyye.

El-yevm felsefe dört ʿilmden ibarettir: ʿİlm-i nefs, ʿilm-i manṭıḳ, ʿilm-i aḫlāḳ, ʿilm-i mā baʿde'ṭ-ṭabīʿa.

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1021-1038
DOI: 10.33227/auifd.1063244

Teleolojik Argüman'ın Bayes Teoremiyle İmtihanı: Wesley Salmon'un Argümanına İlişkin Bir Değerlendirme

İBRAHİM YILDIZ
Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türkiye
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Turkey
i.yildiz@alparslan.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-3139-2169

Öz
Tanrı'nın varlığı, teizm ve ateizm arasındaki tartışmaların temel odağıdır. Bu noktada, teistler tarafından Tanrı'nın varlığını temellendirmek için çeşitli argümanlar ileri sürülürken; ateistler tarafından ise aleyhte muhtelif argümanlar kurgulanmıştır. Ateistlerin kurguladıkları argümanlar genel olarak Tanrı'nın varlığını doğrudan hedef alır. Bununla beraber, doğrudan Tanrı'nın yokluğunu tartışmak yerine Tanrı'nın varlığı lehine ileri sürülen bir argümanın aslında aleyhte olduğu düşüncesini temel alarak tartışanlar da bulunmaktadır. Bu tür bir tartışmaya Wesley Salmon'un çalışmalarında rastlarız. Salmon, argümanını, David Hume'un *Dialogues Concerning Natural Religion* adlı eserindeki teleolojik delile dair tartışmalar üzerine bina etmektedir. Teleolojik delilin Tanrı'nın varlığını temellendirme noktasında birçok açıdan tutarsız olduğunu ileri süren Salmon, evrende var olan düzenin, Tanrı'nın varlığından ziyade yokluğuna delil olduğu yönünde teizm aleyhine ileri sürülen tartışmaları temel almış ve bunları Bayes teoremiyle güçlendirmeye çalışmıştır. Bu çalışmada teleolojik delilin, aslında, Tanrı'nın yokluğuna delalet ettiğini Bayes teoremi ile desteklemeye çalışan argüman ele alınıp değerlendirilmektedir. Bu yapılırken, argümanın daha da anlaşılır olmasına katkı sağlamak adına, ilk olarak, Bayes teoremi ve teleolojik argüman kısaca sunulmaktadır. Sonrasında, bahse konu argüman temel dayanaklarıyla birlikte ele alınmaktadır. Son olarak, argümanın yapısının ve temel aldığı düşüncelerin tutarlılığı tartışılmaktadır. Neticede Tanrı'nın varlığına karşı kurgulanan bir argümanda Bayes teoreminin kullanılması argümanı daha güçlü kılmadığı sonucuna varılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Wesley Salmon, Teleolojik Delil, Bayes Teoremi, Olasılık.

Testing the Teleological Argument with Bayes' Theorem: An Evaluation of Wesley Salmon's Argument

Abstract
The existence of God is the focus of discussions between theism and atheism. At this point, while various arguments were put forward by theists to justify the existence of God; counterarguments were constructed by atheists. The arguments constructed by atheists generally target the existence of God directly. However, instead of discussing the

Geliş/Recieved: 26.01.2022 Kabul/Accepted: 28.10.2022

nonexistence of God directly, some argue based on the idea that an argument put forward in favor of God's existence is in fact against it. We find this kind of argument in the work of Wesley Salmon. Salmon builds his argument on discussions regarding the teleological argument in David Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*. Claiming that the teleological evidence is inconsistent in many ways at the point of grounding the existence of God, Salmon based his argument on the idea that the order in the universe is evidence for the absence of God rather than for his existence and tried to strengthen the argument with Bayes' theorem. In this study, the argument that tries to strengthen the claim that the teleological proof indicates the non-existence of God with Bayes' theorem will be scrutinized and evaluated. In doing so, first, Bayes' theorem and the teleological proof will be presented briefly to contribute to the clarity of the argument. Afterward, the argument will be explained with its basic premises. Finally, the structure of the argument and the consistency of the ideas on which it is based will be discussed. As a result, it is concluded that the use of Bayes' theorem in an argument against the existence of God does not make the argument stronger.

Keywords: Philosophy of Religion, Wesley Salmon, Teleological Proof, Bayes' Theorem, Probability.

Giriş

Tanrı'nın varlığı aleyhine ileri sürülen argümanlar genel olarak Tanrı'nın var olduğu iddiasını doğrudan hedef almaktadır. Bunun yanında, doğrudan Tanrı'nın varlığını tartışmak yerine, lehte ileri sürülen bir argümanın, aslında Tanrı'nın varlığının aleyhine olduğu düşüncesi temelinde bir argüman geliştiren Wesley Salmon (1925-2001) gibi düşünürlere rastlamak da mümkündür. Konu ile ilgili görüşlerini "Religion and Science: A New Look at Hume's 'Dialogues'"[1] başlıklı makalesinde ele alan Salmon, Hume'un (1711-1776) diyaloglarını temel alarak, Philo, Cleanthes ve Demea'nın tartışmalarının ana konularından biri olan "teleolojik delili" argümanını kurmak için kullanır.

Hume, teleolojik delili diyaloglarında Cleanthes üzerinden sunar. Philo ise evrende var olan tasarımın Tanrı'nın varlığına delil olmayacağını tartışan kişidir.[2] Argümanında bu tartışmaları temel alan Salmon, ilk olarak Tanrı'nın varlığı meselesinin bilimsel bir konu gibi ele alınıp buna dair analizler yapılabileceğini ileri sürer. Sonrasında, bu konuda analizler yapmak için Bayes teoremini kullanarak evrende var olan düzen temelinde Tanrı'nın var olma olasılığını hesaplamaya girişir. Netice olarak Salmon, argümanında Philo'nun teleolojik delile yönelik itirazlarını Bayes teoreminde birer veri olarak kullanır ve bu veriler ışığında evrenimizde var

[1] Wesley Salmon, "Religion and Science: A New Look at Hume's Dialogues," 143-176.
[2] Mustafa Çevik, "The 'First Cause' in Hume's Philosophy," 153-154.

olan türde bir düzenin Tanrı'nın varlığından ziyade yokluğunu daha olası kıldığı düşüncesini temellendirmeye çalışır.

Doğrusu Bayes teoremiyle Tanrı'nın yokluğunu temellendirmek için birçok girişimde bulunulmuştur. Bunlardan biri anlamsız kötülükleri veri olarak kullanır ve sonuçta Tanrı'nın varlığının ihtimal dışı olduğunu temellendirme çabasındadır.[3] Bir diğeri de natüralizmin teizmden daha olası olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.[4] Son olarak, bu çalışmada da göreceğimiz üzere evrenimizde bulunan türde bir düzenin Tanrı'nın varlığından ziyade yokluğunu daha olası kıldığı düşüncesini temellendirmek için kullanılmıştır.

Tanrı'nın varlığı aleyhine doğrudan tartışmaktan farklı bir yöntem izleyen Salmon'un kurguladığı argüman, klasik ateistik argümanlardan ayrılmaktadır. Dolayısıyla, hem Salmon'un argümanının diğer argümanlardan farkının anlaşılması hem de bu türden bir argümanın Tanrı'nın yokluğunu temellendirme noktasında sağlam temellere dayanıp dayanmadığının görülmesi önemlidir. Bu yapılırken, ilk olarak, Salmon'un iddiasını güçlendirmek için kullandığı Bayes teoremi kısaca betimlenecek; sonrasında, teleolojik delile kısaca değinilecektir. Son olarak, Salmon'un argümanı sunulacak ve bu argümanın Tanrı'nın varlığını reddetme noktasında ikna edici olup olmadığı tartışılacaktır.

1. Bayes Teoremi

Bu teori, ismini, İngiliz bir matematikçi ve Anglikan kilisesine bağlı olmayan bir teolog olan Thomas Bayes'ten (1702-1761) almaktadır. Bayes Teoremi, *Bayes Kuralı*, *Bayes Kanunu* ve *Bayesçi Çıkarım* olarak da bilinmektedir. Bayes, teorisinin temellerini ilk olarak "An Essay towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances" isimli makalesinde ortaya koymuştur.[5] Özünde bir olasılık hesaplama aracı olan bu teori, bir olgunun veya olayın söz konusu olgu veya olay ile ilişkili bilgi ve tecrübe ışığında olma olasılığını tespit etmek için kullanılır. Daha sade bir dille ifade edecek olursak, Bayes teoremi bir şeye ilişkin bilinen koşullardan hareketle, söz konusu şeyin meydana gelme ihtimalini hesaplamaya çalışır. Örneğin, bir biber türünün acı olması onun yetiştiği toprak türüne bağlıysa, söz konusu türden bir biberin hangi türde bir toprakta yetiştiğinin bilgisi ile acı olup

[3] Bu türde bir argüman için bkz. William L. Rowe, "The Evidential Argument from Evil: A Second Look," 262-285; İbrahim Yıldız, "Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi," (doktora Tezi), 71-90.
[4] Bu türde bir argüman için bkz. Paul Draper, "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists," 331-350.
[5] Thomas Bayes, "An Essay towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances," 370.

olmadığının olasılığı hesaplandığında, bu teorem ile doğruya daha yakın bir sonuca ulaşılabilecektir.[6] Bayes teoremi kullanılırken aşağıdaki algoritma temel alınmaktadır.

$$P(A/B) = \frac{P(B/A) * P(A)}{P(B)}$$

Buna göre, A'nın B koşulu üzerinde olma olasılığı (yani B biliniyorken A'nın olma olasılığı); B'nin A koşulu üzerinde olma olasılığının A'nın olasılığı ile çarpımının B'nin olasılığına bölünmesi ile elde edilmektedir.[7] Bu noktada, B'nin olasılık değerini bulmak sonucun elde edilmesi için önemlidir. B'nin olasılığı = A'nın B koşulu üzerindeki olasılığının (yani A'nın bilinmesiyle B'nin meydana gelme ihtimali) A'nın olasılığının çarpımı ile *Değil*-A'nın B koşulu üzerindeki olasılığının *Değil*-A'nın olasılığı çarpımının toplamı ile elde edilmektedir. [P(B) = P(B/A)*P(A) + P(B/~A)*P(~A)].[8] Buradaki olasılık hesaplarının yapılabilmesi, belli oran tahsislerinin yapılmış olmasına bağlıdır. Teoremde olasılığı hesaplanmak istenen olay veya olgu ile buna ilişkin bilgi temel alınarak algoritmada yer alan koşullu olasılık ve marjinal olasılık değerleri[9] yerlerine yerleştirilir. Verilen değerler 1 ve 0 arasında bir yerde olmak durumundadır. Olasılık değeri hesaplandıktan sonra elde edilen sonuç eğer 1 ise bu olayın gerçekleşme olasılığının kesin olduğu anlamına gelir. Eğer sonuç 0.5 ve 1 arasında bir yerdeyse olayın olma olasılığı yüksek ve 0 ile 0.5 arasında bir yerde ise düşüktür. Son olarak, eğer sonuç 0 ise olayın olma olasılığı yoktur. Diğer bir ifadeyle, 0'dan 1'e doğru gidildikçe olasılık değeri artmaktadır. Görüldüğü

[6] Joseph Berkson, "Bayes' Theorem," 42-56; Jerome Cornfield, "Bayes Theorem," 34-49.

[7] Buradaki formüller şu isimlerle ifade edilmektedir: P(A/B) = A'nın sonraki veya koşullu olasılığı, P(B/A) = B'nin sonraki veya koşullu olasılığı, P(A)= A'nın önceki veya marjinal olasılığı, P(B)= B'nin önceki veya marjinal olasılığı. Daha fazla bilgi için bkz. Vedat Çelebi, "Bayes Teoremi Bağlamında Olasılıkçı Bayes Epistemolojisinin Kapsamı Üzerine Bir İnceleme," 324.

[8] Bir örnek ile Bayes teoremi daha açık hale gelebilir: Bir ilahiyat fakültesinde dönem derslerini vermesi durumunda mezun durumunda olan 100 öğrenci olduğunu düşünelim. Geçmiş yıllardan mezun durumunda olan öğrencilerin sadece %80'inin mezun olabildiği bilgisine de sahibiz. Bu bilgiler ışığında bir öğrencinin mezun olma olasılığı Bayes teoremi kullanılarak hesaplanabilir. Buna göre her bir öğrenci için mezun olma olasılığı 0.8'dir. Buradan hareketle her bir öğrenci için mezun olmanın mezun olmamaktan daha olası olduğu sonucu çıkmaktadır.

[9] "Koşullu olasılık," aynı zamanda şartlı olasılık olarak da bilinmektedir. Bir olasılık hesabında bir olayın bir başka olaya bağlı olarak gerçekleşmesi ihtimaline "birinci olayın ikinci olaya bağlı koşullu olasılığı" denir. Diğer bir ifadeyle birinci olay biliniyorken ikinci olayın gerçekleşme olasılığı; "ikinci olayın birinci olaya bağlı koşullu olasılığı" olarak adlandırılmıştır. "Marjinal olasılık" ise aynı zamanda önceki olasılık veya önsel olasılık olarak da bilinmektedir. Burada olasılık değeri hesaplanmaya çalışılan olay ile ilgili kanıtlara başvurmadan önce kişinin bu olay ile ilgili tecrübe veya inançları temel alınarak atfedilen olasılık değeridir. Bu sebeple aynı zamanda "tecrübi olasılık" şeklinde de isimlendirilmiştir. Koşullu olasılıklar iki olaydan birinin diğer olayın geçekleşmesi temelinde olma olasılığını ifade ederken marjinal olasılık, olayın kendi başına herhangi bir kanıta veya arka plan bilgisine dayanmadan olma olasılığına işaret etmektedir.

üzere, Bayes teoremi temelinde bir olasılık hesabının yapılabilmesi için olay ve olgulara dair belirli bazı somut verilerin hali hazırda bulunması gerekmektedir. Bayes teoremine dair bu kısa bilgilendirmeden sonra onun bir kanıtlama aracı olarak kullanıldığı argümanın hedefindeki teleolojik kanıta kısaca değinmemiz, argümanın anlaşılması açısından önemlidir.

2. Teleolojik Argüman

Çeşitli versiyonları bulunan teleolojik argüman, aynı zamanda inayet, tasarım/dizayn, nizam ve gaye argümanı olarak da bilinmektedir. Burada, evrende bulunan düzen ve amaçlılıktan hareketle, Tanrı'nın varlığı temellendirilmeye çalışılır.[10] Farklı türleri bulunan teleolojik argüman kimi zaman analojiler kullanılarak kimi zaman ise analojiler kullanılmaksızın ortaya konulur. Tanrı'nın varlığı için sunulan klasik argüman formlarından biri olan[11] delilin analojik formunun en iyi bilinen savunucularından biri William Paley'dir (1743-1805).[12] Dünyamızda bir düzen olduğu ve bu düzenin de rastlantı sonucu olamayacağı, dolayısıyla bunun bir var edeni olması gerektiği düşüncesi, teleolojik delilin temelini oluşturmaktadır. Bu noktada Paley, saat ile doğa arasında yaptığı benzetmeyi aşağıdaki gibi ifade eder:

> Saatte var olan her düzen belirtisi, tasarımın her tezahürü doğanın eserlerinde bulunmaktadır; doğa tarafında, daha büyük ve daha fazla olma farkıyla ve tüm hesaplamaları aşan bir derecede. Demek istediğim, mekanizmanın karmaşıklığı, inceliği ve merakı bakımından doğanın icatları, sanatın icatlarını geride bırakır.[13]

Paley, saatte var olan düzenin zamanı bilmek amacıyla tasarlandığını ve bunun da ancak bir tasarımcıyla açıklanabileceğini ileri sürer. Saat ile doğa arasında karşılaştırma yaparak, bir gayeyi gerçekleştirmek için geliştirilmiş olan bir gereçte bulunan düzenden, daha büyük ve daha iyi düzeyde bir düzenin doğada da bulunduğu sonucunu çıkarır.[14] Burada içindeki düzen ve gayelilik sebebiyle akıllı bir tasarımcıyla açıklanması gereken her bir durum gibi içinde düzen ve amaç olan evrenin varlığının da akıllı bir tasarımcıyla açıklanması gerektiği savunulmaktadır.[15] Görüldüğü üzere analojik

[10] Mehmet S. Reçber, "Tanrı'nın Varlığının Delilleri," 110; Merve İzin Badria, "İnce-Ayarlanmışlık Argümanı ve Çoklu Evrenler," 174.
[11] Enis Doko, "Does Fine-Tuning Need an Explanation?," 2.
[12] William Paley, *Natural Theology; or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*, isimli kitabında teleolojik delil ile ilgili görüşlerini dile getirmektedir.
[13] Paley, *Natural Theology*, 16.
[14] Tuncay Akgün, "Boethius'ta Tanrı, Sıfatları ve Teleolojik Delil," 142.
[15] Ferit Uslu, "Düzen ve Gaye Delili Üzerine Bir Analiz," 35.

gerekçelendirme, Paley'in argümanının temel dayanağını oluşturmaktadır. Hume'un diyaloglarının ana karakterlerinden biri olan Philo'nun teleolojik argümanı eleştirisi de özellikle bu yöntem temel alınarak yapılan gerekçelendirmeyi hedef almaktadır.[16]

Alemde düzen olduğu düşüncesi ile bu düzeni bir analoji ile temellendirme girişimini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Saat ve evren arasında yapısal anlamda bir benzerlik bulunmamaktadır. Ancak saat analojisi ile kastedilen, yapısal bir benzerlikten ziyade düzen ilişkisi açısından bir benzerliktir. Dolayısıyla saat ve evren arasında yapısal anlamda bir benzerlik olmaması bu evrende bir gaye ve bu gayeye uygun bir düzen olmadığını göstermez. Buradaki asıl sorun evrendeki düzen ve gayeliliğin Tanrı tarafından yaratılmış olmasının mümkün olup olmadığıdır. Evrenimizde bulunan türde bir düzenin Tanrı tarafından yaratılmış olmasının mümkün olmadığına dair bir delil sunulamaması durumunda da evrenimizdeki düzenin Tanrı tarafından yaratılmamış olduğu iddiası, bir teist açısından bir varsayımdan öteye geçmeyecektir.

Teleolojik argüman, Tanrı'nın varlığını analojiler ile gerekçelendirme yönteminin en belirgin örneklerindendir. Bu yöntem çoğu zaman iş görse de bazen bu tür argümanların daha detaylı değerlendirmelere konu edilmesi gerektiği savunulabilir. Nitekim Salmon da analojiler temel alınarak sunulan argümanların çeşitli analizler ile açıklanması gerektiğini savunmaktadır. Onun tercih ettiği analiz yöntemi Bayes teoremine dayanmaktadır.

3. Salmon'un Argümanı

Analojiler üzerine kurulan argümanların incelikli ve karmaşık olduğunu düşünen Salmon, bu türde argümanların, Bayes teoremi kullanılarak analiz

[16] David Hume, *Din Üstüne*, 166-211. Hatırlanacağı üzere Philo analojik gerekçelendirmenin zayıf olduğunu savunmaktadır. Burada ev, gemi veya saat gibi yapımı tamamlanmış şeylerin bir tasarımcısının olabileceğini varsayabileceğimizi belirten Philo buradan hareketle evrenin de bir yaratıcısı / tasarımcısı olması gerektiği düşüncesine karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre ev, gemi veya saat ve evren arasında büyük oranda bir benzerliğe rastlamak zordur. Hatta o, ev, gemi ve saat ile evren arasında büyük bir benzersizlik olduğunu savunmaktadır. İkisi arasında benzerlik olduğu kabul edilmesi durumunda da "sonuçların benzerliği sebeplerin de benzerliğini gerektirir" ilkesinden hareketle ev, gemi veya saat ile evren arasında bir benzerliğin, tek bir Tanrı'nın değil; birden çok tanrının var olduğu sonucunu gerektirdiğini ileri sürer. Çünkü söz konusu ev veya gemi tek bir kişi tarafından değil birden çok insanın bir araya gelip yardımlaşması sonucu yapılmıştır. Netice olarak Philo evrenin de tek bir Tanrı tarafından değil de birden çok tanrı tarafından yaratılmış olduğu düşüncesinin "sonuçların benzerliği sebeplerin de benzerliğini gerektirir" ilkesine daha uygun olduğunu savunur. Son olarak dünyanın barındırdığı kusurlar sebebiyle evrenin mutlak anlamda mükemmel bir Tanrı'dan ziyade ya çocuk bir tanrı ya kemalini tamamlamamış bir tanrı ya da yaşlı bir bunak tanrı tarafından yaratılmış olmasının daha makul olduğunu öne sürer. Hume, *Din Üstüne*, 195-197.

edilmesinin onları anlamak açısından gerekli olduğunu savunur. Bu varsayılan gereklilik, ilk bakışta argümanın sıhhatini veya tutarlılığını ortaya koymak içinmiş gibi görünmektedir. Ancak onun varsaydığı gereklilik, analojileri temel alan teleolojik argümanın Tanrı'nın varlığını temellendirme noktasında yetersiz olduğunu, hatta evrende bulunan düzenin Tanrı'nın yokluğunu daha muhtemel kıldığını göstermeye yöneliktir.

Teleolojik delilin, Tanrı'nın varlığı lehine bir kanıt olmadığını temellendirmek için Bayes teoremini uygulamaya koyma girişiminde Salmon, ilk olarak, teoremin içinde bulunan terimlerin anlamlarını belirler. Buna göre 'A' mevcut varlıklar sınıfını, 'B', mevcut varlıkların meydana gelmesinde aklın (*intelligence*) faaliyet gösterdiği örnekler sınıfını ve 'C', düzen sergileyen varlıkların sınıfını temsil etmek üzere kullanır. Böylece Salmon, Bayes teoreminde sınıfları belirten harflere verilen yukarıdaki anlamlara atıfta bulunarak, onda görünen tüm olasılık ifadelerini aşağıdaki gibi betimler:

> P(A,B) = Bir var olma olayının aklın (Tanrı veya insan aklı) işleyişinin bir örneği olma olasılığı.
>
> P(A,∼B) = Var olma olayının aklın (Tanrı veya insan aklı) haricindeki bir şeyin işlevinin bir örneği olma olasılığı.
>
> P(A/B,C) = Akıl tarafından üretilen bir şeyin düzen sergileme olasılığı.
>
> P(A/∼B,C) = Akıl (Tanrı veya insan aklı) haricindeki bir vasıta tarafından üretilen bir şeyin düzen sergileme olasılığı.
>
> P(A/C,B) = Var olan ve düzen sergileyen bir şeyin akıl tarafından üretilmiş olma olasılığı.[17]

Yukarıdaki denklemler arasında Salmon'un cevabını aradığı olasılık, [P(A/C,B)=?] denklemidir. Tanrı'nın varlığına inanan ve tasarım argümanını savunan biri, bu olasılığın çok yüksek olduğunu savunacaktır. Salmon ise bunun aksini temellendirmeye çalışır. Bunu yapabilmek için öncelikle, teoremde yer alan koşullu ve marjinal olasılıklara oransal değerlerin tahsis edilmesi gerekmektedir. Salmon, bu noktada, Philo'nun yardımına başvurur. Bunun için, ilk olarak, marjinal (*prior*) olasılıklar olan P(A,B) ve

[17] Salmon, "Religion and Science," 149-150. Bayes teoremi temelinde Tanrı'nın var olma olasılığını konu alan bir diğer çalışma için bkz. Nesim Aslantatar, "Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi," 173-196. Bu çalışma teizme alternatif olarak sunulan bir hipotezin bazı olgu veya olayları teizmden daha iyi açıkladığını Bayes teoremi ile temellendirmeye çalışan Draper'in argümanını ve buna karşı sunulan çeşitli itirazları değerlendirmekte ve kötülük probleminin Bayesçi bir olasılık hesabı temelinde ateizmi agnostisizmden daha fazla desteklemediği sonucuna ulaşmaktadır.

P(A,~B) ile başlar. Diğer bir ifadeyle, bir şeyde vuku bulan bir düzenin akıl tarafından mı yoksa başka bir kaynak veya ilke tarafından mı meydana geldiğini ortaya koymaya çalışır. Burada, Salmon, bir şeyde var olan düzenin kaynağının ne olabileceği noktasında Philo'nun sunduklarını aynen kullanır. Buna göre, bir şeyde var olan düzen ya hayvan ve bitkilerde bulunan biyolojik nesil ya içgüdü ya mekanik nedensellik ya da akıllı tasarım sonucu meydana gelmiş olabilir. Biyolojik nesilden kasıt, hayvan ve bitki biyolojik neslidir. Buna göre herhangi bir organizma oluştuğunda bunlardan biri ya da daha fazlası etkindir. İçgüdüyü açıklarken Salmon, arılar bal peteği yaptığında, örümcek ağları ördüğünde, kuşlar yuva kurduğunda veya kurtlar ağaçlar üzerinde idrar yaparak topraklarını (alanını) işaretlediğinde bu ilkenin etkin olduğunu belirtir. Mekanik nedenselliğe gelince Salmon, kar taneleri, elmas ve diğer kristallerin oluşumu, galaksiler, güneş sistemleri, moleküller ve atomların oluşumu gibi olayların bu ilkeyi örneklediğini savunur. Bütün bunlara karşılık her tür insan eserinin de akıllı tasarım ile ortaya çıktığını ileri sürer.[18] Salmon akıllı tasarım dışındaki diğer üç ilke sonucu ortaya çıkan olay veya olguları, evrenin akıllı tasarım sonucu ortaya çıkmış olamayacağına delil olarak sunmaktadır.

Bu noktada Salmon, elimizde tek bir evren olduğunu, dolayısıyla başlangıcı hakkında bilgiye sahip olmadığımızdan evrenin nasıl oluştuğuna dair doğrudan çıkarım yapamayacağımızı iddia eder. Ancak yine de başlangıcı hakkında elimizde bilgisi olan varlıkların nasıl meydana geldiği bilgisinden hareketle evrenin kökenine dair dolaylı çıkarımlar yapabileceğimizi düşünür. Bu evrenin oluşumu ile evrendeki varlıkların oluşumu arasında karşılaştırılamayacak ölçüde bir benzersizlik olmasına rağmen Salmon, argümanını temellendirmek noktasında bu yöntemi takip etmektedir.[19] Salmon galaksiler, yıldızlar ve atomların oluşumuyla ilgili olarak kozmoloji ve astrofizikte henüz cevaplanmamış çok fazla soru olduğunu kabul etmekte; ancak yine de bu süreçlerin bilimsel açıklamalarına argümanını savunmaya yetecek ölçüde sahip olduğumuzu ileri sürmektedir. Ulaşılan bilgiler ışığında, evrendeki oluşumların mekanik nedensellik sonucu ortaya çıktığını iddia eden Salmon, mekanik nedenselliğin faaliyet gösterdiği örnek sayısının neredeyse diğer ilke veya kaynakların bir şeyin oluşmasına sebep olma örneklerinin toplamından daha fazla olduğu sonucuna işaret eden çok sayıda kanıt bulunduğunu

[18] Salmon, "Religion and Science," 150.
[19] Nancy Cartwright, "Comments on Wesley Salmon's "Science and Religion...," 179-180.

savunur. Bütün bu kanıtları da P(A,B)'nin oldukça düşük ve P(A,~B)'nin ise yüksek olduğuna delil gösterir. Salmon bu varsayımları sonucunda marjinal olasılıkların kaba bir değerlendirmesine sahip olduğumuzu düşünür.[20]

P(A,B) ve P(A,~B)'ya dair yapmış olduğu değerlendirmelerden hareketle, Salmon, akıldan başka bir prensibin işleyişinin düzen getireceği olasılığının, yani P(A,~B,C), önemsiz kabul edilemeyeceğini ve bunun da oldukça yüksek olabileceğini savunur. O, biyolojik nesil, içgüdü ve mekanik nedensellik (Salmon bunları bir şeyin meydana gelmesini sağlayan diğer sebepler olarak görür) gibi ilkelerin akıldan başka bir prensibin işleyişinin düzen getireceği olasılığının yüksek olabileceği ihtimalini belirginleştirdiği görüşündedir. Bütün bunlar kabul edilse dahi burada sorulması önem arz eden bir soru bulunmaktadır: Bir şeyin düzen sergilemesinde veya ortaya çıkmasında işlevsel olan ilke biyolojik nesil, içgüdü veya mekanik nedensellik olsa dahi bu, söz konusu ilkelerin kendilerinin akıllı tasarımın sonucu olarak ortaya çıkmış olmasına engel midir? Bu sorunun argüman değerlendirilirken göz önünde bulundurulması önem arz eder.

Yapmış olduğu değerlendirmelere karşılık Salmon, akıllı planlama ve tasarım sonucu düzen sergilenme olasılığının [P(A/B,C)] oldukça yüksek olabileceğini de kabul etmektedir. Ancak ona göre bu gerçek kendi başına var olan ve düzen sergileyen bir şeyin akıl tarafından üretilmiş olma olasılığının [P(A/C,B)] yüksek olacağını garanti etmemektedir. Salmon, eğer var olma olayının aklın haricindeki bir şeyin işlevinin bir örneği olma olasılığı [P(A,~B)] ve akıl haricindeki bir vasıta tarafından üretilen bir şeyin düzen sergileme olasılığı [P(A/~B,C)] yeterince yüksekse, düzen sergileyen bir nesnenin akıllı tasarım ürünü olma olasılığının hala oldukça düşük olabileceğini iddia eder.

Salmon'a göre, akıllı planlamanın düzeni meydana getirdiği kabul edilebilir olsa da P(A/B,C) olasılığının 1'e eşit olmadığını, hatta bu değere yakın dahi olmayabileceğini ileri sürer. Bu noktada, acı ve ıstırapları özellikle savaşları ve insan eliyle yapılan kirliliği birer düzensizlik örneği olarak sunar. Bunları olasılık hesabına eklenebilecek birer bilgi olarak değerlendiren Salmon, bu durumun akıllı tasarımın düzensizliğe de sebep olabileceğinin kabulü anlamına geleceğini, buna karşılık akıllı tasarımın

[20] Evrende mekanik bir zorunluluğun hâkim olduğu düşüncesi bilim adamları arasında da yaygın olan bir görüştür. Örneğin, Einstein, evreni düzenli ve bütün bir sistem olarak kabul eder. Ona göre bu sistemde diğerlerinden farklı olarak, öngörülemez olduğu iddia edilen insan eylemleri de determine ve nedensel sisteme dahildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zehra Oruk, "Einstein'ın Mekanik Evreninde Özgürlük ve Ahlak Problemi," 81-96.

düzensizlik barındırması düşünülemeyeceğinden dünyamızda meydana gelen türde bir düzenin akıllı tasarımın sonucu olma olasılığının oldukça düşük olduğunu savunur.[21]

Bütün bu değerlendirmelerden sonra Salmon, şu an olduğu türde düzen sergileyen bir evrenin, Tanrı tarafından yaratılmış olamayacağına, yani P(A/B,C)'nin düşük olduğuna dair bazı gerekçeler ileri sürer. Doğrusu onun sunduğu gerekçeler kendisinin bulduğu gerekçeler değildir. Bunların tamamı Philo tarafından Tanrı'nın yokluğunu temellendirmek için diyaloglarda zaten kullanılmaktadır. Salmon'un burada yaptığı; bu gerekçelerin olasılık hesabında Tanrı'nın yokluğunun olasılığını arttıracak birer delil olarak sunmaktır. Dolayısıyla gerekçeleri sunmadan önce Philo'nun söz konusu gerekçelerine karşı literatürde sunulan itirazların aynı şekilde Salmon'un bunları birer delil olarak kullanmasına karşı da kullanılabileceğini dikkate sunmak önem arz etmektedir. Bu gerekçelere yeterince itiraz edildiği için bunlar ayrıca değerlendirilmeyecektir.[22] Salmon'un ileri sürdüğü ilk gerekçe çok büyük olan evrenin tek bir Tanrı yerine birden fazla ve dünyamızdaki kusurlar dikkate alındığında henüz tekamülünü tamamlamamış, *henüz olgunlaşmamış* bir tanrı ya da tanrılar tarafından yaratılmış olabileceğidir.[23] Bu düşüncesinin dayanağı, büyük makinelerin birçok insanın beraber çalışmasının sonucu üretiliyor olmasıdır.

İkinci olarak Salmon, teistik Tanrı inancının "saf bir ruh – bedensiz bir akıl" olarak algılandığını, buna karşılık tecrübelerimizdeki hiçbir örnekte, bedensiz bir zekanın herhangi bir düzen sergileyen bir eser ürettiğinin vaki olmadığını savunur.[24] Dolayısıyla Salmon insan tecrübesinin yokluğunu

---

[21] Salmon, "Religion and Science," 151; bu noktada Tanrı'nın gayesinin ne olduğu ve Salmon'un birer düzensizlik olarak sunduğu durumların söz konusu gayeye uygun olup olmadığının sorgulanması gerekmektedir. Birer düzensizlik örneği olduğu iddia edilen bütün durumların Tanrı'nın gayesini gerçekleştirmek için yarattığı evrenin bir parçası olarak düşünülmesi mümkündür. Epistemik açıdan önemli sınırlılıklara konu olan insanın Tanrı'nın gayesini bilmesinin imkanı zor olduğundan sözde düzensizliklerin düzenin bir parçası olamayacağı iddiası bir varsayımdan öteye geçemeyecektir. Bunun yanı sıra insanın kendi başına Tanrı'nın amacının bilgisine ulaşması zor görünse de Tanrı'nın gayesini insana bildirmesi mümkündür. Bu açıdan en azından İslam'a baktığımızda Allah, insanları imtihan etmek için yarattığını bildirmektedir. (Bakara 155) Dolayısıyla düzensizlik olarak görülen olumsuz durumlarla beraber dünyamızın imtihanın gerçekleşmesini sağlayacak en iyi koşullara sahip bir şekilde tasarlandığı savunulabilir. Daha fazla bilgi için bkz. Mahsum Aytepe, "Mutezili Düşüncede Teklifin Vucubiyeti Problemi ve Kur'an'ın Yaklaşımı," 321-322.

[22] Bu gerekçelere dair itirazlar için bkz. Richard Swinburne, *The Existence of God*; C. S. Lewis, *Mere Christianity*; R Swinburne, "The Argument from Design," 199–212.

[23] Bu gerekçenin reddi için bkz. Richard Swinburne, "The Argument from Design," 209-210.

[24] Bu gerekçenin reddi için bkz. Richard Swinburne, "The Argument from Design," 209.

temel alarak saf bir ruh ya da bedensiz bir aklın düzen yaratma olasılığının, yani P(A,B)'nın 0 olduğunu iddia eder. Buradan hareketle P(A/B,C)'ye de herhangi bir olasılık değerinin atfedilemeyeceğini savunur.

Üçüncü olarak Salmon, Philo'nun altıncı diyalogda geçen; "evrenin sergilediği düzenin bir makineden ziyade bir bitkiye veya hayvana benzediğine" yönelik düşüncesini kullanır. Burada eğer evrenin yapısı bir makineden ziyade hayvan ve sebzelere benziyorsa bunun akıllı tasarım değil, biyolojik nesilden (üretim) kaynaklanmış olabileceği iddia edilmektedir.[25] Bu durumda da akıl tarafından üretilen bir şeyin düzen sergileme olasılığı [P(A/B,C)] düşük ve akıl haricindeki bir vasıta tarafından üretilen bir şeyin düzen sergileme olasılığı [P(A/~B,C)] yüksek olarak değerlendirilebilir.[26]

Son olarak Salmon, dünyanın nasıl daha iyi bir yer olabileceğine dair seçeneklerin insan tarafından dahi sunulabildiğini iddia eder. Bu durumu Tanrı'nın dünyayı daha da iyi bir yer olarak yaratabileceği halde yaratmamış olduğu şeklinde yorumlar. Sonuçta dünyanın daha da iyileştirilebilir olması gerçeğini dünyamızdaki düzenin Tanrı tarafından yaratılmış olamayacağına bir delil olarak sunar. Burada, dünyamızın mevcut haliyle mutlak mükemmel bir Tanrı tarafından yaratılmış olup olmadığı sorgulanmakta ve olamayacağı yönünde bir sonuca varılmaktadır. Yani Tanrı'nın sıfatları gereği daha iyisini yapabileceği halde bu durumun gerçekleşmemiş olması Tanrı'nın var olma ihtimalini düşüren bir delil olarak sunulmaktadır.[27] Bu son eleştiri, temelde, eğer Tanrı varsa onun yaratacağı bir evrende durumların daha da iyileştirilebilir bir yanının olmaması gerektiği varsayımına dayanmaktadır.[28]

Sonuç olarak, bu argümanda insanın bilgi ve tecrübesi temel alındığında evrenin mutlak iyi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir yaratıcıya dayandırılmasının imkansız olduğu iddia edilmektedir. Buna göre, Tanrı'nın alim, iyi ve kadir olduğu göz önüne alındığında, böyle bir dünya yaratma ihtimali [P(A/B,C)] çok düşüktür. Burada dünyanın sergilediği düzenin reddedilmediğine, daha ziyade dünyamızda bulunan türde bir düzenin alim, iyi ve kadir bir yaratıcı tarafından yaratılmış olmasının olasılık dışı olduğunun iddia edildiğine dikkat çekmek yerinde olacaktır.

---

[25] Bu gerekçenin reddi için bkz. Leon Pearl, "Hume's Criticism of The Argument From Design," 281.
[26] Salmon, "Religion and Science," 153.
[27] Bu gerekçenin reddi için bkz. Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 60-61; Robert Pargetter, "Evil as Evidence against the Existence of God," 243-244; İbrahim Yıldız, "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük," 634-641.
[28] Salmon, "Religion and Science," 156.

4. Argümanın Reddi

Salmon'un argümanında iki temel unsur göze çarpmaktadır. Birincisi, Tanrı'nın varlığının ve dolayısıyla teleolojik argümanın sadece pozitif bilimin sınırları içinde ele alınıp değerlendirilmesi; ikincisi ise bir olayın veya olgunun gerçekleşme olasılığını hesaplamak için kullanılan Bayes teoreminin tasarım argümanının Tanrı'nın varlığı lehine değil de aleyhine olduğunu temellendirmek için kullanılmasıdır.

Bu iki temel unsuru değerlendirmeye geçmeden önce argümana bir bütün olarak baktığımızda, Salmon'un analojik akıl yürütmeyi teleolojik argümanın temeli olarak gördüğü söylenebilir. Doğrusu bir konuyu gerekçelendirme noktasında analojik temellendirmeye başvurmak özünde bazı problemler barındırabilir. Ancak yine de söz konusu temellendirme yönteminin barındırdığı problemler temel alınarak evrende var olan türde bir düzenin Tanrı'nın yokluğuna delil teşkil ettiğini iddia etmek ne kadar makuldür diye sormak gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, bir argümanda kullanılan kanıtlama aracının yanlışlığı, kanıtlanmak istenen mefhumun yanlış olduğunu gösterir mi?

Bu noktada bir şeyin varlığını temellendirmek için kullanılan akıl yürütmenin yanlış olması, temellendirilmek istenenin de yanlış veya yok olduğu anlamına gelmediğini dikkate sunmak yerinde olacaktır. Analoji yönteminin yanlışlığı gösterilse bile burada sadece akıl yürütme yönteminin sorunlu veya yanlış olduğu sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla teleolojik argümanı temellendirmek üzere kullanılan saat analojisinin akıllı tasarımı temellendirme noktasında önemli sorunlara yol açtığı ve yetersiz olduğu kabul edilebilir. Saatin yapısal bakımdan evreni temsil etmediği ve burada yapısal olarak yadsınamaz düzeyde bir benzersizlik olduğu da savunulabilir. Ancak bu durum ne evrende Tanrı tarafından amaçlamış bir düzen olduğu düşüncesini ne de Tanrı'nın varlığını bertaraf etmektedir.

Yukarıdaki değerlendirmelerden sonra, ilk olarak Tanrı'nın varlığını bilimsel bir teori ile değerlendirip kişinin zaten hali hazırda benimsediği düşüncesini temel alan sonuçlar ileri sürmesinin doğru olup olmadığını sormak gerekmektedir. Tanrı'nın varlığı bilimsel bir teori gibi sonucu deneyle ortaya konabilecek bir tartışma alanı değildir. Bilimsel deneylerde birçok denemeden sonra belli bir sonuca ulaşılmaktadır. Ayrıca yapılan denemelerin birçoğunda istenilen sonuca ulaşamama söz konusudur. Kimi zaman ise sayısız deneme sonunda başarılı bir sonuç elde edilmektedir. Özellikle inanca dayalı felsefi kuramlar söz konusu olduğunda, her ne kadar

bilim yönlendirici bir özellik taşısa da bunların bilimsel ölçütlerle çürütülemez olduğu açıktır.[29] Buradan hareketle fiziki alanda dahi insanın bildikleri bilmedikleri ile kıyaslandığında bilmediklerinin çok daha fazla olduğu söylenebilir. Fiziki alana dair insanın bilmediklerinin bildiklerine kıyasla çok fazla olduğu gerçeği insanın metafiziksel alana dair bilimsel bir teori temelinde ileri süreceği bir iddiada daha ihtiyatlı olmasını gerektirmektedir.

İkinci olarak Bayes teoreminin metafiziksel bir meselede kişiyi doğru bir sonuca ulaştırıp ulaştırmayacağı Salmon'un argümanın sıhhati açısından oldukça önemlidir. Burada Tanrı'nın yarattığı alemde Salmon'un Hume'u referans alarak betimlediği birtakım olgu ve olaylara Tanrı'nın izin verme gerekçelerinin bilinemiyor olması, teoremde delil olarak kullanılan verileri argümanı ortaya koyan kişinin epistemik durumuna bağlı kılmaktadır. Dolayısıyla delil olarak sunulan verilerin çoğu, herkes tarafından kabul edilmeyeceğinden ötürü tartışmalıdır. Durum böyle olunca, Salmon'un ileri sürdüğü argümanda Bayes teoremini kullanmasının düşüncesini doğrulamasına bir katkı sağlamadığı, yani argümanın tutarlılığını arttırmadığı belirtilmelidir. O, burada zaten sahip olduğu görüşlerini bir de Bayes teoremini kullanarak betimlemeye çalışmış; ancak bu durum argümanı daha cazip hale getirmemiştir. Ayrıca argümanında kullandığı veriler genel geçer olmadığından söz konusu verilere bir değer atfedilmesi tamamen kişinin epistemik durumuna bağlıdır.[30] Dolayısıyla argüman kurgulanırken Bayes teoremi hiç kullanılmasaydı da argüman mevcut gücünden bir şey kaybetmiş olmazdı.

Bir şeyin olasılığının hesaplanabilmesi için, ona ilişkin koşulların olasılığının hesaplanmasına katkı sunacak düzeyde biliniyor olması gerektiğine dikkat etmek gerekmektedir. Bu noktada, Salmon'un sunduğu koşulların Tanrı'nın var olmadığına ilişkin birer bilgi niteliği taşıyıp taşımadığı argümanın tutarlılığı açısından önem arz etmektedir. Daha doğrusu onun sunduğu verilerin, gerçekten de Tanrı'nın var olmayacağına delil teşkil edip etmediğinin sorgulanması gerekmektedir. Bu noktada da Bayes teoremi temelinde Tanrı'nın varlığını betimleme hususunda herhangi bir oran tahsisinin mümkün olup olmadığı ve bu hususta arka plan

[29] Rafiz Manafov, *Karl Popper Aklı*, 92-93.
[30] Alvin Plantinga, "Degenerate Evidence and Rowe's New Argument from Evil," 543; Wykstra, Stephen J. "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'," 152.

bilgisinin, daha doğrusu toplam kanıtın elde edilmesinin muhtemel olup olmadığı ayrıca önemlidir.

Diğer bir sorun da bir şeyin ortaya çıkmasının kaynağı veya ilkesi olarak sunulan içgüdü, biyolojik nesil ve mekanik nedenselliğin kaynağının ne olduğudur. Bunlar kendi başlarına rastlantı sonucu mu ortaya çıkmıştır, değilse bu ilkelerin bir nedeni mi vardır? Doğrusu, bunların rastlantı sonucu ortaya çıktığı da iddia edilebilir. Ancak buradaki diğer bir önemli seçenek de bütün bunların akıllı tasarımın sonucu ortaya çıktığıdır. Dolayısıyla bu ilkelerin kendi başlarına bir şeyin ortaya çıkmasında iş başında olduğu iddia edilse dahi söz konusu ilkelerin kendilerinin bir akıl tarafından planlanmadığının bir garantisi yoktur. Dolayısıyla içgüdü, biyolojik nesil ve mekanik nedensellik gibi kaynak veya ilkelerin bir şeyin var olmasında aklın haricindeki bir şeyin işlevinin bir örneği olma olasılığının [P(A,~B)] yüksek olduğuna birer kesin delil olmadığı, tam aksine bunların bir şeyin var olmasında aklın işleyişinin bir örneği olma olasılığının [P(A,B)] yüksek olduğuna birer delil olabileceği de savunulabilir.

Salmon'un argümanı aşağıda sunulan analojiyle benzer yapıya sahip görünmektedir. Bir bilgisayar programında var olan belirli bir düzen düşünelim. Programın işleyişi hakkında tam veya yeteri bilgiye sahip olmadığımızda, anlamadığımız veya neden ortaya çıktığını bilmediğimiz bazı durumlar bize birer düzensizlik gibi görünebilmektedir. Biz de hem düzensizlik gibi görünen şeyler hem de kendimizce bize uygun gelen durumlar sebebiyle programın aslında akıllı bir planlamanın dışında bir ilke ve kaynak sebebiyle oluştuğunu iddia etmekteyiz. Bununla da kalmayıp iddiamızı Bayes teoremi ile temellendirmeye çalışıyoruz. Bu benzetme aslında Salmon'un argümanına oldukça benzer görünmektedir. Bu noktada iddia edilen sorunların programın gayesi ve düzeni açısından gerçekten de birer düzensizlik veya arıza olup olmadığının tartışılması gerekmektedir. Elbette programcıya ulaşma imkanımız varsa bunu ona sormak mümkündür. Ancak programcıya ulaşma imkanı yoksa programın inceliklerini, işleyişini ve gayesini tam olarak anlamayan birisinin kendince betimlediği arıza ve düzensizliklerin hem programın akıllı planlama tarafından tasarlanmış olmaya değecek ölçüde mükemmel bir işleyişe sahip olmadığının hem de bunun akıllı planlamanın bir eseri olamayacağının delili olduğunu iddia etmesi ne kadar makuldür? Daha doğrusu bu iddia programın mükemmel bir işleyişe sahip olduğunu ve bunun biri tarafından programlandığını bilen biri için bir anlam ifade etmeyecektir.

Aynı şekilde, burada dünyamızda bulunan acı ve ıstırapların düzenin mi yoksa düzensizliğin mi bir parçası olduğunu değerlendirmek gerekmektedir. Bu noktada, Tanrı'nın dünyayı hangi gaye ile yarattığı ve yaratılmış olan dünyanın söz konusu gayeye uygun olup olmadığı argümanın seyrine yön verir. Buna karşılık Tanrı'nın hangi gaye ile dünyayı yarattığı sorusunun cevabının bilimsel yöntemler ile ulaşılacak bir konu olduğunu söylemek zordur. Nitekim mutlak mükemmel bir varlığın gayesinin bilişsel açıdan sınırlı bir varlık tarafından erişilemiyor olması oldukça olasıdır.[31] Dolayısıyla insan aklıyla ulaşılacak bir konu olmadığından insanın kendi başına tanrısal gayeyi bilmesi mümkün değildir. Bu açıdan şu anki haliyle evrenin Tanrı'nın gayesini gerçekleştirmesi için uygun bir düzenliliğe sahip olmadığı iddiası bir varsayımdan öteye geçmeyecektir.

Son olarak evrende daha da iyileştirilebilir birçok durum olduğu ve bunun da Bayes teoreminde bir veri olarak kullanılmasını değerlendirmek önemlidir. Bu itiraza biraz yakından baktığımızda, Tanrı'nın daha iyisi mümkün olmayan bir dünya yani daha da iyileştirilemez bir dünya yaratması gerektiği kastedilmektedir. Buna karşılık, iki soru dikkati çekmektedir: İlk olarak, Tanrı bu türde bir dünya yaratmak zorunda mıdır? Eğer Tanrı'nın gayesi insana sadece iyilik yaşatmak olsaydı bu sorunun cevabı evet olacaktır. Teistik dinler açısından Tanrı'nın sadece bu yönde bir gayeye sahip olup olmadığını sorgulamak gerekmektedir.

İkinci olarak, bu varsayım makul müdür? Bu soruya cevaben mevcut dünyayı daha iyi yapmanın veya geliştirmenin bir sonunun olup olmadığını sormak gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle dünyamızın artık geliştirilemeyecek veya daha iyi olamayacak şekilde yaratılması mümkün müdür? Bu, Plantinga'nın da belirttiği üzere mantıksal olarak mümkün görünmemektedir.[32] En büyük doğal sayı diye bir şey olamayacağı gibi evrenin de artık daha iyisi olamayacak düzeyde yaratılmış olması mümkün görünmemektedir. Nasıl ki en büyük olduğu düşünülen bir doğal sayıya +1 eklemek mümkünse aynı şekilde en iyi olduğu düşünülen her bir evrene de +1 iyilik eklemek mümkündür. Sonuç itibariyle, mantıksal olarak imkansız olan bir şeyin Tanrı tarafından gerçekleştirilmesi beklenemez. Dolayısıyla Salmon'un bu itirazı makul görünmemektedir.

[31] Mehmet Salmazzem, *Kur'ân'a Materyalist Yaklaşımlar*, 21-22.
[32] Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 61.

Salmon iyileştirilebilir durumlara örnek olarak kötülükleri sunmaktadır. Kötülük argümanlarına karşı ileri sürülen teodise ve savunmalar bir teist için kötülüğün Tanrı'nın varlığına karşı kurulacak bir olasılık hesabında Tanrı'nın var olma olasılığını düşüren bir delil olarak kullanılmasının gücünü azaltacaktır. Çünkü bir teist açısından konu ele alındığında Tanrı'nın kötülüklere müdahale edip engellememesinin haklı gerekçeleri bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle kötülüğün varlığı, düzenin bir parçası olduğu düşünüldüğünde, kötülüğün varlığının teleolojik argümana karşı bir delil olması engellenmiş olacaktır.[33] Dolayısıyla burada nizam ve düzenden ne anlaşıldığı argümanın seyri açısından önemlidir.[34] Buradan hareketle Salmon'un kötülüğü Tanrı'nın varlığına karşı sunulan bir olasılık hesabına bir veri olarak eklemesi aynı olasılık hesabına teodise ve savunmaların da birer veri olarak eklenmesini makul kılacaktır. Nihayetinde Salmon'un Tanrı'nın yokluğunu temellendirmek üzere yaptığı olasılık hesabının geçerli olduğu kabul edilse bile kötülüğün Tanrı'nın varlığına karşı ileri sürülen bir olasılık hesabında sonucu önemli ölçüde değiştirecek bir etkisi olmayacaktır.

Sonuç

Salmon, Tanrı'nın varlığı konusunda bilimsel analizler yapılabileceğini ileri sürer. Bu noktada evrende var olan düzenin, Tanrı'nın varlığından ziyade yokluğunu daha olası kıldığını iddia eder ve bu iddiasını Bayes teoremiyle temellendirmeye çalışır. Argümanda iki önemli husus öne çıkmaktadır. Birincisi Tanrı'nın varlığının bilimsel analizlerle açıklanabileceği iddiasıdır. Ancak Tanrı'nın varlığına dair bilimsel analizler yapabilecek yeterlilikte verinin elde edilmesi kolay görünmemektedir. Bu da Tanrı'nın varlığının sağlıklı bilimsel analizlere tabi tutulması karşısında önemli bir engeldir. İkinci önemli husus ise Bayes teoremi kullanılarak analojik teleolojik argümanın Tanrı'nın varlığından ziyade yokluğunu daha olası kıldığı iddiasıdır. Bayes teoreminin genel geçer bir sonuç vermesi için teoremde yer alan her bir terimin olasılık değerlerinin bilinmesi gerekmektedir. Buna karşılık Tanrı'nın varlığı veya yokluğu bir olasılık teorisiyle hesaplandığında atfedilen olasılık değerleri tamamen kişinin epistemik durumuna bağlıdır. Çünkü Tanrı'nın bir olgu veya olaya izin verme sebeplerine insanın bilimsel analizler veya deneylerle erişmesi zor görünmektedir. Sonuç olarak Tanrı'nın var olma olasılığı hesaplanırken

[33] Dünyadaki kötülüklerin anlamı konusunda geniş değerlendirme için bkz. Rafiz Manafov, "Gazzali: Mümkün Dünyaların En İyisinde Kötülük," 396-401.
[34] Benzer bir değerlendirme için bkz. Alvin Plantinga, "Probabilistic Arguments from Evil," 1-53.

objektif bir sonucun elde edilmesi mümkün olmadığından Salmon'un Hume'un iddialarını desteklemek adına Bayes teoremine başvurması yeni argümanı daha güçlü kılmadığı söylenebilir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Akgün, Tuncay. "Boethius'ta Tanrı, Sıfatları ve Teleolojik Delil." *Dini Araştırmalar* 18:46 (2015): 126-147.

Aslantatar, Nesim. "Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi." *Dini Araştırmalar* 25:62 (2022): 173-196.

Aytepe, Mahsum. "Mutezili Düşüncede Teklifin Vucubiyeti Problemi ve Kur'an'ın Yaklaşımı." *İslam Düşüncesi Araştırmaları,* ed. Abdülcelil Bilgin ve Yusuf Aydın, içinde 305-326. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.

Bayes, Thomas. "An Essay towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances." *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 53 (1763): 370-418.

Berkson, Joseph. "Bayes' Theorem." *The Annals of Mathematical Statistics* 1:1 (1930): 42-56.

Cartwright, Nancy. "Comments on Wesley Salmon's "Science and Religion...." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 33:2 (1978): 177-183.

Cornfield, Jerome. "Bayes Theorem." *Review of the International Statistical Institute* 35:1 (1967): 34-49.

Çelebi, Vedat. "Bayes Teoremi Bağlamında Olasılıkçı Bayes Epistemolojisinin Kapsamı Üzerine Bir İnceleme." *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2019): 319-343.

Çevik, Mustafa. "The 'First Cause' in Hume's Philosophy." *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 3:1 (2013): 151-157.

Doko, Enis. "Does Fine-Tuning Need an Explanation?." *Kader* 17:1 (2019): 1-14.

Draper, Paul. "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists." *Noûs* 23:3 (1989): 331-350.

Erdem, Engin. "Ateizm ve Ateistik Kanıtlar." *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, içinde 261-301. Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013.

Hume, David. *Din Üstüne*. Çev. Mete Tuncay. Ankara: İmge Kitapevi, 2016.

İzin Badria, Merve, "İnce-Ayarlanmışlık Argümanı ve Çoklu Evrenler." *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (2022): 173-187.

Lewis, C. S. *Mere Christianity*. New York: HarperCollins, 2001.

Manafov, Rafiz. "Gazzali: Mümkün Dünyaların En İyisinde Kötülük." *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I,* ed. Hakan Hemşinli ve Yunus Kaplan, içinde 389-414. Ankara: Elis Yayınları 2021.

Manafov, Rafiz. *Karl Popper Aklı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.

Oruk, Zehra. "Einstein'ın Mekanik Evreninde Özgürlük ve Ahlak Problemi." *Metafizika Jurnalı* 3:1 (2020): 81-96.

Paley, William. *Natural Theology; or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. ed. Matthew D. Eddy ve David Knight, Oxford: Oxford University Press, 2006.

Pargetter, Robert. "Evil as Evidence against the Existence of God." *Mind* 85:338 (1976): 242-245.

Pearl, Leon. "Hume's Criticism of The Argument From Design." *The Monist* 54:2 (1970): 270-284.

Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. New York: Harper & Row, 2002.

Plantinga, Alvin. "Probabilistic Arguments from Evil." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 35:1 (1979): 1-53.

Plantinga, Alvin. "Degenerate Evidence and Rowe's New Evidential Argument From Evil." *Noûs* 32:4 (1998): 531-544.

Reçber, Mehmet Sait. "Tanrı'nın Varlığının Delilleri." *Din Felsefesi,* ed. Recep Kılıç, içinde 97-134. Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013.

Rowe, William L. "The Evidential Argument from Evil: A Second Look." *The Evidential Argument from Evil,* ed. Daniel H. Snyder, içinde 262-285. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Salmazzem, Mehmet. *Kur'ân'a Materyalist Yaklaşımlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Salmon, Wesley C. "Religion and Science: A New Look at Hume's 'Dialogues'." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the AnalyticTradition* 33:2 (1978): 143-176.

Swinburne, R. "The Argument from Design," *Philosophy* 43:165 (1968): 199–212.

Swinburne, R. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Uslu, Ferit. "Düzen ve Gaye Delili Üzerine Bir Analiz." *Dini Araştırmalar* 4:12 (2002): 31-48.

Wykstra, Stephen J. "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'." *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984): 73-94.

Yıldız, İbrahim. "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük." *İslami Araştırmalar Dergisi* 32:3 (2021): 634-641.

Yıldız, İbrahim. "Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2021.

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1039-1061
DOI: 10.33227/auifd.1086728

مُدوَّنة مُعجَم الطِّفل العَربيّ: نَحْوَ مَوردٍ لُغويٍّ جَديد

ALMOATAZ B. AL-SAID
Kahire Üniversitesi Dar'ul-Ulum Fakültesi, Mısır
Cairo University Faculty of Dar Al Uloom, Egypt
moataz@cu.edu.eg
https://orcid.org/0000-0002-3174-1683

ملخَّص

يُساعدُ مُعجمُ الطِّفل في تنمية الثَّروة اللَّفظيَّة لأبناء اللُّغة الأمّ، ويُؤدِّي دورًا مُهمًّا في عمليَّة اكتساب اللُّغة. ومع وجود هذا النَّوع من المعاجم في العديد من اللُّغات الإنسانيَّة، فإنَّ المكتبة العربيَّة تكاد تخلو من معاجم الطِّفل بمفهومها الدَّقيق؛ حيثُ تُصَنَّفُ المعاجمُ الموجودة على أنَّها مدرسيَّة أو مُيَسَّرة. ورغبةً في توجيه العناية إلى أهمِّيَّة هذا المُعجم والحاجة إليه، فإنَّ هذه الدِّراسة تسعى إلى بناء مُدوَّنةٍ لُغويَّة تكونُ موردًا لمُعجم الطِّفل العربيّ. ويستمدُّ الباحثُ مادَّةَ المُدوَّنة من النُّصُوص العربيَّة المُوَجَّهة للطِّفل في مراحل الطُّفولة: المُبكِّرة، والمُتوسِّطة، والمُتأخِّرة؛ كما يستعينُ بأساليب التَّحليل الإحصائيّ وأدوات مُعالجة اللُّغات الطَّبيعيَّة في استخلاص البيانات الأساسيَّة. وتهدفُ الدِّراسةُ إلى: تقديم رُؤيةٍ منهجيَّة لبناء مُدوَّنةٍ لُغويَّة للطِّفل العربيّ؛ كما تهدفُ إلى اقتراح تصوُّر لتوزيع المعلومات المُعجميَّة في المُعجم المنشود. وقد توصَّلَت الدِّراسةُ إلى جُملةٍ من النَّتائج، منها: توفيرُ موردٍ لُغويٍّ جديد في اللُّغة العربيَّة، وتقديمُ منهجٍ لبناء هذا المورد وتطويره لغاية الصِّناعة المُعجميَّة، وإعداد ثلاثة نماذج مُعجميَّة تُناسبُ الفئات العُمريَّة للطِّفل العربيّ.

الكلمات المفتاحيَّة: صناعة المُعجم، اللِّسانيَّات التَّربويَّة، المُدوَّنة اللُّغويَّة، اكتساب اللُّغة، تعلُّم العربيَّة، لُغة الطِّفل.

Öz

Arapça Çocuk Sözlüğü Derlemesi: Yeni Bir Dil Kaynağına Doğru

Çocuk sözlüğü, ana dilin sözel zenginliğinin gelişmesine yardımcı olur ve dil edinim süreçlerinde önemli rol oynar. Çoğu dilde bu tür sözlükler bulunmasına rağmen, Arap kütüphanesi çocuk sözlüklerinden neredeyse tamamen yoksundur. Çünkü mevcut sözlükler eğitimsel veya kolaylaştırılmış sözlükler olarak sınıflandırılır. Bu çalışma ise böyle bir sözlüğün önemine ve ihtiyacına dikkat çekmek için Arapça çocuk sözlüğüne kaynak olabilecek dilsel bir derleme oluşturmayı amaçlamaktadır. Araştırmada, derlemenin materyallerinin hazırlama aşamasında erken, orta ve geç çocukluk dönemlerindeki çocuklara hitap eden Arapça metinlerden yararlanılmıştır. Ayrıca, yazı boyunca temel verileri gösterebilmek için istatistiksel analiz yöntemleri ve doğal dil işleme araçları da kullanılmıştır. Çalışma, çocuklar için dil derlemesi oluşturmaya yönelik medodik bir vizyon sunmayı, bununla beraber sözlük boyunca sözlüksel bilgilerin dağılımına dair bir fikir önermeyi hedeflemektedir. Çalışma genel olarak Arap dilinde yeni

Geliş/Recieved: 12.03.2022 Kabul/Accepted: 25.11.2022

bir dil kaynağı teklif etmiş, bu kaynağın inşa ve geliştirilmesine yönelik yöntem belirlemiş ve Arap çocuklarının yaş gruplarına uygun üç sözlük modeli örneği sunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sözlük Bilimi, Eğitimsel Dilbilim, Dil Derlemesi, Dil Edinimi, Arapça Öğrenme, Çocuk Dili.

Abstract

Arabian Child Dictionary Corpus: Towards a New Language Resource

The child dictionary helps in developing the verbal wealth of the native language and plays an important role in the language acquisition process. Despite the existence of this type of dictionaries in many human languages, the Arabic library is almost devoid of children dictionaries in its precise sense: existing dictionaries are classified as scholastic or simple. In order to draw attention to the importance and need for this dictionary, this study seeks to build a linguistic corpus that will be a resource for the Arabian child dictionary. The researcher derives the material of the corpus from Arabic texts directed at children in the stages of childhood: Early, middle, and late. He also uses statistical analysis methods and natural language processing tools to extract basic data from the corpus. The study aims to provide a systematic vision for building a linguistic corpus for the Arabian child; it also aims to suggest a conception of the distribution of lexical information in the intended dictionary. The study reached a number of results, including providing a new language resource in Arabic language, providing a method for building and developing this resource for the purpose of lexicography and preparing three lexical models for the age groups of the Arabian child.

Keywords: Lexicography, Educational Linguistics, Linguistic Corpus, Language Acquisition, Arabic learning, Child language.

مقدِّمة

مُعجمُ الطِّفل (Child dictionary) هُو مُعجمٌ لُغويٌّ عامّ؛ يتَّسمُ بالإيجاز والبساطة في المداخل والتَّعريفات المُعجميَّة، على النَّحو الَّذي يجعلُهُ مُلبّيًا لاحتياجات الأطفال والنَّاشئة. وتُصنَعُ مُعجماتُ الأطفال على إحدى صُورَتَين، هما: المُعجم المُصوَّر، والمُعجم الألفبائيّ. وقد ظهرَت فكرةُ معاجم الطِّفل في النِّصف الأوَّل من القرن العشرين، نتيجةَ الحاجة إلى تنمية الثَّروة اللَّفظيَّة للأطفال في مراحل التَّعليم المُبكِّرة[1]. ومع تطوُّر صناعة مُعجمات الأطفال وتعدُّد مناهجها، فقد تجاوزَت أهمِّيَّتُها مُساعدةَ الطِّفل في تنمية ثروتِه اللَّفظيَّة في اللُّغة الأمّ إلى مُساعدته في تعلُّم اللُّغات الأجنبيَّة؛ حيثُ اعتنى صُنَّاعُ المعاجم الأحاديَّة المُوَجَّهة للأطفال كذلك بالمعاجم ثُنائيَّة اللُّغة[2].

وثمَّةَ العديدُ من مُعجمات الأطفال في مُختلَف اللُّغات الإنسانيَّة. وعلى سبيل المثال، نجدُ في اللُّغة الإنجليزيَّة: "مُعجم ميريام ويبستر للأطفال" (Merriam-Webster's Dictionary for Children)[3]، و"المُعجم

[1] Rufus Gouws. *Wörterbücher: Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft*, 1365.
[2] Magdalena Lisiecka-Czop, *Kinderwörterbücher: lexikografische und glottodidaktische Eigenschaften am Beispiel deutsch-polnischer und polnisch-deutscher Wörterbücher*, 3-6.
[3] Merriam-Webster. *Merriam-Webster's Dictionary for Children*, 3-6.

الدِّراسيّ للأطفال" (Scholastic Children's Dictionary)[٤]، و"مُعجم كولينز للأطفال" (Collins Children's Dictionary)[٥]، و"المُعجم الأوَّل للأطفال" (First Children's Dictionary)[٦]. وفي الفرنسيَّة نجد: "قاموس لاروس للمُبتدئين" (Le Dictionnaire Larousse des Débutants)[٧]، و"مُعجم روبير المُصوَّر" (Dictionnaire Le Robert Junior Illustré)[٨]، و"قاموس الأطفال" (Dictionnaire Enfants)[٩]، و"قاموس ناثان الأوَّل" (Mon Premier Dictionnaire Nathan)[١٠]. وفي اللُّغة الألمانيَّة نجد: "قاموس رياض الأطفال" (Duden - Kindergarten-Lexikon)[١١]، و"قاموس الأطفال في المدارس الابتدائيَّة الألمانيَّة" (PONS Wörterbuch für Grundschulkinder Deutsch: der Komplette Grundschulwortschatz)[١٢]، و"قاموس الأطفال الكبير" (Das Grosse Kinderlexikon)[١٣].

وتقومُ فكرةُ مُعجماتُ الأطفال في هذه اللُّغات على جمع المادَّة المُعجميَّة اعتمادًا على إحدى وسيلتَين؛ الأولى: من خلال نظريَّات اكتساب اللُّغة (Language acquisition)؛ حيثُ يُعَوَّلُ على هذه النَّظريَّات في تحديد المُفردات الأكثر مُناسبةً للأطفال؛ ويغلبُ استخدامُ هذه الوسيلة في بناء المعاجم المُصوَّرة. والأخرى: من خلال المُدوَّنات اللُّغويَّة (Linguistic Corpora) الَّتي تُمثِّلُ مجموعاتٍ من النُّصُوص المُستَمَدَّة من واقع اللُّغة؛ ويغلبُ استخدامُ هذه الوسيلة في بناء المعاجم الألفبائيَّة.

أمَّا عن معاجم الأطفال في العربيَّة، فالمكتبةُ العربيَّة تزخرُ بالمعاجم المدرسيَّة والمُيَسَّرة؛ حيثُ يشيرُ استقراءُ هذه المعاجم إلى وُجود أكثر من عشرينَ مُعجمًا عربيًّا مُوَجَّهًا للطُّلَّاب في مراحل الدِّراسة[١٤]. ومع ما يبدو من مُناسبة هذه المعاجم للفئات العُمريَّة للأطفال، فالواقعُ خلافُ ذلك؛ حيثُ تخلو المكتبةُ العربيَّة – أو تكادُ – من مُعجمات الأطفال بمفهومها الدَّقيق. ذلكَ أنَّ المُنتَجَ العربيَّ من هذه المعاجم لا يعدو أن يكونَ اختصارًا أو تهذيبًا لمُعجماتٍ لُغويَّةٍ أكبر حجمًا؛ وهو الأمرُ الَّذي يُخرجُها عن دائرة معاجم الأطفال. ومن ناحيةٍ أخرى، فالأصلُ في مُعجم الأطفال أن يُعبِّرَ عن واقع اللُّغة المُوَجَّهة للطِّفل في مُختلَف شُؤون حياته لأجل تنمية ثروته اللَّفظيَّة، وليسَ هذا حادثًا في المعاجم المدرسيَّة الَّتي ترتكزُ أساسًا – حالَ سلامة مناهجها – على اللُّغة المُوَجَّهة للمُتعلِّمينَ – من الأطفال وغيرهم – في البيئة المدرسيَّة دونَ غيرها من بيئات الحياة.

يُمكنُ التَّمثيلُ على هذه المعاجم في العربيَّة بمُعجم "رائد الطُّلَّاب" الَّذي وضَعَهُ جُبران مسعود ليكونَ

---

[4] Scholastic. *Scholastic Children's Dictionary*, 3-6.
[5] Collins Uk, *Collins Children's Dictionary: Learn with Words*, 3-6.
[6] Marie Greenwood and Dorling Kindersley Publishing Staff, *First Children's Dictionary*, 3-6.
[7] Carine Girac-Marinier, *Le Dictionnaire Larousse des Débutants CP/CE*, 3-6.
[8] Le Robert., *Dictionnaire Le Robert Junior Illustré*, 3-6.
[9] Sujatha Lalgudi, *Dictionnaire Enfants: Les Premiers Mots: C'est Noël, Dictionnaire Pour Enfant, Premiers Mots Français, Enfant 3-6 Ans*, 3-6.
[10] Danielle Bechennec-Le Mounier, *Mon Premier Dictionnaire Nathan: 3-6 ans*, 3-6.
[11] Christina Braun, *Duden - Kindergarten-Lexikon*, 3-6.
[12] Anette Dralle, *PONS Wörterbuch für Grundschulkinder Deutsch: der Komplette Grundschulwortschatz*, 3-6.
[13] Miranda Smith, *Das Grosse Kinderlexikon: Grundschulwissen*, 3-6.
[١٤] سليمة بن مِدور، *"المُعجم المدرسيّ بينَ التَّأليف والاستعمال: دراسة وصفيَّة تحليليَّة مَيدانيَّة"*، ١٩-٣٧.

اختصارًا لمُعجمِه الموسوم بالرَّائد[١٥]، و"المُعجم الوجيز" الَّذي وضَعَتْهُ لجنةٌ من الخُبراء في مَجمَع اللُّغة العربيَّة بالقاهرة ليكونَ اختصارًا للمُعجم الوسيط[١٦]، و"منهل اللُّغة الصَّغير" الَّذي وضَعَهُ جوزيف إلياس؛ وتتفاوتُ مادَّتُهُ بينَ ما يُناسبُ النَّاشئةَ وما يرقى إلى مُستوى المُتقدِّمين[١٧]، وكذلك "المُعجم المدرسيّ للطُّلَّاب" الَّذي وضَعَهُ جرجس ميشال جرجس، بمُشاركة أنطوان نصري حويس[١٨].

يبدو اضطرابُ المادَّة المُعجميَّة لهذه المعاجم في ظاهرتَين أساسيَّتَين؛ الأولى: تضمينُها مُحتوًى غيرَ صالحٍ للفئات العُمريَّة المُستَهدَفة. ومثالُ ذلك "المُعجم الوجيز"؛ حيثُ يحوي جُملةً من الوحدات الغريبة والمهجورة، على شاكلة: (البَبّ: الغُلام السَّمين)، (الببَّان: الطَّريق المُعتدِل)، (البَجباج: السَّمين المُضطرب اللَّحم)، (بَحدَلَ: مالَت كَتِفُه)، (بَحشَلَ: رقَصَ رقْصَ الزِّنج)[١٩]. وكذلك (المُعجم المدرسيّ للطُّلَّاب) الَّذي يحوي جُملةً من التَّراكيب المجازيَّة النَّادرة في العربيَّة المُعاصرة، على شاكلة: (أبو جابر: كناية عن الخُبز)، (أبو عَمْرة: كناية عن الجوع)، (بنت العنقود: كناية عن الخمر)[٢٠]. والواقعُ أنَّ مثلَ هذه الوحدات والتَّراكيب نادرةُ الاستخدام في العربيَّة المُعاصِرة؛ بل إنَّ وُرُودَ بعضِها لا يتجاوزُ شواهدَ معدودةً في العربيَّة القديمة. والظَّاهرة الأخرى: إغفالُها كثيرًا من الوحدات والتَّراكيب الحديثة الَّتي يفرضُها الواقعُ اللُّغويّ للعربيَّة، كالوحدات (تغريدة، جوَّال، حاسوب)، والتَّراكيب (تواصُل اجتماعيّ، خارطة طريق، شبكة عنكبوتيَّة). ومن ثَمَّ، فلا يبدو أنَّ مادَّةَ هذه المعاجم تخضعُ لضوابطَ منهجيَّةٍ تُراعي طبيعةَ الفئات العُمريَّة للأطفال.

إنَّ النَّظرةَ المُتأنِّية في المعاجم العربيَّة المُوجَّهة للطِّفل تكشفُ عن تبايُنٍ في مناهجها ومُخرَجاتها. ويدعو هذا التَّبايُنُ إلى الاعتقاد بأنَّ هذه المعاجم ترتبطُ بصُنَّاعِها أكثرَ من ارتباطها بالصِّناعة المُعجميَّة ذاتها. ويُمكنُ القولُ بعبارةٍ أخرى: إنَّ واقعَ هذه المعاجم يُشيرُ إلى أنَّها تُعبِّرُ عن الرُّؤى الخاصَّة بصُنَّاعها، بصرف النَّظر عن ضوابط الصِّناعة المُعجميَّة الحديثة، لا سيَّما الضَّوابط الكمِّيَّة [الإحصائيَّة] الَّتي تُعنى بدوران الكلمات وترتيب أولويَّات الوحدات المُعجميَّة ومعانيها. وانطلاقًا من ذلك الواقع، يسعى الباحثُ في هذه الدِّراسة إلى التَّحوُّل من **الإطار الكيفيّ** الَّذي سارَت عليه التَّجاربُ السَّابقة إلى **الإطار الكمِّيّ** الَّذي يستمدُّ مُعطياتِه من مُجتمَعٍ لُغويٍّ محدود. وينشُدُ الباحثُ تقديمَ رُؤيةٍ لبناء مُدوَّنةٍ لُغويَّةٍ تكونُ موردًا لمُعجم الطِّفل العربيّ؛ كما ينشُدُ التَّوجيهَ إلى كيفيَّة الإفادة من هذه المُدوَّنة في صناعة المُعجم.

وتحقيقًا للغاية البحثيَّة المأمولة، فسوفَ تسعى الدِّراسةُ إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. ما مُعجم الطِّفل؟ وما فكرتُهُ؟

---

[١٥] جبران مسعود، *رائد الطُّلَّاب*، المُقدّمة.

[١٦] مَجمَع اللُّغة العربيَّة بالقاهرة، *المُعجم الوجيز*، ٩-١٥.

[١٧] جوزيف إلياس، *منهل اللُّغة الصَّغير: مُعجم تعليميّ مدرسيّ*، المُقدّمة.

[١٨] جرجس ميشال جرجس؛ أنطوان نصري حويس، *المُعجم المدرسيّ للطُّلَّاب*، المُقدّمة.

[١٩] مَجمَع اللُّغة العربيَّة بالقاهرة. *المُعجم الوجيز*، ٣٤-٣٨.

[٢٠] جرجس؛ حويس، *المُعجم المدرسيّ للطُّلَّاب*.

٢. ما واقعُ المُعجمات المُوجَّهة للطِّفل في المكتبة العربيَّة؟ وما إشكالاتُها؟

٣. إلى أيّ مدًى تتوافقُ المُعجمات العربيَّة المُوجَّهة للطِّفل مع مناهج الصِّناعة المُعجميَّة الحديثة؟ وإلى أيّ مدًى ترتبطُ هذه المُعجمات بواقع اللُّغة العربيَّة؟

٤. ما سماتُ لُغة الطِّفل؟ وكيفَ نصنعُ مُدوَّنةً لُغويَّةً لمُعجم الطِّفل العربيّ انطلاقًا من هذه السِّمات؟ وما المصادرُ الَّتي يُعتَمَدُ عليها في اختيار نُصُوص المُدوَّنة المنشودة؟

٥. ما الخُطُواتُ المنهجيَّةُ لبناء مُدوَّنةٍ لُغويَّةٍ لمُعجم الطِّفل العربيّ وتطويرها؟ وكيفَ يُمكنُ توظيفُ الآلة في مُعالَجة مُخرَجات هذه المُدوَّنة لغاية الصِّناعة المُعجميَّة؟

٦. كيفَ يُمكنُ الإفادةُ من المُعطيات الإحصائيَّة للمُدوَّنة في صناعة مُعجم الطِّفل العربيّ؟

٧. ما هيكل مُعجم الطِّفل؟ وكيفَ تُوزَّعُ المعلوماتُ المُعجميَّة المُكوِّنة لمادَّة هذا المُعجم؟

١. الأعمال ذات الصِّلة

لم يقف الباحثُ على دراساتٍ أو أبحاثٍ حولَ مُدوَّنة لُغة الطِّفل العربيّ ومنهجيَّة بنائِها. ومع هذا، فالمكتبةُ العربيَّةُ تحوي عددًا من الدِّراسات الَّتي تبحثُ في ماهيَّة لُغة الطِّفل وتوصيفها؛ كما تحوي دراساتٍ عن أساليب صناعة مُعجمٍ للطِّفل العربيّ. وقد غلبَ الإطارُ النَّظريُّ على هذه الدِّراسات؛ وإن كانَ بعضُها يَعتني كذلك بالإطار التَّطبيقيّ. وكانَ من هذه الدِّراسات ما يأتي:

- دراسة بعُنوان "الطِّفل بينَ لُغة الأُمّ واللُّغة الفُصحى"؛ للباحثة يسمينة آيت مولود. وتبحثُ هذه الدِّراسة في تأثير لُغة الأمّ على الفُصحى المُتنامية عندَ الأطفال[٢١].

- دراسة بعُنوان "مُعجم لُغة الطِّفل في سنواته الأولى: دراسة لُغويَّة تطبيقيَّة"؛ للباحثة منار كمال الدِّين المراغي. وهي دراسةٌ استقصائيَّة، تسعى الباحثةُ من خلالها إلى استخلاص الألفاظ الخاصَّة بالتَّعامُل مع الطِّفل في سنواته الأولى، مثل: (بَحْ، كِخْ، هَمْ، ..)، ثُمَّ تعقُّب هذه الألفاظ للوُقوف على تطوُّرها الدِّلاليّ في الدَّارجة المصريَّة[٢٢].

- دراسة بعُنوان "نَحوَ بناء مُعجم الفصيح مِن مَسمُوع الطِّفل العربيّ بالاعتماد على مُدوَّنةٍ حاسوبيَّة مُوَسَّمة" للباحث محمود العشيري، بمُشاركة: عبد العاطي هوَّاري، ومُحمَّد البدرشيني. وتُعنى هذه الدِّراسة بتقديم منهجيَّةٍ لبناء مُعجمٍ للفصيح من اللُّغة الَّتي يسمعُها الطِّفل العربيّ، اعتمادًا على مُدوَّنةٍ لُغويَّةٍ للعربيَّة المنطوقة. وتتكوَّنُ مادَّةُ هذه المُدوَّنة من عددٍ من الأعمال الدِّراميَّة المُوَجَّهة للطِّفل في مرحلته العُمريَّة الَّتي تسبقُ المدرسة، بالإضافة إلى سنوات دراسته

[٢١] يسمينة آيت مولود، "الطِّفل بينَ لُغة الأُمّ واللُّغة الفُصحى،" ٤٥-٥٣.

[٢٢] منار كمال الدِّين المراغي، "مُعجم لُغة الطِّفل في سنواته الأولى: دراسة لُغويَّة تطبيقيَّة،" *مجلَّة فيلولوجي*، ٦١-٨١.

الأولى.[٢٣]

- دراسة بعُنوان "مُعجم الطِّفل العربيّ بينَ الواقِع والمأمُول" للباحث زاهر بن مرهون الدَّاودي. وتُقدِّمُ هذه الدِّراسة تصوُّرًا مُوجزًا للأسُس العلميَّة الَّتي ينبغي أن يقومَ عليها مُعجم الطِّفل؛ سواءٌ في مادَّته الأساسيَّة أم في المعلومات المُعجميَّة المُتَضَمَّنة فيه[٢٤].

- دراسة بعُنوان "دَوْر التَّمثُّلات الذِّهنيَّة في بناء مُعجم الطِّفل من منظور العُلُوم المعرفيَّة" للباحثة فريدة رمضاني. وتبحثُ هذه الدِّراسة في العمليَّات الذِّهنيَّة الَّتي تتَّصلُ بالأنشطة اللُّغويَّة لدى الطِّفل، سعيًا إلى تفسير آليَّات بناء مُعجمه اللُّغويّ[٢٥].

- دراسة بعُنوان "نَحوَ مُعجم مُحَوسَب للتَّقابُل الدِّلاليّ في قصص الأطفال في ضَوء مُدوَّنة اسكتش إنجن" للباحثة نوال بنت إبراهيم الحلوة. وتُعنى هذه الدِّراسة بالوُقوف على ظاهرة التَّقابُل الدِّلاليّ في لُغة الطِّفل العربيّ، استنادًا إلى مُدوَّنة لُغويَّة[٢٦].

٢. منهجيَّة الدِّراسة

غايةُ هذه الدِّراسة أن تُقدِّمَ موردًا تعليميًّا جديدًا، يُمَكِّنُ صُنَّاعَ معاجم الأطفال من الوُقُوف على المُفرَدات والمعاني والأمثلة المُناسبة لاحتياجات الطِّفل العربيّ بهدف استثمارها في الصِّناعة المُعجميَّة. ويُساعدُ هذا المَوردُ على خَلق بيئةٍ تفاعُليَّةٍ بينَ الطِّفل ومُحيط مُجتَمَعِه؛ كما يُساعد في تطوير المُقرَّرات التَّعليميَّة المُوَجَّهة للأطفال، بتوجيهها إلى الواقع اللُّغويّ للطِّفل العربيّ.

يُشارُ إلى هذا المَوردِ في اصطلاح اللُّغويّين بـ"المُدوَّنة اللُّغويَّة"؛ ويُمكنُ تعريفُ المُدوَّنة بأنَّها مجموعةٌ كبيرةٌ نسبيًّا من النُّصُوص المُستَمَدَّة من مصادرَ مُتنوِّعةٍ تُمثِّلُ واقعَ اللُّغة. وتكونُ هذه النُّصُوصُ تمثيلًا للُّغة المكتوبة أو المنطوقة[٢٧]. والسِّمةُ الأساسيَّةُ للمُدوَّنة اللُّغويَّة أنَّ مادَّتَها الأساسيَّةَ ليسَت أمثلةً مصنوعة؛ لكنَّها شواهدُ حقيقيَّةٌ من لُغة المُجتَمَع. وسعيًا إلى بناء مُدوَّنةٍ لُغويَّةٍ تتحقَّقُ من خلالها الغاية المنشودة، فمن المُهمّ أن نقفَ أوَّلًا على مفهوم لُغة الطِّفل وسماتها؛ إذ يُعَوَّلُ على المفهوم والسِّمات في اختيار مادَّة المُدوَّنة ومُعالجتها.

لُغة الطِّفل (Child Language) هي اللُّغة الَّتي يستخدمُها الإنسانُ في المراحل العُمريَّة الأولى. ويتعرَّفُ الطِّفلُ على مُفردات لُغتِهِ وتراكيبها بالاكتساب أوَّلًا من مُجتَمَعِه الأقرب، ثُمَّ التَّعلُّم بحسب ما يُتاحُ له من أفرادٍ وأدواتٍ وأساليب. لهذا، فإنَّ لُغة الطِّفلِ تكونُ نتاجَ البيئة الاجتماعيَّة المُحيطة به [الأسرة، والمدرسة،

---

[٢٣] محمود العشيري؛ عبد العاطي هوَّاري؛ مُحمَّد البدرشيني، "نَحوَ بناء مُعجم الفصيح مِن مَسمُوع الطِّفل العربيّ بالاعتماد على مُدوَّنةٍ حاسوبيَّة مُوَسَّمة،" ١-٤١.

[٢٤] زاهر بن مرهون الدَّاودي، "مُعجم الطِّفل العربيّ بينَ الواقِع والمأمُول،"١٨-٢٧.

[٢٥] فريدة رمضاني، "دَوْر التَّمثُّلات الذِّهنيَّة في بناء مُعجم الطِّفل من منظور العُلُوم المعرفيَّة،" ١١٥-١٢٨.

[٢٦] نوال الحلوة، "نَحوَ مُعجم مُحَوسَب للتَّقابُل الدِّلاليّ في قصص الأطفال في ضَوء مُدوَّنة اسكتش إنجن،" ٢١١-٢٥٥.

[27] Aneider Iza Erviti, *Discourse Constructions in English: Meaning, Form, and Hierarchies*, 40.

...][28]. وتختلفُ لُغة الطِّفل عن لُغة الفرد البالغ في أمورٍ عديدة؛ لعلَّ أبرزَها أنَّها لغةٌ مُتغيّرةٌ وأكثرُ قابليَّة للنَّماء والتَّطوُّر[29]. ومن السِّمات الشَّكليَّة الَّتي تنمازُ بها لُغةُ الطِّفل عن لُغة الفرد البالغ أيضًا: أنَّها تميلُ إلى الإيجاز والوُضُوح، وتكثرُ فيها المُفرَداتُ الدَّائرةُ في مُحيط المُجتَمَع، ويقلُّ فيها المجازُ وما يُمكنُ أن يلحقَ به من الأمثال والتَّعبيرات الاصطلاحيَّة، وتتلاشى فيها الفُرُوقُ بينَ اللُّغة المكتوبة واللُّغة المنطوقة؛ نظرًا لاتِّساع مساحة المُحادثة [الحوار] فيها؛ كما يندرُ فيها وُقُوعُ الالتباس اللَّفظيّ أو الدِّلاليّ.

ومن ناحيةٍ أخرى، تتباينُ سماتُ لُغة الطِّفل وفقًا للفئات العُمريَّة المُختلفة. ويُمكنُ الوُقُوفُ على هذا التَّبايُن في ثلاثة مُستوياتٍ؛ حيثُ تتَّسمُ اللُّغة في مرحلة الطُّفولة المُبكِّرة (Early Childhood) [من ٢ إلى ٥ أعوام] بالميل إلى المُفرَدات البسيطة المُجرَّدة، مع التَّركيز على المُفرَدات الدَّالَّة على المحسوسات. وفي مرحلة الطُّفولة المُتوسِّطة (Middle Childhood) [من ٦ إلى ١٠ أعوام] تأخُذُ اللُّغةُ مُنحنًى تصاعُديًّا؛ حيثُ تتنامى المُفرَداتُ والتَّراكيب، ويُصبحُ الطِّفلُ قادرًا على الفهم والإفهام. وتبدو اللُّغةُ أكثرَ نُضجًا في مرحلة الطُّفولة المُتأخِّرة (Late Childhood) [من ١١ إلى ١٥ عامًا]؛ حيثُ تقتربُ من لُغة الفرد البالغ؛ وتتأثَّرُ حينئذٍ بالمُحيط التَّعليميّ والثَّقافيّ للطِّفل.

وانطلاقًا من المفهوم والسِّمات؛ يُمكنُ القَولُ: إنَّ بناءَ مُدوَّنةٍ لمُعجم الطِّفل يستدعي الانطلاقَ من اللُّغة القياسيَّة العامَّة المُوَجَّهة للطِّفل. ونَخْلُصُ من هذا الضَّابط إلى أمرَين؛ الأوَّل: أنَّنا لسنا مَعنيّينَ باللُّغة الَّتي يستخدمُها الطِّفلُ نفسُه؛ لأسبابٍ، منها: أنَّ هذه اللُّغةَ ليسَت مُنتظمةً في مُفرداتها وتراكيبها، وأنَّها مُتغيّرةٌ باختلاف المكان وظُرُوف النَّشأة ومُحيط الأسرة، وأنَّها خليطٌ بينَ اللُّغة الفصيحة والدَّارجة. والأمرُ الآخَر: أنَّنا لسنا مَعنيّينَ باللُّغة التَّعليميَّة الَّتي تُمثِّلُ أساسَ المعاجم المدرسيَّة. ذلكَ أنَّها أقربُ إلى اللُّغة الخاصَّة؛ إذ يغلبُ على نُصُوصِها أن ترتبطَ بلُغة العُلُوم أو المُصطلحات والمفاهيم الَّتي يدرسُها الطَّالبُ في مراحل التَّعلُّم. ومع هذا، فإنَّ الغايةَ التَّعليميَّةَ مُهمَّةٌ في مُدوَّنة مُعجم الطِّفل؛ لكنَّنا نُميِّزُ بينَ ما ينبغي أن يتعلمَهُ الطِّفلُ من مُفرداتٍ وتراكيبَ عامَّةٍ تُساعدُه على إثراء مُفرداتِه وتنمية مهاراتِهِ اللُّغويَّة، وما يقتصرُ على البيئة التَّعليميَّة من مُفرداتٍ وتراكيبَ خاصَّةٍ تُساعدُهُ على الدِّراسة النِّظاميَّة الَّتي ينبني عليها تكوينُهُ العلميّ.

والمُدوَّنةُ اللُّغويَّةُ ليسَت غايةً في ذاتها؛ لكنَّها وسيلةٌ لغايةٍ أخرى، هي صناعةُ مُعجم الطِّفل العربيّ. ذلكَ أنَّ المُدوَّنةَ كُتلةٌ غيرُ مُنتظمةٍ من النُّصُوص الَّتي تخضعُ لعددٍ من العمليَّات الحاسوبيَّة والإحصائيَّة واللُّغويَّة بهدف استخلاص مُعطياتها التَّربويَّة. ويعني هذا أنَّ المُدوَّنةَ الَّتي تسعى الدِّراسةُ إلى تقديمها ليسَت مُوَجَّهةً للطِّفل بصُورةٍ مُباشِرة؛ بل مُوَجَّهةٌ للمَعنيّينَ بلُغة الطِّفل العربيّ، أفرادًا ومُؤسَّسات؛ سواءٌ أكانوا صُنَّاعًا لمعاجم الأطفال، أم باحثينَ في أساليب التَّربية الحديثة.

تقومُ منهجيَّةُ الدِّراسة على جمع مادَّةٍ نصِّيَّة من مصادر المعرفة المُوَجَّهة للطِّفل العربيّ، وتصنيف هذه المادَّة إلى مجموعةٍ من المُدوَّنات الفرعيَّة بحسب الحُقُول، ثُمَّ تحريرها وترميزها لتتوافقَ مع أدوات

[28] Subhan Zein and Sue Garton, *Early Language Learning and Teacher Education: International Research and Practice*.
[29] John Harris, *Early Language Development: Implications for Clinical and Educational Practice*.

مُعالجة اللُّغة العربيَّة. ويسعى الباحثُ إلى إخضاع مادَّة المُدوَّنة للمُعالَجة الآليَّة بهدف استخلاص المعلومات المُعجميَّة المُوجَّهة لصناعة مُعجم الطِّفل العربيّ؛ حيثُ يُعنى بفهرسة النُّصُوص [آليًّا] بهدف استخلاص قوائم المُفرَدات وإحصاءاتها، ويُعنى أيضًا بالكشف السِّياقيّ الَّذي يسمحُ بتعيين معاني المُفرَدات وسياقاتها، ويُعنى أخيرًا بالتَّحليل الصَّرفيّ للوُقُوف على المداخل والوحدات المُعجميَّة وتعيين المعاني الوظيفيَّة السَّماعيَّة للوحدات.

تتكوَّنُ عن هذه المنهجيَّة مُدوَّنةٌ لُغويَّةٌ مُحَوسَبةٌ، يُمكنُ توظيفُها في صناعة مُعجم الطِّفل العربيّ. ويُلتَمَسُ في هذه المُدوَّنة: أن تكونَ كبيرةً نسبيًّا، لتكونَ تمثيلًا حقيقيًّا لواقع اللُّغة العربيَّة المُوَجَّهة للأطفال، وأن تُراعَى فيها أبعادُ الزَّمان والمكان والفئات العُمريَّة، لتتحقَّقَ منها الفائدةُ على نطاقٍ واسع، وأن تكونَ مُوافقةً لطبيعة اللُّغة العربيَّة ونظامها الكتابيّ، لتيسير الإفادة منها. وسوفَ نعرضُ – فيما يأتي – لتفصيل هذه المنهجيَّة، عبرَ مجموعةٍ من الخُطوات الإجرائيَّة.

٢,١. الجمع والتَّصنيف

ليسَت كُلُّ مُدوَّنةٍ لُغويَّةٍ صالحةً للغرض ذاته؛ إذ يتحدَّدُ شكلُ المُدوَّنة وتوصيفُها وحجمُها وأدواتُ مُعالجتها استنادًا إلى الغاية البحثيَّة الرَّئيسة. ولأنَّنا ننشُدُ أن تكونَ المُدوَّنةُ موردًا لمُعجم الطِّفل العربيّ الَّذي يُلتَمَسُ أن يُعبِّرَ عن الواقع اللُّغويّ للفئة المُستهدَفة، فقد قامَ الباحثُ ببناء المُدوَّنة المنشودة انطلاقًا من نظريَّة العيِّنات الإحصائيَّة (Statistical Sampling Theory)؛ وهي إحدى النَّظريَّات الَّتي يُعتَمَدُ عليها في جمع المادَّة وفقَ ضوابطَ مُحدَّدةٍ سلفًا. وجُمِعَت مادَّةُ المُدوَّنة في صُورة عَيِّنَةٍ قَصْدِيَّةٍ (Purposive Sample) [مُنتقاة] من مصادرَ معرفيَّةٍ مُتعدِّدة. واسترشادًا بالغاية البحثيَّة، فقد وضعَ الباحثُ خمسة معايير لمادَّة مُدوَّنة الطِّفل العربيّ، على النَّحو الآتي:

١. الحداثة؛ حيثُ تنتمي نُصُوص المُدوَّنة إلى اللُّغة العربيَّة الحديثة [ونعني بها اللُّغة العربيَّة الَّتي تنتمي تاريخيًّا إلى القرنَين الميلاديَّين: العشرين والحادي والعشرين]؛ ولم يقتصر الباحثُ على العربيَّة المُعاصرة [شديدة الحداثة] سعيًا إلى تضمين المُدوَّنة نُصُوصًا مُنتقاة لأعلام أدب الطِّفل في القرن العشرين.

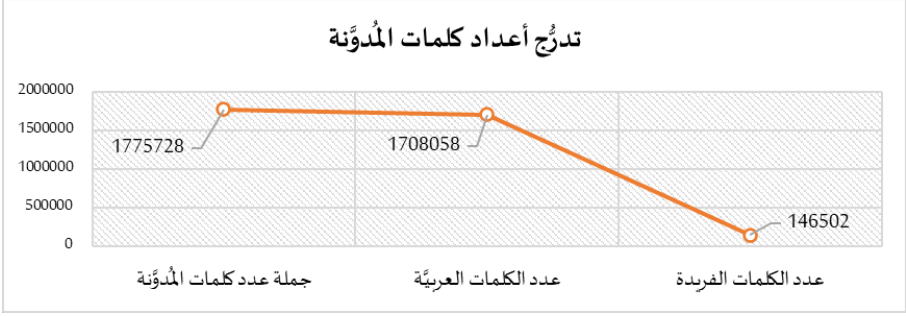
٢. إتاحة المصدر؛ حيثُ تخضعُ نُصُوص المُدوَّنة لإحدى الرُّخَص المُنظِّمة لحُقوق التَّأليف، مثل: رُخصة المَشاع الإبداعيّ (Creative Commons License)، ورُخصة "جنو" للوثائق الحُرَّة (GNU Free Documentation License). وتسمحُ هاتان الرُّخصتان بإتاحة النُّصُوص واستخدامها في أغراض البحث العلميّ، مع مُراعاة حُقُوق الملكيَّة الفكريَّة.

٣. التَّنوُّع المعرفي؛ حيثُ تنتمي نُصُوصُ المُدوَّنة لأنماطٍ مُختلفةٍ من الآداب والعلوم، وتُمثِّلُ هذه الأنماطُ أشكالًا مُتباينة للُّغة المُوَجَّهة للطِّفل من المُنجَز الإبداعيّ لما يربو على مئة مُؤلِّف ومُترجم، ينتمونَ إلى مُختلَف أقطار الوطن العربيّ؛ كما تتنوَّعُ المادَّة النَّصِّيَّة في المُدوَّنة بينَ ما هو عربيٌّ أصيل، وما هو مُتَرجَمٌ إلى العربيَّة عن لُغاتٍ أخرى.

٤. مُناسَبة الطِّفل العربيّ؛ حيثُ تقتصرُ المادَّةُ على ما هُوَ مُوَجَّهٌ أساسًا للطِّفل دونَ غيره، فتخلو بذلك من المُصطلحات المُتخصِّصة والكلمات الغريبة والتَّراكيب المُعَقَّدة، باستثناء مُتناثراتٍ محدودة، يُمكنُ تعيينُها وإحصاءُ دورانها باستخدام أدواتٍ حاسوبيَّة مُعيَّنة.

٥. مُراعاة الفئات العُمريَّة للأطفال؛ حيثُ تضمُّ المُدوَّنةُ أعمالًا أدبيَّة لأعلام أدب الطِّفل في مراحل الطُّفولة الثَّلاثة: "المُبكِّرة، والمُتوسِّطة، والمتأخِّرة"؛ كما تضُمُّ مقالاتٍ علميَّة مُتدرِّجة من المقالات التَّأسيسيَّة [الاستكشافيَّة] الَّتي تُناسبُ الطِّفلَ في سنواته الأولى، إلى المقالات الأكثر نُضجًا وثراءً [التَّعليميَّة] الَّتي تُناسبُهُ في السَّنوات التَّالية.

وانطلاقًا من هذه المعايير، قامَ الباحثُ بجمع مادَّة المُدوَّنة وتصنيفها. وبلغَ عددُ كلماتها ١٧٧٥٧٢٨ كلمة. وبتنقية المُدوَّنة من الرُّموز والكلمات الأجنبيَّة، أمكنَ حصرُ الكلمات العربيَّة فيها؛ إذ بلغَ عددُها ١٧٠٨٠٥٨ كلمة، بنسبة تقريبيَّة ٩٦٪ من جُملة عدد الكلمات. أمَّا عددُ الكلمات الفريدة (Unique words) – أي عدد الكلمات بدون تكرار – فقد بلغَ ١٤٦٥٠٢ كلمة، بنسبةٍ تقريبيَّةٍ ٨,٦٪ من جُملة الكلمات العربيَّة. ويُمكنُ التَّعبيرُ عن هذا التَّدرُّج بالمُخطَّط الوارد في "الشَّكل ١".



الشَّكل ١: مُخطَّط خطِّيّ لتدرُّج أعداد كلمات المُدوَّنة

وجاءَت هذه المادَّة مُتضَمَّنةً في ثلاثمئة وعشرين (٣٢٠) وثيقة نصِّيَّة. وصُنِّفَت هذه الوثائقُ باعتبار الحُقُول إلى ستَّة مُدوَّناتٍ فرعيَّة (Subcorpora)؛ وبيانُها على النَّحو الآتي:

١. مُدوَّنة القصص العربيَّة: تشتملُ على ١٦٣ وثيقة؛ وتضُمُّ مُنتخباتٍ كاملةٍ من القصص والمجموعات القصصيَّة لأعلام أدب الطِّفل العربيّ، أمثال: كامل كيلاني (١٨٩٧-١٩٥٩)، ومحمود سالم (١٩٣١-٢٠١٣)، وطلال حسن؛ ومادَّتُها مُوَجَّهةٌ إلى مراحل الطُّفُولة الثَّلاثة.

٢. مُدوَّنة القصص المُتَرجَمة: تشتملُ على ٢٣ وثيقة؛ وتضُمُّ التَّرجمة العربيَّة لأعمالٍ قصصيَّة، كتبَها ويليام شكسبير، وأوسكار وايلد (Oscar Wilde)، وغيرهما؛ ومادَّتُها مُوَجَّهةٌ إلى مرحلة الطُّفولة المُتأخِّرة.

٣. مُدوَّنة الأعمال المسرحيَّة: تشتملُ على ٦ وثائق؛ وتضُمُّ مسرحيَّاتٍ مُتعدِّدة المشاهد؛ بالإضافة

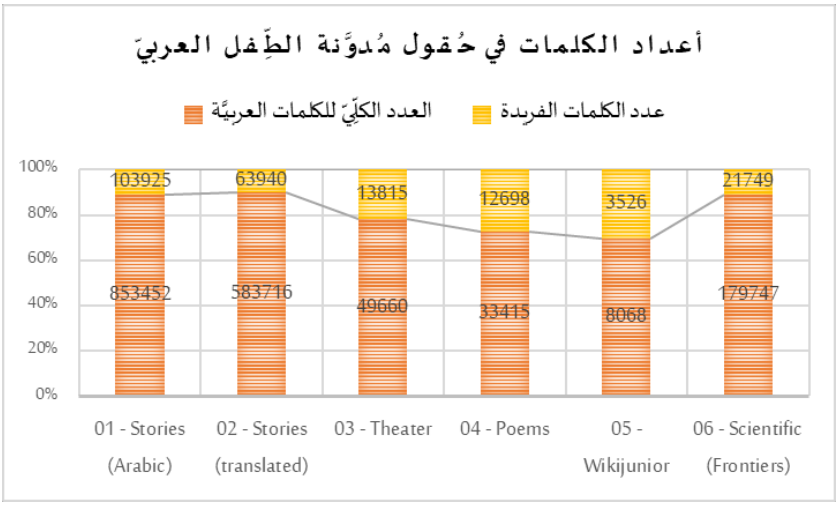
إلى مادَّةٍ حواريَّة (سيناريو) لقصَّة رُسُومٍ مُتحرِّكة. ومادَّتُها مُوَجَّهةٌ إلى مرحلتَي الطُّفولة المُتوسِّطة والمُتأخِّرة.

٤. مُدوَّنة الأشعار والأناشيد: تشتملُ على ١٦ وثيقة؛ وتضُمُّ عددًا من الدَّواوين الَّتي تحوي مُختاراتٍ من الأشعار والأناشيد والأغنيات؛ ومادَّتُها مُوَجَّهةٌ إلى مرحلتَي الطُّفولة المُبكِّرة والمُتوسِّطة.

٥. مُدوَّنة ويكي الأطفال (Wikijunior): تشتملُ على ٧٥ وثيقة؛ تُمثِّلُ مادَّةً موسوعيَّة في موضوعاتٍ مُختلفة. تضُمُّ المُحتوى العربيّ من موسوعة (ويكي الأطفال)[٣٠]؛ ومادَّتُها مُوَجَّهةٌ إلى مرحلتَي الطُّفولة المُبكِّرة والمُتوسِّطة.

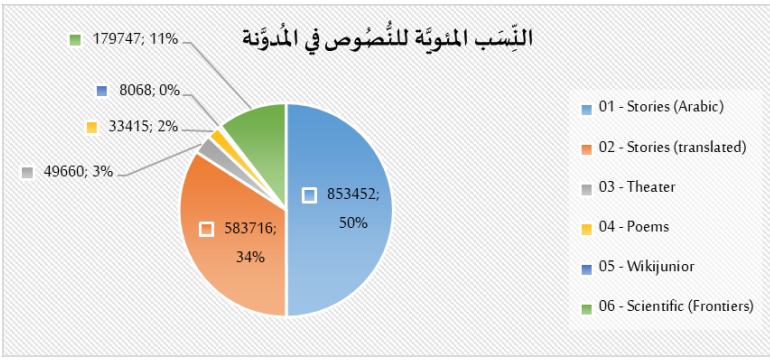
٦. مُدوَّنة المقالات العلميَّة (Frontiers): تشتملُ على ٧٥ وثيقة؛ وتضُمُّ التَّرجمةَ العربيَّة لموضوعات مجلَّة "عُلُوم للأطفال"[٣١]. ومادَّتُها مُوَجَّهةٌ إلى مرحلة الطُّفولة المُتأخِّرة.

ونظرًا لتنوُّع المادَّة النَّصِّيَّة المُمثَّلة في المُدوَّنات الفرعيَّة من ناحية، والاختلاف العُمريّ للفئات المُستَهدَفة من ناحيةٍ أخرى، فقد تبايَنَت أعدادُ الكلمات [العربيَّة والفريدة] في حُقُول المُدوَّنة، على النَّحو الوارد في "الشَّكل ٢"، وجاءَت النُّصُوصُ بالنِّسَب المئويَّة المُوضَّحة في "الشَّكل ٣".



الشَّكل ٢: مُخطَّط عموديّ لأعداد الكلمات الكلِّيَّة والفريدة في المُدوَّنة

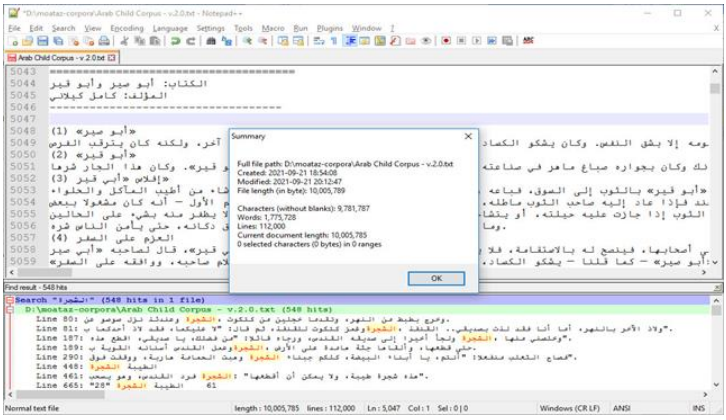
[30] "The Arabic version of Wikijunior," (November 15, 2021), https://wikibooks.org/wiki/Wikijunior.
[31] "Frontiers: A leading Open Access Publisher and Open Science Platform," (November 20, 2021), https://kids.frontiersin.org/ar.



الشَّكل ٣: مُخطَّط دائريّ للنِّسَب المئويَّة للنُّصُوص في المُدوَّنات الفرعيَّة

٢,٢. التَّحرير والتَّرميز

تكمنُ أهمِّيَّةُ هذا الإجراء في أنَّهُ يُمهِّدُ للمُعالَجة الآليَّة لنُصُوص المُدوَّنة، عبرَ مجموعةٍ من العمليَّات الفرعيَّة، بدءًا بتهيئة الوثائق وتوحيد الصِّيغة النَّصِّيَّة، ومُرُورًا بتقسيم المادَّة إلى فقراتٍ وجُمَلٍ يسهلُ التَّعامُلُ معها آليًّا، وانتهاءً بترميز النُّصُوص باستخدام إحدى الصِّيَغ القياسيَّة لنظام الحُرُوف الدَّوْليّ المُوَحَّد (Unicode). وقد قامَ الباحثُ بتحرير المادَّة النَّصِّيَّة وترميزها باستخدام أداة تحرير النُّصُوص (Notepad++ v7.5.5)[٣٢]؛ وهي أداةٌ مفتوحة المصدر، تدعمُ العربيَّة، وتسمحُ بالتَّحكُّم في البيانات النَّصِّيَّة الكبيرة نسبيًّا بالإضافة والحذف والتَّعديل؛ كما تسمح بإجراء عمليَّات البحث والاستبدال المُتقدِّمة. وقامَ الباحثُ بترميز المادَّة لتتوافقَ مع صيغة تشفير المحارف العربيَّة (ANSI) CP-1256. ويُوضِّح "الشَّكل ٤" نموذجًا لمُدوَّنة مُعجم الطِّفل العربيّ، عبرَ منصَّة (Notepad++ v7.5.5) قبلَ إخضاعها للمُعالَجة الآليَّة.

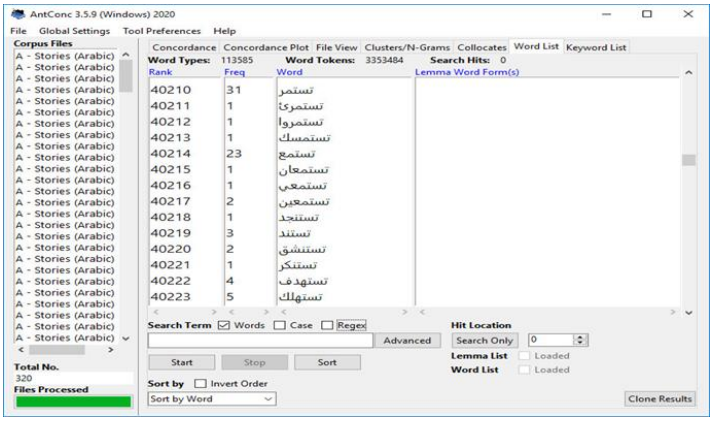


الشَّكل ٤: نموذج لمُدوَّنة مُعجم الطِّفل العربيّ في منصَّة أداة التَّحرير (Notepad++ v7.5.5)

[32] Don Ho, "Notepad++: A free source code editor and Notepad replacement," (December 12, 2021), https://notepad-plus-plus.org.

٢,٣. الفهرسة الآليَّة

يهدفُ هذا الإجراءُ إلى استخلاص جميع الكلمات وإحصاءاتها في المُدوَّنة. وثمَّةَ ثلاثةُ أساليبَ لفهرسة النُّصُوص العربيَّة؛ هي: الفهرسة الألفبائيَّة، والفهرسة الجذعيَّة، والفهرسة الجَذريَّة. ونظرًا لطبيعة الفئات المُستهَدَفة، فقد اختارَ الباحثُ الأسلوبَ الأوَّل؛ لأنَّهُ يسمحُ بحصر الكلمات وصِيَغِها المُختلفة؛ كما يُساعدُ على استكشاف الأخطاء الإملائيَّة وتصويبها – حالَ وُجُودها. ومن ناحيةٍ أخرى، تقلُّ احتمالاتُ الالتباس الصَّرفيّ في مُخرَجات الفهرسة الألفبائيَّة؛ لأنَّها تحوي هياكلَ الكلمات الكاملة، قبلَ تجريدها من الزَّوائد. وقد قامَ الباحثُ بفهرسة نُصُوص المُدوَّنة باستخدام المُفهرس الآليّ المُلحَق ببرمجيَّة (AntConc - v3.5.9)؛ وهي مِنصَّةٌ مفتوحةٌ لمُعالَجة نُصُوص اللُّغات الطَّبيعيَّة في عدَّة مُستويات، وتدعم اللُّغة العربيَّة[٣٣]. ويُوضِّحُ "الشَّكل ٥" نموذجًا لمُخرَجات الفهرسة الآليَّة لمُدوَّنة مُعجم الطِّفل العربيّ.



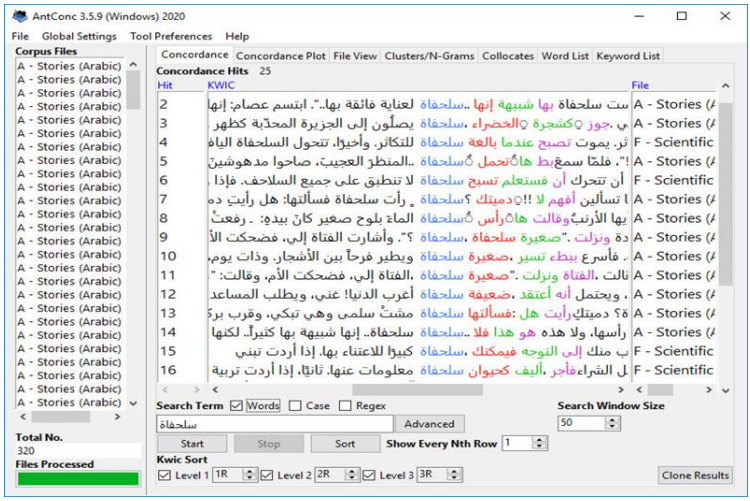
الشَّكل ٥: نموذج لمُخرَجات الفهرسة الآليَّة في منصَّة المُعالَجة (AntConc - v3.5.9)

٢,٤. الكشف السِّياقيّ

يُعَدُّ هذا الإجراءُ مُكمِّلًا للفهرسة الآليَّة. ذلكَ أنَّ مُخرَجات الفهرسة الآليَّة تقتصرُ على الكلمات [في صُورتها المُجرَّدة] وإحصاءات دورانها في النُّصُوص. أمَّا الكشَّافُ السِّياقيّ، فيستخلصُ جميعَ السِّياقات الَّتي ترِدُ فيها كُلُّ كلمةٍ على حِدة. ويُساعدُ الكشَّافُ السِّياقيُّ بهذه الصُّورة على استنباط المعاني المُعجميَّة للكلمات؛ لا سيَّما تلكَ الَّتي تتعدَّدُ معانيها؛ حيثُ يُعَوَّلُ على السِّياق أساسًا في تعيين معاني هذه الكلمات. وتُتيحُ آليَّةُ الكشف السِّياقيّ خياراتٍ مُتعدِّدة للشَّواهد المُعجميَّة [الأمثلة]. ومع إتاحة شواهدَ عديدة للكلمة ومعناها المُعجميّ، سيكونُ بمقدور صُنَّاع المُعجم اختيارُ الشَّواهد الأكثر مُناسبةً للفئات العُمريَّة المُستهَدَفة، وتمييز ما يُناسبُ كُلَّ فئةٍ منها. وقد قامَ الباحثُ بإخضاع مادَّة المُدوَّنة اللُّغويَّة لآليَّة الكشف السِّياقيّ المُلحَقة ببرمجيَّة (AntConc - v3.5.9) المذكورة آنفًا، بعدَ فهرستها آليًّا. ويُوضِّحُ "الشَّكل ٦" نموذجًا

[33] Laurence Anthony, "AntConc: A freeware corpus analysis toolkit for concordancing and text analysis," (August 15, 2021), http://www.laurenceanthony.net/software/antpconc.

لمُخرَجات الكشف السِّياقيّ في المُدوَّنة.



الشَّكل ٦: نموذج لمُخرَجات الكشف السِّياقيّ في المُدوَّنة (AntConc - v3.5.9)

٢,٥. التَّحليل الصَّرفيّ

يهدفُ هذا الإجراءُ إلى تجريد الكلمات الَّتي أفرزتها الفهرسة الآليَّة من السَّوابق واللَّواحق لتوحيد الصِّيَغ المُتَّفقة في جُذُوعها، ويتمُّ ذلكَ عبرَ عمليَّةٍ فرعيَّةٍ تُعرَفُ بالتَّجذيع (Stemming) أو التَّقطيع (Segmentation)؛ كما يهدفُ إلى استخلاص المداخل والوحدات المُعجميَّة الَّتي تُشكِّلُ مباني المُعجم، ويتمُّ هذا الأمرُ عبرَ عمليَّةٍ فرعيَّةٍ أخرى تُعرَفُ بالتَّفريع (Lemmatization). وتقترحُ الدِّراسة الإفادة من أدوات التَّحليل الصَّرفيّ المُلحَقة بمنصَّة (Farasa)[٣٤]؛ وهي مجموعةُ أدواتٍ حُرَّة، تُعنى بالمُعالَجة الآليَّة للنُّصُوص العربيَّة. ويُوضِّح "الشَّكل ٧" نموذجًا للتَّجذيع الآليّ للكلمات ضمن السِّياق الَّذي وردَت فيه؛ كما يُوضِّح "الشَّكل ٨" نموذجًا آخرَ للتَّفريع.



الشَّكل ٧: نموذج التَّجذيع الآليّ للمُدوَّنة باستخدام أدوات (Farasa)

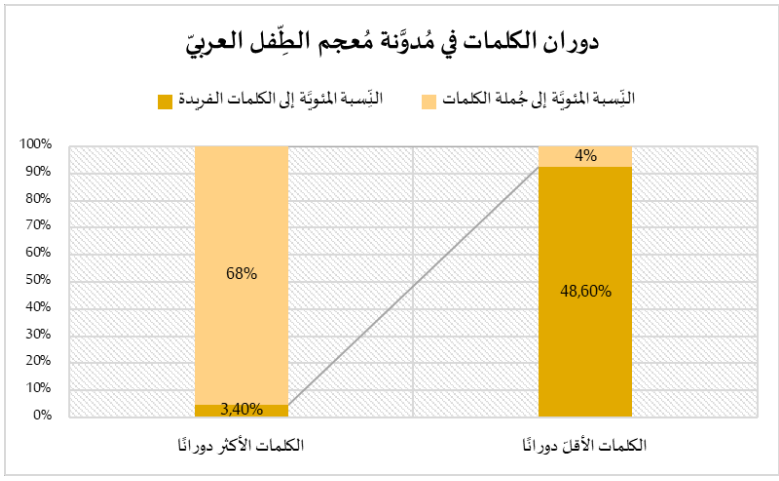
[34] "Farasa: The state-of-the-art full-stack package to deal with Arabic Language Processing," QCRI (Qatar Computing Research Institute), (February 2, 2022), https://farasa.qcri.org.



الشَّكل ٨: نموذج التَّفريع الآليّ للمُدوَّنة باستخدام أدوات (Farasa)

٣. التَّطبيق

ذكرنا سلفًا أنَّ عددَ كلمات المُدوّنة بدون تَكرار ١٤٦٥٠٢ كلمة. وإذا عَرَفنا أنَّ الكلمة – في عُرف الآلة – هي مجموعةُ المحارف المُتَّصلة الَّتي لا يفصلُ بينها فاصل – فسنستنتجُ أنَّ عددَ الكلمات سيقلُّ كثيرًا عندَ حذف لواصق الكلمات من السَّوابق واللَّواحق. ومع هذا، فمن المُهمّ أن نُدركَ وُجُودَ علاقةٍ عكسيَّة بينَ دوران الكلمة (Frequency) ورُتبتها (Rank)؛ حيثُ يقلُّ الدَّورانُ كُلَّما زادَت الرُّتبة. وبتطبيق هذه القاعدة على كلمات المُدوَّنة، سنجدُ أنَّ الخمسة آلاف كلمة الأكثر دورانًا في المُدوَّنة تردُ في النُّصُوص بنسبة ٦٨٪، مع أنَّ نسبةَ هذه الكلمات حدود ٣,٤٪ فقط من الكلمات الفريدة. وعلى الجانب الآخر، سنجدُ أنَّ الكلمات أحاديَّة الدَّوران [الأقلّ دورانًا] تردُ في النُّصُوص بنسبة ٤٪ فقط، مع أنَّ نسبةَ هذه الكلمات حدود ٤٨,٦٪ من الكلمات الفريدة. ويعني هذا أنَّ معرفةَ الفئات المُستَهدَفة بالكلمات الأكثر دورانًا تُمكِّنُهم من فهم النِّسبة الأكبر من النُّصُوص، بينما تقلُّ الفائدةُ مع الكلمات الأقلّ دورانًا، على النَّحو الوارد في "الشَّكل ٩".



الشَّكل ٩: مُخطَّط عموديّ للنِّسَب المئويَّة للكلمات الأكثر دورانًا والأقلّ دورانًا في المُدوَّنة

سنُساعدُ هذه المُعطَياتُ صُنَّاعَ مُعجم الطِّفل على تحديد الأولويَّات واختيار المادَّة المُعجميَّة

المُناسبة للفئات المُستهدَفة وفقَ ضوابطَ كمِّيَّة. ويُمكنُ أيضًا توظيفُ هذه المُعطيات في توجيه الطِّفل نفسِه إلى الكلمات الأكثر دورانًا في مُحيط مُجتَمَعِه؛ لأنَّ معرفتَهُ المُبكِّرةَ بها ستُمكِّنُهُ من التَّفاعُل السَّريع مع ذلك المُحيط؛ كما ستكونُ نُقطةَ انطلاقٍ مُناسبة لتنمية ثروته اللَّفظيَّة. ولعلَّنا نُدركُ هذه الفائدة بالمُقارَنة – مثلًا – بينَ صِيَغ الأفعال [المُضارعة] الأكثر دورانًا والأقلّ دورانًا في المُدوَّنة؛ حيثُ تزيدُ أهمِّيَّة الأفعال الدَّائرة كثيرًا عن غيرها؛ على النَّحو الوارد في "الجدول ١".

م	الكلمة	التَّردُّد
الأفعال [المُضارعة] الأكثر دورانًا		
١	يَكُون	٣.٩٤
٢	يُمْكن	١٢٩٥
٣	يَقُول	٧٨٥
٤	يَعْرف	٦٦٥
٥	يَجب	٦٤٢
الأفعال [المُضارعة] الأقلّ دورانًا		
١	يُوكِل	١
٢	يُؤثِّث	١
٣	يُؤَرْجِح	١
٤	يُؤرِّق	١
٥	يَبْبَس	١

الجدول ١: الأفعال [المُضارعة] الأكثر دورانًا والأقلّ دورانًا في مُدوَّنة مُعجم الطِّفل العربيّ

وسعيًا إلى استثمار مادَّة المُدوَّنة على الوجه الأمثل في تحقيق الغاية المنشودة، ينبغي أن نقفَ على المعلومات المُعجَميَّة الَّتي تُناسبُ الطِّفلَ العربيّ. والواقعُ أنَّ مُرُورَ الطِّفل بثلاث مراحلَ عُمريَّة مُتعاقبة يجعلُنا بحاجةٍ إلى ثلاثة معاجمَ لا مُعجمٍ واحد. ذلكَ أنَّ احتياجات الطِّفل في كُلِّ مرحلةٍ تختلفُ عنها في المرحلتَين الأُخرَيَين. ومن منظورٍ تربويّ، فليسَ من المنطق أن نصنعَ مُعجمًا بسماتٍ مُعَيَّنةٍ يُفيدُ منهُ الطِّفلُ الَّذي يخطو خُطواتِه الأولى نحوَ استكشاف الحياة، ويُفيدُ منهُ بنفس السِّمات طفلٌ ناضجٌ يسعى لتجاوُز مراحل طُفولتِهِ لينتقلَ إلى مراحلِ البُلُوغ.

وفي سبيل التَّطبيق، تقترحُ الدِّراسةُ الإفادة من المُدوَّنة في صناعة ثلاثة معاجمَ لُغويَّة؛ بحيثُ يُوَجَّهُ المُعجمُ الأوَّلُ للأطفال في مرحلة الطُّفُولة المُبكِّرة، ويقتصرُ على المادَّة الأساسيَّة المُعرِّفة بالموجودات والمُجرَّدات والأحداث والعلاقات؛ ويُوجَّهُ المُعجمُ الثَّاني للأطفال في مرحلة الطُّفُولة المُتوسِّطة، ويضُمُّ مُفردات اللُّغة ومعانيها البسيطة وشواهدَها؛ ويُوجَّهُ المُعجمُ الثَّالثُ للأطفال في مرحلة الطُّفُولة المُتأخِّرة، ويضُمُّ عددًا أكبرَ من المُفرَدات والمعاني الأكثر تفصيلًا. ومن حيثُ الهيكل، يُلتَمَسُ أن يكونَ ترتيبُ المُعجم الأوَّل موضوعيًّا بحسب الحُقُول، وأن يكونَ ترتيبُ المُعجم الثَّاني ألفبائيًّا بحسب الحُرُوف، وأن يكونَ ترتيبُ

المُعجم الثَّالث جَذريًّا بحسب الأُصُول. أمَّا من حيثُ المُحتوى، فيُمكنُ تقسيمُ المعلومات المُعجميَّة في المعاجم الثَّلاثة إلى سبعة أقسامٍ؛ إمَّا أن تردَ كُلِّيًّا أو تردَ جُزئيًّا أو تُهمَلَ كُلِّيًّا، وفقًا لاحتياجات الفئات المُستَهدَفة. ويتباينُ حجمُ هذه المعلومات إجمالًا وتفصيلًا، بحسب الفئات العُمريَّة. وبيانُ ذلك على النَّحو الآتي:

١. الصُّورة: وسيلةٌ أساسيَّةٌ لشرح المعنى في المُعجم الأوَّل، وثانويَّةٌ في المُعجمَين الآخَرَين.

٢. المداخل والوحدات: تُمثِّلُ الأصول [الجُذُور] والكلمات المفتاحيَّة الَّتي تنسدلُ عنها.

٣. معلومات الهجاء والنُّطق: هي وسيلةٌ أساسيَّةٌ لتعلُّم طريقة كتابة الكلمات ونُطقها؛ ووسيلتُها الحُرُوفُ الَّتي تُعبِّرُ عن الهجاء، وعلامات الضَّبط الَّتي تُعبِّرُ عن النُّطق.

٤. المعاني الوظيفيَّة: تُمثِّلُ المعلومات الصَّرفيَّة والتَّركيبيَّة الَّتي تصفُ بنيةَ الكلمة [من خلال أشكال الصِّيَغ الصَّرفيَّة] ووظيفتَها في السِّياق [من خلال العلاقات التَّركيبيَّة].

٥. المعاني المُعجميَّة: هي وسيلةٌ أساسيَّةٌ لشرح معاني الكلمات في المُعجَمَين الثَّاني والثَّالث؛ وتُمثِّلُ – مع المداخل والوحدات – البنية الأساسيَّة للمُعجم اللُّغويّ.

٦. الشَّواهد المُعجميَّة: تُعبِّرُ عن معنى الكلمة في السِّياق؛ وتُستَمَدُّ مادَّتُها من المُدوَّنة اللُّغويَّة.

٧. معلومات التَّكرار: تُعبِّرُ عن درجة شُيُوع الكلمة؛ ويُمكنُ التَّعبيرُ عنها باستخدام الرُّموز؛ كأن تُشيرَ النَّجمةُ الواحدة (★) إلى الكلمات الأكثر دورانًا، وتُشير النَّجمتان (★★) إلى الكلمات مُتوسِّطة الدَّوران، وتُشير النَّجماتُ الثَّلاثُ (★★★) إلى الكلمات الأقلّ دورانًا.

ويُوضِّحُ "الجدول ٢" رُؤيةً لتوزيع المعلومات المُعجميَّة بأقسامها السَّبعة في المعاجم الثَّلاثة.

م	المادَّة المُعجميَّة	المُعجم (١)	المُعجم (٢)	المُعجم (٣)
يُشيرُ الرَّمز (+) إلى تضمين المعلومات كُلِّيًّا، ويُشيرُ الرَّمز (±) إلى تضمينها جُزئيًّا				
١	الصُّورة	+	±	±
٢	المداخل والوحدات	±	±	+
٣	معلومات الهجاء والنُّطق	+	+	±
٤	المعاني الوظيفيَّة		±	+
٥	المعاني المُعجميَّة		+	+
٦	الشَّواهد المُعجميَّة		+	+
٧	معلومات التَّكرار		+	+

الجدول ٢: توزيع المعلومات المُعجميَّة في معاجم الطِّفل العربيّ

وتعرضُ الدِّراسةُ فيما يأتي ثلاثةَ نماذجَ مُعجميَّة، بواقع نموذج لكلّ مُعجمٍ على حِدة.

٣,١. النَّموذج الأوَّل: مُعجم الطِّفل العربيّ في مرحلة الطُّفُولة المُبكِّرة [من ٢ إلى ٥ أعوام].

المدخل	
الأَلْوَان	
	
الوحدات / الهجاء والنُّطق[٣٥]	
١	أَسْوَد
٢	أَبْيَض
٣	أَزْرَق
٤	أَخْضَر
٥	أَحْمَر
٦	أَصْفَر
٧	بُنِّيّ
٨	رَمَادِيّ
٩	بُرْتُقَالِيّ
١٠	بَنَفْسَجِيّ

٣,٢. النَّموذج الثَّاني: مُعجم الطِّفل العربيّ في مرحلة الطُّفُولة المُتوسِّطة [من ٦ إلى ١٠ أعوام].

المدخل
أ
الوحدة / الهجاء والنُّطق[٣٦]
الأَسَد

[35] "Unsplash: Beautiful Free Images & Pictures," Unsplash, accessed February 20, 2022, https://unsplash.com/s/photos/open-source.
[36] Unsplash, "Unsplash: Beautiful Free Images & Pictures."

	
المعنى الوظيفيّ	اسْم؛ مُذَكَّر؛ (الجمع): أُسُود.
المعنى المُعجميّ	حَيَوانٌ مُفتَرِسٌ وضَخْمٌ، مِنْ جِنْسِ القِطَطِ الكَبِيرَةِ، يَأْكُلُ اللُّحُومَ، ويُعْرَفُ بِمَلِكِ الغَابَة.
الشَّواهد المُعجميَّة	- **لِلْأَسَدِ** شَعْرٌ أَمْلَس بُنِّيٌّ مَائِلٌ إِلَى الأَصْفَر، - يُسَمَّى بَيْتُ **الأَسَدِ** العَرِين، - تَتَغَذَّى **الأُسُودُ** عَلَى الحَيَوانَاتِ الأُخْرَى، وَتُعْتَبَرُ مِن الحَيَوَانَاتِ اللَّاحِمَة. **المصْدَر: ويكي الأطفال.**
الدَّوران	(★★)

٣,٣. النَّموذج الثَّالث: مُعجم الطِّفل العربيّ في مرحلة الطُّفُولة المُتأخِّرة [من ١١ إلى ١٥ عامًا].

المدخل	
قبس	
الوحدة / الهجاء والنُّطق	
اقْتَبَسَ	
المعنى الوظيفيّ	فِعل؛ مُتعدٍّ؛ مَزِيد.
المعنى المُعجميّ (١)	الشَّيءَ: استَمَدَّهُ وأخَذَه من غَيرِه.
الشَّاهد المُعجميّ (١)	- في قَديمِ الزَّمان كانَ هناكَ بُستانٌ جميلٌ واسعٌ يمتدُّ عند سفح جبلٍ أخضر، ... واشتهرَ بين البَساتين بأنواعِ زَهرِ الياسَمِينِ التي انتشرتْ في كُلِّ مكان، ... وكان فيها: الياسمينُ الأبيضُ الَّذي رَقَّ شَكْلًا وحَلا لَوْنًا، ... والياسَمين الأَزْرَق الذي **اقتَبَسَ** من السَّماء صفاءَ الزُّرقة. **المصدر: من مجموعة (الحديقة السَّاحرة)، نجلاء الدَّاية، ومُحمَّد رضوان الدَّاية**
المعنى المُعجميّ (٢)	المقالةَ ونحوَها: اختارَها وأعادَ صياغتَها في نصٍّ جديد.
الشَّاهد المُعجميّ (٢)	- قالَ أستاذُ علم الطُّيُور بينَما كانَ يَعبُرُ الجسْرَ: "يا لَها مِن ظاهرةٍ رائعة، طائرُ سَنَوْنو في الشِّتاء!". وَكَتَبَ مقالةً طويلةً حولَ هذا الموضُوع للصَّحيفة المحلِّيَّة، **اقتَبَسَ** الجميعُ منها. فَقد كانت مليئةً بالكلمات الصَّعبة الَّتي لم يَستطيعوا فَهْمَها. **المصدر: الأمير السعيد وحكايات أخرى، أوسكار و ايلد، ترجمة: سارة طه علَّام**
الدَّوران	(★★★)

٤. نتائج الدِّراسة

١. انطلاقًا من مفهوم مُعجم الطِّفل ونماذِجه في اللُّغات (الإنجليزيَّة، والفرنسيَّة، والألمانيَّة)؛ فقد أبانَ الباحثُ عن حاجة المكتبة العربيَّة إلى هذا النَّوع من المعاجم؛ كما أبانَ عن أبرز إشكالات المُنجَز العربيّ المُتاح في صُورة مُعجماتٍ مدرسيَّة أو مُيَسَّرة.

٢. قدَّمَت الدِّراسةُ فكرةً لبناء مُعجم الطِّفل العربيّ انطلاقًا من مُدوَّنةٍ لُغويَّةٍ تستمدُّ مادَّتَها من اللُّغة المُوَجَّهة للطِّفل العربيّ، وتُراعي مراحلَ الطُّفولة الثَّلاثة (المُبكِّرة، والمُتوسِّطة، والمُتأخِّرة).

٣. اشتملَت المُدوَّنة على ١٧٠٨٠٥٨ كلمة عربيَّة، مُوَزَّعة على ٣٢٠ وثيقة نصِّيَّة. وتنوَّعت مادَّتُها لتُغطِّي ستَّةَ حُقُولٍ معرفيَّة، هي: (القصص العربيَّة، والقصص المُتَرجَمة، والأعمال المسرحيَّة، والأشعار والأناشيد، وموسوعة ويكي الأطفال، والمقالات العلميَّة للأطفال).

٤. يُمكنُ تلخيصُ عناصر المنهجيَّة المُقتَرَحة لمُدوَّنة مُعجم الطِّفل العربيّ في نقاطٍ، تتمثَّلُ في: جمع المادَّة من مصادرَ مفتوحةٍ ومُتنوِّعةٍ للعربيَّة الحديثة المُوَجَّهة للطِّفل، وتصنيفها إلى مُدوَّناتٍ فرعيَّة باعتبار الحُقُول المعرفيَّة، وتحرير المادَّة النَّصِّيَّة وترميزها لتتوافقَ مع أدوات المُعالَجة الآليَّة للُّغة العربيَّة، وإخضاع المادَّة للفهرسة الآليَّة بهدف استخلاص المُفرَدات وإحصاءاتها، وإخضاع المُفرَدات المُستخلَصة لآليَّة الكشف السِّياقيّ، بهدف استخلاص المعاني والشَّواهد المُعجميَّة، وتحليل المادَّة صرفيًّا بهدف تعيين المداخل والوحدات المُعجميَّة الرَّئيسة.

٥. أبانَت المُعالَجةُ الإحصائيَّة عن وجود علاقةٍ عكسيَّة بينَ دوران الكلمة (Frequency) ورُتبتها (Rank)؛ واستنادًا إلى المُعطيات النَّاتجة عن هذه العلاقة يُمكنُ اختيارُ المادَّة المُعجميَّة المُناسبة للمراحل العُمريَّة للأطفال، وتصنيفها وفقَ أولويَّات كُلّ مرحلة.

٦. اقترَحَت الدِّراسةُ توظيفَ مادَّة المُدوَّنة في صناعة ثلاثة مُعجماتٍ للطِّفل العربيّ؛ بحيثُ يُعنى المُعجمُ الأوَّلُ بالأطفال في مرحلة الطُّفُولة المُبكِّرة، وتُرتَّبُ مداخلُهُ موضُوعيًّا؛ ويُعنى المُعجمُ الثَّاني بالأطفال في مرحلة الطُّفُولة المُتوسِّطة، وتُرتَّبُ مداخلُهُ ألفبائيًّا؛ ويُعنى المُعجمُ الثَّالثُ بالأطفال في مرحلة الطُّفُولة المُتأخِّرة، وتُرتَّبُ مداخلُهُ جَذريًّا.

٧. قدَّمَت الدِّراسةُ تصوُّرًا لتقسيم المعلومات المُعجميَّة المُتَضَمَّنة في المعاجم الثَّلاثة إلى سبعة أقسامٍ؛ هي: (الصُّورة، والمداخل والوحدات، ومعلومات الهجاء والنُّطق، والمعاني الوظيفيَّة، والمعاني المُعجميَّة، والشَّواهد المُعجميَّة، ومعلومات التَّكرار). وأبانَ الباحثُ عن طبيعة هذه الأقسام؛ كما قدَّمَ رُؤيةً لتوزيع المعلومات المُعجميَّة في المعاجم الثَّلاثة.

٨. قدَّمَت الدِّراسةُ ثلاثةَ نماذج للمعاجم المُقتَرَحة. وسعى الباحثُ إلى اختبار نجاعة المُدوَّنة اللُّغويَّة المُنجَزة، بتوظيف مُخرَجاتها في تحرير المعلومات المُعجميَّة لهذه النَّماذج.

الخاتمة

مُعجمُ الطِّفل هو أحدُ الموارد اللُّغويَّة التَّربويَّة الَّتي يُعتَمَدُ عليها في تعليم اللُّغة الأمّ. وقد عُنِيَ به صُنَّاعُ

المعاجم في العديد من اللُّغات الإنسانيَّة منذُ وقتٍ مُبكِّر. ومع ما يشهدُهُ العصرُ الحديثُ من تقدُّمٍ في ميادين البحث والصِّناعة المُعجميَّة، فقد ظهرَت أساليبُ جديدة لصناعة هذا النَّوع من المُعجمات وفقَ ضوابطَ كمِّيَّة، تُراعي طبيعةَ الفئات المُستَهدَفة وتُلبِّي احتياجاتهم، وفي الوقت ذاته تُقدِّمُ مادَّةً معرفيَّة مُستَمَدَّة من الواقع اللُّغويّ. وتُساعدُ معاجمُ الأطفال إلى حدٍّ كبير في تنمية الثَّروة اللَّفظيَّة للإنسان في مراحل طُفُولته؛ كما تُمكِّنُهُ من اكتساب مهارات التَّواصُل.

في اللُّغة العربيَّة، هُناكَ العديدُ من المعاجم المدرسيَّة والمُيَسَّرة الَّتي تُوَجَّهُ للأطفال في مراحل التَّعلُّم؛ لكنَّ هذه المعاجمَ – مع أهمِّيَّتها – ليسَت معاجمَ أطفالٍ بالمفهوم الدَّقيق؛ كما أنَّ مادَّتها تحوي كثيرًا من الكلمات والتَّراكيب الغريبة والمهجورة الَّتي لا تُلتَمَسُ منها فائدةٌ حقيقيَّة للطِّفل؛ ناهيكَ عن أنَّ العنايةَ بمثل هذه الكلمات والتَّراكيب تصرفُ الأطفالَ عن كلماتٍ وتراكيبَ أخرى أكثرَ أهمِّيَّة، لوجودها في مُجتمعهم اللُّغوي ودورانها على ألسنة أبناء هذا المُجتَمَع.

وفي مُحاولةٍ للمُضيّ نحوَ إعداد مُعجمٍ للطِّفل العربيّ، يُحاولُ الباحثُ تقديمَ رُؤيةٍ منهجيَّةٍ لبناء مُدوَّنةٍ لُغويَّةٍ تصلُحُ موردًا لهذا المُعجم. وتقومُ الفكرةُ الرَّئيسةُ للمُدوَّنة على تحويل المُجتَمَع اللُّغويّ الواسع [غير المحدود] إلى مُجتَمَعٍ محدودٍ تُمثِّلُهُ النُّصُوص؛ حيثُ تُساعدُ الإحاطة بمُجتَمَع اللُّغة على تحليل بياناتها واستخلاص إحصاءاتها؛ ومن ثَمَّ يُمكنُ الإفادة من مُعطيات هذه البيانات في تمثيل المُجتَمَع وبناء الموارد اللُّغويَّة الَّتي تفي باحتياجات أفراده؛ ومنها مُعجمُ الطِّفل. ويعتقدُ الباحثُ أنَّ الاعتمادَ على مُدوَّنةٍ لُغويَّة في صناعة هذا المُعجم هو الوسيلةُ المُثلى لإعدادِهِ على أساسٍ منهجيّ؛ لأنَّ المُدوَّنةَ تعكسُ واقعَ اللُّغة الحيَّة الَّتي ينشُدُ الطِّفلُ إدراكَها؛ كما تُقدِّمُ توصيفاتٍ صادقة – إلى حدٍّ كبير – لدوران الكلمات والتَّراكيب والمعاني ودرجات استعمالها في المُجتَمَع. وما يُميِّزُ المُدوَّنةَ الَّتي تُقدِّمُها هذه الدِّراسة أنَّها مُستَمَدَّةٌ بالكامل من اللُّغة المُوَجَّهة للطِّفل.

لقد جمعَ الباحثُ مادَّةَ المُدوَّنة وصنَّفَها وفقًا للحُقُول المعرفيَّة. وأخضَعَ مادَّةَ المُدوَّنة للمُعالَجة الآليَّة، بهدف استخلاص المادَّة الأساسيَّة لمُعجم الطِّفل العربيّ؛ كما سعى إلى إبراز دور الإحصاء في اختيار مداخل المُعجم ومُفرَداته، وترتيب أولويَّات المُعجم وفقًا للفئات المُستَهدَفة. ولا يزعُمُ الباحثُ أنَّ المُدوَّنةَ الَّتي يُقدِّمُها تُحيطُ بجميع المُفرَدات الأساسيَّة للأطفال؛ كما لا يزعُمُ أنَّ عملَهُ يُعالجُ كُلَّ جوانب القُصُور في المُنجَز العربيّ؛ لكنَّهُ يلتمسُ أن تَسُدَّ المُدوَّنةُ فجوةً في الموارد اللُّغويَّة التَّربويَّة العربيَّة، وأن يُسهمَ هذا العملُ في ضبط معايير صناعة مُعجمات الطِّفل العربيّ.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

مراجع الدِّراسة

ابن مِدور، سليمة. "المُعجم المدرسيّ بينَ التَّأليف والاستعمال: دراسة وصفيَّة تحليليَّة مَيدانيَّة."رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، ٢٠٠٦.

إلياس، جوزيف. *منهل اللُّغة الصَّغير: مُعجم تعليميّ مدرسيّ*. قُبرص: منشورات الرِّمال، ١٩٩٧.

آيت مولود، يسمينة. "الطِّفل بينَ لُغة الأُمّ واللُّغة الفُصحى." *مجلَّة المُمارَسات اللُّغويَّة*، ١٤ (٢٠١٢): ٤٥-٥٣.

جرجس، جرجس ميشال؛ حويس، أنطوان نصري. *المُعجم المدرسيّ للطُّلّاب*. بيروت: المكتبة الحديثة للطِّباعة والنَّشر، ٢٠٠٥.

الحلوة، نوال. "نَحوَ مُعجم مُحَوسَب للتَّقابُل الدِّلاليّ في قصص الأطفال في ضَوء مُدوَّنة اسكتش إنجن." *مجلَّة جامعة أمّ القُرى لعُلوم اللُّغة وآدابها*، ٢٧ (٢٠٢١)، ٢١١-٢٥٥.

الدَّاودي، زاهر بن مرهون. "مُعجم الطِّفل العربيّ بينَ الواقِع والمأمُول." *مجلَّة الآداب والعُلُوم الاجتماعيَّة*، جامعة السُّلطان قابوس، كُلِّيَّة الآداب والعُلُوم الاجتماعيَّة، ٢/١٠ (٢٠١٩)، ١٨-٢٧.

رمضاني، فريدة. "دَوْر التَّمثُّلات الذِّهنيَّة في بناء مُعجم الطِّفل من منظور العُلُوم المعرفيَّة." *مجلَّة جُسُور المعرفة*، جامعة حسيبة بن بوعلي الشَّلف، ٣/٥ (٢٠١٩)، ١١٥-١٢٨.

العشيري، محمود؛ عبد العاطي هوَّاري؛ مُحمَّد البدرشيني. "نَحوَ بناء مُعجم الفصيح مِن مَسمُوع الطِّفل العربيّ بالاعتماد على مُدوَّنةٍ حاسوبيَّة مُوَسَّمة." *مجلَّة كُلِّيَّة الآداب* بجامعة السُّويس، ١٠ (٢٠١٧)، ١-٤١.

مَجمَع اللُّغة العربيَّة بالقاهرة. *المُعجم الوجيز*. القاهرة: مطبوعات مَجمَع اللُّغة العربيَّة، ١٩٨٠.

المراغي، منار كمال الدِّين. "مُعجم لُغة الطِّفل في سنواته الأولي: دراسة لُغويَّة تطبيقيَّة." *مجلَّة فيلولوجي*، ٦٨ (٢٠١٧)، ٦١-٨١.

مسعود، جبران. *رائد الطُّلّاب*. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧.

BIBLIOGRAPHY

al-ʿAshīrī, Maḥmūd, ʿAbd al-ʿĀṭī Hawwārī, and Muḥammad al-Badrashīnī. “Naḥwa benāʾ Muʿjam al-Faṣīḥ min Masmūʿ al-Ṭifl al-ʿArabī bil-ʾEʿtemād ʿalā Mudawwana Muḥawsaba Muwassama.” *Majalla Kulliyya al-Ādāb bi-Jāmiʿa al-Suways* 10 (2017): 1-41.

Anthony, Laurence. “AntConc: A freeware corpus analysis toolkit for concordancing and text analysis.” (August 15, 2021) http://www.laurenceanthony.net/software/antpconc.

Āyat Mawlūd, Yasmīna. “al-Ṭifl bayna Lugha al-ʾUmm wa al-Lugha al-Fuṣḥa.” *Majalla al-Mumārasāt al-Lughawiyya* 14 (2012): 45-53.

Bechennec-Le Mounier, Danielle at al. *Mon Premier Dictionnaire Nathan: 3-6 ans*. Paris: Nathan, 2013.

Braun, Christina. *Duden - Kindergarten-Lexikon*. Augsburg: Weltbild, 2019.

Collins Uk. *Collins Children's Dictionary: Learn with Words*. United Kingdom: HarperCollins Publishers Limited, 2018.

al-Dāwūdī, Zāhir bin Marhūn. “Muʿjam al-Ṭifl al-ʿArabī bayna al-Wāqiʿ wal-Maʾmūl.” *Majalla al-ʾĀdāb wal-ʿUlūm al-Ejtimāʿiyya*, 10:2 (2019): 18-27.

Dralle, Anette. *PONS Wörterbuch für Grundschulkinder Deutsch: der Komplette Grundschulwortschatz*. Deutschland: Pons, 2013.

Ibn Midwar, Salīma. "al-Muʿjam al-Madrasī Nayna al-Taʾlīf wal-Istiʿmāl: Dirāsa Waṣfiyya Taḥlīliyya Maydāniyya." MA diss., University of Algiers, 2006.

Elyas, Juzīf. *Manhal ʾal-Lugha al-Ṣaghīr*. Qubruṣ: Manshūrat al-Rimāl, 1997.

Erviti, Aneider Iza. *Discourse Constructions in English: Meaning, Form, and Hierarchies*. Yearbook of Corpus Linguistics and Pragmatics. Berlin: Springer Nature, 2021.

Frontiers for young minds. "Frontiers: A leading Open Access Publisher and Open Science Platform." (November 20, 2021) https://kids.frontiersin.org/ar.

Girac-Marinier, Carine. *Le Dictionnaire Larousse des Débutants CP/CE*. Paris: Larousse, 2021.

Gouws, Rufus. *Wörterbücher: Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

Greenwood, Marie, and Dorling Kindersley Publishing Staff. *First Children's Dictionary*. London: Dorling Kindersley Limited, 2016.

Harris, John. *Early Language Development: Implications for Clinical and Educational Practice*. England: Routledge, 2020.

al-Ḥilwa, Nawāl. "Naḥwa Muʿjam Muḥawsab lel-Taqābul al-Dilālī fi Ḍawʾ Mudawwana Sketch Engine." *Majalla J*āmiʿa *ʾUmm al-Qur*ā 27 (2021): 211-255.

Ho, Don. "Notepad++: A free source code editor and Notepad replacement." (December 12, 2021) https://notepad-plus-plus.org.

Jirjis, Jirjis Mīshāl, and ʾAnṭwān Naṣrī Ḥuwais. *al-Muʿjam al-Madrasī lel-Ṭullāb*. Bayrūt: al-Maktaba al-Ḥadītha lel-Ṭibāʿa wal-Nashr.

Lalgudi, Sujatha. *Dictionnaire Enfants: Les Premiers Mots: C'est Noël, Dictionnaire Pour Enfant, Premiers Mots Français, Enfant 3-6 Ans*. Scotts Valley, California: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017.

Le Robert. *Dictionnaire Le Robert Junior Illustré*. Paris: Le Robert, 2020.

Lisiecka-Czop, Magdalena. *Kinderwörterbücher: lexikografische und glottodidaktische Eigenschaften am Beispiel deutsch-polnischer und polnisch-deutscher Wörterbücher*. Pieterlen and Bern: Peter Lang Edition, 2013.

Majmaʿ al-Lugha al-ʿArabiyya bil-Qāhira. *Al-Muʿjam al-Wajīz*. al-Qāhira: Maṭbūʿāt Majmaʿ al-Lugha al-ʿArabiyya, 1980.

al-Marāghī, Manār Kamāl al-Dīn. "Muʿjam Lugha al-Ṭifl fī Sanawātihi al-ʾŪlā: Dirāsa Lughawyya Taṭbīqiyya." *Majalla Philology* 68 (2017): 61-81.

Masʿūd, Jubrān. *Rāʾed al-Ṭullāb*. Bayrūt: Dār ʾal-ʿIlm lil-Malāyīn, 1967.

Merriam-Webster. *Merriam-Webster's Dictionary for Children*. Springfield, Massachusetts: Merriam-Webster, 2021.

QCRI (Qatar Computing Research Institute). "Farasa: The state-of-the-art full-stack package to deal with Arabic Language Processing." (February 2, 2022) https://farasa.qcri.org.

Ramaḍānī, Farīda. "Dawr al-Tamathulāt al-Dhihnyya fī benāʾ Muʿjam al-Ṭifl min Manẓūr al-ʿUlūm al-Maʿrifyya." *Majalla Jusūr al-Maʿrifa*, *Jāmiʿa Ḥasība bin Būʿalī al-Shilf* 5:3 (2019): 115-128.

Scholastic. *Scholastic Children's Dictionary*. New York: Scholastic, 2019.

Smith, Miranda. *Das Grosse Kinderlexikon: Grundschulwissen*. London: Dorling Kindersley, 2009.

Unsplash. "Unsplash: Beautiful Free Images & Pictures." (February 20, 2022) https://unsplash.com/s/photos/open-source.

Wikijunior. "The Arabic version of Wikijunior." (November 15, 2021) https://wikibooks.org/wiki/Wikijunior.

Zein, Subhan, and Sue Garton. *Early Language Learning and Teacher Education: International Research and Practice*. Bristol: Multilingual Matters, 2019.

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1063-1095
DOI: 10.33227/auifd.1119109

Arap Şiirinde Şairin Kendisine *Merṣiye* Söylemesi: Mālik b. er-Rayb'ın *el-Ḳaṣīdetu'l-Yā'iyye*'si Örneği

Muhammed Ali SÖYLEMEZ
Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türkiye
Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Turkey
malisylmz424242@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-1201-6929

Mücahit KÜÇÜKSARI
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Necmettin Erbakan University Faculty of Theology, Turkey
mucahitkucuk@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7035-9420

Öz

Merṣiye Arap şiirinin en eski temalarındandır. Cahiliye döneminden itibaren şairler sevdikleri, yakınlık duydukları ve kendileri nazarında değerli saydıkları varlıklara *merṣiyeler* kaleme almıştır. Anne, baba, eş, çocuk, Müslüman asker ve komutanlar, valiler, halifeler hatta şehirler, hayvanlar ve bağ bahçe gibi mülkler bu cümledendir. Şairler *merṣiyelerini* nazmederken bu varlıkları muhatap almıştır. Dolayısıyla adı geçen varlıklar *merṣiyenin* konusunu teşkil etmiştir. Ancak kimi şairler öleceklerini anladıklarında kendilerine hitaben *merṣiye* söylemiş, *merṣiyeye* konu olan varlık bizzat şairin kendisi olmuştur. Özmersiye olarak da adlandırılabilecek olan bu türe örnek teşkil eden kasidelerden birisi de Mālik b. er-Rayb'ın (ö. 57/676) *el-Ḳaṣīdetu'l-Yā'iyyesi*'dir. Bu makalede şairlerin kendileri hakkında söyledikleri *merṣiyeler* Mālik b. er-Rayb'ın *el-Ḳaṣīdetu'l-Yā'iyyesi* özelinde incelenmiştir. Bu bağlamda Cahiliye ve Ṣadru'l-İslam dönemlerinde, şairlerin kendileri için söyledikleri *merṣiye*lere örnek olabilecek beyitler üzerinden bu meselenin mahiyeti anlaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonunda, *el-Ḳaṣīdetu'l-Yā'iyye*'nin, muhtevası itibariyle klasik *merṣiye* planından farklı olduğu görülmüştür. Ayrıca şairin, *kināye*, *istiʿāre*, *iltifāt* ve *ṭıbāḳ* gibi sanatlar sayesinde soyut kavramlara somutluk; cansız varlıklara canlılık kazandırarak anlatımın netliğini ve gerçeklik boyutunu artırdığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Şiiri, Mālik b. er-Rayb, *Merṣiye*, Nefs Mersiyesi, *el-Ḳaṣīdetu'l-Yā'iyye.*

Geliş/Recieved: 20.05.2022 Kabul/Accepted: 25.11.2022

Elegy (Marthiya) of the Poet For Himself in the Arabic Poetry: The Example of Mālik b. al-Rayb's *al-Qaṣīda al-Yā'iyya*

Abstract

The elegy is one of the oldest themes of Arabic poetry. Since the period of *Jāhiliyya*, poets wrote elegies to the beings they loved, felt close to, and valued in their own eyes. Mothers, fathers, spouses, children, Muslim soldiers and commanders, governors, caliphs, even cities, animals, and properties such as vineyards and gardens are of this type. While the poets were naming their elegies, they addressed these beings. Therefore, the mentioned assets constituted the subject of the elegy. However, when some poets realized that they were going to die, they sang the elegy addressed to themselves, and the being subject to the elegy was the poet himself. One of the eulogies that exemplify this genre, which is called the self-elegy, is Mālik b. al-Rayb's (d. 57/676) *al-Qaṣīda al-Yā'iyya*. In this article, the elegies that the poets sang addressed to them were analyzed within the framework of Mālik b. al-Rayb's *al-Qaṣīda al-Yā'iyya*. In this context, the background of this subject is shed light on the couplets that can be an example of self-eulogy in the periods of *Jāhiliyyah* and *Ṣadr al-Islām*. At the end of the study, it has been seen that *al-Qaṣīda al-Yā'iyya* is different from the classical elegy plan in terms of its content. In addition, thanks to the poet's arts such as allusion, metaphor, compliment and medicine, concreteness for abstract concepts; It has been determined that by giving vitality to inanimate beings, it increases the clarity and reality dimension of the narrative.

Keywords: Arabic Poetry, Mālik b. al-Rayb, Elegy (*Marthiya*), Elegation of the Self, *al-Qaṣīda al-Yā'iyya*.

Giriş

Arap şiirinde kaside, Cahiliye döneminden başlamak üzere, uzun bir gelişim süreci geçirmiştir.[1] Bu sürecin sonunda kasidenin muhteva planında bir gelenek teşekkül etmiştir. Buna göre klasik tarzdaki kasidelerde *nesīb* adı verilen ilk bölümde sevgilinin terk ettiği diyar tasvir edilmiş ve ardında bıraktığı kalıntılar vasıtasıyla hatırası yâd edilmiştir. İkinci bölümde çöl yolculuğunun ve bu yolculuk esnasında karşılaşılan hayvanların tasvirine yer verilmiştir. Son olarak üçüncü bölümde kasidenin yazılmasına sebep olan asıl konuya geçilmiştir. Bu bölüm kasideye hüviyetini veren ana temayı oluşturmuştur.[2] *Medīḥ* (övgü), *hiciv* (yergi), *merṯiye* (ağıt), *vaṣf* (tasvir), *faḫr* (övünme), *ḥamāse* (kahramanlık) ve *iʿtiẕār* (özür dileme) gibi konular klasik Arap kasidesinin ana temalarını teşkil etmiştir.[3] Bunlar arasında bulunan *merṯiye* ve *ḥamāse*, yapıları gereği *nesīb* bölümüne elverişsiz olsa da klasik kaside planından ayrı değerlendirilmemiştir.[4]

Klasik dönemlerde söylenen kasideler, edebî birer yapıt olmaları hasebiyle yazıldığı ortamın etkisinden bağımsız kalamamıştır. Bu itibarla

[1] El-Behbītī, *Tārīḫu'ş-Şiʿri'l-ʿArabī*, 3-6; Ḍayf, *el-ʿAṣru'l-Cāhilī*, 183.
[2] Nihad Mazlum Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 61.
[3] Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Câhiliye Dönemi*, 130-172.
[4] Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 74; Demirayak, *Câhiliye Dönemi*, 116.

konular kendi içinde zamanla değişmiş ve zenginleşmiştir. Klasik Arap şiirinin en önemli temalarından kabul edilen *medīḥ*, *hiciv* ve *merṣiye*de[5] bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim *medīḥ* şiirlerinde *memdūḥ* yani *medīḥ*e konu olan kişi veya varlık Cahiliye döneminde çoğunlukla bir kabile reisiyken, sonraki dönemlerde bu durum değişmiş, şahıslar, fırka ve mezhepler hatta şehirler *medīḥ* şiirlerinin konusu olmuştur.[6] Hiciv ise benzer bir şekilde Cahiliye döneminde kabilelere yönelikken sonraki devirlerde şahıslar, yakın akraba ve dostlar hatta şairlerin bizzat kendileri hicvin konusunu teşkil etmiştir.[7]

Yukarı paragrafta anılan duruma benzer bir biçimde *merṣiye*lerde de aynı husus görülmektedir. Cahiliye döneminde *merṣiye*ye konu olan varlık anne, baba, eş, kardeş gibi sevilen ve yakınlık duyulan kimselerken sonraki dönemlerde cansız varlıklar, hayvanlar ve şairlerin bizzat kendileri *merṣiye*nin konusu olmuştur.[8] Nitekim çalışmamızın konusu da Mālik b. er-Rayb'ın ömrünün son demlerinde kendine *merṣiye* olarak nazmettiği *el-Ḳaṣīdetu'l-Yā'iyyesi*'dir.

Bu makalede ilgili kaside özelinden hareketle klasik Arap şiirinde şairlerin kendilerine ağıt yakma geleneğine ışık tutmak amaçlanmaktadır. Çalışmada *merṣiye* ve bir *merṣiye* türü olarak şairlerin kendilerine yaktıkları ağıtların tarihsel arka planı üzerinde durulmuş, Cahiliye ve Ṣadru'l-İslam dönemlerine ait şiirler üzerinden bu türün gelişimi irdelenmiştir. Ardından Mālik b. er-Rayb'ın *Ḳaṣīdetu'l-Yā'iyyesi* muhteva, dil ve üslup bakımından incelenip konu daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Yapılan literatür taraması neticesinde bu konu hakkında ülkemizde herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Yurt dışında ise Mālik b. er-Rayb'ın *el-Yā'iyyesi*'nin daha çok üslup özellikleri ve kasidesindeki psikolojik unsurlar bağlamında ele alındığı[9] ve söz konusu çalışmalarda kasidenin muhteva yönüne yeterince değinilmediği görülmüştür. Bu bakımdan çalışmanın önemli ve gerekli olduğu düşünülmüştür.

1. Arap Şiirinde *Merṣiye* ve Şairin Kendine *Merṣiye* Söylemesi

Merṣiye, ölen bir kimsenin ardından duyulan üzüntüyü ifade etmek ve onun övülmeye değer güzel huylarını dile getirmek amacıyla söylenmiş ağıt

[5] Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 73.
[6] Sirācuddīn Muḥammed, *el-Medīḥ fi'ş-Şi'ri'l-'Arabī*, 6.
[7] İsmail Durmuş, "Hiciv," *DİA*, 17:448.
[8] Şevḳī Ḍayf, *Tārīḫu'l-Edebi'l-'Arabī el-'Aṣru'l-'Abbāsī*, 170-175.
[9] Abdulkāzım el-İbrāhīmī, "es-Sūratu's-Saykūlūciyye fī Mersiyyeti Mālik b. er-Rayb," 150-167; Fevziyye Muḥammed el-Ḳaranī, *el-Uslūbiyye: Yāiyyetu İbn Rayb Unmüzecen,* 4 vd.; Muḥammed b. Yaḥyā, "Simātu'l-Uslūb fī Mersiyyeti Mālik b. er-Rayb," 150-163.

içerikli şiirlerdir.[10] *Mersiye* (مَرْثِيَةٌ) kelimesinin çoğulu *merāsī* (مَرَاثِي) şeklinde olup eşi yahut kendisi için değerli saydığı bir kimsenin vefatının ardından ağıt yakan kadın için kullanılan *rassāye* (رَثَّاية) ve *rassāe* (رَثَّاءة) kelimeleri de aynı kökten türemektedir.[11]

Kelimenin hem sözlük hem de terim anlamlarından anlaşıldığı üzere mersiyelerde, tıpkı *medīḥ* türündeki şiirlerde olduğu gibi övgülere yer verilmektedir. Bu noktada mersiyelerin *medīḥ* şiirlerinden farkı; şiire konu olan kimsenin ölmüş olması ve şiirde, kişinin hayatta olmadığına işaret eden kelimelerin kullanılmasıdır.[12] Bununla birlikte İbn Raşīḳ, (ö. 456/1064) *medīḥ* ve *mersiye* temaları arasında herhangi bir fark gözetmemiş, *mersiye*yi müstakil bir tema kabul etmek yerine *medīḥ* türü şiirlerden saymıştır.[13] Her ne kadar ortak tarafları olsa da *mersiye*ler, *mersiye*nin konusu olan kişinin hayatta olmamasından dolayı, *medīḥ*lerden ayrılmaktadır. *Mersiyede* ağlama, *medīḥ* ve teselli bölümleri varken *medīḥ* şiirlerinde böyle bir durum yoktur. Ayrıca kimi zaman bir menfaat beklentisiyle yazılan *medīḥ* konulu şiirlerin aksine *mersiye*ler, hakiki üzüntü ve kedere dayanmaktadır. Dolayısıyla ölüm karşısındaki çaresizlik ve kaybedilene duyulan derin üzüntü *mersiye*lere bir içtenlik kazandırmıştır. Özellikle *mersiye*ye konu olan varlık, şair nazarında ne kadar değerli bir yere sahipse *mersiye*deki hüzün ve içtenlik o oranda artmaktadır.[14] Nitekim kaynaklarda geçen rivayetlere göre; kendilerine en iyi şiirlerinin hangisi olduğu sorulan Bedevî Araplar, "babalarımız ve çocuklarımıza yazdığımız mersiyeler" cevabını vermiş, gerekçe olarak da bu şiirleri üzüntüden yürekleri yanarken söylediklerini ifade etmişlerdir. Bu sebeple *mersiye*lere hâkim olan içtenlik, *medīḥ* şiirlerinin aksine dil ve ifadenin yumuşak, anlatımın kolay ve tekellüften uzak olmasını sağlamıştır.[15]

Ölüm bütün insanlığın yaşadığı ortak hakikat olduğu için ölen bir kimsenin ardından ağlamak ve ağıt yakmak gibi çeşitli ritüeller tarihin her devresinde bütün toplumlarda görülmektedir. Cahiliye dönemi Arap toplumunda da diğer toplumlarda olduğu gibi vefat eden bir kimsenin ardından çeşitli davranışlar sergilenmiştir. Cahiliye Arapları nezdinde, birinin ölüm haberini, erdemlerini anıp yaka paça yırtarak duyurmak ve

---

[10] Cebbūr ʿAbdunnūr, *el-Muʿcemu'l-Edebī*, 120; Mecdī Vehbe ve Kāmil Muhendis, *Muʿcemu'l-Muṣṭalaḥāti'l-ʿArabiyye*, 176.
[11] İbn Manẓūr, *Lisānu'l-ʿArab*, 14:309.
[12] İbn Raşīḳ el-Ḳayravānī, *el-ʿUmde*, 2:831; Ḳudāme b. Caʿfer, *Naḳdu'ş-Şiʿr*, 118.
[13] İbn Raşīḳ el-Ḳayravānī, *el-ʿUmde*, 1:195.
[14] İbn Raşīḳ el-Ḳayravānī, *el-ʿUmde*, 2:841.
[15] en-Nuveyrī, *Nihāyetu'l-Erab*, 5:161; Corci Zeydān, *Tārīḫu Ādābi'l-Luġa*, 1:80; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Abbasiler Dönemi*, 154.

ölünün kabri başında erdem ve menkıbelerini dile getirmek bir gelenek halini almıştır.[16] Muallaka şairlerinden Ṭarafe b. el- ʿAbd'e (ö. 564?) ait aşağıdaki beyitte Cahiliye toplumunun bu konudaki âdetlerine tanıklık etmek mümkündür:[17] [Ṭavīl]

فَإِنْ مُتُّ فَانْعِينِي بِمَا أنا أَهْلُهُ وَشَقِّي عَلَيَّ الجَيْبَ يَا ابْنَتَ مَعْبَدِ

Ey Maʿbed'in kızı! Eğer ölürsem bana yaraşır bir şekilde ağıt yak ve yakanı parçala!

Ṭarafe, ölümünün ardından kendi şanına yakışacak bir şekilde ağıt yakılmasını ve ölümüne ağlayanların sadece gözyaşı dökmekle yetinmeyip dövünmelerini, yaka paça yırtarak feryat etmelerini istemiştir. Meşhur *muḫaḍram* kadın şairlerden el-Ḫansā'nın (ö. 24/645) aşağıdaki beytinde de benzer bazı geleneklere işaret vardır.[18] [Vāfir]

وَلَكِنِّي وَجَدْتُ الصَّبْرَ خَيْرًا مِنَ النَّعْلَيْنِ وَالرَّأسِ الحَلِيقِ

Fakat ben sabretmenin, ayakkabılarla yüze vurmaktan ve saç kazıtmaktan daha hayırlı olduğunu gördüm.

Cahiliye'de kocaları vefat eden kadınlar ölüm haberinin ardından yas tutmak için saçlarını kesmiş ve ölen kocalarının ayakkabılarını boyunlarına asıp bunlarla yüzlerine vurmuştur.[19] el-Ḫansā, yukarıdaki beytinde bu geleneğe işaret etmiş, bu tarz bir yas tutmaktansa sabrı yeğlediğini ifade etmiştir. el-Ḫansā ve Ṭarafe gibi şairlere ait dizelerin yanı sıra Hz. Peygamber'in (sav) hadislerindeki yasaklamalardan Cahiliye döneminde ölen bir kimsenin ardından toplumca uygulanan gelenekler hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür. Hadislerden anlaşıldığı üzere Cahiliye döneminde özellikle kadınlar, sevdiklerinin ölüm haberini aldıktan sonra yüzlerini tokatlamış, yakalarını yırtmış ve yüksek sesle dövünerek feryat etmiştir.[20] Kimi kadınlar da saçlarını kısaltmış yahut tamamen kazıtmıştır.[21] Bazen de yakınını kaybeden kadının arkadaşları onun feryat ve ağıtına ortak olmak için bir araya gelip çığlıklar eşliğinde topluca ağıt yakmışlardır.[22] Ayrıca kadınların ağıt ve feryatlarını bir sene hatta daha fazla sürdürdüğü Cahiliye Araplarının öldürülen bir kimsenin kabri başında intikamı alınıncaya kadar

[16] İsmail Durmuş, "Eski Arap Şiiri," 227.
[17] Ṭarafe b. el- ʿAbd, *Dīvānu Ṭarafe*, 29.
[18] El-Ḫansā, *Dīvānu'l-Ḫansā*, 87.
[19] İbn Ḳuteybe, *Meʿāni'l-Kebīr*, 3:1197.
[20] El-Buḫārī, el-Cenāiz, 38.
[21] El-Buḫārī, el-Cenāiz, 37.
[22] Muslim, el-Cenāiz, 6.

hasmın kanıyla sulanmak üzere kuş beklediğine inandıkları da kaynaklarda bu döneme dair nakledilen âdetler arasındadır.[23]

Yüz tokatlama, yaka paça yırtma ve mezar başında yüksek sesle feryat etme gibi yukarıda bahsi geçen Cahiliye döneminin örf ve âdetlerinden sayılan ritüellerin yerine getirilmesinde kadınlar önemli bir pay sahibidir. Cahiliye inancında ölüye karşı geleneksel görevleri yerine getirmek dinî bir vecibe kabul edilmiş ve bu işi erkeklerden ziyade kadınlar üstlenmiştir.[24] Kadınlar bu ritüelleri yerine getirirken secili ve ahenkli sözler terennüm etmiştir. Bunların daha sonra manzum kalıplara dökülmesiyle bugünkü mersiyeler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Cahiliye döneminde yukarıda bahsi geçen örf ve âdetler *mersiye*lerin basit secili terennümlerden manzum bir yapıya dönüşmesine zemin hazırlamıştır.[25]

Cahiliye döneminde kabilelerin şeref ve haysiyetlerini korumak pahasına canlarını veren kimseler, gurur ve övünç vesilesi sayılmıştır. Dolayısıyla Cahiliye döneminde *mersiye*lerin yazılmasına sebep olan etken, sonraki dönemlerde olduğu gibi yalnızca sevilen bir kimsenin kaybedilmesinden dolayı duyulan üzüntü değil, bununla birlikte kabileler arası mücadelenin kışkırttığı hamaset ve övünme duyguları olmuştur. Bu sebeple Cahiliye döneminde yazılan *mersiye*lere üzüntü ve kederle birlikte intikam duygusu da hâkimdir.[26]

Gerek kabileler arası mücadelelerde gerekse savaş dışında herhangi bir sebepten dolayı ölen baba, eş, çocuk gibi aile fertleriyle birlikte yakın akrabalar, özellikle Cahiliye döneminden itibaren *mersiye*lere konu olan kişilerdir.[27] Ṣadru'l-İslam döneminde ise *mersiye* şiiri Müslüman şairlerle müşrik şairler arasında farklılık arz etmiştir. İslamiyet'in gelişiyle Cahiliye döneminde ölen bir kimsenin ardından uygulanan söz konusu âdetler Hz. Peygamber (sav) tarafından yasaklanmıştır. Müslüman şairler kaleme aldıkları *mersiye*lerde bu yasağa riayetin sonucu olarak ölen kişilerin İslam'a hizmetlerini ve fetihlerde gösterdikleri gayretlerini zikretmiş, *mersiye*ye İslami bir hüviyet kazandırmıştır. Buna karşın müşrik şairler Cahiliye dönemindeki *mersiye* geleneğini devam ettirmiş; ölene gözyaşı döküp onun dünya hayatındaki iyiliklerini saymış ve kayıp karşısında isyankâr tavır takınmışlardır. Öte yandan Cahiliye döneminde nazmedilen *mersiye*lere

[23] El-Alūsī, *Bulūġu'l-Erab*, 2:311; Ḍayf, *el-ʿAṣru'l-Cāhilī*, 207.
[24] Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 22.
[25] Goldziher, 18; Toprak, "Mersiye," *DİA*, 29:215.
[26] Ḍayf, *er-Riṯā*, 14; Tuleymat ve el-Eṣḳar, *el-Edebu'l-Cāhilī*, 197.
[27] Ḍayf, *er-Riṯā*, 13.

hâkim olan intikam duygusu bu dönemde de devam etmiş hem Müslüman hem de müşrik şairler Bedir ve Uhud savaşlarındaki kayıplar için söyledikleri *mersiye*lerde maktulün intikamını alma ve düşmanı korkutma gibi konulara yer vermiştir. Başta Hz. Peygamber (sav) olmak üzere İslam devletinin halifeleri ve yöneticilerinin yanı sıra fetihler esnasında şehit olan Müslüman askerler bu dönemde *mersiye*lere konu olan başlıca kişilerdir.[28]

Emevîler döneminde siyasî ve sosyal hayattaki değişiklikler mersiye şiirlerini etkilemiştir. Emevîlerin saltanat sistemini getirmeleri şairlerin aynı anda hem önceki halifenin kaybına üzülmelerine hem de yerine geçen yeni halifeyi tebrik etmelerine neden olmuştur. Şairler, kaleme aldıkları şiirlerinde taziye ve tebriği birleştirmiş, hüznü ve sevinci tek bir şiire sığdırmıştır.[29] Öte yandan Haricîlik gibi yeni fırkalara mensup şairlerin ortaya koyduğu *mersiye* örneklerinde ölüm ağlanılması gereken bir musibet değil özellikle arzulanan bir hedef olmuştur.[30] Siyasî ve mezhepsel amaçlarla nazmedilen *mersiye* şiirlerinin yanı sıra salt kişisel duyguların ifadesi sayılabilecek *mersiye* şiirleri de nazmedilmiştir. Bu dönem, genel anlamda bazı yeniliklerle birlikte Ṣadru'l-İslam döneminin devamı niteliğinde olsa da Cahiliye dönemi *mersiye* geleneğine ait örnekler bulmak da mümkündür.[31]

Abbasiler döneminde şiirdeki canlılığın bir yansıması olarak *mersiye*lere konu olan şahıslar ve varlıklar çeşitlenmiştir. Halife, vezir ve komutanlar gibi devlet adamlarının yanı sıra yakın arkadaşlara, eşlere, çocuklara yazılan *mersiye*lerin sayısı bu dönemde oldukça artmıştır. Özellikle halife, vezir ve komutanlar gibi devlet adamlarına yazılan *mersiye*lerde üzüntü ve ağıtın yanında hamasî bir üslup kullanılmış, geride kalanlar savaşıp şehit olmaya teşvik edilmiştir. Ayrıca bu dönemde zamanla *mersiye*lerde konu edilen varlıklar çeşitlenmiş ve daha önce *mersiye*lerde işlenmeyen konular ortaya çıkmıştır. *Mersiye*ler aile, akraba ve Müslüman yöneticiler gibi yalnızca sevilen ve yakınlık duyulan şahıslar için nazmedilmemiş, cansız varlıklar da *mersiye*lere konu olmuştur. Şairler, düşman istilasının yahut yangın, sel ve deprem gibi doğal bir afetin isabet etmesinin sonucu harap olan şehirlere, evcil hayvanlara hatta bağ bahçe gibi mülklere de *mersiye*ler kaleme almıştır.[32]

---

[28] Demirayak, *Sadru'l-İslam Dönemi*, 111-120; Üstün, "Klasik Arap Şiirinde Mersiye," 404-408; Ṣadru'l-İslām dönemi mersiye örnekleri için bkz. Muhammed, *er-Risā fi'ş-Şi'ri'l-'Arabī*, 11 vd.
[29] Toprak, "Mersiye," *DİA*, 29:215-217; Rāfi'ī, *Tārīḫu Ādābi'l-'Arab*, 2:98.
[30] Ḍayf, *el-'Aṣru'l-İslāmī*, 303-305.
[31] Demirayak, *Emeviler Dönemi*, 68; Emeviler dönemi mersiye örnekleri için bkz. Muḥammed, *er-Risā fi'ş-Şi'ri'l-'Arabī*, 18 vd.
[32] Ḍayf, *el-'Aṣru'l-'Abbāsī*, 170-175.

Şairler, yukarıda sözü edilen konular ekseninde kendileri dışında gerek aile fertleri, yöneticiler gibi sevilen ve yakınlık duyulan kimseleri gerekse şehir, hayvan, bağ bahçe gibi cansız varlıklar hakkında *mersiye*lerini nazmetmişlerdir. Ancak amansız bir hastalığa yakalanan yahut herhangi bir nedenle ölümünün yaklaştığını hisseden kimi şairler henüz hayattayken bizzat kendisi için *mersiye* yazmıştır. Dolayısıyla *mersiye*ye konu olan varlık bizzat şairin kendisi olmuştur.

Şairlerin kendileri hakkında nazmettikleri *mersiye* örneklerine ilk olarak Cahiliye döneminde rastlamak mümkündür. Örneğin, Cahiliye şairlerinden İbn Ḥazzāk (ö. ?), aşağıdaki beyitlerde ölümünü ve ardından meydana gelecek olayları tasvir etmiştir.[33] [Basīṭ]

هَلْ لِلْفَتَى مِنْ بَنَاتِ الدَّهْرِ مِنْ وَاقِ ... أَمْ هَلْ لَهُ مِنْ حِمَامِ الْمَوْتِ مِنْ رَاقِ

قَدْ رَجَّلُونِي وَمَا بِالشَّعْرِ مِنْ شَعَثٍ ... وَأَلْبَسُونِي ثِيَابًا غَيْرَ أَخْلَاقِ

وَرَفَهُونِي وَقَالُوا أَيُّمَا رَجُلٍ ... وَأَدْرَجُونِي كَأَنِّي طَيُّ مِخْرَاق

وَأَرْسَلُوا فِتْيَةً مِنْ خَيْرِهِمْ نَسَبًا ... لِيُسْنِدُوا فِي ضَرِيحِ القَبْرِ أَطْبَاقِ

وَقَسَّمُوا المَالَ وارْفَضَّتْ عَوَائِدُهُم ... وَقَالَ قَائِلُهُمْ مَاتَ ابْنُ خَذَّاقِ

Bir yiğidi musibetlerden koruyacak bir kimse yok mu? Yahut onu efsunlayıp ölümden koruyacak bir büyücü de mi yok?

Saçlarımı taradılar, oysa saçlarımda bir dağınıklık yoktu ve bana kirli olmayan elbiseler (kefenler) giydirdiler.

Beni omuzlarına yüklendiler ve "Ne adamdı ama!" dediler. Sanki bir bez parçasıymışım gibi beni mezara koydular.

Sırtımı kabrin çukuruna yaslamaları için en asil gençleri gönderdiler.

Mirasımı paylaştılar, ağıt yakan kadınlar gözyaşlarına boğuldu ve içlerinden biri dedi ki "İbn Ḥazzāk öldü."

Muallaka şairlerinden İmru'u'l-Ḳays'ın (ö. 540?) şiirlerinde de kendine *mersiye* yazmanın temelini teşkil edecek örneklere rastlanmaktadır. İmru'u'l-Ḳays, babasının intikamını alma konusunda yardım istemek için gittiği kralın, kendisine zehirli elbise hediye etmesinin ardından hastalandığını ve öleceğini anlamıştır. Bunun üzerine genç bir kızın mezarı yanına gelmiş ve son nefesini vermeden önce mezardaki genç kıza hitaben şu beyitleri söylemiştir:[34] [Ṭavīl]

أَجَارَتَنَا إِنَّ الخُطُوبَ تَنُوبُ ... وَإِنِّي مُقِيمٌ مَا أَقَامَ عَسِيبُ

أَجَارَتَنَا إِنَّا غَرِيبَانِ هَاهُنَا ... وَكُلُّ غَرِيبٍ لِلْغَرِيبِ نَسِيبُ

[33] İbn Ḳuteybe, *eş-Şi'ru ve'ş-Şu'arā'*, 1:386.
[34] Es-Sendūbī ve Muneymine, *Şerḥu Dīvāni İmri'i'l-Ḳays*, 88.

فَإِنْ تَصِلِينَا فَالْقَرَابَةُ بَيْنَنَا وَإِنْ تَصْرِمِينَا فَالْقَرِيبُ غَرِبُ
أَجَارَتَنَا مَا فَاتَ لَيْسَ يَؤُوبُ وَمَا هُوَ أَتٍ فِي الزَّمَانِ قَرِيبُ
وَلَيْسَ غَرِيبًا مَنْ تَنَاءَتْ دِيَارُهُ وَلَكِنَّ مَنْ وَارَى التُّرَابُ غَرِيبُ

Ey komşum! Musibetler insanlar arasında döner durur. ʿAsīb Dağı burada durduğu müddetçe ben de artık buradayım.

Ey komşum! Biz burada artık iki garibiz. Her garip diğer garip için bir dosttur.

Eğer yakınlık gösterirsen aramızda dostluk oluşur (yalnızlık çekmeyiz), ama uzak durursan yakın olmamıza rağmen ikimiz de garip kalırız.

Ey komşum! Giden gelmez, gelecekte vuku bulacak şey de (ölüm) artık kapıdadır.

Asıl garip yurdundan ayrı kalan değil, toprağın üstünü örttüğü kimsedir.

Cahiliye şairlerinden Ṭarafe b. el-ʿAbd'in zindanda ölüm cezasını beklerken nazmettiği kasidede kendisine ağıt yakan bir şairin duygularına tanıklık etmek mümkündür.[35] Ṭarafe, sevgilisine, içinde bulunduğu musibetin aşka ve sevgiye mahal bırakmadığını söyleyerek başladığı kasidesine kendi erdemlerini anlatarak devam etmiştir. Kendisini adeta bir ölü kabul eden Ṭarafe, dünyada yaşarken sahip olduğu iyi hasletleri dile getirerek yaşamına dair hatıralarını yâd etmiştir:[36] [Ṭavīl]

أَلا اعْتَزِلِينِي اليَوْمَ خَوْلَةُ أَوْ غُضِّي فَقَدْ نَزَلَتْ حَدْبَاءُ مُحْكَمَةُ العَضِّ
أَزَالَتْ فُؤَادِي عَنْ مَقَرِّ مَكَانِهِ وَأَضْحَى جَنَاحِي اليَوْمَ لَيْسَ بِذِي
وَقَدْ كُنْتُ جَلْدًا فِي الحَيَاة مُدَرِّبًا وَقَدْ كُنْتُ لَبَّاسَ الرِّجَالِ عَلَى البُغْضِ
وَإِنِّي لَحُلْوٌ لِلْخَلِيلِ وَإِنَّنِي لَمُرٌّ لِذي الأَضْغَانِ أُبْدِي لَه بُغْضِي

Ḫavle! Bugün beni bırak! Yahut hiç olmazsa bakma bana! Çünkü öyle bir musibet bana diş geçirdi ki ondan hiçbir şekilde kurtuluş yoktur.

Musibet, kalbimi yerinden söktü çıkardı, artık bugün kanatlarımın uçmaya mecali yoktur.

Ben hayattayken metanetli ve tahammül sahibi biriydim, bana karşı öfkeyle dolu olmalarına rağmen insanlarla oturur kalkardım.

Dost için çok yumuşak, bana açıkça kin besleyene karşı da çok serttim. Öyle ki öfkemi ona karşı göstermekten geri durmazdım.

Ṭarafe'nin yukarıdaki beyitleriyle benzerlik taşıyan bazı beyitler Cahiliye şairlerinden ʿAbduyaġūs el-Ḥāriṯī'nin (ö. 567?) mersiyesinde de göze çarpmaktadır. ʿAbduyaġūs, kabilesinin Benū Teym'le yaptığı savaşın ardından

[35] Eş-Şentemerī, *Dīvānu Ṭarafe*, 166.
[36] Eş-Şentemerī, *Dīvānu Ṭarafe*, 166.

esir düşmüştür. Teym kabilesi, hicvinden korktukları için dilini bağladıkları ʿAbduyaġūs'tan, kendilerini hicvetmeyeceğine dair söz alarak şiir söylemesine müsaade etmişlerdir. Şair de ölmeden önce şu dizeleri nazmetmiştir:[37] [Ṭavīl]

أَلَا لا تَلُومَانِي كَفَى اللَّوْمَ مَا بِيَا ... فَمَا لَكُمَا فِي اللَّوْمِ خَيْرٌ وَلَا لِيَا

فَيَا رَاكِبًا إِمَّا عَرَضْتَ فَبَلِّغَنْ ... نَدَامَايَ مِنْ نَجْرَانَ أَنْ لَا تَلَاقِيَا

أَقُولُ وَقَدْ شَدُّوا لِسَانِي بِنَسْعَةٍ ... أَمَعْشَرَ تَيْمٍ أَطْلِقُوا عَنْ لِسَانِيَا

وَتَضْحَكُ مِنِّي شَيْخَةٌ عَبْشَمِيَّةٌ ... كَأَنْ لَمْ تَرَى قَبْلِي أَسِيرًا يَمَانِيَا

وَقَدْ عَلِمَتْ عِرْسِي مُلَيْكَةُ أَنَّنِي ... أَنَا اللَّيْثُ مَعْدُوًّا عَلَيْهِ وَعَادِيَا

وَقَدْ كُنْتُ نَحَّارَ الجَزُورِ وَمُعْمِلَ المَ ... طِيِّ وَأَمْضِي حَيْثُ لا حَيَّ مَاضِيَا

وَأَعْقِرُ لِلشُّرْبِ الكِرَامِ مَطِيَّتِي ... وَأَصْدَعُ بَيْنَ القَيْنَتَيْنِ رِدَائِيَا

وَكُنْتُ إِذَا مَا الْخَيْلُ شَمَّصَهَا القَنَا ... لَبِيقًا بِتَصْرِيفِ القَنَاةِ بَنَانِيَا

كَأَنِّي لَمْ أَرْكَبْ جَوَادًا وَلَمْ أَقُلْ ... لِخَيْلِيَ كُرِّي قَاتِلِي عَنْ رِجَالِيَا

وَلَمْ أَسْبَإِ الزِّقَّ الرَّوِيَّ وَلَمْ أَقُلْ ... لِأَيْسَارِ صِدْقٍ أَعْظِمُوا ضَوْء نَارِيَا

Sakın beni kınamayın! İçinde bulunduğum durum kınama olarak yeter. Şu anda ne sizin için ne de benim için kınamada fayda vardır.

Ey yolcu! Eğer Yemen civarına gidiyorsan Necrān'dan dostlarıma artık kavuşmamızın mümkün olmadığını söyle.

Dilimi bir bez parçasıyla bağladıkları zaman dedim ki: "Ey Teymoğulları, çözün dilimi!"

ʿAbduşems oğullarından yaşlı bir kadın halime güldü. Sanki benden önce hiç Yemenli esir görmemiş gibi…

Oysa karım Muleyke bilirdi ki; ben hem saldıran hem de saldırıya maruz kalan bir aslandım…

Hem kurbanlık hem binek develeri misafirler için boğazlardım. Hiçbir canlının yürümeye cesaret edemediği yerlere giderdim…

Beraber içki içtiğimiz asil dostlarım için bindiğim deveyi keser, şarkı söyleyen iki cariyenin arasına elbisemi sererdim.

Atlar oklardan ürküp kaçtıkları zaman parmaklarımla oklara mani olurdum.

Oysa şimdi sanki o soylu atlara hiç binmemişim gibi… Sanki atıma, adamlarımı öldürenlere karşı "Saldır!" dememişim…

Sanki o dolu şarap kadehlerini ben almamışım, kumar arkadaşlarıma "Ocağın ateşini harlayın!" diyen ben değilmişim…

ʿAbduyaġūs, içinde bulunduğu esarete ve artık dostlarıyla kavuşma imkânının kalmadığına üzülerek başladığı kasidesine, yaşlı kadınların bile alay

[37] İbn ʿAbdirabbih, *el-ʿIḳdu'l-Ferīd*, 6:83-85.

ettiği esaret halini tasvirle devam etmiştir. Şair tutsaklığın ve birazdan öldürülecek olmanın verdiği ümitsizlikle geçmiş günleri yâd etmiş, bir zamanlar kimsenin gidemediği yerlere gidecek kadar cesur, savaş atlarının bile ürküp kaçtığı ok yağmuru altında savaşacak kadar kahraman ve aç olanlar çölün her yerinden görüp gelsin diye ateşi harlayacak kadar cömert bir kimse olduğuyla övünmüştür. Ancak içinde bulunduğu ümitsiz durum sebebiyle sanki o günleri hiç yaşamamış olduğunu ifade etmiştir.

Cahiliye döneminde ilk örneklerine rastlanılan bu gelenek Ṣadru'l-İslam döneminde de varlığını sürdürmüştür. Müşriklerin eline esir düşen Ḫubayb b. ʿAdī, (ö. 4/626) müşrikler tarafından çarmıha gerilmeden önce bir kaside inşat etmiştir. Yalnızlığından, müşriklerin kendisine yapacakları işkencelerden dert yandığı ve düştüğü ümitsizlik duygusunun etkisiyle kendisini adeta ölü kabul ettiği kasidesinin bazı beyitleri şu şekildedir:[38] [Ṭavīl]

إِلَى اللهِ أَشْكُو غُرْبَتِي ثُمَّ كُرْبَتِي ... وَمَا أَرْصَدَ الأَحْزَابُ لِي عِنْدَ مَصْرَعِي

فَذَا الْعَرْشِ صَبِّرْنِي عَلَى مَا يُرَادُ بِي ... فَقَدْ بَضَّعُوا لَحْمِي وَقَدْ يَاسَ مَطْمَعِي

وَمَا بِي حِذَارُ الْمَوْتِ إِنِّي لَمَيِّتٌ ... وَلَكِنْ حِذَارِي جَحْمُ نَارٍ مُلَفَّعِ

فَوَاللهِ مَا أَرْجُو إِذَا مِتُّ مُسْلِمًا ... عَلَى أَيِّ جَنْبٍ كَانَ فِي اللهِ مَصْرَعِي

Yalnızlığımı, derdimi ve ölüm anımda düşmanların bana yapmayı düşündükleri şeyleri yalnızca Allah'a şikayet ediyorum.

Ey arşın sahibi! Hakkımda yapmayı murat ettikleri şeye karşı bana sabır ver! Etimi paramparça ettiler, artık umudum kalmadı.

Ölümden bir çekincem yok! Zira ben zaten ölüyüm. Ancak endişem dört bir yanımı kuşatacak ateşten dolayıdır.

Allah'a yemin olsun! Müslüman olarak ölürsem Allah yolunda ne şekilde öldüğüme aldırış etmem.

Hem Cahiliye hem de Ṣadru'l-İslam döneminde örneklerine rastlanılan, şairlerin kendileri hakkında *mer̲şiye* söyleme geleneği takip eden süreçlerde de devam etmiş[39] ve farklı dönemlerde çeşitli şairler eliyle daima gündemde kalmıştır.[40] Bu geleneği takip edip kendine *mer̲şiye* yazan şairlerden birisi de Emevîler döneminde yaşayan Mālik b. er-Rayb'dır.

2. Mālik b. Er-Rayb'ın *El-Ḳaṣīdetu'l-Yā'iyye*'si

Mālik b. er-Rayb'ın Emevîler döneminin başlarında yaşadığı zikredilmekle birlikte[41] ne zaman doğduğuna dair net bir bilgi yoktur.

[38] İbn Hişām, *es-Sīra*, 3:130.
[39] Bkz. el-Melūḥī, *eṣ-Ṣuʿarā'*.
[40] Bkz. Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye*; Raḥīm, *Riṯāu'n-Nefs*.
[41] el-Iṣfahānī, *el-Eġānī*, 22:201; Ṭarīfī, *Dīvānu'l-Luṣūṣ*, 2:140.

Basra'da Temîm kabilesinin badiyesinde yetişmiş, çöl yaşamının şartları altında bedevi bir hayat tarzıyla büyümüş ve eşkıyalığıyla meşhur olmuştur.[42] Başta hırsızlıkta darb-ı mesel haline gelen Şiẓāẓ (ö. 67/686) olmak üzere bir grup arkadaşıyla birlikte çöllerde eşkıya hayatı sürmüştür.[43] Yol kesmesi ve yağmacılığı yalnızca çöllerle sınırlı kalmamış, Mekke'de yaptığı hırsızlıktan dolayı hapsedilmiştir.[44] Eşkıyalık, hırsızlık ve yağmacılıkla geçen hayatının bu ilk dönemi Saʿīd b. ʿUs̲mān b. ʿAffān'la (ö. 61/680-81) tanışmasıyla değişmiştir.

Muʿāviye (ö. 60/680) tarafından Horasan'a vali olarak görevlendirilen Saʿīd b. ʿUs̲mān ordusuyla ilerlerken yolda Mālik b. er-Rayb ile karşılaşmıştır. Arapların en fasihi ve en güzel görünümlüsü olduğu belirtilen Mālik b. er-Rayb'ı görünce böylesi bir kimsenin eşkıyalık yapmasına şaşırmış ve onu yağma, yol kesme ve hırsızlık üzerine kurulu bir hayattan vazgeçmeye ikna etmiştir. Mālik b. er-Rayb bundan sonra ölünceye değin İslam ordusunun bir neferi olmuştur.[45] Mālik b. er-Rayb'ın ölümü hakkında kaynaklarda üzerinde görüş birliği sağlanmış bir rivayet yoktur. Bazı rivayetler onun, Horasan'da savaş esnasında yaralandığını ve peşi sıra vefat ettiğini kaydederken[46] bazı rivayetler de Horasan'da cereyan eden savaştan sonra ailesinin yanına dönerken yolda hastalandığını ardında da öldüğünü aktarmaktadır.[47] Bunların yanı sıra Horasan'a giderken yolda yılanın sokması sonucu zehirlenerek öldüğü de dile getirilmiştir.[48] Vefat tarihi hakkında net bilgiler bulunmasa da Saʿīd b. ʿUs̲mān b. ʿAffān'ın Horasan'a hicrî 56 yılında tayin edildiğinden hareketle vefatının bu yılda yahut Saʿīd b. ʿUs̲mān b. ʿAffān'ın görevden azledildiği hicrî 57 yılında gerçekleştiği muhtemeldir.[49]

Çöllerde eşkıyalık üzerine kurulu, kaçmak ve kovalamaktan ibaret bir hayat yaşadığı dönemin şiirleri genel olarak çöl hayatını ve vahşi hayvanları konu edinen kısa parçalardan oluşmaktadır.[50] Saʿīd b. ʿUs̲mān b. ʿAffān'la tanışıp İslam ordusuna katıldıktan sonra kaleme aldığı şiirlerdeyse dinî duygular hâkimdir. Mālik b. er-Rayb'ın farklı kaynaklarda dağınık halde bulunan şiirleri Nurî Ḥammūdī el-Ḳaysī tarafından bir araya getirilerek *Dīvānu Mālik b. er-Rayb Ḥayātuhū ve Şiʿruhū* adıyla neşredilmiştir.[51] Ancak Mālik b. er-Rayb, çeşitli

[42] el-Işfahānī, *el-Eġānī*, 22:201.
[43] İbn Ḳuteybe, *eş-Şiʿru ve'ş-Şuʿarā'*, 1:353; el-Baġdādī, *Ḫızānetu'l-Edeb*, 2:209.
[44] İbn Ḳuteybe, *eş-Şiʿru ve'ş-Şuʿarā'*, 1:353.
[45] El-Işfahānī, *el-Eġānī*, 22:201; el-Ḳālī, *Ẕeylu'l-Emālī*, 151.
[46] El-Ḳālī, *Ẕeylu'l-Emālī*, 151.
[47] El-Işfahānī, *el-Eġānī*, 22:211.
[48] İbn ʿAbdirabbih, *el-ʿIḳdu'l-Ferīd*, 3:202-203.
[49] Kurt, "Saîd b. Osman b. Affân," *DİA*, 35:572.
[50] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 65-66.
[51] Bkz. Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb."

vesilelerle nazmettiği kısa şiir parçalarından ziyade asıl şöhretini *el-Ḳaṣīdetu'l-Yā'iyye*'siyle kazanmıştır. Kendisini ölü kabul eden bir şairin dilinden dökülen bu *merşiye* Ṭavīl bahriyle nazmedilmiş bir Yā'iyyedir. Toplamda 58 beyitten oluşmaktadır. Çalışmamızın bu aşamasında mersiyenin muhtevasıyla birlikte dil ve üslup özellikleri incelenecektir.

2.1. Muhteva Özellikleri

Daha önce bahsedildiği üzere; Klasik Arap şiirinde kasideye sevgilinin terk ettiği diyarın önünde durup onun hatıralarını yâd ederek başlamak (*aṭlāl*), çöl yolculuğunun ve bu yolculuk esnasında karşılaşılan hayvanların tasviriyle devam etmek, ardından *medīḥ*, *hiciv* gibi asıl konuya geçmek gelenek halini almıştır.[52] Bu klasik plan kasidenin hangi konu üzere yazıldığıyla doğrudan ilgilidir. Örneğin klasik *merşiye* şiirlerinde farklı bir plan takip edilmiş, bu şiirler sırasıyla *nedb*, *te'bīn* ve *'azā'* olmak üzere üç ana bölümden oluşmuştur.[53] *Nedb*, ölen kişinin kaybedilmesinden dolayı duyulan üzüntünün dile getirildiği ağlama bölümüdür. *Te'bīn* bölümünde ise ölen kimse övülür ve cesaret, cömertlik, konukseverlik gibi erdemleri anlatılır. Son olarak *'azā'* bölümünde ölen kimsenin yakınları teselli edilir, onlara sabır tavsiyesinde bulunulur.[54] *Merşiye* şairlerinden bu plana bağlı kalanlar olsa da farklı bir muhteva planı izleyen şairler de olmuştur. [55] Zaten ölüm arifesinde olan bir şairin kendine yazdığı *merşiye*sinde bütünüyle bu klasik plana uymaması ve kendi yaşamına dair unsurları ön plana çıkarması daha gerçekçi görülebilir. Nitekim Mālik b. er-Rayb'ın kasidesinde de aşağıdaki gibi bir muhteva planıyla karşılaşılmaktadır:



[52] Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 60.
[53] Şen, *Lübnanlı Corcî Şâhîn 'Atiyye ve Şiirleri*, 59.
[54] Toprak, "Mersiye," *DİA*, 29:215-17.
[55] Bkz. İbn Raşīḳ Ḳayravānī, *el-'Umde*, 2:837.

Tabloda görüldüğü üzere kaside, klasik *mersiye* planına nazaran belirgin farklılıklar arz etmektedir. Ölen kimseye duyulan üzüntünün dile getirildiği nedb bölümüyle başlayan klasik *mersiye* planının aksine Mālik b. er-Rayb *mersiye*sine şu beyitlerle giriş yapmıştır:[56] [Ṭavīl]

1	أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبِيتَنَّ لَيْلَةً	بِجَنْبِ الغَضَا أُزْجِي القِلَاصَ النَّوَاجِيَا
2	فَلَيْتَ الغَضَا لَمْ يَقْطَعِ الرَّكْبُ عَرْضَهُ	وَلَيْتَ الغَضَا مَاشَى الرِّكَابَ لَيَالِيَا
3	لَقَدْ كَانَ فِي أَهْلِ الغَضَا لَوْ دَنَا الغَضَا	مَزَارٌ وَلَكِنَّ الغَضَا لَيْسَ دَانِيَا

1- Ah! Keşke bilseydim! Süksük ağaçlarının yanında genç ve kıvrak develeri otlatarak bir gece daha geçirecek miyim?

2- Keşke kervan süksük ağaçlarının [bulunduğu yerin] yanından geçip gitmeseydi! Keşke süksük ağaçları da geceleyin kervanla birlikte yürüseydi!

3- Eğer süksük ağaçlarının olduğu yer yakın olsaydı oranın ahalisi içinde [nice] ziyaret edilecekler vardı! Fakat o diyar yakın da değildir!

Şair, *mersiye*sine ağıt, üzüntü ve gözyaşı tasvirleriyle değil, doğup büyüdüğü topraklara hasretin ifadesiyle başlamıştır. Yurdunda develerini otlattığı günlere özlem duymuş ve o günlerin tekrar yaşanmasını istemiştir. Yolcusu olduğu kervanın, sevdiklerinin bulunduğu o diyarı terk etmemesini ya da sevdiklerinin kervana eşlik edip kendisiyle birlikte gelmesini temenni etmiş ancak onlardan uzakta olduğu gerçeğini dile getirmiş ve ayrı düşmekten yakınmıştır. Öte yandan şairin memleketini sembolize eden süksük ağaçlarının birinci beyitte bir, ikinci beyitte iki, üçüncü beyitte üç defa tekrar ettiği bir mukaddimenin şairin gitgide artan hasretini ifade etmesi açısından başarılı ve dikkat çekici bir *mersiye* girişi olduğu söylenebilir.

Şair bu girişten sonra 4-17 beyitler arasında Saʿīd b. ʿUsmān b. ʿAffān ile Horasan fethine katılma serüvenini anlatmıştır. Bu beyitlerde dikkat çeken husus şairin müteredditbir duygu hali içerisinde bulunmasıdır. Şair bir yandan eski eşkıyalık hayatını dalalet, İslam ordusunun bir neferi olduğu yeni hayatını hidayet olarak nitelerken bir yandan da ilerleyen beyitlerde Horasan fethine katılmaktan duyduğu pişmanlığı anlatmış, yolculuğunun başından beri böyle bir sefere çıkmaması gerektiğine işaret eden çeşitli olaylardan ders almayıp sevdiklerini arkasında bırakmasına şaşkınlık duymuştur:[57]

12	فَإِنْ أَنْجُ مِنْ بَابَيْ خُرَاسَانَ لَا أَعُدْ	إِلَيْهَا وَإِنْ مَنَّيْتُمُونِي الأَمَانِيَا

[56] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 88.
[57] Ḳays,"Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 90.

13	فَلِلهِ دَرِّي يَوْمَ أَتْرُكُ طَائِعًا	بَنِيَّ بِأَعْلَى الرَّقْمَتَيْنِ وَمَا لِيَا
14	وَدَرُّ الظِّبَاءِ السَّانِحَاتِ عَشِيَّةً	يُخَبِّرْنَ أَنِّي هَالِكٌ مَنْ وَرَائِيَا
15	وَدَرُّ كَبِيرَيَّ الذَيْنِ كِلَاهُمَا	عَلَيَّ شَفِيقٌ نَاصِحٌ لَوْ نَهَانِيَا
16	وَدَرُّ الرِّجَالِ الشَّاهِدِينَ تَفَتُّكِي	بِأَمْرِيَ أَلَّا يَقْصُرُوا مِنْ وَثَاقِيَا

12- Ḫurāsān'ın kapılarından bir kurtulursam türlü vaatlerde bulunsanız da oraya bir daha asla dönmeyeceğim.

13- Hayret doğrusu! Nasıl oldu da rıza göstererek, Raḳmetān'ın tepelerinde çocuklarımı bıraktım!

14- Hayret doğrusu! Akşamüzeri (uğursuzluk alameti olarak) solumdan sağa geçtiklerini gördüğüm ceylanların arkamda bıraktığım (ailemin) kahrolduklarını haber vermelerine rağmen…

15- Hayret doğrusu! Üzerime titreyen ve bana karşı nasihatkâr olan anne ve babam keşke bana engel olsaydı!

16- Hayret doğrusu! Kimseye danışmadan karar aldığımı gören insanlar nasıl oldu da benim yola koyulmama engel olamadılar!

Geçmiş günleri hatırlayıp pişmanlığını dile getiren şair, 18-28 beyitler arasında içinde bulunduğu hale odaklanmış, gurbette, sevdiklerinden uzak bir ölümü betimlemiş, ölüm esnasında kılıç, mızrak ve atından başka kendisine ağlayacak hiç kimse bulunmadığından yakınmıştır. 29-33 beyitlerde cesaret, yardıma muhtaç kimsenin imdadına yetişme, yakın akrabaya güzel muamele gibi sıfatlarla kendisini övmüştür. *Merşiye*de asıl olanın kişinin sahip olduğu cesaret, konukseverlik ve cömertlik gibi güzel hasletleriyle övülmesi olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu bölümün klasik *merşiye* planında ölen kimsenin övüldüğü *te'bīn* bölümüne uygun olduğu söylenebilir. Söz konusu bölümün bazı beyitleri şu şekildedir:[58]

30	وَقَدْ كُنْتُ عَطَّافًا إِذَا الخَيْلُ أَدْبَرَتْ	سَرِيعًا لَدَى الهَيجَا إِلَى مَنْ دَعَانِيَا
31	وَقَدْ كُنْتُ صَبَّارًا عَلَى القِرْنِ فِي الوَغَى	وَعَنْ شَتْمِيَ ابْنَ العَمِّ وَالجَارِ وَانِيَا
32	فَطَوْرًا تَرَانِي فِي طِلَالٍ وَنِعْمَةٍ	وَطَوْرًا تَرَانِي وَالعِتَاقُ رِكَابِيَا
33	وَيَوْمًا تَرَانِي فِي رَحًى مُسْتَدِيرَةٍ	تُخَرِّقُ أَطْرَافُ الرِّمَاحِ ثِيَابِيَا

30- Oysa ben savaş atları bile kaçıştığı zaman beni yardıma çağıran kimsenin yanına hızlıca atılırdım.

31- Savaşta rakibime karşı çok sabırlıydım. Amcaoğluma ve yakınlarıma kötü söz söylemekten de uzak dururdum.

32- Kimi zaman beni nimetler içerisinde (eğlenirken) görürdün kimi zaman da soylu atların üzerinde (iş peşinde)…

[58] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 92.

33- Kimi zaman da mızrak uçlarının elbisemi parçaladığı kızgın savaş meydanlarının ortasında…

İlk beyitlerde görülen müterreddit duygu hali takip eden bölümlerde de devam etmektedir. Şair övgüyle bahsettiği geçmişle kısa bir zaman sonra yüzleşeceği gelecek arasında gidip gelmektedir. Bu noktada hem mazideki övgüye layık günleri hatırlayıp övünmekte hem de ümitsizlik içerisinde geleceğe bakmaktadır. Dolayısıyla mezkur beyitlerde şairin geçmişine dönük bu övgü dolu hamasî ifadeler takip eden beyitlerde yerini karamsarlığa bırakmıştır. Şair 34-40 beyitler arasında ölümünden sonraki anları düşünmüş ve geleceği karamsar bir şekilde tasvir etmiştir. Aşağıdaki beyitler şairin çizdiği bu karamsar tablo hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir:[59]

39	غَدَاةَ غَدٍ يَا لَهْفَ نَفْسِي عَلَى غَدٍ	إِذَا أُدْلَجُوا عَنِّي وَأَصْبَحْتُ ثَاوِيا
40	وَأَصْبَحَ مَالِي مِنْ طَرِيفٍ وَتَالِدٍ	لِغَيْرِي وَكَانَ المَالُ بِالْأَمْسِ مَالِيَا

39- Yarının sabahı… Vay benim halime! Gece beni orada (mezarda) bırakıp gittiklerinde, (bir başıma) sabaha erdiğimde ne yapacağım!

40- Hem kendi çabalarımla kazandığım hem de babadan kalma mallarım başkasının olacak. Oysa daha dün bütün bunlar benimdi!

Takip eden bölümde şair, yeniden eski günleri hatırlamıştır. 41-45 beyitlerde kabilesinin güzel kızlarla konakladığı ve bu güzel kızların çeşitli bitkileri koklayarak yeşillikler içerisinde salına salına yürüdükleri yerden bahsetmiştir. Kabilesinin yanında olamayışından ve bu yolculukta onları yalnız bırakmaktan yakınmıştır. Klasik *mersiye* planında son kısmı teşkil eden *'azā'* bölümünün aksine şair mersiyesini yakınlarına vasiyet ve kabir tasviriyle bitirmiştir. 46-58 beyitler arasındaki bu pasajın *'azā'* bölümünden ziyade içerdiği ağlama sahnelerinden hareketle klasik *mersiye* planında ağlama, gözyaşları ve üzüntünün dile getirildiği *nedb* bölümüyle daha çok paralellik arz ettiği söylenebilir:[60]

47	إِذَا مُتُّ فَاعْتَادِي القُبُورَ وَ سَلِّمِي	عَلَى الرَّمْسِ أُسْقِيَتِ السَّحَابَ الغَوَادِيَا
48	عَلَى جَدَثٍ قَدْ جَرَّتِ الرِّيحُ فَوْقَهُ	تُرَابًا كَسَحْقِ المُرْنَبَانِيِّ هَابِيَا
49	رَهِينَةُ أَحْجَارٍ وَتُرْبٍ تَضَمَّنَتْ	قَرَارَتُهَا مِنِّي العِظَامَ البَوَالِيَا
50	فَيَا صَاحِبًا إِمَّا عَرَضْتَ فَبَلِّغَنْ	بَنِي مَازِنٍ وَالرَّبْبِ أَنْ لَا تَلَاقِيَا
51	وَعَرِّ قَلُوصِي فِي الرِّكَابِ فَإِنَّهَا	سَتَفْلِقُ أَكْبَادًا وَتُبْكِي بَوَاكِيَا

[59] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 93.
[60] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 94-95.

47- Ölürsem kabirleri dolaş ve seher yağmurlarının suladığı yükseltisiz bir mezar (görürsen) selam ver!

48- Bir mezar ki; rüzgâr, üzerine paralanmış ipek giysi gibi uçuşup duran toprak yığmıştır.

49- İçi, çürümüş kemiklerimle dolu, taşların ve toprakların (mezarın) esiriyim artık!

50- Dostum! Eğer Yemen'e yolun düşerse Māzin ve Rayb oğullarına artık kavuşamayacağımızı söyle!

51- Kervandaki devemin yükünü indir! Çünkü o, (üzerinde binicisi görülmediği zaman) ciğerleri dağlayacak, ağıt yakan kadınları gözyaşlarına boğacaktır!

Sonuç itibariyle; şairin içinde bulunduğu karmaşık duygu hali kasidenin muhteva planında kendisini göstermektedir. Bu sebeple Mālik b. er-Rayb'ın kasidesi, klasik *mer̲si̲ye* planından daha farklı bir mahiyet arz etmektedir.

2.2. Dil ve Üslup Özellikleri

Dil ve üslup bir edebî üründe birbirinden ayrılmaz bir ilişki içerisindedir. Bir edebî ürünün ana malzemesini dil oluştururken bu malzemenin ele alınış şekli üslubu meydana getirmektedir.[61] Edebî bir üründe dil, bu ürünü oluşturan kelimeleri, üslup ise kelimelerin bağlam içerisinde kazandığı değerleri ifade etmektedir. Bu noktada dil ve üslubun, sözün bağlama uygunluğunu inceleyen belagat ilmiyle ilişkisi kaçınılmaz olmaktadır. Çalışmanın bu kısmında Mālik b. er-Rayb'ın mersiyesindeki dil ve üslup özellikleri belagat ilminin verileriyle incelenecektir.

2.2.1 Kelime ve Cümle Tercihleri

Belagat ilmi, sözün bağlama uygunluğunu tespit edebilmek için belirli kriterler ortaya koymuştur. Bu kriterlerden birisi, sözü oluşturan kelimelerle ilgilidir. Kelimeler, telaffuzları kolay, sarf kaidelerine uygun ve herkesçe bilinebilir bir nitelikte olmalıdır.[62] Ayrıca kelimelerin işlenen konunun ruhuna uygun olması da gerekmektedir. *Mer̲si̲ye*lerin üzüntü, ağıt ve gözyaşı içerikli bir tema olduğu göz önünde bulundurulduğunda seçilen kelimeler de bu atmosfere uygun olmalıdır. Mālik b. er-Rayb'ın mersiyesine bu pencereden bakıldığında şiirde kullanılan kelimelerin telaffuzları kolay ve akıcı, sarf kaidelerine uygun ve herkesçe bilinen bir vasıfta olduğu görülecektir. Aşağıdaki beyit kasidenin genel mahiyeti hakkında fikir vermesi açısından örnek verilebilir:[63]

---

[61] Fidan, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnu'n-Nakîb el-Huseynî ve Şiirleri*, 216.
[62] ʿAlī el-Cārim ve Muṣṭafā Emīn, *el-Belāġatu'l-Vāḍıḥa fi'l-Beyān ve'l-Meʿānī ve'l-Bedīʿ*, 35.
[63] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 89.

10 تَقُولُ ابْنَتِي لَمَّا رَأَتْ طُولَ رِحْلَتِي سِفَارُكَ هَذَا تَارِكِي لَا أَبَا لِيَا

10- Kızım yolculuğumun uzun süreceğini anladığında dedi ki: "Bu yolculuk, ayrılığımız demektir. Öyleyse babam artık yok."

Görüldüğü üzere beyitte kullanılan kelimeler temel düzeyde Arapça bilen bir kimsenin sözlüğe müracaat etmeden anlayabileceği nitelikte basit ve anlaşılır, herhangi bir kaideye aykırılıktan uzak ve telaffuzları kolaydır. Ayrıca kaside boyunca zikredilen لَيْتَ (Leyte-Keşke), زَفْرَةٌ (zefra-iç geçirme, inilti), لله دَرِّي (lillāhi derrī-hayret doğrusu!), بكاء (bukāʾ-ağlama), نَعِيٌّ (neʿıyy-ağıt), أَكْفَانٌ (ekfān-Kefenler), المَوْتُ (el-Mevt-ölüm) قَفْرَةٌ (ḳafra-ıssız), لَحْدٌ (leḥd-mezar), غَرِيبٌ (ġarīb-yalnız), نَائِيًا (nāiyā-uzak), بَوَاكِيًا (bevākiyā-ağıt yakan kadınlar), رحلة (riḥle-yolculuk), هالِكٌ (hālik-helak olmuş) gibi kelimelerin şairin içinde bulunduğu ruh halini yansıttığı konusunda başarılı bir tercih olduğu söylenebilir.

Öte yandan kelimelerin bir kaside içerisinde tekrar etmesi eleştirmenlerce bir kusur olarak kabul edilmiştir. Ancak *mersiye* şiirleri bu konuda istisnaya tabi tutulmuş, kelime tekrarlarının yapılmasına en müsait şiirlerin *mersiye*ler olduğu dile getirilmiştir.[64] Bu noktada Mālik b. er-Rayb'ın kasidesinin kelime tekrarları bakımından zengin olduğu söylenmelidir. Kasidede الغضا (el-ġaḍā-şairin memleketinde yetişen bir çeşit ağaç), الرَّمْل (er-Raml-şairin memleketi), لَيْتَ شِعْرِي (Leyte Şiʿrī-Keşke bilseydim!), لله دَرِّي (lillāhi derrī-Hayret doğrusu!), السُّمَيْنَة (es-Sumeyne-şairin memleketinde bir bölge), فَطَوْرًا (feṭavran-bir keresinde), وَيَوْمًا (veyevmen-bir zamanlar), قَفْرَة (ḳafra-ıssız yer) gibi kelimeler sayıları değişmekle birlikte birden fazla tekrar etmiştir. *Mersiye*lerdeki bu nevi tekrarlar yoğun duygu ve özlemin tezahürüdür.[65] Buradan hareketle Mālik b. er-Rayb'ın kasidesindeki tekrara dayalı kelime tercihleri yoğun duygu ve özlemi yansıtmadaki başarısı hakkında ipuçları vermektedir.

Mersiyelerde ağırlıklı olarak ünlemli (taʿaccub), sorulu (istifhām), temennī gibi *inşāī* anlatımların kullanıldığı ifade edilmiştir.[66] Zira *mersiyeler* üzüntünün şiddetine göre nazmedilen şiirlerdir. Şiire hâkim olan üzüntü ve sızlanmayı çarpıcı bir şekilde ifade edebilmek için bu temada *inşāī* cümleler daha ağır basmaktadır. Kısa bir zaman sonra öleceğini bilen bir kimsenin kendisine yazdığı *mersiye*de bu üzüntü ve sızlanmanın daha yoğun bir şekilde işlenmesi tabiîdir. Bu sebeple Mālik b. er-Rayb'ın da mersiyesinde

[64] İbn Raşīḳ el-Ḳayravānī, *el-ʿUmde*, 2:703.
[65] Durmuş, "Eski Arap Şiiri," 230.
[66] Durmuş, "Eski Arap Şiiri," 229.

sıklıkla *inşāī* anlatımları tercih ettiği görülmektedir. Kasidede أَلَا لَيْتَ شِعْرِي Leyte Şiʿrī, لَيْتَ الغَضَا Leyte'l-Ġaḍā (temennī), هَلْ أَبِيتَنَّ, hel ebītenne أَلَمْ تَرَنِي elem teranī (istifhām), لله دَرِّي lillāhi derrī (taʿaccub), فَانْزِلَا, fenzilā أُقِيمَا,eḳīmā قُومَا, ḳūmā هَيِّئَا, heyyiā خُطَّا,ḫuṭṭā رُدَّا ruddā(emir), لا تُعْجِلَانِي Lā Tuʿcilānī, لا تَحْسُدَانِي, Lā Teḥsudānī لا تَنْسَيَا Lā tenseyā(nehy), يَا صَاحِبَيْ رَحْلِي ,يَا صَاحِبًا (münādā), لَعَمْرِي (ḳasem) gibi *inşāī* cümle formlarındaki ifadeler oldukça sık geçmektedir. Elbette *inşāī* formda gelen cümlelerin hepsi hakiki anlamlarında kullanılmamıştır. Örneğin *inşā'* çeşitlerinden *emir*, aslî olarak üst mevkide bulunan bir kimsenin altındakine yönelttiği bir talepken şairin aşağıdaki beytinde bu aslî anlamından çıkmıştır. Zira şair kendisinden alt mertebede bulunan bir kimseye değil kendisiyle aynı konumda olan kimselere yani arkadaşlarına emir yöneltmiştir. Söz konusu beyit şu şekildedir:[67]

26 وَقُومَا إِذَا مَا اسْتُلَّ رُوحِي فَهَيِّئَا لِيَ السَّدْرَ وَالأَكْفَانَ عِنْدَ فَنَائِيَا

26- Ruhum (bedenimden) sıyrıldığında kalkın! Vefatım sırasında (Beni yıkamak için hoş kokulu) sedir ağacını ve kefen bezlerini hazır edin!

Bir kimsenin kendisinden mevki olarak aşağıda bulunan kimselere değil de kendisine denk olanlara verdiği emir hakiki anlamından çıkıp yeni bir anlam kazanmış, bu yeni anlama ise *iltimās* adı verilmiştir.[68] Yukarıdaki beyitte de aynı durum söz konusudur.

Doğru yahut yalan olma ihtimali taşıyan *iḫbārī* cümleler ise gerçekte muhatabı bir hükmün içeriği konusunda bilgilendirmek demektir. Ancak bazen *iḫbārī* cümleler, bu asıl amacından öte *inşāī* anlamlar için kullanılır. Başka bir deyişle kimi zaman *iḫbārī* cümlelerde asıl amaç muhataba bilgi vermek değildir. Muhataba bilgi verme görüntüsü altında ana gaye merhamet dileme, özlem belirtme, zayıflığını bildirme, dua, kınama vs. olabilmektedir. Bu tür anlatımlara ise haberin *inşāī* bir amaç için kullanılması denilmektedir.[69]

Mālik b. er-Rayb'ın mersiyesinde kullanılan *iḫbārī* cümlelerin büyük bir bölümünde ise yukarıda bahsi geçen *inşāī* anlatım söz konusudur. Bu tarz cümlelerin asıl amacı okuru bilgilendirmek değil şairin duyduğu özlemi belirtmektir. Kasidede *iḫbārī* cümlelerin geneline hâkim olan bu anlatım hakkında fikir vermesi açısından aşağıdaki beyti örnek göstermek mümkündür. Şair, Horasan fethine katılmak üzere yola çıktığında sevdiklerine karşı duyduğu özlemi şu şekilde ifade etmiştir:[70]

[67] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 92.
[68] el-Cārim ve Emīn, *el-Belāġatu'l-Vâḍıḥa*, 309.
[69] Durmuş, "İhbâr," *DİA*, 21:527.
[70] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 89.

6	دَعَانِي الهَوَى مِنْ أَهْلِ أَوْدَ وَصُحْبَتِي	بِذِي الطَّبَسَيْنِ فَالتَفَتُّ وَرَائِيَا
7	أَجَبْتُ الهَوَى لَمَّا دَعَانِي بِزَفْرَةٍ	تَقَنَّعْتُ مِنْهَا أَنْ أُلَامَ رِدَائِيَا

6- Ẕu'ṭ-Ṭabesān adlı yerde Evd diyarındaki arkadaşlarıma ve yakınlarıma duyduğum özlem beni geri çağırdı ancak ardıma bakmadan yürüdüm.

7- Özlem beni geri çağırdığında ona iç geçirerek karşılık verdim; (çaresizlik yüzümde görünüp) kınanırım diye yüzümü elbiseme bürüdüm.

Görüldüğü üzere beyitte geçen cümle türü *iḫbārīdir*. Ancak bu cümle türünün tercih edilmesindeki asıl maksat muhatabı yani okuru olup biten bir vakıa hakkında bilgilendirmek değil yakınlara karşı duyulan özlemin dile getirilmesidir. Dolayısıyla cümle türü *iḫbārī* olsa da asıl amacından öte *inşāī* bir gayeye hizmet etmiştir.

2.2.2. Edebî Sanatlar

Şiirler edebî sanatlar bakımından zengin ürünlerdir. Bir şiir metninde *beyān* ve *bedīʿ* ilmine dair onlarca sanat bulunabilir. Ancak şiirde geçen sanatların hepsini incelemek makale boyutunda bir çalışma için uygun değildir. Bu hacimdeki çalışmalarda asıl önemli olan üslup biçimi olarak öne çıkan sanatları irdelemektir. Bu sebeple Mālik b. er-Rayb'ın *merṯiye*sinde her bir edebî sanat tek tek incelenmemiş, kasidenin üslubu hakkında fikir verecek baskın niteliğe sahip sanatlar tespit edilmiştir.

Mālik b. er-Rayb'ın *merṯiye*sinde en fazla göze çarpan sanat *kināye*dir. Bir çeşit örtülü anlatım türü olan *kināye*, asıl anlamın yanında bu asıl anlamın gerektirdiği başka bir manayı aktarmak şeklinde tarif edilmiş, maksadı daha çarpıcı ve vurgulu ifade ettiği için sarih anlatımdan daha beliğ bir yöntem kabul edilmiştir.[71] *Kināye* ile soyut anlamlar somutlaştırılmış ve herhangi bir sebepten dolayı sarahaten söylenilmeyen düşünceler dilde ifadesini bulmuştur.[72]

Yukarıdaki bilgiler ışığında kasideye bakıldığında *kināye*lerin büyük bir çoğunluğunun ölümden yapıldığı görülmektedir. Bu türden *kināye*lere nerdeyse her beyitte başvurulmuştur. Aşağıdaki beyitler bu durumu en iyi şekilde yansıtmaktadır:[73]

50	فَيَا صَاحِبًا إِمَّا عَرَضْتَ فَبَلِّغَنْ	بَنِي مَازِنٍ وَالرَّبْبِ أَنْ لَا تَلَاقِيَا
51	وَعَرِّ قَلُوصِي فِي الرِّكَابِ فَإِنَّهَا	سَتَفْلِقُ أَكْبَادًا وَتُبْكِي بَوَاكِيَا

[71] Durmuş, "Kinaye," *DİA*, 26:34-36.
[72] El-Hāşimī, *Cevāhiru'l-Belāġa*, 303-304.
[73] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 95.

50- Dostum! Eğer Yemen'e yolun düşerse Māzin ve Rayb oğullarına artık kavuşamayacağımızı söyle!

51- Kervandaki devemin havutunu (semerini) indir! Çünkü o, (üzerinde binicisi görülmediği zaman) ciğerleri dağlayacak, ağıt yakan kadınları gözyaşlarına boğacaktır!

İlk beyitte kavuşmak, görüşmek, buluşmak gibi anlamlara gelen تَلَاقِيَا eyleminin gerçekleşmeyeceğinden asıl maksat ölümdür. Kavuşmamak eylemiyle şairin içinde bulunduğu gurbetin henüz bitmediği anlamı zihne gelse de bu eylemle asıl kastın bu dünyada artık bir kavuşma olmayacağı şeklinde anlaşılmaktadır. İkinci beytin ilk satırında geçen وَعَرِّ قَلُوصِي (ve ʿarri ḳalūṣī) ifadesi ise aynı şekilde ölümden kinayedir. Çünkü devenin üzerinde binicisinin eşyaları görülmemesi sahibinin öldüğüne işaret etmektedir.

Ölümden sonra en fazla kinaye şairin doğup büyüdüğü topraklardan yapılmıştır. Özellikle ilk üç beyitte altı kez tekrar eden الغَضَا (el-Ġaḍā) kelimesi burada zikredilmelidir. Bir çeşit ağaç olan الغَضَا (el-Ġaḍā) yalnızca Raml bölgesinde yani şairin doğup büyüdüğü topraklarda yetişmektedir.[74] Dolayısıyla şair bu kelimeyi kullanırken aslında doğup büyüdüğü toprakları, memleketini dile getirmektedir. Benzer bir kullanım aşağıdaki beyitte de görülmektedir:[75]

23 أَقُولُ لِأَصْحَابِي ارْفَعُونِي فَإِنَّهُ يَقَرُّ بِعَيْنِي إِنْ سُهَيْلٌ بَدَا لِيَا

23- Arkadaşlarıma şöyle dedim: Kaldırın beni! Suheyl yıldızı bana görünürse gözüm açık gitmem.

Yukarıdaki beyitte şair سُهَيْلٌ (Suheyl) kelimesi ile yine kendi vatanından kinaye yapmıştır. Zira Suheyl yıldızı şairin vefat ederken bu beyitleri söylediği Horasan civarından değil yalnızca kendi memleketinden yani Necd bölgesinden açıkça görülmektedir.[76] Bu sebeple Suheyl yıldızının göründüğü yerde defnedilirse gözünün arkada kalmayacağını ifade etmiştir.

Kināye sanatıyla soyut anlamların somutlaştığından ve herhangi bir sebepten dolayı sarahaten söylenilmeyen düşüncelerin dilde ifadesini bulduğundan daha önce söz edilmişti. Buradan hareketle kinaye sanatına en fazla ölümü ve vatan özlemini ifade ederken başvuran Mālik b. er-Rayb'ın bir türlü yüzleşmek istemediği ve adını ağzına almaktan çekindiği için ölümü; duygularını somut bir hale getirmek için de doğup büyüdüğü topraklara olan özlemini bu sanatı kullanarak dile getirdiği söylenebilir.

---

[74] İbn Manẓūr, *Lisānu'l-ʿArab*, 15:128.
[75] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 91.
[76] El-Baġdādī, *Ḫızānetu'l-Edeb*, 2:209.

Kasidede *kināye*den sonra dikkat çeken diğer bir sanatta *istiʿāre*dir. *İstiʿāre* bir lafzın, hakiki anlamda kullanılmasına engel bir karineyle birlikte benzerlik ilgisinden dolayı gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır.[77] Bir diğer ifadeyle *istiʿāre*, taraflarından birisi hazf olmuş bir *teşbīh*tir. *İstiʿāre*, *müşebbeh* hazfedilirse *taṣrīhī*, *müşebbeh bih* hazfedilirse *meknī* adını almaktadır.[78] *Meknī istiʿāre* soyut anlamlara somutluk, cansız nesnelere canlılık ve hareketlilik kazandırdığı için *istiʿāre* sanatının en beliğ çeşidi kabul edilmiş ve ifade gücü bakımından *taṣrīhī istiʿāre*den daha etkili olduğu dile getirilmiştir.[79] Bu itibarla kasideye bakıldığında bu sanata başvurulan yerlerin hemen hemen tamamında *meknī istiʿārenin* kullanıldığı görülmektedir. Örneğin şair yalnız başına ölümü aşağıdaki beyitle tasvir etmiştir:[80]

18 تَذَكَّرْتُ مَنْ يَبْكِي عَلَيَّ فَلَمْ أَجِدْ سِوَى السَّيْفِ وَالرُّمْحِ الرُّدَيْنِيِّ بَاكِيَا

18- Bana ağlayacak birini hatırlamaya çalıştım ancak Rudeyne'nin mızrağı ve kılıcım hariç hiçbir kimse bulamadım.

Şair yukarıdaki beyitte kılıcını ve mızrağını ağlayan bir insana benzetmiş, *müşebbeh bih* konumunda olan insan lafzını hazfedip ona ait bir özellik olan ağlamak eylemi ile insan lafzına işaret etmiş, dolayısıyla *istiʿāre mekniyye* olmuştur. Beyitte cansız birer nesne olan kılıç ve mızrak *meknī istiʿāre* yoluyla canlılık kazanmış ve ağlayan bir insan suretine bürünmüştür. Öte yandan şair yine *istiʿāre* sanatı vasıtasıyla ruha somut bir mahiyet kazandırmıştır:[81]

26 وَقُومَا إِذَا مَا اسْتُلَّ رُوحِي فَهَيِّئَا لِيَ السَّدْرَ وَالْأَكْفَانَ عِنْدَ فَنَائِيَا

26- Ruhum (bedenimden) sıyrıldığında kalkın! Vefatım sırasında (Beni yıkamak için hoş kokulu) sedir ağacını ve kefen bezlerini hazır edin!

Bu beyitte ruh, kınından kolaylıkla çıkan bir kılıca benzetilmiş, *müşebbeh bih* konumunda olan kılıç kelimesi hazfedilip ona delalet eden اسْتُلَّ (üstülle-kılıcı çekmek) fiiliyle *istiʿāre mekniyye* olmuştur. Böylelikle zihin dünyasında bir karşılığı olmayan ruh kelimesi somut bir mahiyet kazanmıştır. Benzer bir durum aşağıdaki beyitte de görülmektedir:[82]

22 وَلَمَّا تَرَاءَتْ عِنْدَ مَرْوٍ مَنِيَّتِي وَحَلَّ بِهَا جِسْمِي وَحَانَتْ وَفَاتِيَا

[77] El-Hāşimī, *Cevāhiru'l-Belāġa*, 264.
[78] El-Hāşimī, *Cevāhiru'l-Belāġa,* 264.
[79] ʿAtīḳ, *Beyān*, 171-72.
[80] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 90.
[81] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 92.
[82] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 91.

22- Merv'de ölümüm göründüğünde, bedenim güçten düştüğünde ve ölüm vakti geldiğinde…

Şair yukarıdaki beyitte ölümü, yaklaştıkça görünen ve belirginleşen bir nesneye benzetmiş, *müşebbeh bih* konumunda olan nesneyi hazfedip ona delalet eden görünmek, belirginleşmek fiiliyle *istiʿāre mekniyye* yapmıştır. Dolayısıyla ölüm, *meknī istiʿāre* vasıtasıyla zihinde somut ve net bir karşılık bulmuştur.

Mālik b. er-Rayb *mersiye*sinde *beyān* ilminin yanı sıra lafız ve anlamla ilgili olmak üzere iki temel başlık altında incelenen *bedīʿ* ilmiyle ilgili sanatlara da başvurmuştur. Ancak bu noktada Mālik b. er-Rayb'ın *cinās*, *seciʿ* gibi lafızla ilgili sanatlara neredeyse hiç yer vermezken *ṭıbāḳ* ve *iltifāt* gibi anlamla ilgili sanatları kullanmayı tercih ettiği görülmektedir. Bu tercihinde, ölüm anının yaklaştığını hissetmesi önemli rol oynamıştır. Zira bu his şairi lafızla ilgili söz sanatlarıyla oyalanmaktan daha ziyade manaya odaklanmaya sevk etmiştir. Örneğin aşağıdaki beyitte anlatımı daha da güçlendirmek adına zıt anlamlı iki kelimeyi bir arada kullanmak şeklinde tarif edilen[83] *ṭıbāḳ* sanatına yer vermiştir:[84]

4 أَلَمْ تَرَنِي بِعْتُ الضَّلَالَةَ بِالهُدَى وَأَصْبَحْتُ فِي جَيْشِ ابْنِ عَفَّانَ غَازِيَا

4- Bilmez misin? Ben sapkınlığı bırakıp hidayete sarıldım, İbn ʿAffān'ın ordusunda bir nefer oldum.

Şair bu beyitte Saʿīd b. ʿUsmān b. ʿAffān'la tanışmadan önceki eşkıyalık günlerini sapkınlığa, tanışmasının ardından İslam ordusunun neferi olduğu günleri de hidayete benzetmiştir. *İstiʿāre* sanatına başvurduğu bu beyitte şair, eski ve yeni yaşamı arasındaki farkı daha da netleştirmek adına dalalet ve hidayet kelimeleri arasında *ṭıbāḳ* adı verilen zıtlık sanatına başvurmuştur. Böylelikle eski ve yeni hayatının birbirinden tamamıyla farklı olduğunu daha net bir şekilde vurgulamıştır.

İltifāt sanatı da şairin *mersiye*sinde kullandığı anlamla ilgili sanatlardan bir diğeridir. *İltifāt* bir beyitte beklenmedik bir şekilde şahıs, zaman ve üslup bakımından değişiklikler yapmaktır. *İltifāt* sanatının önemi ise muhatabın dikkatini çekmesinden ve üsluptaki monotonluğu kırmasından ileri gelmektedir.[85] Örneğin Mālik b. er-Rayb beytin ilk satırında üçüncü şahıs olarak bahsettiği annesinden ikinci satırda ikinci şahıs olarak bahsetmiştir:[86]

[83] el-Cārim ve Emīn, *el-Belāġatu'l-Vāḍıḥa*, 480.
[84] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 88.
[85] İsmail Durmuş, "İltifât," *DİA*, 22:152.
[86] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 94.

46 فَيَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ بَكَتْ أُمُّ مَالِكٍ كَمَا كُنْتُ لَوْ عَالَوْا نَعِيَّكِ بَاكِيَا

46- Ah! Keşke bilseydim! Annem ardımdan gözyaşı döktü mü? Sen ölseydin – her ne kadar ağıt tutanlar senin ardından ağlasa da – ben de gözyaşı dökerdim.

Şair, yalnızca şahıs zamirleri arasındaki geçişler vasıtasıyla değil zamanlar arasında geçiş yaparak da monotonluğu kırmıştır. Horasan fethine katılması ve bundan dolayı duyduğu pişmanlığını anlattığı bölümde yedi beyit boyunca *māḍī* fiilleri kullanırken sekizinci beyitte *muḍāri*ʿ fiile geçiş yapmıştır:[87]

8 أَقُولُ وَقَدْ حَالَتْ قُرَى الكُرْدِ بَيْنَنَا جَزَى اللهُ عَمْرًا خَيْرَ مَا كَانَ جَازِيَا

8- Kürt diyarları aramıza girmişken diyorum ki; Allah ʻAmr'ın iyiliğini versin!

Öte yandan aynı beyit üslup değişikliği vasıtasıyla yapılan *iltifāt* sanatına da örnek teşkil etmektedir. Şair, *māḍī* fiille başından geçenleri hikâye ederken birdenbire şimdiki zamana geçiş yapmış, hemen akabinde tekrar *māḍī* fille dönmüştür. Ancak buradaki *māḍī* fiil hikaye için değil dua üslubu için kullanılmıştır.

Özetle, Mālik b. er-Rayb'ın Yā'iyyesinde *kināye* ve *istiʿāre*, en fazla başvurulan edebî sanatlardandır. Bu iki sanat vasıtasıyla şair soyut kavramları somutlaştırmış, cansız nesnelere canlılık ve hareket vermiştir. Böylelikle anlatıma gerçeklik boyutu kazandırmıştır. Öte yandan anlamla ilgili sanatlardan başvurduğu *ṭıbāḳ* ve *iltifāt* sanatlarıyla da anlatım gücünü artırmış ve kasidenin tek düze, monoton bir yapıya sahip olmasının önüne geçmiştir.

Sonuç

Mersiye denilince daha çok şairin, sevdiği bir yakınının ölümü neticesinde ağıt yakması ve üzüntüsünü dile getirmesi anlaşılır. Ancak Cahiliye dönemi ve sonrası Arap şiiri örnekleri incelendiğinde şairlerin bizzat kendilerinin de mersiyelere konu olduğu görülmektedir.

Şairlerin kendileri için *mersiye* söylemelerine ilk olarak Cahiliye döneminde İbn Ḥazzāk, İmru'u'l-Ḳays, Ṭarafe b. el-ʿAbd, ve ʿAbduyaġūs el-Ḥārisī gibi şairlerin şiirlerinde rastlanmaktadır. Bu tarzdaki mersiylerin Cahiliye dönemi sonrası en önemli ve en meşhur örneklerinden birisi de Emevî dönemi şairlerinden Mālik b. er-Rayb'a aittir. Mālik b. er-Rayb'ın söz konusu kasidesi Ṭavīl bahriyle nazmedilmiş 58 beyitten oluşan bir Yā'iyyedir.

[87] Ḳays, "Dīvānu Mālik b. er-Rayb," 88.

Mālik b. er-Rayb kasidesine klasik mersiyelerdeki *nedb*, *te'bīn* ve *'azā'* bölümlerinden oluşan muhteva planının aksine eski günlere özlem temasıyla başlamış, ardından sırasıyla pişmanlık, gurbette yalnız başına ölüm, *te'bīn* ve geleceğe karamsar bakış temalarıyla devam etmiştir. Takiben yeniden eski günlere özlem temasına dönmüş, vasiyet ve matem temasıyla kasidesini bitirmiştir. Buradan hareketle her ne kadar şairlerin kendileri için söyledikleri *mersiye*lerin diğer klasik tarzdaki *mersiye*lerden tamamen farklı ve bağımsız bir tür olduğu sonucuna varmak mümkün olmasa da aralarındaki muhteva planı farklılığına dikkat çekmek gerekmektedir. Bu muhteva planının farklılığının temelinde şairin kendi hayatına dair hususları öne çıkarma gayesinden söz etmek mümkündür.

Mālik b. er-Rayb'ın kasidesi dil ve üslup bakımından incelendiğinde *mersiye* şiirlerinin ruhuna uygun olarak hüzün, ölüm, ayrılık, özlem gibi hususları ifade eden kelimelerin daha çok tercih edildiği görülmektedir. Beyitleri meydana getiren cümleler ise çoğunlukla *emir*, *nehy*, *istifhām*, *temennī*, *taʿaccub*, yemin gibi *inşāī* yapılardan oluşmaktadır. *İḫbārī* yapıların büyük bir çoğunluğunda da şair, cümleleri, duygularını daha çarpıcı bir şekilde yansıtmak adına haber vermekten ziyade *inşāī* bir amaç için kullanmıştır. Dolaysıyla şairlerin kendileri için söyledikleri *mersiye*lerin dil ve üslup bakımından klasik tarzdaki *mersiye*lerden çok farklı olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kasidede bir üslup özelliği olarak öne çıkan sanatların başında *kināye* gelmektedir. Şair, bu sanat vasıtasıyla açıkça zikretmek istemediği ölüm kelimesini örtülü bir şekilde anlatmış, doğup büyüdüğü topraklara ve sevdiklerine duyduğu özlemi bu sanat vasıtasıyla somutlaştırmıştır. Öte yandan *istiʿāre* sanatına da sıklıkla başvurmuş, özellikle *meknī istiʿāre* vasıtasıyla cansız varlıklara bir canlılık, soyut kavramlara bir somutluk vererek anlatımın gücünü ve gerçeklik boyutunu artırmıştır. Ayrıca anlamla ilgili sanatlardan *iltifāt* ve *ṭıbāḳ* sanatı sayesinde kasidenin monoton bir üsluba sahip olmasının önüne geçmiş, anlatımın gücünü ve netliğini artırmıştır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.
Yazar Katkıları / Author Contributions:	Muhammed Ali Söylemez %50 Mücahit Küçüksarı %50

KAYNAKÇA

ʿAbdunnūr, Cebbūr. *el-Muʿcemu'l-Edebī*. Beyrūt: Dāru'l-ʿİlm li'l-Melāyīn, 1984.

el-Alūsī, Maḥmūd Şukrī. *Bulūġu'l-Ereb fī Maʿrifeti Aḥvāli'l-ʿArab*. 2. baskı. 3 c. Ḳāhira: Dāru'l-Kitābi'l-Mışrī, t.y.

ʿAtīḳ, ʿAbdu'l-ʿAzīz. *ʿIlmu'l-Beyān*. Beyrūt: Dāru'n-Nahḍati'l-ʿArabiyye, 1985.

el-Baġdādī, ʿAbdu'l-Ḳādir b. ʿUmer. *Ḫızānetu'l-Edeb ve Lubbu Lubābi Lisāni'l-ʿArab*. 13 c. Ḳāhira: Mektebetu'l-Ḫancī, 1997.

el-Behbītī, Necīp Muḥammed. *Tārīḫu'ş-Şi'ri'l-ʿArabī ḥattā Āḫiri'l-Ḳarni'ş-Şāliş'il-Hicrī*. Ḳāhira: Dāru'l-Kutubi'l-Mışrıyye, 1950.

el-Buḫārī, Ebū ʿAbdillah Muḥammed b. İsmāil. *el-Cāmiʿu'ṣ-Ṣaḥīḥ*. Beyrūt: Dāru İbn Keşīr, 2002.

el-Cārim, ʿAlī, ve Muṣṭafā Emīn. *el-Belāġatu'l-Vāḍıḥa fi'l-Beyān ve'l-Meʿānī ve'l-Bedīʿ*. Beyrūt: Muessesetu'r-Risāle Nāşirūn, 2018.

Çetin, Nihad Mazlum. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.

Ḍayf, Şevḳī. *er-Riṣā*. Ḳāhira: Dāru'l-Meʿārif, 1955.

Ḍayf, Şevḳī. *Tārīḫu'l-Edebi'l-ʿArabī el-ʿAṣru'l-ʿAbbāsī*. 8. baskı. Ḳāhira: Dāru'l-Meʿārif, t.y.

Ḍayf, Şevḳī. *Tārīḫu'l-Edebi'l-ʿArabī el-ʿAṣru'l-Cāhilī*. 11. baskı. Ḳāhira: Dāru'l-Meʿārif, t.y.

Ḍayf, Şevḳī. *Tārīḫu'l-Edebi'l-ʿArabī el-ʿAṣru'l-İslāmī*. 7. baskı. Ḳāhira: Dāru'l-Meʿārif, t.y.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi Abbasiler Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2021.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi Câhiliye Dönemi*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2019.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi Emeviler Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi Sadru'l-İslam Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017.

Durmuş, İsmail. "Eski Arap Şiiri." *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrıcı, içinde 227-230. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Durmuş, İsmail. "Hiciv (Arap Edebiyatı)." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17:447-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Durmuş, İsmail. "İhbâr." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21:527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Durmuş, İsmail. "İltifât." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22:152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Durmuş, İsmail. "Kinaye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:34-36. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Fidan, İbrahim. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnu'n-Nakîb el-Huseynî ve Şiirleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. Çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er. Ankara: İmaj Yayınları, 1993.

el-Ḫansā, Ummu ʿAmr Tumāḍır b. ʿAmr b. el-Ḥāriṯ b. eş-Şerīd. *Dīvānu'l-Ḫansā*. Beyrūt: Dāru'l-Maʿrife, 2004.

el-Hāşimī, es-Seyyid Aḥmed. *Cevāhiru'l-Belāġa fi'l-Meʿānī ve'l-Beyān ve'l-Bedīʿ*. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1998.

el-Işfahānī, Ebu'l-Ferac. *Kitābu'l-Eġānī*. 25 c. Beyrūt: Dāru Ṣādır, 2008.

İbn ʿAbd er-Rabbihī, Aḥmed b. Muḥammed. *el-ʿIḳdu'l-Ferīd*. 9 c. eyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1983.

İbn Hişām, Ebū Muḥammed Cemālu'd-Dīn. *es-Sīratu'n-Nebeviyye*. c. Beyrūt: Dāru'l-Kitābi'l-ʿArabī, 1990.

İbn Ḳuteybe, Ebū Muḥammed ʿAbdullah b. Muslim. *eş-Şiʿru ve'ş-Şuʿarāʾ*. 2 c. Ḳāhira: Dāru'l-Meʿārif, 1966.

İbn Ḳuteybe. *Kitābu'l-Meʿāni'l-Kebīr fī Ebyāti'l-Meʿānī*. Beyrūt: Dāru'n-Nahḍati'l-Ḥadīşe, 1953.

İbn Manẓūr, Ebu'l-Faḍl Cemālu'd-Dīn Muḥammed. *Lisānu'l-ʿArab*. 15 c. Beyrūt: Dāru Ṣādır, t.y.

İbn Raşīḳ Ḳayravānī, Ebū ʿAli el-Ḥasen. *ʿUmde fī Ṣınāʿati'ş-Şiʿri ve Naḳdih*. 2 c. Ḳāhira: Mektebetu'l-Ḫancī, 2000.

el-İbrāhimī, ʿAbdulkāẓım. "es-Sūratu's-Saykūlūciyye fī Merşiyeti Mālik b. er-Rayb." *Mecelletu Emārāt fi'l-Luġati ve'l-Edeb*, 5:1 (2021): 150-167.

el-Ḳālī, Ebū ʿAlī. *Ẕeylu'l-Emālī ve'n-Nevādir*. Ḳāhira: el-Heyetu'l-Mışrıyye li'l-Kuttāb, 1976.

el-Ḳaranī, Fevziyye Muḥammed. el-Uslūbiyye: Yāʾiyyetu İbn Rayb Unmūzecen. Ḳāhira: Cāmiʿatu'l-Ezher Kulliyyeti'd-Dirāsāti'l-İslāmiyye, 2019.

el-Ḳays, Nūrī Ḥammūdī. "Dīvānu Mālik b. er-Rayb Ḥayātuhū ve Şiʿruhu." *Mecelletu Maʿhedi'l-Maḫṭūṭāti'l-ʿArabiyye* 15:1 (1969): 49-114.

Ḳudāme b. Caʿfer, Ebu'l-Ferac *Naḳdu'ş-Şiʿr*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿIlmiyye, t.y.

Kurt, Hasan. "Saîd b. Osman b. Affân." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35:572-573. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

el-Melūḥī, ʿAbdu'l-Muʿīn. *eş-Şuʿarā Elleẕīne Raşev Enfusehum Ḳable'l-Mevt*. Beyrūt: Dāru'l-Ḥaḍārati'l-Cedīde, 1992.

Muḥammed, Sirācuddīn. *el-Medīḥ fi'ş-Şiʿri'l-ʿArabī*. 1. baskı. Beyrūt: Dāru'r-Rātibi'l-Cāmiʿıyye, t.y.

Muḥammed, Sirācuddīn. *er-Riṯā fi'ş-Şiʿri'l-ʿArabī*. Beyrūt: Dāru'r-Rātib el-Cāmiʿıyye, t.y.

Muḥammed b. Yaḥyā. "Simātu'l-Uslūb fī Merṯiyyeti Mālik b. er-Rayb." Yüksek Lisans Tezi, Cāmiʿatu'l-Biskra, Sekra, 2009.

Muslim, Ebu'l-Ḥusayn Muslim b. el-Ḥaccāc b. Muslim el-Ḳuşeyrī. *el-Cāmiʿu'ş-Ṣaḥīḥ*. Riyāḍ: Beytu'l-Efkāri'd-Duveliyye, 1998.

en-Nuveyrī, Şihābu'd-Dīn Aḥmed b. ʿAbdu'l-Vehhāb. *Nihāyetu'l-Erab fī Funūni'l-Edeb*. 33 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿIlmiyye, 2004.

er-Rāfiʿī, Muṣṭafā Ṣādıḳ. *Tārīḫu Ādābi'l-ʿArab*. 2 c. Ḳāhira: Mektebetu'l-Īmān, t.y.

Raḥīm, Miḳtāt. *Riṣāu'n-Nefs fi'ş-Şiʿri'l-Endelusī*. ʿAmmān: Dāru Cuheyne, 2012.

es-Sendūbī, Ḥasen, ve Usāme Ṣalāḥu'd-Dīn Muneymine. *Şerḥu Dīvāni İmri'i'l-Ḳays*. Beyrūt: Dāru İḥyāi'l-ʿUlūm, 1990.

Şen, Ahmet. *Lübnanlı Corcî Şâhîn ʿAtiyye ve Şiirleri*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.

eş-Şentemerī, Ebu'l-Ḥaccāc Yūsuf b. Suleymān b. ʿĪsā el-Aʿlem. *Dīvānu Ṭarafe b. el-ʿAbd Şerḥu'l-Aʿlem eş-Şentemerī*. Beyrūt: el-Muessetu'l-ʿArabiyye li'd-Dirāsāt ve'n-Neşr, 2000.

Ṭarafe b. el-ʿAbd, *Dīvānu Ṭarafe b. el-ʿAbd*. Beyrūt: Dārul-Kutubi'l-ʿIlmiyye, 2002.

Ṭarīfī, Muḥammed Nebīl. *Dīvānu'l-Luṣūṣ fi'l-ʿAṣreyni'l-Cāhilī ve'l-İslāmī*. 2 c. Beyrūt: Dārul-Kutubi'l-ʿIlmiyye, 2004.

Toprak, Faruk. *Endülüs Şiirinde Mersiye*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Toprak, Faruk. "Mersiye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29:215-217. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Tuleymat, Ġāzī, ve ʿIrfān el-Eşḳar. *Tārīḫu'l-Edebi'l-ʿArabī el-Edebu'l-Cāhilī*. Ḥumuṣ: Dāru'l-İrşād, 1992.

Üstün, Mahmut. "Klasik Arap Şiirinde Mersiye." *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8:15 (2021): 393-417.

Vehbe, Mecdī ve Kāmil Muhendis. *Muʿcemu'l-Muṣṭalaḥāti'l-ʿArabiyye fi'l-Luġati ve'l-Edeb*. Beyrūt: Mektebetu Lubnān, 1984.

Zeydān, Corci. *Tārīḫu Ādābi'l-Luġati'l-ʿArabiyye*. 3 c. Dāru'l-Hilāl, t.y.

EK: Mālik b. Er-Rayb'ın *El-Ḳaṣīdetu'l-Yā'iyye*'sinin Metni ve Tercümesi

1	أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبِيتَنَّ لَيْلَةً	بِجَنْبِ الغَضَا أُزْجِي القِلَاصَ النَّوَاجِيَا
2	فَلَيْتَ الغَضَا لَمْ يَقْطَعِ الرَّكْبُ عَرْضَهُ	وَلَيْتَ الغَضَا مَاشَى الرِّكَابَ لَيَالِيَا
3	لَقَدْ كَانَ فِي أَهْلِ الغَضَا لَوْ دَنَا الغَضَا	مَزَارٌ وَلَكِنَّ الغَضَا لَيْسَ دَانِيَا
4	أَلَمْ تَرَنِي بِعْتُ الضَّلَالَةَ بِالهُدَى	وَأَصْبَحْتُ فِي جَيْشِ ابْنِ عَفَّانَ غَازِيَا
5	وَأَصْبَحْتُ فِي أَرْضِ الأَعَادِيِّ بَعْدَمَا	أَرَانِيَ عَنْ أَرْضِ الأَعَادِيِّ قَاصِيَا
6	دَعَانِي الهَوَى مِنْ أَهْلِ أَوْدَ وَصُحْبَتِي	بِذِي الطَّبَسَيْنِ فَالتَفَتُّ وَرَائِيَا
7	أَجَبْتُ الهَوَى لَمَّا دَعَانِي بِزَفْرَةٍ	تَقَنَّعْتُ مِنْهَا أَنْ أُلَامَ رِدَائِيَا
8	أَقُولُ وَقَدْ حَالَتْ قُرَى الكُرْدِ بَيْنَنَا	جَزَى اللهُ عَمْرًا خَيْرَ مَا كَانَ جَازِيَا
9	إِنِ اللهُ يُرْجِعْنِي مِنَ الغَزْوِ لَا أَرَى	وَإِنْ قَلَّ مَالِي طَالِبًا مَا وَرَائِيَا
10	تَقُولُ ابْنَتِي لَمَّا رَأَتْ طُولَ رِحْلَتِي	سِفَارُكَ هَذَا تَارِكِي لَا أَبَا لِيَا
11	لَعَمْرِي لَإِنْ غَالَتْ خُرَاسَانُ هَامَتِي	لَقَدْ كُنْتُ عَنْ بَابَيْ خُرَاسَانَ نَائِيَا
12	فَإِنْ أَنْجُ مِنْ بَابَيْ خُرَاسَانَ لَا أَعُدْ	إِلَيْهَا وَإِنْ مَنَّيْتُمُونِي الأَمَانِيَا
13	فَلِلهِ دَرِّي يَوْمَ أَتْرُكُ طَائِعًا	بَنِيَّ بِأَعْلَى الرَّقْمَتَيْنِ وَمَا لِيَا
14	وَدَرُّ الظِّبَاءِ السَّانِحَاتِ عَشِيَّةً	يُخَبِّرْنَ أَنِّي هَالِكٌ مَنْ وَرَائِيَا

15 وَدَرُ كَبِيرَيَّ الذَيْنِ كِلَاهُمَا عَلَيَّ شَفِيقٌ نَاصِحٌ لَوْ نَهَانِيَا
16 وَدَرُ الرِّجَالِ الشَّاهِدِينَ تَفَتُّكِي بِأَمْرِيَ أَلَّا يَقْصُرُوا مِنْ وَثَاقِيَا
17 وَدَرُ الهَوَى مِنْ حَيْثُ يَدْعُو صَحَابَتِي وَدَرُ لُجَاجَاتِي وَ دَرُ انْتِهَائِيَا
18 تَذَكَّرْتُ مَنْ يَبْكِي عَلَيَّ فَلَمْ أَجِدْ سِوَى السَّيْفِ وَالرُّمْحِ الرُّدَيْنِيِّ بَاكِيَا
19 وَأَشْقَرَ مَحْبُوكٍ يَجُرُّ عِنَانَهُ إِلَى المَاءِ لَمْ يَتْرُكْ لَهُ المَوْتُ سَاقِيَا
20 وَلَكِنْ بِأَكْنَافِ السُّمَيْنَةِ نِسْوَةٌ عَزِيزٌ عَلَيْهِنَّ العَشِيَّةَ وَمَا بِيَا
21 صَرِيعٌ عَلَى أَيْدِي الرِّجَالِ بِقَفْرَةٍ يُسَوُّونَ لَحْدِي حَيْثُ حُمَّ قَضَائِيَا
22 وَلَمَّا تَرَاءَتْ عِنْدَ مَرْوٍ مَنِيَّتِي وَخَلَّ بِهَا جِسْمِي وَحَانَتْ وَفَاتِيَا
23 أَقُولُ لِأَصْحَابِي ارْفَعُونِي فَإِنَّهُ يَقَرُّ بِعَيْنِي إِنْ سُهَيْلٌ بَدَا لِيَا
24 فَيَا صَاحِبَيْ رَحْلِي دَنَا المَوْتُ فَانْزِلَا بِرَابِيَةٍ إِنِّي مُقِيمٌ لَيَالِيَا
25 أَقِيمَا عَلَيَّ اليَوْمَ أَوْ بَعْضَ لَيْلَةٍ وَلَا تُعْجِلَانِي قَدْ تَبَيَّنَ شَانِيَا
26 وَقُومَا إِذَا مَا اسْتُلَّ رُوحِي فَهَيِّئَا لِيَ السَّدْرَ وَالأَكْفَانَ عِنْدَ فَنَائِيَا
27 وَخُطَّا بِأَطْرَافِ الأَسِنَّةِ مَضْجَعِي وَرُدَّا عَلَى عَيْنَيَّ فَضْلَ رِدَائِيَا
28 وَلَا تَحْسُدَانِي بَارَكَ اللهُ فِيكُمَا مِنَ الأَرْضِ ذَاتِ العَرْضِ أَنْ تُوسِعَا لِيَا
29 خُذَانِي فَجُرَّانِي بِثَوْبِي إِلَيْكُمَا فَقَدْ كُنْتُ قَبْلَ اليَوْمِ صَعْبًا قِيَادِيَا
30 وَقَدْ كُنْتُ عَطَّافًا إِذَا الخَيْلُ أَدْبَرَتْ سَرِيعًا لَدَى الهَيجَا إِلَى مَنْ دَعَانِيَا
31 وَقَدْ كُنْتُ صَبَّارًا عَلَى القِرْنِ فِي الوَغَى وَعَنْ شَتْمِيَ ابْنَ العَمِّ وَالجَارِ وَانِيَا
32 فَطَوْرًا تَرَانِي فِي طِلَالٍ وَنِعْمَةٍ وَطَوْرًا تَرَانِي وَالعِتَاقُ رِكَابِيَا
33 وَيَوْمًا تَرَانِي فِي رَحًى مُسْتَدِيرَةٍ تُخَرِّقُ أَطْرَافُ الرِّمَاحِ ثِيَابِيَا
34 وَقُومَا عَلَى بِئْرِ السُّمَيْنَةِ أَسْمِعَا بِهَا الغُرَّ وَالبِيضَ الحِسَانَ الرَّوَانِيَا
35 بِأَنَّكُمَا خَلَّفْتُمَانِي بِقَفْرَةٍ تُهِيلُ عَلَيَّ الرِّيحُ فِيهَا السَّوَافِيَا
36 وَلَا تَنْسَيَا عَهْدِي خَلِيلَيَّ بَعْدَمَا تَقَطَّعُ أَوْصَالِي وَ تَبْلَى عِظَامِيَا
37 وَلَنْ يَعْدَمَ الوَالُونَ بَثًّا يُصِيبُهُم وَلَنْ يَعْدَمَ المِيرَاثَ مِنِّي المَوَالِيَا
38 يَقُولُونَ لَا تَبْعَدْ وَهُمْ يَدْفَنُونَنِي وَأَيْنَ مَكَانُ البُعْدِ إِلَّا مَكَانِيَا
39 غَدَاةَ غَدٍ يَا لَهْفَ نَفْسِي عَلَى غَدٍ إِذَا أُدْلَجُوا عَنِّي وَأَصْبَحْتُ ثَاوِيا
40 وَأَصْبَحَ مَالِي مِنْ طَرِيفٍ وَتَالِدٍ لِغَيْرِي وَكَانَ المَالُ بِالْأَمْسِ مَالِيَا
41 فَيَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ تَغَيَّرَتِ الرِّحَا رِحَا المُثْلِ أَوْ أَمْسَتْ بِفَلْجٍ كَمَا هِيَا

42 إِذَا الحَيُّ حَلُّوهَا جَمِيعًا وَأَنْزَلُوا بِهَا بَقَرًا حُمَّ العُيُونِ سَوَاجِيَا

43 رَعَيْنَ وَقَدْ كَادَ الظَّلَامُ يُجِنُّهَا يَسُفْنَ الخُزَامَى مَرَّةً وَالأَقَاحِيَا

44 وَهَلْ أَتْرُكُ العِيسَ العَوَالِيَ بِالضُّحَى بِرُكْبَانِهَا تَعْلُو المِتَانَ الفَيَافِيَا

45 إِذَا عُصَبُ الرُّكْبَانِ بَيْنَ عُنَيْزَةٍ وَبَوْلَانَ عَاجُوا المُبْقِيَاتِ النَّوَاجِيَا

46 فَيَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ بَكَتْ أُمُّ مَالِكٍ كَمَا كُنْتُ لَوْ عَالَوْا نَعِيَّكِ بَاكِيَا

47 إِذَا مُتُّ فَاعْتَادِي القُبُورَ وَ سَلِّمِي عَلَى الرَّمْسِ أُسْقِيَتِ السَّحَابَ الغَوَادِيَا

48 عَلَى جَدَثٍ قَدْ جَرَّتِ الرِّيحُ فَوْقَهُ تُرَابًا كَسَحْقِ المَزْنَبَانِيِّ هَابِيَا

49 رَهِينَةُ أَحْجَارٍ وَتُرْبٍ تَضَمَّنَتْ قَرَارَتُهَا مِنِّي العِظَامَ البَوَالِيَا

50 فَيَا صَاحِبًا إِمَّا عَرَضْتَ فَبَلِّغَنْ بَنِي مَازِنٍ وَالرَّيْبِ أَنْ لَا تَلَاقِيَا

51 وَعَرِّ قَلُوصِي فِي الرِّكَابِ فَإِنَّهَا سَتَفْلِقُ أَكْبَادًا وَتُبْكِي بَوَاكِيَا

52 وَأَبْصَرْتُ نَارَ المَازِنِيَّاتِ مَوْهِنًا بِعَلْيَاءَ يُثْنَى دُونَهَا الطَّرْفُ دَانِيَا

53 بِعُودٍ اَلَنْجُوجٍ أَضَاءَ وَقُودُهَا مَهًا فِي ظِلَالِ السِّدْرِ حُورًا جَوَازِيَا

54 غَرِيبٌ بَعِيدُ الدَّارِ نَاءٍ بِقَفْرَةٍ يَدَ الدَّهْرِ مَعْرُوفًا بِأَنْ لَا تَدَانِيَا

55 أُقَلِّبُ طَرْفِي حَوْلَ رَحْلِي فَلَا أَرَى بِهِ مِنْ عُيُونِ المُؤْنِسَاتِ مُرَاعِيَا

56 وَبِالرَّمْلِ مِنَّا نِسْوَةٌ لَوْ شَهِدْنَنِي بَكَيْنَ وَفَدَّيْنَ الطَّبِيبَ المُدَاوِيَا

57 وَمَا كَانَ عَهْدُ الرَّمْلِ عِنْدِي وَأَهْلِهِ ذَمِيمًا وَلَا وَدَّعْتُ بِالرَّمْلِ قَالِيَا

58 فَمِنْهُنَّ أُمِّي وَابْنَتَايَ وَخَالَتِي وَبَاكِيَةٌ أُخْرَى تُهِيجُ البَوَاكِيَا

1- Ah! Keşke bilseydim! Ġaḍā ağaçlarının yanında genç ve kıvrak develeri otlatarak bir gece daha geçirecek miyim?

2- Keşke kervan Ġaḍā ağaçlarının yanından geçip gitmeseydi! Keşke Ġaḍā ağaçları da geceleyin kervanla birlikte yürüseydi!

3- Ah keşke yakın olsaydı! Ġaḍā ağaçlarının olduğu diyarda ziyaret edilecek ne yerler vardır! Fakat o diyar ne kadar da uzak!

4- Bilmez misin? Ben sapkınlığı bırakıp hidayete sarıldım, İbn ‘Affān’ın ordusunda bir nefer oldum.

5- Önceden düşmanlardan uzak bir haldeyken artık düşman topraklarında sabahlar oldum.

6- Ẕu’ṭ-Ṭabesān adlı yerde Evd diyarındaki arkadaşlarıma ve yakınlarıma duyduğum özlem beni geri çağırdı ancak ardıma dönüp gittim.

7- Özlem beni geri çağırdığında ona iç geçirerek karşılık verdim; (çaresizlik yüzümde görünüp) kınanırım diye yüzümü elbiseme bürüdüm.

8- Kürt diyarları aramıza girmişken diyorum ki; Allah senin iyiliğini versin ey ʿAmr!

9- Allah, savaştan (sağ salim yurduma) dönebilmeyi bana nasip ederse -malım az da olsa- arkamda bıraktığım (ganimetlere) bakacağımı hiç sanmıyorum!

10- Kızım yolculuğumun uzun süreceğini anladığında dedi ki: "Bu yolculuk, ayrılığımız demektir. Öyleyse babam artık yok".

11- Yemin olsun ki; Ḫurāsān (zenginlikleriyle) aklımı başımdan alsa bile kapılarından yine uzak dururum.

12- Ḫurāsān'ın kapılarından bir kurtulursam türlü vaatlerde bulunsanız da oraya bir daha asla dönmeyeceğim.

13- Hayret doğrusu! Nasıl oldu da rıza göstererek, Raḳmetān'ın tepelerinde çocuklarımı bıraktım!

14- Hayret doğrusu! Akşamüzeri (uğursuzluk alameti olarak) solumdan sağa geçtiklerini gördüğüm ceylanların arkamda bıraktıklarımın (ailemin) kahrolduklarını haber vermelerine rağmen…

15- Hayret doğrusu! Üzerime titreyen ve bana karşı nasihatkar olan anne ve babam keşke bana engel olsaydı!

16- Hayret doğrusu! Kimseye danışmadan karar aldığımı gören insanlar nasıl oldu da benim yola koyulmama engel olamadılar!

17- Hayret doğrusu! Sevdiklerim çağrısına nasıl kulak vermedim! Şaşıyorum inadıma, vazgeçişime…

18- Bana ağlayacak birini hatırlamaya çalıştım ancak Rudeyne'nin mızrağı ve kılıcım hariç hiçbir kimse bulamadım.

19- Bir de dizginlerini suya doğru sürüyen güçlü kumral atım… Ölüm ona sulayacak bir kimse bırakmadı.

20- Bir de Sumeyne taraflarındaki kadınlar… Başıma gelenlerden dolayı akşama ermek onlara ağır gelir.

21- Yiğitlerin eliyle ıssız bir araziye yatırılmışım. Ecelimin geldiği yerde mezarımı kazmaktalar.

22- Merv'de ölüm bana göz kırptığında, bedenim güçten düştüğünde ve ölüm vakti geldiğinde…

23- Arkadaşlarıma şöyle dedim: Kaldırın beni! Suheyl yıldızı bana görünürse gözüm açık gitmem.

24- Ey yoldaşlarım! Ölüm yaklaştı. Yüksekçe bir yere durun! Ben birkaç gece (burada) kalacağım.

25- Bir gün yahut gece biraz yanımda kalın! Acele etmeyin! Zira halim ortada!

26- Ruhum (bedenimden) sıyrıldığında kalkın! Vefatım sırasında (Beni yıkamak için hoş kokulu) sedir ağacını ve kefen bezlerini hazır edin!

27- Kabrimi mızrakların uçlarıyla kazın! Elbisemden arta kalan kısmı da gözlerime örtün!

28- Yoldaşlarım! -Allah sizden razı olsun- Genişçe bir yer kazmayı bana çok görmeyin!

29- Beni tutun ve kendinize doğru elbisemle birlikte sürükleyin! Ah! Ben önceden kimseye boyun eğmeyen çetin bir adamdım.

30- Oysa ben savaş atları bile kaçıştığı zaman beni yardıma çağıran kimsenin yanına hızlıca atılırdım.

31- Savaşta rakibime karşı çok sabırlıydım. Amcaoğluma ve yakınlarıma kötü söz söylemekten de uzak dururdum.

32- Kimi zaman beni nimetler içerisinde (eğlenirken) görürdün kimi zaman da soylu atların üzerinde (iş peşinde) görürdün.

33- Kimi zaman da mızrak uçlarının elbisemi parçaladığı kızgın savaş meydanlarının ortasında…

34- Sumeyne'nin kuyusunun başına varın! Beyaz parlak tenli (ölüm haberimi) bekleyen kadınlara duyurun!...

35- Beni ıssız bir yerde bıraktığınızı ve rüzgârın üzerimi kumlarla kapladığını…

36- Dostlarım! Kemiklerim çürüyüp paramparça olduktan sonra sakın bana verdiğiniz sözü unutmayın!

37- Muhakkak bazı yakınlarım (ölümümden dolayı) üzüntüye gark olacaklar. Kuşku yok ki bazıları da ardımdan mirasımı bölüşecekler.

38- Beni defnederlerken diyorlar ki: Aman uzak olmayasın! (kalbimizdesin). Bulunduğum mekandan (toprağın altından) daha uzak neresi olabilir!

39- Yarının sabahı… Vay benim halime! Gece beni orada (mezarda) bırakıp gittiklerinde, (bir başıma) sabaha erdiğimde ne yapacağım!

40- Hem kendi çabalarımla kazandığım hem de babadan kalma mallarım başkasının olacak. Oysa daha dün bütün bunlar benimdi!

41- Ah! Keşke bilseydim! Felc'deki Riḥa'l-Misl değişti mi yoksa hala aynı mı duruyor!

42- Kabile topluca orada konakladığı ve gözlerinin siyahı solmuş kadınlarını oraya indirdiği zaman

43- Karanlık çökünceye kadar orada salına salına yürürler, bazen lavantaları bazen de papatyaları koklarlardı.

44- Artık, boylu develeri kuşluk vaktinde çöl tepelerini aşarken maiyetiyle bir başına mı bırakacağım!

45- Kervandakiler 'Uneyze ve Bevlān arasında hızlı ve yorulmak bilmez develeri dizginleyip konakladıklarında…

46- Ah! Keşke bilseydim! Annem ardımdan gözyaşı döktü mü? Sen ölseydin – her ne kadar ağıt tutanlar senin ardından ağlasa da – bende yine de gözyaşı dökerdim.

47- Ölürsem kabirleri dolaş ve seher yağmurlarının suladığı yükseltisiz bir mezar (görürsen) selam ver!

48- Bir mezar ki; rüzgar üzerine paralanmış ipek giysi gibi uçuşup duran toprak yığmıştır.

49- İçi çürümüş kemiklerimle dolu, taşların ve toprakların (mezarın) esiriyim artık!

50- Dostum! Eğer Yemen'e yolun düşerse Māzin ve Rayb oğullarına artık kavuşamayacağımızı söyle!

51- Kervandaki devemin havutunu (semerini) indir! Çünkü o, (üzerinde bincisi görülmediği zaman) ciğerleri dağlayacak, ağıt yakan kadınları gözyaşlarına boğacaktır!

52- Māzinli kadınların gece vakti dağın tepesine yaktıkları ateşi gördüm. Göz o dağın tepesine dalıp gitmektedir.

53- Hoş kokulu bir tütsüyle tutuşturulmuş ateş… Sedir ağaçlarının gölgesinde susamış güzel gözlü kadınları aydınlatmaktadır.

54- Ben ilelebet evinden uzak, ıssız ve çorak yerde kalan bir garibim. Şu kesin ki; Artık kavuşma yoktur.

55- Devemin üstündeki eşyalarıma bakıyorum da (onlarla) ilgilenecek sıcakkanlı kadınların bakışlarını göremiyorum.

56- Reml diyarında yakınlarımdan öyle kadınlar vardır ki; eğer beni görselerdi gözyaşlarına boğulurlar, (iyileşmem için) doktorları seferber ederlerdi.

57- Benim nazarımda Reml diyarının ve ehlinin (benimle) ilişkisi kötü değildir. Ben onlara öfkeli bir şekilde de veda etmedim.

58- (O diyardaki yakınlarım) annem, kızlarım ve teyzemdir. Bir de gözyaşlarına boğulmuş kadınları kışkırtan ağıtcı…

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1097-1134
DOI: 10.33227/auifd.1107866

Aḥmed Şevḳī'nin *Dīvānu'l-Eṭfāl*'inin Dil ve Tema Yönünden Tahlili

EMİNE MERVE AYTEKİN
Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türkiye
Adıyaman University, Faculty of Islamic Studies, Turkey
eaytekin@adiyaman.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-7680-7340

Öz
Şiir hem dünya edebiyatında hem de Arap edebiyatında hisleri harekete geçiren, haz veren bir tür olarak görülür. Bu sebeple Arap toplumunda da gerek Cahiliye döneminde gerek modern dönemde şairlere ve onların şiirlerine özel ilgi gösterilmiştir. Makalenin konusunu oluşturan *Dīvānu'l-Eṭfāl/Çocukların Dīvānı* isimli şiir koleksiyonunun yazarı olan Aḥmed Şevḳī (1870-1932) de modern dönemin ilgi odağı olan şairlerindendir. Çağdaş Arap edebiyatında sanat yeteneği ve şiirlerinin edebî gücü ile önemli bir yer tutan Aḥmed Şevḳī, Arap edebiyatı için önemli bir şahıstır ve onun üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Her bir çalışma şairi daha iyi tanımaya yardımcı olmaktadır. Bu makalenin amacı, Arap çocuk edebiyatında da öncülerden sayılan Aḥmed Şevḳī'nin çocukları konu edinen *Dīvānu'l-Eṭfāl*'ini Türkçeye kazandırmak, dil ve üslubunu, biçimsel özelliklerini ve muhtevasını analiz etmektir. *Dīvānu'l-Eṭfāl* şairin en meşhur eseri olan ve şiirlerinin bulunduğu *eş-Şevḳiyyāt* adlı divanının içinde bulunmaktadır. Şairin bu meşhur divanında çeşitli konularda yazdığı kasideleri bulunmaktadır. Çalışmaya konu olan bu şiir koleksiyonunun muhtevasını adından da anlaşılacağı üzere çocuk şiirleri oluşturmaktadır. Çalışmada betimleme, tasnif ve örnekleme yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Çocuk Edebiyatı, Modern Arap Şiiri, Aḥmed Şevḳī, *eş-Şevḳiyyāt*, *Dīvānu'l-Eṭfāl*.

Analysis of Aḥmad Shawqī's *Dīwān al-Aṭfāl* in Terms of Language and Theme

Abstract
Poetry is seen as a genre that stimulates the senses and gives pleasure in both world literature and Arabic literature. For this reason, special attention has been paid to the poets and their poems in the Arab society, both in the *Jāhiliyya* period and in the contemporary period. Aḥmad Shawqī (1870-1932), who is the author of the collection called *Dīwān al-Aṭfāl/Children's Poems*, which is the subject of the article, is a popular poet in the contemporary period. Aḥmad Shawqī, who has an important place in contemporary Arabic literature with his artistic talent and the literary power of his poems, is an important person for Arabic literature and many studies have been done on him. Each study helps to get to know the poet better. The aim of this article is to bring the poet's style, which is considered one of the pioneers in Arabic children's literature

Geliş/Recieved: 23.04.2022 Kabul/Accepted: 25.11.2022

and his *Dīwān al-Aṭfāl*, which is about children, to Turkish, and to analyzes his language and style, formal features, and content. *Dīwān al-Aṭfāl*, which is the subject of this article, is found in the poet's most famous work, his divan called *al-Shawqiyyāt*, in which his poems are found. In this famous divan of the poet, there are odes written on various subjects. The content of this poetry collection, which is the subject of the study, consists of children's poems, as the name suggests. In the study, descriptive, classification and sampling methods were used.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Children's Literature, Contemporary Arabic Poetry, Aḥmad Shawqī, *al-Shawqiyyāt*, *Dīwān al-Aṭfāl*.

Giriş

Arap tarihinde gerçekleşen çeşitli sosyal ve siyasal meseleler sebebiyle Arapların şiire ve edebiyata olan ilgileri, bilimsel faaliyetlere göre daha az olmuş, bu sebeple de şiirin ve edebiyatın gelişimi değişim göstermiştir. Mısır tarihinde önemli bir dönüm noktası olan Napolyon'un Mısır seferi Mısır'ın askerî, ilmî, fikrî yapısına ayrıca kültürel, sanatsal ve bilimsel alanlarına etki etmiştir.[1] Bu işgal sonrası yukarıda zikredilen alanların olduğu gibi Arap şiirinin de modern dönem ile teması başlamıştır. Fakat asıl yenilik ve iyileşme Maḥmūd Sāmī el-Bārūdī (1840-1904) ve Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etmiş Lübnanlı ve Suriyeli Hristiyan Arap şairlerin başlattıkları iyileştirme faaliyetleri olarak isimlendirilen *Mehcer* edebiyatı ile gerçekleşmiştir.[2] Yukarıda da ifade edildiği gibi el-Bārūdī öncülüğünde vukû bulan bu iyileşme hareketi Cahiliye ve Abbasîler döneminin önde gelen şairlerinin örnek alınıp şiirlerine nazire yazılması suretiyle başlamıştır. Bu şekilde geçmiş ve gelecek arasında köprü kurularak çağdaş adımlar ile Arap şiiri eski canlılığına kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu sürecin ardından 20. yüzyılda Aḥmed Şevḳī ve Ḥāfıẓ İbrāhīm (1871-1932) gibi Neo-klasik kabul edilen şahsiyetler de üretken şairlikleriyle bu iyileşme ve modernleşme hareketine ciddi katkılarda bulunmuşlardır.[3] Şevḳī'nin Avrupa'da okuması, Fransız edebiyatı eğitimi alması, Batı edebiyatını sıkı takip etmesi sebebiyle bu edebiyata hakim olması, ayrıca bu çalışmada da örnekleri görüleceği üzere Batı'yı örnek alarak kurgu kapsamında hayvanları konuşturduğu şiirler yazması Arap şiirine getirdiği yenilikler bakımından modern dönemin önde gelen şairlerinden görülmesini sağladığını söylemek mümkündür.

---

[1] Aḥmed Heykel, *Taṭavvuru'l-Edebi'l-Ḥadīṯ fī Mıṣr: Min Evāili'l-Ḳarni't-Tāsiʿa ve ʿAṣera ilā Ḳiyāmi'l-Ḥarbi'l-Kubrā es-Saniye*, 25-27.

[2] Selmā el-Ḥaḍrā el-Ceyyūsī, *el-İtticāhāt ve'l-Ḥarakāt fi'ş-Şiʿri'l-ʿArabiyyi'l-Ḥadīṯ*, 101; Muḥammed ʿAbdulmunʿim Ḫafācī, *Dirāsāt fī'l-Edebi'l-ʿArabiyyi'l-Ḥadīṯ ve Medārisih*, 39.

[3] Şevḳī Ḍayf, *el-Fennu ve Meẕāhibuhu fi'ş-Şiʿri'l-ʿArabi*, 513-517.

Hikayesi eskilere dayanan Arap şiiri çeşitli süreçlerden geçerek önemini sürdürmeye devam etmektedir. Toplum için önem arz eden bu edebî türde işlenen temalar da önemlidir. Bu temaların topluma, şairin yaşadığı çevreye faydalı olması şiiri daha da önemli kılmaktadır. Çünkü şiir teknik özellikleri bakımından insanda heyecan, sezgi, his uyandırır ve bazen nesir türüne göre daha etkileyici olabilmektedir.

Bir bebek dünyaya geldiğinde yaşamı öğrenebilmek için başta anne-babasına daha sonra topluma ihtiyaç duyar. Yaşantıları arttıkça öğrenmesi de artar. Evde anne-baba ile başlayan yaşam serüveni aile büyükleri ve okulda öğretmenleri, arkadaşları daha sonra toplum ile devam eder. Çocuklar bir toplumun serveti olduğu için onların eğitilmesi o toplumun geleceğinin inşasında çok önemlidir. Çocuk edebiyatı da çocuğun dünyasıyla ilgilenmek anlamına gelir ki bu da medeniyetin göstergesi demektir.

Çocuk edebiyatı çocukların yaşamı öğrenmeleri konusunda destekleyici bir güç olarak ifade edilebilir. Bu edebiyat türü, çocukların zihinsel, dilsel, duygusal, psikolojik ve toplumsal gelişimlerinde ciddi rol üstlenir ve kişiliklerinin oluşumunu destekler. Ayrıca çocuk edebiyatı ürünleri çocukların algılarını geliştirir, ufuklarını açar, hayal dünyalarına katkı sağlayıp duyarlılıklarını arttırır.[4] Bu edebiyat türü çocuklara özgüven, cesaret, okuma isteği, merak ve kendini ifade edebilme gücü aşılamaya yardımcı olur. Çocuk edebiyatı öykü, şiir, bilmece, fabl, fıkra, tiyatro gibi hem görsel hem de işitsel olmak üzere çeşitli türleri ile çocukların gelişimine katkı sunmaktadır.[5] Bu önemli edebiyat türünü Hādī Nuʿmān el-Hītī "Fikirlerin, hislerin ve hayallerin tasvir edildiği tüm edebi eserlerin çocuğun aklî, vicdanî, hayalî ve hissî idrakine uygunluğudur."[6] olarak tanımlamaktadır.

Şiir bir toplumun gelecek kuşaklara bırakacağı nefesi gibidir.[7] Şiirin gücü ve ömrü hitap ettiği kitle, işlediği tema ve biçimsel özelliklerine bağlıdır. Şiir sanatında çocuklara hitap eden temalara yer vermek çocuğu dolayısıyla geleceği önemsemek demektir. Çünkü çocuk şiiri, çocuğun zihinsel, duygusal, psikolojik ihtiyaçlarını karşılamayı hedefleyen ayrıca onu edebî, sanatsal ve kültürel açıdan geliştirebilecek seçkin bir edebî türdür.[8]

---

[4] Hādī Nuʿmān el-Hīṭī, *Edebu'l-Eṭfāli Felsefetuhu, Funūnuhu Vesāʾiṭuhu*, 72.
[5] Ḥasen Şiḥāte, *Edebu'ṭ-Ṭıfli'l-ʿArabī: Dirāsāt ve Buhūs*, 12-13.
[6] el-Hītī, *Edebu'l-Eṭfāli Felsefetuhu, Funūnuhu Vesāiṭuhu,* 13.
[7] Adonis, *Arap Poetikası*, 9.
[8] Rümeysa Zeynep Uylaş, "Arap Edebiyatında Çocuk Şiiri," 327.

Aḥmed Şevḳī, Arap dünyasında çocuk edebiyatının öncülerinden kabul edilir.[9] Dr. ʿAlī el-Ḥadīdī, Arap Dünyasında, çocuk edebiyatı alanında en büyük adımın Aḥmed Şevḳī tarafından atıldığı görüşündedir.[10] Onun çocuklarına ve torunlarına olan düşkünlüğü, onların eğitimine ve karakter gelişimine gösterdiği hassasiyet şiirlerine yansımıştır. Bunun sonucu olarak Şevḳī toplumun evlatlarını eğitmek amacıyla şiirlerinde çocuk konularına yer vermiştir.[11] Şairin çalışmaya konu olan *Dīvānu'l-Eṭfāl*'i, çocukların edebî ve kültürel gelişimine katkı sağlaması amacıyla yazdığı şiirleri derlediği bir koleksiyondur.[12]

Çağdaşı Ḥāfız İbrāhīm tarafından şiir yeteneğinden ötürü *Emīru'ş-Şuʿarā'* lakabı verilen Aḥmed Şevḳī[13] hakkında hem bizim dilimizde hem de başka dillerde onu çeşitli yönleriyle ele alan pek çok bilimsel çalışma kaleme alınmıştır. Arap Edebiyatı açısından ehemmiyeti haiz olan şairin hayatı hakkında hem çalışmanın hacmini arttırmamak hem de tekrara düşmemek adına çalışmada bilgi verilmemiştir. Aḥmed Şevḳī'yi konu edinen kitaplar içerisinde, Ahmet Kazım Ürün'ün *1868-1932 Mısır'da Türk Bir Şair: Ahmet Şevki* adlı eseri bulunur, bu eserde şairin yaşadığı dönem, hayatı, eserleri, fikir dünyası ve Türkiye ve Türklerle ilgili şiirleri bulunmaktadır.[14] İkinci olarak İhsan Doğru'nun *Emîru'ş-Şuʿarâ Ahmet Şevkî ve Şevkiyyât'ında Toplum ve Siyaset* adlı çalışması bulunur, bu çalışmada ise yine hayatı, edebî kişiliği ve eserleri hakkında oldukça detaylı bilgiler ile *eş-Şevḳiyyāt* adlı divanında toplum ve siyasete dair pek çok temada yazdığı şiirleri bulunmaktadır.[15] Kitap bölümü olarak İbrahim Şaban ve Abdussettar al-Hajhamad'ın *Ahmet Şevki ve Endülüs'te Kaleme Aldığı Şiirler* adlı çalışması bulunur, bu çalışmada Şevḳī'nin hayatı hakkında kısa bilgi ve sürgün yaşamı boyunca Endülüs'te kaleme aldığı şiirlerin özellikleri ve bu şiirlerinden bazı örnekler bulunmaktadır.[16] Bir diğer kitap bölümü ise Esat Ayyıldız'ın *Ahmet Şevki'nin Mısır İstiklalinin Müdafaası İçin Sömürge Yöneticisine Hitaben Nazmettiği Lâmiyye'sinin Tahlili* adlı eseridir ve bu çalışmada onun üzerine yapılan çalışmalara yer verildikten sonra şairin vatan ve istiklal anlayışı irdelenmiş ardından Lord Cromer'e hitaben yazdığı

[9] Aḥmed Zelaṭ, *Edebu'l-Eṭfāl beyne Aḥmed Şevḳī ve ʿUṯman Celāl*, 13.
[10] ʿAlī el-Ḥadīdī, *Fī Edebi'l-Eṭfāl,* 244.
[11] Rümeysa Zeynep Uylaş, "Arap Edebiyatında Çocuk Şiiri," (yüksek lisans tezi), 84.
[12] Aḥmed Şevḳī, *eş-Şevḳiyyāt*, IV:903.
[13] ʿUmer Rıḍā Keḥḥāle, *Muʿcemu'l-Muellifīn*, I:153.
[14] Ahmet Kazım Ürün, *1868-1932 Mısır'da Türk Bir Şair: Ahmet Şevki*, 1-176.
[15] İhsan Doğru, *Emîru'ş-Şuʿarâ Ahmet Şevkî ve Şevkiyyât'ında Toplum ve Siyaset*, 1-362.
[16] İbrahim Şaban ve Abdussettar al-Hajhamad, "Ahmet Şevki ve Endülüs'te Kaleme Aldığı Şiirler," 248-256.

kasidesi içerik açısından tahlil edilmiştir.[17] Şevḳī'ye ilişkin makaleler arasında ilk olarak Yusuf Uralgiray'ın "Ahmed Şevki" (1970) isimli makalesi zikredilebilir. Bu makalede şairin hayatı, şairliği, edebî şahsiyeti, eserleri, şiirlerinin şekil, belagat ve tema özellikleri şiirlerinden örnekler ile, mersiyeleri, hicviyeleri, şair hakkında yapılan eleştiriler ve şairin eserlerine dair bilgiler bulunmaktadır.[18] Kenan Demirayak'ın "Ahmet Şevki'nin Makedonya ve Edirne Mersiyesi: "Yeni Endülüs mü?"" (1993)[19] adlı makalesi, Hüseyin Yazıcı'nın "Mısırlı Bir Arap Şairi Ahmed Şevki ve Şiirlerinde Sultan II. Abdulhamid" (1997)[20] çalışmaları da şaire dair yapılan makalelerin başında gelir. Yabancı dilde hazırlanmış bir makale olan Muḥammad Muṣṭafa Badawî'nin "Aḥmad Shawḳi" (1975) isimli makalesi Azmi Yüksel tarafından Türkçeye çevrilmiştir. (1987)[21] Bu çalışma da şairin hayatına dair detaylı bilgiler içermektedir. Ayrıca çalışma çocuk edebiyatı sahasına girdiği için bu kısımda Yusuf Köşeli'nin *Arap Çocuk Edebiyatı* adlı doktora çalışmasını da zikretmek gerekir, bu çalışmada Şevḳī'nin çocuk edebiyatındaki yerine ilişkin bazı bilgilere ulaşmak mümkündür.[22] Yine şaire dair pek çok bildiri, doktora ve yüksek lisans tezi yapılmıştır.[23] Şair ülkemizde hem edebiyat hem tarih bölümlerinde ilgi gören bir şahıstır. Her bir çalışma şairin ülkemizdeki akademisyenlere büyük bir araştırma sahası bıraktığını göstermektedir. Bu makaleyi daha önceki çalışmalardan ayıran husus ise daha önce şairle ilgili herhangi bir çalışmaya konu olmamış olan ve şairin çocuklar için yazdığı şiirleri içeren *eş-Şevḳiyyāt'*ının içinde bulunan *Dīvānu'l-Eṭfāl* isimli şiir koleksiyonunun içerik, dil, üslup, tema ve şekil açısından incelenmesidir. Çocuk edebiyatının öncülerinden sayılan şairin bir kısım çocuk şiirlerinin, müstakil bir çalışmada ele alınması âcizâne ehemmiyeti haizdir. Çalışmada öncelikle koleksiyonun teması ve içeriği, ardından dil ve üslubu analiz edilmiş son olarak ḳāfiye özellikleri ile belāgī özellikleri ele alınmıştır.

---

[17] Esat Ayyıldız, "Ahmet Şevki'nin Mısır İstiklalinin Müdafaası İçin Sömürge Yöneticisine Hitaben Nazmettiği Lâmiyye'sinin Tahlili," 1-26.
[18] Yusuf Uralgiray, "Ahmed Şevki," 213-261.
[19] Ayyıldız, "Ahmet Şevki'nin Mısır İstiklalinin Müdafaası İçin Sömürge Yöneticisine Hitaben Nazmettiği Lâmiyye'sinin Tahlili," 2.
[20] Hüseyin Yazıcı, "Mısırlı Bir Arap Şairi Ahmed Şevki ve Şiirlerinde Sultan II. Abdulhamid," 179-192.
[21] Muḥammed Muṣṭafa Badawī, "Ahmad Shawkī, A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry, Cambridge 1975," 479-493.
[22] Yusuf Köşeli, "Arap Çocuk Edebiyatı," (doktora tezi), 185-186.
[23] Bu eserlerin tamamına ulaşmak için bkz. Ayyıldız, "Ahmet Şevki'nin Mısır İstiklalinin Müdafaası İçin Sömürge Yöneticisine Hitaben Nazmettiği Lâmiyye'sinin Tahlili," 2-4.

1. *Dīvānu'l-Eṭfāl*'in Muhtevası

Şairin en meşhur eseri olan *eş-Şevḳiyyāt* adlı divanınında yer alan *Dīvānu'l-Eṭfāl/Çocukların Divanı* çocuklara edebî ve kültürel açıdan katkı sağlaması amacıyla hazırlanmış bir şiir koleksiyonudur. Şairin 1888-1898 yılları arasında nazmettiği *eş-Şevḳiyyāt* adlı divanının ilk baskısı 1898 yılında Kahire'de yapılmıştır.[24] "1927 yılında ilk cildi Dr. Muhammed Huseyn Heykel tarafından yayımlanmış, 1930, 1936, 1943 yıllarında da diğer ciltleri yayımlanmıştır. Eserin ilk cildinde siyaset, tarih ve toplumsal konularda şiirler, ikinci cildinde tasvir ve gazel türünde şiirler, üçüncü cildinde mersiye ağırlıklı şiirler, ölümünden sonra yayımlanan son cildinde ise didaktik ve fabl türünde şiirler bulunmaktadır"[25], çalışmanın konusunu teşkil eden *Dīvānu'l-Eṭfāl* eserin dördüncü cildinde bulunmaktadır. Bu ciltte çocuklara yönelik elli beş manzum hikâye bulunmaktadır. Bu çalışmada *eş-Şevḳiyyāt'*ın Muessesetu Hindāvī tarafından 2017 yılında neşredilen baskısı[26] ile Dāru Ṣadr tarafından Beyrut'ta neşredilen *Dīvānu Aḥmed Şevḳī* isimli baskısından faydalanılmıştır.[27]

Her tema insan ve insanlığın bir yönünü, bir özelliğini dile getiren soyut bir kavramdır. O metnin anlam ve ses yapısı ile iç içe geçmiştir.[28] Çalışmaya konu olan şiir koleksiyonunun temasını da çocuklar oluşturmaktadır. Bünyesinde on adet şarkı ve marş tarzında şiir bulunan bu koleksiyondaki şiir başlıkları *Kedi ve Temizlik, Büyükanne, Vatan, Hayvanlara Merhamet, Anne, Karganın Oğlu, Nil, Okul, Mısır Şarkısı* ve *İzci Şarkısı*'dır. Çalışmanın bu kısmında söz konusu şiirlerin muhtevası değerlendirilecektir. Ardından şiirlerin Arapça aslına ve Türkçe çevirisine yer verilecektir.

1.1. *El-Hirratu ve'n-Neẓāfe* Şiiri

El-Hirratu ve'n-Neẓāfe başlıklı şiir[29], çocuklara temizliğin önemini ifade etmek üzere kedi figürü ile yazılmış eğitsel bir şiirdir. Şair temiz ve düzenli olmanın gerekliliğini ve önemini kedi üzerinden, hayvanların da temizliğin bilincinde olduğundan örnek vererek ifade etmiştir. Dünyaya geldiklerinde temizlik kavramı çocukların zihninde bulunmaz, onu ailelerinden ve yaşadıkları toplumdan öğrenirler. Kedi çocukların ilgisini çekebilecek bir hayvandır ve şair şiirinde kedi figürü ile çocukların dikkatini temizliğe

[24] Şevḳī Ḍayf, *Şevḳī Şā'iru'l-'Aṣri'l-Hadīṣ,* 14.
[25] Ürün, *1868-1932 Mısır'da Türk Bir Şair: Ahmet Şevki*, 52.
[26] Şevḳī, *eş-Şevḳiyyāt*, IV:903-909.
[27] Aḥmed Şevḳī, *Dīvānu Aḥmed Şevḳī,* 297-304.
[28] Şerif Aktaş, *Şiir Tahlili -Tema ve Uygulama-,* 32.
[29] Şevḳī, *eş-Şevḳiyyāt*, IV:903.

çekmeyi hedeflemiştir. Şiirin öznesinin net olması, temizlik figürünün kedi üzerinden tasvir edilmesi ile çocuğun zihin dünyasına hitap etmiştir denebilir. Fakat soyut gelişimine geçmemiş çocuklar için bazı ifadelerin yabancı ve muğlak ifadelerin kaldığı söylenebilir. *Evrad-ı şerife* ve gazetenin manşeti manasına gelen *'unvānu'ṣ-ṣaḥīfe* bu ifadelere örnek verilebilir. Şair evrad-ı şerife için öğle ve ikindi vakitlerini zaman olarak tayin etmiştir. Burada kedinin o vakitlerdeki miyavlaması ile Allah'ı zikrettiği yorumu yapılabilir. Ayrıca bu ifadenin kullanılması çocukları, dünyadaki bütün varlıkların kendi dillerinde Allah'ı zikrettiklerine dair inanışa hazırlamaktadır.

الْـهِرَّةُ والنَّظَافة

هِرَّتي جِدُّ أَليفَهْ وهْي للبيتِ حليفهْ
هي ما لم تتحرَكْ دُمْيةُ البيتِ الظريفه
فإذا جاءَتْ وراحتْ زِيدَ في البيتِ وصِيفه
شغْلها الفارُ: تُتقِّي الرّ فَّ منه والسَّقيفَهْ
وتقومُ الظهرَ والعص ـرَ بأَورادٍ شريفه
ومن الأَثوابِ لم تم ـلِكْ سوى فروٍ قطيفه
كلما استَوسَخَ، أَو آ وَى البراغيثَ المُطِيفه
غسَلْتُه، وكوَتْه بأَساليبَ لطيفه
وحَّدَتْ ما هو كالحمَّا م والماءِ وظيفه
صَيَّرَتْ ريقتَها الصَّا بونَ، والشاربَ لِيفه

* * *

لا تَمُرَّنَّ على العين ولا بالأَنفِ جيفه
وتعوَّدْ أَن تُلاقَى حسَنَ الثوبِ نظيفه
إنما الثَّوْبُ على الإنسـ ـان عُنوانُ الصحيفة

Kedi ve Temizlik

Kedim harika bir evcil hayvandır ve evin dostudur.
Evin şirin bebeği kedim hareket etmez.
Eve geldiğinde bol bol hizmet eder.
Fare ile uğraşır, rafları ve çatı katını fareden temizler.
Öğle ve ikindi vakitlerinde güzel virdler/zikirler yapar (miyavlar).
Pelüş kürkünden başka sahip olduğu elbisesi yoktur.
Ne zaman kirlense veya pirelense,
Onu yıkardım o da (diliyle) güzelce pelüş kürkünü kurulardı.
Bu şekilde hamam, su ve tarağı birleştirdi.

Tükürüğünü sabun bıyığını lif yaptı,
Göze ve burna paspal gelmesin diye,
Temiz ve güzel elbiseler içinde görünmeye alış!
Çünkü insanın elbisesi gazetenin manşeti gibidir.

1.2. *El-Cedde* Şiiri

El-Cedde başlıklı şiiri[30] şair, çocuklara büyükanne ve büyükbaba sevgisini aşılamak amacıyla yazmıştır. Türk toplumunda nineler ve dedeler, torunları için "evlat ceviz ise torun ceviz içidir" şeklinde bir benzetme ile torunlarına olan sevgilerini ifade ederler. Torun sevgisi bir ırkla veya toplumla sınırlı değildir. Şiirden Arap toplumunda da torun sevgisinin fazlasıyla bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim çocuklarına tutkulu bir sevgi besleyen şair Aḥmed Şevḳī[31] torunlarına da çok düşkündür ve onlara çeşitli lakaplar takarak bu sevgisini somutlaştırmıştır.[32] Manzum hikâye tarzında olan bu şiirde de şairin, büyükannenin torununa olan sevgisini ve merhametini resmettiği görülmektedir. Ayrıca çocuklara kendilerine merhamet ve sevgi dolu olan atalarına sevgi, saygı ve şefkat göstermeyi aşılamak da şiirin hedefleri arasında sayılabilir.

الْجَدَّةُ

لي جَدَّةٌ تَرْأَفُ بي أَحنَى عليَّ مِن أَبي
وكلُّ شيءٍ سرَّني تذهب فيه مَذهبي
إن غضِبَ الأَهلُ عليَّ كلُّهم لم تَغْضَب
مشى أَبى يومًا إليَّ مِشيةَ المؤدّبِ
غَضبانَ قد هَدَّدَ بالضرْبِ وإن لم يَضرِبِ
فلم أَجِد لي منهُ غيرَ جَدَّتي من مَهرَبِ
فجعَلتني خلفَها أَنجو بها، وأَخْتبي
وهْيَ تقولُ لأَبي بِلهجة الموبِّخِ:
ويحٌ له ويحٌ لِهـ ـذا الولدِ المُعَذَّبِ؟
أَلم تكن تصنعُ ما يَصنعُ إذا أَنت صبي؟

Büyükanne

Bana şefkat ve merhamet gösteren bir büyükannem var, bana babamdan da şefkatlidir.
Beni mutlu eden her şeyde o benim yanımdadır.
Tüm ailem bana kızsa bile o bana kızmaz.

[30] Şevḳī, *eş-Şevḳiyyāt*, IV:904.
[31] Zekī Mubārek, *Aḥmed Şevḳī*, 251.
[32] Doğru, *Emîri'ş-Şu'arâ Ahmet Şevkî ve Şevkiyyât'ında Toplum ve Siyaset*, 53.

Bir gün babam terbiye etmek amacıyla bana doğru yürüdü.
Vurmadı fakat vurmakla tehdit etti.
Sığınmak için büyükannemden başka kimse bulamadım.
Kurtulmam ve gizlenmem için beni arkasına aldı.
Babama azarlayıcı ses tonuyla şöyle dedi:
Vah bu çocuğa! Vah eziyet gören bu çocuğun haline!
Sen çocuk olsaydın onun yaptığını yapmaz mıydın?

1.3. *El-Vaṭan* Şiiri

Vatan her insan için önemli bir olgudur. İslam dininde vatan sevgisi kutsanmış ve Allah Kur'an-ı Kerim'de çeşitli ayetlerle bu sevgiye dikkat çekmiştir: "Eğer onlara 'kendinizi öldürün' yahut 'vatanınızdan çıkın' diye emretseydik, onların çok azı hariç bunu yapmazlardı…"[33] mealindeki ayet-i kerimede vatan sevgisi ile can sevgisi eş tutulmuştur. "Bülbülü altın kafese koymuşlar ille de vatanım demiş" atasözü de Türklerde vatanın önemine işaret eder. Aḥmed Şevḳī de özellikle sürgün sırasında yazdığı şiirlerinde vatan olgusunu işlemiştir. Ayrıca vatan sevgisi çocuk yaşlardan itibaren verilmesi gereken bir duygu olduğu için bu temaya da çocuk şiirlerinde yer vermiştir. *El-Vaṭan* başlıklı şiirde[34] şairin vatan sevgisini kuşlar ve rüzgar arasında bir diyalog ile vermeyi hedeflediği ifade edilebilir. Ayrıca şairin *fabl* türünde kaleme aldığı bu şiirinde yer verdiği Yemen'in eski krallarının lakaplarından biri olan *Ẕī Yezen* çocuklar için kapalı bir isimdir ve şiiri anlama güçlüğü oluşturduğu söylenebilir.

الْوَطَن

عُصفورتانِ في الحِجا زِ حَلَّتا على فنَن
في خامِلٍ من الرِّيا ضِ، لا نَدٍ، ولا حسَن
بينا هُما تَتنَجِّيا نِ سَحَرًا على الغُصُن
مَرَّ على أَيكِهما ريحٌ سَرَى مِنَ اليَمَنْ
حيَّا وقال: دُرَّتا نِ في وِعاءٍ مُمَتَّهَن!
لقد رأيتُ حَوْلَ صَنـ ـعَاءَ، وفي ظلِّ عَدَن
خمائلاً كأَنها بقِيَّةٌ من ذِي يزَن
الحَبُّ فيها سُكَّرٌ والماءُ شُهْدٌ ولبَن
لم يَرها الطَّيْرُ ولم يَسمَعْ بها إلا افتَتَن
هيَّا اركباني نأْتِها في ساعة منَ الزمن

[33] Kur'ân Yolu Diyanet Kuran Meali https://kuran.diyanet.gov.tr (02.02.2022), 4/en-Nisā: 66.
[34] Şevḳī, *eş-Şevḳiyyāt*, IV:904-905.

* * *

قالتْ: له إحداهما والطَّيْرُ مِنهنّ الفطِنْ:
يا ريحُ أَنتَ ابنُ السَّبيـ ـل، ما عَرَفْتَ ما السَّكن
هَب جنةَ الخُلدِ اليمن لا شيءَ يَعدِلُ الوطن!

Vatan

İki kuş Hicaz'a varıp bir dala kondu.
Ne bir pınarın ne de güzelliğin olduğu kurak bahçelerde,
O ikisi seher vakti dalların üzerinde birbirlerine fısıldarken,
Yemen'den esen bir rüzgâr onların ormanına uğradı.
Selam verdi ve şöyle dedi: İşte kıymeti bilinmeyen bir kapta iki inci!
San'ā'nın* etrafında ve Aden'in* gölgesinde,
Ẕī Yezen'nin* kalıntısına benzer ağaçlıklar gördüm.
Tohumu şeker, suyu bal ve süt gibidir.
Kuşlar onu görmesin veya duymasın ki akılları başından gitmesin,
Haydi binin sırtıma bir anda oraya ulaşalım.
Kuşlardan kıvrak zekâlı olan kuş şöyle dedi:
Ey rüzgar, sen seyahat erbabısın, yerleşim nedir bilmezsin,
Ebedî cennetin Yemen olduğunu farz etsen de hiçbir şey vatana denk değildir!

"Eski Arap eleştirmenleri şiirde beyit bütünlüğü üzerinde durmuş, mananın sonraki beyte bırakılmadan tek beyitte tamamlanmasının daha iyi olacağını belirtmişlerdir. Böyle olmayan beyitleri kusurlu saymışlardır."[35] Ḳudāme'nin mananın vezinle uyumundan kaynaklı kusurlardan saydığı ve *mabtūr* ismini verdiği bu kusur, mananın uzayıp beytin dışına çıkması demektir.[36] *Vatan* şiirinde bu durum şu beyitlerde, ilk beytin manasının sonraki beyit ile tamamlanmasıyla görülmektedir:

لقد رأيتُ حَوْلَ صَنـ ـعَاءَ، وفي ظلِّ عَدَن
خمائلاً كأَنها بقِيَّةٌ من ذِي يزَن

San'ā'nın etrafında ve Aden'in gölgesinde,
Ẕī Yezen'nin kalıntısına benzer ağaçlıklar gördüm.

Birinci beytin anlamı ḳāfiye ile kesilip ikinci beyit ile tamamlanmıştır.

---

* Yemen'in başkenti.
* Yemen'de bir şehir.
* Yemen'in eski krallarının lakaplarından biri.
[35] Halim Öznurhan, "Kudâme b. Ca'fer'e Göre Şiir Kusurları," 154.
[36] Ḳudāme b. Ca'fer, *Naḳdu'ş-Şi'r*, 209.

1.4. *Er-Rifḳ bi'l-Ḥayevān* Şiiri

"Yeryüzünde yürüyen hayvanlardan ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi birer topluluktur."[37] ayetinde de ifade edildiği gibi hayvanlar da yeryüzünün sakinleridir. Yaşama, barınma, beslenme gibi hakları vardır. Allah onlardan bazılarını faydalanmamız için bizlere helal kılsa da bu durum onlara eziyet edebileceğimiz, dilediğimiz şekilde ve haklarına riayet etmeden kullanabileceğimiz anlamına gelmez. Âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber de[38] ayetlere paralel olarak hayvanlara merhamet konusunda tavsiyelerde bulunmuştur. Çölde susuz nefes nefese kalan bir köpeğe ayakkabısı ile su veren adamın günahlarının bağışlanıp Allah'ın rızasını kazandığını anlatınca sahabi: "Ey Allah'ın Rasulu! Hayvanlara yaptığımız iyilikler için de mi sevap var?" diye sormuş, Hz. Peygamber: "Her canlıya yapılan iyilikte sevap vardır."[39] diyerek hayvanlara merhametin hem önemine hem de Allah katındaki yerine işaret etmiştir. *Er-Rifḳ bi'l-Ḥayevān* başlıklı şiirde de[40] şair, hayvanların insan hayatına hizmetlerinden bahsederek onun insan hayatındaki önemine ve faydasına ayrıca insan üzerindeki hakkına dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Ayrıca çocuklara yeryüzündeki tüm canlılara merhamet gösterilmesi gerektiğini aşılamak da şiirin bir başka hedefidir. Şiirde ayetlere telmih yapılarak verilmek istenen mesaj desteklenmiştir bunun örneklerine *Dīvānu'l-Eṭfāl*'deki Edebî Sanatlar başlığında yer verilmiştir.

الرِّفْقُ بالْحَيَوَان

الحيوانُ خَلْقٌ له عليْكَ حَقٌّ
سَخَّرَه اللهُ لكا وللعِبادِ قَبْلَكا
حَمُولةُ الأَثقالِ ومَرْضِعُ الأَطفالِ
ومُطْعمُ الجماعهْ وخادِمُ الزّراعة
مِنْ حقِّهِ أَن يُرْفَقا به وأَلا يُرْهَقا
إن كَلَّ دَعْهُ يَستَرِحْ وداوِه إذا جُرِحْ
ولا يَجُعْ في دارِكا أَو يَظْمَ في جِوارِكا
بهيمةٌ مِسكِينُ يشكو فلا يُبينُ
لسانُه مقطوعُ وما له دُموع!

[37] 6/el-Enʿām: 38.
[38] 21/el-Enbiyā: 107.
[39] el-Buḫārī, Musākāt, 9 (no. 2363).
[40] Şevḳī, *eş-Şevḳiyyāt*, IV:905.

Hayvanlara Merhamet

Hayvan, senin üzerinde hakları olan bir varlıktır.
Allah onları sizin ve sizden önceki kullarının hizmetine verdi.
Yüklerin taşıyıcısı ve çocukların sütannesi,
Halkın aşevi ve tarımın hizmetkârı,
Şefkat görmek ve eziyet görmemek onun hakkıdır.
Yorulursa dinlenmesine izin ver ve yaralanırsa onu tedavi et.
Evinde aç bırakma/acı çektirme veya mahallende susuz bırakma.
Zavallı hayvan şikâyet eder ama göstermez.
Dili kesik üstelik gözyaşları da yoktur!

1.5. *El-Umm* Şiiri

Anne, çocuğun yetiştirilmesi ve karakterinin inşa edilmesinde etkin role sahiptir. Şevḳī şiirlerinde annenin rolüne ve etkisine sıkça değinirken aslında aile kurumunun içinde anneliğin önemine vurgu yapmıştır. *El-Umm* başlıklı şiirde[41] annenin çocuğun karakteri, terbiyesi üzerinde oldukça etkili olduğunu, annenin yaşantısı ne ise çocuğun yaşantısının da ona benzeyeceğini ifade etmektedir.

الأُمُّ

لولا التُّقى لقلتُ: لم يَخلُقْ سِواكِ الوَلدا!
إن شِئتِ كان العَيْرَ، أَو إن شئتِ كان الأَسدا
وإن تُرِدْ غَيًّا غَوى أَو تَبْغِ رُشْدًا رَشدا
والبيْتُ أَنتِ الصوتُ فيـ ـه، وهْوَ للصَّوتِ صَدى
كالبَبَّغا في قفصٍ: قِيلَ له، فقَلَّدا
وكالقضيبِ اللِّدْنِ: قدْ طاوَع في الشَّكلِ اليَدا
يأْخُذُ ما عَوَّدْتِه والمرءُ ما تعوَّدا!

Anne

Eğer günah olmasaydı, ‘çocuğu sadece sen yarattın’ derdim!
O (çocuk) istersen bir eşek istersen bir aslan olur,
Eğer sapkın olmasını istersen sapar, doğru biri olmasını istersen doğru biri olur,
Sen evsin ve o evin içindeki sessin, o (çocuk) da sesin yankısıdır,
Tıpkı taklit et denince taklit eden kafesteki papağan gibi,
Tıpkı esnek bir dal gibi, elde şekilden şekle giren,

[41] Şevḳī, *eş-Şevḳiyyāt*, IV:905.

Alışık olduğun ne varsa o da onlardan alır, öyle ya kişi alıştığı şeylerdir!

Kanaatimizce bu şiirin çocuklara dair bir şiir koleksiyonunda bulunması pek isabetli görünmemektedir. Zira şiirde çocuğa değil anneye bir hitap söz konusudur. Ayrıca şiirdeki edebî sanatların yoğunluğu (*ḳaṣr*, *teşbīh-i cemʿ*, *teşbīh-i belīġ*, *teşbīh-i mufaṣṣal*, *tenāsub*, *ṭıbāḳ*) nazmın üslubunu kapalı kılmaktadır. Bununla beraber şiirde manayı pekiştiren onu açıklama ve mübalağa maksatlı yapıldığında makbul *ıṭnāb*[42] adını alan sanatın da şiirde kullanıldığı şu beyitte görülmektedir:

إن شِئتِ كان العَيْرَ، أو إن شئتِ كان الأسدا

Şiirde annenin çocuk üzerindeki etkisini ifade etmek için sık sık benzetme ve tekrara başvurulduğu ifade edilebilir.

1.6. *Veledu'l-Ġurāb* Şiiri

Çoğunlukla hayvanlara, bazılarında da insanlara, bitkilere ve cansız varlıklara yer verilen öğretici nitelikteki edebî türe *fabl* denir. Bu tür yazılarda olaylar hayvanların etrafında gerçekleşir, onlar iyi ve kötü görevleri üstlenerek kişileştirilir ve bunun sonucunda olumlu veya olumsuz bir durumla karşı karşıya kalırlar. İnsana öğüt niteliği taşıyan, eğiticiliğinin yanında eğlendirici özelliği de bulunan *fabl* türü eğitim için kullanışlı ve çekici bir türdür.[43] Şevḳī de şiirlerinde sık sık fabl türünü tercih etmiş, *teşḫīs* ve *inṭāḳ* sanatı ile hayvanları konuşturmuştur. Şair *Karganın Oğlu* şiirini[44] *fabl* türünde yazmış ve bu şiirde anne karga ile şairi konuşturmuştur. Şairin bu şiirde ebeveyn olmanın önemini karga örneği üzerinden vermeye çalıştığı sezilmektedir. Anne karga yavru kargaya uçmayı öğretmeden gökyüzüne atar, yavru karga ise uçmayı öğrenmediği için yere düşüp yaralanır. Şiirin sonunda anne karganın anne babasının kendisine yaptığı gibi gözetleyici, koruyucu ve yönlendirici olmadığı ifade edilerek bunun yanlış olduğu dersi verilmektedir. Şiir bir çocuğun odaklanma süresi dikkate alındığında uzun sayılmaktadır. Şiirde *dazlak (kel)* manasını verdiğimiz ve çocuklar için muğlak sayılabilecek *muzeḳḳaḳ* sözcüğü bulunmaktadır. Ayrıca şiirin çocuklara hitap eden bir şiir koleksiyonunda bulunması pek isabetli görünmemektedir. Zira şiirde çocuğa değil ebeveyne bir hitap söz konusudur.

---

[42] M. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi -Belagat-*. 195-196.
[43] Uğur Aygün, "La Fable en Tant Qu'un Genre Litteraire et L'analyse de Fable," 115-116.
[44] Şevḳī, *eş-Şevḳiyyāt*, IV:906.

وَلَدُ الْغُرَاب

ومُمهَّد في الوكرِ من ولدِ الغرابِ مُزقَّقِ
كرُوَيهِبٍ مُتَقَلِّسٍ مُتَأزِّرٍ، مُتَنطِّقِ
لبسَ الرَّمادَ على سَوا دِ جَناحِه والمَفرِقِ
كالفحْمِ غادرَ في الرَّما دِ بقِيَّةً لم تُحرَق
ثُلْثاهُ مِنقارٌ ورأ سٌ، والأَظافِرُ ما بقِي
ضخمُ الدِّماغِ على الخُلُوّ مِنَ الحِجَى والمنطِقِ
مِنْ أُمِّهِ لقي الصغِـ ـيرُ منَ البَلِيّةِ ما لقِي
جَلَبَتْ عليهِ ما تَذو دُ الأُمّهاتُ وتَتَّقي
فُتِنت به، فَتوَهّمَتْ فيه قُوًى لم تخلق
قالت: كبِرْتَ، فثِب كما وثب الكِبارُ، وحلِّق
ورَمَتْ به في الجوِّ، لم تَحرِصْ، ولم تَستَوثِق
فَهَوى، فمُزّق في فِنا ءِ الدارِ شرَّ مُمزَّق
وسَمِعتُ قاقاتٍ تُردِّ دُ في الفضاءِ وترتَقي
ورأَيتُ غِرْبانًا تَفَرَّ قُ في السماءِ وتلتقي
وعرفتُ رَنّةَ أُمِّهِ في الصارِخاتِ الثُّعَّقِ
فأَشرْتُ، فالتَفَتَتْ، فقلـ ـتُ لها مَقالةَ مُشْفِق:
أَطلِقته؛ ولو امتَحنـ ـتِ جَناحَه لم تُطلِقي
وكما تَرَفَّقَ والِدَا كِ عليكِ لم تَتَرَفَّقي!

Karganın Oğlu

Dazlak bir karga yavrusu yuvada kendini yaymış,
Beline kuşak sarmış, peştamal giymiş ve başına takke geçirmiş küçük bir keşiş gibi,
Siyah kanatlarına ve saç ayrım yerlerine gri kül rengi giymiş,
Tıpkı yanmayan kısımlarını kül içinde bırakan kömür gibi,
Üçte ikisi gaga ve kafa, geriye kalanı ise tırnak,
Akıl ve mantıktan yoksun kocaman bir kafa,
Küçük yavru annesi yüzünden sıkıntıya düştü,
Annelerin korkup sakındığı şeyi onun başına getirdi.
O (anne) yavrusuna âşıktı ve onda görülmemiş güçler olduğunu zannetti.
Ona “Büyüdün artık, büyüklerin sıçradığı gibi sıçra ve uç.” dedi.
Onu havaya fırlattı, yönlendirmedi ve kontrol etmedi.
Ardından (yavru karga) hemen evin avlusuna düştü, paramparça oldu.

Gökyüzünde yankılanan ve gökyüzüne doğru yükselen gaklamalar duydum.

Gökyüzünde dehşetle gâh bir araya gelip gâh ayrılan kargalar gördüm.

Kargaların çığlıkları arasında annesinin çığlığını hemen tanıdım.

Ona seslendim, bana döndü ve şefkatli bir şekilde ona şöyle dedim:

Onu fırlattın; eğer uçup uçamadığını kontrol etseydin, fırlatmazdın.

Anne ve babanın sana merhametle muamele ettiği gibi sen ona muamele etmedin!

1.7. *En-Nīl* Şiiri

Afrika'nın kuzeydoğusunda bulunan döküldüğü yerden Akdeniz'e kadar uzanıp dünyanın en uzun nehri olan ve 6648 km yer kat eden Nil; Burundi, Ruanda, Tanzanya, Uganda, Kenya, Zaire, Etiyopya, Sudan ve Mısır olmak üzere dokuz ülkeden geçmektedir. O, tarih boyunca özellikle Mısır'ın dinî, kültürel, siyasal, ekonomik ve sosyal hayatında büyük rol oynamış, Mısır'a adeta hayat kaynağı olmuştur.[45] "Nil nehri olmadan Mısır, kum çölünden öteye geçemezdi. O, Mısır'daki bütün hayvanî ve nebatî hayatın membaı, can damarıdır."[46] Zikredilen özelliklere sahip olan Nil, Aḥmed Şevḳī'nin çok önemsediği bir simgedir. Eserlerinde onun bereketinden sıkça bahseden şair adeta bir Nil aşığıdır. Ona olan düşkünlüğünü Fāṭımī bir şairin şu beyti ile sık sık dile getirmektedir:[47]

إذا كُنْتَ في مِصْرَ ولم تَكُ سَاكِنًا على نِيلِهَا الجَارِي فَمَا أنت في مِصْرَ[48]

Mısır'da olup da Nil'in yakınında oturmuyorsan Mısır'da değilsin demektir.

Doğa güzelliklerine düşkün olan şair, manzum ve mensur pek çok eserinde vatanında bulunan bir doğa harikası olan Nil Nehri'nden bahsedip onu övmüştür. Doğal güzellikleri koruma ve sevme bilincini çocuklara da aktarmayı hedefleyen şair, Nil temasına çocuk şiirlerinde de yer vermiştir. *Dīvānu'l-Eṭfāl*'de yer alan *Nil* başlıklı şiirde,[49] Nil'in bereketlerinden bahsedip Nil'i çocukların anlayabileceği düzeyde tasvir etmiştir, ayrıca şiirde *fabl* türünü kullanarak Nil Nehri'ni kişiselleştirmiştir.

---

[45] Eymen Fuâd Seyyid, "Nil," *DİA*, 33:122.
[46] Yusuf Ziya Özer, *Mısır Tarihi*, 9.
[47] Ḥuseyn Şevḳī, *Ebī Şevḳī*, 97-98.
[48] Şevḳī, Ebī Şevḳī, 98.
[49] Şevḳī, *eş-Şevḳiyyāt*, IV:906-907.

Sözlükte "çok, pek çok" anlamındaki sıfat ile "ırmak" anlamına gelen *kevṣer*, İslami literatürde Rasulullah'a ayrılan, bütün cennet ırmaklarının kendisinden doğduğu büyük bir su kaynağını ifade etmektedir.[50] Şair de çok ehemmiyet verdiği Nil'i *kevṣer*e benzeterek çocukların zihninde *kevṣer* ve cennet kavramlarını canlandırmak istemiştir. Ayrıca bu şiirde *kevṣer*den bahsedilen mısrada Kevṣer suresi 1. ayete *telmīḥ* yapılmıştır.

النّيل

النّيلُ العَذْبُ هو الكوْثرُ والجنةُ شاطئُه الأَخضَرْ
ريَّانُ الصَّفْحَةِ والمنظَر ما أَبهَى الخُلدَ وما أَنضَر!

* * *

البحرُ الفَيَّاضُ، القُدْسُ الساقي الناسَ وما غرَسوا
وهو المِنْوالُ لما لبِسوا والمُنْعِمُ بالقطنِ الأَنوَر

* * *

جعلَ الإحسانَ له شَرْعَا لم يُخْلِ الواديَ من مَرْعى
فَتَرَى زرعًا يَتلو زرعا وهُنا يُجنَى، وهُنا يُبْذَر

* * *

جارٍ ويُرَى ليس بجارِ لأَناةٍ فيه ووقار
يَنصَبُّ كتَلٍّ مُنْهارٍ ويَضِجُّ فَتحسَبُه يَزأَر

* * *

حَبَشِيُّ اللَّوْنِ كجِيرته من مَنْبَعِه وبُحيْرَتِه
صَبَغَ الشَّطَّيْنِ بسُمْرَته لوْنًا كالمسكِ وكالعَنبَر

Nil

Tatlı Nil, işte kevser odur, cennet ise onun yeşil kıyısıdır;
Manzarası ne kadar da sonsuz, görkemli ve güzel bir cennettir.
Bereketli deniz, insanların ektiklerinin kutsal sâkîsi,
O insanların giydiklerinin tezgâhıdır, (onlara) bembeyaz pamuklar ihsan eder.
İhsan etmeyi kendine düstur edinmiştir, vadileri meradan yoksun bırakmaz.
Art arda ekinler görürsün, burada ekilir orada biçilir.
Yumuşak ve sakin bir komşu değildir.
Üzerinde yer yer çökmüş öbekler oluşur ve yayılır, haykırır ve onun kükreyeceğini anlarsın.
Kaynağı ve göllerinden dolayı komşuları gibi habeşî renklidir.

[50] Mustafa Ertürk, "Havz-ı Kevser," *DİA*, 16:546.

Esmer rengiyle iki kıyısına da misk ve amber misali bir hava verdi.

1.8. *El-Medrese* Şiiri

Okul insanın doğup büyüdüğü evden sonraki ikinci yuvasıdır. Okul yaşantıları, çocukların hayatını bir ömür etkiler. Öğretmen çocuğun okuldaki annesi veya babası, sınıf arkadaşları ise okuldaki kardeşleridir. Çocuklar okula başladıklarında alışma süreci geçirirler ve kimi zaman bu süreç onlara zor gelir. Fakat alışma sürecinin ardından okul çocuğun hem öğrenme hem eğlenme ortamı haline gelir. Şair de *el-Medrese* başlıklı şiirinde[51] *teşḫīs* (kişiselleştirme) ve *inṭāḳ* (konuşturma) sanatı ile okulu konuşturmuştur. Çocuklara okulun kendileri için nasıl bir yer olacağı konusunda fikirler vermek ve onu sevdirmek bu şiirin hedeflerindendir. İlmî literatürde bazı alimler eserlerine *Miftāḥu'l-'Ulūm, Mefātiḥu'l-Ġayb, Misbāḥu'l-Envār, Miftāḥu'l-Esrār* gibi isimler vererek içerisinde işledikleri konunun önemine dikkat çekip ilgi uyandırmak istemişlerdir. Şairin bu şiirinde okul için "fikrin lambası" ve "zihnin anahtarı" anlamına gelen *misbāḥu li'l-fikr* ve *miftāḥu li'ẕ-ẕihn* ifadelerini kullanmasının o eserlere bir gönderme içerdiği söylenebilir. Fakat şiirin hitap ettiği kitle olan çocuklar için bu kavramların yabancı kalabilecek soyutlukta olduğu da ifade edilmesi gereken bir husustur.

اَلْمَدْرَسَة

أَنا المدرَسةُ اجعَلني كأُمٍّ، لا تَمِلْ عنِّي
ولا تفْزَعْ كمأخوذٍ من البيتِ إلى السِّجن
كأَني وجْهُ صَيَّادٍ وأَنت الطيرُ في الغصن
ولا بُدَّ لك اليوْمَ -وإلا فغدًا- مِنِّي
أَوِ استَغْنِ عن العقلِ إذنْ عَنِّيَ تستغني
أَنا المِصْباحُ للفِكرِ أَنا المِفتاحُ للذِّهْن
أَنا البابُ إلى المجدِ تعالَ ادخلْ على اليُمْن
غدًا تَرْتَعُ في حَوْشِي ولا تشبَعُ من صَحْنِي
وأَلقاكَ بإخوانٍ يُدانونَكَ في السِّنِّ
تُناديهمْ بيا فِكري ويا شَوقي، ويا حُسني
وآباءٍ أَحَبُّوكَ وما أَنت لهم بابن

Okul

Ben okulum, beni annen kabul et, benden sıkılma.
Evden alınıp hapse koyulmuş gibi korkma.

[51] Şevḳī, *eş-Şevḳiyyāt*, IV:907.

Ben bir avcı yüzü gibiyim, sense daldaki bir kuş,
Bugün -veya yarın- benden kaçışın yok.
İstersen akıldan vazgeç öyleyse benden vazgeçersin.
Ben fikrin lambası, zihnin anahtarıyım,
Ben izzete açılan bir kapıyım, gel şöyle sağdan gir.
Yarın avlum dolar taşar, sahanımdan yemeğe doyamazsın.
Seni yaşıt kardeşlerinle buluştururum.
"Ey Fikrī, Ey Şevḳī, Ey Ḥüsnī!" diye seslenirsin onlara,
Babalar (öğretmenler) çocukları olmadığın halde severler seni.

1.9. *Neşīdu Mışr* Şiiri

Vatanına âşık olan Aḥmed Şevḳī bunu şiirlerine yansıtmıştır. *Neşīdu Mışr* isimli çocuk şiirinde de[52] Mısır'ı tasvir edip övmektedir. Mısırlı çocuklarda da aynı bilincin oluşmasını istemektedir ki divanında bu içerikte pek çok şiir nazm etmiştir. *Neşīdu Mışr* da bu şiirlerden biridir. Yine çocukların odak süresi dikkate alındığında şiir çocuklar için uzun sayılmaktadır. Ayrıca dilinin çocukların anlayabileceği düzeyde olmadığı ve kapalı ifadeler içerdiği söylenebilir.

نَشِيدُ مصْر

بَنى مِصرٍ مَكانُكمُو تَهَيَّا فَهَيَّا مَهدُوا للمُلكِ هيَّا
خُذوا شمسَ النهارِ له حُلِيَّا أَلم تَكُ تاجَ أَوّلِكم مَلِيَّا؟!

* * *

على الأَخلاق خُطُّوا المُلكَ وابنوا فليسَ وراءَها للعِزِّ رُكن
أَليس لكم بِوادِي النِّيل عَدْنٌ وكوثرُها الذي يَجري شهيّا؟!

* * *

لنا وطنٌ بأَنفسِنا نَقيه وبالدُّنيا العريضةِ نَفتديه
إذا ما سِيلَتِ الأَرواحُ فيه بَذَلناها كأَنْ لم نُعْطِ شيَّا

* * *

لنا الهَرَمُ الذي صحِبَ الزمانا ومن حَدَثانِه أَخذ الأَمانا
ونحنُ بنو السَّنا العالي، نمانا أَوائلُ عَلَّموا الأُمَمَ الرُّقِيا

* * *

تطاوَلَ عهُدهُمْ عِزا وفخرَا فلما آل للتاريخِ ذُخْرا
نشأنا نشأَةً في المجدِ أُخرى جَعَلنا الحقَّ مَظْهرَها العَلِيّا

* * *

[52] Şevḳī, *eş-Şevḳiyyāt*, IV:908.

جعلنا مِصْرَ مِلَّةَ ذي الجَلالِ وَأَلْفَنَا الصليبَ على الهِلالِ
وأَقبَلنا كصفٍّ من عَوالِ يُشدُّ السَّمْهَرِيُّ السَّمْهَرِيّا

* * *

نرومُ لِمِصرَ عِزًّا لا يُرَامُ يَرِفُّ على جوانبِه السَّلامُ
وينَعمُ فيه جِيرانٌ كِرامُ فلن تَجدَ النَّزيلَ بنا شقيًّا

* * *

نقومُ على البِنايةِ مُحسِنينا ونعهَدُ بالتَّمامِ إلى بنينا
إِلَيْكِ نَموتُ -مِصْرُ- كما حَيينا ويَبقى وجهُكِ المَفْدِيُّ حيًّا

Mısır Marşı

Olduğunuz yerde Mısır'ı kurun, haydi, hükümdarlık için engelleri yok edin.

Günün güneşini onun (Mısır) için süsleyin, o (Mısır) sizden öncekilerin tacı değil miydi?

Ahlak üzerine saltanatınızı çizin ve ilerleyin, ahlak dışında kalmak saygınlık değildir.

Sizin için Nil Vadisinde cennet ve şırıl şırıl akan pınar yok mu?

Bir vatanımız vardır, canlarımızla onu koruruz ve bütün dünyayı ona feda ederiz.

Ruhlar orda akıp giderken ruhlarımızı feda ettik ama sanki hiçbir şey vermedik.

Zamana tanıklık eden ve onun sıkıntılarından eman almış piramitlerimiz var.

Biz Sanā oğulları, büyük milletiz, önceki dedelerimiz diğer milletlere medenileşmeyi öğrettiler,

Onların saltanatları şeref ve saygınlıkla sürdü ve onlar tarih için bir hazine sayılır.

Ayrıca ihtişam içinde büyüdük ve hakikati onun en büyük tecellisi kıldık.

Mısır'ı ihtişam sahibi bir millet yaptık, çarmıhı (Hristiyan) ve hilali (Müslüman) yakınlaştırdık.

Bir saf olarak öne çıktık bir mızrak bir mızrağa sıkılaşmış gibi,

Mısır için yok edilmeyecek bir izzet istiyoruz, o izzetin etrafında barış çırpıntısı,

Cömert komşular oradan faydalanırlar, bizden şikayetçi, mutsuz bir misafir bulunmaz.

İyilikler yapıyoruz ve onların tamamında çocuklarımızı görevlendiriyoruz.

Senin için ölürüz -Mısır- yaşadığımız gibi; ama senin hürmetine feda edilenler diri kalır.

1.10. *Neşīdu'l-Keşşāfe* Şiiri

İzcilik, gençleri ruh ve bedence sağlam ve faydalı bir biçimde yetiştirmeyi, onların dayanışma ve yardımlaşma duygularını geliştirmeyi amaçlayan dünya çapında bir spor ve eğitim örgütüdür.[53] Şair, *Neşīdu'l-Keşşāfe* şiirinde[54] çocukları izci olmaya teşvik etmek amacıyla onların özelliklerini tasvir etmiştir. Şair şiirde çeşitli ayetlere *telmīḥ* yaparak izcilerin özelliklerini ayetlere dayandırmıştır. Bunun örneği edebî sanatlar başlığı altında verilmiştir.

نَشِيدُ الْكَشَّافَةِ

نحنُ الكَشَّافةُ في الوادي جِبريلُ الروحُ لنا حادِي
يارَبِّ، بِعيسى، والهادي وبموسى خذْ بيَدِ الوطنِ

* * *

كشَّافةُ مِصرَ، وصِبيَتُها ومناةُ الدارِ، ومُنيتُها
وجمالُ الأَرضِ، وحليتُها وطلائعُ أَفراحِ المدُنِ

* * *

نَبتدِرُ الخيرَ، ونَستبِقُ ما يَرضَى الخالقُ والخُلُقُ
بالنفسِ وخالِقِها نثِقُ ونَزيدُ وُثوقًا في المِحَن

* * *

في السَّهلِ نَرِف رَياحِينا ونجوبُ الصَّخر شياطينا
نبْني الأَبدانَ وتبنينا والهِمَّةُ في الجسم المَرِنِ

* * *

ونُخَلِّي الخلقَ وما اعتقدوا ولوَجه الخالِقِ نجتهدُ
نأسو الجُرحَى أَنَّى وُجدُوا ونُداوِي مِنْ جَرْح الزَّمَن

* * *

في الصِّدْقِ نشأَنا والكَرَمِ والعِفَّةِ عن مَسِّ الحُرَمِ
ورعايةِ طفلٍ أَو هَرِمِ والذوْدِ عن الغِيدِ الحُصُنِ

* * *

ونُوافي الصَّارخَ في اللُّجَجِ والنارِ الساطعةِ الوَهَجِ
لا نسأَلُهُ ثمنَ المُهَجَ وكفى بالواجِبِ من ثمنِ

* * *

[53] "İzci, İzcilik" Türk Dil Kurumu Sözlükleri, https://sozluk.gov.tr (10.04.2022)
[54] Şevḳī, *eş-Şevḳiyyāt*, IV:908-909.

يارَبِّ، فكَثِّرْنا عدَدا وابذُل لأُبوَّتِنا المَدَدا
هَيِّئْ لهمُ ولنا رَشَدا يارَبِّ، وخُذ بِيَد الوطن

İzci Marşı

Biz vadideki izcileriz, Cebrail reisimizdir
Ya Rabbi, Hz. İsa (a.s.) ve önderimiz Hz. Musa (a.s.) ile vatanın elinden tut
Mısır'ın izcileri, onlar vatanın ümit ettiği ve arzuladığı çocuklarıdır
Ve yeryüzünün güzelliği ve süsü, şehirlerin sevinçlerinin belirtisidir
Hayırda acele ederiz, Yaradanı ve yaradılanı memnun etmek için yarışırız
Nefsimize ve Yaratıcımıza güveniriz, zorluklarda tevekkülümüzü daha da arttırırız
Ovada fesleğenler gibi filizleniriz, kayalıklarda dolaşırız
Bedenler inşa ederiz ve vücutlarda bizi bina eder zira gayret güçlü vücuttadır
Yaratılmışların inançlarını terk ettik, yaratıcıya ulaşmak için çabalarız
Yaralıları nerde bulursak tedavi ederiz, çağın yaralarını iyileştiririz
Gerçekten haramlardan uzak, hoşgörü ve iffet içinde büyüdük
Bir çocuğa veya yaşlıya bakmak, zarif ürkek bir kadını korumak
(Yardım çığlığı ile) bağırana koyu karanlıkta ve parlak alevli bir ateşte dahi olsa ulaşırız
Ondan kan parası istemeyiz, görev için aldığımız maaş yeter bize
Ya rabbi bizim sayımızı arttır, baba olmamız için bize kuvvet bahşet
Onlara ve bize bilinç ver ve vatanın elinden tut

Ġuluvv'den biraz aşağıda görülen *mübālaġa* sanatı, bir şahsı veya bir durumu tasvir ederken etkisini arttırmak amacıyla abartmak demektir.[55] Şiirin güzelliklerinden sayılan bu özelliği şairin *İzci Marşı*'nda kullandığını şu beyitlerde görülmektedir:

ورعايةِ طفلٍ أَو هَرِمٍ والذوْدِ عن الغِيدِ الحُصُنِ
وُنوافي الصَّارخَ في اللُّجَجِ والنارِ الساطعةِ الوَهَجِ

Bir çocuğa, zarif ürkek bir kadına veya bir yaşlıya yardımcı olmak onları korumak ve gözetmek güzel bir haslet iken, yardım çığlığı ile bağıran herkese şiirde ifade edildiği gibi 'koyu karanlıkta ve parlak alevli bir ateşte dahi olsa' diğer bir ifade ile her zaman ulaşabilmek mübālaġadır.

[55] Ḳudāme b. Ca'fer, *Naḳdu'ş-Şi'r*, 146.

2. *Dīvānu'l-Eṭfāl*'in *Ḳafiye* Özellikleri

Ḳāfiye, diğer ismiyle uyak "en az iki dize sonunda, anlamca ayrı, sesçe birbirine uyan iki sözcük arasındaki ses benzerliğidir."[56] Mısraların sonunda bulunan ses tekrarları olarak da tanımlanan[57] *ḳāfiye* şiirin dış yapı özelliklerinden olup ahengi sağlayan en önemli unsurlardandır.[58] Arap şiiri, eş anlamlı kelimeler, iki veya daha fazla anlama gelen kelimeler ve birbirine karşıt anlama gelen kelimelerin çokluğu sebebiyle *ḳāfiye* bakımından zengindir bu durum şairlerin *ḳāfiye* bulmasını kolaylaştırmıştır.[59]

Şiirlerin uyak özelliklerini vermeden şu bilgileri vermekte fayda vardır: *Ḳāfiye* düzenini oluşturan altı harf vardır. Bunlar; *revī*, *vaṣl*, *ḫurūc*, *ridf*, *daḫīl* ve *te'sīs*tir. *Revī*, her şiirde olması gereken sahih harftir,[60] *vaṣl*, *revī* harfinin *māḳabli sākin* olduğunda eklenen med harfleridir,[61] *ḫurūc*, *vaṣl hā*'sını takip eden med harfleridir,[62] *ridf*, *revī* harfinden hemen önce gelen med harfleridir,[63] *te'sīs*, *revī* ile arasında harekeli bir harf bulunan *sākin* eliftir,[64] *daḫīl*, *revī* ile *te'sīs* elifi arasında kalan harekeli harftir.[65]

Aḥmed Şevḳī'nin çocuk şiirlerini derlediği *Dīvānu'l-Eṭfāl*'in *ḳāfiye* özellikleri hakkında şunlar söylenebilir;

Kedi ve Temizlik şiirinde; *revī*si fā' (ف), *vaṣl*ı hā'-i sekt ve *ridf*i yā' (ي)'dır. Şiir *muṭlaḳ ḳāfiye* olarak isimlendirilen *revī*si harekeli *ḳāfiye* türünde yazılmıştır. *Ḳaṣīd* türünde nazm edilmiş bu şiirde *ḳāfiye* harflerinin tercihi ve bunun şiirin tamamına hâkim olmasından şairin ahengi yakalamada başarılı olduğu görülmektedir.

Büyükanne şiirinin *revī*si kesralı bā' (بِ)'dır. Birinci, ikinci, yedinci ve onuncu mısralarda ise gramatik açıdan getirilen yā-i sükūn (ي) bulunmaktadır. *Ḳaṣīd* türünde nazm edilmiş bu şiirde ahengin kelime türlerinin farklı kullanılması ve harflerin harekelerinin uyumsuz olması sebebiyle zayıf kaldığı ifade edilebilir.

Ḳaṣīd türünde nazm edilmiş *Vatan* şiirinin *revī*si nūn (ن)'dur. *Muṭlaḳ mücerred ḳāfiye* türünde yazılmış bir şiirdir. Şairin kullandığı *revī* harfinin

---

[56] Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, 59.
[57] Nurullah Çetin, *Şiir Çözümleme Yöntemi*, 247.
[58] İsmail Durmuş ve diğerleri, "Kafiye," *DİA*, 24:149.
[59] Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 186.
[60] el-Ḫaṭīb et-Tebrīzī, *el-Vāfī fi'-'Arūḍ ve'l-Ḳavāfī*, 200.
[61] et-Tebrīzī, *el-Vāfī*, 202.
[62] et-Tebrīzī, *el-Vāfī*, 204.
[63] et-Tebrīzī, *el-Vāfī*, 205.
[64] et-Tebrīzī, *el-Vāfī*, 206.
[65] et-Tebrīzī, *el-Vāfī*, 207.

telaffuz kolaylığı ve bu harfi şiirde hâkim kılması sebebiyle ahengi yakaladığı söylenebilir.

Müzdevice türünde nazm edilmiş olan *Hayvanlara Merhamet* başlıklı şiirde her beyit kendi içinde bir *ḳāfiye* düzeni ile yazılmıştır. İlk beytin *ḳāfiye*sinin *revī*si ḳāf (ق), ikinci beytin *revī*si kef (ك), *vaṣl*ı elif (ا)tir. Üçüncü beytin *revī*si lām (ل) *ridf*i elif (ا), dördüncü beytin *revī*si ʿayn (ع) *vaṣl*ı hā'-i sekt ʻ*acuz* kısmında da ahengi sağlamak için tā-i te'nīs kullanılmıştır, beşinci beytin *revī*si ḳāf (ق) *vaṣl*ı elif (ا), altıncı beytin *revī*si ḥa' (ح), yedinci beytin *revī*si kef (ك), *vaṣl*ı elif (ا), sekizinci beytin *revī*si nūn (ن) *ridf*i yā' (ي), dokuzuncu beytin *revī*si ʿayn (ع) *ridf*i vāv (و) harfidir. Bazı beyitlerde *muṭlaḳ mücerred* bazı beyitlerde ise *muḳayyed mücerred ḳāfiye* türü kullanılmıştır. Beyitlerin kendi içerisinde *ḳāfiye* düzeni ile yazılması ve söylenişi zor harflerin (ع, ح) tercih edilmesi şiirde ahengin zayıf kaldığını göstermektedir.

Anne başlıklı şiir, med harfi olarak elif-i sākin (ا) ve elif-i maksūra (ى) ve fethalı dāl (دَ) harflerinin bulunduğu bir *ḳāfiye* düzenine sahiptir. *Ḳāfiye*nin *revī*si dāl (دَ), *vaṣl*ı elif-i sākin (ا) ve elif-i maksūra (ى) harfleridir. Şiir *muṭlaḳ mücerred ḳāfiye* türünde yazılmıştır. *Ḳaṣīd* türünde nazm edilmiş bu şiirde tercih edilen *revī* harfi ve bu harfin şiirde hâkim olması dolayısıyla ahengin yakalanabildiği ifade edilebilir.

Karganın Oğlu başlıklı şiir, med harfi olarak yā' (ي) ve kesralı ḳāf (قِ) harflerinin oluşturduğu bir *ḳāfiye* düzenine sahiptir. *Ḳāfiye*nin *revī*si ḳāf (قِ)'tır bazı beyitlerde şair *vaṣl* harfi olarak yā' (ي)'yı da eklemiştir. Şiir *muṭlaḳ mücerred ḳāfiye* türünde yazılmıştır. *Ḳaṣīd* türünde nazm edilmiş bu şiirde ahengin hâkim olduğu söylenebilir.

Nil şiiri, İlk iki *ṣadr*ın *revī*si rā' (ر), sonraki *ṣadr*ın *revī*si dammeli sīn (سُ), beş ve altıncı *ṣadr*ın *revī*si ʿayn (ع) *vaṣl*ı elif (ا), sonraki *ṣadr*ın *revī*si rā' (ر) *ridf*i elif (ا), yedi ve sekizinci *ṣadr*ların *revī*si rā' (ر) *vaṣl*ı sekt/vakf hā' (ه)'sıdır. *Nil* şiirinin aaaa, bbba, ccca, aaaa, aaaa şeklinde bir *ḳāfiye* düzeni bulunmaktadır. *Sınād*, şiirde iki *ḳāfiye*nin sarf bakımından kalıplarının birbirinden farklı olmasıdır, *ḳāfiye* kusurlarından sayılır.[66] *Nil* şiirinde bunun örneği şu beyitlerde görülmektedir:

النِّيلُ العَذْبُ هو الكوْثرُ والجنةُ شاطئُه الأَخضَرْ
ريَّانُ الصَّفْحَةِ والمنظَر ما أَبهَى الخُلدَ وما أَنضَر!

Okul şiiri, bazı mısralarda gramatik olarak yā-i sükūn (ي) ve kesralı nūn (نِ) harfinin bulunduğu bir *ḳāfiye* düzenine sahiptir. *Ḳāfiye*nin *revī*si nūn (نِ),

[66] Ḳudāme b. Caʿfer, *Naḳdu'ş-Şiʿr*, 182.

*vaṣl*ı yā’ (ي) harfidir. *Ḳaṣīd* türünde nazm edilmiş bu şiir *muṭlaḳ mücerred ḳāfiye* türünde yazılmıştır.

Mısır Marşı şiiri beyitlerin ilk mısrası olan *ṣadr*larda ikişerli oluşturulmuş bir *ḳāfiye* düzeniyle yazılmıştır. İlk iki *ṣadr*ın *revī*si şeddeli yā’ (يّ) *vaṣl*ı elif (ا), sonraki *ṣadr*ın *revī*si dammeli nūn (نُ), beş ve altıncı *ṣadr*ın *revī*si hā’ (ه) *ridf*i yā’ (ي), sonraki iki *ṣadr*ın *revī*si nūn (ن) *vaṣl*ı elif (ا), dokuz ve onuncu *ṣadr*ın *revī*si rā’ (ر) *ridf*i elif (ا), sonraki *ṣadr*ın *revī*si lām (ل) *ridf*i elif (ا), on üç ve on dördüncü *ṣadr*ın *revī*si dammeli mīm (مُ) *ridf*i elif (ا), son *ṣadr*ların *revī*si nūn (ن) *vaṣl*ı elif (ا), *ridf*i yā’ (ي)dir. Şiir kimi beyitlerde *muṭlaḳ* kimi beyitlerde *muḳayyed ḳāfiye* türünde yazılmıştır. Yedi, on bir, on üç ve on beşinci beyitler *muṭlaḳ biridf ḳāfiye* türündedir. *Mısır Marşı* şiirinin aaaa, bbba, aaaa, bbba, ccca, ddda, eeea, bbba şeklinde bir *ḳāfiye* düzeni bulunmaktadır.

İzci Marşı şiiri beyitlerin ilk mısrası olan *ṣadr*larda ikişerli oluşturulmuş bir *ḳāfiye* düzeniyle yazılmıştır. İlk grubun *revī*si kesralı dāl (دِ) *vaṣl*ı yā’ (ي), ikinci grubun *revī*si tā’ (ت), *vaṣl*ı hā’ (ه) *ridf*i yā’ (ي), *ḫurūc*u elif (ا)dır *muṭlaḳ biridf* ve *ḫurūc ḳāfiye* türünde yazılmıştır. Üçüncü grubun *revī*si dammeli ḳāf (ق)tır *muṭlaḳ mücerred ḳāfiye* türünde yazılmıştır. Dördüncü grubun *revī*si yā’ (ي), *daḫli* nūn (ن), *te’sīs*i elif (ا)tir ve *muḳayyed ḳāfiye* türünde yazılmıştır. Beşinci grubun *revī*si dammeli dāl (دُ)dır ve *muṭlaḳ mücerred ḳāfiye* türünde yazılmıştır. Altıncı grubun *revī*si kesralı mīm (مِ) ve *muṭlaḳ mücerred ḳāfiye* türünde yazılmıştır. Yedinci grubun *revī*si cīm (ج)dir ve *muṭlaḳ mücerred ḳāfiye* türünde yazılmıştır. Sekizinci grubun *revī*si fethalı dāl (دَ) *vaṣl*ı elif (ا)tir. *İzci Marşı* şiirinin aaag, bbbg, cccg, dddg, aaag, eeeg, fffg, aaag şeklinde bir ḳāfiye düzeni bulunmaktadır.

Yukarıda yapılan inceleme sonucunda şairin ahenge önem verdiğini ve tercih ettiği harfler bu konudaki tercihlerinin büyük ölçüde Arap şairlerinin genel eğilimine[67] uyduğunu göstermektedir.

3. *Dīvānu’l-Eṭfāl*’in Dil ve Üslubu

Şiir dili, bir milletin gündelik yaşantısının içinde kullandığı ortak dil içinde barınan özel bir sanat dilidir.[68] Şair bu dili ne kadar kıvrak ve işlek kullanırsa şiirin temasını o kadar iyi yansıtır. Şevḳī’nin çalışmaya konu olan şiirlerinin de çeşitli dil özellikleri bulunmaktadır. Şiir yazma konusunda çok yetenekli olan şairin dili kıvrak ve işlek kullandığı söylenebilir.

[67] İbrahim Fidan, “Arap Şairlerden İbnu’n-Nakîb ve Şiiri,” (doktora tezi), 297.
[68] Çetin, *Şiir Çözümleme Yöntemi*, 171.

Arap şiirinde 'iki şatr içerisinde kelimesi bölünen beyte' *müdevver* denir.[69] Arap şiirinde bu durum kusur olarak görülmemiştir fakat Türk şiirinde kelimenin bölünerek hecelerinden ayrı ayrı mısra oluşturulması olarak tanımlanan ve *yazım sapması* olarak isimlendirilen bu özellik kusur olarak görülmüştür.[70] Şair zaman zaman *Dīvānu'l-Eṭfāl*'deki şiirlerin, kelimelerini bölmek suretiyle dizeleri oluşturmuştur. Örneğin *Kedi ve Temizlik* manzumesinde *er-raff* (الرَّفّ)sözcüğünü ortadan bölüp bir mısrayı er-ra/الرّ ile bitirip diğer mısrayı ffa/فّ ile başlatmıştır. Çalışmada ele alınan şiirlerde *Kedi ve Temizlik, Büyükanne, Vatan, Anne* ve *Karganın Oğlu* şiirlerinde de bu türden beytin örneğini görülmektedir.

Teşḫīs, cansız varlıklara, hayvanlara veya simgesel unsurlara insana özgü özellikler yükleyip kişiselleştirme sanatıdır.[71] Bu dil özelliği şiir koleksiyonunun, *Kedi ve Temizlik* şiirinde kedi*, Vatan* şiirinde rüzgâr ve kuşlar*, Hayvanlara Merhamet* şiirinde hayvanlar*, Karganın Oğlu* şiirinde karga*, Nil* şiirinde Nil nehri ve *Okul* şiirinde okul unsurlarının kişiselleştirilmesi suretiyle karşımıza çıkmaktadır. Şair çocukların zihin dünyasında dolaşmak münasebetiyle yazdığı bu şiirlerde söz konusu dil özelliğini yine çocukların dikkatini çekmek amacıyla sıkça kullanmıştır.

Şiirlerde yer yer günlük konuşma dilinin kullanıldığını da görmekteyiz. *Büyükanne* şiirinde ünlem havası içeren şu beyit günlük konuşma diline örnek olarak verilebilir:

وَيحٌ لَه! وَيحٌ لِهـ ـذا الولدِ المُعَذَّبِ!

Vah bu çocuğa! Vah eziyet gören bu çocuğun haline!

Modernleşme hareketinin Arap şiirine yansımalarından biri *ḳaṣīdetu'n-nesr*dir, bu şiir türü vezinsiz ve *ḳāfiye*siz bir şekilde yazılır.[72] Bu manzumeler bilinen vezin veya *ḳāfiye* özelliklerini taşımıyor oluşuyla nesre benzediği, belli bir sayıya bağlı kalınmaksızın üçlü, dörtlü, beşli veya daha fazla sayıda dizeden oluşmasıyla da nazım özelliğini taşıdığı için düzyazı şiiri denmiştir.[73] *Dīvānu'l-Eṭfāl*'de şiirlerin genel olarak düzyazı şiirine benzediği söylenebilir. Şiirlerde nesre özgü cümle kuruluşlarının olduğu, şairin zaman zaman nazımdan nesre kaydığı görülmektedir. Örneğin *Hayvanlara Merhamet* şiirindeki şu beyit düz bir söylenişe sahiptir ve bu yönüyle nesre kaymıştır:

---

[69] İbrahim Yılmaz, "Klasik Arap Şiirinde Nazım Şekilleri," 132.
[70] Çetin, *Şiir Çözümleme Yöntemi*, 175.
[71] Çetin, *Şiir Çözümleme Yöntemi*, 191.
[72] Mehmet Yalar, *Modern Arap Şiiri -Kavram, Kaynak, Yapı-*, 159.
[73] Yalar, *Modern Arap Şiiri*, 163.

الحيوانُ خَلْقٌ له عليْكَ حَقٌّ

Hayvan senin üzerinde hakları olan bir varlıktır.

Üslup, bir konu, duygu, düşünce ve hayalleri ifade ediş ve dile getiriş biçimidir. Şairin üslubu şiirinde onun dünya görüşünün ve bakış açısının diline yansıması olarak karşımıza çıkar.[74] Aḥmed Şevḳī'nin şiirlerinde kullandığı üsluptan onun çevresine karşı duyarlı, merhametli, ilgili, vatanına düşkün, vatanının çocuklarına düşkün ve onların iyiliğini isteyen bir şair olduğu anlaşılmaktadır.

Yalın üslup, okuyucunun güçlük çekmeden anlayabileceği, varlık, olay ve olguların doğrudan doğal hali ile aktarılmasıdır.[75] Zaman zaman yabancı ve eski kelimeler, edebî sanatlar kullanmış olsa da şairin üslubunu yalın tutmaya çalıştığı ifade edilebilir. Şair, *Kedi ve Temizlik* şiirinde çocuklara temizlik olgusunu bir kedinin kendisini nasıl temizlediğini günlük hayatta da görebilecekleri bir üslup ile tasvir etmiştir. *Büyükanne* ve *Hayvanlara Merhamet* şiirinde de şiirin ana fikri doğal bir şekilde çocukların anlayacağı olgular üzerinden yalın bir üslup ile yansıtmıştır.

Diyalog üslubu diğer adıyla karşılıklı konuşma üslubu, şairin birini muhatap alarak onunla sohbet etmesi veya şiirde iki kişiyi birbiriyle konuşturmasıdır. Nesre ve tiyatroya özgü olmakla beraber manzumelerde de görülebilen bir üsluptur.[76] *Vatan* şiirinde üç varlık arasında bir diyaloğun bulunmasıyla (iki kuş ve rüzgâr), *Karganın Oğlu* şiirinde de anne karga, karga ve şairin diyalog halinde olmasıyla bu üslup karşımıza çıkmaktadır.

Nil şiirinde şairin *lirik* bir üslup kullandığı ifade edilebilir. Şairin doğal güzelliklere özellikle Nil Nehrine olan düşkünlüğü şiirlerine yansımıştır. Şair, *Nil* şiirinde de onun güzelliği ile iç dünyasındaki Nil'e karşı duygularını sentezleyerek şiirine aktarmıştır.

Hitabet üslubu, bir topluluğa veya kitleye hitap etmektir ve şiirlerde de kullanılır. Özellikle marş olarak yazılan şiirlerde görülen bir üsluptur.[77] Bu üslup, *Dīvānu'l-Eṭfāl*'de *Mısır Marşı, İzci Marşı* şiirlerinde görülmektedir.

Tasvirî üslup, varlıkların, olguların değişik özellik ve niteliklerini betimleme yoluyla belirtmedir.[78] *Okul* şiirinde, okula gitmemiş çocuklar için okul unsurunun konuşturularak özelliklerini betimlenmesiyle bu üslup

[74] Çetin, *Şiir Çözümleme Yöntemi*, 204.
[75] Çetin, *Şiir Çözümleme Yöntemi*, 240.
[76] Çetin, *Şiir Çözümleme Yöntemi,* 217.
[77] Çetin, *Şiir Çözümleme Yöntemi*, 216.
[78] Çetin, *Şiir Çözümleme Yöntemi*, 239.

karşımıza çıkmaktadır. *Kedi ve Temizlik* şiirinde de kedinin kendisini nasıl temizlediği betimlenerek bu üslup kullanılmıştır. *Büyükanne* şiirinde de çocuğun büyükannesi ile olan bir durumu tasvir edilmiştir. *Vatan* şiirinde de mekân tasvirleri söz konusudur.

Anne şiiri, soyut bir üslubun kullanıldığı kapalı bir şiirdir denebilir. Bu şiirde oldukça fazla mecaz ve benzetme kullanılmıştır.

Dīvānu'l-Eṭfāl'de şair, ana fikri aktarırken çocuğun zihin dünyasından örnekler vermiştir. Örneğin; *Büyükanne* şiirinde günlük hayatta da gerçekleşebilecek anne babadan saklanırken büyükanne veya büyükbabanın arkasına saklanma olayı, *Hayvanlara Merhamet* şiirinde hayvanların etinden ve sütünden faydalandığımız için aşevi, sabanlar aracılığıyla tarlaları sürdükleri için tarımın hizmetkârı olduklarının ifade edilmesi, *Nil* şiirinde Nil nehrinin insanlara faydasından bahsederken giysiler, kutsal saki gibi örnekler verilmesi, *İzci Marşı* şiirinde izcilerin özelliklerinden bahsederken kadınları, yaşlıları ve çocukları himaye ettiklerinin ifade edilmesi şairin örnekleme yöntemini kullandığını göstermektedir.

Şair, *Dīvānu'l-Eṭfāl*'de *emir*, *nidā* ve *istifhām* üsluplarını da kullanmıştır. Örneğin, *Hayvanlara Merhamet* şiirinde tavsiye niteliğinde emir üslubunu kullandığı şu beyitlerde görülmektedir:

إن كَلَّ دَعْهُ يَستَرِحْ وداوِه إذا جُرِحْ
ولا يَجُعْ في دارِكا أَو يَظْمَ في جِوارِكا

Yorulursa dinlenmesine izin ver ve yaralanırsa onu tedavi et
Evinde aç bırakma/acı çektirme veya mahallende susuz bırakma

İzci Marşı şiirindeki şu beyit *nidā* üslubuna örnek verilebilir:

ياربِّ، بِعيسى، والهادي وبموسى خذْ بيَدِ الوطنِ

Ya Rabbi, İsa (a.s.) ve önderimiz Musa (a.s.) ile vatanın elinden tut

Büyükanne şiirindeki şu beyitte istifham üslubuna örnek verilebilir ve *istifhāmu't-taḳrīr* örneğidir. *Taḳrīr* sorulan soruyu kabule sevk etmektir[79]:

أَلم تكن تصنعُ ما يَصنعُ إذا أَنت صبي؟

Sen çocuk olsaydın onun yaptığını yapmaz mıydın?

Şair, şiirlerde *ḳāfiye* oluşturmak amacıyla bazen sözcüklere fazladan harf eklediği gibi (Bkz: *Kedi ve Temizlik* Şiiri ha/ه harfi) okuma kolaylığı sağlaması amacıyla da bazen sözcüklerden harfler düşürmüştür. Örneğin

[79] Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 246.

Karganın oğlu şiirindeki şu beyitte okuma kolaylığı sunması açısından 'ta' harfini düşürmüştür;

ورأيتُ غِرْبانًا تَفَرَّ قُ في السماءِ وتلتقي

Gökyüzünde dehşetle gah bir araya gelip gah ayrılan kargalar gördüm.

4. *Dīvānu'l-Eṭfāl*'deki Edebî Sanatlar

Aḥmed Şevḳī şiirlerinde belagat sanatlarına sık sık yer vermiştir. Bu başlık altında şiirlerde tespit edilen sanatlara yer verilmiştir.

4.1. *Meʿānī* Sanatları

4.1.1. *Ḳaṣr*

Ḳaṣr sözlükte hapsetmek, kısaltmak, daraltmak, engellemek, tahsis etmek manalarına gelirken[80] ıstılahta bir şeyin başka bir şeye özel bir yolla tahsis edilmesi ve sadece onu belirtmesi anlamına gelir.[81] *Kedi ve Temizlik* şiirindeki şu beyitte سِوى/sivā edatı ile *ḳaṣr* yapılmıştır:

ومن الأَثوابِ لم تمـ لِكْ سوى فروٍ قطيفه

Pelüş kürkünden başka sahip olduğu elbisesi yoktur

Büyükanne şiirindeki şu beyitte غيرَ/ġayr edatı ile çocuk sığınacağı kişiyi büyükannesi ile *taḫṣīṣ* etmiştir:

فلم أَجِد لي منهُ غيرَ جَدَّتي من مَهرَبِ

Sığınmak için büyükannemden başka kimse bulamadım

Anne şiirindeki şu beyitte de سِوى edatı ile *ḳaṣr* yapılmıştır:

لولا التُّقى لقلتُ: لم يَخلُقْ سِواكِ الوَلدا!

Eğer günah olmasaydı, çocuğu sadece sen yarattın anne, derdim!

4.1.2. *İṭnāb*

İṭnāb, sözü alışık olunandan fazla lafızla icra etmek demektir. *Ẕikru'l-ḫāṣ baʿde'l-ʿām*, *zikru'l-ʿām baʿde'l-ḫāṣ*, *el-īḍāh baʿde'l-ibhām*, *tevşīʿ*, *tekrār*, *iʿtirāḍ*, *īġāl*, *teẕyīl*, *iḫtirāṣ*, *tetmīm* gibi çeşitleri vardır.[82] *İṭnāb* türlerinden olan *tevşīʿ* teşniye ile biten bir ifadenin ardından teşniye olan kısmın açıklandığı ifadenin gelmesidir[83], aşağıdaki beyitlerde de ilk beyitte geçen "iki inci" ifadesi sonraki beyitte açıklanarak *tevşīʿ* yapılmaktadır:

---

[80] Ebū Naṣr İsmail b. Ḥammād el-Cevherī, *Tācu'l-Luġa ve Ṣıḥāḥu'l-ʿArabiyye*, 944-945.
[81] Aḥmed el-Hāşimī, *Cevāhiru'l-Belāġa fi'l-Meʿānī ve'l-Beyān ve'l-Bediʿ*, 165.
[82] el-Hāşimī, *Cevāhiru'l-Belāġa*, 201-205.
[83] el-Hāşimī, *Cevāhiru'l-Belāġa*, 202.

حيَّا وقال: دُرَّتا ـن في وعاءٍ مُمَتَّهَن
لقد رأيتُ حَوْلَ صَنـ ـعَاءَ، وفي ظلِّ عَدَن

Selam verdi ve şöyle dedi: İşte kıymeti bilinmeyen bir kapta iki inci!
San'ā'nın etrafında ve Aden'in gölgesinde

4.2. *Beyān* Sanatları

4.2.1. *Teşbīh*

Şebbehe/شَبَّهَ fiilinden türetilmiş bir mastar olan ve sözlükte 'bir şeyi başka bir şeye benzetmek' anlamına gelen *teşbīh*,[84] ıstılahi olarak iki varlık arasındaki yakın ve benzer özellikleriyle bağlantı kurularak birbirine benzetilmesi anlamına gelir.[85] *Kedi ve Temizlik* şiirinde bulunan *teşbīh* örnekleri ve çeşitleri şunlardır:

دُمْيةُ البيتِ الظريفه

Evin şirin bebeğidir…

Bu mısrada şair *teşbīh* edatı kullanmadan ve kedinin bebeğe benzeme yönünü zikretmeden kediyi bebeğe benzeterek *teşbīh-i belīġ* kullanmıştır.

إنما الثَوْبُ على الإنسـ ـان عُنوانُ الصحيفة

İnsanın elbisesi gazetenin manşeti gibidir.

Yukarıdaki mısrada da şair *teşbīh-i belīġ* kullanmıştır. İnsanın elbisesi *teşbīh* edatı kullanmadan gazete manşetine yani karşıya ilk izlenim verecek şeye benzetmiştir.

Vatan şiirinde bulunan *teşbīh* örnekleri şunlardır:

الحَبُّ فيها سُكَّرٌ والماءُ شُهْدٌ ولبَن

Tohumu şeker, suyu bal ve süt gibidir.

يا ريحُ أَنتَ ابنُ السَّبيـ ـل

Ey rüzgâr, sen seyahat erbabısın

Şair ilk mısrada *teşbīh* edatı kullanmadan rüzgârın kuşlara anlattığı beldedeki ağaçların tohumunu şekere, oranın suyunu da bal ve süte benzetmiştir. İkinci mısrada ise yine *teşbīh* edatı kullanmadan rüzgârı herhangi bir yeri mesken edinmediğini ifade etmek amacıyla yolun oğluna benzetmiştir. Her iki mısrada da *teşbīh* türlerinden *teşbīh-i belīġ* bulunmaktadır.

Hayvanlara Merhamet şiirinde bulunan *teşbīh* sanatları:

---

[84] Ebū'l-Faḍl İbn Manẓūr, *Lisānu'l-ʿArab*, 17:503.
[85] İbn Reşīḳ el-Ḳayravānī, *el-ʿUmde fī Meḥāsini'ş-Şiʿri ve Ādābihi ve Naḳdihi*, 1:286.

حَمُولةُ الأَثقالِ ومَرْضِعُ الأَطفالِ
ومُطْعمُ الجماعهْ وخادِمُ الزّراعة

Yüklerin taşıyıcısı ve çocukların sütannesi
Halkın aşevi ve tarımın hizmetkârı

Bu mısralarda *teşbīh* çeşitlerinden *teşbīh-i cemʿ* bulunaktadır. *Müşebbeh* olan hayvan tek, *müşebbeh bih* ise hammal, sütanne, aşevi ve hizmetkâr olarak birden fazladır.

Anne şiirinde bulunan *teşbīh* sanatları:

والبيْتُ أَنتِ الصوتُ فيـ ـه، وهْوَ للصَّوتِ صَدى
كالبَبَّغا في قفصٍ: قِيلَ له، فقَلَّدا
وكالقضيبِ اللِّدْنِ: قدْ طاوَع في الشَّكلِ اليَدا

Sen evsin, içindeki sessin, o (çocuk) da sesin yankısıdır,
Tıpkı taklit et denince taklit eden kafesteki papağan gibi,
Tıpkı esnek bir dal gibi, elde şekilden şekle giren

İlk mısrada *teşbīh* çeşitlerinden *teşbīh-i cemʿ* kullanılmıştır. *Müşebbeh* olan anne tek, *müşebbeh bih* olan ev ve evden gelen ses ise iki tanedir. Devamında ise çocuk bu sesin yansımasına benzetilerek *teşbīh-i belīġ* yapılmıştır. Bu benzetme sonucunda çocuğun annenin yaşamını yansıtacağı çıkarımı yapılabilir. İkinci ve üçüncü mısralarda *teşbīh* çeşitlerinden *teşbīh-i mufaṣṣal* bulunmaktadır, çocuk papağana benzetilirken benzeme yönü (*vech-i şibh*) her ikisinin de karşısındakini taklit etmesidir. Öte taraftan çocuk esnek bir dala benzetilirken benzeme yönü her ikisinin de elastik olup istenilen şekle girebilmesidir. Bu mısralarda *teşbīh* edatı olarak ك/kāf kullanılmıştır.

Nil şiirindeki *teşbīh* örnekleri:

النِّيلُ العَذْبُ هو الكوْثرُ والجنةُ شاطئُه الأَخضَرْ

Nil, tatlı bir pınar ve kıyısı yemyeşil bereketli yeşilliklerle dolu bir cennettir

Nil nehri mısrada *Havz-ı Kevṯer*'e ve cennete benzetilmiştir, bu mısrada ilk olarak *teşbīh* türlerinden *teşbīh* edatı bulunmadığı için *teşbīh-i belīġ* ikinci olarak da tek bir şey birden fazla şeye benzetildiği için *teşbīh-i cemʿ* bulunmaktadır. *Müşebbeh* olan Nil nehri bir tane *müşebbeh bih* olan *Havz-ı Kevṯer* ve cennet iki tanedir.

Okul şiirinde şair *teşbīh* sanatını pek çok kez kullanmıştır:

أَنا المدرَسةُ اجعَلني كأُمٍّ

Ben okulum beni annen gibi kabul et

Bu mısrada *teşbīh* edatı olan ك/kāf zikredildiği için *teşbīh* çeşitlerinden *teşbīh-i mürsel* bulunmaktadır. Okul anneye benzetilmiştir.

كأني وجْهُ صَيَّادٍ وأنت الطيرُ في الغصن

Ben bir avcı yüzü gibiyim sense daldaki bir kuş

Bu mısranın ilk cümlesinde *teşbīh* edatı olan ك/kāf zikredildiği için *teşbīh* çeşitlerinden *teşbīh-i mürsel* bulunmaktadır. Okul avcıya benzetilmiştir. İkinci cümlesinde ise *teşbīh* edatı bulunmadığı için *teşbīh-i belīġ* bulunmaktadır.

أَنا المِصْباحُ للفِكرِ أَنا المِفتاحُ للذِّهْن

Ben fikrin lambası, zihnin anahtarıyım

Bu mısrada tek bir şey birden fazla şeye benzetildiği için *teşbīh-i cemʿ* bulunmaktadır. *Müşebbeh* olan okul bir tane *müşebbeh bih* ise fikir lambası ve zihnin anahtarı olmak üzere iki tanedir.

İzci Marşı şiirindeki şu beyitlerde tek bir şey birden fazla şeye benzetildiği için *teşbīh-i cemʿ* bulunmaktadır. *Müşebbeh* olan Mısır'ın izcileri bir tane, *müşebbeh bih* olan yeryüzünün güzelliği ve süsü, şehirlerin sevinçlerinin belirtisi ise üç tanedir:

كشَّافةُ مِصرَ، وصِبيَتُها ومناةُ الدارِ، ومُنيتُها
وجمالُ الأَرضِ، وحليتُها وطلائعُ أَفراحِ المدُنِ

Mısır'ın izcileri, onlar vatanın ümit ettiği ve arzuladığı çocuklarıdır
Ve yeryüzünün güzelliği ve süsü, şehirlerin sevinçlerinin belirtisi

4.2.2. *Kināye*

Kināye, gerçek manayı düşünmeye engel bir ipucu olması şartıyla bir lafzı gerçek manasına da gelebilecek şekilde başka bir manada kullanma sanatıdır.[86] *Mısır Marşı* şiirinde bulunan şu beyitte çarmıh kelimesinde Hristiyanlardan, hilâl kelimesinde de Müslümanlardan *kināye* bulunmaktadır:

وَأَلَّفْنَا الصليبَ على الهِلالِ

…çarmıhı (Hristiyanlar) ve hilali (Müslümanlar) yakınlaştırdık

[86] el-Hāşimī, *Cevāhiru'l-belāġa*, 287-288.

4.2.3. *Mecāz*

Bir lafzı asıl anlamından alıp başka bir manaya taşıma sanatına *mecāz* denir.[87] *Hayvanlara Merhamet* şiirinde *mecāz* çeşitlerinden *mecāz-ı luġavī* bulunmaktadır, beyitte bulunan dili kesildi ifadesinde dilin gerçekten kesik olması değil hayvanın konuşamaması kastedilmiştir:

لسانُه مقطوعٌ وما له دُموع!

Dili kesiktir üstelik gözyaşları da yoktur!

4.3. *Bedīʿ* Sanatları

4.3.1. *Tenāsüb*

Bediʿ ilminin *muḥassināt-ı maʿneviyye* kısmından olan *tenāsüb*, diğer isimleriyle *murāʿāti'n-nāẓīr*, *tevfīḳ*, *telfīḳ* ve *itilāf*, iki veya ikiden fazla kelime veya durumun zıtlık dışında bir anlam ilişkisiyle bir ifadede toplanmasıdır.[88] *Kedi ve Temizlik* şiirinde bulunan *tenāsüb* örnekleri:

وتقومُ الظهرَ والعصـ ـرَ بأورادٍ شريفه

Öğle ve ikindi vakitlerinde güzel virdler/zikirler yapar(miyavlar).

Yukarıdaki mısrada anlamca birbirine uygun olan öğlen ve ikindi vakitleri arasında *murāʿāti'n-nāẓīr* vardır.

Anne şiirindeki *tenāsüb* örnekleri:

إن شِئتِ كان العَيْرَ، أَو إن شئتِ كان الأَسدا

O (çocuk) istersen bir eşek istersen bir aslan olur

Verilen mısrada eşek ile aslan aynı türden iki canlı olarak örnek verilmiş ve birbirine uygun olan bu iki kelime arasında *murāʿāti'n-nāẓīr* bulunmaktadır.

Karganın Oğlu şiirinde bulunan *tenāsüb* örnekleri:

ضخمُ الدِّماغِ على الخُلُوِّ مِنَ الحِجَى والمنطِقِ

Akıl ve mantıktan yoksun kocaman bir kafa

Verilen mısrada anlamca birbirine uygun olan akıl ve mantık kelimelerinde de *murāʿāti'n-nāẓīr* bulunmaktadır.

Nil şiirinden *tenāsüb* örnekleri:

صَبَغَ الشَّطَّيْنِ بسُمْرَته لوْنًا كالمسكِ وكالعَنبَر

Esmerliğiyle iki kıyısını da misk ve amber misali bir renge boyadı

---

[87] Ebū Yaʿḳūb es-Sekkākī, *Miftāḥu'l-ʿUlūm,* 359.
[88] el-Hāşimī, *Cevāhiru'l-Belāġa,* 204.

Verilen mısrada anlamca birbirine uygun olan ve her ikisi de bir koku türü olan misk ve amber kelimelerinde *murāʿāti'n-nāẓīr* vardır.

Mısır Marşı şiirinde saygınlık anlamına gelen عِزا/ʿizā kelimesi ile şeref anlamına gelen فخرَا/faḫrā sözcüğü anlamca birbirine uygundur bu kelimelerde *murāʿāti'n-nāẓīr* vardır:

تطاوَلَ عهُدهُمْ عِزا وفخرَا فلما آل للتاريخِ ذُخْرا

Onların saltanatları şeref ve saygınlıkla sürdü ve onlar tarih için bir hazine sayılır

4.3.2. *Ṭıbāḳ*

Muṭābaḳāt, *ṭaṭbīḳ*, *teṭābuḳ*, *teḍādd* ve *tekāfū* olarak da bilinen[89] ve *muḥassināt-ı maʿneviyyeden* sayılan *ṭıbāḳ* sanatı, zıt anlamlar taşıyan iki kelimenin aynı cümle içinde kullanılmasıdır.[90] *El-Umm* şiirindeki şu beyitte *ṭıbāḳ* örneği iki isim arasında *ṭıbāḳ* çeşidinden bulunur. Bu sözcükler sapkın anlamına gelen غَيًّا/ġayyā sözcüğü ile akl-ı selim anlamına gelen رُشْدًا/ruşdā sözcüğüdür:

وإن تُرِدْ غَيًّا غَوى أَو تَبْغِ رُشْدًا رَشدا

Eğer sapkın olmasını istersen sapar, doğru biri olmasını istersen doğru biri olur

4.3.3. *Cinās*

Anlamları farklı, telaffuz veya yazılışları aynı veya benzer lafızların bir arada kullanılmasına *cinās* denir. *Tecnīs*, *mücānese* gibi isimleri de olan *cinās*ın pek çok çeşidi vardır ve *muḥassināt-ı lafẓiyyeden* sayılır. Fakat asıl konumuzun dışına çıkmamak için burada sadece şiirde bulunan *cinās* çeşidini zikredeceğiz. *Cinās*ı oluşturan iki lafızdan birinin orta harfinin fazla olduğu *cinās*a, *cinās-ı muktenif* denir.[91] *Neşīdu'l-Keşşāfe* şiirinde bulunan aşağıdaki beyitte yaratan anlamındaki لخالقُ/el-ḫāliḳ sözcüğü ile yaratılan anlamındaki الخُلْقُ/el-ḫuluḳ sözcüğü arasında *cinās-ı muktenif* bulunmaktadır:

ونَستبِقُ ما يَرضَى الخالقُ والخُلْقُ

…yaradanı ve yaradılanı memnun etmek için yarışırız

[89] Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 562.
[90] el-Ḫaṭīb el-Ḳazvīnī, *Telhīsu'l-Miftāh*, 343.
[91] el-Hāşimī, *Cevāhiru'l-Belāġa*, 325-326.

4.3.4. *Telmīḥ*

Telmīḥ, nazım veya nesirde bilinen bir olay, atasözü veya meşhur bir söze tamamını zikretmeden yer vermek demektir.[92] *Er-Rifḳ bi'l-Ḥayevān* şiirindeki şu mısrada Zuḫruf suresi 13. ayete *telmīḥ* vardır:

سَخَّرَه اللهُ لكا وللعِبادِ قَبْلَكا

Allah onları size ve sizden önceki kullarının hizmetine verdi.

Neşīdu'l-Keşşāfe şiirindeki şu mısrada da Baḳara suresi 148. ayet ile Āl-i ʿİmrān suresi 114. ayete *telmīḥ* vardır:

نَبتدِرُ الخيرَ، ونَستبِقُ

Hayırda acele ederiz (yarışırız)…

Sonuç

Bir sanatçının aldığı eğitim, yaşadığı toplumun kültürel yapısı ve karakter özellikleri sanatını etkileyen önemli unsurlardandır. Fransız edebiyatına hakimiyeti, Fransızca bilmesi, uzun yıllar Avrupa'da eğitim alması, Mısır'ın devlet adamlarıyla iç içe olduğu bir yaşam sürmüş olması, sürgün hayatı yaşaması ve yaşadığı olaylar da Aḥmed Şevḳī'nin hayata bakışına, şairliğine ve dolayısıyla şiirlerine yön vermiştir. Devrinin el-Mutenebbī'si olarak görülen Aḥmed Şevḳī şiir konusunda oldukça yeteneklidir. Sürgünden önce devlet adamlarına övgü mesabesindeki şiirlerinin temalarında sürgün hayatı sonrası değişiklikler yapmıştır. Sürgün ardından şiirlerinde halktan yana bir tavır sergileyerek gündelik meseleler, dinî, siyasî, tarihî ve toplumsal konulara yer vermiştir. Ayrıca "Milletler ahlakları ile yaşarlar, ahlakı olmayan millet çöküntüye uğrar" anlamındaki beyti ile de toplumun dikkatini sosyal ve ahlaki problemlere çekmeye çalışmıştır.

Vatanına düşkün olan Şevḳī, şiirlerinde Mısır halkının bilimle, ahlakla gelişeceğinin üzerinde durmuştur. Bu bilincin bireyin hayatına erken yaşlarda girmesinin önemli bir zaruret olduğunu düşünen Şevḳī hem kendi torunlarına ve çocuklarına hem de milletinin çocuklarına hassasiyet beslemiştir. Bu hassasiyet neticesinde çocuklara ve gençlere divanında sıkça hitap etmiş ve onların edebî ve kültürel gelişimlerini destekleyecek, öğüt ve tavsiyeler içeren temalarda şiirler yazmıştır. Çalışmaya konu olan *Dīvānu'l-Eṭfāl* isimli şiir koleksiyonu da bu hassasiyetle yazmış olduğu bir şiirleri içermektedir. Bu koleksiyonda yer alan on adet şarkı ve marşın

[92] el-Ḳazvīnī, *Telhīsu'l-Miftāh*, 426.

temaları Şevḳī'ye göre bir kişinin çocukluğundan itibaren bilinçlenmesi gereken konulardır ve çocukların ve gençlerin edebî ve kültürel yönden gelişmesi için yazılmıştır.

Şevḳī bu şiirlerinde çocukların dikkatini çekmesi ve onlar üzerinde etkili olması bakımından güçlü bir tür olduğu için *fabl*ı kullanmıştır. Temizlik hassasiyetini aşılamak için çocuklara sevimli gelebilecek bir hayvan olan kedi motifini kullanmış; büyükanne ve büyükbabanın anne ve baba üzerindeki etkisi ve torunlarına olan sevgisini ifade eden şiir ile de atalara sevgi ve saygıyı aşılamayı hedeflemiştir. Tüm mahlukata merhameti emreden dinin mensubu olarak hayvanların hayatımızı kolaylaştırıcı rolünden bahseden şiir ile onlara merhamet göstermenin önemini içeren mesaj vermiştir. Şiirinde anneyi evden gelen sese, çocuğu da bu sesin yankısına benzeterek bir çocuğun ahlak, karakter ve kişiliğinin inşasında annenin rolünün ne kadar hayatî olduğuna dikkat çekmiştir. Büyük bir vatansever olan Şevḳī, *Vatan* şiirinde kuş ve rüzgâr motifini kullanarak vatan sevgisi mesajı vermiştir. Nil aşığı olan Şevḳī ona olan sevgisini her fırsatta dile getirmiştir. Onun kıymeti bilinmesi gereken bir hazine olduğuna inandığı için yine gençlere ve çocuklara da Nil'in kıymetinin ve nimetlerinin mesajını vermiştir. Bilim silahının önemini her fırsatta dile getiren Şevḳī okul şiirinde okulu konuşturarak çocuklara onun önemini aşılamak istemiştir. Vatan sevgisinin yanında Mısır'a da büyük bir sevgi besleyen şair *Mısır Marşı* şiiri ile Mısır'daki Nil nehri ve piramitler gibi simgeleri ifade etmiş, atalarını yüceltmiş, Mısır'ın tarih için bir hazine olduğunu ifade etmiştir. İnsanları diğerkâmlığa davet eden, insanların birbirlerinin sıkıntılarını gözetmesinin önemini her fırsatta dile getiren Şevḳī, buna en güzel örnek olarak izci figürünü kullanmış ve *İzci Marşı*'nda topluma faydalı olan izcilerden ve izci olmanın önemi ve özelliklerinden bahsetmiştir. Günlük hayattan örnekler vererek bir yandan doğal bir dil kullanan şair, diğer yandan da başvurduğu söz sanatları ile anlatımına zenginlik katmıştır. Çalışmaya konu olan şiirlerde söz sanatlarından *teşbīh* ve *tenāsüb*ün yoğun kullanıldığı göze çarpan bir husustur. Şiirinde ahengi de gözeten şair *ḳāfiye* kullanmış ve bu kullanımında zaman zaman bazı lafız, vezin, mana ve *ḳāfiye* kusurları yapsa da genel olarak başarıyı yakalamıştır. Üslup çeşitliliğine özen göstermiş, sık sık tasvire yer vermiştir. Ancak şiirlerinde muğlak ifadelerin bulunması, şiirlerin hacmini uzun tutması bir dezavantaj olup çocuklarda anlama güçlüğü oluşturduğu ifade edilebilir. Ayrıca koleksiyondaki bazı şiirlerde muhatabı doğru tercih etmediği,

çocuklara değil de ebeveynlere yönelik yazdığı izlenimi verdiği için isabetli olmadığı da göze çarpan başka bir husustur.

Tüm bu değerlendirme ve sonuçlarla beraber çocuk edebiyatı ile ilgilenmek, çocukla dolayısıyla gelecekle ilgilenmek ve ona değer vermek anlamına geldiği için kuvvetle muhtemeldir ki Şevḳī de çocuk şiiri ile ilgilenmiştir. Aḥmed Şevḳī özelde kendi milletinin genelde ise İslam toplumunun fikrî, ahlaki, toplumsal ve edebî kalkınmasına öncülük eden şahsiyetlerdendir. Gerek muhteviyatta gerek şekilde bir yandan geleneğe sıkı sıkıya bağlıyken öte yandan Arap edebiyatına yenilikler katma çabasında olmuştur.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Adonis. *Arap Poetikası*. çev. Emrullah İşler. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Aktaş, Şerif. *Şiir Tahlili -Tema ve Uygulama-*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.

Aygün, Uğur. "La Fable en Tant Qu'un Genre Litteraire et L'analyse de Fable." *Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8:10 (2013): 115-121.

Ayyıldız, Esat. "Ahmet Şevki'nin Mısır İstiklalinin Müdafaası İçin Sömürge Yöneticisine Hitaben Nazmettiği Lâmiyye'sinin Tahlili." *Arap Edebiyatında Vatan ve Bağımsızlık Mücadelesi*, ed. Ahmet Hamdi Can ve İhsan Doğru, içinde 1-26. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2021.

Badawī, Muḥammad Muṣṭafa. "Aḥmad Shawḳi, A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry, Cambridge 1975." Çev. Azmi Yüksel. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 31:2 (1987): 479-493.

el-Buḫārī, Ebū ʿAbdillāh Muḥammed b. İsmāʿīl. *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*. Beyrūt: Dāru İbn Keṯīr, 2002.

Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

el-Cevherī, Ebū Naṣr İsmāʿīl b. Ḥammād. *Tācu'l-Luġa ve Ṣıḥāḥu'l-ʿArabiyye*. Tah. Aḥmed ʿAbdulġafūr ʿAṭṭār. Kāhira: Dāru'l-Hadīṯ, 2009.

el-Ceyyūsī, Selmā el-Ḫaḍrā. *el-İttiCāhāt ve'l-Ḥarakāt fī'ş-Şiʿri'l-ʿArabiyyi'l-Ḥadīṯ*. Çev. Dr. ʿAbdu'l-Vāḥid Lu'lue. Merkezu Dirāsātu'l-Vaḥdetu'l-ʿArabiyye: Beyrūt, 2001.

Çetin, Nurullah. *Şiir Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.

Ḍayf, Şevḳī. *el-Fennu ve Meẕāhibuhu fī'ş-Şiʿri'l-ʿArabi*. Ḳāhira: Dāru'l-Maʿārif, 1987.

Ḍayf, Şevḳī. *Şevḳī Şāʿiru'l-ʿAṣri'l-Hadīṣ.* Ḳāhira: el-Hey'etu'l-Mıṣriyyetu'l-ʿĀmmetu li'l-Kitāb, 2010.

Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.

Doğru, İhsan. *Emîri'ş-Şuʿarâ Ahmet Şevkî ve Şevkiyyât'ında Toplum ve Siyaset*. Konya: Palet Yayınları, 2019.

Durmuş, İsmail, Mürsel Öztürk ve İskender Pala. "Kafiye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA].* 24:149-153.

Ebu'l-Ferec, Ḳudāme b. Caʿfer. *Naḳdu'ş-Şiʿr.* Tah. Dr. Muḥammed ʿAbdulmunʿim Ḫafācī. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, tsz.

Ertürk, Mustafa. "Havz-ı Kevser." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*. 16:546-549.

Fidan, İbrahim. "Arap Şairlerden İbnu'n-Nakîb ve Şiiri." Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2014.

el-Ḥadīdī, ʿAlī. *Fī Edebi'l-Eṭfāl*. Mıṣr: Mektebetu'l-Enclū el-Mıṣriyye, 1988.

el-Hāşimī, Aḥmed. *Cevāhiru'l-Belāġa fi'l-Meʿānī ve'l-Beyān ve'l-Bedīʿ*. Beyrūt: Mektebetu'l Aṣriyye, 1999.

el-Hīṭī, Hādī Nuʿmān. *Edebu'l-Eṭfāli Felsefetuhu, Funūnuhu Vesāʾiṭuhu*. Ḳāhira: el-Hey'etu'l-Mıṣriyyetu'l-ʿĀmmetu li'l-Kitāb, 1986.

Ḫafācī, Muḥammed ʿAbdulmunʿim. *Dirāsāt fi'l-Edebi'l-ʿArabiyyi'l-Ḥadīṣ ve Medārisih*. Beyrūt: Dāru'l-Cīl, 1992.

Heykel, Aḥmed. *Taṭavvuru'l-Edebi'l-Ḥadīṣ fī Mıṣr: Min Evāili'l-Ḳarni't-Tāsiʿa ve ʿAṣera ilā Ḳiyāmi'l-Ḥarbi'l-Kubrā es-Saniye*. Ḳāhira: Dāru'l-Maʿārif, 1994.

İbn Manẓūr, Ebū'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. ʿAlī Cemāluddīn er-Ruveyfiʿī. *Lisānu'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrūt: Dāru Ṣādır, 1993.

"İzci, İzcilik." Türk Dil Kurumu Sözlükleri. https://sozluk.gov.tr (10.04.2022).

el-Ḳayravānī, Ebū ʿAlī el-Ḥasen b. Reşīḳ. *El-ʿUmde fī Meḥāsini'ş-Şiʿri ve Ādābihi ve Naḳdihi*. 2 c. Tah. Muḥammed Muḥyiddīn Abdulḥamīd. Byy: Dāru'l-ceyl, 1981.

el-Ḳazvīnī, el-Ḫaṭīb Muḥammed b. Abdurrahmān. *Telḫīsu'l-Miftāh*. İstanbul: Dāru'ş-Şifā, 2017.

Keḥḥāle, ʿUmer Riḍā. *Muʿcemu'l-Muellifīn*. 4 c. Beyrūt: Muessesetu'r-Risāle, 1993.

Köşeli, Yusuf. "Arap Çocuk Edebiyatı." Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2011.

Kur'ân Yolu Diyanet Kuran Meali. https://kuran.diyanet.gov.tr (02.02.2022).

Levend, Agâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Mubārek, Zekī. *Aḥmed Şevḳī*. Beyrūt: Dāru'l-Cīl, 1988.

Özer, Y. Ziya. *Mısır Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.

Öznurhan, Halim. "Kudâme b. Ca'fer'e Göre Şiir Kusurları." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7:12 (2005): 131-155.

Saraç, M. Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi -Belagat-*. İstanbul: Bilimevi Basın Yayın, 2019.

es-Sekkākī, Ebū Yaʿḳūb Yūsuf b. Ebī Bekr Muḥammed b. ʿAlī. *Miftāḥu'l-ʿUlūm.* Tah. Naʿīm Zarzūr. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1987.

Seyyid, Eymen Fuâd. "Nil." *DİA*. 33:122-123.

Şaban, İbrahim ve Abdussettar al-Hajhamad. "Ahmet Şevki ve Endülüs'te Kaleme Aldığı Şiirler." *Doğu Göç Edebiyatı*, ed. Onur Kılıçer ve Hatice Görgün, içinde 248-256. İstanbul: Demavend Yayınları, 2017.

Şevḳī, Aḥmed. *Dīvānu Aḥmed Şevḳī,* 4 c. Beyrūt: Dāru Ṣadr, tsz.

Şevḳī, Aḥmed. *eş-Şevḳiyyāt*. 4 c. Ḳāhira: Muessesetu Hindāvī li't-Taʿlīm ve'ṣ-Ṣekāfe, 2011. https://www.hindawi.org/books/70706142/

Şevḳī, Ḥuseyn. *Ebī Şevḳī*. Ḳāhira: Mektebetu'n-Nehḍati'l-Mıṣriyye, 1947.

Şiḥāte, Ḥasen. *Edebu't-Ṭıfli'l-ʿArabī: Dirāsāt ve Buhūs*. Ḳāhira: ed-Dāru'l-Mıṣriyyeti'l-Lubnāniyye, 1994.

et-Tebrīzī, el-Ḫaṭib Ebū Zekeriyyā Yaḥyā b. ʿAlī. *El-Vāfī fi'-ʿArūḍ ve'l-Ḳavāfī.* Tah. Faḫreddīn Ḳabāve. Dımaşḳ: Dāru'l-Fikr, 1986.

Uralgiray Yusuf. "Ahmed Şevki." *Ankara Üniversitesi Doğu Dilleri Dergisi* 1:4 (1970): 213-260.

Uylaş, Rümeysa Zeynep. "Arap Edebiyatında Çocuk Şiiri." *Doğu Esintileri* 15 (2021): 327-350.

Uylaş, Rümeysa Zeynep. "Arap Edebiyatında Çocuk Şiiri." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2017.

Ürün, Ahmet Kâzım. *1868-1932 Mısır'da Türk Bir Şair: Ahmet Şevki*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.

Yalar, Mehmet. *Modern Arap Şiiri -Kavram, Kaynak, Yapı-*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Yazıcı, Hüseyin. "Mısırlı Bir Arap Şairi Ahmed Şevki ve Şiirlerinde Sultan II. Abdulhamid." *İlmî Araştırmalar Dergisi* 4 (1997): 179-192.

Yılmaz, İbrahim. "Klasik Arap Şiirinde Nazım Şekilleri." *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004): 108-133.

Zelaṭ, Aḥmed. *Edebu'l-Etfāl beyne Aḥmed Şevḳī ve ʿUṯman Celāl*. Mansūra: Mektebetu'l-Vefā, 1994.

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1135-1160
DOI: 10.33227/auifd.988868

Uşak Boduroğlu Camii Özelinde Kandil Motifi ve İkonografisi

TÜRKAN ACAR
Uşak Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Türkiye
Uşak University Faculty of Arts and Sciences, Turkey
turkan.acar@usak.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-4357-8411

Öz
Türk ve İslam sanatında ne zaman kullanılmaya başlandığı tam olarak bilinmeyen kandil motifi, temelde ışık/nur anlamına gelmektedir. İşlendiği yapı ya da yüzeye göre anlamı değişen bu motif tanrısal bir simge, doğum-ölüm, Allah'ın nuru, peygamberler, cennet, evren ve ibadet gibi geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Çoğunlukla halk kültürü içinde itibar gören motif cami, türbe, tekke gibi dinî yapılarda; konak, konut gibi sivil yapılarda ayrıca mezar taşlarında uygulanmıştır. Genellikle dini ve sivil mimari yapıların duvarlarında, sıva üzerine kalemişi olarak yapılan motif; ahşap, çini, seramik, mermer, taş, maden, cam ve dokuma gibi farklı yüzeyler üzerine de uygulanmıştır. Kandil motifinin kullanıldığı yerlerden biri de Uşak Boduroğlu Camii'dir. Kubbe üzerinde yer alan kandil motifi, bu haliyle Uşak'taki camilerde kullanılan tek örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada Uşak Boduroğlu Camii kubbesinde yer alan kandil motifi, Anadolu'daki benzer örneklerle kıyaslanarak Türk sanatında kandil motifinin kullanılma sebepleri ve üzerinde bulunduğu yüzeyle olan ikonografik ilişkisi açısından tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Uşak, Boduroğlu Camii, Kandil Motifi, Kalemişi Süsleme.

The Oil Lamp Motif and Iconography in the Uşak Boduroğlu Mosque

Abstract
The oil lamp motif, which is not known exactly when it started to be used in Turkish and Islamic art, basically means light/light. This motif, whose meaning changes according to the structure or surface on which it is embroidered, has a wide range of meanings such as a divine symbol, birth-death, the light of God, prophets, heaven, the universe and worship. The motif, which is mostly respected in folk culture, is in religious buildings such as mosques, tombs and lodges; it has been applied in civil structures such as mansions and residences and also in tombstones. The motif, which is usually made as a pencil work on plaster, on the walls of religious and civil architectural structures; it has also been applied on different surfaces such as wood, tile, ceramic, marble, stone, metal, glass and woven. One of the places where the oil lamp motif is used is the Uşak Boduroğlu Mosque. The oil lamp motif on the dome appears as the only example used in mosques in Uşak. In this study, the oil lamp motif on the dome of the Uşak Boduroğlu Mosque is compared with similar examples in Anatolia and discussed in terms of the reasons for using the oil lamp motif in Turkish art and its iconographic relationship with the surface it is on.

Keywords: Uşak, Boduroğlu Mosque, Oil Lamp Motif, Engraving Ornament.

Geliş/Recieved: 31.08.2021 Kabul/Accepted: 21.03.2022

Giriş

1768-1769 yılında inşa ettirilen Boduroğlu Camii, Uşak'ta kalemişi süslemelere sahip camiler arasında, kubbesinde kandil motifinin kullanıldığı tek örnektir.[1] Çalışmada, Boduroğlu Camii'nin kubbesinde yer alan kandil motifinin bir süsleme öğesi olarak kullanımı ve Türk sanatındaki simgesel anlamı incelenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, yapı yerinde incelenmiş, literatür taraması yapılmış, rölövesi alınıp detaylı fotoğrafları çekilmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde kandil simgesinin anlamı, kısaca tarihçesi ve kullanıldığı yerlere değinilmiş, ikinci bölümde ise Boduroğlu Camii'nin plan ve süsleme özelliklerinin tanıtımı yapılarak çalışma konusunu oluşturan kandil motifinin Anadolu'daki benzerleri ile karşılaştırılması yapılmıştır.

1. Kandil Motifinin Simgesel Anlamı

İnsanoğlu kendisi için doğa şartlarını kontrol edebileceği kapalı mekanlarda yaşamaya başladığından beri aydınlatma için meşale, çıra, mum ve kandil gibi çeşitli yapay aydınlatma elemanları kullanmıştır.[2] İlk aydınlatma elemanlarından biri olan kandiller, halk arasında "çıra, çerâğ, çırağ, ışıklık" [3] olarak da adlandırılmıştır. Kandiller, kullanıldıkları ve üzerine konuldukları yerlere göre çeşitli şekillerde üretilmiştir. Çoğunlukla bir masa üzerine koyularak, niş içerisine yerleştirilerek ya da bir yere asılarak kullanılan kandillerin elde taşınabilen örnekleri de mevcuttur.[4] Ortasında yağ doldurmak için bir delik, fitil kovanı, yatay ya da dikey yerleştirilmiş bir kulptan oluşmakta; yuvarlak olan hazne bölümünün üstü ise açık olmaktadır.[5] Kandilin içerisinde yanmayı sağlayan fitiller kükürtlemiş papirüs, keten lifleri ya da saz gibi ateşe dayanıklı çeşitli malzemeden yapılmıştır.[6] Kandiller malzemesine göre taş, cam, pişmiş toprak, demir, kurşun, bronz ve altın malzemeden üretilmiştir.[7] En erken kandilin

[1] Kandil tasviri, Uşak'ta yer alan camilerden Ulu Cami'de, harim güney duvarında, mihrabın hemen üst kesiminde tasavvufi simgesel motiflerle birlikte yazı-resim şeklinde verilmiştir. Tasvir, 2015-2018 restorasyonu sonrasında sıva ve boya tabakalarının altında çıkartılmıştır. Boduroğlu Camii'nin kubbesindeki kandil tasvirinden farklı olarak Ulu Cami'deki kandil, kaligrafik şekilde yazı karakterlerinin kollarının uzatılması ile tasvir edilmiştir.

[2] Sedef Çokay, *Antik Çağda Aydınlatma Araçları*, 9; Sıla Erbaş ve Ensar Kılıç, "Türk Kültüründe Geleneksel Bir Aydınlatma Aracı: Kandil," 116.

[3] M. Zeki Oral, "Eşrefoğlu Camiine Ait Bir Kandil," 113; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 516; Tülin Çoruhlu, "Adramytteion Antik Kenti Kazı Buluntusu Pişmiş Toprak Kandilleri (2001–2006)," 55; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca–Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 115; Metin Sözen ve Uğur Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, 77.

[4] Nebi Bozkurt, "Kandil," 299; Wolfgang Radt, "Lampen und Beleuchtung in der Antike," 22; Kadriye Figen Vardar, "18. Yüzyıl Osmanlı Mimarlığında Maden İşleri," 35-36.

[5] Henry Beauchamp Walters, *Catalogue of the Greek and Roman Lamps in the British Museum*, 12.

[6] Radt, "Lampen und Beleuchtung in der Antike," 45.

[7] Celal Esat Arseven, "Kandil," 936-937.

kullanıldığı Paleolitik Çağ'da kandiller taştan ve deniz kabuğundan yapılmıştır. Fitilli kandil kullanımı MÖ 5. bin yılda Ön Asya uygarlıklarında görülmektedir.[8] Yapılan kazılar sonrasında Mezopotamya'da Sümerlerin (MÖ 4000 –2000), Anadolu'da Hititlerin (MÖ 2000), Yunanların (MÖ 6-4. yüzyıla kadar), Romalıların ve Bizanslıların kandil ürettikleri ve kullanımının devam ettiği bilinmektedir.[9]

İslam dünyasında seramik, Emevi ve Abbasilerde yerel ustalar tarafından üretilmiş; Samaniler, Karahanlılar, Gazneliler, Büyük Selçuklular, Eyyubiler ve Memluklar zamanında çeşitlenerek devam etmiştir. [10] Büyük Selçuklu Dönemi'ne ait seramik kandiller; dairesel tablalı, kaide üzerine oturan hazne ve gaga ağızlı, tek renk sırlıdır.[11] Eyyubi Dönemi'nde de yine haznesi delikli, kulplu ve yonca ağızlı kandiller görülmektedir.[12] Memluklar döneminde ise camiler, metal şamdanlar, kandil ve camdan fanuslarla aydınlatılmıştır. Asma fanuslar yuvarlak gövde ve huni biçimli, boyunlu olarak yapılmıştır.[13] Çoğunlukla yaldızlı ve mineli desenlerle bezenir, bunun yanı sıra genellikle boyun kısımlarında Kur'an-ı Kerim'in en-Nūr suresinden bir ayet, gövde kısmında ise vakfı kuran kişinin adı yer almıştır. Selçuklu, Memluklu ve Osmanlı Dönemi'nde yapılmış kandiller Antik Çağ kandillerinden farklı kaide gövde ve boyun kısmından oluşmaktadır.[14] Asırlarca kullanılan; yağ hazneli, üstü kapalı ve ortasında doldurma deliği olan burunlu, kulplu pişmiş topraktan yapılmış küçük kandillerin az da olsa Ortaçağ örnekleri bulunmasına rağmen, Osmanlı Dönemi'ndeki kullanımına yönelik yayın çok sınırlı sayıdadır.[15] İslam coğrafyasının genişlemesiyle bir kısmı ithal malı

[8] Bozkurt, "Kandil," 300. Kandil formalarının gelişimi için bkz. Perlzweig, *Lamps From the Athenian Agora*.

[9] Kandillerin tarihçesi için bkz. Füruzan Kınal, "Kaunos Adak Lambaları," 155; Çokay, Antik Çağda Aydınlatma Araçları, 75; A. Deniz Oktaç, "Aydınlatma Araçları," 6-11; Razan Aykaç, "Konya-Karatay Müzesindeki Anadolu Selçuklu Dönemi Seramik Kandiller," 13-14, foto.1, 4, 6.
Anadolu'da Kültepe'de Alacahöyük ve Alişar, Karahöyük gibi yerleşimlerde yapılan kazılarda da kandillere rastlanmıştır. Bkz. Kınal, "Kaunos Adak Lambaları," 155.
Kandil kelimesi yerleşim yerleri için de kullanılmıştır. Bkz. Mithat Usta, "Türklerde Yerleşim Birimlerine Ad Olan Bazı Kelimeler," 4053, 4055-4056, 4059.

[10] Sheila Blair ve Jonathan Bloom, "Irak, İran ve Mısır: Abbasiler," 122; Aykaç, "Konya-Karatay Müzesindeki Anadolu Selçuklu Dönemi Seramik Kandiller," 15, foto. 8; Yaşar Çoruhlu, "Karahanlı Devri Orta Asya Türk Seramik Sanatı Üzerine," 95. Orta Asya'da kazılarda bulunan ve müzelerde sergilenen seramik örnekler için bkz. Aykaç, "Konya-Karatay Müzesindeki Anadolu Selçuklu Dönemi Seramik Kandiller," 16, foto. 9-10.

[11] Aykaç, "Konya-Karatay Müzesindeki Anadolu Selçuklu Dönemi Seramik Kandiller," 16, foto. 12-13.

[12] Almut Von Gladib, "Suriye, Filistin ve Mısır: Eyyubiler, Memlukler ve Haçlılar," 194; Aykaç, "Konya-Karatay Müzesindeki Anadolu Selçuklu Dönemi Seramik Kandiller," 17, foto.14.

[13] Aykaç, "Konya-Karatay Müzesindeki Anadolu Selçuklu Dönemi Seramik Kandiller," 17, foto. 15.

[14] Yılmaz Eker, "Osmanlı Kandilleri," 12.

[15] Nurşen Özkul Fındık, "Tekfur Sarayı Çini Fırınları Kazısında Ele Geçen Şamdan ve Kandilleri," 379–389.

farklı malzemeden değişik biçimlerde kandiller yapılmıştır. Yaygın olanı hafif basık kürevi ve yumurta gövdelerinin bir kısmı üçayaklı, bir kısmı yüksek kaidelidir. Bazılarında birden fazla fitil deliği bulunmaktadır. Armut gövdeli, kâse şeklinde veya hayali hayvan formunda olan örnekler de mevcuttur.[16] Türk-İslam tasvir sanatlarında dini bir motif olarak benimsenen kandil, özellikle Müslümanlar tarafından cami mihraplarında, mihraplı seccadelerde, mezar taşlarında realist üsluplarla ya da stilize şekilde çokça kullanılmıştır.[17]

İslam dininde yaşayan bir varlığın tasvirinin yapılması uygun görülmemiştir. Özellikle Allah ve peygamberinin resmedilmesi veya heykellerinin yapılması yasaklanmıştır. Allah'ın ve onun öğretilerinin anlatımının tebliğ ve okuma yolu ile yapılması istenmiştir. Bu yaklaşımın getirdiği kısıtlar, kutsal imgeleri farklı yollar ile ifade etme zorunluluğunu doğurmuştur. Bu nedenle İslam sanatında, soyut semboller kullanılmıştır. Sanat ve mimaride matematik ve astronomiden yararlanılarak İslami desenler, formlar üretilmiştir. Evrende tekrarlanan örnekler, orantıların kusursuzluğu ve simetri Tanrı'nın mükemmel modeli olarak görülmüştür.[18] Özellikle cami mimarisinde çember, daire, üçgen gibi formlar ile fraktal geometri kullanılarak sonsuzluk duygusu verilmeye çalışılmıştır. Geometrik ve bitkisel motifler ile kandil, şamdan gibi nesneli formlar, onlara atfedilen simgesel anlamlarla somut olan mekana soyut anlamlar yüklemiştir.[19]

Kur'an-ı Kerim'de geçen

> Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki; doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Bu, nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna eriştirir. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir. (24/en-Nūr: 35)[20]

ayetinden hareketle İslam'da kandilin önemli bir imge olduğu ifade edilebilir. En-Nūr Suresi dışında Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın nurunun, Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin ışık saçan birer kandile benzetildiği başka ayetler de yer

[16] Bozkurt, "Kandil," 300.
[17] Kalfazade ve Ertuğrul, "Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine," 23-24.
[18] Ayşegül Durukan, "Cam İç Mekan Aydınlatma Tasarımına Kavramsal Bir Yaklaşım," 533-534; Resul Yelen, "İslam Sanatında Süsleme Sembolizmi Üzerine Yeni Yorumlar," 470-492.
[19] Ahmet Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, 243-246.
[20] Elmalılı Hamdi Yazır, *Kur'ân ı Kerîm ve Meâli*, 349.

almıştır (25/el-Furḳān:61; 71/en-Nūḥ:16; 41/el-Fuṣṣilet:12; 67/ el-Mulk:5; 33/el-Aḥzāb:45-46, 78/en-Nebeʾ:13).[21] Mekanda sonsuzluğun yansıması "nur" ve aynı anlamda kullanılan "çerağ" kelimesi ile tanımlanır.

Tasavvufi düşüncede "nur" ve "çerağ" kelimeleri ise, Hz. Muhammed'in Tanrı'dan gelen ilk ışık olması anısına, ruhun aydınlanmasının bir sembolü olarak algılanır ve cem törenlerinde kullanılır. Kandil, lamba, mum ya da çıra bu sembolizmin simgesidir. Kandil ve mum manasında olan çerağ, tasavvufi terim olarak, Bektaşiliğin makamlarından birine tekabül etmektedir. Bektaşilikteki çerağ, Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin nurunu temsil etmektedir. Tanrı tarafından Hz. Muhammed'e çerağ verilmesi, Tanrı nurunun sembolik olarak Hz. Muhammed'e aktarılması manasındadır. Arapçada bayrak, sancak manasında olan kelime, devlet ve hükümranlık sembolü olarak da kullanılır.[22] Nitekim tasavvuf düşüncesinin temel kaynaklarından Mesnevi'de "İçinde can nûru olmayan kandile, kandil deme; o, içine kirli, pis bir su konmuş bir şişedir!" şeklinde yer alan beyitte de kandil sembolize edilmiştir.[23]

Tasavvufi metinlerde; "Akıl kandille, kandilin yağı da din ile özdeştirilir. Yağ (zeyt) olmadıkça kandil (sirâc) işe yaramaz, çünkü kandil, yağsız ışık vermez; kandil olmadıkça da yağ yalnız başına ışık vermez."[24] Bu konuda el-Ġazālī'nin peygamberle ilgili açıklamaları tamamlayıcı niteliktedir:

> Eğer bir şey, hem kendini hem de başkasını görmesinin yanı sıra başkasını da gösteriyorsa, bu şeye nur denilmesi daha uygundur. Hatta başkasına nurları saçtığı için ona, "aydınlatıcı kandil" (sirâc-ı münîr) denilir. İşte bu özellik, "kutsal peygamberlik ruhu"nda (er-rûhu'l-kudsu'n-nebevî) vardır. Çünkü bilgi nurları, onun aracılığıyla yaratılmışlara saçılır. Bu yüzden Yüce Allah, Hz. Muhammed'e "sirâc-ı münîr" demiştir. Peygamberlerin hepsi birer kandildir; bilginler de öyledir; fakat aralarındaki farklılıklar sayılamayacak kadar çoktur."[25]

---

[21] Bozkurt, "Kandil," 299; Musa Kaval, "Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında Mesnevi'de Nûr Sembolü," 1040-1042; Yelen, "İslam Sanatında Süsleme Sembolizmi Üzerine Yeni Yorumlar,".472-478; Faris Çerçi, "Hz. Peygamberi'in Doksan Dokuz İsmi," 19.

[22] Faruk Çolak, "Hacı Bektaş Velâyetnâmesinde Dini Motifler," 229.

[23] Kerim Kara, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül," 516; Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevi*, 3: 233.
Mesnevi'de nur sembolizmi için ayrıca bkz. Kaval, "Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında Mesnevi'de Nûr Sembolü," 1040-1048. Mevlana Türbesi'nde yer alan kandil motiflerinin yorumu için bkz. Ali Fuat Baysal ve Çiğdem Önkol Ertunç, "Mevlânâ Türbesi Kalemişlerinde Ortaya Çıkartılan Resimlerin Eflatun ve İşrakilik Bağlamında Bir Analiz Denemesi, "39, 46, 47, 48, 51.

[24] Mustafa Yıldız, "Gazâlî'nin Akıl Eleştirisi," 56, 77.

[25] Yıldız, "Gazâlî'nin Akıl Eleştirisi," 78-79.

Kandil motifinin, Türk ve İslam sanatında ne zaman kullanılmaya başlandığı tam olarak bilinmemektedir. Temelde ışık/nur anlamına gelen motif, tanrısal bir simge, doğum-ölüm, Allah'ın nuru, peygamberler, cennet, evren ve ibadet gibi geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Çoğunlukla halk kültürü içinde itibar gören motif Türk-İslam sanatında dini ve sivil yapılarda, ayrıca mezar taşlarında uygulanmıştır.

2. Boduroğlu Camii'nin Tarihçesi, Plan ve Mimari Özellikler

Boduroğlu Camii, Uşak merkezde, Ünalan Mahallesi/Hacı Sıddık Mahallesi Bodur Sokak'tadır. 22.11.2000/9704 tarih ve karar ile Kütahya Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından tescil edilmiştir. Cami ve çevresinde Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 14.06.2017-25.03.2019 yılları arasında restorasyon çalışmaları yapılmıştır.

2.1. Tarihlendirme

Boduroğlu Camii'nin ne zaman inşa edildiğini minarenin batı yüzünde yer alan kitabeden öğrenmek mümkündür. Mermer üzerine kabartma tekniğinde verilen sülüs kitabe, Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Kitabeye göre yapı, Bodurzāde Hacı Mustafa oğlu Hacı Halil tarafından 1182/1768-69 yılında inşa ettirilmiştir.[26] Kitabede adı geçen yapının banisi Zülbekir Hacı Halil ve oğlu Hacı Bekir Efendiler, Boduroğlu ailesinin dedeleridir. Her iki zat da müderristir.[27]

[26] Kitabenin okunuşu: "Bâreka'llâh etti bünyâd Zülbekir Hacı Halîl
Belde-i Uşşak içinde Medrese, Câmi ve Sebîl
Çün vakf eyledi O mâlini ukbâ içün
Hak Te'âlâ rahmetinden eyleye sa'yin cemîl
Sâhibü'l hayrât olanlara sezâdır Fâtiha
Kim ki yâdetmez duâda ya leimâdır, ya bâhil
Ezheri sen ehl-i hayrın daimâ zikrinde ol
Tâ bulursun saak-ı arşta âb-ı Kevser-i selsebil
Tâlib-i ilm ü amel gördükçe der târîhini
Sen müyesser kıl İlâhi bizlere ecr-ü asîl
Sene 1182". Haşim Tümer, *Uşak Tarihi*, 193. Kitabede bazı kelimelerin farklı okunuşları için bkz. İnce, *Uşak'ta Türk Mimarisi*, 26-27.

[27] Aile hakkında daha fazla bilgi için bkz. Tümer, *Uşak Tarihi,* 67-68, 114-115, 194-196, 208-209.



Fotoğraf 1: Boduroğlu Camii. Minaredeki Kitabe (2021).[28]

Kitabede ve kaynaklarda Boduroğullarına ait olduğu bahsedilen medrese, mektep ve çeşme günümüze ulaşamamıştır.[29] Camiye ait iki vakfiye bulunmaktadır. Bunlardan birincisi 15 Muharrem 1184/11 Mayıs 1770 tarihli Hacı Halil Efendi vakfiyesi, tarihsiz olan ikincisiyse Hacı Ebubekr Efendi vakfiyesidir.[30]

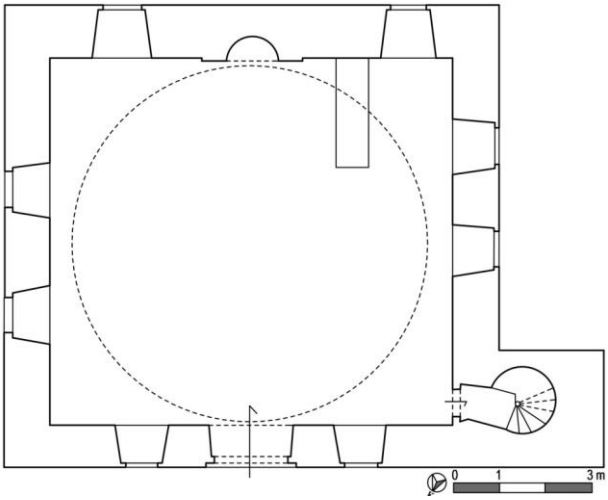
Caminin batısındaki küçük bir hazire bulunmaktadır. Hazirede Boduroğlu aile mensuplarının da [Bodurzādelerden Hacı Bekir Ağa oğlu Mustafa Ağa (ö. 1811), Hacı Halil oğlu Hacı Muhammed (ö. 1814), Mustafa oğlu Hüseyin (ö. 1826-1827)] bulunduğu 11 adet mezar vardır.[31]

2.2. Plan ve Mimari Özellikler

Boduroğlu Camii, kare planlı kübik gövdeli olup, pandantif geçişli bir kubbe ile örtülüdür. Caminin kuzeybatı köşesinde bir minare ve batı cephesinde de bir hazire yer almaktadır. Boduroğlu Camii, düzgün kesme taş, moloz taş ve tuğla ile inşa edilmiştir. 2014 yılında yapıyı ilk incelediğimiz dönemde caminin duvarları dıştan sıvalı ve boyalıydı. 2017-2019 yılında yapılan restorasyon çalışması ile dış cephede yer alan sıva tabakaları sökülmüş, taş doku ortaya çıkartılmıştır. Bu onarımda, yapının giriş cephesindeki, camiye sonradan eklenen, giriş bölümü de kaldırılmıştır. Beden duvarları ve kubbenin sekizgen kasnağında düzensiz taş-tuğla

[28] Çalışmada yer verilen fotoğraf ve çizimler yazara aittir.
[29] Külliyenin bugün olmayan yapılarıyla ilgili bkz. Tümer, *Uşak Tarihi,* 67-68, 114-115, 192-194.
[30] Vakfiyeler için bkz. M. Murat Öntuğ, "Uşak'ta Boduroğlu Vakıfları ve Vakfiyeleri," 77-100.
[31] Boduroğlu Camii haziresindeki mezar taşlarının ayrıntılı tanıtımı için bkz. Sedat Bayrakal, *Uşak'ta Osmanlı Mezar Taşları*, 8-14.

almaşıklığı gözlenmektedir. Minare kürsüsüyle harim kuzey duvarının birleştiği kesimlerin örgüsü düzensizdir. Harimin dört duvarına, saçağın alt kesimine denk gelen konumuna, tuğladan hafifletme kemeri örülmüştür. Yapının kuzey cephesinde, giriş açıklığının batısına bir de mermerden devşirme bir parça yerleştirilmiştir.



Çizim 1: Boduroğlu Camii Planı.





Fotoğraf 2, 3: Boduroğlu Camii. Kuzeybatı ve Doğu Cephe (2021).



Fotoğraf 4: Boduroğlu Camii. Kuzey Cephe (2021).



Fotoğraf 5: Boduroğlu Camii. Kuzeybatı Cephe (2021).





Fotoğraf 6, 7: Boduroğlu Camii. Batı ve Doğu Cephe (2021).

Harimin kuzey cephesinin ortalarında dışa taşıntı yapmayan bir giriş açıklığı ve giriş açıklığının iki yanında da birer pencere bulunmaktadır. Harimin doğu, batı ve güney duvarlarının alt kotunda da ikişer adet pencere açıklığı yer

almaktadır. Pencereler mazgal formdadır. Alt sıra pencereleri dıştan basık içten yuvarlak kemerliyken kasnak pencereleri sivri kemerlidir ve alçıdan dışlıkları bulunmaktadır.

Harimin kuzeybatı köşesinde yer alan minare kare kaidelidir. Silindirik gövde ve petek, kaide gibi kesme taşlarla örülmüştür. Tek şerefeli minarenin peteği, kurşun kaplı konik bir külah ile örtülüdür. Minareye harimin kuzeybatı köşesinde yer alan giriş açıklığı ile ulaşılmaktadır. Kaynaklarda minarenin şerefe korkuluğu ve şerefe altı taşlarının 1986 yılında yenilendiği bilgileri bulunmaktadır.[32]

Avlunun doğusunda şadırvan ve hela yer almaktadır. Şadırvan, yapılan son restorasyonda yenilenmiştir.

Harime kuzey duvarının ortalarında yer alan basık kemerli giriş açıklığı ile ulaşılmaktadır. Kemer ve söveler kesme taştır. Girişin üzerine kurşun kaplı basit bir sundurma eklenmiştir. Harimin dört duvarında ikişer adet alt sıra penceresi bulunmaktadır. Mazgal formundaki pencereler yuvarlak kemerlidir.




Fotoğraf 8-9: Boduroğlu Camii. Restorasyon Öncesi Harimin Güney ve Doğu Duvarları (2014).




Fotoğraf 10-11: Boduroğlu Camii. Restorasyon Öncesi Minberi ve Kubbesi (2014).

[32] İnce, *Uşak'ta Türk Mimarisi*, 26.

Harimin güney duvarında yer alan mihrap nişi yarım daire profillidir. Yuvarlak kemerli bir kavsara ile örtülüdür. 2014 yılındaki incelememizde kavsarasının içinde İḫlāṣ Suresi'nin daire oluşturacak şekilde işlendiği tespit edilmiştir. Mihrap nişinde ise iki yana çekilmiş perde tasviri bulunmaktaydı. Kırmızı renkli ve süslemesiz şekilde betimlenen perde tasviri farklı renk tonları ile verilmiş ve ışık-gölge kontrastı oluşturulmuştu. Üstte püsküllerden oluşan bir bölüm ve kordonlarla hareketlendirilmiş perde tek kattan ibaretti. Yapılan son onarımda mihrapta yer alan bezemeler tamamen kaldırılmış ve üzeri sıvanıp boyanmıştır (Fotoğraf: 8, 12).

Harimin güneybatı köşesinde yer alan ahşap minberin yan aynalığında eşkenar dörtgenlerden meydana gelen geometrik süsleme, dolap yan aynalığında ise ajur tekniğinde bitkisel süslemelere yer verilmiştir. Köşk kısmının külahı yoktur. Cam göbeği renginde yağlı boya ile boyanmış olan minberin üzerindeki boyalar son restorasyonda temizlenmiştir.




Fotoğraf 12-13: Boduroğlu Camii. Harimin Güney ve Doğu Duvarları (2021).



Fotoğraf 14: Boduroğlu Camii. Harimin Kubbesi (2021).

8,35x8,61 m ölçülerinde kare planlı harim geçişleri pandantiflerle sağlanan yaklaşık 8,5 m çapında bir kubbe ile örtülüdür. Kubbe geçiş unsurları ile birlikte sekizgen planlı bir kasnak üzerine oturmaktadır. Kasnağın her yüzeyine sivri kemerli birer pencere açılmıştır. Pencerelerin alçıdan dışlıkları bulunmaktadır. Kubbe dıştan kurşun kaplıdır.

Harimin iç duvarları sıvalı ve boyalıdır. Son restorasyonda duvarlara işlenen kalemişleri ve kubbeki süslemeler dışında yapıda herhangi bir süsleme bulunmamaktadır. Kubbe göbeğinde daire şeklinde bir madalyon bitkisel süslemelerle hareketlendirilmiştir. Kubbe yüzeyi ise sekiz kartuşa bölünmüş ve simetrik olarak karşılıklı kartuşların zeminleri mavi, sarı, yeşil ve kırmızı renklerle boyanmıştır. Her kartuşun içi bitkisel ve kıvrım dallarla bezenmiş ve birer kandil motifi ile vurgulanmıştır. Kandiller zincirlerle üstteki bitkisel tepeliklerden sarkar şekilde verilmiştir.

3. Süsleme Özellikleri ve Kandil Motifinin Kullanımı

Boduroğlu Camii'nin süslemeleri harim duvarları ve kubbesinde kalemişi olarak uygulanmıştır. Kubbedeki süslemeler orijinal, harim duvarlarındakiler ise yapılan son restorasyondandır.

Kubbede yer alan orijinal süslemeler, Uşak camileri içerisinde kubbesinde kandil motifinin işlendiği tek örnek olması bakımından ele alınmıştır. Kubbenin merkezine içi kıvrık dallar ve palmetlerle doldurulmuş bitkisel örnekli daire şeklinde bir madalyon yerleştirilmiştir. Madalyonun zemini lacivert, kıvrım dallardan meydana gelen bitkisel süslemeler ise kırık beyaz renkle işlenmiştir. Göbek dışında harimi örten kubbe sekiz eşit kartuşa bölünmüş ve her kartuşun zemini simetriği olan kartuş ile birlikte aynı renge boyanmıştır. Kartuşlarda sarı, kırmızı, yeşil ve mavi renkler zemin rengi, beyaz ise motifleri oluşturan renk olarak tercih edilmiştir. Motiflerde ve konturlerde siyah ve gri renklerle gölgelendirme yapılmıştır. Kartuşların alt ve üst kısımlarındaki kıvrık dal ve yapraklardan meydana gelen bitkisel süslemeler iki yandan birer dalla ilişkilendirilmiştir. Kandil motiflerinin alt kısmındaki bitkisel motifler tepe noktada daire şeklinde birer rozet oluşturmaktadır. Bu rozetlerin zemini beyaz, yaprakları ise kırmızı ve yeşil renklerle işlenmiştir.

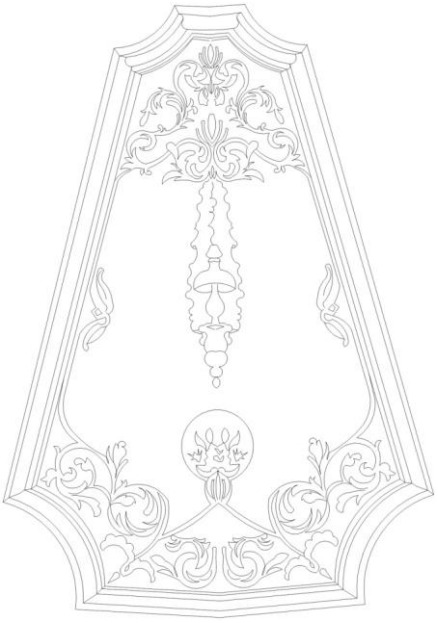
Kartuşların üst kısmındaki bitkisel kısımdan zincirle sarkan birer kandil motifi, bulunduğu zemin renginin zıttı olarak, kırmızı, yeşil, sarı ve gri renklerle verilmiştir. Her kartuş içerisinde yer alan kandillerin gövdeleri farklı renklerde iken, hepsinin üst kısımlarındaki bölüm gri ve tepelikleri ise sarı renkle aynı düzenlemededir. Kandiller gövde kısmının iki yanında yer

alan kulplarla zincirlere bağlanmıştır. Aynı şekilde başlık kısımlarında üst kısımla bağlantı sağlayan birer zincir daha bulunmaktadır.

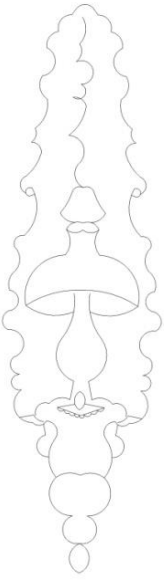
Yukarıda da belirtildiği üzere, kubbe eteğinde, harim duvarlarında yer alan Allah, Muhammed, dört halife isimleri ve dini içerikli yazılar, pencere çevrelerindeki fletolar en son restorasyondandır.



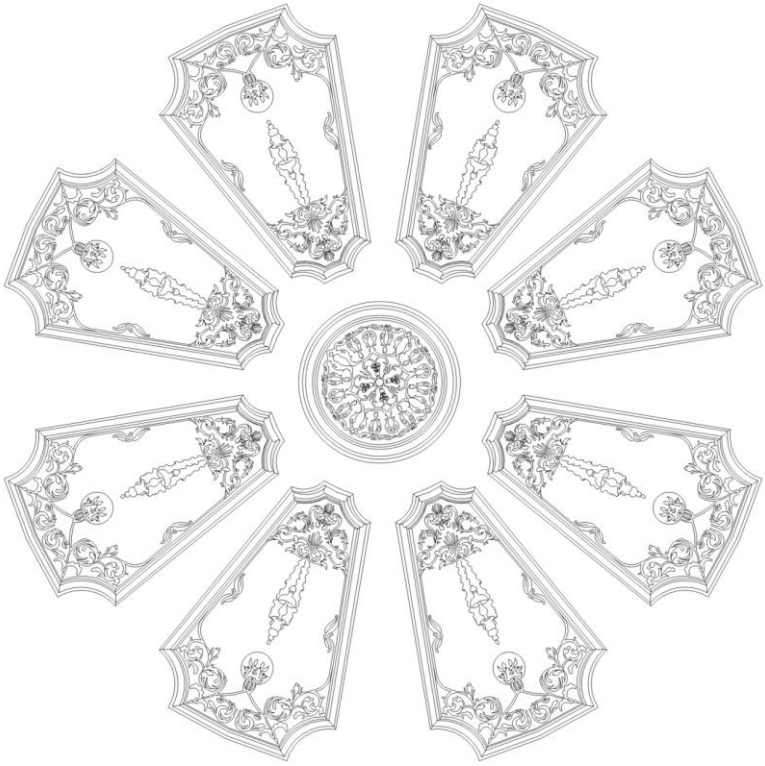
Çizim 2: Kubbe Göbeğinde Yer Alan Bezeme.



Çizim 3: Kubbedeki Kartuşlardan Detay.



Çizim 4: Kubbedeki Asma Kandillerden Detay.



Çizim 5: Boduroğlu Camii. Kubbesinde Yer Alan Kalemişi Süsleme.

3.1. Kandil Motifinin Türk Sanatında Kullanıldığı Yerlerden Örnekler

Kandil, cami türbe gibi dini mimaride duvarlarda bazen bir bordür şeklinde yan yana, bazen çeşitli bitkisel motiflerle, bazen de perde, şamdan, ibrik gibi nesneli motiflerle birlikte yoğunlukla kalemişi olarak uygulanmıştır. Motif camilerde çoğunlukla mihrap nişlerinde yer alır. Kompozisyonda, iki yana çekilmiş perde motifinin ortasından zincirle sarkar şekilde bir ya da birden fazla asma kandil betimlenmektedir. Işık, aydınlık, sonsuzluk gibi çeşitli simgesel anlamlar içeren kandil ile Batı etkili Barok üsluplu perde tasviri 18. yüzyılda tercih edilen yeni süsleme tarzının yansımasıdır. Bu dönemdeki benzer uygulamalar, Üsküdar Çiçekçi (Küçük Selimiye) Camii gibi İstanbul mimarisinde görülmesinin yanı sıra, Balıkesir Burhaniye ilçesi Ağacık Köyü ve Şahinler Köyü Camii mihrabında olduğu tarzda Anadolu'nun farklı yörelerinde de karşımıza çıkmaktadır.[33] Mihrap

[33] Halil Sözlü, "Balıkesir Burhaniye'de Ağacık Köyü Camii ve Tasvirleri," 498; Savaş Yıldırım, "Burhaniye Şahinler Köyü Camii Duvar Resimleri,'' 283; Abdülhamit Tüfekçioğlu, "Türk-İslâm

nişi içinde "İlahi ışığı/nuru" simgeleyen kandil tasvirleri ise İslam sanatında 13. yüzyıldan itibaren kullanılmış olmakla birlikte, Osmanlı mihraplarındaki gösterimleri yine geç dönem cami mihraplarına aittir[34]. Ürgüp Davut Ağa Camii'nin yazlık bölümün güney duvarının ortasındaki mihrap nişinde günümüze sadece boya izleri kalan perde ve askılı kandil kompozisyonu çoğunlukla 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarında görülmektedir. Nevşehir ve çevresinde benzer mihrap bezemesine sahip camiler bulunmaktadır. Fakuşağı Köyü (1847–1848), Ortahisar Sultan Alâeddin (1857), Gülşehir Ovaören Köyü (1896), Şahin Efendi Köyü (1901–1902), Ortahisar Ali Reis (1902), Aksalur Reşadiye (1910) ve Uçhisar Karamanoğlu (1911–1912) camilerinin mihrap nişlerinde askılı kandil ve perde motifleri tek veya birlikte kullanılmıştır.[35] Âşık Paşa'nın yazdığı, Türkçenin erken ve önemli eserlerinden Garibname'de (1329) kandil askısının Kur'an, fitilinin nefs, yağının akıl ve yanan ateşinin Tanrı aşkına benzetilmesi, bu dönemde kandilin önemini açıklar.[36] Kandil ve şamdan bezeme öğesi olarak Osmanlı döneminin sonuna kadar işlenmeye devam etmiştir.[37]

Toplumun her kesimi tarafından kullanılan kandillerin dini mimari ile birlikte başlıca kullanım alanları evler, caddeler ve sokaklardır. Ayrıca ticari amaçlı binalarda, kamu yapıları, tiyatrolar, tapınaklar, maden ocakları, hamam, mezar ve sunaklarda, törenlerde, festivallerde de kullanılmıştır.[38]

Mimari yapılarda suni aydınlatma elemanı olarak kullanılan kandiller aynı zamanda mekanın dekorasyonunda formu ve bezemeleri ile birer dekoratif obje

---

Sanatında Devşirme Malzeme Kullanımına Farklı Bir Örnek: Üsküdar Altunizâde Camii Son Cemaat Yeri Mihrabı," 2-3.

Cami mimarisinde duvarlarda görülen kandil motifi örnekleri için bkz. Halil İbrahim Eryılmaz ve Şenay Özgür Yıldız, "Manisa, Demirci'de Duvar Resimli İki Cami: Kışlak Eski Camii ve Ahatlar Camii," 69-107; Şevki Duymaz, "Uluborlu Alâeddin Camii," 74.

Camilerin kubbesinde yer alan kandil motifi örnekleri için bkz. Ali Baş ve Bayram Ürekli, "Konya Şerafeddin (Şerafeddin) Camii," 208; Serkan Kılıç, "Elmalı'daki Ahşap Tavanlı Cami ve Mescitler (Osmanlı Dönemi)," 424, 420, fig. 30.

Mihraplarda yer alan kandil motifi örnekleri için bkz. Oğulcan Avcı, "Yozgat Başçavuşoğlu Camii ve Süslemeleri Üzerine Düşünceler," 54, 57, foto. 21; Serap Erçin Koçer, "Salihli/Damatlı Köyü Eski Cami'nin Kalem İşi Bezemeleri (Manisa)," 3211-3226; Şerife Tali, "Kırşehir/Mucur'daki Hüseyin Ağa Camii İle Emine Hanım Cami'nin Kalemişleri," 505, 508, foto. 3-4; İnci Kuyulu, "Bademli Kılcızade Mehmet Ağa Camii (Ödemiş/İzmir)," 154.

[34] Kalfazade ve Ertuğrul, "Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine," 29-31.

[35] Mehmet Pınar, "Nevşehir Mihrapları," 77–79, 82–84, 92–94, 95–97, 98–99, 100–102, 103–104.

[36] Halit Çal, "Malatya Kırklar Mezarlığı Mezar-Mezar Taşlarında Bezeme," 179.

[37] Çerkez, "Eyüpsultan Mezartaşlarında Kandil Motifi," 338-365.

[38] Robert James Forbes, *Studies in Ancient Technology VI*, 166; Donald. M. Bailey, *Greek and Roman Pottery Lamps*, 11; Celal Esat Arseven, "Kandil," 937; Winfried Held, "Künstliche Beleuchtung und Architectur," 59; Tanju Cantay, "Asma Kandillik," 497-499; Çokay, "Antik Çağda Aydınlatma Araçları ve Perge Pişmiş Toprak Kandilleri," 76.

mahiyetindedir. Maddi birer obje konumunda olan kandillerin yukarıda da belirtildiği üzere ikonografik soyut anlamları da bulunmaktadır. Bir bezeme öğesi olan kandilleri, soyut anlamlarıyla birlikte motifi mezar taşları başta olmak üzere, camilerin mihrap ve kubbelerinde, farklı dini ve sivil yapıların duvarlarında, minyatürlerde, seccade, halı, kilim gibi yaygılarda görmek mümkündür.

Boduroğlu Camii kubbesinde de görüldüğü gibi, mezar taşı, mihrap nişi, kubbe ve yaygılarda yer alan kandil motifleri, çoğunlukla iki yanlarında kulplarıyla zincirleri bulunan asma kandil şeklinde işlenmiştir. Çift kulplu ve çift zincirli çoğu örnekte, kandil fitilinin ucu yanar biçimde tasvir edilmiştir. Boduroğlu Camii'nde yer alan kandil motiflerinde de fitil yanar şekilde betimlenmiştir. Mezar taşları, kubbe ve mihraplarda görülen bu kompozisyondaki kandiller gerek süslemesi, gerek işlenişleri ile 15-16. yüzyıl çini kandil örneklerine benzemektedir.[39]

Kandil motifleri kompozisyonda tek başlarına verilmekle birlikte perde, ibrik, şamdan gibi objeler, palmet, rumi gibi çeşitli bitkisel motifler de kullanılmıştır.[40] Mezar taşlarında kandil, ölünün yolunu aydınlatıcı bir anlam taşımaktadır.[41] Bu simgesellik, özellikle mezar taşlarında, ölen kişinin mezarını ahirete kadar aydınlatmakla görevlendirilmiş bir motife dönüşmüştür.[42] Kandil motifleri 11. yüzyıldan itibaren mezar taşlarında uygulanmıştır.[43] Ahlat'ta,[44] İstanbul Eyüp Sultan Camii Haziresi'nde ve çevresindeki mezarlıklarda, Kırşehir'deki mezar taşlarında çeşitli tiplerde örnekleri bulunmaktadır.[45] Anadolu'da kandil ve şamdan/mum motifleri Ahlat'tan Batı Anadolu'ya uzanan

[39] Asuman Kolsuk, "Osmanlı Devri Çini Kandilleri," 73-91; H. Kâmil Biçici, "İznik Müzesi'ndeki Kandil ve Şamdan Motifli Mezar Taşları," 646. Zincirli asma kandil örnekleri ile benzeşen Bizans dönemi cam kandil örnekleri için bkz. Zeynep Çakmakçı, "Bizans Dönemi Mekan Aydınlatmasında "İslami Tipte" Cam Kandiller," 163.

[40] Kandil motifli mezar taşları için bkz. H. Örcün Barışta, "Göynük Akşemsettin Türbesi Haziresindeki Bitkisel Bezemeli Kadın Mezar Taşları," 123-136; Biçici, "İznik Müzesi'ndeki Kandil ve Şamdan Motifli Mezar Taşları," 637-661; Murat Çerkez, "Eyüpsultan Mezartaşlarında Kandil Motifi," 338-365; Kalfazade ve Ertuğrul, "Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine," 23-34; Beyhan Karamağaralı, "Kültür Tarihimiz Bakımından Mezar Taşlarının Önemi ve İkonografisi," 33-46; Rıfkı Melül Meriç, "Anadolu Türk Tarihi Vesikaları: Akşehir Türbe ve Mezarları," 141-212. Mezar taşları ve dokumada kullanılan kandil motiflerinin karşılaştırılması için ayrıca bkz. Hacer Arslan Kalay, "Kandil Motifinin Anadolu-Türk Mezar Taşları ve Dokumalar Üzerindeki Kullanımlarına Yönelik Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme," 13-26.

[41] Karamağaralı, *Ahlat Mezartaşları*, 3; Biçici, "İznik Müzesi'ndeki Kandil ve Şamdan Motifli Mezar Taşları," 648.

[42] Sevgi Kılınç, "Ahlat Mezar Taşlarındaki Kandil Kavramının Çağdaş Seramik Formlarda Yorumu," 1.

[43] Tolga Bozkurt, "Osmanlı Selâtin Cami Mihrapları," 12-13.

[44] Karamağaralı, *Ahlat Mezartaşları*, 59.

[45] Çerkez, "Eyüpsultan Mezartaşlarında Kandil Motifi," 342; Göktürk, *Tarihi ve Anıtları Işığı Altında Kırşehir Mezar Taşları, Mezardaki Hayatlar*, 129.

(Kırşehir, Akşehir ve Konya daha çok olmak üzere) geniş kültür ve sanat kuşağında, özellikle mezar taşlarında göze çarpmaktadır.[46] Kandil tasvirleri içerisinde dikkat çeken unsurlardan biri olan zincir, mezar taşlarında da işlenmiştir.[47] Ülkemizde mezar taşları konusunda yapılan çalışmalara göre, kandil ve şamdan motifli mezar taşlarının Doğu Anadolu,[48] Ege, Marmara[49] ve İç Anadolu Bölgesi[50] dışında yeterince örneklere sahip olmadığı görülmektedir.[51]

Kandil motifi mezar taşlarında bazen yüzeyi kaplayan ana bir motif durumunda, bazen de etek ya da alınlık kısmında bir pano, ya da niş içinde tekli (ikişerli) ya da friz şeklinde daha küçük ölçülerde olmak üzere ikinci planda yer almaktadır."[52] Mihraplardaki kompozisyonda ise mihrap ana nişinin merkezinde bazen tekil bazen de iki yana çekilmiş perde motifi ile verilmektedir. Seccade ve halılarda ise seccadenin merkezinde yer alan mihrap motifinden sarkar şekilde verilmekte ya da seccadenin bordürlerde tek olarak yer almaktadır. Kubbe de ise Boduroğlu Camii örneğinde olduğu gibi kartuşlar içerisinde yine yukarıdan zincirlerle sarkar şekilde betimlenmektedir. Boduroğlu Camii'nde kubbenin sekiz kartuşa ayrılması ve her kartuşta bir kandil motifinin verilmesi İslam inancında sayılara verilen anlamla da ilişkilendirilebilir. İslam inancında sekiz sayısı cennetin sayısı olarak kabul edilmektedir.[53] Boduroğlu Camii'ndeki sekiz kandil, belki de baninin ya da sanatçının bu simgeselliğe vurgu yapmak isteğinin bir uygulamasıdır.

Edebi metin, minyatür ve tablolarda kandil hem bezeme kompozisyonunda yer alan bir motif hem de simgesel bir obje olmuştur. Örneğin Siyer-i Nebī'de, Hz. Muhammed'in nurlu doğumu sahnesinde geri planda sivri kemerli nişte, zincirle sarkan kandil asılmış ve Hz. Muhammed'i çevreleyen nurlu ışık yukarıda bu kandille birleşmiştir.[54] Resmin ikonografisinde parlak alev ve asma kandil "Nur

[46] Göktürk, *Tarihi ve Anıtları Işığı Altında Kırşehir Mezar Taşları, Mezardaki Hayatlar*, 129. Diğer motif olan şamdan ise, ışık verici, hayat ağacı gibi anlam taşıdığı gibi, ölenin ruhunun başka bir aleme yükselmesini sağlamakta, Kur'an ve Hz. Muhammed'i temsil ettiği söylenmektedir. Karamağaralı, *Ahlat Mezartaşları*, 3; Karamağaralı, "Kültür Tarihimiz Bakımından Mezar Taşlarının Önemi ve İkonografisi," 33-46. Göynük Akşemsettin Türbesi Haziresi'ndeki mezar taşlarında da şamdan motifi karşımıza çıkmaktadır. Barışta, "Göynük Akşemsettin Türbesi Haziresindeki Bitkisel Bezemeli Kadın Mezar Taşları," 119.

[47] Biçici, "İznik Müzesi'ndeki Kandil ve Şamdan Motifli Mezar Taşları," M-1,3,4,8,10,12.

[48] Karamağaralı, *Ahlat Mezartaşları*, 79.

[49] Çerkez, "Eyüpsultan Mezartaşlarında Kandil Motifi," 338-365; Kalfazade ve Ertuğrul, "Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine," 23-34.

[50] Göktürk, *Tarihi ve Anıtları Işığı Altında Kırşehir Mezar Taşları, Mezardaki Hayatlar*, 129.

[51] Biçici, "İznik Müzesi'ndeki Kandil ve Şamdan Motifli Mezar Taşları," 639.

[52] Kalfazade ve Ertuğrul, "Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine," 26-27.

[53] Keleş, "Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Sayı Sembolizmi," 574-575, 583.

[54] Christiane Gruber, *Osmanlı-İslam Sanatında Tapınma ve Tılsım*, 19, res. 1.

Ayeti"ni (24/en-Nūr: 35) akla getiren görsel unsurlardır. Mutasavvıflar, bu ayette geçen kandil (zucāc) ve meşale (sirāc) kelimeleri ile "nur üstüne nur" (nūrun alā nūr) ifadesini, dünyaya doğru yolu gösteren ışık (nūru'l-hudā) sıfatıyla Hz. Muhammed için birer mecaz olarak yorumlamışlardır.[55]

Sivil mimaride de örnekleri bulunan kandil motifleri çeşitli bitkisel ve nesneli motiflerle birlikte kullanılmaktadır. Kocaeli/Derince Tahtalı Köyü, Beş Divanlı Rıza Bey Konağı'nın (1892-93) odalarından birinde dikdörtgen pano içinde, iki yana çekilmiş perdenin ayrılma yerinden aşağıya doğru bir kandil sarkmakta; kandilin altında leğeniyle birlikte bir ibrik ve iki yanda şamdanlar içinde yanan mumlar yer almaktadır.[56] İnşa tarihi bilinmeyen (19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başları) Gaziantep'teki "L Tipi Ev" olarak isimlendirilen bir konutta, kandille birlikte tasarlanmış içinden çiçekli dalların çıktığı; ayrıca bir vazonun iki yanında, sehpa üzerinde ibriklerin yer aldığı panolar bulunmaktadır.[57]

Kaynaklarda ibrik motifinin bazı tasvirlerde kandil motifinin simgesel anlamı olan Allah, nur ve cennet ile ilişkilendirildiği yönünde yorumlar yer almaktadır. Seccadelerde özellikle mihrap üçgeninde, basamakların başladığı noktada ibrik tasvirinin yer alması, tıpkı kandil tasvirlerinde olduğu gibi mihrapların Tanrı'nın ışıklı yoluna açılan bir kapı gibi tasavvur edilmesine aracı olduğunu, bu noktada ibriğin vazolarda olduğu gibi, kandilin işlevine ve anlamına dönüştüğü görüşlerine yer verilmiştir. Bazı örneklerde ibrik tasvirlerinin gövde kısmında tıpkı kandil motiflerinde rastladığımız "Allah" lafzı yer almaktadır. Ayrıca bazı seccade örneklerinde ibrik, bir kandil gibi mihrap nişinden aşağı doğru zincirle sarkıtılmaktadır. Kandil ve ibrik tasvirlerinin benzer şekilde betimlenmesi iki nesne arasında bir anlam bütünlüğüne işaret etmektedir.[58] Bazı levhalarda, levhanın merkezinde "Allah" lafzı bulunmakta, lafzın çevresinde kandil tasvirleri ile ibrik motifleri yoğun olarak kullanılmaktadır. İslam tasvir sanatlarında Tanrı simgesine dönüşen bu iki motif, burada birlikte kurgulanmış ve yazıyla da vurgulanmıştır.[59]

---

[55] Gruber, *Osmanlı-İslam Sanatında Tapınma ve Tılsım*, 19-20. Minyatürlerde kandil kullanımı için ayrıca bkz. Melek Dikmen, "Nûr-ı Muhammedî Anlayışının Metin ve Minyatür Üzerinden Takibi: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H. 1221 No'lu Siyer-i Nebi Örneği," 1059-1069; Hicabi Gülgen ve Semra Güler, "Osmanlı Devleti'nde Klasik Dönem ve Sonrasına Ait Delâilü'l-Hayrât Minyatürlerindeki Değişim," 29-60; Sedat Bayrakal, "Minyatürlerde Minberler," 3-9.

[56] Semiha Altıer, "Osmanlı Sanatı'nda İbrik Tasvirleri ve İkonografisi," 62.

[57] Dilek Şener, "XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Anadolu Duvar Resimleri," 380-381; Altıer, "Osmanlı Sanatı'nda İbrik Tasvirleri ve İkonografisi," 162.

[58] Altıer, "Osmanlı Sanatı'nda İbrik Tasvirleri ve İkonografisi," 169.

[59] Altıer, "Osmanlı Sanatı'nda İbrik Tasvirleri ve İkonografisi," 170-171; Malik Aksel, *Türklerde Dini Resimler*, 39, 53, 78, 79, 143, res. 20; Malik Aksel, *Anadolu Halk Resimleri*, 254-255.

Kandil motifi dini ve sivil mimari yapılarının duvarlarında sıva üzerine çoğunlukla kalemişi olarak uygulanmıştır[60]. Bununla birlikte, ahşap[61], çini, seramik[62], mermer, taş[63], maden[64], cam[65], dokuma[66], el sanatı ürünleri[67] ve tablolarda[68] da uygulanmıştır.

[60] Kalemişi örnekleri için bkz. Kuyulu, "Bademli Kılcızade Mehmet Ağa Camii (Ödemiş/İzmir)," 151; Şerife Tali, "Giresun Yağlıdere Tekke Köyü Cami kalem İşi Bezemeleri," 489-497.

[61] Ahşap üzerine kalemişi örneği için bkz. Hicabi Gülgen, "Bursa Ulu Cami Müezzzin Mahfili ve Tezyinatı," 70, foto. 7.

[62] Çini-seramik örnekleri için bkz. Ömür Bakırer, *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları*, 21; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi "Bir Deneme"," 269; Kalfazade ve Ertuğrul, "Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine," 30-31, res. 23; Tolga Bozkurt, "Erken Dönem Osmanlı Selâtin Cami Mihrapları," 210.

[63] Mermer ya da taş kandil motifi örnekleri için bkz. Mehmet Önder, "Konya'da Alevi Sultan Mescidi ve Mihrabı," 241; Bakırer, *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları*, 320; Durukan, Balat İlyas Bey Camii, 138, foto. 21; Kalfazade ve Ertuğrul, "Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine," 30-32, res. 20-22, 24; Zekiye Uysal, "18. Yüzyıldan Ahşap Direkli İki Cami," 1115, res. 28-30; Yusuf Çetin, "Batılılaşma Dönemi Osmanlı Cami Mimarisinde Mükebbireler," 411; Emine Kayhan ve Sema Etikan, "Milas Firuz Bey Camii Süslemeleri," 226, şek. 18; Ali Osman Uysal, "Çanakkale'de Lale Devri Yapıları," 64; Resul Yelen, "İslam Sanatında Süsleme Sembolizmi Üzerine Yeni Yorumlar," 473-474, 481-483, foto. 1-5; Erkan Atak, *Anadolu Camilerinde Lâle Devri Üslûbu*, 94-95.

[64] Maden kandil örnekleri için bkz. Oral, "Eşrefoğlu Camiine Ait Bir Kandil," 113-118; M. Elif Durmuş, "13.-14. YY. Anadolu'suna Tarihlenen Kandil ve Şamdanlarda Işık Sembolizmi," 4-200.

[65] Gövdesi üzerine küçük kulplarla duvara asılan İslami dönem camdan asma kandillerin en erken örneklerinin MS 8.-9. yüzyıla ait olduğu tahmin edilir. Genellikle cami mimarisi için tasarlanan aydınlatma elemanları, Eyyubi ve Memluk dönemlerinde Mısır ve Suriye'de çeşitli form ve malzemelerle üretilmiştir. Bkz. Carl Johan Lamm, *Mittelalterliche Gläser und Steinschnittarbeiten aus dem Nahen Osten I-II*. 1929-1930; Grace M. Crowfoot ve Donald B. Harden, "Early Byzantine and Later Glass Lamps," 196-208; Avinoam Shalem, "Fountains of Light: The Meaning of Islamic Rock Crystal Lamps," 1-11; Stefano Carboni, *Glass From Islamic Lands*, 186, 360-365. Cam kandillerin görüldüğü bir diğer uygarlık, Roma İmparatorluğu'dur. Geç Roma dönemine kadar en erken örneklerinin görüldüğü cam kandiller, MS 4. yüzyıla tarihlenmektedir. B. Yelda Olcay, "Lighting Methods in the Byzantine Period and Findings of Glass Lamps in Anatolia," 84-86.

[66] Dokumada kullanılan kandil örnekleri için bkz. Ülkü Bilgin, "XIX. Yüzyıl Seccadeleri," 18-22; Gerard A. Paquin, "The Iconography of Everyday Life in Nineteenth Century Middle Eastern Rugs," 5-18; Suzan Bayraktaroğlu, "Çanakkale Halıları," 246; Oktay Aslanapa, *Türk Halı Sanatı'nın Bin Yılı*, 150-152, 233.

Giysilerde kullanılan kandil motifi örnekleri için bkz. Sultan Sökmen, "Bitlis Etnografya Müzesinde Bulunan Geleneksel Giysiler," 379-381. Avrupalı ressamların tablolarında yer alan halılarda da kandil motifleri görülmektedir. Thomas de Keyser'in *Constantijn Huygens and his Clerk (Constantijn Huygens ve Kâtibi), (1627, 92,4 cm x 69,3 cm)* adlı eserinde yer alan Transilvanya halısının mihrap kısmında rumilerden oluşan bir kompozisyon, mihrabın dışında kalan alanlar ise, kandil ve stilize edilmiş bitki motifleri ile bezenmiştir. Tablo, günümüzde Londra'da National Galeri'dedir. *Caspar Netscher*'in *A Lady with a Parrot and a Gentleman with a Monkey (Bir Maymun ile Centilmen ve Bir Papağan ile bir Leydi), (1664, 35 x 28,2 cm.) adlı tabloda* çift mihraplı Transilvanya halısında, mihraptan aşağıya doğru sarkan bir kandil motifi ve onun etrafında da yine bitki motifleri görülmektedir. Resim, Amerika'da Columbus Güzel Sanatlar Galeris'inde bulunmaktadır. *Robert Feke*'in *Isaac Royall ve Ailesi, (1741, 143 x 197,5 cm)* adlı tabloda çift mihraplı madalyonlu bir Transilvanya halısında yine kandil motifi bulunmaktadır. bkz. Elif Aksoy, "Avrupalı Ressamların Tablolarında Resmedilen Transilvanya Halıları Olarak Adlandırılan Batı Anadolu Halıları," 211-228, res. 7, 10, 15.

[67] Lala Hüseyin Paşa Camisi ve İstanbul Şehzadebaşı Camii'nden müzeye gelen saatler üzerinde bitkisel motiflerle birlikte kandil motifi yer almaktadır. Bkz. H. Kamil Biçici, "Ankara Vakıf Eserleri Müzesinde Sergilenen Cami Saatlerinin Sanat Tarihi Açısından İncelenmesi," 123-126, foto. 54. 17.

Kandil tasvirleri, kendi içinde ustanın üslubundan kaynaklanan farklılıklar içermektedir. Bununla birlikte genel olarak üslup ve teknik açıdan birbirine yakın, şematik, naif ve minyatür tarzında tasvir edilmişlerdir. Kalemişi süslemelere nazaran taş, mermer ve ahşap yüzeylerde malzemeden de kaynaklanan daha kaba ve sınırlı formlar söz konusudur. Kalemişi örneklerde kandillerin renk ve biçimsel özellikleri ise hayli çeşitlidir. Kandil strüktürel olarak zeminde duramayacak tasarımıyla çoğunlukla iki kulpundan zincirlerle sarkar şekilde verilmekte ve yukarıdaki bir niş ya da tepelikle ilişkilendirilmektedir.

4. Sonuç

Kapalı mekanlarda çeşitli açıklıklarla gelen gün ışığı ile elde edilen doğal aydınlatma, gün batımından sonra cisimlerin görülebilmesi için yapay aydınlatmayı gerektirmiştir. Bu bağlamda insanoğlu ilk çağlardan itibaren yapay aydınlatma elemanları üretmeye başlamıştır. Primitif ilk örneklerle birlikte zamanla yapay aydınlatma araçları fonksiyonel olmakla birlikte, bulundukları mekana estetik değer katan elemanlar şeklinde de çeşitlilik göstermeye başlamıştır. Günümüz modern aydınlatma elemanları geçmişteki bu yapay aydınlatma elemanlarını işlevsiz bırakmış, çoğu müze ve antikacı dükkanları gibi çeşitli yerlerde teşhire alınmış ya da depolara kaldırılmıştır.

Çalışmamıza da konu olan kandil, işlevsel bir obje olmakla beraber çeşitli toplum ve inançlarda zamanla simgesel bir anlam da kazanmıştır. Tanrı, peygamber, ışık, cennet gibi pek çok anlam kazanan kandiller dinsel bir obje olarak da kullanılmış, mezarlıklara, camilere, tapınaklara yerleştirilerek yakılmıştır. Ayrıca, kırlarda mukaddes sayılan ağaçların dallarına da kandiller asılmıştır.

İnanç temelli bir anlam kazanan kandil, özellikle mezar taşlarında ölen kişinin mezarını ahirete kadar aydınlatmak fonksiyonuna sahip olan bir

yüzyıl İznik seramiği üzerinde kandil motifi için bkz. Kalfazade, ve Ertuğrul, "Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine," 32, res. 25.

[68] Osman Hamdi Bey'in, Cami Kapısı Önünde Konuşan Hocalar, Tarih yok, Tuval/Yağlıboya, 140x105 cm, İstanbul Resim Heykel Müzesi (Son cemaat yeri tavanından zincirlerle sarkan kandil zarfları); Osman Hamdi Bey'in "Bursa Yesil Cami'de", "Şehzade Türbesi'nde Derviş" "Cami Kapısında Feraceli Kadınlar", "Cami'den Çıkan Sultan", Cami Kapısı Önünde Konuşan Hocalar" gibi eserlerinde kandil zarfları kullanılmıştır. Bkz. V. Belgin Demirsar, *Osman Hamdi Bey Tablolarında Gerçekle İlişkiler*, 73-78.

Jean-Léon Gérôme, Amr Camii'nde İbadet, 1870 Tuval üzerine yağlıboya, 89x75 cm, New York Metropolitan Museum of Art. Örtüden sarkan kandiller görülmektedir. Bkz. Meltem Maralcan, "X-XV. Yüzyıllar Arasında Üretilmiş Delik-İşi İslami Kandil Zarfları ve Mekanda Yarattıkları Etki Üzerine Bir Deneme,"; Elvan Özkavruk Adanır ve Berna İleri, "Oryantalist Resimlerde Türk Halıları," 78.

motife dönüşmüştür. Bir kullanım öğesi iken süsleme öğesine dönüşen kandil, simgesel anlamıyla da Türk-İslam sanatında tercih edilen bir motif halini almıştır.

Dini ve sivil mimaride; duvar yüzeylerinde ve çoğunlukla mihraplarda perde tasviri ile birlikte kullanılan kandil motifi, Uşak'ta yer alan camilerden Ulu Cami'de, harim güney duvarında, mihrabın hemen üst kesiminde tasavvufi simgesel motiflerle birlikte yazı-resim şeklinde verilmiştir. Çalışmamızda da değinildiği üzere, Anadolu'da çok az yapıda kubbede kandil motifi uygulanmıştır. Bunlardan biri olan Antalya/Elmalı Bayralar Köyü Camii'nde (inşa tarihi?) kubbe eteği ile göbeği arasında kalan bölüm, dikey yönde on iki bordüre ayrılmış olup bordür yüzeyleri atlamalı olarak işlenmiş servi ağacı, zincirli şamdan ve kandil motifleriyle doldurulmuştur. Boduroğlu Camii'nde ise kubbe sekiz kartuşa ayrılmış ve her kartuş içerisine birer kandil motifi yerleştirilmiştir. Motif, bitkisel bir tepelikten iki yanından birer zincirle sarkar şekilde işlenmiştir.

Gökkubbe, Tanrı gibi simgesel anlamlara sahip kubbenin, Tanrı, peygamber, ışık, cennet gibi tasavvufi anlamlar yüklenen kandille vurgulanma düşüncesi; Boduroğlu Camii'nin kubbesinde yer alan sekiz kandille, sekiz cennete vurgu yapmak için şekillenmiş olabilir. Uşak'taki camiler mevcut süsleme programlarıyla değerlendirildiğinde, Boduroğlu Camii, Uşak'ta kubbesinde kandil motifinin kullanıldığı şimdilik bilinen tek örnektir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Aksel, Malik. *Türklerde Dini Resimler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.

Aksel, Malik. *Anadolu Halk Resimleri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.

Aksoy, Elif. "Avrupalı Ressamların Tablolarında Resmedilen Transilvanya Halıları Olarak Adlandırılan Batı Anadolu Halıları." *Sanat ve Tasarım Dergisi* 26 (2020): 211-235.

Altıer, Semiha. "Osmanlı Sanatı'nda İbrik Tasvirleri ve İkonografisi." *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı* 17:26 (2019): 149-202.

Altun, Ara. "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi "Bir Deneme"." *Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan, Kütahya*, içinde 171-700. İstanbul: Formül Matbaası, 1981-1982.

Arseven, Celal Esat. "Kandil." *Sanat Ansiklopedisi*, 2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, (1950): 936-937.

Arslan Kalay, Hacer. "Kandil Motifinin Anadolu-Türk Mezar Taşları ve Dokumalar Üzerindeki Kullanımlarına Yönelik Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme." *TİDSAD* 7:25 (2020): 13-26.

Aslanapa, Oktay. *Türk Halı Sanatı'nın Bin Yılı*. İstanbul: Eren Yayıncılık ve Kitapçılık Ltd. Şti., 1987.

Atak, Erkan. *Anadolu Camilerinde Lâle Devri Üslûbu*. Ankara: Gece Akademi (Gece Kitaplığı) Yayını, 2019.

Avcı, Oğulcan. "Yozgat Başçavuşoğlu Camii ve Süslemeleri Üzerine Düşünceler." *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD)* 3:5 (Mart 2016): 49-70.

Aykaç, Razan. "Konya-Karatay Müzesindeki Anadolu Selçuklu Dönemi Seramik Kandiller." Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2015.

Bailey, Donald. M. *Greek and Roman Pottery Lamps*. London: Trustees of the British Museum, 1963.

Bakırer, Ömür. *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976.

Barışta, H. Örcün. "Göynük Akşemsettin Türbesi Haziresindeki Bitkisel Bezemeli Kadın Mezar Taşları." *VI. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Sonuçları Toplantısı, Sanat Tarihi Sempozyumu 8-10 Nisan 2002 Bildiri Kitabı,* içinde 123-136*,* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2002.

Baş, Ali ve Bayram Ürekli. "Konya Şerafeddin (Şerafeddin) Camii." *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1999): 199-253.

Bayrakal, Sedat. "Minyatürlerde Minberler." *Sanat Tarihi Dergisi* 15:2 (2006): 2-17.

Bayrakal, Sedat. *Uşak'ta Osmanlı Mezar Taşları.* İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2016.

Bayraktaroğlu, Suzan. "Çanakkale Halıları," *Vakıflar Dergisi* 19 (1985): 237-260.

Baysal, Ali Fuat ve Çiğdem Önkol Ertunç. "Mevlânâ Türbesi Kalemişlerinde Ortaya Çıkartılan Resimlerin Eflatun ve İşrakilik Bağlamında Bir Analiz Denemesi. " *Art-Sanat* 15 (2021): 35-60.

Biçici, H. Kâmil. "İznik Müzesi'ndeki Kandil ve Şamdan Motifli Mezar Taşları." *Turkish Studies* 7:3 (2012): 637-661.

Biçici, H. Kamil. "Ankara Vakıf Eserleri Müzesinde Sergilenen Cami Saatlerinin Sanat Tarihi Açısından İncelenmesi." *Turkish Studies* 9:10 (2014): 115-147.

Bilgin, Ülkü. "XIX. Yüzyıl Seccadeleri." *Sanat Dünyamız* 6:17 (1979): 18-22.

Blair, Sheila ve Jonathan Bloom. "Irak, İran ve Mısır: Abbasiler." *İslam Sanatı ve Mimarisi.* Haz*.* Markos Hattstein ve Peter Delius, Çev. Nurettin Elhüseyni, içinde 88-127, İstanbul: Literatür, 2007.

Bozkurt, Nebi. "Kandil." *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 24:299-301.

Bozkurt, Tolga. "Osmanlı Selâtin Cami Mihrapları." Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2007.

Bozkurt, Tolga. "Erken Dönem Osmanlı Selâtin Cami Mihrapları." *İstem* 6:11 (2008): 203-248.

Cantay, Tanju. "Asma Kandillik." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 3: 497-499.

Carboni, Stefano. *Glass From Islamic Lands*. London: The Al-Sabah Collection Kuwait National Museum, 2001.

Crowfoot, Grace M. ve Donald B. Harden. "Early Byzantine and Later Glass Lamps." *The Journal of Egyptian Archaeology* 17:3/4 (1931): 196-208.

Çakmakçı, Zeynep. "Bizans Dönemi Mekan Aydınlatmasında "İslami Tipte" Cam Kandiller." *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17:4 (2016): 163-180.

Çal, Halit. "Malatya Kırklar Mezarlığı Mezar-Mezar Taşlarında Bezeme." *Bilig-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 94 (2020): 159-187.

Çaycı, Ahmet. *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*. Konya: Palet Yayınları, 2017.

Çerçi, Faris. "Hz. Peygamberi'in Doksan Dokuz İsmi." *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (ERZSOSDE)* ÖS:I (2015): 15-40.

Çerkez, Murat. "Eyüpsultan Mezartaşlarında Kandil Motifi." *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu Tebliğler 28-30 Mayıs 1999*, içinde 338-365, İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi Yayınları, 2000.

Çetin, Yusuf. "Batılılaşma Dönemi Osmanlı Cami Mimarisinde Mükebbireler." *Kesit Akademi Dergisi* 3:7 (2017): 407-420.

Çokay, S. Sedef. "Antik Çağda Aydınlatma Araçları ve Perge Pişmiş Toprak Kandilleri." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1996.

Çokay, Sedef. *Antik Çağda Aydınlatma Araçları*. İstanbul: Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları, 2000.

Çolak, Faruk. "Hacı Bektaş Velâyetnâmesinde Dini Motifler." *Anadolu'da Bir Kurucu Akıl; Hacı Bektaş-ı Velî*, ed. Bülent Kara, içinde 227-252, Kayseri: İncir Yayıncılık, 2017.

Çoruhlu, Tülin. "Adramytteion Antik Kenti Kazı Buluntusu Pişmiş Toprak Kandilleri (2001–2006)." *M.S.G.Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2008): 55-60.

Çoruhlu, Yaşar. "Karahanlı Devri Orta Asya Türk Seramik Sanatı Üzerine." *Arkeoloji ve Sanat* 118 (2004): 86-103.

Demirsar, V. Belgin. *Osman Hamdi Bey Tablolarında Gerçekle İlişkiler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca–Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Yayınevi, 2005.

Dikmen, Melek. "Nûr-ı Muhammedî Anlayışının Metin ve Minyatür Üzerinden Takibi: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H. 1221 No'lu Siyer-i Nebi Örneği." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9:47 (2016): 1059-1069.

Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Birlik Yayınları, 1982.

Durmuş, M. Elif. "13.-14. YY. Anadolu'suna Tarihlenen Kandil ve Şamdanlarda Işık Sembolizmi." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul, 1994.

Durukan, Aynur. *Balat İlyas Bey Camii*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

Durukan, Ayşegül. "Cam İç Mekan Aydınlatma Tasarımına Kavramsal Bir Yaklaşım." *Cedrus* 5 (2017): 531-541.

Duymaz, Şevki. "Uluborlu Alâeddin Camii." *Vakıflar Dergisi* 32 (2010): 65-90.

Eker, Yılmaz. "Osmanlı Kandilleri." *İlgi Dergisi* 100 (2000): 10-13.

Erbaş, Sıla ve Ensar Kılıç, "Türk Kültüründe Geleneksel Bir Aydınlatma Aracı: Kandil." *Bilim ve Kültür* 1 (2013): 114-125.

Erçin Koçer, Serap. "Salihli/Damatlı Köyü Eski Cami'nin Kalem İşi Bezemeleri (Manisa)." *Turkish Studies* 14:6 (2019): 3211-3226.

Eryılmaz, Halil İbrahim ve Şenay Özgür Yıldız. "Manisa, Demirci'de Duvar Resimli İki Cami: Kışlak Eski Camii ve Ahatlar Camii." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (Haziran 2020): 69-107.

Forbes, Robert James. *Studies in Ancient Technology VI*. Leiden: E.J. Brill, 1958.

Gladib, Almut Von. "Suriye, Filistin ve Mısır: Eyyubiler, Memlukler ve Haçlılar." *İslam Sanatı ve Mimarisi.* Haz. Markos Hattstein ve Peter Delius, Çev. Nurettin Elhüseyni, içinde 194-205, İstanbul: Literatür, 2007.

Göktürk, Mehmet. *Tarihi ve Anıtları Işığı Altında Kırşehir Mezar Taşları, Mezardaki Hayatlar*. Ankara: Kırşehir Belediyesi Kül. Tar. Yayınları, 2008.

Gruber, Christiane. *Osmanlı-İslam Sanatında Tapınma ve Tılsım*. Çev. Erdem Gökyaran, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Gülgen, Hicabi. "Bursa Ulu Cami Müezzzin Mahfili ve Tezyinatı." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25:1 (2016): 51-72.

Gülgen, Hicabi ve Semra Güler. "Osmanlı Devleti'nde Klasik Dönem ve Sonrasına Ait Delâilü'l-Hayrât Minyatürlerindeki Değişim." *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 3:1 (2018): 29-60.

Held, Winfried. "Künstliche Beleuchtung und Architektur." *Licht und Architektur*, ed. W.-D. Heilmeyer ve W. Hoepfner, içinde 53-60, Tübingen: Ernst Wasmuth Verlag, 1990.

İnce, Kasım. *Uşak'ta Türk Mimarisi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004.

Kalfazade, Selda ve Özkan Ertuğrul. "Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine." *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (1989): 23-25.

Kara, Kerim. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül." *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6:14 (2005): 483-523.

Karamağaralı, Beyhan. *Ahlat Mezartaşları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.

Karamağaralı, Beyhan. "Kültür Tarihimiz Bakımından Mezar Taşlarının Önemi ve İkonografisi." *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu 18-20 Aralık 1998* içinde 33-46, İstanbul: İstanbul: Mezarlıklar Vakfı, 1999.

Kaval, Musa. "Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında Mesnevi'de Nûr Sembolü." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8:38 (2015): 1040-1048.

Kayhan, Emine ve Sema Etikan. "Milas Firuz Bey Camii Süslemeleri." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10:49 (2017): 222-241.

Keleş, Reyhan. "Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Sayı Sembolizmi." *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 23 (2019): 561-586.

Kılıç, Serkan. "Antalya-Korkuteli Yeşilyayla Eski Kerpiç Camii." *Cedrus* 7 (2019): 695-703.

Kılınç, Sevgi. "Ahlat Mezar Taşlarındaki Kandil Kavramının Çağdaş Seramik Formlarda Yorumu." Sanatta Yeterlik Sanat Çalışması Raporu, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2019.

Kınal, Füruzan. "Kaunos Adak Lambaları." *Belleten* 33:130 (1969): 151-159.

Kolsuk, Asuman. "Osmanlı Devri Çini Kandilleri." *Türk Etnografya Dergisi* 15 (1976): 73-91.

Kuyulu, İnci. "Bademli Kılcızade Mehmet Ağa Camii (Ödemiş/İzmir)." *Vakıflar Dergisi* 24 (1994): 147-158.

Lamm, Carl Johan. *Mittelalterliche Gläser und Steinschnittarbeiten aus dem Nahen Osten I-II*. Berlin: Dietrich Reimer u. Ernst Vohsen, 1929-1930.

Maralcan, Meltem. "X-XV. Yüzyıllar Arasında Üretilmiş Delik-İşi İslami Kandil Zarfları ve Mekanda Yarattıkları Etki Üzerine Bir Deneme." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2010.

Meriç, Rıfkı Melül. "Anadolu Türk Tarihi Vesikaları: Akşehir Türbe ve Mezarları." *Türkiyat Mecmuası* 5 (2010): 141-212.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî. *Mesnevi*. Tercüme: Şefik Can, 3 c., İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.

Oktaç, A. Deniz. "Anadolu Türk Mimarisinde Aydınlatma Detayları ve Aydınlatma Araçları." Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1992.

Olcay, B. Yelda. "Lighting Methods in the Byzantine Period and Findings of Glass Lamps in Anatolia." *Journal of Glass Studies* 43 (2001):77-87.

Oral, M. Zeki. "Eşrefoğlu Camiine Ait Bir Kandil." *Belleten* 23:89 (Ocak 1959'dan ayrı basım): 113-118.

Önder, Mehmet. "Konya'da Alevi Sultan Mescidi ve Mihrabı." *Vakıflar Dergisi* 4 (1958): 241-244.

Öntuğ, M. Murat. "Uşak'ta Boduroğlu Vakıfları ve Vakfiyeleri." *Vakıflar Dergisi* 28 (2004): 77-100.

Özkavruk Adanır, Elvan ve Berna İleri. "Oryantalist Resimlerde Türk Halıları." *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi* 10 (2013): 71-80.

Özkul Fındık, Nurşen. "Tekfur Sarayı Çini Fırınları Kazısında Ele Geçen Şamdan ve Kandilleri." *IX. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri,* ed. Hamza Gündoğdu vd., içinde 379-389, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2005.

Paquin, Gerard A. "The Iconography of Everyday Life in Nineteenth Century Middle Eastern Rugs." *The Textile Museum Journal* 22 (1983): 5-18.

Perlzweig, Judith. *Lamps From the Athenian Agora*. New Jersey: American School of Classical Studies at Athens, 1963.

Pınar, Mehmet. "Nevşehir Mihrapları." Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 2011.

Radt, Wolfgang. "Lampen und Beleuchtung in der Antike." *Zeitschrift für Arcaologie und Kulturgeschicte* Antike Welt 17:1 (1986):40-58.

Shalem, Avinoam. "Fountains of Light: The Meaning of Islamic Rock Crystal Lamps." *Mugarnas* 11 (1994): 1-11.

Sökmen, Sultan. "Bitlis Etnografya Müzesinde Bulunan Geleneksel Giysiler." *Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi* 8:16 (2015): 370-390.

Sözen, Metin ve Uğur Tanyeli. *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011.

Sözlü, Halil. "Balıkesir Burhaniye'de Ağacık Köyü Camii ve Tasvirleri." *Turkish Studies* 9:1 (2014): 495-508.

Şener, Dilek. "XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Anadolu Duvar Resimleri." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2011.

Tali, Şerife. "Kırşehir/Mucur'daki Hüseyin Ağa Camii İle Emine Hanım Cami'nin Kalemişleri." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi-Prof. Dr. Hamza Gündoğdu Armağanı* 6:25 (2013): 504-528.

Tali, Şerife. "Giresun Yağlıdere Tekke Köyü Cami Kalem İşi Bezemeleri." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7:31 (2014): 489-497.

Tüfekçioğlu, Abdülhamit. "Türk-İslâm Sanatında Devşirme Malzeme Kullanımına Farklı Bir Örnek: Üsküdar Altunizâde Camii Son Cemaat Yeri Mihrabı." *XX. Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (02-05 Kasım 2016),* 1 c., ed. Ela Taş, içinde 1-13, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2017.

Tümer, Haşim. *Uşak Tarihi*. İstanbul: Uşak Halk Eğitimine Yardım Derneği Kültür Yayınları, 1971.

Usta, Mithat. "Türklerde Yerleşim Birimlerine Ad Olan Bazı Kelimeler." *Turkish Studies* 15:8 (2020): 4049-4062.

Uysal, Ali Osman. "Çanakkale'de Lale Devri Yapıları." *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı* 17:30 (2021): 51-120.

Uysal, Zekiye. "18. Yüzyıldan Ahşap Direkli İki Cami." *Turkish Studies* 9:10 (2014): 1107-1123.

Vardar, Kadriye Figen. "18. Yüzyıl Osmanlı Mimarlığında Maden İşleri." *Sanat Tarihi Yıllığı* (2006): 25-54.

Walters, Henry Beauchamp. *Catalogue of the Greek and Roman Lamps in the British Museum*. London: British Museum, 1914.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Kur'ân ı Kerîm ve Meâli*, İstanbul: Merve Yayınları, 2002.

Yelen, Resul. "İslam Sanatında Süsleme Sembolizmi Üzerine Yeni Yorumlar." *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Türk Kültür Dünyası Özel Sayısı* 2 (2017): 470-492.

Yıldırım, Savaş. "Burhaniye Şahinler Köyü Camii Duvar Resimleri.'' *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2013): 279-295.

Yıldız, Mustafa. "Gazâlî'nin Akıl Eleştirisi." *TYB AKADEMİ Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1:1 (2011): 71-84.

ARAŞTIRMA NOTU VE YORUM/RESEARCH NOTE AND COMMENT

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1061-1074
DOI: 10.33227/auifd.1203366

İsmail Hakkı İzmirli'nin Burdur'a Yazdığı İlmî Bir Mektup

BÜNYAMİN ERUL
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University Faculty of Divinity, Turkey
berul@ankara.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-0630-4147

Öz
Bu yazıda İzmirli İsmail Hakkı'nın (1869-1946) Mehmed Said Hatiboğlu arşivinde bulunan bir mektubu neşredilmiştir. 29.6.1939 tarihli mektup Burdur Müftüsü Mehmet Re'fet Efendi'nin (1879-1945) iki talebesine hitaben kaleme alınmıştır. İzmirli'nin yazdıklarından, Mehmet Re'fet Efendi'nin kendisinden İbn Ḥazm'ın (ö. 456/1064) *el-Muḥallā* isimli eserinin riba bahsinin tercümesini talep ettiği anlaşılmaktadır. İsmail Hakkı, meşguliyeti dolayısıyla bu isteği yerine getiremeyeceğini ifade etmekle birlikte mektubunda İbn Ḥazm'ın Ebū Ḥanīfe'ye (ö. 150/767) ve Hanefîlere yönelttiği eleştirileri değerlendirmiştir. Bu çalışmada bir reddiye hüviyetinde olan mektup, atıf yapılan ayet, hadis ve kaynaklar tahric edilerek yayınlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İzmirli İsmail Hakkı, Mehmet Re'fet Efendi, İbn Ḥazm, *el-Muḥallā,* Ebū Ḥanīfe.

A Scholarly Letter Written to Burdur by İsmail Hakkı İzmirli
Abstract
In this study, a letter from İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) in the archive of Mehmed Said Hatiboğlu has been published. The letter dated 29.6.1939 was written to two students of Mehmet Re'fet Efendi (1879-1945). It is understood from the writings of Izmirli's that Mehmet Re'fet Efendi requested the translation of the "*ribā*" part of Ibn Ḥazm's (d. 456/1064) *al-Muḥallā* from him. While İsmail Hakkı stated that he could not fulfill this request due to his occupations, he evaluated Ibn Ḥazm's criticisms of Abū Ḥanīfa (d. 150/767) and Hanafīs in his letter. In this study, the letter, has been published and annoted the verses, hadith and sources.

Keywords: İzmirli İsmail Hakkı, Mehmet Re'fet Efendi, Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā,* Abū Ḥanīfa.

Sunuş

İlim yolculuğumda kendilerine çok şeyler borçlu olduğum Mehmed Said Hatiboğlu hocamızın çok zengin ve özel bir kütüphanesi olduğu çoklarının malumudur. Bu durum sadece kitap zenginliği bakımından değildir. Oldukça nadir el yazmaları, yerli ve yabancı çok kadim matbu eserler, orijinal hat tabloları ve bir de farklı kimselere ait orijinal mektuplar, hocamızın kütüphanesine apayrı bir hususiyet katmaktadır. Bir ömür boyu çok değişik vesilelerle elde ettiği ve titizlikle sakladığı her biri diğerinden değerli olan yüzlerce orijinal mektup, neşredilmeyi beklemektedir.

Geçenlerde muhterem hocamı kütüphanesinde ziyaret ettiğimde bana, merhum İsmail Hakkı İzmirli'nin[1] eskimez harflerle yazdığı bir mektubunu gösterdi. Üç sayfadan oluşan mektupta, hocamızın merhum babası Mehmet Re'fet Efendi'den (1879-1945) de söz edilmekteydi. Ayrıca İbn Ḥazm'ın *el-Muḥallā* adlı eserinde Ebū Ḥanīfe'ye ve Hanefilere yönelttiği eleştirileri ve bunu yaparken kullandığı dil ve üslubunu değerlendiren ilmî bir mektup idi. Mektubun içeriği kadar, hikayesi de o dönemin şartlarına ışık tutması bakımından önem arz etmekteydi. Böylesi tarihî bir vesikanın okuyucuyla paylaşılmasının yararlı olduğunu düşünen hocam, gözlerindeki rahatsızlık nedeniyle, İzmirli'nin atıflarını da bularak bu mektubun neşrini benden talep etti ve ben de hocamın verdiği bu vazifeyi seve seve üstlendim.

Hatiboğlu hocamın "Hatıb Hoca" diye bilinen merhum babası Mehmet Re'fet Efendi, 1928-1932 yılları arasında Burdur'da müftülük yapmıştır. O, dönemin olumsuz şartlarına rağmen elde edebildiği farklı kitapları okumayı seven ufku ve zihni açık alim bir zat idi. 1913 senesinde gemi ile hacca gitmiş, dönüşte gemi Çeşme'de batmaya başlayınca herkes canını kurtarırken, o gemideki kitaplarının derdine düşmüş, bu yüzden hayatını riske atmışsa da ıslanan kitaplarını kurtarmayı ve elbisesiyle kurutmayı başarmıştır.

Hakkında fazla malumatımız olmayan Rizeli Tahir Efendi, Burdur'a geldiğinde ona İbn Ḥazm, İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Ḳayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), eş-Şevkānī (ö. 1250/1854) vb. farklı alimlerin kitaplarını okumasını tavsiye etmiş, o da İstanbul'a gidip gelen ve ticaretle meşgul olan bazı talebeleri aracılığıyla o kitapları elde etmiş ve okumaya başlamıştır.

[1] Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Ali Birinci, "İsmail Hakkı İzmirli," *DİA*, 530-533; M. Sait Özervarlı, "İsmail Hakkı İzmirli," *DİA*, 533-535.

Hatiboğlu hocamın ifade ettiğine göre merhum babası ile İzmirli arasındaki irtibat, aslen Burdurlu olan ve ara ara Burdur'a gelen merhum Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Burdur gibi nispeten küçük bir şehirde müftü olmasına rağmen merhum, ilmî gayreti sebebiyle İstanbul'daki alimleri, onların kitaplarını ve yazılarını takip edermiş. Söz gelimi "Merhum Kamil Miras hoca *Tecrîd-i Sarîh Tercüme ve Şerhi'*ni[2] yazarken şu şu kitaplara da bakmalı" dermiş. Ve İstanbul ulemasının hangi kitaplara sahip olduklarını, neleri okuduklarını da merak eder, sorarmış.[3]

İzmirli İsmail Hakkı merhumun aşağıdaki mektubu, aslında Mehmet Re'fet Efendi'nin Burdur-İstanbul arasında ticaret yapan iki has talebesi Mehmet ve Osman Karagöz kardeşlere hitaben yazılmış ve mektupta Burdur müftüsünden de söz edilmiştir. Mektuptaki ifadelerden anlaşıldığına göre Mehmet Re'fet Efendi, kendi kütüphanesindeki İbn Ḥazm'ın *el-Muḥallā* adlı eserinin riba bahsinin bulunduğu yedinci cildi ile muhtemelen başka ciltleri İzmirli'ye göndermiş, ondan, önemine binaen riba bahsini Türkçeye tercüme etmesini talep etmiştir. Yine mektuptan anlaşıldığına göre, İstanbul'da yaşamasına rağmen İzmirli, İbn Ḥazm'ın *el-Muḥallā* adlı eserini ilk defa Burdur müftüsünün göndermesiyle görmüş ve okuyup incelemiştir. Bu durum, Mehmet Re'fet Efendi'nin ne denli mütecessis bir ilim adamı olduğunu, İsmail Hakkı İzmirli gibi bir İstanbul alimi tarafından nasıl dikkate alındığını açıkça ortaya koymaktadır.

Bu vesile ile bana bu güzel fırsatı bahşettiği için muhterem hocama en kalbi şükranlarımı ve hürmetlerimi arz eder, babaları Mehmet Re'fet Efendi'yi, talebelerini ve İzmirli'yi rahmet ve minnet ile yad ederim.

---

[2] Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. İlk üç cildini Babanzâde Ahmed Naîm, onun vefatı üzerine de devamını Kâmil Miras tamamlamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından birçok baskısı yapılan eser, ilk defa dijital ortama da aktarılmıştır. İlmî redaksiyon, tahric ve tashih çalışmaları yapılarak bu kıymetli eserin 15. baskısı 2019'da İstanbul'da yapılarak 8 cilt halinde yeniden okuyucunun istifadesine sunulmuştur.

[3] Konuyla ilgili olarak bkz. Rabia Sena Çakır, "Mehmed Said Hatiboğlu ve Hadis Tenkitçiliği," (yüksek lisans tezi), 20-25.

Muhterem Efendim,[4]

Lütuf buyurulan *el-Muḥallā*'nın sekizinci cildini tamamıyla mütalaa etdim. Hele riba bahsini tekrar tekrar okudum. Çok şeyler öğrendim. Riba bahsinin Müftü Efendi hazretleri tarafından bihakkın tercüme olunacağından hiçbir şübhem olmadığından, tercüme hususunu arzu etmiyor idim. Mahzâ arzûy-i âlîlerine binaen tercüme edecekdim. Halbuki bugünlerde İslam Ansiklopedisi[5] meselesi ile o derece meşgulüm ki, başka bir şey ile meşgul olmaya vakit bulamıyorum. Yalnız icab eden notları alarak re'yimi yazabildim. Bu babda mazur görmenizi rica ederim. Acizleri *el-Muḥallā*'dan nakiller görmüşdüm. Fakat bir kitab olarak bu mühim eser elime geçmemişdi. Himmetinizle gönderdiğiniz cildleri seve seve okudum. Fıkıh tarihine bakılırsa görülür ki, bu büyük müctehid (İbn Ḥazm), kemâl-i şecâat ve şenâat ile Endülüs fukahâsının re'y ve mezheblerine muhalif sözleri beyandan hiç çekinmiyor, aleyhine kıyama hatta tehdidlere sebebiyet verdiği halde hiç aldırmıyor, re'yini söylemeden dönmüyor. Bunlara karşı göğüs geriyor. Ne büyük seciyye! Tenkid, her mütefekkirin hakkıdır. Ne olsaydı, sözlerinde tenkid edebini tecavüz etmeseydi!? İşte en büyük kusuru budur.

İbn Ḥazm, meşru hakkını kullanmışdır. Şu kadar var ki, *men daḳḳa duḳḳa*[6] mazmununca kendisi de çok tenkidlere uğramışdır. Bu babda Endülüs muhaddisîn ve fukahâsının en büyüklerinden Ebū Bekr İbnu'l-ʿArabī'nin (ö. 543/1148) *el-ʿAvāṣım ve'l-Ḳavāṣım*'ını[7] bir kerre gözden geçirmek kafidir. Bu

[4] Muhterem Hatiboğlu hocamızın hassasiyetini dikkate alarak, mektubu mümkün mertebe günümüz imla kurallarını dikkate almaksızın yazıldığı şekliyle yansıtmaya çalıştık. Mektupta geçen Arapça ifadelerin çevirilerini dipnotlarda verdik. Mektupta zuhulen ortaya çıkan bazı yazım hatalarını parantez içinde tashih ettikten sonra dipnotlarda işaret ettik, geniş bilgiler için *DİA* (*TDV İslam Ansiklopedisi*)'ne ve başka kaynaklara yönlendirdik. Mektupta isimleri geçen alimlerin vefat tarihlerini hicri ve miladi olarak kaydettik.

[5] Söz konusu *İslam-Türk Ansiklopedisi*, Eşref Edip (Fergan), İsmail Hakkı İzmirli, Kâmil Miras ve Ömer Rıza Doğrul'dan oluşan bir yazı heyetinin idaresi altında Āsār-ı ʿİlmiyye Kütüphanesi'nin yayını olarak neşre başlamıştır. *Muḥīṭu'l-Maʿārifi'l-İslāmiyyeti't-Turkiyye* alt başlığı ve "Türk-İslâm mütehassıs âlimlerden mürekkep bir heyet tarafından telif olunmuştur" kaydıyla yayımlanan ansiklopedinin ilk forması 25 Teşrîn-i evvel 1940 tarihini taşır. On altışar sayfalık formalar halinde *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*'nın içinde dergiyle beraber çıkan ansiklopedinin elli formada tamamlanan 798 sayfa hacmindeki ilk cildinde (1941), sona ilave edilen yirmi dört madde ile beraber "Â" ile (uzun A) başlayan bütün maddeler tamamlanmıştır. Cildin sonunda yer alan fihristte çeşitli ilim dallarına ait toplam 513 madde ismi yazar adlarıyla beraber yer alır. 74. formada 384 sayfa olarak yarım kalan 2. cilt ise normal "A" ile başlayan 370 maddeyi ihtiva eder ve "Abdülganî b. İsmâil b. Abdülganî en-Nablusî" maddesinin yarısına kadar gelir. Ne yazık ki bu ansiklopedinin yayımı, mali sıkıntılardan kaynaklanan sebeplerle bir süre sonra tamamen durmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Ayhan Aykut, "İslâm-Türk Ansiklopedisi," *DİA*, 23:57-58.

[6] Arapçada من دق دق (Eden, bulur) anlamına gelen bir deyimdir.

[7] Ebū Bekr İbnu'l-ʿArabī'nin bu değerli eseri, Muḥibbuddīn el-Ḫaṭīb'in takdim ve *taʿlīḳ*larıyla *el-ʿAvāṣim mine'l-Ḳavāṣim* adıyla Suudi Arabistan Vizāratu'ş-Şuʾūni'l-İslāmiyye tarafından 1419 yılında,

vesile ile Ebū Ḥanīfe (ö. 150/767) fıkhı ile İbn Ḥazm (ö. 456/1064) fıkhını ayırmak hususunda bazı sözler söyleyeceğim.

Evvela, zihindeki mefhumları çıkararak her iki imamın prensiplerini uzun uzadıya inceledikten sonra her biri hakkında söz söyleme salâhiyeti hasıl olur. Ebū Ḥanīfe'nin usulü malumdur. Hele sünen-i şâyiasını, hâliyyü'z-zihn olan her munsif kabul eder. Hadd hadislerinin senedlerinde nokta-i nazar ihtilafı hasıl olduğu halde, sünnet-i şâyiada nokta-i nazar ihtilafı yokdur. Teâmüle bir kıymet verilmişdir. Bu usul, zamanındaki müctehidlerin birçokları tarafından kabul olunmuşdur. Fukahâsı kırk müctehidden ibaret olan şâkirdleri ile vuku bulan bir istişare neticesinde hasıl olmuşdur. Diğer müctehidlerin hiçbirinde böyle bir istişare yokdur. *Ve emruhum şūrā beynehum*[8] mantûk-i celîli mezhebinde tatbik olunmuşdur. İmâm Şāfiʿī'nin (ö. 204/819) üstazı Vekīʿ'in (ö. 197/812)[9] dediği gibi Ebū Ḥanīfe'nin yanında fıkıh, hadis ve Arabiyât imamları toplanmıştır. Bizzat Şāfiʿī, "Halk, fıkıhta Ebū Ḥanīfe'nin ıyâlidir.[10] Ebū Ḥanīfe'nin kitabına bakmayan mütebahhir olmaz" demiş. İmâm-ı nâkıdîn Yaḥyā b. Maʿīn (ö. 233/847) de *el-fıḳhu fıḳhu Ebī Ḥanīfe ve ʿalā hāẕā edrektu'n-nās* sözünü[11] söylemişdir. ʿAbdullāh ibnu'l-Mubārek (ö. 181/797) Ebū Ḥanīfe'nin bir eşi olmadığını beyan etmişdir.

İbn Ḥazm'ın usulü de malumdur. Kıyası atmakdır. İmam-ı müşârun ileyh kıyasdan elini çekerek Ehl-i Re'y ve Kıyasa, hususiyle reisleri olan Ebū Ḥanīfe ve ashabına şiddetle hücum eder. *El-ʿAvāṣım ve'l-Ḳavāṣım*'da Ebū Bekr İbnu'l-ʿArabī, İbn Ḥazm'ın kıyası nefy hakkında şibh-i delili bile yokdur"[12] der. Cumhur-i fukahâ hep re'y ve kıyasta Ebū Ḥanīfe'nin ardından gitmişlerdir. Ebū Caʿfer Ṭaḥāvī'nin (ö. 321/933) *Şerḥu Maʿānī'l-Āṣār*[13] ile *Şerḥu Muşkili'l-*

Dāru'l-Cīl tarafından da Beyrut'ta 1987'de basılmıştır. Ancak bu baskıların eserin tamamını yansıtmadığını ileri süren Mektebetu Dāri't-Turāṣ yayınevi eseri Dr. ʿAmmār Ṭālibī'nin tahkiki ve *en-Naṣṣu'l-Kāmil li-Kitāb el-ʿAvāṣim mine'l-Ḳavāṣim* başlığıyla Kahire'de tekrar neşretmiştir. Gerçekten de *eş-Şāmile*'de bulunan nüshada İbn Ḥazm'ın adı hiç geçmezken, bu baskıda uzunca eleştirel bir bölüm yer almaktadır.

[8] وامرهم شورى بينهم (Onların işleri, aralarında yaptıkları şura iledir.) 42/eş-Şūrā:38.

[9] Ebū Sufyān Vekīʿ b. el-Cerrāḥ b. Melīḥ er-Ruʾāsī (ö. 197/812), muhaddis ve fakih bir şahsiyet olup *Kitābu'z-Zuhd* ve *Cuzʾ fi'l-Ḥadīṣ*, *Nusḫatu Vekīʿ ʿani'l-Aʿmeş* adlı eserleriyle bilinmektedir. Bkz. Mehmet Emin Özafşar, "Vekî' b. Cerrâh," *DİA*, 43: 8-9.

[10] Bkz. eẕ-Ẕehebī, *Menāḳibu'l-İmām Ebī Ḥanīfe ve Ṣāḥibeyhi*, 1:30.

[11] الفقه فقه أبي حنيفة وعلى هذا أدركت الناس (Fıkıh, Ebū Ḥanīfe'nin fıkhıdır. Ben, insanları da bu anlayışta gördüm.)

[12] Ebū Bekr İbnu'l-ʿArabī'nin *el-ʿAvāṣım mine'l-Ḳavāṣım*'ında yukarıdaki ifadeyi bulamamakla birlikte özel bir bölümde İbn Ḥazm'a uzunca sayılabilecek çok sert eleştiriler yöneltmektedir. Bkz. Ebū Bekr İbnu'l-ʿArabī, *el-ʿAvāṣım mine'l-Ḳavāṣım*, 248-276.

[13] eṭ-Ṭaḥāvī, *Şerḥu Maʿānī'l-Āṣār*.

Āṣār'ı[14], [İbnu't-]Turkmānī'nin (ö. 750/1349)[15] Beyhaḳī'ye (ö. 458/1066) reddiyesi,[16] *Naṣbu'r-Rāye*[17] mukaddimesi, *Buḫārī Şerḥi* ʿAynī[18] (ö. 855/1451) ve emsali kitablar gözden geçirilirse mezheb-i Ḥanefī'nin, mezâhib-i sâireye muraccah olduğu kanaati gelir. Uzun seneler tetebbu' ve tedkiklerim neticesinde Ebū Ḥanīfe'nin prensibinden daha yüksek bir prensip bulamadım. Allah Teala cümlesinden razı olsun. /1/

İbn Ḥazm'da mantık ve münazara kanununa muhalif görüp beğenmediğim birtakım noktalar vardır:

A. İbn Ḥazm, kendi prensibini esas tutuyor da, muvakkaten prensibini bırakıp muhaliflerin prensibleri dairesinde meseleyi tahlil etmiyor. Evet, prensip ve mi'yâra itiraz olunabilir. Fakat mi'yâr ile kabul olunan bir re'ye, doğrudan doğruya "Rasulullah'a muhalefet etdi" demeyi asla doğru bulmam. Kendilerine layık olan, prensib ve mi'yârları tenkid etdikten sonra ona sadık kalmadıklarını beyan etmekdir. *Ve lā ḥuccete fī'd-dīni ḳavlu eḥadin dūne Rasūlillāh*[19] demesi Ḥanefiyye'nin mi'yârıdır. "Ḥanefiyye kezzâbların rivayetleriyle ve *murselāt*ı ile *iḥticāc* ederler"[20] sözü, tahlile muhtacdır. Ḥanefiyye umumiyyetle bunu söylemezler. Mubeşşir b.

---

14 eṭ-Ṭaḥāvī, *Şerḥu Muşkili'l-Āṣār.*

15 İzmirli, zuhûlen "Türkmânî" şeklinde yazmıştır. Doğrusu İbnu't-Turkmānī'dir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Salahattin Polat, "İbnu't-Türkmânî, Alâeddin," *DİA*, 21:234-235.

16 *el-Cevheru (ed-Durru)'n-Naḳī fi'r-Redd 'alā'l-Beyhaḳī* adlı bu reddiye, büyük ölçüde Beyhaḳī'nin *es-Sunenu'l-Kebīr*'ine yönelik eleştirilerle bunların tartışılmasının ele alındığı bir şerh olup iki cilt halinde Kahire'de (1316, 1329) Beyhaḳī'nin *es-Sunenu'l-Kebīr*'i ile birlikte on cilt olarak Haydarābād'da (1344-1357/1925-1938) yayımlanmıştır. Bkz. Polat, "İbnu't-Türkmânî Alâeddin," *DİA*, 21:234-235.

17 Ḥanefī fakihi ve hadis hafızı Ebū Muḥammed Cemāluddīn ʿAbdullāh b. Yūsuf b. Muḥammed ez-Zeylaʿī'nin (ö. 762/1360) eseri olan *Naṣbu'r-Rāye li-Taḫrīci Eḥādīṣi'l-Hidāye*, meşhur Ḥanefī fakihi Burhānuddīn el-Merġīnānī'nin (ö. 593/1197) *el-Hidāye* adlı fıkıh kitabında kullanmış olduğu hadislerin kapsamlı bir tahricidir. Bkz. Ebubekir Sifil, "Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf", *DİA*, 44:352-354. Metinde zuhûlen *en-Naṣbu'r-Rāye* şeklinde verilmiştir.

18 Türk asıllı Ḥanefī fakih, tarihçi, hadis ve dil alimi Ebū Muḥammed (Ebū'ṣ-Ṣenā) Bedruddīn Maḥmūd b. Aḥmed b. Mūsā b. Aḥmed el-ʿAynī'nin (ö. 855/1451) *'Umdetu'l-Ḳārī fī Şerḥi Ṣaḥīḥi'l-Buḫārī,* adlı şerhine atıfta bulunulmaktadır. el-ʿAynī, *Ṣaḥīḥ-i Buḫārī*'nin diğer şerhlerine nisbetle daha derli toplu ve düzenli olan bu eseri, İbn Ḥacer'in (ö. 852/1449) *Feṭḥu'l-Bārī* adlı şerhini gördükten sonra kaleme almış ve bazı konularda üstü kapalı da olsa onu tenkit etmiştir. Eserin muhtelif baskıları yapılmıştır (13 cilt, İstanbul 1308-1311; 13 cilt, Kahire 1348; 24 cilt, Kahire 1348 ve 20 ciltlik Kahire 1392/1972 baskısı bulunmaktadır.). Bkz. Ali Osman Koçkuzu, "Aynî, Bedreddin," *DİA*, 4:271-272.

19 ولا حجة في الدين قول أحد دون رسول الله (Allah Resulü dışında dinde hiç kimsenin sözü hüccet değildir). İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*'da bu ifadeyi birçok defa kullanmaktadır. Bkz. İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:25, 191, 276, 432, 448, 514, 543, 547.

20 Bkz. İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:282.
أَنَّ الْحَنَفِيِّينَ الَّذِينَ يَحْتَجُّونَ بِرِوَايَاتِ الْكَذَّابِينَ وَمُرْسَلَاتِهِمْ: كَمُبَشِّرِ بْنِ عُبَيْدٍ الْحَلَبِيِّ، وَجَابِرٍ الْجُعْفِيِّ

ʿUbeyd el-Ḥalebī[21] ve Cābir el-Cuʿfī[22] (ö. 128/746) ve emsali raviler malumdur. Bu söz, bazı Ḥanefiyye'den naklolunmuşdur. Bu halde, bazı, umumileştirmek mantıki değildir. İbn Ḥazm, bazı kerre *mursel* olan hadise, *ḫaber-i mekẕūb* dediği gibi sâkıt olan raviler eliyle rivayet olan hadise de *ḫaber-i mekẕūb* diyor.[23] Bu da kendi prensibine göredir. Çünkü sâkıt dediği ravilerde ihtilaf vardır. Bazılarınca o raviler sâkıt değildir. Yine bazılarınca *ḫaber-i mursel* de kabul olunuyor. İbn Ḥazm'ın *ve lā naʿlem li-Ebī Ḥanīfe selefun*[24] sözü, kabahatli bir söz değildir. Ebū Ḥanīfe'nin doğrudan doğruya bir ictihadı olabilir.

B. Muhasımlarına şetimlerde tahkirlerde bulunuyor. Kabûl-i âmmeye mazhar olan, amden Rasulullah'a muhalefete yanaşmayan eimme-i müctehidin haklarında şiddetli sözler söylemekten çekinmiyor. Numune olarak bazılarını irâe edeyim:

1. *Fe-hel baʿde hāẕihi el-faḍā'iḥ [faḍā'iḥ]? Ev yebḳā meʿa ẕā dīnun ev ḥayā'un min ʿārin ev ḫavfi nārin - neʿūẕu billāh mine'ḍ-ḍalāl ve'd-demār* sözü,[25] ne ağır bir sözdür!
2. Ḥanefiyye hakkında *ve lākinne el-ḳavm mutelāʿibūn* diyor.[26] Hatâlarında bile bir ecir ve sevâb kazanacak olan muhâlif müctehidlere "oyun oynayanlar" demesi, esef ile karşılanır.

---

[21] Metinde ʿAbd el-Ḥalebī şeklinde yazılmışsa da, İbn Ḥazm'ın *el-Muḥallā*'sında Mubeşşir b. ʿUbeyd el-Ḥalebī şeklindedir. Bkz. İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:282. Kaynaklar, Mubeşşir b. ʿUbeyd el-Ḥalebī'nin güvenilir kimselerden uydurma hadisler rivayet ettiğini, Allah Resulü'ne yalan uydurmakla meşhur bir yalancı olduğunu belirtmektedirler. Bkz. İbn Ḥibbān, *el-Mecrūḥīn,* 3: 30; İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:43; 9:92.

[22] Ebū ʿAbdullāh Cābir b. Yezīd el-Ḥāriṣ el-Cuʿfī (ö. 128/746), meşhur Şīʿī bir muhaddistir. Ebū Ḥanīfe ve İbn Ḳuteybe (ö. 276/889) başta olmak üzere Sünni alimler Cābir'in *ḍaʿīf, keẕẕāb* ve *metrūk* olduğunu, ʿAlī b. Ebī Ṭālib'in kıyametten önce tekrar dünyaya geleceğine inandığını söylemişler ve onun henüz kimseye rivayet etmediği 30.000 veya 50.000 hadis bildiğine dair bir yalan ortaya attığını haber vermişlerdir. Büyük bir alim olmakla beraber Ehl-i Sünnet'e ters düşen birtakım inançları sebebiyle tenkide uğramıştır. Hayatı hakkında bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Câbir el-Cu'fî," 6:532.

[23] İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:244.

[24] ولا نعلم لأبي حنيفة سلف (Bu konuda Ebū Ḥanīfe'nin bir selefi olduğunu bilmiyoruz). İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*'sında şöyle bir ifade vardır: وَمَا نَعْلَمُ لَهُ سَلَفًا فِي هَذَا الْقَوْلِ Bkz. İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:518.

[25] فهل بَعْدَ هَذِهِ الْفَضَائِحِ فَضَائِحُ؟ أَوْ يَبْقَى مَعَ ذَا دِينٌ أَوْ حَيَاءٌ مِنْ عَارٍ أَوْ خَوْفِ نَارٍ - نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ الضَّلَالِ وَالدَّمَارِ (Acaba faiz ile ilgili bu görüşlerinden daha kötü bir görüş var mıdır? Yahut bu görüş ile birlikte ortada bir din, hayâ ve ar duygusu veya cehennem korkusu kalır mı?! Sapıtmaktan ve yıkmaktan Allah'a sığınırız.) İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:423. İbn Ḥazm'daki ibarede مَعَ هَذَا denilmektedir.

[26] وَلَكِنَّ الْقَوْمَ مُتَلَاعِبُون (Fakat bu mezhep imamları oyun oynuyorlar.) İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:370.

3. *[Ve hāẕā ʿaceb cidden ve mā raʾeynā ḳaṭṭu sunneten muḍāʿaten] illā ve ilā cenbihā bidʿatun muẕāʿatun, ve neʿūẕu billāh min el-ḫiẕlān*[27] elhak ağır bir sözdür.
4. *Ve hāẕā mimmā cerav bihi ʿalā ʿādetihim el-ḫabīṣe fī'l-īhām [ve't-temvīh] bi-ennehum yeḥteccūne – ve hum lā yeʾtūne bi-şeyʾin* sözüyle[28] "âdât-i habîse" ta'bîrini kullanıyor. Buna da teessüf olunur.
5. *Ve hāẕā kelāmu men lā ʿaḳle lehu, ve lā ʿilme, ve lā dīne, ve lā ḥayāʾe, li-ennehu safsaṭatun bāridetun* diyor.[29] "Safsata-i bâride" demesine haydi bir şey demeyelim. Fakat "Aklı yok, ilmi yok, dîni yok, hayâsı yok" sözlerini nasıl ağzına alıyor! Taassub-i mezhebiyyenin bu derece şiddetli olacağını tahmin etmiyordum. Vâ esefâ ki bunu da gördüm.
6. *[Fe-]ẓahara ʿaẓīmu fuḥşihim* sözü[30], fahiş bir sözdür. Buna bedel, *ẓahara fī hāẕihi'l-mesʾele ʿaẓīmu tenāḳuḍihim fīhā* diyebilirdi.[31]

/2/

7. Ḥanefiyye ve Mālikiyye hakkında *sāmeḥū fīhi ḳillete'l-veraʿ* diyor.[32] Hâlbuki bu babda *ve hāẕihi vesāvis, ve aḥkām lā yuʿrafu lehā aṣl, [ve aḳsām] ve aḥkām lā tuḥfeẓu ʿan eḥad ḳablehu* diyebilirdi.[33]

---

[27] وَهَذَا عَجَبٌ جِدًّا وَمَا رَأَيْنَا قَطُّ سُنَّةً مُضَاعَةً) إِلَّا وَإِلَى جَنْبِهَا بِدْعَةٌ مُذَاعَةٌ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ الْخِذْلَانِ (Bu da cidden acayiptir. Biz her ne zaman kaybolmuş bir sünnet görsek, hemen onun yanında yayılmış bir bid'at de görmekteyiz. Sapıtmaktan Allah'a sığınırız.) İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:391. Cümlenin parantez içi öncesini *el-Muḥallā*'dan ilave ettik.

[28] وَهَذَا مِمَّا جَرَوْا بِهِ عَلَى عَادَتِهِمْ الْخَبِيثَةِ فِي الْإِيهَامِ وَالتَّمْوِيهِ بِأَنَّهُمْ يَحْتَجُّونَ - وَهُمْ لَا يَأْتُونَ بِشَيْءٍ (Bu da, onların birilerini hata ile suçlama ve gerçekleri gizleme şeklindeki pis adetleri üzere giriştikleri cüretkârlıklardandır. Sanki delil getiriyorlar, oysa bir şey de ortaya koymuyorlar!) İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:379.

[29] وَهَذَا كَلَامُ مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ، وَلَا عِلْمَ، وَلَا دِينَ، وَلَا حَيَاءَ؛ لِأَنَّهُ سَفْسَطَةٌ بَارِدَةٌ (Bu, aklı, ilmi, dini ve hayâsı olmayan kimselerin sözüdür. Çünkü bu buz gibi bir safsatadır!) İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:245.

[30] فَظَهَرَ عَظِيمُ فُحْشِهِمْ (Böylece onların hatalarının en büyüğü ortaya çıktı.) İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:252.

[31] ظَهَرَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ عَظِيمُ تَنَاقُضِهِمْ (Bu meselede onların çelişkilerinin büyüklüğü ortaya çıktı.) İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, VII. 252'de cümlesinin devamında zaten öyle demiştir:

فَظَهَرَ عَظِيمُ فُحْشِهِمْ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَعَظِيمُ تَنَاقُضِهِمْ فِيهَا

[32] سَامَحُوا فِيهِ قِلَّةَ الْوَرَعِ (Onlar, bu konuda vera' azlığına müsamaha gösterdiler.) İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:258.

[33] وَهَذِهِ وَسَاوِسُ، وَأَحْكَامٌ لَا يُعْرَفُ لَهَا أَصْلٌ، وَأَقْسَامٌ وَأَحْكَامٌ لَا تُحْفَظُ عَنْ أَحَدٍ قَبْلَهُ (Bunlar, vesveselerdir, herhangi bir aslı bilinmeyen hükümlerdir, kendisinden önce hiç kimseden öğrenilmemiş alış-veriş kısımları ve hükümlerdir.) İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:261. İzmirli'nin metninde وَأَقْسَامٌ ifadesi bulunmamaktadır. İbn Ḥazm da zaten böyle demiştir.

Evet, İbn Ḥazm, muhaliflerini tahtıe edebilir. Sözlerine "zunûn ve evhâm" diyebilir. "Bundan evvel söyleyen yokdur. Bu kelâm-i fâsiddir, kelâm-i bâtıldır" gibi sözler sarf edebilir. Fakat edeb-i lisânı muhâfaza etmek, kanûn-i munâzara ve zavâbıt-i mantık hâricine çıkmamak şartiyle. Bunun güzel nümûneleri de vardır. Nitekim Ebū Ḥanīfe'nin usûlünü kabûl eden Mısır müctehidi meşhûr Leyṯ b. Saʿd'ın (ö. 175/791) İmam Mālik'e (ö. 179/795) yazdığı mektûbu, tenkîd edebinin güzel bir numunesidir. Mısır Firavn'una karşı Hz. Mūsā ve Hārūn aleyhimâsselâm haklarında *fe-ḳūlā lehu ḳavlen leyyinā*[34] düstûr-i kerîmi dâimâ elde tutulmalıdır. İbn Ḥazm'ın bazı yerde edebi muhafaza, yalnız tahtıe ile iktifa etdiği vardır. Biz her tarafta bunu görmek isterdik. Ne çare ki bunu göremedik!

İstitrâd olarak şunu beyân edeyim ki, riba babında "Rasûlullâh ribayı Ömer'e (radiyallâhu anhu) beyan etmemiş ise başkalarına beyan etmişdir. Ribanın illetini beyan etmemek de olamaz"[35] sözü hakkında şâfi beyan bulamadım. Acaba kime beyan etmişdir? Beyan etdiği illet de nedir?

C. İbn Ḥazm'ın muhaliflere isnad etdiği tahakkümü kendisi de tutmuşdur.

1. İkide birde "Ḥanefiyye'nin Kur'an'dan, sünnetten, rivayet-i zaîfeden, kavl-i sahabeden kıyastan ve re'y-i sedîdden hüccetleri yokdur." dediği gibi [*ve*] *lā sunnetun, ve lā rivāyetun saḳīmetun, ve lā ḳavlu eḥadin ḳablehu naʿlemuhu, ve lā ḳiyāsun ve lā reʾyun lehu vechun* sözlerini de sarf ediyor.[36] Kitab ve sünnet, *min ḥayṯu huve huve yaʿnī naṣṣ naṣṣ*[37] olmak itibariyle daima me'hûzdur. Ancak *naṣṣ* ile böyle bir meselenin kasd u irâde buyurulduğuna itikad etmeyen veya bu hükmün mensûh olduğuna veya hadisin Rasûl-i zî-şân'dan sâdır olmadığına itikad eden müctehid mazur olmakla ayet-i celîle veya

---

[34] فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً (Ona yumuşak söz söyleyin!) 20/Ṭāhā:44.

[35] İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:414'teki ifadeleri şöyledir:
حَاشَ لِلَّهِ مِنْ أَنْ يَكُونَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَمْ يُبَيِّنْ الرِّبَا الَّذِي تَوَعَّدَ فِيهِ أَشَدَّ الْوَعِيدِ، وَالَّذِي أَذِنَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ بِالْحَرْبِ، وَلَئِنْ كَانَ لَمْ يُبَيِّنْهُ لِعُمَرَ فَقَدْ بَيَّنَهُ لِغَيْرِهِ، وَلَيْسَ عَلَيْهِ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، وَلَا عَلَيْهِ أَنْ يُبَيِّنَ كُلَّ شَيْءٍ لِكُلِّ أَحَدٍ، لَكِنْ إذَا بَيَّنَهُ لِمَنْ يُبَلِّغُهُ فَقَدْ بَلَّغَ مَا لَزِمَهُ تَبْلِيغُهُ.
"Haşa, Allah'ın en şiddetli cezalar ile sakındırdığı, ribacıların Allah'a savaş ilan ettiklerini belirttiği bir konuda Resulullah'ın (s) riba konusunda açıklama yapmamış olması düşünülemez. Şayet Hz. Peygamber bunu Hz. Ömer'e beyan etmemişse bile, başkasına beyan etmiştir. Hz. Peygamber'e de bundan fazlası, her şeyi herkese beyan etmesi gerekmez. Fakat tebliğ ettiği bir kimseye beyan etmişse, tebliğ etmesi gerekeni tebliğ etmiş demektir."

[36] وَلَا سُنَّةٌ، وَلَا رِوَايَةٌ سَقِيمَةٌ، وَلَا قَوْلُ أَحَدٍ قَبْلَهُ نَعْلَمُهُ، وَلَا قِيَاسٌ، وَلَا رَأْيٌ لَهُ وَجْهٌ (Bu konuda ne bir sünnet, ne zayıf bir rivayet, ne kendisinden önce bildiğimiz herhangi birinin sözü, ne kıyas, ne de belli bir anlamı olan bir görüş var!?) İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:26.

[37] Bu ifade ile "Kitab ve sünnet, ikisi de birer nass olmaları itibariyle onlarla daima amel edilir" denilmek istiyor.

ehâdîs-i şerîfe ile ihticâc etmeyebilir. Diğer deliller de buna kıyas oluna. Şeyḫulislâm İbn Teymiyye el-Ḥarrânī (ö. 728/1328) *Refʿu'l-Melām'*da[38] ne güzel izah eder.

2. *Fe lā nuṣūse iltezemū ve lā el-ḳiyāse ṭaradū* sözü[39] de tahakkümdür. Ânifen söylediğim beyân, burada da cârîdir.

Hâtime

İbn Ḥazm mezhebi, âmme-i fukahâca şâz mezheb sayılmış, hatta "hilâfı mu'teddun bih değildir" bile denmişdir. İbn Ḥazm, ibâha-i âmme mezhebini müdâfaa ediyor. Seleften mervî olan inkarın, re'y-i mezmûm olduğu muhakkikîn-i fukahânın sarâhat-i beyanları ile kat'iyyen tebeyyün etmişdir. Ẓāhirī imamı Dāvūd İṣfahānī'nin (ö. 270/883), Muʿtezilī İbrāhīm Naẓẓām (ö. 231/845) ile Bağdâd mütekellimlerine muvafakat etdiği sözleri çok düşünmeye muhtâcdır. Öyle zannediyorum ki, muhaliflerine karşı olan şiddetli ve tecâvüzkârâne olan sözleri sâliklerinin çoğalmasına büyük bir engel olmuşdur. Yüksek ilmine hürmeten ʿafā Allāh ʿanhu[40] diyerek bu bahse hitâm veriyorum.

İşte Ebū Ḥanīfe! İşte İbn Ḥazm! En son olarak şunu söyleyeyim ki, önce beyan etdiğim vechile re'yi yüksek değildir. *Şettāne beyne maşriḳ ve maġrib*[41]

Bu vesile ile her iki kardeşe[42] kalbimden coşan saygılarımı sunarım. Müftü Efendi hazretlerine de derin hürmetlerimi sunarım.

/3/

29.6.[1]939

İsmail Hakkı İzmirli

---

[38] İbn Teymiyye'nin *Refʿu'l-Melām ʿani'l-E'immeti'l-Aʿlām* adlı muhtasar-müfid olan bu kitabı, Kahire 1318, 1323; Medine 1380/1960; nşr. Muḥammed Zuheyr eş-Şāvīş, Dımaşk 1384/1964; Riyad 1403/1983; nşr. Muṣʿab Muḥammed Saʿīd el-Bedrī, Kahire-Beyrut 1411/1991; Medine, ts.; Riyad 1983'te defaatle basılmıştır. Hayreddin Karaman tarafından *İslâm Hukukunda Mezhebler* adlı çalışmanın içerisinde tercümesi yayınlanmıştır. Bkz. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda Mezhebler*, 35-74. Bu eser hakkında yazılan bir değerlendirme için bkz. Tahsin Kazan, "İbn Teymiyye'ye Göre Müctehid İmamların Hadisleri Terk Etme Sebepleri -Refu'l-Melâm Özelinde-," 369-387.

[39] فَلَا نُصُوصَ الْتَزَمُوا وَلَا الْقِيَاسَ طَرَدُوا (Ne onların bağlandıkları nasslar var, ne de ortaya attıkları bir kıyas var!) İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, 7:271.

[40] عفا الله عنه

[41] شتان بين مشرق ومغرب (Doğu ile Batı arasındaki fark ne de büyüktür!)

[42] Mehmet ve Osman Karagöz kardeşler kastedilmektedir.

KAYNAKÇA

Aykut, Ayhan. "İslâm-Türk Ansiklopedisi." *DİA*, 23:57-58.

Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: Yy., 1938-1948.

Birinci, Ali. "İsmail Hakkı İzmirli." *DİA*, 23:530-533.

Çakır, Rabia Sena. "Mehmed Said Hatiboğlu ve Hadis Tenkitçiliği." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2021.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Câbir el-Cu'fî." *DİA*, 6:532.

İbnu'l-ʿArabī, Ebū Bekr Muḥammed b. ʿAbdillāh b. Muḥammed. *el-ʿAvāṣım mine'l-Ḳavāṣım*. Tah. Muḥibbuddīn el-Ḫaṭīb. Memleketu'l-ʿArabiyyeti's-Suʿūdiyye: Vezāratu'ş-Şuʾūni'l-İslāmiyye ve'l-Evḳāf ve'd-Daʿve ve'l-İrşād, 1419.

İbn Ḥazm, Ebū Muḥammed ʿAlī b. Aḥmed b. Saʿīd b. Ḥazm el-Endelusī. *el-Muḥallā*.

İbn Ḥibbān, Ebū Ḥātim Muḥammed. *el-Mecrūḥīn mine'l-Muḥaddiṣīn ve'ḍ-Ḍuʿafāʾ ve'l-Metrūkīn*. Tah. Maḥmūd İbrāhīm Zāyid. Ḥaleb: yy, 1396.

İbnu't-Turkmānī, Ebū'l-Ḥasen ʿAlāʾuddīn ʿAlī b. ʿUṣmān b. İbrāhīm. *el-Cevheru'n-Naḳī fī'r-Reddi ʿalā'l-Beyhaḳī*. el-Ḳāhira: yy, 1316/1329.

Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukukunda Mezhebler*. İstanbul: yy, 1971.

Kazan, Tahsin. "İbn Teymiyye'ye Göre Müctehid İmamların Hadisleri Terk Etme Sebepleri -Refu'l-Melâm Özelinde-." *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5:2 (2018): 369-387.

Koçkuzu, Ali Osman. "Aynî Bedreddin." *DİA*, 4:271-272.

Özafşar, Mehmet Emin. "Vekî' b. Cerrâh." *DİA*, 43:8-9.

Özervarlı, M. Sait. "İsmail Hakkı İzmirli." *DİA*, 23:533-535.

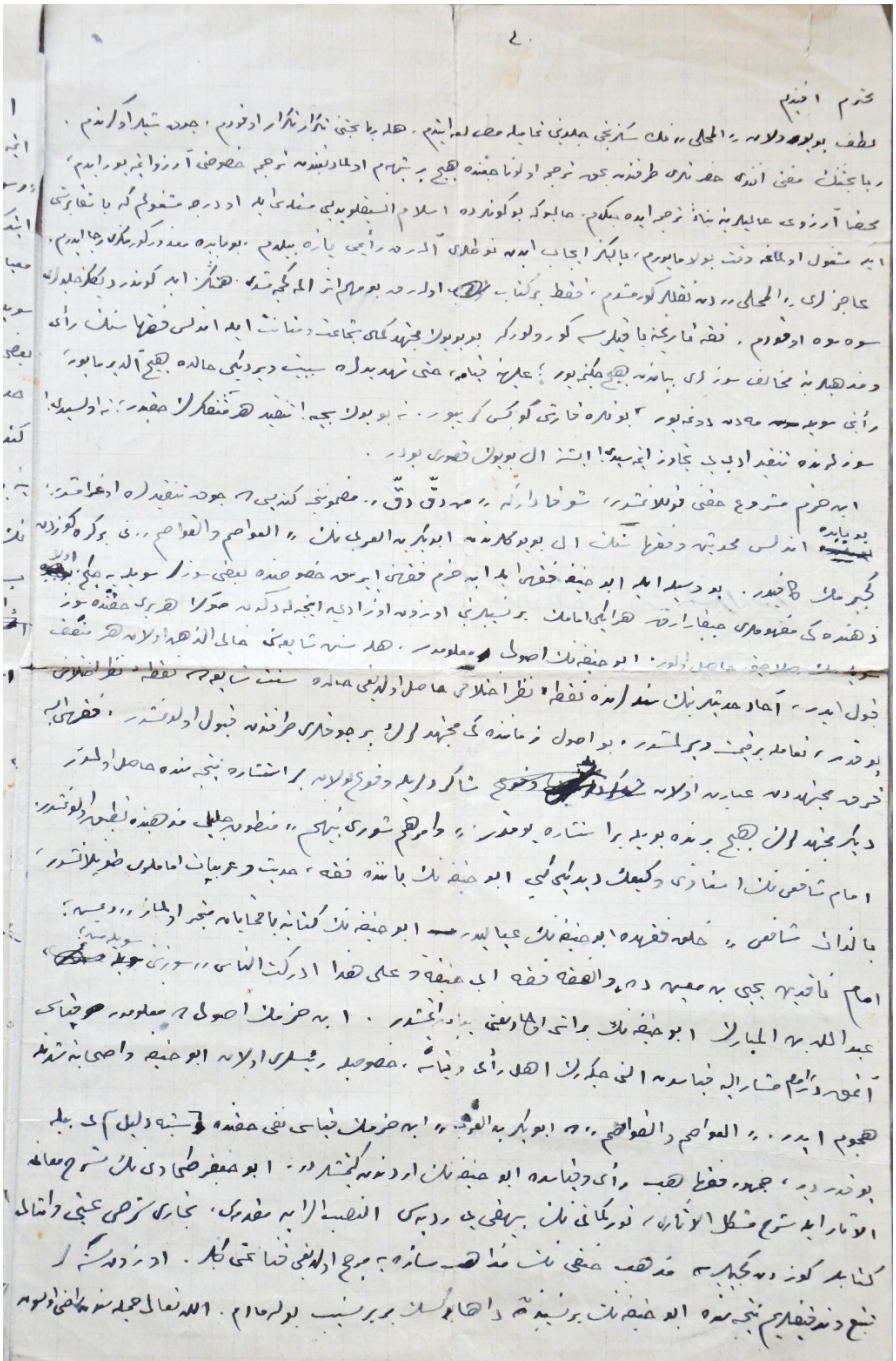
Polat, Salahattin. "İbnu't-Türkmânî, Alâeddin." *DİA*, 21:234-235.

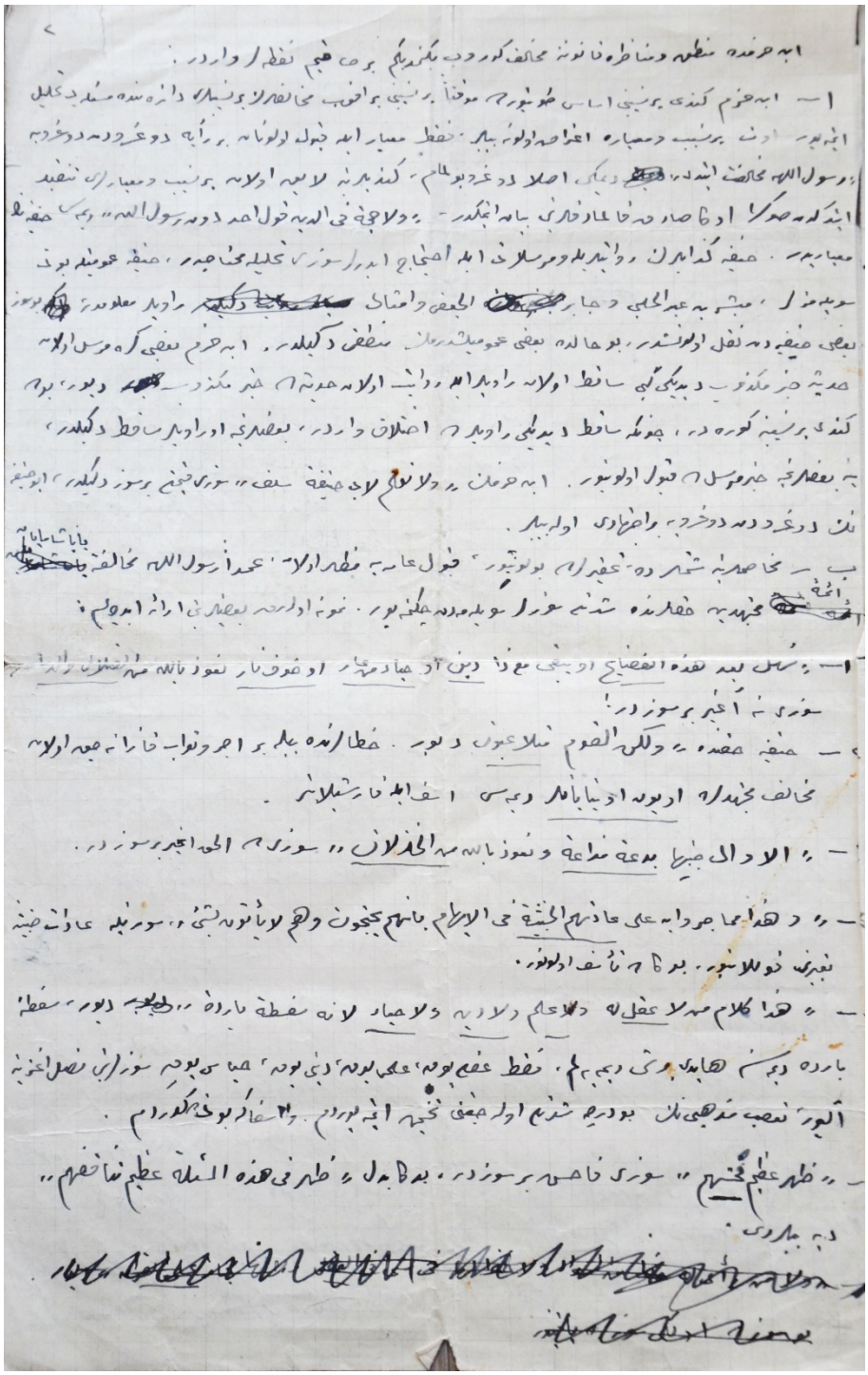
eṭ-Ṭaḥāvī, Ebū Caʿfer Aḥmed b. Muḥammed b. Selāme. *Şerḥu Meʿāni'l-Āṣār*. 4 c. Tah. Muḥammed Zuhrī en-Neccār. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1987.

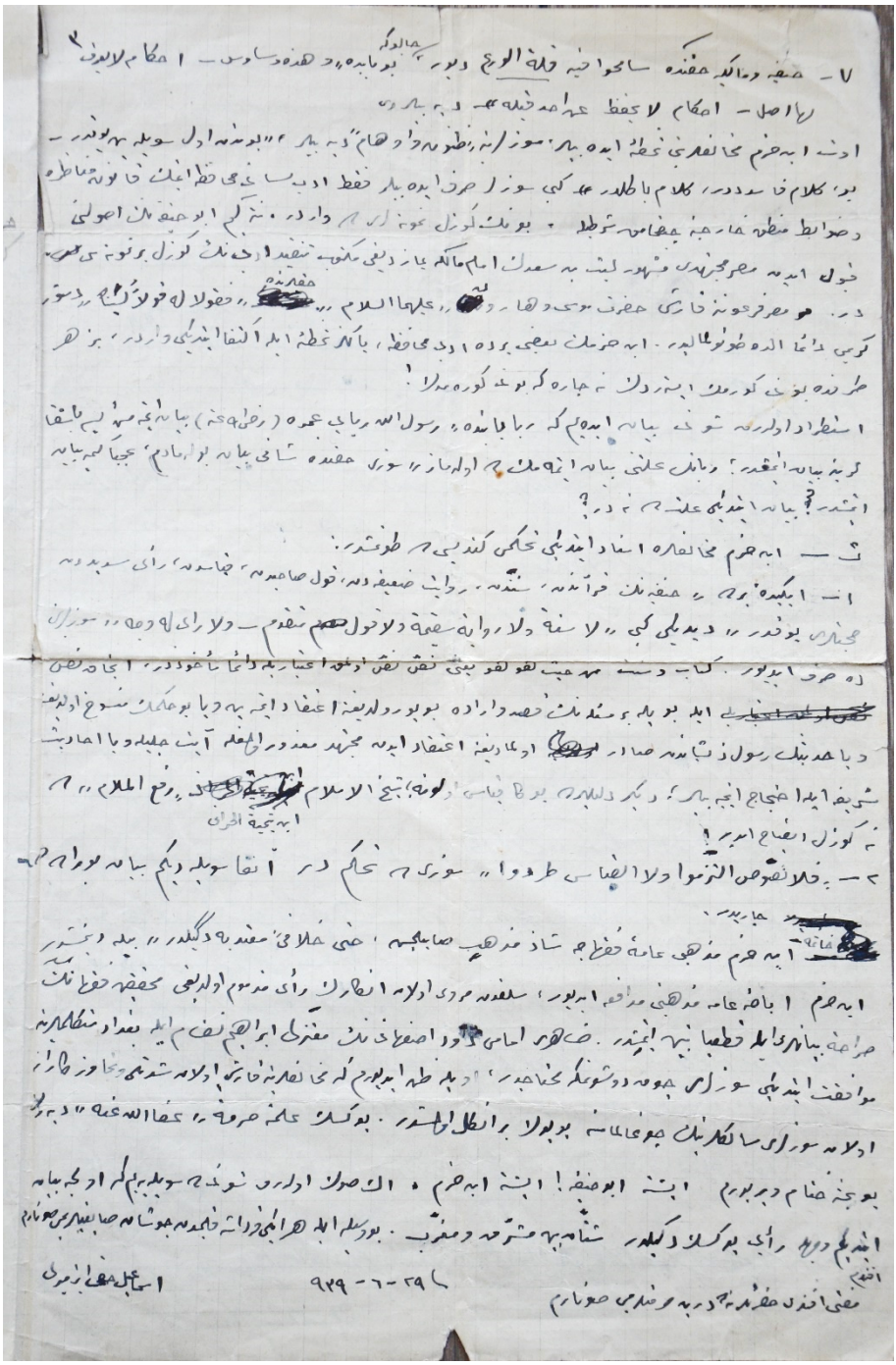
eṭ-Ṭaḥāvī, Ebū Caʿfer Aḥmed b. Muḥammed b. Selāme. *Şerḥu Muşkili'l- Āṣār.* 25 c. Tah. Şuʿayb el-Arnāʾūṭ. Beyrūt: Muʾessesetu'r-Risāle, 1987.

eẕ-Ẕehebī, Ebū ʿAbdullāh Şemsuddīn. *Menāḳibu'l-İmām Ebī Ḥanīfe ve Ṣāḥibeyhi.* Haydarābād: yy, 1480.

EK: İsmail Hakkı İzmirli'nin Mektubu







ARAŞTIRMA NOTU VE YORUM/RESEARCH NOTE AND COMMENT

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1075-1089
DOI: 10.33227/auifd.1206099

Özbekistan'da Bulunan Yazma Eser Kütüphaneleri Üzerine Bazı Notlar*

MİNE DEMİRBİLEK
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University Faculty of Divinity, Turkey
minedmrblk@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3436-4788

Öz
Bu yazıda yazma eserleri toplama ve koruma altına alma sürecinin devam ettiği Özbekistan'da bulunan yazma eser koleksiyonları konu edinilecektir. Ebu Reyhan el-Biruni Doğu Araştırmaları Enstitüsü başta olmak üzere Müslümanlar İdaresi Kütüphanesi, Uluslararası İslam Akademisi Menbalar Hazinesi Bölümü, Buhara'da İbn-i Sina Kütüphanesi, Semerkand Devlet Üniversitesi Kütüphanesi, Hokand Devlet Müzesi Kütüphanesi ve irili ufaklı diğer kurumlardaki yazma eser koleksiyonlarının muhtevası, tespit edilen nadir eserler, bunların yazıldıkları dönem, koleksiyonların kataloglama çalışmaları gibi hususlar dikkate alınarak, Özbekistan'ın yazma eser varlığı ve bunların mevcut durumu hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yazma Eserler, Kütüphane, Koleksiyon, Katalog, Özbekistan.

Some Notes on the Manuscript Libraries in Uzbekistan

Abstract
In this research note, I will introduce the manuscript collections of Uzbekistan, where the efforts to gather and preserve numerous documents persist. In particular, I will focus on the rare works found in the Beruni Institute for Oriental Studies Manuscript Department and other libraries, such as The Muslim Board of Uzbekistan Library, International Islamic Academy Manuscript Library, Ibn Sina Library in Bukhara, Samarkand State University Library, Kokand State Museum Library, etc. and give information about their content and current status, the period in which they were written and the cataloging of the collections.

Keywords: Manuscripts, Library, Collection, Catalogue, Uzbekistan.

Giriş

Özbekistan Cumhuriyeti'nin mevcut kütüphaneleri ve müzeleri pek çok el yazması, taş basma eser ve tarihi belgeye ev sahipliği yapmaktadır. Toplam 53 birimde, kütüphane kataloglarına girilerek kayıtları tutulmuş, halihazırda

40.409 cilt civarında yazma eserin mevcut olduğu bilinmektedir.[1] Kütüphane kataloglarına girmemiş ve henüz gün yüzüne çıkmamış el yazmalarının varlığı da hesaba katıldığında, eserleri kütüphanelere kazandırma çalışmalarının netice vermesi ile bu sayının artacağı söylenebilir. Özbekistan'da bulunduğum altı aylık süreçte kütüphaneye elinde yazma eserle gelen vatandaşları pek çok kez görmenin ve kütüphane çalışanlarının evlerde saklanan yazma eserlerle ilgili anlattıkları anekdotların etkisiyle böyle bir ihtimalden bahsedilebileceği kanaatindeyim. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği döneminde Arap harfleri ile yazılmış tüm eserlerin ortadan kaldırılması korkusu, alimlerin ve halkın ellerindeki kitapları bahçelerine, mezarlıklara gömmelerine, evlerinin duvarlarına saklamalarına sebep olmuştur. Bu dönemde görevliler tarafından bulunan eserlerin yakılarak yok edildiği şahitliklerle anlatılmaktadır.[2] Bunun yanında 1873-1876 yıllarında Çarlık Rusya'nın bölgeyi işgali ile Özbekistan'ın bu ilmi mirası Saint-Petersburg'da bulunan Rusya Bilimler Akademisi Doğu Yazmaları Enstitüsü Kütüphanesi[3] başta olmak üzere dünya kütüphanelerine taşınmıştır. Bu sebeple 20. asır öncesinde bölgede çok daha zengin koleksiyonların ve kütüphanelerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Tüm bu olumsuzluklara rağmen Özbekistan kütüphanelerinde azımsanmayacak sayıda yazma eser bulunmaktadır. Bu kütüphanelerde

---

* Kütüphaneler hakkında verdikleri bilgiler ve yardımları için Biruni Enstitüsünün kıymetli çalışanları Sanjar G'ulomov, Salima Ishonova ve Sharifjon Islamov'a, Müslümanlar İdaresi Kütüphanesinin müdürü Kamoliddin Mahkamov'a, İslam Akademisi Menbalar Hazinesi kütüphane görevlisi Lobar Asrorava'ya, İbn-i Sina Kütüphanesi görevlisi Ahtam Ahmedov'a, Özbekçeden ve Rusçadan çevirileri kontrol eden Oybek Sotvaldiyev ve Shukrulloh Jo'ramirzaev'e, kütüphanelerin bir kısmını birlikte ziyaret ettiğimiz Prof. Dr. Hülya Alper'e teşekkürü bir borç bilirim.

[1] Özbekistan'ın mevcut el yazmaları hakkında ayrıntılı bilgi için 2019 yılında Semerkand'da IRCICA ve İmam Buhari Uluslararası Araştırma Merkezi bünyesinde düzenlenen *Proceedings of the International Workshop Manuscript Funds of Uzbekistan Preservation, Cataloguing and Personnel Training June 2019, Samarkand* başlıklı ilmi toplantı kitabı incelenebilir. İlgili eserde Özbekistan'ın mevcut yazma eser kütüphaneleri, yazma eserleri saklama şartları, kataloglama, Özbekistan'ın önde gelen alimleri, onların eserleri ve yazma eser mirasları şeklinde üç ana başlık altında bildiriler toplanmıştır. Metinde zikrettiğimiz yazma eser sayısı Aşirbek Muminov'un bu toplantıda sunduğu "Gosudarstvennie i Chastnie Sobraniya Arabografichnix Rukopisey v Uzbekistane" (Özbekistan'da Devlet ve Özel Koleksiyonlarında Arap Alfabesiyle Yazılmış Yazma Eserler)" başlıklı tebliğinde yer verdiği, Özbekistan'da bulunan el yazmalarının dağılımını ve sayısını gösteren tablodan aktarılmıştır. Muminov, tebliğ metninde Özbekistan'da yazma eserlerin yanında 407.876 arşiv belgesi bulunduğunu da belirtmektedir. Bkz. Ashirbek Kurbanovich Muminov, "Gosudarstvennie i Chastnie Sobraniya Arabografichnix Rukopisey v Uzbekistane," 454-455.

[2] Shovosil Yunusovich Ziyodov – Nodirjon Uraimovich Abdulahatov, "Farg'ona Muzeylarining Qo'lyozma Kolleksiyalari," 117-118.

[3] Kütüphane kataloglarının elektronik nüshalarının bulunduğu link:
http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_publications&Itemid=75&list=3
Rus Oryantalist A. Ivanov'un 1915 yılında Bilimler Akademisi adına Buhara'ya yaptığı iki yolculuğun sonucunda topladığı 1057 yazma eserin kataloğunu görmek için bkz.
http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_publications&Itemid=75&pub=7076

günümüze ulaşmış tek nüsha eserler, müellif telifleri ya da istinsah tarihi eserin yazıldığı döneme en yakın olan yazmaların bulunması Özbekistan'daki yazma eser koleksiyonlarına olan ilgiyi artırmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda, ilgili kütüphanelerdeki yazma eser koleksiyonları, yazma eser katalogları, bu koleksiyonlarda ön plana çıkan yazmaların muhtevası ve genel özellikleri hakkında bilgi verilecektir.

1. Taşkent'teki Yazma Eser Varlığı

1.1. Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Ebu Reyhan el-Biruni Doğu Araştırmaları Enstitüsü

Ebu Reyhan el-Biruni Doğu Araştırmaları Enstitüsü,[4] koleksiyonlarında bulunan 26.000 ciltten fazla eserle Özbekistan'ın yazma eser varlığının yarısından fazlasına ev sahipliği yapmaktadır. Kütüphane, 1943 yılında - günümüzdeki adı, Ali Şir Nevai Milli Kütüphanesi olan- Devlet Halk Kütüphanesinin Şarkiyat Bölümü kapsamında kurulmuştur. 1950 yılına kadar Doğu El Yazmaları Araştırma Enstitüsü olarak adlandırılmış, araştırma kapsamının genişlemesi sonucunda Doğu Araştırmaları Enstitüsü olarak isimlendirilmiş ve 1957 yılında Ebu Reyhan el-Biruni adını almıştır.[5] Enstitü bünyesinde Ana Koleksiyon, Dublet Koleksiyonu, Hamid Suleymonov Koleksiyonu, Tarihi Belgeler, Taş Basma Eserler ve Mikrofilmler olmak üzere 6 farklı koleksiyon bulunmaktadır. Bunlardan en hacimlisi 13.319 cilt yazma eserin bulunduğu Ana Koleksiyondur. Bu bölüm, Özbek devlet erkanı, alimler ve koleksiyonerlerin özel kütüphanelerinden alınan kitaplardan oluşturulmuştur. Koleksiyona kaynak sağlayan isimler arasında; Hacegan - Nakşibendiyye tarikatının temsilcilerinden Muḥammed Pārsā (ö. 822/1420); Buhara hükümdarı Emīr Muẓaffer'in (1860-1885) oğlu Muhammad Siddiq Hishmat (ö. 1927); Buhara Emirliğinin kadısı ve edip Muhammad Sharif Sadri Ziyo (ö. 1932); Rus hükümdarlığına karşı 1898 yılında gerçekleşen Andican Ayaklanması'nın lideri olan Muhammad Ali Dukchi Eshon (ö. 1898); Rus oryantalist V.L. Vyatkin (1869-1932) bulunmaktadır. Hive Hanlığının kütüphanesinde bulunan kitapların büyük bir kısmı da buraya getirilmiştir.[6]

---

[4] Özbekçesi: Fanlar Akademiyasi Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik Instituti.
Kütüphane hakkındaki bir tanıtım yazısı için bkz. Emek Üşenmez, "Özbekistan Yazma Eserler Kütüphanesi," 682-689.

[5] Geniş bilgi için bkz. Bahrom Abduxalimov ve Jorje Ivan Espinal, *Sharq Qo'lyozmalari Xazinasi, O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Abu Rayhon Beruniy Nomidagi Sharqshunoslik Instituti*, 9.

[6] Abduxalimov ve Espinal. *Sharq Qo'lyozmalari Xazinasi*, 9.

Kütüphanenin ikinci büyük yazma eser koleksiyonu olan ve bünyesinde 7.586 cilt el yazması barındıran Hamid Suleymonov Koleksiyonu, 1998 yılında Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Hamid Suleymonov El Yazmaları Enstitüsünün kapanmasından sonra eserlerin Biruni kütüphanesine aktarılması ile oluşmuştur. Bu koleksiyonun ekseriyeti, Özbekistan vatandaşlarından satın alınan el yazmalarından oluşmaktadır. 5.237 cilt yazma eserin bulunduğu Dublet Koleksiyonunda, Ana Koleksiyonda çok sayıda nüshası bulunan, ağır hasarlı, tahrip olmuş eserler saklanmaktadır. Diğer koleksiyonlarla kıyaslandığında hakkında daha az çalışma yapılmış olmasının nedeni, eserlerin mevcut durumu olmalıdır. Koleksiyonda tefsir ile ilgili 1200 el yazması, Arap dili öğretimi ile ilgili 500 yazma eser bulunmaktadır.[7]

Tarihi Belgeler Bölümünde, şahıs hukuku, hususi mülkiyet belgeleri, ticari belgeler gibi 10- 20. yüzyıllardan kalma belgeler yer almaktadır. Koleksiyonda daha çok Buhara, Harezm ve Hokand hanlıkları ile ilgili belgeler toplanmıştır. Kütüphanenin Taş Basma Eserler Koleksiyonunda çeşitli doğu dillerinde ve Taşkent, Hokand ve Orta Asya şehirlerinde basılmış, 39.900 cilt eser bulunmaktadır. Bu koleksiyon içinde el yazma nüshası günümüze ulaşmamış bazı eserlerin taş basmaları da yer almaktadır. Emīr Muẓaffer'in oğlu Sayyid Muhammad Nosir el-Buxoriy'nin (ö. 1922'den sonra) *Tuḥfetu'z-Zā'irīn*'i ve şair Salahuddin Sakib'in (ö. 1910) *Maʿmūlāt-ı Sākibī* eserleri buna örnek gösterilebilir. Mikrofilm kısmında enstitünün el yazmaları ile başka uluslararası kütüphanelerden alınan mikrofilmler yer almaktadır. Enstitüde bu koleksiyonların yanı sıra minyatürle süslenmiş pek çok el yazması, 300 minyatür sayfası ve hattatlık numuneleri bulunmaktadır. Bazı meşhur şairlerin *ḫamse*leri, edebi metinler, tıp, kozmoloji ve diğer konularda minyatürlerle bezenmiş eserler bulunmaktadır. 16. Asırda Hive'de istinsah edilen ve 115 minyatürle süslenen Firdevsī'nin (ö. 1020) *Şāhnāme* eseri (no. 1811) bu nadir eserlerin başında gelmektedir.[8]

Enstitüdeki toplam yazma eser sayısı 26.000 olarak kabul edilse de mecmuaların içindeki eserlerin tamamı kayda geçilmediğinden bu sayının koleksiyona dair en mütevazı tahmin olduğunu söylemek mümkündür. Kütüphanedeki eserler ilahiyat, tarih, tıp, matematik, mantık, edebiyat, coğrafya, ziraat, astronomi, fizik, folklor gibi geniş bir konu yelpazesine sahiptir. Kütüphanenin yazma eser varlığı üzerine şimdiye dek pek çok

[7] Abduxalimov ve Espinal. *Shark Qo'lyozmalari Xazinasi*, 10.
[8] Abduxalimov ve Espinal. *Shark Qo'lyozmalari Xazinasi*, 10.

çalışma yapılmıştır. Bunlardan en kapsamlısı Ana Koleksiyondaki eserlerin bilgisini sunan, 1952 yılında ilk cildi *Sobraniye Vostochnikh Rukopisey Instituta Vostokovedeniya Akademii nauk Uzbekistan SSR* başlığıyla yayınlanmış ve 1989 yılında neşredilen son cildi ile toplam 7.574 el yazması hakkında bilgi veren,[9] 11 ciltlik Rusça katalog çalışmasıdır. Kütüphanenin koleksiyonlarındaki eser sayısı düşünüldüğünde kataloğun verdiği bilgiler oldukça sınırlı kalsa da kütüphanedeki eserleri araştırmacıların dikkatine sunmuştur. 1999 yılında kataloğun Arapçaya tercüme edilmesi ile kullanıcıların bu çalışmadan istifade imkanı artmıştır.[10] Sonraki yıllarda enstitü bünyesinde çoğunlukla tarih, tabi bilimler, tıp ve tasavvuf gibi alanların konu edinildiği tematik kataloglar yayımlanmıştır.[11] 2001, 2003 ve 2004'te üç cilt halinde Unesco'nun finanse ettiği bir proje ile minyatür kataloğu yayınlanmıştır.[12] Bunun yanında Ebū Naṣr Muḥammed el-Fārābī (ö. 339/950), Ebū ʿAlī İbn Sīnā (ö. 428/1037), Emīr Ḫusrev-i Dihlevī (ö. 725/1325), Nūruddīn ʿAbdurraḥmān Cāmī (ö. 898/1492), ʿAlī Şīr Nevāī'nin (ö. 906/1501) eserlerinin katalogları yayınlanmıştır.[13] 2001 yılında Özbek ve Japon araştırmacıların birlikte yürüttüğü, 1713 dokümanı konu edinen "Hive Kadı Belgeleri Kataloğu" projesi tamamlanmıştır. 2009 yılında ise

[9] İlgili kataloğun konularına göre tasnif edilen ciltlerinde tarih, biyografik metinler, mektuplar, seyahatnameler, fen bilimleri, tıp, coğrafya, tarım, sanat, şiir, edebi metinler, felsefe, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve folklor gibi çok çeşitli konulardan yazma eserler hakkında bilgi verilmiştir. Bu ciltler arasında konu tasnifi açısından net bir ayrımın olmadığı bazı başlıkların farklı ciltlerde tekrar yer aldığı görülmektedir. Bu durum katalog taramasını zorlaştırmakta, bir eser hakkında bilgi bulmak için tüm ciltlerde arama yapmayı zorunlu kılmaktadır.
Tematik tasnifle hazırlanan katalogda yazma eserin adı, eser adının sağında envanter numarası, solunda yazmanın tavsif/katalog numarası, müellifin ismi, eserin içeriği, eserin *bidaye*sinden birkaç satır aktarım, eserin kodikolojik bilgileri (hat çeşidi, mürekkep rengi, kağıt türü gibi), ferağ kaydı bilgileri (müstensih ismi, istinsah tarihi, istinsah yeri gibi), yazmanın fiziksel özellikleri (varak sayısı, boyutu gibi) gibi bilgiler sıralanmaktadır. Aynı eserin tespit edilen birden fazla nüshası varsa katalogda peş peşe sıralanmaktadır.

[10] A.A. Cemenova, (ed.), *Sobraniya Vostochnix Rukopsey Akademii Nauk Uzbekskoy SSR (Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Şark El Yazmaları Toplamı)* Arapça tercümesi: *el-Muʿcemu'l-Mufehres li'l-Maḫṭūṭāti'l-ʿArabiyye ve'l-İslāmiyye fī Taşkend*, Beyrut: Şirketu'l-Maṭbūʿāti li't-Tevzīʿ ve'n-Neşr, 1999-2001, 11 cilt.

[11] 2004 yılına kadar hazırlanmış katalog çalışmaları ile ilgili bir liste için bkz. Akram Khabibullaev, "Print Catalogs of Islamic Manuscripts al-Beruni Institute for Oriental Studies, O'zbekiston," 11-14.
Hazırlanan katalogların pdflerine kütüphanenin resmi sayfasından ulaşmak mümkündür. Bkz. https://beruni.uz/en-ca/component/k2/item/302-elektron-katalog-bazasi.html
https://drive.google.com/drive/folders/19UGI7M3T6XtKsJWSAFdnmPGiCWy1yUUQ

[12] A. Madraimov ve diğerleri, *Oriental Miniatures. The Collection of the Beruni Institute of Oriental Studies of the Academy od Sciences of the Republic of Uzbekistan*.

[13] A. Urunbaev ve L. Epifanova, *Rukopisi Proizvedenii Abdarrakhmana Zhami v Sobranii Instituta Vostokovedeniia AN UzSSR*; Q. Munirov ve A. Nosirov, *Alisher Navoii Asarlarining UzSSR Fanlar Akademiyasi Sharqshunoslik Instituti Toplamidagi Qo'lyozmalari*; A.L. Kazyberdov, *Sochineniia Abu Nasra al-Farabi v Rukopisiakh Instituta Vostokovedeniia AN UzSSR*; K. Munirov, *Amir Khusrav Dehlavii Qo'lyozma Asarlari Katalogi*.

Dublet koleksiyonunun katalog çalışmalarına başlanmıştır. Hamid Suleymonov koleksiyonunun kataloglama çalışmaları da sürmektedir. Kataloğun ilk iki cildi yayınlanmıştır.

2008 yılında Gerda Henkel Foundation'ın sponsorluğunda Ana koleksiyonun elektronik kataloğu oluşturulmaya başlanmış ve projenin tamamlanmasıyla "beruniy.uz" sitesinde istifadeye açılmıştır.[14] Şimdiye dek 13.200 cilt eser bilgisi girilen elektronik katalogda Arapça ve Farsça arama yapma imkanı bulunmaktadır. Katalog bilgilerinde eserin müellifi, istinsah tarihi, müstensihi, eserin fiziksel özellikleri, başı ve sonundan alıntılara yer verilmektedir.

Kütüphane koleksiyonunun tamamında tefsir, fıkıh, tasavvuf, kelam eserleri ciddi bir yekun oluşturmaktadır. Fıkıhla ilgili 2300, tasavvufla ilgili 2000 civarında yazma eser bulunmaktadır. Muḥammed Pārsā'nın 3000'den fazla eserden oluşan -Buhara medresesinin kütüphanesi ana koleksiyonunu oluşturan- kütüphanesinin bir kısmı enstitüde bulunmaktadır.[15] Kütüphanedeki kadim el yazmalarının ve nadir eserlerin çoğunun kaynağı da Muḥammed Pārsā kütüphanesidir. Ebū Zeyd ʿAbdullāh b. Muḥammed ed-Debūsī'nin (ö. 430/1039) *el-Emedu'l-Aḳṣā* isimli eserinin (no. 3129/II) 677/1278 yılında istinsah edilmiş bir nüshası Muḥammed Pārsā kütüphanesi mührünü taşımaktadır. Yine ed-Debūsī'nin *Taḳvīmu'l-Edille*'sinin 489/1095 yılında istinsah edilen ve eserin rivayet zincirine de yer verilen *Taḳvīmu'l-Evvel fī'l-Uṣūl* olarak kaydedilmiş bir nüshası (no. 3157)[16], Ebū Ḥāmid Muḥammed el-Ġazālī'nin (ö. 505/1111) *el-İḳtiṣād fī'l-İʿtiḳād*'ının (no. 3907) 544/1149 yılına ait bir nüshası, Ebū Manṣūr el-Māturīdī'nin (ö.333/944) *Teʾvīlātu'l-Ḳurʾān*'ının Teʾvīlātu Ehli's-Sunne ismiyle kayıtlı (no. 5127) 293 varaklık son cildi, ʿAlāuʾddīn es-Semerḳandī'nin *Şerḥu Teʾvīlāti Ehli's-Sunne* eserinin el-Fātiḥa'dan Āl-i ʿİmrān 91. ayete kadar olan kısmını içeren bir nüsha (no. 3249) ve el-Baḳara 243'ten en-Nisāʾ 59. ayete kadarki kısmını içeren bir diğer nüsha (no. 3155), Ebū Bekr Muḥammed b. İbrāhīm el-Kelābāẕī'nin *Baḥru'l-Fevāʾid*'inin (no. 3152) 577/1181 yılında Buhara şehrinde yazılmış bir nüshası Muḥammed Pārsā kütüphanesinin mührünü taşımaktadır.[17]

[14] Elektronik Katalog linki: http://scam.beruni.uz/scam/items-search/basic
[15] Abduxalimov ve Espinal, *Sharq Qo'lyozmalari Xazinasi*, 76.
[16] Bu nüshanın müstensihi Muḥammed b. ʿAbdurraḥīm b. Aḥmed b. Ebū'l-Ḳāsim el-Verdānī'dir.
[17] Muḥammed Pārsā'nın kütüphanesi birden fazla araştırmacının çalışma konusu olmuştur. Bu konuda ayrıntılı çalışma yapan Ziyodov ve Muminov, Pārsā'nın kütüphanesine ait olduğunu

Kütüphane koleksiyonlarındaki eserlerin dil açısından dağılımı, tahminen yüzde kırkı Arapça, yüzde kırkı Farsça (Tacikçe dahil), yüzde yirmisi Türkçe (tüm Türki dilleri kapsamaktadır) şeklindedir. Bölgede 12. yüzyıl itibariyle üretilen metinlerde Farsça ağırlık kazanmıştır. 15 yüzyılın sonlarında ise Çağatay Türkçesi ile kaleme alınan eserlere daha sık rastlanılmaktadır. Koleksiyonda ʿAbdurraḥmān Cāmī (ö. 898/1492), Muḥammed Pārsā, ʿAlī Şīr Nevāī' (ö. 906/1501) gibi meşhur alimlerin eserlerinin müellif nüshalarına rastlanmaktadır.

Osmanlı ilim havzasından bölgeye intikal eden yazma eserlere de kütüphanede rastlanılmaktadır. Osmanlı padişahlarının Özbek hanlarına hediye olarak gönderdiği Aḥmed b. Mūsā el-Keşşī'nin (ö. 550/1155) *Mecmūʿu'l-Ḥavādiş* eseri de (no. 5861) koleksiyonda yer almaktadır. Raḍiyyuddīn es-Seraḫsī'nin *el-Muḥīṭ*'inin 1491/1492 yıllarında istinsah edilmiş nüshası, Ebū'l-Berekāt en-Nesefī'nin (ö. 710/1310) *Menāru'l-Envār* eserinin Burhānuddīn el-Ḫorāsānī tarafından istinsah edilen nüshası (no. 5243/1) yine kütüphanede bulunmaktadır.[18]

Kütüphanedeki en eski el yazması 9. yüzyıla ait Kūfī hatla yazılmış bir Kur'an-ı Kerimsahifesidir.[19] En yakın tarihli yazma eser ise 20. yüzyılın ortalarına aittir. Koleksiyonda dikkat çeken diğer yazma eserler ise şöyledir:

- Ebū Ḥafṣ ʿUmer en-Nesefī'nin 766/1364-1365 yılında istinsah edilen *Maṭlaʿu'n-Nucūm ve Mecmaʿu'l-ʿUlūm* isimli mecmuası (no. 1462)[20]
- *Mecmūʿa-i Murāselāt* isimli (no. 2178) 15. yüzyıldan kalma ʿAlī Şīr Nevāī'ye yazılmış 594 mektuptan oluşan ve mektup yazarları arasında

netleştirdikleri 153 eseri inceledikleri bir makale kaleme almışlardır. Bu eserlerden 93 tanesi Pārsā dönemine ait olup, diğer eserler Muḥammed Pārsā'nın vefatından sonra kütüphaneye kazandırılmış. Tespit ettikleri bu eserlerin 115 tanesi Biruni Kütüphanesinde, 17'si Rusya Bilimler Akademisi Doğu Araştırmaları Enstitüsü Saint Petersburg Kütüphanesinde, 6'sı Fransa Milli Kütüphanesinde, 3'ü Ali Şir Nevai Milli kütüphanesinde, 2'si Tacikistan Bilimler Akademisi El Yazmalar bölümünde, 4'ü A. Bayburdi'nin şahsi kütüphanesinde, 1'i Ş. Ziyodov'un şahsi kütüphanesinde, 5'i Kazan Üniversitesi Bilimler Kütüphanesinde, 3'ü Moskova'da ve 2 tanesi ise Buhara'da bulunmaktadır. Bu tespit bölgedeki el yazmalarının dağıldığı coğrafyayı görmemize de imkan sunmaktadır. Eserlerin listesi için bkz. Ashirbek Muminov – Elizaveta Nekrasova - Shovosil Ziyodov, "La Bibliothèque De Khzāja Muhammad Pārsā Revisitée," 17-41; Shovosil Ziyodov, "Nakshibandi Tarikatining Davomchisi - Nazariyotchi Shayxlardan biri Xoja Muxammad Porso Kutubxonasiga Oid Yengi Ma'lumotlar," 14-17.

[18] Abduxalimov ve Espinal, *Sharq Qo'lyozmalari Xazinasi*, 63-68.

[19] Müslümanlar İdaresi Kütüphanesinde bulunan Katta Langar Kur'an'ının bir sahifesi olmalıdır.

[20] Bu eser Saidakbar Muhammadaminov tarafından tıpkı basımı yapılarak, araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. İlgili tıpkı basım kaynak alınarak yazılan Türkçe makaleler ise şu şekildedir: Ali Kürşat Turgut, "Ömer Nesefi'nin Matla'u'n-Nücûm ve Mecme'u'l-Ulûm Adlı Eseri ve İlimler Tasnifi Geleneği Açısından Değeri," 312-334; Bahaeddin Karakuş, "Necmeddin en-Nesefî'nin Tahsîlu Usuli'l-Fıkh ve Tafsîlu'l-Makâlât fîhâ 'ale'l-vech İsimli Fıkıh Usulü Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme," 149-208.

ʿAbdurraḥmān Cāmī (ö. 898/1492), ʿUbeydullāh Aḥrār (ö. 895/1490) gibi meşhur isimlerinde bulunduğu bir mecmuadır.

- İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tecāribu'l-Umem* (no. 595) eserinin en eski nüshalarından biri olarak kabul edilen 595/1199 yılında istinsah edilmiş üçüncü cildi,

- 704/1305 yılı Bağdat'ında istinsah edilmiş *Kelīle ve Dimne* eseri (no. 3629),

- 13. yüzyılda yazılmış, Türkçe ve Farsça satır arası tercümesini de barındıran (no. 2008) Kur'an-ı Kerim'in nüshalarından biri,[21]

- Yūsuf Hās Ḥācib'in (ö. 469/1077) *Kutadgu Bilig* eserinin (no. 6093) ve Bahā'uddīn er-Rūmī'nin *Ḳalendernāme* eserinin (no. 11668) 14. yüzyılda istinsah edilen nüshası,

- Ebū'l-Ḥasen ʿAlī b. Aḥmed el-Vāḥid el-Nīsābūrī'nin (ö. 468/1076) *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-Vāḥidī*, (no. 5115) eserinin en eski nüshası olarak kabul edilen, 1204 yılında istinsah edilmiş nüshası.

1.2. Özbekistan Müslümanları İdaresi Kütüphanesi

Özbekistan'da Biruni Kütüphanesinden sonra en zengin koleksiyon Müslümanlar İdaresi Başkanlığı binasında yer alan kütüphanede bulunmaktadır.[22] 1943 yılında kurulan Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları İdaresinin ilk müftüsü Eshon Boboxon Ibn Abdulmajidxon'ın şahsi kütüphanesindeki 1000 ciltten fazla kitabını bağışlamasıyla oluşturulmuştur. Günümüzde kütüphanede 3035 el yazması ve 9216 taş basma vardır. Kütüphanedeki en eski yazma eser, Özbekler tarafından 2./7. yüzyıla tarihlendirilen ve Hz. Osman Mushafı olarak nitelendirilen Kur'an-ı Kerim nüshasıdır.[23] Yine 3./8. yüzyılda yazıldığı düşünülen Katta Langar

[21] Toplam 273 varak olan Kur'an-ı Kerim'in bu eksik nüshası Emek Üşenmez tarafından doktora tezi olarak çalışılmıştır. Bkz. Emek Üşenmez, "Eski Kur'an Tercümelerinden Özbekistan Nüshası Üzerinde Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük- Ekler Dizini)," 901 s.

[22] Özbekçesi: O'zbekiston Musulmonlari Idorasi Kutubxonasi.

[23] Hz. İmam Külliyesinin içindeki müzede ziyarete açık olan Osman Mushafı'nın Hz. Osman şehit edildiğinde okuduğu nüsha olduğuna dair inanç, Özbekler arasında yaygın kabul görmektedir. Akademik araştırmalar neticesinde bu iddianın doğru olmadığı kanıtlanmış olmasına rağmen Özbekistan'daki katalog çalışmaları, akademik toplantılar ve yayınlarda bu nüsha, Hz. Osman Mushafı olarak nitelendirilmektedir. Bkz. Shayx Ismoil Maxdum, "Toshkentdagi Usmon Mushafining Tarixi," 1-36.

A. Jeffery ve I. Mendelsohn'ın "The Orthography of the Samarqand Qur'ān Codex" başlığı ile Taşkent mushafını konu edindikleri 1942 tarihli makalelerinde ise mushafın en erken üçüncü yüzyılın başlarında yazıldığını iddia etmektedirler. Bkz. A. Jeffery - I. Mendelsohn, "The Orthography of the Samarqand Qur'ān Codex," 195. Tayyar Altıkulaç, 2015 yılında yayınladığı *Günümüze Ulaşan Mesahif-i Kadime – İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* isimli eserinde konu edindiği nüshalardan biri olan, Taşkent Mushafı'nın Hz. Osman'ın mushafı ya da vilayetlere gönderdiği mushaflardan biri olamayacağını teyit etmekle birlikte orijinal nüshayı göremediği gerekçesiyle mushafı tarihlendirme çabasına girmemiş, Jeffery ve Mendelsohn'ın iddiasına da temkinli yaklaşmıştır. Bkz. Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesahif-i Kadime – İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*, 178-196.

Mushafı[24] ve Ebū'l-Ḳāsim Maḥmūd b. 'Umer b. Muḥammed ez-Zemaḫşerī'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşāf*'ının 12. yüzyılda istinsah edilmiş bir nüshası da bu kütüphanede bulunmaktadır. Kıymetli nüshalardan biri de 1681 numarada kayıtlı Ebū'n-Naṣr Aḥmed b. Ebī'l-Ḥasen en-Nāmekī'nin (ö. 536/1141) *Ravḍatu'l-Muẕnibīn* isimli eseridir. Eserin istinsah tarihi 618/1222'dir. Kütüphanede bu nüshalardan başka fıkıh, akaid, tasavvuf, hadis, tefsir gibi alanlarda çoğunlukla 16.-20. yüzyıl arasında kaleme alınmış yazma eserler saklanmaktadır.

Taşkent'te koleksiyonlarında yazma eser bulunan kütüphanelerden biri olan Ali Şir Nevai Özbekistan Milli Kütüphanesinde[25] 200'ü aşkın el yazması bulunmaktadır. Kütüphane kataloglarında en sık rastlanan eserler *Muḫtaṣaru'l-Viḳāye*, *el-Hidāye* başta olmak üzere dönemin medreselerinde de okutulan fıkıh ve akaid metinleridir. Uluslararası İslam Akademisi Kütüphanesi Menbalar Hazinesi Bölümünde[26] ise 500 yazma eser ve 1500 taş basma eser bulunmaktadır. Kütüphanedeki en eski eser, 13. yüzyıla ait *el-Hidāye* nüshasıdır. Nizami Taşkent Devlet Pedagoji Üniversitesi'nde[27] 282 el yazma vardır. Koleksiyonun büyük kısmı Türkçe ve Farsça eserlerden oluşmaktadır. Özbekistan Cumhuriyeti Merkez Devlet Arşivinde[28] vergiler, diplomatik yazışmalar, Çarlık Rusyası dönemi Türkistan Genel Valisinin diplomatik yazışmaları, ceza hukuku davalarında kararlar, miras sorunları ve çeşitli sebeplerle yazılan dilekçeleri içeren 400.000 belge bulunmaktadır. Mirza Uluğbek Özbekistan Milli Üniversitesinin Kütüphanesinde[29] de 447 yazma eser bulunmaktadır. Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Ali

[24] Katta (Büyük) Langar Kur'an'ı olarak isimlendirilen ve 8. yüzyıla tarihlendirilen hayvan derisi üzerine yazılmış Kur'an-ı Kerim'dir. Özbekistan'ın Kaşkaderya vilayetinde bulunan Langar Ota Mescidi'nde saklandığı için bu şekilde isimlendirilmiştir. Osman Mushafı'ndan farklı olarak 2000 yılında Groningen Üniversitesi'nden Rus ve Hollandalı bilim adamları tarafından yürütülen radyo karbon tarihleme çalışması sonucunda, mushafın ms.775-995 yılları arasında kopyalandığı kabul edilmiştir. Bu mushaftan günümüze 97 sahife ulaşmıştır. 81 sahifesi Rusya Saint-Petersburg Doğu Araştırmaları El Yazmaları Ensitüsünde E 20 arşiv numarası ile kayıtlıdır. 2 sahifesi Buhara İbn Sina Kütüphanesi el yazmaları bölümünde, 1 sahifesi Biruni kütüphanesinde 11604 numarada, 13 sahifesi Müslümanlar İdaresi Kütüphanesinde (40-A) olmak üzere toplam 16 sahife Özbekistan'da saklanmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Saidrahmat Saidahmatovich Ikramov, "O'zbekiston Musulmonlari İdorasi Kutubxonasida Saqlanayotgan Qo'lyozma va Toshbosma Asarlar," 107-111.

[25] Alisher Navoiy Nomidagi O'zbekiston Milliy Kutupxonasi. 1870 yılında Taşkent Halk kütüphanesi olarak açılmış, 1933'te devletin Doğu El Yazmalarını Saklama Merkezi olarak ilan edilmiş, 1948 yılında Ali Şir Nevai adını almış ve 2002 yılında "Milli" statüsüne getirilmiştir.
Yazma eserleri tarama linki: http://nodir.natlib.uz/en-US/Search/Query?RecordTemplateId=5

[26] O'zbekiston Xalqaro Islom Akademiyasi Manbalar Xazinasi.

[27] Nizomiy nomidagi Toshkent Davlat Pedagogika Universiteti Kutubxonasi.

[28] O'zbekiston Respublikasi Markaziy Davlat Arxivi.

[29] Mirzo Ulug'bek nomidagi O'zbekiston Milliy Universiteti Kutubxonasi.

Şir Nevai Devlet Edebiyat Müzesi'nde[30] ise 360 cilt yazma eser bulunmaktadır. Kütüphane, Saʿdī-i Şīrāzī'nin (ö. 691/1292) 1636 yılında istinsah edilen külliyatı, ʿAbdurraḥmān Cāmī'nin *Tuḥfetu'l-Aḥrār* eserinin 1578 yılında istinsah edilen nüshası, Niẓāmī Gencevī'nin (ö. 611/1214) 16. yüzyıla ait *Maḫzenu'l-Esrār*'ı, Ḫusrav-i Dihlevī'nin 1575 yılında istinsah edilen *Ḫamse*'si gibi edebi eserlerin kadimi nüshalarına ev sahipliği yapmaktadır. ʿAlī Şīr Nevāī'nin *Bedā'iʿu'l-Bidāye* eserinin 891/1486 yılında Hattat ʿAlī b. Nūr tarafından Herat'ta istinsah edilen ve en eksiksiz nüshası da burada saklanmaktadır. Koleksiyonda edebi eserlerin yanı sıra tarih, felsefe, tasavvuf, astronomi ve ilahiyat alanlarında eserler de yer almaktadır.[31]

2. Semerkand'da Yazma Eser Varlığı

Semerkand Devlet Üniversitesi kütüphanesi yazma eserler bölümünde 13. ile 20. yüzyıllar arasında kaleme alınan Farsça-Tacikçe, Türkçe-Özbekçe, Arapça ve diğer dillerde 5000 kadar yazma eser bulunmaktadır. Koleksiyonda bulunan tasavvuf tarihiyle ilgili en eski yazma eser, Ferīduddīn ʿAttār'ın 685/1286 yılında kendi kaleminden çıkan *Tezkiratu'l*-Evliyā''sıdır. Koleksiyon, medreselerde okutulan ilahiyat ve diğer alanlarda yüzlerce ders kitabı içermektedir. Koleksiyonla ilgili ilk kez 1977 yılında 793 yazma eserden oluşan bir eser listesi yayınlanmıştır.[32] Bu genel katalog çalışmasının yanında 1989 yılında ʿAbdurraḥmān Cāmī'nin eserlerinin, ʿAlī Şīr Nevāī'nin eserlerinin el yazma nüshalarının listelendiği ve fizik, matematikle ilgili yazmaları konu edinen tematik katalog çalışmaları yapılmıştır. Semerkand Devlet Üniversitesi kütüphanesindeki yazma eserlerin sayısı ve niteliği ile ilgili bilgiler, kataloglama çalışması yapılmadığı ve kütüphane araştırmacıların kullanımına açılmadığı için mevcut kataloglarda aktarılan verilerden ibaret kalmıştır.

Semerkand'da yazma eser barındıran diğer kurumlar ise şöyledir: Semerkand Devlet Müzesi Arşivinde 697 cilt, Semerkand Devlet Yabancı Diller Enstitüsünde 100'den fazla yazma eser bulunmaktadır.[33] 2017 yılında

[30] O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi, Alisher Navoiy nomidagi Davlat Adabiyot Muzeyi.
[31] Koleksiyonun kataloğu 2022 yılında yayına hazırlanmıştır. Katalog Özbek dili, Fars-Tacik dili ve Arap diline ayrılan üç bölümden oluşmaktadır. Yusuf Tursunov ve diğerleri, *Uzbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alisher Navoyi Nomidagi Davlat Adabiyat Muzeyining Qo'lyozmalar Katalogi*.
[32] A. Pulatov ve H.K. Axrarov, *Vostochnix Rukopisey Fundamental'noy Biblioteki Samarkandskogo Gosudarstvennogo Universiteta Imeni Alishera Navoiy (Alisher Navoiy Semerkant Devlet Üniversitesi Esasi Kütüphanesinin Doğu Yazmaları Listesi).*
[33] Muminov, "Gosudarstvennie I Chastnie Sobraniya Arabografichnih Rukopisey V Uzbekistane," 22.

açılmış olan İmam Buhari Uluslararası Araştırma Merkezi[34] de kurulduktan sonra kütüphanesindeki yazma eser sayısını artırmak gibi bir misyon üstlenmiştir. Satın alınan eserler ve halktan gelen bağışlar ile kütüphanede bulunan yazma eser sayısı 234'e yükselmiştir. Kütüphanedeki en eski nüsha, 14. asırda yazıldığı tahmin edilen ez-Zemaḫşerī'nin *el-Keşşāf*'ının Meryem suresinden başlayıp, eṣ-Ṣaffāt suresine kadar olan kısmıdır. Yine ʿUbeydullāh b. Mesʿūd'un (ö. 746/1346) *Muḫtaṣaru'l-Viḳāye* isimli eserinin Türkçe tercümesi, Ebū Ḥanīfe'ye nispet edilen 1219 yılında istinsah edilmiş *Maʿrifetu'l-Meẕāhib* isimli bir risale de kütüphanede bulunmaktadır.[35]

3. Buhara'da Yazma Eser Varlığı

Buhara Devlet Mimarlık ve Sanat Müzesinde[36] 8. ile 20. yüzyıllar arasında yazılmış 850 adet yazma eser bulunmaktadır.[37] Koleksiyon içerisinde geyik derisine yazılmış bir Kur'an-ı Kerimvarağı yer almaktadır.[38] Tam metin olarak bulunan ilk eser ise 13. yüzyılda yazılmış yine bir Kur'an-ı Kerimnüshasıdır. Koleksiyonda 41 akaid, 225 fıkıh, 229 edebiyat, 87 tasavvuf, 138 tarihle ilgili yazma eser bulunmaktadır.[39]

Kütüphane kataloğunda çoğunlukla 17. yüzyıl itibariyle istinsah edilmiş eserlere rastlanılmaktadır. *ʿAḳā'idu'n-Nesefī*, *Fiḳhu'l-Ekber*, *el-Hidāye*, *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*, *Fetāvā Ḳāḍīḫān* gibi yaygın eserlerin yanı sıra Mevlānā Aḥmed Ḥadīkī'nin *Hezar Risāle-i Tevhīdī*, Muḥammed Bāḳī Ṣiddīḳī'nin *Usūl-i ʿAḳā'id* (ist. 1234/1818-1819), Mevlānā Seyyid Muḥammed el-Kefevī'nin *Şerḥ*-i *ʿAḳā'id*'i, Mevlevī Aḥmedī'nin *Ḥāşiye-i Mevlevī Aḥmed ber Şerḥ-i ʿAḳā'idu'n-Nesefī*'si (ist. 1300/1882) yine *Şerḥu'l-ʿAḳā'id*, *Şerḥ-i Taṣḥīḥi'l-ʿAḳā'id*, *Mīzānu'l-ʿAḳā'id* gibi eserler yer almaktadır. Ḥuseyn b. Muḥammed b. el-Ḥuseyn el-Ḥanefī'nin 740/1339-1340 yılında yazdığı *Ḫizānetu'l-Muftiyyīn* eserinin 958/1551 yılında Muḥammed b. Muṣṭafā b. Ḥacī Muḥammed er-Rūmī tarafından istinsah edilmiş nüshası kütüphane koleksiyonunda yer almaktadır. Koleksiyonda İslam hukuku ile ilgili *Jo'ng, Maḥḍarāt ve Veṣā'iḳ*

[34] İmom Buxoriy Xalqaro İlmiy-Tadqiqot Markazi.
[35] Ziyodov, Shovosil. *İmom Buxoriy Xalqaro Ilmiy-Tadqiqot Markazi Qo'lyozmalar Katalogi*.
[36] Buxoro Davlat Me'moriy-Badiiy Muzey Qo'riqxonasi.
[37] 1990 yılında Biruni Enstitüsünün Buhara'daki şubesi olarak kurulmuştur.
[38] 8. ya da 9. yüzyıla ait olduğu düşünülen Kur'an-ı Kerim sahifesi 19. yüzyılda hac yolculuğuna çıkan hacılar tarafından Buhara'ya getirilerek Emir ʿAbdulaḥad Ḫān'a hediye edilmiştir. Kûfî hatla yazılmış olan bu varağın birinci sayfasında el-Mucādele suresinin 12-22. ayetleri yer almaktadır. İkinci sayfasında ise el-Ḥaşr suresinin 1-3. ayetleri yer almaktadır. 2007 yılında bu yazmanın orijinalliğini tespit için Biruni Enstitüsüne gönderildiği, Biruni'deki 8. asra ait sahifeler ve Katta Langar Kur'an'ı ile karşılaştırılarak mezkur mushafın 58-59. surelerinin kayıp sahifeleri olduğu kesinleştirilmiştir.
[39] Ahtam Ahmedov, *Buxoro Muzeylaridagi Qadimgi Qo'lyozma Durdonalar*, 10-18.

isimli bir belgeler mecmuası da bulunmaktadır.[40] Bu eserde 1303/1885-1886 yılından 1334/1915-1916 yıllarına kadar yazılan miras, mülk edinme, emanet, hakaret davası, dilekçe gibi çeşitli konularda Arapça ve Farsça belge örnekleri yer almaktadır.[41]

Muḥammed Ṣādiḳ Şihābī Seyyid Ḳādirī'nin *Tārīh-i Ṭarīḳat-i Kubreviyye* isimli Farsça eserinin 1259/1843 yılında yazılan nüshası; ʿAbdulḥāḳḳ b. Seyfuddīn et-Turk ed-Dihlevī el-Buḫārī'nin *Aḥbābu'l-Aḫyār fī Esbābi'l-Ebrār*; ʿAlī b. ʿAbdillah es-Semhūdī'nin (ö. 911/1506) *Ḫulāsatu'l-Vefā bi Aḫbāri Dāri'l-Muṣṭafā* isimli siyer konulu eserinin Beşīr Muḥammed tarafından 982/1575 yılında Mısır medreselerinin birinde Arapça *nesiḫ* hattıyla istinsah edilmiş yazması yer almaktadır. Koleksiyonda tıp, edebiyat, coğrafya eserleri de yer almaktadır. 16-20. yüzyıllar arasında Buhara Hanlığında Farsça olarak yazılmış vakıf belgeleri, ticaret, evlilik, boşanma, borç ve alacak belgeleri, resmi/kişisel mektuplar ve emir buyrukları da burada saklanmaktadır. Kütüphanedeki eserlerin 183'ü Arapça, 279'u Farsça, 193'ü Türkçedir. Koleksiyonda 62 edebiyat, 35 tasavvuf, 19 fıkıh, 30 tıp eseri ve felsefe, tabiat, astronomi kitapları vardır. Buhara Bölge Araştırma Merkezinde 216, Ark Müzesinde 26, Buhara Devlet Üniversitesinde 48, Mir Arab Medresesinde 80 yazma eser bulunmaktadır.[42]

4. Fergana'daki Yazma Eser Varlığı

Fergana bölgesinde günümüze ulaşmayı başarmış 3.000 civarında el yazması ve tarihi belgeden bahsedilmektedir. Hokand Edebiyat Müzesinde 2000'den fazla, Hokand Şehri Devlet Müzesinde de 250 civarında, Andican Tarih ve Medeniyet Müzesinde 900, Fergana Tarih ve Medeniyet Müzesinde 50'den fazla el yazması saklanmaktadır. G'afur G'ulom'ın adını taşıyan Fergana Bölge Edebiyat Müzesinde 2000 civarında yazma eserler bulunmaktadır. Eserler 15-19. Asırlar arasında tarihlendirilmektedir. Bunlar, Kur'an, hadis, hukuk, şeriat, tasavvuf, bilim, astronomi, ahlak, menkıbe, siyaset bilimi, edebiyat, tarih, müzik, tıp, matematik, kimya gibi geniş bir konu yelpazesine sahiptir.[43]

---

[40] Cönk tabiri Anadolu'daki kullanılışından farklı olarak Orta Asya'da çoğunlukla ibadat, muamelat, kadı sicilleri ve *maḥḍarāt* gibi fikhi konuları içeren 16-19. yüzyıllar arasında derlenmiş mecmuaları nitelemek üzere kullanılmıştır. Biruni Kütüphanesinde 40 ciltten fazla cönk olarak isimlendirilmiş yazma bulunmaktadır. Bu türle ilgili geniş bilgi için bkz. Saidakbar Mukhammadaminov, "Jung – The Collection of Practicing Traditional Judge of Central Asia (end of 16th century – 19th century)," 1-15.
[41] Ahtam Ahmedov, *Buxoro* Muzeylaridagi, 19-35.
[42] Muminov, "Gosudarstvennie I Chastnie Sobraniya Arabografichnih Rukopisey V Uzbekistane," 454.
[43] Ziyodov ve Abdulahatov, "Farg'ona Muzeylarining Qo'lyozma Kolleksiyalari," 117-121.

5. Hive ve Karakalpakistan'daki Yazma Eser Varlığı

Harezm Bilgi-Kütüphane Merkezi[44] Nadir Eserler Bölümünde 147, İçenkale Müzesinde 24 yazma eser, 1170 belge ve tarihi evrak bulunmaktadır. Bu belgeler arasında Hive hanlarının emir ve buyrukları, vakıf arazisi ve mülk belgeleri, resmi yazışmalar, kadı belgeleri, Harezm Sovyet Halk Cumhuriyeti'nin çeşitli belgeleri, bölgedeki ünlü kişilerin arşivleri yer almaktadır. Harezm Mamun Akademisinde ise 61 adet yazma eser bulunmaktadır.[45] Yazma eserler çoğunlukla 17. yüzyıl ve sonrasına ait görünmektedir. Karakalpakistan Özerk Bölgesinin Merkez Kütüphanesinde 308; Karakalpakistan Tarih, Arkeoloji ve Etnografya Enstitüsünde 103, Karakalpakistan Müzesinde ise 49 adet el yazması yer almaktadır. Çimbay vilayetinde 100 yazma eser yerel tarih çalışmalarına malzeme sunmaktadır. Sınırlı sayıda da olsa yazma eserleri barındıran özel koleksiyonlar da vardır.

Özbekistan kütüphaneleri, ilahiyat, tarih, edebiyat, kültür ve sanat gibi pek çok alanda bilgi sunan önemli sayıda (40.000 küsur) yazma esere ev sahipliği yapmaktadır. Kütüphane koleksiyonlarına dahil olmayan, kayıtları tutulmamış eserlerin varlığını koruduğu bilinmektedir. Bir şekilde 53 yazma eser kütüphanesine taşınmış ve kayıtları oluşturulmuş eserlerin bir kısmı uygun olmayan koşullarda saklanmakta olup henüz restorasyon görmemiştir. Biruni kütüphanesi dahil olmak üzere kütüphanelerin yazma eser koleksiyonlarının eksiksiz katalogları henüz oluşturulamamıştır. İbn-i Sina kütüphanesi, Müslümanlar İdaresi Kütüphanesi, Hokand Devlet Müzesi Kütüphanesi, Semerkand Devlet Üniversitesi ve daha pek çok kütüphanenin katalog kayıtları hazırlanma aşamasındadır. En ayrıntılı kataloğa sahip Biruni Kütüphanesinde dahi yanlış yazar-eser nispetleri, mecmuaların içinde kaydı girilmemiş küçük risaleler, kataloglanmayı bekleyen yazma eserler varlığını korumaktadır.

Okuyucuların istifadesine sunulmak amacıyla elektronik katalog oluşturma çalışmaları başlangıç aşamasındadır. Bu sebeple yazma eserlere en kolay ulaşılan kurum olan Biruni Enstitüsünde dahi eserlerin elektronik versiyonları henüz bulunmadığı için araştırmacılar, eserleri orijinal nüshalarından okuyabilmektedir.[46] Nadir eser olduğu tespit edilen yazmaların, elektronik versiyonları üzerinden okunmasına izin verilmektedir, ancak yazmalar arasında

[44] Xorazm Viloyat Axborat-Kutubxona Markazi.
[45] Eserlerin listesi için bkz. Xorazm Ma'mun Akademiyasi resmi web sitesi, Axborot Resurs Markazi, http://www.mamun.uz/site/article/resourcecenter.
[46] Kütüphanenin yazma eserlerin elektronik versiyonunu satın alma hizmeti aktiftir. Talep dilekçesi elden ya da mail aracılığıyla ulaştırıldığında kütüphane memurları süreci başlatmakta ve sürecin sonunda yazma eseri mail adresinize göndermektedir.

değeri henüz tespit edilmemiş pek çok eser, okuyucuların doğrudan istifadesine sunulmaktadır. Bu durum yazma eserlerin ömrünü kısaltmakta, eserlerdeki tahribatı artırmaktadır. Tüm bu problemleri çözüme kavuşturabilmek için kütüphane görevlileri, özellikle yazma eserlerin korunması, kataloglanması, restorasyonu ve bakımı konularında Avrupa, Amerika ve Türkiye'de seminer ve derslere katılmaktadırlar. Yazmaları koruma altına alma ve kataloglama çalışmalarının hız kazanması ile okuyucuların bu eserlerden istifadesi kolaylaşacaktır.

KAYNAKÇA

Abduxalimov, Bahrom ve Jorje Ivan Espinal. *Shark Qo'lyozmalari Xazinasi, Uzbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Abu Rayhon Beruniy Nomidagi Sharshinaslik Instituti*. Tashkent: Unesco Tashkent Office, 2012.

Ahmedov, Ahtam. *Buxoro Muzeylaridagi Qadimgi Qo'lyozma Durdonalar*. Buhara: Durdona, 2018.

Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesahif-i Kadime – İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: IRCICA (İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2015.

Cemenova, A.A., A. Urinbaev ve L. M. Epifanova (ed.). *Sobraniye Vestoçnih Rukopisey Akademii Nauk Uzbekskoy SSR (Özbekistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Şark El Yazmaları Toplamı)*, 11 c. Tashkent: Uzbekiston CCR Fanlar Akademiyasining Nashriyati, 1952-1987, Arapça Tercümesi: *el-Muʿcemu'l-Mufehres li'l-Maḫṭūṭāti'l-ʿArabiyye ve'l-İslāmiyye fī Taşkend*, çev. İbrāhīm Niʿmetullah. Beyrut: Şirketu'l-Maṭbūāti Li't-Tevziʿ ve'n-Neşr, 1999-2001, 11 cilt.

en-Nesefī, Necmuddīn Ebū Ḥafs ʿUmer. *Maṭlaʿu'n-Nucūm ve Mecmaʿu'l-ʿUlūm*. Tah. Saidakbar Muhammadaminov. Taşkent: Dāru'l-Cāmiʿati Taşkend el-İslāmiyye, 2015.

Eren, Halit ve Shovosil Ziyodov (ed). *Proceedings of the International Workshop Manuscript Funds of Uzbekistan -Preservation, Cataloguing and Personnel Training June 2019, Samarkand*. İstanbul: IRCICA, 2020.

Ikramov, Saidrahmat Saidahmatovich. "O'zbekiston Musulmonlari İdorasi Kutubxonasida Saqlanayotgan Qo'lyozma va Toshbosma Asarlar," *Proceedings of the International Workshop Manuscript Funds of Uzbekistan Preservation, Cataloguing and Personnel Training June 2019, Samarkand*, 107-111.

Jeffery, A. ve I. Mendelsohn, "The Orthography of the Samarqand Qur'ān Codex," *Journal of the American Oriental Society* 62:3 (1942), 175-195.

Karakuş, Bahaeddin. "Necmeddin en-Nesefî'nin Tahsîlu Usuli'l-Fıkh ve Tafsîlu'l-Makâlât fîhâ 'ale'l-vech İsimli Fıkıh Usulü Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme," *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4:2 (2021), 149-208.

Kazyberdov, A.L. *Sochineniia Abu Nasra al-Farabi v Rukopisiakh Instituta Vostokovedeniia AN UzSSR*. Tashkent: Fan, 1975.

Khabibullaev, Akram. "Print Catalogs of Islamic Manuscripts al-Beruni Institute for Oriental Studies, Uzbekistan," *Middle East Librarians Association (MELA) Notes* 77 (2004), 11-14.

Madraimov, A., Sh. Musaev ve I. Ismailova. Oriental Miniatures. *The Collection of the Beruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan*. 3 c. Tashkent: Media Land, 2001, 2003, 2004.

Maxdum, Shayx Ismoil. *Toshkentdagi Usmon Mushafining Tarixi*. Toshkent: Movarounnahr Nashriyoti, 1995.

Mukhammadaminov, Saidakbar. "Jung – The Collection of Practicing Traditional Judge of Central Asia (end of 16th century – 19th century)," *French Institute for Central Asian Studies*, https://ifeac.hypotheses.org/3217 (17.11.2022).

Muminov, Ashirbek K., Elizaveta G. Nekrasova ve Shovosil Ju. Ziyodov. "La Bibliothèque De Khzāja Muhammad Pārsā Revisitée," *Écrit et Culture En Asie Centrale et Dans le Monde Turco-Iranien X-XIX Siècles*, ed. Francis Richard ve Maria Szuppe, içinde 17-41. Paris : L'Association Pour L'avancement Des Études Iraniennes, 2009.

Muminov, Ashirbek. "Gosudarstvennie I Chastnie Sobraniya Arabografichnih Rukopisey V Uzbekistane," *Proceedings of the International Workshop Manuscript Funds of Uzbekistan-Preservation, Cataloguing and Personnel Training June 2019, Samarkand*, ed. Halit Eren ve Shovosil Ziyodov, içinde 9-35;453-455. İstanbul: IRCICA, 2020.

Munirov, K. *Amir Khusrav Dehlaviy Qo'lyozma Asarlari Katalogi*. Tashkent: Fan, 1975.

Munirov, Q. ve A. Nosirov. *Alisher Navoiy Asarlarining UzSSR Fanlar Akademiiasi Sharqshunoslik Instituti To'plomidagi Qo'lyozmalari*. Tashkent: Fan, 1970.

Pulatov, A. ve H.K. Axrarov, *Vostochnix Rukopisey Fundamental'noy Biblioteki Samarkandskogo Gosudarstvennogo Universiteta Imeni Alişera Navoiy*, Semerkand: y.y. 1977.

Rahmatullaev, Marat – Akram Khabibullaev, "Libraries in Uzbekistan: Past, Present and Future," *Libraries in the Early 21st Century, Volume 1*, ed. Ravindra N. Sharma, içinde 375-387. Berlin, Boston: De Gruyter Saur, 2011.

Turgut, Ali Kürşat. "Ömer Nesefi'nin Matla'u'n-Nücûm ve Mecme'u'l-Ulûm Adlı Eseri ve İlimler Tasnifi Geleneği Açısından Değeri," *İslami Araştırmalar Dergisi* 32:2 (2021): 312-334.

Tursunov, Yusuf, F. Abdurahmanova ve Shafoat Xasanova. *O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alisher Navoiy Nomidagi Davlat Adabiyat Muzeyining Qo'lyozmalar Katalogi*. Toshkent: y.y. 2022.

Urunbaev, A. ve L. Epifanova. *Rukopisi Proizvedenii Abdarrakhmana Zhami v Sobranii Instituta Vostokovedeniia AN UzSSR*. Tashkent: Fan, 1965

Üşenmez, Emek. "Eski Kur'an Tercümelerinden Özbekistan Nüshası Üzerinde Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük- Ekler Dizini)," Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.

Üşenmez, Emek. "Özbekistan Yazma Eserler Kütüphanesi," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2:6 (2009): 682-689.

Ziyodov, Shovosil Yunusovich ve Nodirjon Uraimovich Abdulahatov, "Farg'ona Muzeylarining Qo'lyozma Kolleksiyalari," *Proceedings of the International Workshop Manuscript Funds of Uzbekistan Preservation, Cataloguing and Personnel Training June 2019, Samarkand*, ed. Halit Eren ve Shovosil Ziyodov, içinde 117-121. İstanbul: IRCICA, 2020.

Ziyodov, Shovosil. "Nakshibandi Tarikatining Davomchisi-Nazariyetchi Shayxlardan Biri Xoja Muhammad Porso Kutubxonasiga Oid Yangi Ma'lumotlar," *Jahon Madaniy Sivilizatsiyasi Kontekstida Xo'jagon, Naqshbandiye Tasavvufiy Ta'limotlari Ilmiy-Ma'naviy Merosining Umumbashariy Ahamiyati" Mavzusidagi Xalqaro Ilmiy Konferensiyasi*, 27-28 May 2019, içinde 14-17. Navoiy: Navoiy Davlat Pedagogika Instıtuti, 2019.

Ziyodov, Shovosil. *İmom Buxoriy Xalqaro Ilmiy-Tadqiqot Markazi Qo'lyozmalar Katalogi*. Samarkand: İmom Buxoriy Xalqaro Markazi Nashriyoti, 2018.

ARAŞTIRMA NOTU VE YORUM/RESEARCH NOTE AND COMMENT

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1091-1105
DOI: 10.33227/auifd.1166912

İbn Meymūn'un Astroloji Mektubu

YASİN MERAL
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University Faculty of Divinity, Turkey
yasinmeral1979@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5794-721X

Öz
İbn Meymūn, Fransa'nın Montpellier şehrinden kendisine gönderilen bir dizi soruya cevap olarak astroloji konusundaki görüşlerini kaleme aldığı bir mektup yazmıştır. İbn Meymūn, bu mektubunda astrolojinin boş ve yalanlardan ibaret bir meşgale olduğunu ve ondan kesinlikle uzak durulması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre astroloji, insanları putperestliğe götüren tehlikeli bir uğraştır. İbn Meymūn, gök cisimlerine kudret atfetmenin Tanrı düşüncesine zarar vereceğini vurgulamaktadır. O, benzer şekilde bu düşüncenin özgür irade fikrine aykırı olduğunu belirtmektedir. İbn Meymūn'a göre astroloji, Yahudi inancına aykırı bir çaba olup astrolojiyle meşgul olmak ve ona göre planlar yapmak bir sapkınlıktır. Bu çalışmada İbn Meymūn'un astroloji mektubuna dair kısa bilgilendirme yapılarak mektubun Türkçe tercümesi sunulacaktır. Böylelikle Orta Çağ'da farklı din mensupları arasında hararetli tartışmalara sebep olan astroloji konusu, Orta Çağ'ın en büyük Yahudi alimi İbn Meymūn'un kendi metninden takip edilebilecektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Meymūn, Astroloji, Putperestlik, Sihir, Ṣābiīler, Özgür İrade.

Maimonides' Letter on Astrology

Abstract
Maimonides wrote down his views on astrology in response to a series of questions sent to him from Montpellier, France. In this letter, Maimonides states that astrology is an empty and false occupation and should be avoided. According to him, astrology is a dangerous occupation that leads people to idolatry. Maimonides emphasizes that attributing power to celestial bodies will harm the idea of God. Similarly, he states that this idea is contrary to the idea that human beings have the right to choose with their free will. According to Maimonides, astrology is an effort contrary to the Jewish belief, and it is an act of heresy to engage in astrology and make plans accordingly. In this study, brief information about Maimonides' astrology letter will be given and the Turkish translation of the letter will be presented. Thus, the subject of astrology, which caused heated debates among members of different religions in the Middle Ages, can be followed from the own text of Maimonides, the greatest Jewish scholar of the Middle Ages.

Keywords: Maimonides, Astrology, Idolatry, Magic, Sabians, Free Will.

İbn Meymūn, Yahudi alimler arasında astrolojiye karşı tavır alanların en başında gelmektedir.[1] Ona göre, astroloji saçma ve aptalca düşüncelerden oluşan bir alandır. Astrolojiyle ilgilenenlerin kendilerini alim zannettiklerini belirten müellif, onları hikmetten uzak aptal insanlar olarak nitelemektedir.[2] İbn Meymūn'a göre, Tevrat tarafından yasaklandığını bilmekle birlikte astrolojiye inanıp onun doğru ve bilgece bir meşgale olduğunu düşünen kimseler aptal ve geri zekâlı insanlardır.[3] İbn Meymūn'un astroloji karşıtlığının üç temel sebebi bulunmaktadır. Bunlardan ilki ve en önemlisi, astrolojinin putperestliğe yol açacağına dair endişedir. İkincisi, İbn Meymūn'un, astrolojiyi kendi içerisinde tutarlı ve prensipleri olan bir ilim dalı olarak görmemesidir. Ona göre astronomi muhteşem bir ilim dalıdır fakat astroloji tutarlı bir disiplin değildir.[4] Üçüncü olarak da astrolojiye inanmanın, özgür irade düşüncesine zarar vereceği kaygısıdır.[5] İbn Meymūn, gök cisimlerinin insan üzerinde etkisi olduğu düşüncesinin özgür iradeye ve dinin mantığına ters olduğunu şu ifadelerle aktarmaktadır:

> Tanrı, bir kimsenin dürüst veya kötü olacağına hükmetseydi ya da astrolojiye inanan çoğu aptalın zannettiği gibi insanın doğası/mizacı, onu herhangi bir davranış şekline, düşünce tarzına, bir haslete ya da bir eyleme göre düzenleyen bir özellik olsaydı, insanın yaratılışının başlangıcından itibaren hakkında hüküm verilseydi veya doğası onu kurtulamayacağı bir tarafa çekseydi, bu durumda Tanrı, peygamberler vasıtasıyla "Bunu yap", "Bunu yapma", "Davranışını iyileştir" ya da "Kötülük peşinden koşma" gibi ifadelerle bize nasıl emirde bulunabilirdi?[6]

İbn Meymūn, astroloji ve putperestlik ilişkisini Hz. İbrahim üzerinden açıklamaktadır. O, Hz. İbrahim'in Ṣābiīler[7] arasında yaşadığını nakletmektedir. Ṣābiīlerin yıldızlara taptıklarını, güneşi en büyük yıldız kabul ederek onu en büyük ilah saydıklarını nakleden İbn Meymūn, onların Hz İbrahim'le ilmî münazaralara girdiklerini fakat başarısız olduklarını, bu

[1] Mūsā İbn Meymūn'un astrolojiye dair görüşlerinin geniş analizi için bkz. Yasin Meral, "İbn Meymun'un Astrolojiye Dair Görüşleri," 734-747.
[2] Mūsā İbn Meymūn, Şerḥu'l-Mişna, Sanhedrin, 10:1.
[3] Mūsā İbn Meymūn, Hilḫot Avoda Zara, 11:16.
[4] İslam felsefesi kaynaklarında astronomi için *felekiyyāt*, *ʿilm-i nucūm*, *ʿilm-i nücūm-i taʿlīmī*, *ṣınāʿat-i nucūm*, *ṣınāʿat-i tencīm*, *ʿilm-i hey'e*, *ʿilm-i hey'eti'l-ʿālem* gibi isimlendirmeler kullanılmaktadır. Yıldızların ve burçların hareketlerinden gaybe dair işaretler çıkarmak veya kişilerin karakterlerini belirlemek ise *ʿilm-i aḥkāmi'n-nucūm* olarak bilinmektedir ki bu da astrolojiye tekabül etmektedir.
[5] Tzvi Langermann,"Maimonides' Repudiation of Astrology," 133-136.
[6] Mūsā İbn Meymūn, Hilḫot Teşuva, 5:4.
[7] İbn Meymūn'un eserlerinde geçen Ṣābiīler ifadesiyle putperest Harraniler kastedilmektedir. Harranilerin, Halife Me'mūn (ö. 218/833) döneminde Ṣābiīler olarak isimlendirilmesiyle ilgili bkz. Şinasi Gündüz, *İslam ve Sâbiîlik*, 51-59.

sebeple de Hz. İbrahim'i önce hapse atıp ardından da Babil'den sürdüklerini aktarmaktadır. Ṣābiīlerin Güneş için altından, Ay için gümüşten putlar diktiklerini, yıldızlar için de ayrıca putlar ve tapınaklar inşa ettiklerini nakleden İbn Meymūn, onların yıldızlardan bu putlara manevi kuvvetlerin aktığına inandıklarını belirtmektedir. O, ayrıca putperestlerin her bir bitki, hayvan ve madeni belirli bir yıldıza tahsis ettiklerini dile getirmektedir.[8] Sihir ile astroloji arasındaki ilişkiye dikkat çeken İbn Meymūn, konuyla ilgili şu ifadelere yer vermektedir:

> Yine onların iddiasına göre, sihirbazların yapmış olduğu fiiller, belli yıldızlara ibadet olup yıldızlar bu fiillerden, sözlerden ve tütsülerden hoşnut olurlar; bundan dolayı yıldız, onların istediği şeyleri yapar... Şeriatın tüm amacı ve etrafında dönüp durduğu nokta, putperestliği sona erdirmek, onun izlerini silmek ve yıldızlardan herhangi birisinin, insanların mevcut halleri konusunda fayda ya da zarar verebileceği tahayyülünü ortadan kaldırmak olunca, -zira bu görüşler yıldızlara ibadet etmeye sevk eder- tüm sihirbazların öldürülmesi zorunlu olarak gereklidir. Çünkü sihirbazlar şüphesiz ki putlara tapanlardır. [9]

İbn Meymūn, putperest uygulamaların bir bölümünün gök cisimleriyle ilgili olduğuna dikkat çekerek astrolojiden uzak durulması gerektiğini vurgulamaktadır. O, bu çerçevede göksel cisimlerle ilgili tılsım düşüncesini de reddetmektedir. Tılsımı, burçların belirli zaman dilimlerinde belirli açılarda/konumlarda bulunmaları sebebiyle özel bazı etkilerinin olduğuna dair bir inanç olarak tanımlayan müellif, burçlarla ilgili çelişkili betimlemelerin varlığına dikkat çekerek bunların yalandan ibaret olduğunu vurgulamaktadır. İbn Meymūn, bu uygulamaların nasıl putperestliğe yol açtığını da detaylandırmaktadır. Bu çerçevede putperestlerin inanışlarına göre Güneş, belirli bir zaman diliminde Zodyak'ın dereceleri arasında belli bir açıya vardığında, tılsım gücü olan belirli bir şekil oluşur. Putperest rahipler, söz konusu şekle ait gizil güçlerin, yani tılsımın kendilerine ifşa olacağına inanırlar. Bunu elde etmek için de o tılsıma tütsü yakarlar, ona dua ederler ve Güneş belli bir açıya/konuma girdiğinde oluşan şekli överler.[10] Filozofların, tılsıma inananlarla alay ettiklerini belirten İbn Meymūn'a göre bütün bunlar boş ve yalan meşgalelerdir (*umūr bāṭile kāẕibe*).[11]

[8] Mūsā İbn Meymūn, *Delāletu'l-Ḥā'irīn*, 3:29, 513-514.
[9] Mūsā İbn Meymūn, *Delāletu'l-Ḥā'irīn*, 3:37, 537.
[10] Mūsā İbn Meymūn, Şerḥu'l-Mişna, Avoda Zara, 3:1.
[11] Mūsā İbn Meymūn, Şerḥu'l-Mişna, Avoda Zara, 4:7.

İbn Meymūn, Tevrat'ta yer alan "Falcılık yapmayacaksınız (Levililer, 19:26)" pasajını delil göstererek Yahudi şeriatında yıldız falcılığı yapmanın yasaklandığını belirtmektedir. O, falcıyı "Bireylerin astroloji haritasına bakarak "Falanca gün kötüdür", "Falanca gün iyidir", "Şu şu işleri yapmak için falanca gün uygundur", "Falanca yıl ya da ay, şu konu için kötüdür" diyerek talihli vakit dilimlerini tahmin etmeye çalışan kişi olarak tanımlamaktadır. İbn Meymūn, faaliyetlerini ve seyahatlerini astrologlar tarafından belirlenen zamana göre ayarlayan kimselerin kırbaçlanması gerektiğine hükmetmektedir.[12]

Burada Türkçe tercümesini yayınladığımız astroloji mektubu, Fransa'nın Montpellier bölgesi hahamları tarafından İbn Meymūn'a gönderilen sorulara cevap olarak yazılmıştır. Hahamlar, yıldızların insanın hareketlerine tesir ettiğine inananlar olduğundan, bazı insanların da gök cisimlerinin hareketleri üzerinden öngörülerde bulunarak muhtemel felaketlerin önlenebileceğini düşündüklerinden bahsetmektedirler. Onlar ayrıca astrologların belli bir zamanda takımyıldızlarının dizilişi üzerinden gelecekle ilgili bilgilere ulaşıp ulaşmadıklarını, bu şekilde gelecekte yaşanacak felaketlere engel olunup olunamayacağını sormaktadırlar. Hahamların sorduğu bir diğer soru da astrologların, talihsiz bir zaman dilimi içerisinde doğan kişinin başına gelecek belalardan kurtulması için doğduğu yeri terk etmesine yönelik tavsiyeleriyle ilgilidir. Zira bu düşünceye göre, doğumu esnasında gök cisimlerinin dizilişi üzerinden kişinin talihsiz olup olmadığı anlaşılabilmektedir. Fransalı hahamlar da İbn Meymūn'a doğduğu yer olan Kurtuba'dan ayrılıp Mısır'a gelmesinden sonra hayatında olumlu yönde değişiklik olup olmadığını sorarak bu iddianın sağlamasını yapmak istemektedirler. Hahamlar son olarak Doğu'da çıktığı söylenen ve Mesihlik iddiasında bulunan bir Yahudi ile ilgili de bilgi almak istediklerini belirtmektedirler.[13]

Harvey, İbn Meymūn'un astrolojiye dair mektubunun İbn Sina'nın *Risāle fī İbṭāli Aḥkāmi'n-Nucūm* adlı eserinden ilham alınarak yazıldığını öne sürmektedir. İki metin arasında konuların işleniş sırası ve içerik benzerliklerinden hareket eden Harvey'e göre İbn Meymūn, mektubunu

[12] Mūsā İbn Meymūn, Hilḫot Avoda Zara, 11:8-9.
[13] İbranice metin ve İngilizce çeviri için bkz. Shlomo Sela, "Queries on Astrology Sent from Southern France to Maimonides," 96-111; Alexander Marx, "The Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology," 343-349.

yazarken İbn Sina'nın risalesini taslak olarak kullanmıştır.[14] Biz, burada İbn Meymūn'un Fransa'daki Yahudi alimlere gönderdiği astroloji mektubunun Türkçesini sunacağız. Böylelikle farklı dini topluluklarda tartışmalara sebebiyet veren önemli bir konuda, Orta Çağ'ın en etkili Yahudi düşünürünün görüşlerinin birinci elden takip edilmesi mümkün olacaktır.

İbn Meymūn'un Astroloji Mektubu'nun Türkçe Çevirisi[15]

Kimdir bu kadın? Şafak gibi beliren, ay kadar güzel, güneş kadar parlak, sancak açmış bir ordu kadar görkemli (Neşideler Neşidesi, 6:10).

Montpellier'de ikamet eden dostlarımızdan ve arkadaşlarımızdan, din ve hukuk işlerinden anlayan muhterem bilgelerden bir soru tarafımıza ulaştı. Tanrı onları korusun ve bilgeliklerini artırsın, ilimlerini genişletsin, Rabb'in buyruğu uyarınca ambarları bereketle dolsun ve el attıkları her işte kutsansınlar.[16] Bu, kardeşleri ve dostları olan ve sağlık ve afiyet içerisinde olmaları için onlara dua eden İspanyalı Musa İbn Meymūn'un isteğidir. Onların bu talepleri, ruhlarının temizliğine, akıllarının güzelliğine işaret etmektedir. Böyle yaparak onlar ilimlerin peşinden gidiyor ve anlayış odalarında araştırma yapıyorlar, bilginin basamaklarında yükselmek için koşuyorlar; güzel sözleri ve doğru yazıları, sözü ve anlamını bulmak için bunu yapıyorlar.[17] Her türlü kapalı şeyi açmada ve her türlü engebeyi düzleştirmede Tanrı'nın eli onlara yardımcı olsun, amin.

Söz konusu soruyla ilgili olarak anladığım şey şu ki sorunun dalları çok olsa da hepsi esasında tek bir ağacın dalları, yani soru yıldızbilimcilerin ve yıldız falcılarının bütün sözleriyle ilgilidir.[18] Anlaşılan o ki Tevrat'ın hükümlerini ele aldığımız ve Mişne Tora olarak isimlendirdiğimiz eserimiz size ulaşmamış. Eğer elinize ulaşmış olsaydı, sormuş olduğunuz sorularla ilgili bütün görüşlerimi bilmiş olurdunuz. Zira bütün bu meseleleri *Hilḫot Avoda Zara ve-Ḥukot ha-Goyīm*[19] bölümünde açıklamıştık. Bana öyle geliyor ki bu cevabım size ulaşmadan önce Mişne Tora size ulaşır, zira Doğu'ya,

[14] Elon Harvey, "Avicenna's Influence on Maimonides' Epistle on Astrology," 171-183. Ayrıca bkz. Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World*, 146-147.
[15] Mektubun İbranice metni için bkz. Alexander Marx, "The Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology," 349-358; Mūsa ibn Meymūn, "İggeret el Hahmey Montpeşlir al Gzirat ha-Kohavim," 478-490.
[16] Tesniye, 28:8.
[17] Vaiz, 12:10.
[18] İşaya, 47:13.
[19] Mūsā İbn Meymūn, Hilḫot Avoda Zara ve-Hukot ha-Goyīm, 11:8-9. Türkçesi için bkz. Mūsā İbn Meymūn, *İlim Kitabı*, 207-208.

Batı'ya ve Yemen'e ulaştığı gibi Sicilya Adası'na da ulaştı. Yine de her halükarda benim konuyu izah etmem gerekiyor.

Bilin ki ey üstatlar, bir insanın şu üç şeyin dışında bir şeye inanması doğru değildir. Birincisi, insan aklından kaynaklanan açık bir delile dayanan şeyler, örneğin hesap ilmi, geometri ya da astronomi gibi. İkincisi, insanın beş duyu organından biriyle kavradığı şeyler. Örneğin, insanın görme duyusuyla bunun kırmızı, şunun siyah olduğunu veya bir şeyi tattığında bunun acı şunun tatlı olduğunu veya bir şeye dokunduğunda bunun sıcak diğerinin soğuk olduğunu veya bir ses duyduğunda bu sesin net diğerinin bozuk olduğunu veya bir şeyi kokladığında bunun hoş kokulu diğerinin kötü kokulu olduğunu vb. şeyleri kesin olarak bilmesi gibi. Üçüncü bilgi türü de kişinin peygamberlerden ya da salih zatlardan aldığı bilgidir.

Akıl sahibi her insan, inandığı her şeyi aklında ve düşüncesinde sınıflandırabilmeli ve şuna gelenek yoluyla inandım, şuna duyular yoluyla inandım, şuna da akıl yoluyla inandım diyebilmelidir. Her kim ki bu üç yoldan biri dışında bir şeye inanırsa o kişi hakkında "Saf kişi her söze inanır"[20] sözü söylenir.

Biliyor olmalısınız ki aptallar boş ve lüzumsuz binlerce kitap kaleme aldılar. Yaşça büyük fakat ilimde büyük olmayan pek çok adam da günlerini bu kitapları talim ederek harcadılar ve bu saçmalıkları ilim zannettiler. Bu ilimleri tahsil ettikleri için de kendilerinin alim olduklarını düşündüler. Sağ kalanlar arasında Rabb'in çağıracağı az sayıda kimse hariç, dünyanın çoğunun veya hepsinin hataya düştükleri hususları size bildireceğim. Bir kimse o kitaplarda yazılan şeylerde büyük hastalık ve acı kötülükleri bulacak ve ilk başta aklına bunların doğru olduğu düşüncesi gelecektir. Hele de bu kitaplar eski kitaplarsa hepten böyle olacaktır. Birçok insan, bu kitaplarla meşgul olduğunda ve mütalaada bulunduğunda acele kanaatte bulunanlar bunların hikmet sözleri olduklarını düşünecek ve kendi kendine "Bilginlerin kalemi yalan şeyler söyler mi hiç,[21] onlar bu hususlarda boş yere mi kafa yordular?" diyecektir.

İşte bu sebeple krallığımız kayboldu, Mabed'imiz yıkıldı ve bugünlere geldik. Atalarımız yıldız falcılarının sözleriyle ilgili kitapları bulup onlarla meşgul olmaları sebebiyle günaha girdiler, başka şeyden değil. Nitekim *Hilḫot Avoda Zara*'da açıkladığımız üzere bu işlerin kökeni putperestliktir. Onlar yanıldılar ve bu işlerin peşinden sürüklendiler ve zannettiler ki

[20] Özdeyişler, 14:15.
[21] Yeremya, 8:8.

uğraştıkları bu şeyler harika ilimlerdir ve onlarda büyük faydalar mevcuttur. Savaş eğitimi ve beldelerin fethiyle meşgul olmadılar ve bu uğraştıkları şeylerin kendilerine fayda vereceğini düşündüler. Bu sebeple peygamberler bu tür insanları akılsız ve aptal olarak nitelendirdiler. Gerçekten de bu insanlar akılsızdılar, zira kendilerine fayda vermeyecek karmaşık işlerin peşinden gitmişlerdi.[22]

Bilin ki ey üstatlarım, ben bu konularda çok araştırma yaptım. Talim ettiğim ilk şey, yıldızların hükmü diye isimlendirdikleri ilimdir.[23] Bununla da kişinin yıldızlar aracılığıyla dünyada, bir ülkede ya da krallıkta gelecekte ne olacağını veya bir kişinin hayatı boyunca başına ne geleceğini bilmesi kastedilmektedir. Buna ilaveten putperestlikle ilgili her türlü hususu okudum. Bana öyle geliyor ki başka dillerden Arapçaya tercüme edilen kitaplardan bu konuyla ilgili okumadığım kitap kalmamıştır. Bu eserleri okudum, anladım ve konularına derinlemesine vakıf oldum. O kitaplarda *mitsva*ların[24] her birinin hikmeti bana aşikâr oldu. Halbuki insanlar bu *mitsva*ların sadece Tevrat'ın emri olmasının dışında herhangi bir hikmetinin olmadığını düşünüyorlardı. Bu konuyla ilgili benim Arapça yazılmış büyük bir eserim mevcuttur.[25] Orada her bir *mitsva* için apaçık deliller yer almaktadır. Şimdi o konuya girmeye gerek yoktur, ben sorduğunuz hususlara döneyim.

Bilin ki ey üstatlarım, bütün bu yıldızların hükmüne dair şeylerde, buna inananlar diyorlar ki böyle olacak şöyle olmayacak, kişinin doğduğu andaki burcu kişiyi yönlendirecek ve şöyle olacak, onun başına bunlar gelecek, şunlar gelmeyecek! Bütün bunlar ilmî sözler olmayıp, aptallıktan başka bir şey değildir. Bu tür iddiaların esasını çürütecek pek çok kusursuz, apaçık delil bulunmaktadır. Milletlerin gerçek anlamda bilgelerinden olan kimseler ise ne bu konuyla ilgilenmiş ne de bu konuya dair şeyler yazmışlardır. Bu tür bilgeler ne bu tür bir eser kaleme aldılar ne de bu meşgaleyi ilim olarak isimlendirme hatasına düştüler. Sadece Kasdiler, Keldaniler, Kenanlılar ve Mısırlılar bu çabaya ilim muamelesi yaptılar.[26] Zira o dönemlerde bu milletlerin dinleri bu şekildeydi.

---

[22] I. Samuel, 12:21, Yeremya, 2:8.

[23] İbn Meymūn, devam eden paragraflarda da görüleceği üzere astrolojiyi bir ilim dalı olarak görmemektedir. Burada başkalarının isimlendirmeleri üzerinden atıfta bulunmaktadır.

[24] Tevrat'taki emir ve yasaklar.

[25] İbn Meymūn, *Delāletu'l-Ḥā'irīn* adlı eserini kastetmektedir.

[26] Abraham bar Hiyya (ö. 1136), astrolojiyle ilgili mektubunda Kasdiler ile Keldaniler arasındaki farkı açıklamaktadır. Buna göre Keldaniler, Babil İmparatorluğu'nun vatandaşları için kullanılan genel bir isimlendirmedir. Kasdiler ise Babil İmparatorluğu'ndaki kraliyet ailesinden olan rahipler için

Fakat Yunan düşünürler -ki onlar ilimlerle ilgili eserler telif eden filozoflardır ve her türlü bilgi çeşidiyle meşguldürler- size bahsettiğim bu dört milletle dalga geçip alaya almakta ve onları aşağılamaktadırlar. Yunan düşünürler ayrıca hem esasa hem de detaylara yönelik onların bütün sözlerini çürütecek deliller ortaya koymuşlardır. Ayrıca Pers bilgeleri de Kasdilerin, Keldanilerin, Mısırlıların ve Kenanlıların ürettiği bilgilerin yalan ve yanlış olduğunu anlayıp idrak etmişlerdir. Onlara [yıldız falcılarına] yönelik reddiyelerin güçlü deliller olmadığını, bu sebeple de onlara güvenmememiz gerektiğini düşünmeyin. Bilakis bütün iddialarını çürütecek kusursuz doğru ve açık deliller mevcuttur. Onların [yıldız falcılarının] sözlerine sadece her şeye inanan aptallar ve başkalarını kandırmak isteyenler sarılır.

Bilin ki ey üstatlarım, yıldız ilmi [astronomi] gerçek anlamda bir ilim dalıdır ki feleklerin şekillerini, sayılarını, ölçülerini, gidiş istikametlerini, her birinin dönüş zamanlarını, kuzeye veya güneye meyletmelerini, doğuya ya da batıya dönüşlerini, her bir yıldızın yörüngesini ve gidiş yönünü bilmeyi içerir. Bu ve benzeri hususlarda Yunan, Pers ve Hint bilgeleri eserler kaleme aldılar. Bu, çok muhteşem bir ilimdir. Bu vesileyle güneş ve ay tutulmalarının başlangıcı, nerede hangi vakitte tutulma olacağı, ayın ne sebeple yay şeklini alacağı, ardından büyüyerek dolunay olacağı, sonra da yavaş yavaş küçüleceği bilinmektedir. Bu ilim sayesinde ayın ne zaman görüleceği, ne zaman görülmeyeceği, bir günün uzun olup diğerinin neden kısa olduğu, iki yıldızın neden tek olarak çıktıkları fakat tek olarak batmadıkları, belirli bir yerde neden bir günün on üç, başka bir yerde on beş, bir başka yerde on altı saat, bir başka yerde de yirmi saat olduğu gibi hususlar öğrenilmektedir. Bir yerde gün ve gece eşit, bir başka yerde bir gün bir, iki veya üç ay gibi, hatta öyle yerler var ki altı ay gece altı ay gündüz oluyor. Bu ve benzeri pek çok şaşırtıcı husus, bu ilim dalı vesilesiyle öğrenilmektedir ve hepsi şüphesiz hakikattir. Hahamlar, bu yıldız hesaplamalarının, milletlerin gözünde ilim ve anlayış olarak kabul edildiğini söylemişlerdir.[27] Fakat bu aptal yıldız falcılarının iddialarının ise hiçbir aslı yoktur. Şimdi sizlere kainatın gizemi olan hususlarla ilgili belli başlı konuları izah edeceğim.

Bilin ki diğer milletlerin bütün bilgeleri -ki onlar akıl ve ilim sahibi olup büyük filozoflardır- dünyanın bir yöneticisi olduğu konusunda

kullanılan bir ifadedir. Bu durumda her Kasdi doğal olarak Keldani'dir fakat her Keldani, Kasdi değildir. Bkz. Josefina Rodriguez-Arribas ve Amos Geula, "Abraham bar Ḥiyya's Letter to Judah Barzillai-Translation," 255.

[27] Babil Talmudu, Şabat, 75a.

hemfikirdirler. Feleği döndüren odur, zira hiçbir felek kendiliğinden dönmemektedir. Onların bu konuda çok açık deliller içeren eserleri mevcuttur, ayrıca ilim insanları bu konuda ihtilaf halinde değildirler. Bununla birlikte bütün bir alem yani bu felek ve içerisinde barındırdıkları hakkında büyük tartışmalar mevcuttur. Onlardan çoğu, alemin oluş ve bozuluşa tabi olmadığını, şu anda nasılsa geçmişte de öyle olduğunu ve ebedi olarak bu hali üzere kalacağını öne sürmektedir. Yüce Tanrı'nın baştan beri onu döndürmesi gibi alem dönecek ve Tanrı onu döndürecektir. Birbirlerinden ayrılmaksızın ikisi birlikte devam edeceklerdir. Onlardan bazıları da bu feleğin Tanrı tarafından yaratıldığını söylemektedir. Çömlekçinin elindeki balçık gibi[28] Tanrı'yla birlikte bulunan bir malzeme olduğunu iddia ettiler. Tanrı'nın, yaratmak istediği her şeyi yanında bulunan o madde ile yarattığını düşündüler. O maddenin bir parçasıyla gökleri bir parçasıyla da yeri yarattı. Bazen istediğinde gökleri yarattığı o parçadan alarak başka şeyleri yarattı. Fakat bu düşüncede olanlara göre yoktan var etme (*yeş me-ayin*) imkânsızdır.

Filozoflardan da peygamberlerin dediği gibi Tanrı'nın bütün yaratıkları yoktan var ettiğini söyleyenler mevcuttur. Tanrı'yla birlikte var olan herhangi bir şey yoktur, bilakis sadece Tanrı'nın yarattıkları vardır. Bu konuda çok büyük tartışmalar mevcuttur. Bu husus tam da İbrahim babamızın kavradığı hususdur. Bu konuda bin tane kitap yazılmıştır, bu kitaplardaki her bir delil onun sözlerinin sağlamlığını gösteren açıklamalar içermektedir.

Tevrat'ın esası şudur ki Tanrı tek başına ilk varlık olup bütün her şeyi yoktan var etmiştir. Her kim bunu itiraf etmezse dinin esasını inkâr etmiş olur ve yoldan sapar. Bu konularda Arapça büyük bir eser telif ettim.[29] Orada apaçık delillerle herhangi bir bedene ve cisme sahip olmayan bir Tanrı'nın varlığını izah ettim. Orada dünyanın yaratılmadığını iddia eden filozofların bütün delillerini çürüttüm. Ayrıca orada bizim Tanrı'nın dünyayı yoktan var ettiğine dair inancımıza yönelik öne sürülen büyük itirazların hepsini çözdüm.

Antik dönemden günümüze kadar dünya bilgeleri şu üç gruptan oluşmaktadır. 1-Felek yaratılmamıştır, baştan beri vardı ve ebedi olarak da devam edecektir diyenler. 2-Tanrı, feleği, yanında ebedi olarak bulunan bir maddeden yaratmıştır diyenler. 3-Bütün peygamberlerin dediği gibi

[28] Yeremya, 18:6.
[29] İbn Meymūn, *Delāletu'l-Ḥā'irīn* adlı eserini kastetmektedir.

Tanrı'yla birlikte baştan beri bir şey olmadığını, Tanrı'nın tek başına ilk varlık olduğunu, iradesiyle bu alemi yoktan var ettiğini söyleyenler. Bu üç grubun üçü de şu noktalarda hemfikirdirler: Ay altı alemde varlık sahasına çıkan her şey, her canlı, her ağaç, her çeşit bitki, her çeşit mineralin hepsi Tanrı tarafından feleklerden ve yıldızlardan gelen bir güçle ortaya çıkmaktadır. Onlara göre Tanrı'nın gücü önce feleklere ve yıldızlara akıyor, felekler ve yıldızlardan da dünyaya akıp yayılıyor ve olan her şey bu şekilde meydana geliyor. Nasıl ki biz mucize ve şaşılası işleri Tanrı'nın, melekleri aracılığıyla yaptığını söylüyoruz, bu filozoflar da bu dünyanın tabii akışı içerisinde meydana gelen şeylerin daima felekler ve yıldızlar aracılığıyla oluştuğunu söylemektedirler. Onlar, feleklerin ve yıldızların nefs ve ilim sahibi olduklarını öne sürmektedirler.

Bütün bu sözler doğrudur. Daha önce de delillerle açıkladığım üzere bu tür düşünceler dine bir zarar vermemektedir. Bundan da öte midraşlarda hahamlarımızın söylediklerinin de filozofların düşüncelerinden farklı olmadığını gördüm. Söz konusu bölümlerde açıkladığım üzere bu konuda Yahudi hahamlarla filozoflar arasında hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır.

Bu üç filozof grubu, her şeyin felekler ve yıldızlar aracılığıyla meydana geldiğini düşünmektedir. Onlar insanoğlunun her bir ferdinin başına gelen her şeyin yukarıdan kaynaklanan bir sebebe bağlı olarak değil, tesadüf eseri olduğunu söylüyorlar. Onlar kişinin doğduğu burcun ya da tabiatının bunda etkisi olmadığını düşünüyorlar. Onların nezdinde bir insanın kendisine musallat olan bir aslan tarafından, bir farenin kedi tarafından, bir sineğin de bir örümcek tarafından parçalanması arasında bir fark yoktur. Onlar için bir çatının yıkılıp bir insanı öldürmesiyle, dağdan bir taşın yuvarlanarak bir ağacı veya bir başka taşı parçalaması arasında da bir fark yoktur. Bütün bunların sadece tesadüf olduğunu söylüyorlar. Onlara göre büyük bir krallık için birbirleriyle savaşan insanlar, bir leş için birbirleriyle kavga eden köpek sürüsü gibidir. Bütün bunlarda yıldızlardan gelen bir sebep bulunmamaktadır. Benzer şekilde birinin fakir diğerinin zengin, birinin çocuklu diğerinin kısır olması bütün bu filozoflara göre tesadüf eseridir. İşin özeti, onlar insan olsun hayvan olsun ağaç olsun mineral olsun gerçekleşen şeylerin her birinin tesadüfi olduğunu söylüyorlar. Fakat alemde canlılık emaresi taşımayan bütün şeylerin ve bütün türlerin -kaynağı Tanrı olmak üzere- feleklerin gücünden geldiğini düşünüyorlar.

Bu konuda ihtilaf vardır. Zira gerçek din sahipleri -ki bu Musa efendimizin dinidir- insanın başına gelen olayların tesadüf olduğunu kabul

etmemektedir. Bilakis Tevrat'ta söylendiği üzere bunlar adaletle belirlenmiş olaylardır: Onun bütün yolları adildir.[30] Peygamber [Yeremya] bunu şöyle açıklamıştır: Tasarıların ne büyük, işlerin ne güçlü! Gözlerin insanların bütün yaptıklarına açıktır. Herkese davranışlarına, yaptıklarının sonucuna göre karşılığını verirsin.[31] Bu konuyla ilgili Tevrat şu uyarıda bulunarak konuyu aydınlatmış ve İsrailoğullarına şunu söylemiştir: "Eğer beni dinlemezseniz"[32] başınıza belalar getireceğim. [Tanrı şunu demek istemiştir:] Eğer günahlarınız sebebiyle başınıza gelen sıkıntılar bela değil de tesadüfi şeyler ise ve yaşadığınız [kötü] hadiseler de diğer olaylar gibi tesadüf eseri ise ben de sizin için bu tesadüfleri artıracağım.[33] Tevrat'ta buyrulduğu gibi "Bütün bunlardan sonra yine beni dinlemez, bana karşı çıkarsanız bu kez ben de öfkeyle size karşı çıkacağım ve günahlarınıza karşı sizi yedi kat cezalandıracağım".[34] İşte bu, Musa efendimizin dininin esasıdır ki insanın başına gelen her şey hüküm ve adaletle gelir. Bu sebeple hahamlarımız "Günahsız ölüm, suçsuz ceza yoktur"[35] demişlerdir.

Bilin ki ey üstatlarım, [şu husus] Musa efendimizin dininin esaslarındandır ki bütün filozoflar da bunu kabul etmektedirler: İnsanoğlunun bütün eylemleri kendisine bağlıdır ve onları bu noktada zorlayan ve iten bir şey de yoktur. Bilakis bir adam isterse Tanrı'ya ibadet eder, bilge bir insan olur ve ilim meclisine iştirak edebilir. İsterse de şerli insanların tavsiyelerine uyarak hırsızların peşinden koşar ve zinakârlarla gizlenir. Bu durumların herhangi birinde o kişiyi bir olay ya da burç etkisi altına almaz. Bu sebeple kendisine bunu yap veya şunu yapma şeklinde emirler bildirilmiştir. Bu tür konuların pek çoğunu Arapça kaleme aldığımız *Şerḥu'l-Mişna* ve diğer eserlerimizde açıklamıştık. Böylece biz bilmeliyiz ki filozofların iddia ettiği gibi insanoğlunun başına gelen hadiseler hayvanların başlarına gelenler gibi değildir.

Bu konuda üç farklı görüş bulunmaktadır. Nasıl peki? Şunu düşün ki Reuven fakir bir deri tabakçısıdır ve oğulları da daha Reuven hayattayken öldüler. Diğer taraftan Şimon güzel kokular satan bir adamdır ve zengindir. Oğulları da yanı başındadır. Filozoflar bu duruma tesadüf diyorlar. Onlar Reuven'in güzel koku satan birisi olup zenginleşebileceğini ve oğulları

[30] Tesniye, 32:4.
[31] Yeremya, 32:19.
[32] Levililer, 26:14.
[33] Yani bu belalara tesadüf diyerek Tanrı'dan geldiğini reddeder ve Tanrı'nın yolundan ayrılmaya devam ederseniz, o zaman tesadüf dediğiniz bu belalara daha çok maruz kalacaksınız.
[34] Levililer, 26:21, 28.
[35] Babil Talmudu, Şabat, 55a.

olabileceğini Şimon'un da fakirleşip tabakçılık yapmasının ve çocuklarını kaybetmesinin ihtimal dâhilinde olduğunu ve bütün bunların dünyada tesadüf eseri cereyan ettiğini söylüyorlar. Onlara göre dünyada bu işlere etki eden ve insanın bu veya şu şekilde olmasına sebep olan tabii bir işleyiş ya da yıldızın gücü bulunmamaktadır. Bunlar filozofların sözleridir. İkinci görüş yıldız falcılarının görüşüdür. Öyle ki onların görüşlerini duymuşsunuz ve saçmalamaları size de ulaşmış zaten. Onlar bir şeyin değişmesinin imkânsız olduğunu iddia ediyorlar. Onlara göre Reuven'in, çocukları olmayan fakir bir deri tabakçısı olmaktan başka şansı yoktur. Zira doğumu sırasında feleğin gücüyle kaderi bu şekilde belirlendi. Aynı şekilde Şimon'un da güzel kokular satan, çocuklu zengin bir adam olmaktan başka şansı yoktur. Zira doğumu sırasında, feleğin gücüyle onun kaderi de bu şekilde belirlenmiştir.

Bize göre bu iki yol ya da görüş de yanlıştır. Müneccimlerin görüşleri akıl yönüyle yalandır ve zaten söyledikleri bütün saçmalıklar akl-ı selim tarafından açık delillerle çürütülmüştür. Onların görüşleri dinî gelenek sebebiyle bizim açımızdan da yanlıştır. Zira onların dediklerinin doğru olması durumunda Tevrat, *mitsva*lar ve din eğitiminin bireylere ne faydası dokunacak? Çünkü böyle bir durumda hiç kimsenin aklıyla karar verdiği bir şeyi yapmaya gücü olmayacak, bir başka şey onun rağmına onu şu şekilde olmaya itip çekecek ve bu şekilde olmasına engel olacak. Bu durumda emirlerin ya da dinî eğitimin ne faydası olacak? Filozofların; Kasdiler, Keldaniler ve benzer düşünenlerin sözlerini ortadan kaldırmak üzere öne sürdükleri delillerdeki aklî çürütmelere benzer şekilde efendimiz Musa'nın dininin esasları da bu aptalların düşüncelerini çürütmektedir. Ayrıca bütün bunların tesadüf eseri olduğunu söyleyen filozofların sözleri de bizim dinî geleneğimiz açısından yanlıştır.

Üzerine dayandığımız ve üzerinde yürüdüğümüz doğru yol ise şudur ki bize göre Reuven'in fakir bir tabakçı, Şimon'un da zengin bir güzel koku satıcısı olmasında onları itip çeken başka bir etken söz konusu değildir. Durumun değişmesi ve filozofların söylediği gibi tam tersi olması ihtimal dâhilindedir. Fakat filozof böyle bir durumun tesadüfi olacağını söylüyor. Biz ise bunun tesadüf eseri olmadığını, bilakis "konuşunca dünyanın var olduğu" zatın (Tanrı) isteğiyle gerçekleştiğini söylüyoruz. Bütün bunlar,[36] hüküm ve adalettir. Bizler Tanrı'nın hikmetinin sonunu bilemediğimiz için hangi hüküm ve adaletle bunun böyle olmasını şunun şöyle olmasını takdir ettiğini kestiremiyoruz. Zira yöntemlerimiz onun yöntemleri değil, düşüncelerimiz

[36] Eyüp, 36:17.

de onun düşünceleri değil.[37] Fakat bizim zihinlerimize şunu koymamız lazım ki eğer Şimon günah işlerse kırbaçlanır, fakirleşir ve çocukları ölür ve bunun gibi şeylere maruz kalır. Eğer Reuven tövbe eder ve gittiği yolu düzeltirse, amellerini gözden geçirirse, doğru yol üzere yaşarsa zenginleşir, gittiği yolda başarılı olur ve soyundan gelenleri görecek kadar uzun yaşar.[38] Bu [sistem], dinin esasıdır. Eğer biri çıkıp derse ki birçokları böyle yapıyor ama başarıya ulaşmıyorlar, onların bu söyledikleri delil olmaz. Ya işledikleri bazı günahlar buna sebep olmuştur ya da maruz kaldıkları bu belalar bundan daha iyi bir duruma kavuşmak için bir sebeptir. İşin özeti, Tanrı'nın bu dünyada ve gelecek dünyada insanlar üzerindeki hükümlerinin nasıl olduğunu bizim aklımızın kavraması mümkün değildir.

Baştan beri söylediğimiz şey, yıldız falcılarının görüşlerinin her ilim sahibi açısından yanlış olduğudur. Biliyorum ki sizler Talmud'da ve midraşlarda kişinin doğumu sırasında yıldızların bu veya şu şekilde ona etki edeceğini gösteren bazı insanların sözlerini araştırıp bulmuş olabilirsiniz.[39] Bu durum kafanızı karıştırmasın. Zira kişiye, hakim kuralları bırakıp da karşı argümanlar ve cevaplara (çürütülmüş ve bozuk şeylere) sarılması yaraşmaz. Bu sebeple kişinin delillerle ispatlanmış aklî hususlardan elini çekip, konuya tam vakıf olmamış hahamlardan birisinin sözüne yapışması uygun değildir. Belki de (Talmud ve midraşlardaki) o sözlerde remizler mevcuttur. Belki de o sözler belli bir dönem için söylendi ve hadise de önlerindeydi. Bilmez misiniz ki kutsal Tevrat'ın bazı ayetleri literal olarak anlaşılmaz. Akli delillerle biliyoruz ki literal olarak alınamayacak hususları Targum,[40] aklın kabul edebileceği şekilde tercüme etti. Bir insan da asla aklını arkaya atmamalıdır, çünkü gözler ön taraftadır, arka tarafta değil. Bu hususta kalbimden geçen her şeyi size söylemiş oldum.[41]

Mesih konusuyla ilgili[42] benim adıma size gelen husus düşündüğünüz gibi doğuda İsfahan'da değil, Yemen'dedir. Yaklaşık yirmi iki yıl önce Yemen'de bir adam ortaya çıktı ve kendisini kral Mesih'in yolunu hazırlamak üzere gönderilmiş elçi olduğunu iddia etti. Bu adam onlara Mesih'in Yemen topraklarında olduğunu söyledi. Yahudilerden ve Araplardan birçok insan bu adamın etrafında toplanmış ve dağlarda dolanıyorlardı. Yemen'deki

[37] İşaya, 55:8.
[38] Babil Talmudu, Moed Katan, 28a.
[39] Babil Talmudu, Şabat, 156a; Moed Katan, 28a.
[40] Targum Onkelos.
[41] Hakimler, 16:18.
[42] Mektubun bu kısmı Fransa'daki hahamların ek olarak sordukları Mesih konusuyla ilgilidir.

kardeşlerimiz bana hacimli bir metin yazdılar ve bu adamın yolu, sistemi, ibadetlerde yaptıkları yenilikler ve söyledikleri hakkında bizi bilgilendirdiler. Ayrıca onun şu veya bu şekilde bazı harikulade işlerini gördüklerini naklettiler. Bana da bu konuda sorular sordular. Bütün olup bitenlerden anladığım şu ki bu adam Allah'tan korkan fakat akılsız, miskin adamın tekidir. Bu adamda en ufak bir hikmet mevcut değildir. Yaptığı söylenen ya da onun aracılığıyla görülen her şey yalan ve yanlıştır. Oradaki Yahudilerin durumundan endişe ettim ve onlar için Mesih, özellikleri, görüleceği çıkış zamanının alametleri hakkında üç dört fasikülden oluşan bir metin telif ettim. Bu adama dikkat etmeleri konusunda onları uyardım, öyle ki bu adam Yahudi cemaatini helak edip onun yok olmasına sebep olmasın. İşin özü, bir yıl sonra bu adam yakalandı ve etrafındaki herkes kaçtı. Araplardan onu yakalayan kral ona senin yaptığın nedir diye sormuş. O da "Yaptıklarım hakikattir ve Tanrı'nın sözü uyarınca hareket etmekteyim" demiş. Kral da ona mucizesinin ne olduğunu sormuş. Bu adam da "Kellemi vur, hemen dirileceğim" demiş. Kral da "Bundan daha büyük mucizen yok mu? Ben ve bütün alem iman edip itiraf edeceğiz ki atalarımız bize yalan yanlış şeyleri miras bırakmış" demiş. Ardından hemen bu miskin adamın boynunu vurmuşlar. Ölümü kendisine ve Yahudilere kefaret olsun! Birçok yerde de Yahudileri para cezasına çarptırmışlar. Bugün bile hala bazı akıl noksanı insanlar var ki o adam dirilip kalkacak diye düşünüyorlar. Hadiseler bu şekildeydi. Mektubumun Fas'a ulaştığını duyduysanız, Yemen'e gönderdiğim bu hususta açıklamalar istinsah edilmiş ve Fas'a ulaşmıştı.

Daha önce de ifade ettiğim üzere sorduğunuz bütün soruların detayları aslında bir ağacın dalları hükmündedir ve hepsi birdir. Kendi aklımca size tavsiyem "Ağacı kesin ve dallarını koparın"[43] ve onun yerine iyiyi ve kötüyü bilme ağacını dikiniz[44] ve onun en iyi ürününü ve meyvesini yiyiniz.[45] Elinizi uzatıp yaşam ağacından da alınız. Yüce Tanrı o ağacın en iyi ürününden koparıp doymamızı ve ebedi olarak yaşamamızı sağlamak suretiyle bizi ve sizleri beraat ettirsin! Amin.

Selevkos takvimine göre 11 Tişri 1507[46] yılında Mısır'da yazıldı. Kurtuluş yakın olsun!

---

[43] Daniel, 4:14. İbn Meymūn, burada ağaç metaforuyla astrolojiyi kastetmektedir. Dallar da astrolojiyle ilgili farklı sorular ve kafa karışıklıklarıdır.
[44] Tekvin, 2:9.
[45] Yeremya, 2:7.
[46] Miladi 1194.

Üstatlarım! Beni sözlerin kısalığından ötürü kınamayın! Yazıdan da anlaşılacağı üzere metni alelacele yazdım. Zira Yahudi olmayanların işlerinden ötürü son derece meşguliyetim var. Tanrı biliyor ki Rabbi Pinhas ben Meşulam[47] bir elçi gönderip beni utandırana kadar sıkıştırmasaydı ve yazana kadar başımdan ayrılmasaydı cevap veremezdim, zira hiç boş vaktim yok. Bu sebeple hakkımda hüsnü zanda bulununuz. Selam size kardeşlerim, dostlarım, üstatlarım! Tanrı sayınızı artırsın ve sizi ebeden yüceltsin! Amin.

KAYNAKÇA

Gündüz, Şinasi. *İslam ve Sâbiîlik*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.

Harvey, Elon. "Avicenna's Influence on Maimonides' Epistle on Astrology." *Arabic Sciences and Philosophy* 29 (2019): 171-183.

İbn Meymūn, Musa. "İggeret el Hahmey Montpeşlir al Gzirat ha-Kohavim." *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, içinde II:478-490. Maale Adumim: Hotsaat Şilat, 1995.

İbn Meymūn, Musa. *Delâletu'l-Hâirîn*. Çev. Osman Bayder & Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

İbn Meymūn, Musa. *İlim Kitabı Sefer ha-Madaʿ Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri.* Çev. Yasin Meral, Büşra Şahin, Safiye Merve Özkaldı, Mukadder Sipahioğlu, Rumeysa Bektaş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.

İbn Meymūn, Musa. *Mishnah im Perush Rabbenu Moshe ben Maimon [Şerḥu'l-Mişna].* Ed. Yosef Kafih. 7 cilt. Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1963-1968.

İbn Meymūn, Musa. *Mişne Tora*. Ed. Yohay Makbili. Hayfa: Hotsaat Yeşivat Or Vişuaʿ, 2009.

Langermann, Tzvi. "Maimonides' Repudiation of Astrology." *Maimonidean Studies*, ed. Arthur Hyman, içinde II: 123-158. New York: Yeshiva University Press, 1991.

Marx, Alexander. "The Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology." *Hebrew Union College Annual* 3 (1926): 349-358.

Meral, Yasin. "İbn Meymun'un Astrolojiye Dair Görüşleri." *İslami Araştırmalar Dergisi* 33:3 (2022): 734-747.

Rodriguez-Arribas Josefina ve Amos Geula. "Abraham bar Ḥiyya's Letter to Judah Barzillai-Translation." *Unveiling the Hidden-Anticipating the Future*, ed. Josefina Rodriguez-Arribas ve Dorian Gieseler Greenbaum, içinde 217-259. Leiden: Brill, 2021.

Sela, Shlomo. "Queries on Astrology Sent from Southern France to Maimonides." *Aleph* 4 (2004): 96-111.

Stroumsa, Sarah. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

[47] Bu şahıs, aslen Provence bölgesinden olup bu mektubun yazıldığı sırada İskenderiye'de, Yahudi cemaatinin kadısı (*dayan*) olarak görev yapmaktadır.

SÖYLEŞİ/INTERVIEW

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1107-1116

حوار مع الدكتور طه عبد الرحمن عن علم الكلام *
(Dr. Taha Abdurrahman ile Kelam İlmine Dair Söyleşi)

ZEHRA YILDIRIM
Rabat Muhammed V Üniversitesi Edebiyat ve İnsani İlimler Fakültesi, Fas
Mohammed V University of Rabat Faculty of Letters and Human Sciences, Morocco
ozturkzehra90@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5303-3792

İslam düşüncesinde mevcut ilmî yaklaşımların bir kısmı sadece geleneğe koşulsuz bağlılıkta aşırıya giderken, bir kısmı da ilerlemenin önünde bir engel olarak gördüğü mirası reddetmek suretiyle sadece modernitenin ürettikleriyle ilgilenmektedir. İslam düşüncesi zaman zaman bu iki grup arasındaki keskin çatışmaların gölgesinde verimliliğini kaybetmektedir. Bu aynı zamanda İslam'ın temeli olan ahlakın inşa ve ikamesine zarar vermek suretiyle ihmaline sebep olarak toplumsal çöküşe hız kazandırmıştır. İslam dünyasında yaşanan bu fikrî krizlerle mücadeleye girişen birçok İslam alimi ve entelektüel yetişmiştir. Ancak toplumun ahlaka dayalı bir entelektüel projeye olan ihtiyacı uzun süre giderilememiştir. Bu denemelerin içerisinde Fas'tan farklı ve özgün bir fikrî proje ortaya çıkmıştır. Bu fikrî projenin sahibi Fas/Cedide doğumlu Taha Abdurrahman'dır (d. 1944). Kendisi yaşayan ve eser telif etmeye devam eden önemli mütefekkirlerden biridir. Ona göre yukarıda bahsi geçen iki grup, özgünlüğünü koruyamamış taklitçi yapılardır ve taklit ile Müslümanların modern çağda karşılaştığı sorunları dinin özüne, felsefi düşünceye ve bilinçli olarak ahlaka dönüş gerçekleşmeden çözmek mümkün değildir. Taha Abdurrahman, bu iki grubun aksine fikrî projesinde hem gelenekteki birikimi hem de modern felsefî nazariyeleri büyük bir ustalıkla mezc etmiştir. Bu sırada kullanılan kavramların düşünce üretilen dilin kendi yapısına uygun olarak üretilmesi gerektiğini savunmuş ve bunu kitaplarında ilk defa kendisinin üretip kullandığı yüzlerce yeni kavramla bizzat uygulamıştır. Bu anlamda Taha Abdurrahman İslam düşüncesine

hâkim olan bir alim olmasının yanı sıra Batı felsefesine de iyi derecede vakıf bir filozoftur.

Geniş bir külliyatın müellifi olan Taha Abdurrahman'ın yazdığı kitaplar, tamamlamayı arzuladığı fikrî projesinin düzenli bir neşridir. Her bir kitabında Kur'an ayetlerinden aldığı ilhamla, inşa etmeye çalıştığı ahlak merkezli felsefenin tekamülü adına, dil ve mantık birikimini kullanarak bu tekamüle engel olan kadim ve cedid tüm sorunları dile getirmiş ve çözüm üretmeyi hedeflemiştir. Bu vesile ile ele aldığı birçok konu arasında kelam ilminin yenilenmesine duyulan ihtiyacı da müstakil bir kitapta telif etmiştir.[1] Bu yenilenme, metodolojik açıdan kelamcıların kullanmış olduğu mantık araçlarını ihata ederek, Müslümanların önünde soru işareti olarak duran meseleleri yeniden ele almayı, eleştirmeyi ve yerine İslamiyet'in dokusuna uygun alternatifler sunmayı öngörmektedir.

Hali hazırda doktora öğrencisi olarak bulunduğum Fas'ın Rabat şehrinde, ilki kıymetli hocam Prof. Mehmet Görmez'in öncülüğünde, ikincisi ise kıymetli tez danışmanım Dr. Aḥmed el-Ferrāk refakatiyle Üstat Taha Abdurrahman'ı ziyaret etme imkânı buldum. Kendilerine doktora sürecinde Taha Abdurrahman'ın fikrî projesini anlamam hususunda sundukları katkılardan ötürü teşekkürü borç bilirim. İkinci görüşmemiz, hocanın benim sorularım bağlamında kelam ilmiyle alakalı izah ve tavsiyelerini içeren kısa bir ders şeklinde gerçekleşti. Başta söyleşi niyetiyle gerçekleşmemiş olan bu ziyaretin, diyaloğumuz esnasında hocanın konuşmalarını kaydetmem neticesinde söyleşi olarak diğer araştırmacıların istifadesine sunulmasına müsaade eden Taha Abdurrahman hocama teşekkür ederim.

* * *

[1] طه عبد الرحمن. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. المغرب: المركز الثقافي العربي، ط5، 2014م.

* تنبيه: يعود هذا الحوار في أصله إلى زيارة مباركة قمنا بها لفضيلة الأستاذ الدكتور طه عبد الرحمن يوم الجمعة 27 ماي 2022م بمحل سكناه بالرباط، رفقة أستاذي المشرف على أطروحتي في الدكتوراه، الدكتور أحمد الفراك وهو أحد تلاميذ الفيلسوف طه عبد الرحمن، وأستاذ الفلسفة في جامعة عبد المالك السعدي بتطوان.

ولم أكن أقصد أن أجري حوارا بقدر ما كنت أحمل بعض الأسئلة التي تتعلق بموضوع البحث في علم الكلام والفلسفة، فطرحتُها على الدكتور طه وأجابني بتلقائية وبعفوية، دون أن يعلم بأنني سأدون جواباته وأنشرها في يوم من الأيام، لكن بعد تدوينها استشرتُ معه عن طريق أستاذي أحمد الفراك فأذِن لنا في نشر هذه الدردشة. لعلها تفيد الباحثين المهتمين بفلسفة علم الكلام في الإسلام. وللأمانة فقد راجع الدكتور الفراك الحوار قبل إرساله للنشر.

أستاذنا الفاضل، أنا طالبة تركية أتابع دراستي بالجامعة المغربية بسلك الدكتوراه، وقد اخترت موضوعا لأطروحتي يتعلق بالأثر الكلامي في مشروعكم الفلسفي. شكرا جزيلا لكم على قبول هذا اللقاء الذي أعتبره أهم درس لي في هذا المشوار.

مع العلم أستاذنا بأن الاهتمام بكتبكم في تركيا قد ازداد وتضاعف أضعافا مضاعفة في الآونة الأخيرة، حيث أجريت أبحاث ودراسات أكاديمية في مشروعكم، ونشرت أغلبها في العديد من المجالات العلمية، ولا تزال. ومن بينها يمكن أن نذكر: "نقد الحداثة" و"تجديد أصول الفقه" و"إشكاليات العقل"... إلخ. حتى الآن، تمت ترجمة سبعة من كتبكم إلى اللغة التركية؛

طه عبد الرحمن. *الحوار أفقاً للفكر*. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013م.

(Taha Abdurrahman, *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında*. Çev. Abdi Keskinsoy. İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.)

طه عبد الرحمن. *العمل الديني وتجديد العقل*. المغرب: المركز الثقافي العربي، ط4، 2009م.

(Taha Abdurrahman, *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi*. Çev. Mehmet Emin Güleçyüz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.)

طه عبد الرحمن. *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2000م.

(Taha Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı, Batı Modernitesinin Ahlakî Eleştirisine Bir Katkı*. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.)

طه عبد الرحمن. *سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم*. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2012م.

(Taha Abdurrahman, *Amel Sorunsalı, Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.)

طه عبد الرحمن. *روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية*. المغرب: المركز الثقافي العربي، ط2، 2012م.

(Taha Abdurrahman, *Dinin Ruhu, Sekülarizmin Sığlığından İlahî Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*. Çev. Soner Gündüzöz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.)

طه عبد الرحمن. *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*. المغرب: المركز الثقافي العربي، ط4، 2016م.

(Taha Abdurrahman, *Modernlik Ruhu, İslami Bir Modernlik İnşasına Giriş*. Çev. Mehmet Emin Maşalı ve Münteha Maşalı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2022.)

Taha Abderrahman, *Language Matters: A Dialogue on Language & Logic.* Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2010.

(Taha Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz, Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*. Çev. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2022.)

اليوم أود أن أطرح عليكم بعض الأسئلة في موضوع علم الكلام، إن أذنت لنا.

السؤال الأول؛ ما مكانة علم الكلام في مشروعكم الفكري؟

يمكن القول بأن علم الكلام هو استخدام العقل في بيان المفاهيم والقضايا الدينية (فقط العقل) وأنا لا أتفق كثيرا مع هذا التعريف، لأنهم يستخدمون العقل المجرد، غير أن علم الكلام الحقيقي هو استخدام العقل المسدد، إذ المجرد لا يناسب القضايا الدينية. والقضية الدينية هي قضية قيمة والعقل الذي يناسبها هو العقل المسدد. لأن العقل المجرد يشتغل بدون قِيَم، فالعلم عموما يشتغل بالتجارب ولا ينظر إلى القيم بينما العقل المسدد أول ما يراعي فيما يدرس هو القيمة. وفي نظري هذه القيم الإسلامية كلها مأخوذة من أسماء الله الحسنى، التي لا يحصى، وكل اسم عظيم فيه دلالة على الكمال إلا ويجوز وصف الله عز وجل به. إذن فالقيم هي بالذات صفات إلهية في الأشياء، الصفة الإلهية التي اشتقتْ منها تلك القيمة. مثلاً؛ استحضارُكَ للحكمة ذكركَ للحكيم. والعقل المؤيد هو أن تَتَوَسَّل في تحقيق القيم بما أوحى به الله سبحانه وتعالى، يعني تستخدم وسيلة شرعية فيه فيكون عقلكَ العقل المؤيد.

وتناولتُ علم الكلام في كتاب "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، وأيضا في كتب أخرى؛ كتاب "اللسان والميزان" وفي "سؤال المنهج". أولاً عنوان الكتاب "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" هو عنوان فيه شيء من الالتباس، هذا الالتباس هو أنني لم أتناول علم الكلام من حيث القضايا والمضامين ولا اشتغلتُ بالرد على الشُّبه الموجهة إلى علم الكلام، وإنما الذي تناولتُ هو الآليات المنطقية التي استخدمها المتكلمون.

فإذا السؤال لماذا ذكر تجديد علم الكلام؟

كأني أقول هذا وقت فيه تحديات عقدية ونحتاج لعلم الكلام ومَن يريد أن يجدد علم الكلام لا بد أن يحيط بالآليات التي استخدمها المتكلمون وهي التي أضعها بين أيديكم. يعني لا أقول أني سأشتغل بعلم الكلام وإنما أمدكم إذا كنتم تريدون مواجهة التحديات العقدية اليوم (كالعلمانية، محاربة الدين وما إلى ذلك) فلابد أن تحيطوا بالآليات المنطقية والاستدلالية التي استخدمها المتكلمون والمتقدمون، بدليل أني جئتُ بمنهج المناظرة مثلاً. هذه المحاولة وهذه المقاربة لا تسمى علم الكلام وإنما تسمى "فقه علم الكلام."

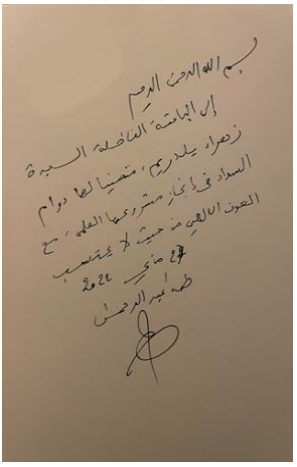
ما فعلتُ أنا في كتاب "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" هو "فقه علم الكلام"، حتى إذا أردنا أن نترجم باللغة الإنجليزية: Metatheology؛ يعني فوق علم الكلام وينظر علم الكلام. ومن هنا تعسر

على كثير من الدارسين لمؤلفاتي في ترجمة "فقه الفلسفة". فقه الفلسفة هي Metaphilosophy. ولكن لا أحد اهتدى لهذا، يعني وضع الفلسفة محل نظر (ينظر في آلياتها قبل مضامينها). إذن فكتابي هذا اشتغل على Metatheology يعني فقه علم الكلام.

تحت علم الكلام هناك موضوع آخر وهو ما أسميه أو ما أصبح يسمى علم الكلام الفلسفي Philosophical Theology. علم الكلام الفلسفي هو علم الكلام الذي يستخدم الآليات والمفاهيم والمسلمات والمناهج التي ينطلق منها ويتوسل منها الفلاسفة، يعني يستخدم الأدوات الفلسفية.







الصورة ١: توقيع أستاذ طه عبد الرحمن على آخر مؤلفاته "*التأسيس الائتماني لعلم المقاصد*".

الصورة ٢: الطبعة الأولى لكتاب طه عبد الرحمن في علم الكلام - ١٩٨٧.

الصورة ٣: خلال زيارتي الأولى لأستاذ طه عبد الرحمن (وسط) برفقة أستاذ محمد غورماز (أقصى اليسار).

ما الفرق بين علم الكلام الفلسفي وفلسفة الدين؟

علم الكلام الفلسفي قد ينطلق من مسلمات عقدية (ليس بالضرورة)، أما فلسفة الدين لا تنطلق من مسلمات عقدية، بل هي تطبيق للمنهج الفلسفي وللمسلمات الفلسفية من غير تسليم بما يجاوز العقل بالمعنى الفلسفي والعقل المجرد، يعني استخدام العقل والاكتفاء بالعقل المجرد في النظر في القضايا الدينية والمفاهيم الدينية. والكثير لا يعرف هذا الفرق. فلسفة الدين هي الاشتغال على القضايا الكلامية بواسطة أدوات العقل المجرد كما تقرر في الفلسفة أي العقل الذي لا يسلم بالغيب ولا بالوحي.

أستاذ وأين يتجلى هذا في كتبكم؟

في كل كتبي بوجه عام، ولكن إذا أردت نموذجا لتطبيق علم الكلام الفلسفي هي تعرضي للقضية المشهورة التي أطالها الغزالي وهي "ليس في الإمكان أبدع مما كان" (موجودة في كتاب اللسان والميزان).

بمعنى آخر؛ علم الكلام الفلسفي هو توسيع لعلم الكلام التقليدي، كيف وسّعت؟ مثلاً إدخال نظريات الحوار والحجاج الحديثة في علم الكلام... إذن الموضوع هو أن علم الكلام يدخل ضمنه (فقه علم الكلام وعلم الكلام الفلسفي الذي هو توسيع لعلم الكلام التقليدي). هناك أيضا فكرة أساسية عندي هي أن القضايا التي تطرح اليوم ليست هي القضايا التي كانت مطروحة قديما في علم الكلام، مثلا اليوم لن نشتغل بمسألة القدر...

فخر الدين الرازي وسيف الدين الآمدي والبيضاوي يغلب عليهم الجانب الفلسفي والمنطقي. هل هناك فرق بينكم وبين هؤلاء الأعلام؟

نعم، وأنا أستخدم الآليات الحديثة أكثر، أقول لا بد من الاستفادة مما توصل إليه علم الحوار والحجاج. اليوم توجد نظريات حديثة ينبغي الاستفادة منها.

وقد شاركتُ من قبل في مؤتمر دولي في هولندا (باللغة الإنجليزية) حيث كان لمحاضراتي تأثير ونُشرت وعلى إثرها عُيّنت ممثلا لشمال إفريقيا من طرف المنظمة العالمية للحجاج. ولكن بعد ذلك، التحديات التي واجهتني في المجتمع العربي والإسلامي والمغربي جعلتني أطرق قضايا فكرية أخرى (الحداثة، الأخلاق، التراث). كانت هناك حملة عامة في العالم الإسلامي على التراث كي نقطع صلتنا به، فكل ذلك جعلني أشعر بالمسؤولية لإعادة الاعتبار للثقافة الإسلامية ولمواجهة تلك التحديات.

أما أنا في البداية كنتُ سأصرف كُليتي للمنطق، هناك كتاب "المنطق والنحو الصوري"، كان اشتغالي فقط في الأسس المنطقة للرياضيات واللغات الصورية. هذا كان انشغالي الأول، بعد ذلك بدأت بالاشتغال في المنطق الطبيعي وبعد ذلك توقفت.

من فضلكم، ما هي الكتب التي خصصتموها لعلم الكلام وقضاياه الأساسية؟

كتبي الثلاثة الأساسية؛ "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، و"سؤال المنهج"، و"اللسان والميزان أو التكوثر العقلي". لاحظي؛ الإبستمولوجيا (epistemoloji) هي حرفيا "فقه المعرفة"، أنا لم أتعرض للمذاهب ولكن ذكرتها بشكل موجز في كتبي المتعلقة بعلم الكلام، لأن مرادي هو استخلاص القوانين التي تَحْكُم كل مذهب والعلاقة بينه وبين المذاهب الأخرى. لم يكن يهمني نهائيا ما قاله وما يقوله ذاك أو الآخر، وهذا الذي نستطيع أن نستخدمه في الوقت الحاضر، فاليوم لن نتحدث عن القضاء والقدر أو عن "هل تحشر الأجساد أو لا تحشر"، وأضف إلى ذلك ما خاض فيه المتكلمون. طبعا الآن ننظر إلى ذلك كان المسلمون انشغلوا بما لا يعنيهم، بالعكس فقد انشغلوا بما كان يعنيهم في ذلك الوقت لمواجهة الفكر المسيحي والفكر الآسيوي فضلا عن الفكر اليوناني. أما في العصر الحالي فلدينا قضايا أخرى؛ العلمنة، العولمة... إلخ. بمعنى آخر قضايا الوقت الراهن يمكن أن يتناولها علم الكلام الفلسفي. وعلم الكلام الفلسفي قد يسلم بمعتقدات، بعد أن قام بتبريرها عقليا، وكما تعلمين أن اليوم توجد نظريات خطيرة جدا في مسألة العقيدة، خاصة وأن المعرفة اليوم سيطر عليها المذهب

التأسيسي (René Descartes)؛ كل المعارف ترجع إلى أوليات وأصول لا يمكن زحزحتها، اليوم ثبت علميا أنه كل أصل معرفي يمكن أن يتغير وأصبح المقياس العقلي للإيمان ليس هو رده إلى المفاهيم التأسيسية.

وقضية الرمزية، لا زال النقاد لم يتفطنوا لأبعاد الجهد الذي كنت أقوم به وأنا واع بتلك الأبعاد منذ بداية تأليفي:

- أولا، كنتُ أريد أن أرفع اللغة العربية إلى لغة فلسفية عالمية وأحرر طاقاتها التعبيرية الفلسفية، وأن تصبح لها آفاقا. لذلك تجدون في كتبي ألفاظا ومصطلحات –وليس قصدي وضع مصطلحات فقط - لأبين للقارئ أنه بالإمكان أن تطور اللغة العربية وتفتح فيها آفاقا فكرية كثيرة بواسطة الإمكانات البيانية الموجودة فيها.

- ثانيا: أجاهد على مستوى آخر، وهو العقيدة، يعني ينبغي أن تكون المضامين التي أبلغها موافقة لصلب عقيدتنا الإيمانية والإسلامية. مرادي أن تكون المعرفة لا تخاصم الدين، بل تخدمه بدون أن يكون هناك إخلال بالمقتضيات العقلية. أريد أن أبحث في أمور الدين بالأدوات العقلية المقررة عند الباحثين، قد أطوِّرها ولكن لا ألغيها. إذن كان عليَّ أن أجاهد على مستوى المضمون.

- المستوى الثالث الذي كنت أرى أنه يجب على أن أجاهد وأن أرابط فيه هو أن أرفع عن الكتابة الفلسفية العربية الطابع التاريخي، كانت كل الكتابات إنشائية تاريخية فحاولت أن أخلق كتابة استدلالية وليست إنشائية تاريخية بل برهانية.

- المستوى الرابع؛ هو أن يحيط العربي بآخر التطورات العلمية، أن تكون كتاباتي تحيط بكل النتاج الموجودة في العالم بالنسبة للموضوع. لا أعالج العقل، بل ستراني أعالج العقل بالمنهجيات والمفاهيم التي يتداول بها اليوم في الأكاديميات والجامعات العليا في أوروبا وأمريكا.

في كل كتاب وفي كل مقال كنتُ أحرص على؛ خدمة اللغة، خدمة العقيدة، خدمة الكتابة الفلسفية، رفْع مستوى المعرفة.

تستخدمون الرموز في بعض كتبكم في المنطق وعلم الكلام، ألا يتطلب الأمر الكثير من الجهد لفهمها؟

نقطة أريد أن أنبئك: أنا عادةً أكتب الرموز، دائما أضع الصيغة اللغوية التي تفسر تلك الرمز، فلا تُقيِّدي نفسك إذا ما فهمت صيغة فخذي بتعبيرها لكي توضح لك الصورة. مرادي بعرض تلك الصيغ هو ليس استعراضا لعضلاتي العلمية وإنما هو إشعار القارئ أن هناك مستويات المعرفة المنطقية ينبغي أن يبلغها أولاً.

ثانياً، فضلا عن ذلك، هذه الأدوات المنطقية تفيدني في التنسيق، حيث تَجِدِينَ نظرية المماثلة مَكَّنَتْني من تصنيف المماثلات؛ توجد المماثلة المهملة (الكلية والجزئية) والمماثلة المقيدة (العامة

والخاصة). هذا تنسيق للمماثلة، يعني لعلاقة التماثل بين طرفين، فتأخذ هذه العلاقة وتحاول أن تستخرج من كل إمكاناتها الاستدلالية، أنا تعبت في ذلك كثيرا. تحتاجين إلى الكثير من العزم يا زهراء ولكن تأكدي كلما تَغَلَّبْتِ على صعوبة ما ستشعرين بسعادة كبرى، ستُحسين بأنك قمت بطَفْرَة علمية لم تكن لديك.





الصور ٤-٥: أستاذ طه عبد الرحمن وتلميذه أستاذ أحمد الفراك (أقصى اليمين) خلال زيارتنا الثانية.

ما رأيكم في التجاوب الكبير مع مشروعكم الفكري في الدول الإسلامية؟

سأقول بكل صراحة، كتبي ستجد الصدى في البلاد الإسلامية لا في البلاد العربية. يمكن أن يفهم أو أن يتفاعل مع كتبي المسلمون غير العرب. لماذا؟ لأن المسلمين غير العرب كتركيا وباكستان وإيران أتيحت لهم الفرصة للاحتكاك بالثقافة الغربية في مستوياتها العليا. بينما القراء داخل المجتمع العربي -إلا نادرا- لا يحيطون بالثقافة العلمية والفلسفية في آخر تطوراتها وأطوارها. قد تجد من اطلع على الفلسفة الفرنسية في بعض موضاتها. كفوكو (Foucault)، ودريدا (Derrida) وكذا... لكن أن يحيط بالفكر الفلسفي حتى الفرنسي إحاطة الخبير، لا. ناهيك عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (Anglosakson)، ليس لهم إليها سبيل. لماذا؟ لأن الفلسفة حتى في شمال إفريقيا ظلت تابعة لفرنسا التي لا تهتم ولم تهتم بالأساليب المنطقية بينما الفلسفة الأنجلوسكسونية هي مبنية أساسا على المناهج المنطقية والمفاهيم العلمية. الفلسفة الفرنسية هي فلسفة أدبية أكثر. لذلك أنتظر من تركيا، إيران، باكستان، ماليزيا أو المسلمين الذي يعيشون في أوروبا أو أمريكا، فسيكونون أقرب إلى هذه المفاهيم، أو الذين يملكون اللغة الإنجليزية وعندهم احتكاك بالثقافة الإنجليزية. لا نتكلم عن الفلسفة في الشرق لأنها في انحطاط، فالمغرب بالمقارنة مع الشرق أصبح إنتاجنا لا بأس به ونتمنى أن يتطور ويتوسع أكثر إن شاء الله.

أقول لك شيئا إضافيا؛ لما شرعت في الكتابة وكتبتُ هذا الكتاب الصعب، أتاني أستاذ جامعي رحمه الله (محمد مفتاح) سألني لمن تكتب هذا الكتاب: قلت له كتبتُه لكي أساير المعرفة كما هي اليوم بحسب أبحاثي وأطروحاتي التي قمت بها، ليقرأه مَن شاء، لكن مع ذلك بقيت بعد ذلك أتساءل من هو قارئ هذا الكتاب؟ هذا الكتاب (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) بقي في السوق ولا يشتريه أحد حتى صار ثمنه عشر دراهم. وقلت إنه سيكون له مستقبل أو لعله بعد وفاتي ستنتشر كتبي عند شعبين إما تركيا أو إيران، ولكن إيران كانت شيعية ولذلك ربما لن ينشروا كتبي ولن يهتموا بها، أما تركيا سنية فسَتَهْتَم بكتبي وذلك ما كان، وهذا قبل سنوات عديدة وأنا باقي لا أعرف قراء من تركيا ذلك الوقت، فالحمد لله الأمور تيسرت.

لما صدر كتابي "العمل الديني وتجديد العقل" تقريبا نفس المسيرة، ماذا حصل لما صدر الكتاب؟؛ تولى بعض الإسلاميين الهجوم عليَّ وكفروني وطعنوا في الكتاب وكسد الكتاب عشر سنوات ولكن الآن وصل تسع طبعات. والحمد الله ما كان مرادي علواً في الأرض بل عملاً لله وخدمة للمسلمين. رغم الأمراض من سبعة إلى تسعة يبعث اللهُ القوة، سبحان الله! وأرجو من الله أن يطيل عمري لكي أتمَّ هذا العمل، فيتقبل سبحان الله تعالى روحي.

إذا سألتني؛ أستاذ طه أي موضوع تريدني أن أشتغل فيه؟ أقول فقط اشتغلي بنقدي للعلمانية ولكن هذا العمل في تركيا لن يرضيهم لأن العلمانية عندكم يؤخذ بها. ولكن لاحظت أن عندكم تصور للعلمانية غير التصور الذي أعرفه. تصوركم للعلمانية لا تخاصم الإسلام. العلمانية هي صرف الدين عن الشأن العام بصفة عامة، والإسلام ما جاء إلا ليدبر شأن العامة والشأن الخاص هو جزء من الشأن العام. الشأن العام هو الأصل، للأسف انقلبت القيم وغرس فينا الغرب أفكاره، فأنا كتبت عليه كثيرا.

كيف تقيمون أستاذنا الانتقادات الموجهة إليكم من الأوساط العلمية؟

كنت أتحمل النقد، منهم من يقول أستاذ طه مستغلق، وأنا وضعت وأحيَيْت مصطلحات من التراث واستعملتها في كتاباتي، فمثلا مصطلح "تشقيق الكلام" استعملته في كتبي فالتقطه عبد الله العروي وتبعه الجميع، فبدأوا يقولون أستاذ طه يقوم بتشقيق الكلام. أنا أول من استعمل هذه الكلمة وأحياها من التراث، والعروي اقتبس مني، فصاروا يتهمونني بها. ولكن الحق ليس كذلك. متى يكون تشقيق الكلام غير مفيد؟ وهو حينما لا تكون المفاهيم المشققة والمشتقة محددة المعاني، أما إذا وضع للمفهوم معنى محدد، بل أكثر من هذا وضعت له مجالا للعمل به فأصبح مفهوما علميا، ولكن الأمر يغيب عن النقاد، فصاروا يتهمونني بتشقيق الكلام وبالصعوبة ولكن لو كان مستوى الجامعات مرتفع كان سيسهل عليهم الأمر، ربما. لكن الآن عموم القراء بدأوا يتعاطون كتاباتي ويستأنسون بمصطلحاتي وأسلوبي.

شيء آخر مهم، هو أنني بدأت أكسب لديهم مصداقية علمية حتى إذا لم يفهموا يسلمون بأن الأمر علمي ويحتاجون إلى طي الفرق بينهم وبين الكاتب. وهذه هي الأمور التي بدت لي مهمة.

جزاكم الله خيرا أستاذنا الفاضل على سعة صدركم وغزير علمكم، سائلين الله تعالى أن يحفظكم وأن يطيل في عمركم وأن ينفع بعلمكم. آمين والحمد لله رب العالمين.

أجري الحوار يوم الجمعة ٢٠٢٢/٥/٢٧م بمدينة الرباط/المغرب

ESER DEĞERLENDİRMESİ/BOOK REVIEW

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1117-1134

Serdar Demirel. *Takıyye Şîa Rivâyet Kültüründeki Derin Paradoks*. İstanbul: Rıhle Kitap, 2016. 152 s. ISBN: 978-605-5634-41-4

PEYMAN ÜNÜGÜR TEKİN
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türkiye
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Turkey
peyman.unugur@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6572-8770

Türkiye'de İmāmiyye Şīʿa'sına dair çalışmaların sayısında kayda değer bir artış söz konusudur.[1] Doktora tezinde Sünni-Şīʿī hadis usullerinin bir karşılaştırmasını yapan Demirel'in,[2] Şīʿa'nın hadis kültürü ile *taḳıyye* ilişkisini merkeze aldığı kitabı da bunlardan biridir. Kitap *taḳıyye* konusunu Şīʿī rivayet geleneğiyle ilişkilendiren ve bu konuya tahsis edilmiş -tespit edilebilen- ilk çalışma olması hasebiyle kayda değerdir. Zira önceki çalışmalarda daha ziyade *taḳıyye* kavramı, Şīʿa için ifade ettiği anlam ve fıkıhla ilişkisi bakımından ele alınmış, -yer yer değinilse de- konu doğrudan hadis rivayetiyle ilişkisi merkeze alınarak incelenmemiştir.[3] Demirel'in kitabı dört bölüme ek olarak bir genel değerlendirme bölümünden oluşur. *Taḳıyye* olgusunun hadis rivayetine tesirlerini ortaya koymak için yola çıkan yazar, işe öncelikle *taḳıyye* hakkında bilgiler verdiği bir bölümle başlar. Burada öncelikle *taḳıyye*nin genel kabul gören bir uygulama olduğu

[1] Bu alanda yapılan doktora tezlerinin derlendiği bir çalışma için bkz. Mehmet Ümit, "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Yapılan Şiîlikle İlgili Doktora Tezleri."

[2] Serdar Demirel, "'Ulūmu'l-ḥadīṣ beyne Ehli's-Sunne ve'l-Cemāʿa ve'ş-Şīʿati'l-İmāmī el-İṣnā ʿAşerī." Sonrasında kitaplaştırılan tez *Ehl-i Sünnet ile İmâmiye Şiası Arası Karşılaştırmalı Hadis İlimleri* adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir.

[3] Bu bağlamdaki bazı çalışmalar için bkz. Etan Kohlberg, "Some Imāmī-Shīʿī Views on Taqiyya," 395-402; "Taqiyya in Shiʿi Theology and Religion," 345-380; Lynda Clarke, "The Rise and Decline of Taqiyya in Twelver Shi'ism," 46-63; Amir-Moezzi, Mohammad Ali, "Dissimulation," *Encyclopaedia of the Qur'an* http://referenceworks.brillonline.com (15.09.2022); Moḥammad-ʿAli Moʿallem, *al-Taqiyya fi fiqh ahl al-bayt*; Robert Gleave, "The Legal Efficacy of Taqiyya Acts in Imami Jurisprudence: Ali al-Karaki's al-Risāla fi al-Taqiyya," 415-438; Louis Medoff, "Taqiya i. In Shiʿism," *Encyclopaedia Iranica* http://www.iranicaonline.org/articles/taqiya-i-shiism (20.09.2022).

vurgulanarak Sünni ulemanın *taḳıyye* anlayışına kısaca yer verilir. Ardından farklılaşan yönleriyle Şīʿa'ya göre *taḳıyye* çeşitli başlıklar altında ele alınır. "Şia Hadis Literatüründe Takiyye Sorunsalı" adı verilen ikinci bölümde *taḳıyye*, hadis senetlerinin güvenilirliğine zarar veren bir unsur olarak sunulur ve çeşitli biyografik örnekler üzerinden bu iddia desteklenmeye çalışılır. "Şia Hadis Metinlerinde Takiyye Sorunu" isimli üçüncü bölümde *taḳıyye* ile *iḫtilāfu'l-ḥadīṯ* arasındaki ilişki, seçilen bazı meseleler üzerinden irdelenir. Sonraki bölüm, öncekinin devamı mahiyetindedir: "Çelişkili Hadisleri Kur'an'a ve Ehl-i Sünnet'e Arz Kâidesi" adlı bölümde Kur'an ve Ehl-i Sünnet'e arz etmek, *iḫtilāfu'l-ḥadīṯ* i gidermede Şīʿa'nın kullandığı iki temel kaide olarak sunulur. Bunlardan bilhassa Ehl-i Sünnet'e arz kaidesi üzerinde durularak bu kaidenin *taḳıyye*yle olan ilişkisi vurgulanır.

Şīʿa'yla özdeşleşen *taḳıyye*nin, Şīʿī rivayet geleneğinde ve dolayısıyla fıkhındaki sorunların merkezinde olduğunu düşünen yazar, kitabın amacını da bu sorunları çeşitli boyutlarıyla ortaya koymak olarak belirler (s. 9). Bunu ortaya koymak için seçtiği temel yöntem, Şīʿī ricāl ve rivayet kaynaklarından seçilen ve *taḳıyye*ye hamledilen bazı rivayetleri incelemektir. Nitekim kitabın bölümleri de buna göre şekillenir. Kitap yazarın da ifade ettiği üzere doğrudan *taḳıyye*-hadis rivayeti ilişkisine ve sorunlarına odaklanan ilk kitap olması bakımından mühimdir. Bununla birlikte konunun ele alınışında problemli olduğu düşünülen birtakım yaklaşım ve tutumlar dikkati çeker. Yazıda bunlar (1) önyargılı ve ideolojik yaklaşım, (2) eksik ve hatalı bilgilere dayalı çıkarımlar başlıkları altında ele alınacaktır.

Kitabın incelenmesine geçmeden önce, farklı mezheplerin geleneklerine yönelik yapılan çalışmalarda gözlenen bazı sıkıntılara genel hatlarıyla işaret edilmelidir. Bu bağlamda Sünni ve Şīʿī mensubiyetlerin yoğun olduğu bölgelerde yaşayan araştırmacıların 'öteki' mezhebe dair çalışmalarına nüfuz eden önyargılı yaklaşım ve itham edici dilden öncelikli olarak bahsedilebilir. İdeolojik/mezhebî olarak nitelenebilecek söz konusu tutum, çalışma konusu yapılan mezhebe dair meselelerin gerçeğe -mümkün olduğu kadar- yakın bir şekilde ortaya konup tahlil edilmesini engelleyerek akademik çalışmalara gölge düşürmektedir. Nitekim bu tarz çalışmaların birçoğunda mezhebin ana kaynaklarına gerektiği gibi inilmediği, ya ikincil kaynaklar üzerinden konunun ele alındığı ya da seçilen sınırlı sayıda temsil yeteneği düşük örnek üzerinden yapılan tespitlerin genele teşmil edildiği gözlenir. Yine bu çalışmaların birçoğunda önceden sahip olunan yargıların farkında ve gerektiğinde bunları değiştirmeyi göze alacak bir anlama çabasına rastlamak güçtür. Bunun yerine sahip olunan önyargıları destekleyecek hususlar ön

plana çıkarılır ya da veriler bu doğrultuda tevil edilir. Sonuç olarak ortaya çıkan tabloda 'öteki'ni anlama noktasında kat edilen mesafenin kayda değer olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Söz konusu tabloya dair daha kapsamlı tahliller yapabilmek için sayısı gün geçtikçe artan bu çalışmaların karşılaştırmalı bir şekilde ele alındığı müstakil araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu yazıdaysa yalnızca bir örnek üzerinden yapılan tespitlerle meselenin ciddiyeti vurgulanmaya çalışılmıştır.

Önyargılı ve İdeolojik Yaklaşım

Kitapta birçok mesele ele alınırken önyargılı ve ideolojik bir yaklaşımın belirgin hale geldiği görülür. Bunlara geçmeden önce bu yazıda önyargıyla neyin kastedildiğine değinmek, meramın daha iyi anlaşılması için faydalı olacaktır. Burada kastedilen, eleştiriye tabi tutulmamış ve 'öteki'ni kendi gerçekliği içerisinde anlamaya engel olan önyargılardır. Bu önyargıların ideolojiye dönüştüğü nokta da onların anlama ve yorumlama faaliyetlerinde tek meşruiyet zemini olarak kabulüne tekabül eder. Gadamer'e göre bu durumda kişi metnin gerçek anlamına kendisini kapatmış olur:

> Bir şeyi anlamaya çalışan kişinin kendisi daha baştan, kendi arızi ön-anlamlarına teslim olmaması gerekir; anlamına inatla kulak asmazsa metnin gerçek anlamını işitemez ve böylece metnin asıl anlamını bertaraf etmiş olur. Metni anlamaya çalışan kişi daha ziyade, onun kendisine bir şey söylemesine hazır olmalıdır.[4]

Meşru önyargılar olarak nitelenen,[5] anlama ve yorumlamada hareket noktası olmakla birlikte farkında olunan ve kendileriyle hesaplaşılan önyargılarsa buradaki tenkidin konusu değildir.

Önyargılı ve ideolojik yaklaşımın bir sonucu olarak kitapta, konuları bütün boyutlarıyla anlama ve ortaya koyma çabasından ziyade verileri önyargı ve ideolojik çıkarımları doğrulayan bir şekilde sunma refleksi gözlenir. Yine dildeki genellemeci ve itham edici ifadeler de bunun bir yansımasıdır. Bu bağlamda kitaptaki söz konusu yaklaşımın somutlaştığı örneklere yer verilecektir.

Önyargılı dil en fazla *taḳıyye* olgusunun ele alınışında kendini gösterir. *Taḳıyye*nin Şīʿa içerisinde ortaya çıkış sebeplerine değinilirken iki hususta bahsedilir. İlk ve yazara göre en önemli sebep olarak rivayet kültüründe *taḳıyye*nin dinin temel öğretilerinden biri olarak sunulması zikredilir. Buna göre temelde Şīʿī imamların *taḳıyye*yi emreden rivayetleri *taḳıyye*yi yerleşik

[4] Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2:8-9.
[5] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2:20.

hale getirmiştir. İkinci sebep de şu şekilde açıklanır: "Takiyyenin Şia ekolü içerisinde sistemleşmesinin önemli bir sebebi(nin) de, Emevi ve Abbasi dönemlerinde sürekli kargaşa çıkaran Şiîler üzerinde yapılan tahkikat ve baskılar olduğu söylenmiştir." (s. 27). İmāmī hadis kaynaklarında Şīʿī imamlara nispet edilen bu tarz birçok rivayet olmakla birlikte, söz konusu rivayetlerin *taḳıyye*nin temel sebebi olarak değerlendirilmesi makul değildir. Zira sadece Şīʿa'ya has olmayan *taḳıyye* açığa çıkması can tehlikesi doğuracak şeylerin gizlenmesidir. Dolayısıyla bir tehdit durumu yoksa *taḳıyye*ye gerek olmayacağından bunun emredilmesi de gündeme gelmez. Bu bakımdan ilk ve en önemli sebep olarak sunulan rivayetler, *taḳıyye*nin nedeni değil *taḳıyye*ye yol açan tehdit ve baskı ortamının sonucu olarak kabul edilebilir; söz konusu ortamın davam etmesi durumunda *taḳıyye*yi meşrulaştırıcı işlev görür. *Taḳıyye*nin asıl sebebi olan baskı ve tehditler ortadan kalktığında tek başına bu rivayetlerin *taḳıyye*nin devam etmesine neden olacağı düşüncesi, verilerle desteklenmedikçe bir spekülasyondan öteye geçemez. Nitekim yazarın da belirttiği gibi tehdit ortamının son bulduğu dönemlerde Şīʿa *taḳıyye*yi terk etmiştir (s. 38). Buna rağmen yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere yazarın esas sebebi (tehdit durumunun devamını) sahiplenmediği, bunu bir iddia olarak zikrettiği görülür. Bu iddianın sunulma şekli dikkat çekicidir. "Emevi ve Abbasi dönemlerinde sürekli kargaşa çıkaran Şiîler" ifadesi açıkça bir önyargının ifadesidir ve onların söz konusu tahkikat ve baskıları hak ettiği zımni kabulünü içerir. Ancak *taḳıyye* rivayetlerinin en fazla nispet edildiği imamlar olan Muḥammed el-Bākır ve Caʿfer eṣ-Ṣādıḳ'ın siyasetten uzak durarak ilmi faaliyetlere ağırlık veren ve taraftarlarını da bu şekilde yönlendiren kimseler olduklarına dair tarihi veriler göz önünde bulundurulduğunda,[6] söz konusu yaklaşım problemli hale gelir.

"Takiyye fıkhı" kullanımı da önyargılı bakışın bir yansıması olarak karşımıza çıkar (s. 8, 28, 35). Yazar bu ifadeyle tam olarak ne kastettiğini açıklamaz, ancak kitabın genelinden onun, *taḳıyye* nedeniyle varit olan rivayetlerin bir *taḳıyye* fıkhını doğurduğu fikrine sahip olduğu anlaşılır. Söz konusu ifadenin çağrışımları Şīʿī fıkıh geleneği hakkında olumsuz bir algı oluşturmaya hizmet edecek türdendir. Şīʿa fıkhına dair bilgisi olmayan bir kimsenin bu kullanımdan yola çıkarak onun çelişkili hükümlerle dolu olduğunu düşünmesi kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu pek de hakkaniyetli

[6] Ayrıntılı bilgi için bkz. E. Kohlberg, "Muḥammad b. ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn," *EI2*, VII, 397-400; Mustafa Öz, "Muhammed el-Bâkır," *DİA*, 30:504-505; M. Öz. "Caʿfer es-Sâdık," *DİA*, 7:1; Robert Gleave, "Jaʿfar al-Ṣādeq i. Life," *Encyclopaedia Iranica* http://www.iranicaonline.org/articles/jafar-al-sadeq-i-life (12.09.2022).

bir yaklaşım olmaz. Zira bilhassa uṣūlī anlayışın ortaya çıkışından itibaren uṣūlīlerin yoğun çaba sarf ettiği alanların başında *taḳıyye* ya da başka sebepler sonucu ortaya çıkan çelişkili rivayetler gelir. Fıkıh usulü kitaplarında rivayetler arası çelişkilerin giderilmesi için yöntemler geliştirilir.[7] Fıkıh kitaplarında da bu yöntemlere göre tespit edilen rivayet ve hükümlere yer verilir. Bunda ne kadar başarılı olunduğu elbette tartışılmalıdır. Bu konu da Şīʿa'yla alakalı diğer birçok konu gibi araştırılmayı beklemektedir. Şīʿī fıkıh geleneği hakkında yapılacak tespit ve değerlendirmeler ancak bu tarz ayrıntılı ve elbette ki önyargıların yön vermediği araştırmalar sonrasında anlamlı hale gelecektir.

Taḳıyye olgusu hakkındaki dayanaksız ve ideolojik çıkarımlara dair verilecek en çarpıcı örnek kitabın "Genel Değerlendirme" kısmında yer alır. *Taḳıyye* bu defa da "nefret edilen kişilerden ve onların yolunu takip eden Müslümanlardan hem korunmanın hem de intikam almanın bir aracı" olarak sunulur (s. 122). *Taḳıyye*nin intikamla ilişkilendirilmesine kitabın önceki bölümlerinde rastlanmaz ve bu ilişkinin nasıl kurulduğu merak uyandırır. Ancak devamında yapılan açıklamalar konuya yaklaşımdaki problemleri bir kez daha gün yüzüne çıkarır. Yazar bahsettiği intikam duygusunun tarihsel sonuçlarına iki örnek vereceğini belirtir. Bunlardan birincisi Hz. Ḥuseyn'in Kerbela'da öldürülmesinin akabinde ortaya çıkan Muḫtār eṣ-Ṣeḳafī hareketidir. Buna göre Muḫtār bir intikam yemini etmiş ve onun öldürülmesi eylemine katılan herkesi yargısız bir şekilde infaz etmiştir. Hadiseyi tarihi verilerle destekleyen yazarın konuyu *taḳıyye*ye bağlaması beklenir; ancak bu beklenti karşılanmaz. Kaldı ki böylesine aleni bir kalkışmanın *taḳıyye*yle ilişkilendirilmesi pek de mümkün değildir. Bunun yerine konu, Kerbela'da yaşanan acı olayların tarihte kalmasına Şīʿa'nın izin vermediğine ve bu facianın fırkanın temel dayanağına dönüştürüldüğüne bağlanır (s. 123-126). Tarihî verilerin, siyasi emellerini gerçekleştirmek için Ehlu'l-beyti meşruiyet aracı olarak kullandığını gösterdiği bir kimsenin[8] eylemlerinin Şīʿa'ya mal

[7] Hem kendi yaşadığı dönemde etkin olan hem de sonrasında usul düşüncesine yön vermeye devam eden uṣūlī alim eṭ-Ṭūsī bu kriterleri ayrıntılı bir şekilde açıklar ve *taḳıyye* ihtimaline bu kriterlerin en sonunda yer verir. Buna göre mezkur kriterlerle araları bulunamadığında başka deyişle son çare olarak iki rivayetten imāmī anlayışa uygun olup *āmme*ye (Ehl-i Sünnet) ters düşen rivayetin kabul edilebileceği ifade edilir. (Eṭ-Ṭūsī, *ʿUddetu'l-Uṣūl*, 1:147). Bu kritere merkezi bir rol verilmemesi rivayetler arası ihtilafın kaynağı olarak görülen başka sebeplerin de söz konusu olduğunun göstergesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Peyman Ünügür, "Şia'da Metin Tenkidi," 141-142, 155-156.

[8] Nitekim tarih kaynaklarında onun başlarda Osmancı iken sonrasında Emevilere karşı isyan eden İbn Zubeyr'e destek verdiği, ondan istediği valiliği alamayınca da Hz. Ali'nin Hz. Fātıma'dan olmayan oğlu Muḥammed b. Ḥanefiyye'yle yakın ilişkiler kurmaya başladığı nakledilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aytekin Şenzeybek, "Muhtâr Es-Sakafî'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysâni Fikirlerin Ortaya Çıkışı," 348 vd.

edilmesi; bununla yetinilmeyip hiçbir bağlantı kurulmadığı halde intikam ve *taḳıyye*nin ilişkilendirilmeye çalışılması izahı güç bir durumdur. Verilen ikinci örnek de ilkine benzerdir. Bu defa da Emevilerden iktidarı alan Abbasilerin Emevilere yönelik kanlı eylemleri, "takiyyenin doğurduğu intikam duygusunun" bir tezahürü olarak sunulur. Ancak bunlar arasında nasıl bir ilişki kurulduğunu anlamak yine güçtür. Zira Abbasiler zaman zaman Şīʿa'nın desteğini almayı siyasi olarak gerekli görmekle birlikte Şīʿîliği benimseyen bir devlet değildir. Aksine Hz. 'Ali soyundan gelen imamlar da rakip olarak algılandığı için Abbasiler dönemi Şīʿa için de sancılı olmuştur.[9] İlginç olan, bu gerçeğin farkındaki yazarın da duruma "işin garip tarafı" diyerek işaret etmesidir (s. 126). Yine *taḳıyye*yle herhangi bir bağlantı kurulmadan Abbasiler'in de Hz. Ḥuseyn'in öldürülmesini temel dayanak aldıkları hususu vurgulanır ve Abbasiler'in yaptıkları da böylelikle Şīʿa'ya mal edilir (s. 126).

İmāmī ilim geleneğine dair değerlendirmelerde de ideolojik yaklaşımın tezahür ettiği birçok husus vardır. İmāmiyye'nin *ricāl* alanında belirlediği şartların ele alınışı bunun örneklerindendir. Yazar konunun girişinde İmāmiyye'ye göre ravinin adil olmasının yeterli görülmediğini, aynı zamanda imāmī Şīʿī olmasının da şart koşulduğunu belirtir (s. 46). Öncelikle verilen bilgi hatalı olmamakla birlikte eksiktir. Zira bu kuralın ne zaman sistematize edilerek usulde yerleşik bir hal aldığına ve bundaki Sünni etkiye değinilmez. İdeolojik yaklaşımın belirginleştiği noktaysa ravilerin yalnızca adil olmasını yeterli görmeyip Sünni şemsiye dışında kalan mezheplere mensup olmasını, onları bidat ehli olarak nitelemek suretiyle bir *cerḥ* sebebi kabul eden muhaddislerin anlayışına değinilmemesidir. Ehl-i hadisin ortaya koyduğu usulde, bidat mezhepleri arasında kabul edilen Şīʿa'nın, rivayetleri temelde kabul görmez. Ancak Şīʿa da dahil olmak üzere bidat kapsamında değerlendirilen mezheplere mensup ya da meyletmiş ravilerin rivayetlerini reddetmek birçok rivayetin devre dışı bırakılmasını gerektireceğinden ve yine el-Buḫārī, Muslim gibi önde gelen müelliflerin eserlerinde söz konusu mezheplere mensup ravilerin rivayetleri bulunduğundan, ravinin bidatının küfrü gerektirmemesi ve yalanı helal görmemesi gibi bazı şartlarla bu kural esnetilmiştir.[10] Ancak ne denli esnetilirse esnetilsin mezhepçi bir yaklaşımla

[9] Abbasilerin iktidarı ele geçirmeleri sonrası Alioğullarına cephe alması ve onlara yönelik sert politikalarıyla ilgili bkz. Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 597-599; Nahide Bozkurt, *Abbâsîler*, 45-52; Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni -İslam'ın Klasik Çağı-*," 354, 458.

[10] *Cerḥ-taʿdil*deki bidat olgusunun tenkidi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 167-179.

ravilerin değerlendirilmesi ve bidat tasnifiyle ötekileştirilmesi mezhepler arası ayrışmayı derinleştiren bir faktör olarak karşımıza çıkar. Nitekim bunun en net yansımalarından birini Şīʿī hadis anlayışında görürüz. Yazarın belirttiği şekilde yalnızca imāmī olan ravilerin rivayetlerini sahih kabul etme görüşü kabaca hicri 7. ve 8. asırlarda etkinlik gösteren uṣūlī Ḥille Ekolüyle sistemleşmeye başlar.[11] Daha öncesinde bu kadar belirgin olmayan söz konusu görüşün ortaya çıkmasında ehl-i hadis/Şāfiʿī çizgide gelişen Sünni hadis usulünün kayda değer bir tesiri söz konusudur. Uṣūlīlik üzerindeki Sünni tesir Ḥille Ekolünden itibaren tedrici olarak artmış Ḥille Ekolünden sonra yükselişe geçen Cebel-i ʿĀmil Ekolü alimlerinden eş-Şehīdu'ṣ-Ṣānī ile zirve noktasına ulaşmıştır.[12] Ḥille Ekolüyle artmaya başlayan ehl-i hadis/Şāfiʿī çizgisindeki Sünni tesirin en belirgin göstergesi, isnad merkezli bir hadis anlayışının benimsenmesidir. Bunun sonucu olarak isnad merkezli Sünni hadis usulünün temel unsurları Şīʿī usule uyarlanmaya başlanır.[13] İşte imāmī olmamanın bir *cerḥ* sebebi olarak sistematize edilmesi de bu döneme rastlar. Bu bakımdan bu tavır, Şīʿī ravilerin bidat ehli olarak nitelendirilip *cerḥ* edildiği Sünni usule bir tepki olarak okunabilir. Nitekim benzer süreç İmāmiyye Şīʿa'sı için de işlemiş, ravisi imāmī olmayıp muteber Şīʿī hadis kaynaklarında yer alan birçok rivayetin devre dışı kalmaması için *muveṣṣaḳ hadis* kategorisi oluşturulmuştur. Ravisi güvenilir olmakla birlikte imāmī olmayan ve mezhebin öğretisine muhalif olmayan rivayetler bu kapsamda değerlendirilmiş ve bunlarla amel edilmiştir.[14] Konunun devamında aynı itham edici tutumun bir başka tezahürü olarak yazar İmāmiyye Şīʿa'sının Sünni hadis kaynaklarını kabul etmemesini ön plana çıkarır: "Mezhebin inanç hassasiyetini yansıtan mezkur şartlar, [ravinin imāmī olma şartı] Ehli Sünnet hadis kaynaklarını kabul etmeye izin vermez." (s. 47). Burada da yine bunun Şīʿa'ya has bir tutum olmayıp hemen her mezhebin muhalif kabul ettiği diğer mezheplere yönelttiği ortak bir tutum olduğunun altı çizilmez.

[11] Nitekim bu dönemin önde gelen alimi İbnu'l-Muṭahhar (Allame) el-Ḥillī'nin *ricāl* kitabında farklı mezheplere mensup ravileri, bazen sika olduklarını belirttiği halde zayıf raviler bölümüne alması bunun bir göstergesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Peyman Ünügür, "Şîa'da Cerh-Ta'dil ve Bir Cerh Sebebi Olarak Sünnilik," 149-150, 158-162.

[12] Nitekim Demirel'in kitapta yer verdiği sahih hadis tanımları eş-Şehīdu'ṣ-Ṣānī'den itibaren net bir şekilde usul kitaplarında yer almaya başlamıştır. Şīʿī uṣūlī anlayışta Ḥille Ekolünden itibaren tedrici olarak artan Sünni tesirle alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. Peyman Ünügür Tekin, "Hadiste Sünnî-Şiî Etkileşimi," 687 vd.

[13] Uṣūlīliğin ortaya çıktığı Buveyhiler dönemi Bağdat'ında da mezhepler arası etkileşim söz konusu olmuştur ve bunun tesirlerini imāmī usul eserlerinde görmek mümkündür. Ancak Buveyhiler döneminde bu etkileşimin eserlerdeki yansıması bir uyarlamadan ziyade onlardan istifade ederek özgün bir usul ortaya koyma çabası şeklindedir. Ḥille Ekolüyle birlikteyse özgünlüğün tedrici olarak yitirildiği görülür.

[14] Eş-Şehīdu'ṣ-Ṣānī, *er-Riāye fī ʿİlmi'd-Dirāye*, 84.

Nitekim Şīʿa'nın hadis kaynakları da benzer şekilde Ehl-i Sünnet tarafından kabul görmez.

Kitaptaki "Senetin Güvenilirliğini Tespitte Takiyye Sorunu" başlıklı kısma, sened ve *ricāl* alanındaki çalışmaların ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında bilgi verilerek başlanır. Meselenin *taḳıyye*yle ilişkilendirilmesi bağlamında yazarın şu ifadeleri önemlidir: "… hem masum kabul edilen İmamlar'ın hem ulemanın hem de râvilerin takiyye yapması ve takiyye bağlamında kişi hakkında verilmiş birbiriyle çelişkili hükümler ilgili râvinin hakkında bilgi edinmeyi zorlaştırmaktadır." (s. 54). *Taḳıyye* olgusunun hadis ravileri hakkında çelişkili veriler ortaya çıkarması bakımından *ricāl* alanında doğurduğu problemler gerçekten de ayrıntılı şekilde incelenmeyi beklemektedir. Ancak yazarın problem tespiti yaparken meseleyi ele alış biçimi, meselenin bütün boyutlarıyla önyargısız bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olmadığı gibi taraflı bir algı oluşturmaya hizmet eder niteliktedir. Yazar girişte *ricāl* alanının temel işlevini, "tevile mahal bırakmayacak hükümlerle râvilerin güvenilirliğinin ortaya konması" (s. 53) şeklinde belirler. Ardından çelişkili hükümler doğuran *taḳıyye* olgusu, bu temel işleve zarar veren bir faktör olarak ön plana çıkarılır. Böyle bir sunum, yazarın da belirttiği gibi Şīʿa'dan daha önce sistematik hale getirilen *ricāl* çalışmalarında ehl-i hadise mensup sened münekkitlerinin *tevile mahal bırakmayacak hükümlerle ravilerin güvenilirliğini ortaya koyduğu* ön kabulüne dayanır. Ancak *ricāl* alanındaki çalışmalar kişisel değerlendirmelere dayalı olduğundan doğası itibariyle öznellikten kurtulamaz.[15] Söz konusu öznellikte bilhassa mezhep taassubu belirleyici faktörlerden biridir. Bugün Sünni şemsiye altında kabul edilen mezheplere mensup *ricāl* alimleri dahi ehl-i hadis/ehl-i reʾy farklılaşmasının bir yansıması olarak aynı raviler hakkında birbiriyle çelişen hükümler vermişlerdir. Nitekim Sünni *ricāl* ve *cerḥ-taʿdil* literatürünü ele alan bazı çalışmalar bunun kayda değer örneklerini sunar.[16] Yazarın yaklaşımındaki problem tam da bu noktada ortaya çıkar. Doğası itibariyle öznellikten nasibini alan *ricāl* alanının bu yönü ve Sünni

[15] Burada öznellikten kasıt, birçok hadis aliminin de altını çizdiği içtihadiliktir. Raviler hakkında ortaya çıkan değerlendirmeler bilgi değeri bakımından zanni olan rivayetlere dayanır. Münekkitler ulaşabildikleri bu rivayetler üzerinden bir tür yorum faaliyetinde bulunarak ravinin güvenilirliği hakkında bir hükme varırlar. Bu yorum faaliyeti üzerinde etkili olan; yaşanılan coğrafya ve zaman dilimi, mensup olunan grup ve onun zihniyet kodları gibi faktörler de göz önünde bulundurulduğunda söz konusu öznellik/içtihadilik daha iyi anlaşılacaktır.

[16] Birkaç örnek için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 257 vd.; Sabri Kızılkaya, "Cerh ve Tadil'de Mezhep Taassubu."; M. Emin Eren, "Reʾy Ehlinin Fakihinden Bir "Muhaddis" İnşa Etmek: ʿAbdulḳādir el-Ḳuraşī'nin (ö.775/1373) Ebū Ḥanīfe Biyografisinin Tahlili."

çalışmalardaki benzer durum görmezden gelinerek mesele yine tek taraflı olarak ele alınmaktadır.

İdeolojik yaklaşımın belirginleştiği bir diğer konu Kur'an'a arz kaidesidir. İlgili başlık altında İmāmīler tarafından Kur'an'a arzın nasıl işletildiğine dair açıklamalara yer verilir. Bu bağlamda öncelikli olarak altı çizilen hususlardan biri, Kur'an'a arz kaidesinin mezhebin hassasiyetlerine göre işletilmesidir. Bununla kasıt, ayetlerin manalarının mezhebin hassasiyetine göre belirlenip sonrasında arzın bu manalara göre yapılmasıdır (s. 97). Burada temel problem, söz konusu mezhebî refleksin yine sadece Şīʿa'ya has bir şey gibi yansıtılmasıdır. Oysa İslam çatısı altında ortaya çıkan her mezhep ayetlerin yorumlanmasında kendine has bir tutum benimsemiştir. Bu konuda Şīʿa ve Ehl-i Sünnet arasında farklılıklar olduğu gibi Ehl-i Sünnet şemsiyesi altında kabul edilen mezhepler arasında da birçok farklılık bulunur. Ayrışmanın başladığı noktalardan biri, Kur'an'ın delaletinin kati mi yoksa zanni mi olduğu hususudur. Çoğunluğun kabul ettiği "Kur'an ayetlerinin ṣubūtu kati olmakla birlikte delaleti zannidir."[17] kaidesi, ayetlerin farklı anlaşılmasını beraberinde getirir. Bu zanni alan, yine çoğunluğun kabul ettiği haber-i vahidle Kur'an'ın umumunun tahsis edilebileceğine dair kaideyle[18] birlikte birçok konuda farklı hükümlerin ortaya çıkmasının kaynağıdır.

Kur'an'a arz konusunda dikkat çeken bir başka örnek, Şīʿa'nın Kur'an'a arz motivasyonuyla Ehl-i Sünnet'inki karşılaştırılırken ortaya çıkar. Yazara göre "Ehli Sünnet bir rivayetin Hz. Rasûlullah'a (s.a.s.) ait olması için Kur'an'a aykırı olmamasını şart koştuğu için Kur'an'a arz yaparken, Şia, daha çok İmamlar'a nispet edilen birbiriyle çelişkili hadislerin *takıyye* içerip içermediğini anlamak için bunu yapmaktadır." (s. 101). Sünni anlayışta rivayetlerin Kur'an'a arzının muteber ve yaygın bir uygulama olup olmadığı hususu bir tarafa bırakılacak olursa, böyle iddialı bir tespitte bulunan yazarın Şīʿa ile ilgili böyle bir tespiti neye dayanarak yaptığını açıklamaması, genellemeci ve önyargılı bir yaklaşımın ifadesidir. Eṭ-Ṭūsī'nin *'Uddetu'l-Uṣūl*'de rivayetlerin Kur'an'a arzını, -rivayetler arası herhangi bir ihtilaf söz konusu edilmeksizin- rivayetlerin kabul veya reddindeki temel kıstaslar

[17] Sünnilik içerisinde Ḥanefîler dışındaki çoğunluğun bu görüşte olduğu hakkında bilgi için bkz. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 91-96.

[18] Ḥanefîler āḥād haberlerin zanniliğinden ötürü ṣubūtu kati olan Kur'an ayetlerini tahsis edemeyeceği görüşündeyken, Sünni şemsiye altındaki diğer ekoller böyle bir tahsisi kabul ederler. Bilgi için bkz. Merve Özdemir Özaykal, "Kur'ân'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar."

arasında sayması,[19] mezkur genellemenin hatalı olduğunu ortaya koymak için yeterlidir.

Kitapta çeşitli bağlamlarda bu tarz söylem örneklerine rastlanmaktadır. Her birini ele almak kapsamı çok genişleteceğinden bunlardan bazılarına işaret edilmekle yetinilecektir. "Çünkü iktidarı ele geçirmek için örgütlenen bu dinî yapı (…)" (s. 28), "Ana akım Müslümanlara muhalefet etmek mezhebin genel karakteristiği durumundadır" (s. 83), "Şiî mütedeyyin kesimler Sünnîlere karşı olumsuzdurlar" (s. 85), "Siyasi hedefleri gerçekleştirmek için iktidarın dikkatini çekmemek üzere kendini gizlemeyi esas alması" (s. 131), gibi ifadeler bunlar arasında ilk göze çarpanlardır.

Eksik ve Hatalı Bilgilere Dayalı Çıkarımlar

Kitapta karşılaşılan birçok eksik ve hatalı bilgi, meselelerin doğru bir zemin üzerinde ele alınarak makul çıkarımlar yapılması önünde engel teşkil eder. Eksik ve hatalı bilgilerin çoğunlukla İmāmiyye Mezhebi'nin tarihsel bir bütünlük içerisinde ele alınmamasından kaynaklandığı görülür. Bunun bir boyutunda İmāmiyye'nin iki temel ekolü Aḫbārīlik ve Uṣūlīlik arasındaki yaklaşım farklarının birçok meselede göz ardı edilmesi vardır ve genellikle aḫbārī yaklaşımın birçok meselede bütün mezhebe teşmil edildiği görülür. Diğer taraftan tarihsel süreçte mezhep içerisindeki değişen görüşler ve Sünnilerle etkileşim de göz önünde bulundurulmaz.

Taḳıyye olgusunun tarihlendirilmesine dair kitapta verilen bilgiler bu başlık altında ele alınmaya uygundur. Yazar *taḳıyye* olgusunun ancak hicri 3. asrın ortalarında itikadi hüviyetini kazandığına dair görüşe atıf yapar (s. 38). Yazarın bu görüşe atıf yapmasının arka planında, hicri 2. asırda yaşayan Muḥammed el-Bākır, Ca'fer es-Ṣādıḳ gibi Şī'ī imamların *taḳıyye*nin ortaya çıkışıyla bir alakaları olmadığı, *taḳıyye*nin onlardan sonra Şī'ī anlayışa dahil edildiği gibi bir algının bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim devamında yazar Muḥammed el-Bākır ve Ca'fer es-Ṣādıḳ'ın *taḳıyye*den beri olduklarına dair görüşünü şu şekilde açıklar: Takva ve cesaretleriyle bilinen İmam Bâkır ve İmam Cafer Sadık'ın Şiî kaynaklarda geldiği şekilde *taḳıyye* yaptığı yahut taraftarlarına emrettiği sahih rivayetlerle tespit edilememektedir." (s. 38). Sünni gelenekte de muteber kabul edilen Şī'ī imamlar ile *taḳıyye* arasına mesafe koymaya çalışan yazarın bu tutumu kitap boyunca devam eder (s. 66, 67, 133).[20] Öncelikle Sünni bakış açısından imamlar hakkında sahip olunan

[19] Eṭ-Ṭūsī, *'Udde*, 144-145.

[20] Bu konuda bir kafa karışıklığı olduğu anlaşılır. Zira yazar bir taraftan *taḳıyye*nin bizzat Şī'ī imamlar tarafından uygulanan ve tavsiye edilen bir uygulama olmadığını, *taḳıyye*ye dair rivayetlerin onlara

yaklaşımın mutlak kabul edilmesi ve meselenin bu noktadan hareketle ele alınmasının, ideolojik yaklaşım kapsamında değerlendirilebilecek bir problem olduğu belirtilmelidir. Sünniler tarafından da muteber kabul edilen ve ilmî faaliyetleriyle ön plana çıkan mezkur imamların *taḳıyye* yaptıklarına dair Sünni kaynaklarda güvenilir rivayetlerin bulunmaması, onların siyasi otoriteyi tasvip ettikleri, kendi muhalif görüşlerinden vazgeçtikleri ya da *taḳıyye*ye ihtiyaç duymadıkları anlamına gelmez. Ayrıca *taḳıyye* yapmak durumunda kaldıklarında ve bunu taraftarlarına da tavsiye ettiklerinde, bu konuya dair rivayetlerin yalnızca kendi taraftarları arasında kalması ve Sünni kaynaklara yansımaması zaten beklenen bir durumdur. Diğer taraftan *taḳıyye*nin Şīʿa içerisinde hicri 3. asırda itikadi bir hüviyet kazandığı vurgusunun arka planında yatan, Muḥammed el-Bākır ve Ca'fer es-Ṣādıḳ gibi Şīʿī imamların *taḳıyye*nin ortaya çıkışıyla bir alakaları olmadığı kabulü, bilgi eksikliğine de işaret eder. Bu başlık altında asıl değinilmek istenen husus da budur. *Taḳıyye*nin hicri 3. asırda itikadi hüviyet kazandığı görüşü, temelde *taḳıyye*ye dair rivayetlerin 3. asır kaynaklarında görünür olmaya başladıkları savıyla desteklenir ki bu pek de sağlam bir dayanak değildir. Zira İmāmiyye Şīʿa'sının günümüze ulaşan hadis eserleri, hicri 3. asırda telif edilmeye başlansa da hadis rivayetlerinin derlenmeye başlandığı tarih daha geriye gider. İlk derlemeler, *aṣıl* adı verilen ve imamların sözlerinin kendi ashabı tarafından bir araya getirilmesinden oluşan müstakil nüshalardır. Sonraki hadis eserleri telif edilirken bu *aṣıl*lardan istifade edilmiştir.[21] Dolayısıyla *taḳıyye*ye dair imamlardan nakledilen rivayetlerin hadis eserlerinden önce hicri 2. asırdan itibaren yazılmaya başlanan *aṣıl*lar içerisinde yer alması ve sonrasında bunlardan hadis eserlerine geçmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Kaldı ki yazılmasa dahi bunların imamlardan şifahi olarak nakledilme ihtimalleri de göz önünde bulundurulmalıdır.[22]

Sünnet-*taḳıyye* ilişkisinden bahsedilen bölümde yazar öncelikle Ehl-i Sünnet ve Şīʿa'nın sünnet anlayışlarındaki temel ayrıma vurgu yapar. Söz konusu temel ayırım, İmāmiyye Şīʿa'sının masum kabul ettikleri imamlardan nakledilenleri de sünnet kapsamında kabul etmesidir (s. 39). Yazarın konuya dair verdiği bilgilerden sünnet ile hadis arasında bir ayrıma gitmediği anlaşılır. Yazara göre imamların sünneti de Şīʿī anlayışta sünnet kavramının

sonrasında nispet edildiğini çeşitli vesilelerle vurgularken diğer yandan bazı yerlerde imamların da *taḳıyye* yaptıklarını ve *taḳıyye* yapılmasını teşvik ettiklerini ifade eder (s. 41, 54).

[21] Asıllarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 187 vd.

[22] Buradaki itiraz, *taḳıyye*nin itikadi bir hüviyet kazanmasının hicri 3. asırda gerçekleştiğine dair iddianın kendisine değil kanıtlanma biçiminedir. Böyle bir iddianın savunulabilmesi için sağlam argümanlarla desteklenmesi gerekir.

içine dahildir. Bununla ilgili yakın dönem Şīʿī düşünürlerinin tanımlarına atıf yapmıştır (s. 40). Hemen ardından vurgulanan bir diğer husus, İmāmiyye Şīʿa'sının hadis kaynaklarındaki rivayetlerin büyük çoğunluğunun imamlardan nakledilen rivayetlerden oluşmasıdır. Yazar bu durumun Ehl-i Sünnet ile Şīʿa arasında çok köklü bir ihtilaf doğurduğunu ifade eder (s. 41). Öncelikle yazarın sünnet-hadis ayniliğine dair kabulünün meseleyi karmaşıklaştırdığı ifade edilmelidir. Zira bahsedileceği üzere imāmīler imamların haberlerini tartışmasız bir şekilde hadis kapsamında kabul etmekle birlikte sünnet kavramı için aynı durum söz konusu değildir. İkinci olarak imāmī hadis kaynaklarındaki rivayetlerin büyük çoğunluğunun Şīʿī imamlar bilhassa da Caʿfer eṣ-Ṣādıḳ'tan nakledildiği doğrudur ancak "köklü bir ihtilaf" tabiri kanaatimizce abartılı olup yanlış anlaşılmaları beraberinde getirir. Yazarın buradaki kullanımında rivayetlerle sünnet kastedildiğinden öncelikle Şīʿa'nın klasik dönemde sünnet ile kastettiği şeyin mahiyetinin net olmadığı belirtilmelidir. Yazarın son dönemden verdiği örneklerin aksine (s. 40) Şīʿa'nın erken dönem aḫbārī ve uṣūlī düşünürlerinin sünneti yalnızca Hz. Muḥammed'e atfettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim eṣ-Ṣadūḳ'a (ö. 381/991) göre imamların bilgisi Hz. Peygamber kaynaklıdır. Bilmesi gereken her şey vefatından önce Peygamber tarafından ilk imam olan Hz. Ali'ye öğretilmiş, ondan da sonraki imamlara aktarılmıştır. Peygamber sonrasında imamlara doğrudan ilahi kaynaklı bir bilgilendirme yapılması söz konusu değildir.[23] Yine eṭ-Ṭūsī'ye göre sünnetin yalnızca Hz. Muḥammed'in söz, fiil ve takrirlerini kapsadığı anlaşılmaktadır. Zira o '*Udde*'de sünnetten bahsederken yalnızca Hz. Muḥammed'den nakledilenlere değinip imamlara değinmez.[24] Bunun mantıki sonucu, imamların yeni bir sünnet ihdas etmeyip Hz. Muḥammed'in sünnetini aktarmakla görevli olmalarıdır. Masum olmaları da Hz. Muḥammed kaynaklı bilgilerini hatasız bir şekilde aktarmalarıyla alakalıdır. Bu şekilde düşünüldüğünde Demirel'in bahsettiği gibi köklü bir ihtilaftan bahsetmek güçleşir; böyle köklü bir ihtilaftan bahsedilebilmesi için Sünni ve imāmī hadis kaynaklarının muhtevasının ayrıntılı bir şekilde karşılaştırılmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca rivayetlerin büyük çoğunluğunun imamlar kanalından aktarılması, rivayetlerin muhtevalarının birbirinden çok farklı olacağı anlamına gelmez. Son yıllarda yapılan, iki mezhebin

[23] Eṣ-Ṣadūḳ, *Maʿāni'l-Aḫbār*, 102

[24] Eṭ-Ṭūsī, *ʿUdde*, 1:340-341. Yine Kur'an'ın umumunu tahsis edebilenler arasında Hz. Muḥammed'in fiilerini sayan eṭ-Ṭūsī'nin imamların fiillerini de beraberinde zikretmemesi, sünneti sadece Hz. Muḥammed'in sünneti ile sınırladığını gösterir: Eṭ-Ṭūsī, *ʿUdde*, 1:342. Allame Ḥillī de tahsis konusunda benzer bilgilere yer verir: İbnu'l-Muṭahhar, *Mebādiu'l-Vuṣūl*, 1:143-144.

müşterek rivayetlerini ortaya koymaya yönelik çalışmalar da ihtilaftan ziyade kayda değer bir ortak paydaya işaret etmektedir.[25]

Kitaptaki birçok hatalı ve eksik bilginin, İmâmiyye Şîʿa'sının iki ana ekolü olan Aḫbârîlik ile Uṣûlîliğin arasındaki farklılıklara dikkat edilmemesinden ve aḫbârî anlayışın bütün mezhebe teşmilinden kaynaklandığı belirtilmişti. Söz konusu teşmilin tipik bir yansımasını şu cümlede görmek mümkündür: "Şia düşünce sisteminin daha çok kendisini rivayet kültürü içinde yapılandırdığını ve mezhebin iç-disiplinini bu rivayetlerin oluşturduğunu söyleyebiliriz." (s. 42). Aḫbârîliğin toplamda takriben üç asırlık hakimiyetinin yanında Uṣûlîliğin yedi asır imâmî düşünceyi domine etmesi, iki ekol arasındaki farklılıkları görmeden yapılan bir okumanın ne denli eksik ve hatalı olacağını anlatmanın en kısa yoludur. Ne var ki meselenin daha anlaşılır olması için bazı ayrıntılara değinmek faydalı olacaktır. Yazarın iddiaları üzerinden meseleyi ele almaya devam edelim. Yazar öncelikle Ehl-i Sünnet ulemasınca bir hadisin sahih olabilmesi için ravilerin adalet ve *ḍabt* sahibi olmaları, isnadın *ittiṣāl*i, *şāẕẕ* ve illetli olmaması şeklindeki beş şartın gerekli görüldüğünü belirtir- ki bu sahih hadis anlayışının da Ehl-i sünnet şemsiyesi altında kabul edilen bütün ekollere nispet edilemeyeceği açıktır.[26] Söz konusu beş şarttan farklı olarak kitapta, Şîʿa ulemasının bir rivayetin sahih kabul edilebilmesi için üç şart ileri sürdüğünden bahsedilir: *Şāẕẕ* ve illetli olmama, imâmî usulcüleri tarafından tanıma dahil edilmemiştir (s. 44-46). İddiasını desteklemek için bazı usulcülerin sahih hadis tanımlarına yer veren yazar buradan hareketle oldukça tartışmalı bir sonuca ulaşır. Şîʿî ulema *şāẕẕ* ve illetli olmama şartlarını dışarıda bıraktıkları için "senet tenkidini kabul ederken metin tenkidini rivayetin sahihliğini tespitte gerekli görmemişlerdir." (s. 46).[27] Yazarın mezkur iddialarını değerlendirmeye geçmeden önce Uṣûlîliğin, ortaya çıkışından günümüze kadar geçen sürede büyük değişimler geçirdiğinin altı çizilmelidir. Yani belli bir dönemde yaşayan birkaç uṣûlî alimin bir konudaki görüşlerinden yola çıkarak bütün

[25] Bu bağlamdaki kayda değer çalışmalardan biri olarak *Mevsūʿatu'l-Eḥādīsi'l-Muşterike beyne's-Sunne ve'ş-Şīʿa* projesi zikredilebilir. 2000 yılında başlanan proje kapsamında 49 başlıkta yaklaşık 60 ciltlik bir telif faaliyeti tamamlanmış durumdadır. Bilgi için bkz.: Hey'etu't-Taḥrir, "Mevsūʿatu'l-Eḥādīsi'l-Muşterike beyne's-Sunne ve'ş-Şīʿa," 185-190.

[26] Bu husus kitap hakkında kaleme alınan bir başka değerlendirme yazısında da vurgulanır: Ali Sever, "'Takiyye Şîa Rivâyet Kültüründeki Derin Paradoks," 122.

[27] Bu iddia, Sünni usulde kabul edilen *şāẕẕ* ve illetli olmama şartlarının metin tenkidini garanti altına aldığına dair zımni bir kabulü içerir. Ancak bu iki şartın da temelde isnada yönelik olduğu ve muhtevanın doğruluğunu, kendisinden daha üst derecedeki delillere arz etmek suretiyle ölçen kriterler olmadığı açıktır.

uṣûlîlerin aynı görüşte olduğu söylenemez. Nitekim Uṣûlîliğin sistematik olarak ortaya çıktığı hicri 4. ve 5. asırda yaşayan Bağdat uṣûlîlerinin hadis anlayışına göre *ḫaberu'l-vāḥid* dinde asli bir delil değildir. Eṭ-Ṭûsî'ye göre *ḫaberu'l-vāḥid*le amel *vacip* olmayıp belli şartları taşıması durumunda *caiz*dir. *Ḫaberu'l-vāḥid*le amel edilebilmesi için ileri sürülen şartlarsa öncelikli olarak metinle alakalıdır. Şeyh eṭ-Ṭûsî'nin telifatında bu şartlar en derli toplu haliyle yer alır. Buna göre bir rivayetin muhtevası akıl, Kur'an, sünnet ya da icma delillerinden biri veya birkaçıyla destekleniyorsa o artık *ḫaberu'l-vāḥid* olmaktan çıkar ve onunla amel gereklidir. Bu dört temel delile muhalif haberlerse reddedilir. Bunların dışında kalanlar salt *ḫaberu'l-vāḥid*dir. Onlarla amelin *caiz* olabilmesi için de hem metin hem senedle ilgili birtakım şartları sağlamaları gerekir.[28] Görüldüğü üzere İmâmiyye'nin en muteber hadis kaynakları *el-Kutubu'l-Erbaʿa*'nın iki kitabının müellifi eṭ-Ṭûsî, hadis kaynaklarını oluşturan *ḫaberu'l-vāḥid*lere merkezi bir rol atfetmez ve yazarın iddiasının aksine metin tenkidi Bağdat Ekolü uṣûlî alimleri için rivayet tenkidinin omurgasını teşkil eder. Hicri 7. asırdan itibaren Ḥille Ekolüyle metin tenkidi uygulamaları, sened tenkidinin merkezi bir konum kazanmasıyla azalsa da varlığını korur.[29]

İhtilaflı rivayetler arası tercihte İmâmiyye'nin işlettiği kaidelerden bahsedilirken de benzer bir durum söz konusudur. Konu aḫbârî yaklaşım merkezli ele alınır. Bu bağlamda Şîʿa'nın işlettiği yalnızca iki kuraldan bahsedildiğine değinilmişti: Kur'an'a arz ve rivayetlerden birini *taḳıyye*ye hamletmek (s. 95 vd.). Ancak -yukarıda da ifade edildiği gibi- durum bundan oldukça farklıdır. Muhalif rivayetler, uṣûlîlerce telif edilen usul kitaplarında üzerinde ayrıntılı şekilde durulan konulardan biridir ve hem muhtevanın hem de senedin işin içine katıldığı daha fazla sayıda tercih kaidesi mevcuttur. *Taḳıyye*ye hamletmekse bu yöntemlerden sadece biridir. Yazarın yer yer uṣûlî alimlere de atıf yapmakla birlikte klasik dönem usul kitaplarındaki konuyla ilgili bilgileri göz ardı etmesi dikkat çekicidir.

Kitapta *taḳıyye*-rivayet ilişkisi bağlamında yapılan hatalı tespitlerden biri, Şîʿa ulemasının çelişkili rivayetler arasındaki ihtilafları genelde *taḳıyye*ye hamlederek çözüme kavuşturma yoluna gittikleri iddiasıdır (s. 94). Bu esasında usul kitaplarındaki bilgilerin göz ardı edilmesi kadar rivayet kaynaklarının da yeterli incelemeye tabi tutulmamasının sonucudur. Zira eṭ-Ṭûsî'nin *el-İstibṣâr*'ına bakıldığında durumun hiç de iddia edildiği gibi

[28] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ünügür, "Şia'da Metin Tenkidi," 138 vd.
[29] Ünügür, "Şia'da Metin Tenkidi," 150 vd.

olmadığı anlaşılır. *El-İstibṣār fī Ma'ḫtulife mine'l Aḫbār*'da yazar, birbiriyle ihtilaf halindeki rivayetleri bir araya getirerek bunlar arasındaki çatışmaları gidermeye çalışmanın yanında hem sened hem metne dair kaideler işleterek yer yer rivayetler arasında tercihte bulunur. Kitap üzerine yapılan bir yüksek lisans tezinde, kitaptaki rivayetlerden sadece %16'sı arasındaki ihtilafın *takıyye*ye hamledilerek giderilmeye çalışıldığı tespit edilmiştir.[30] Bu oran göz önünde bulundurulduğunda söz konusu "genelde *takıyye*ye hamlederek çözüme kavuşturma" iddiasının dayanaksız olduğu anlaşılmaktadır.

Kitapta genel olarak aḫbārī-uṣūlī farklılaşmasına ve bu farklılaşmanın doğurduğu yöntemsel ayrışmaya gerektiği gibi dikkat çekilmemekle birlikte Kur'an'a arz kaidesi ele alınırken değinilen tahrif konusunda, iki ekolün görüş farkına net bir şekilde işaret edilmiştir. Bu bağlamda tahrif konusundaki rivayetlere inananların "Ahbariyyun tâifesi" olduğu vurgulanır (s. 99). Ancak hatalı bilgi bağlamında değinilecek birkaç husus göze çarpar. Öncelikle aḫbārī ekol içerisinde yer alan herkesin tahrifi kabul ettiği söylenemez. Erken dönem aḫbārīlerinden ve aynı zamanda *el-Kutubu'l-Erba'a* müelliflerinden Şeyḫ eṣ-Ṣadūḳ ve sistematik dönem aḫbārīlerinden Feyḍu'l-Kāşānī (ö. 1090/1679) bu bağlamda zikredilebilir.[31] Aḫbārīlerle ilgili yapılan bir başka problemli tespite göre tahrif rivayetlerini kabul eden aḫbārī "ekolün Kur'an'a arz diye bir meselesinin olmayacağı, olsa da tutarlı olmayacağı açıktır." (s. 99). Ancak durum bundan farklıdır. Zira -kitapta da belirtildiği üzere- rivayetlerin Kur'an'a arzı muteber hadis kaynaklarında yer alan birçok rivayette emredilen bir uygulamadır. Dolayısıyla aḫbārīlerin bu rivayetleri ve Kur'an'a arz uygulamasını reddetmesi düşünülemez. Rivayetlerin, tahrif edildiğine inandıkları Kur'an'a arz edilmesinde de onlara göre bir mantık hatası yoktur. Zira (bazı) aḫbārīlerin inandığı bu tahrif, Kur'an'a ziyade yapmak ya da onu değiştirmekle ilgili olmayıp yalnızca bazı ayetlerin çıkarılması bağlamındaki bir tahriftir; Kur'an bu eksik haliyle de haktır dolayısıyla rivayetler ona arz edilebilir.[32] Ne var ki bilhassa hicri 11 ve 12. asırlarda etkin olan sistematik dönem aḫbārīlerini, rivayetlerin Kur'an'a arzından uzak tutan husus başkadır. Sistematik dönem aḫbārīlerine göre bilhassa *el-Kutubu'l-Erba'a*'da yer alan rivayetler zanni değil kati bilgi ihtiva eder. Bu rivayetlerin Kur'an'a arzına gerek yoktur zira rivayetlerin ravi ve

[30] Zeliha Ülkühan Aybay, "İmâmiyye Şîası'nda İhtilâfü'l-Hadîs-Takiyye İlişkisi," 213.
[31] Eṣ-Ṣadūḳ, *el-İʿtikādāt*, 84; el-Feyḍu'l-Kāşānī, *et-Tefsīru's-Sāfī*, 1:51-52.
[32] Aḫbārī alim el-Baḥrānī'nin (ö. 1186/1772) bu konudaki görüşleriyle ilgili bilgi için bkz. Ünügür, "Şia'da Metin Tenkidi," 194-195.

metin yönünden incelemeleri erken dönem hadis alimlerince yapılmış ve bu kitaplara yalnızca sahih olan rivayetler alınmıştır.[33]

Tahrifle ilgili değinilmesi gereken bir başka husus, yazarın uṣūlīler arasında da tahrifi kabul edenlerin var olduğu iddiasıdır. Bunların kim olduğuna ya da iddianın kaynağına dair bir bilgi verilmemiştir (s. 99). Uṣūlīliğin ortaya çıkışından günümüze tespit edilebildiği kadarıyla bu konuda aykırı görüş bildiren tek uṣūlī alim el-Mufīd'dir (ö. 413/1022). Ancak onun da zamanla fikrini değiştirdiği, lafzi değil manevi bir tahrifi savunduğu anlaşılmaktadır.[34] Dolayısıyla bazı uṣūlīlerin de tahrifi savunduğuna dair iddia, temellendirilmeye muhtaçtır.

İki başlık altında ele alınmaya çalışılan hususların, hem ideolojik ve önyargılı hem de bütüncül olmayan parçacı bir yaklaşımla meseleleri ele almanın doğurduğu/doğurabileceği problemleri göstermesi bakımından yeterli olduğu kanaatindeyiz. Bu değerlendirme yazısının temel amacı, mezkur problemlerine işaret ettiğimiz söz konusu kitap örnekliğinde, günümüzde farklı bir mezhep hakkında yapılan çalışmaların -akademik bir hüviyet taşıma iddiasında olsa da- araştırılan konuda doğruya yakın bir tablo sunmaktan ne denli uzak düşebileceğinin altını çizmektir. Durumun böyle olması, farklı mezhep mensupları tarafından bir diğerinin ilmî geleneğine dair yapılan ve sayısı gün geçtikçe artan çalışmaların kıymetine gölge düşürmektedir. Önyargıların bir kenara bırakılmadığı ve samimi bir anlama çabasına tekabül etmeyen çalışmaların, yeni bir bakış açısı kazandırmayacağı, geçmişten gelen kanaatlerin, sorgulanmadan pekiştirilmesine hizmet etmekten öteye geçemeyeceği açıktır. Ayrıca kitabın akademik bir hüviyet taşımakla birlikte genel okuyucuya da hitap eden bir dile ve merak uyandıran bir başlığa sahip olması, söz konusu olumsuz pekiştirmenin etki alanını genişletmektedir.

Değerlendirmede yer verilen iki başlık esasında farklı mezheplerle ilgili çalışmalarda karşılaşılan iki temel problem alanıdır. Bunlardan eksik/hatalı bilgiyle meseleleri ele almaktan kaçınmak, nispeten daha kolaydır. Zira bilhassa günümüz imkanlarıyla hemen her türlü kaynağa erişimin çok daha kolay olması, istendiği takdirde eksik/hatalı bilginin tashihini de kolaylaştırmaktadır. İdeolojik/mezhebî ve önyargılı yaklaşımdan sıyrılarak

[33] Sistematik Aḫbārīliğin kurucusu ve kuramcısı kabul edilen Emīn el-Esterābādī'nin (ö. 1033/1624) konuya dair açıklamaları için bkz. *El-Fevā'idu'l-Medeniyye*, 371 vd.
[34] Ünügür, "Şia'da Metin Tenkidi," 125-127. İmāmī alimlerin tahrif hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz. Sabuhi Şahavatov, "İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı."

meseleleri ele almaksa işin daha güç olan kısmı olsa gerektir. Zira bunu yapabilmek, öncesinde ideolojik/mezhebî ve önyargılı yaklaşımın kabulünü ve dolayısıyla bir özeleştiriyi gerekli kılar. Öteki olarak görülen dururken eleştiriyi öncelikle kendine yöneltmekse çoğunlukla daha zordur.

KAYNAKÇA

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. "Dissimulation." *Encyclopaedia of the Qur'an*, http://referenceworks.brillonline.com (15.09.2022).

Aybay, Zeliha Ülkühan. "İmâmiyye Şîası'nda İhtilâfü'l-Hadîs-Takiyye İlişkisi." Yüksek Lisans Tezi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İzmir, 2018.

Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Clarke, Lynda. "The Rise and Decline of Taqiyya in Twelver Shi'ism." *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, ed. Todd Lawson, içinde 46-63. London: I. B. Tauris in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2005.

Demirel, Serdar. *Ehl-i Sünnet ile İmâmiye Şiası Arası Karşılaştırmalı Hadis İlimleri*. Çev. Alpaslan Tunçer. İstanbul: Karınca&Polen Yayınları, 2014.

Demirel, Serdar. "'Ulūmu'l- hadis beyne Ehli's-Sunne ve'l-Cemāʿa ve'ş-Şīʿati'l-İmāmī el-İṣnā ʿAşerī." Doktora Tezi, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur, 2005.

Eren, M. Emin. "Re'y Ehlinin Fakihinden Bir "Muhaddis" İnşa Etmek: ʿAbdulḳādir el-Ḳuraşī'nin (ö.775/1373) Ebū Ḥanīfe Biyografisinin Tahlili." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62:2 (2021): 289-343.

el-Esterābādī, Emīn. *Fevā'idu'l-Medeniyye*. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslāmī, 1426.

Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.

Gleave, Robert. "Jaʿfar al-Ṣādeq i. Life." *Encyclopaedia Iranica*, http://www.iranicaonline.org/articles/jafar-al-sadeq-i-life (12.09.2022)

Gleave, Robert. "The Legal Efficacy of Taqiyya Acts in Imami Jurisprudence: Ali al-Karaki's al-Risāla fi l-taqiyya." *Al-Qantara* 34:2 (2013): 415-438.

Hey'etu't-Taḥrir. "Mevsūʿatu'l-Eḥādīsi'l-Muşterike beyne's-Sunne ve'ş-Şīʿa." *el-Kelime* 87 (1436/2015): 185-190.

El-Ḥillī, İbnu'l-Muṭahhar. *Mebādiu'l-Vuṣūl*. Tah. M. ʿAli el-Baḳḳāl. Kum: Mektebetu'l-İʿlāmi'l-İslāmī, 1404.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020.

Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni -İslam'ın Klasik Çağı-*. Çev. Berkay Ersöz. Ankara: Phoenix, 2020.

el-Kāşānī el-Fayḍ. *et-Tefsīru'ṣ-Ṣāfī*. Kum: Muessesetu'l-Hādī, 1374/1416.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2006.

Kızılkaya, Sabri. "Cerh ve Tadil'de Mezhep Taassubu." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1998.

Koca, Ferhat. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*. İstanbul: TDV, 1996.

Kohlberg, Etan. “Muḥammad b. ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn.” *EI2*, VII, 397-400.

Kohlberg, Etan. “Some Imāmī-Shīʿī Views on Taqiyya.” *Journal of the American Oriental Society* 95:3 (1975): 395-402.

Kohlberg, Etan. “Taqiyya in Shiʿi Theology and Religion.” *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. Hans G. Kippenberg ve Guy G. Stroumsa, içinde 345-80. Leiden: Brill, 1995.

Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis*. İstanbul: Klasik, 2017.

Medoff, Louis. "Taqiya i. In Shiʿism." *Encyclopædia Iranica*, http://www.iranicaonline.org/articles/taqiya-i-shiism (20.09.2022).

Muʿallim, Muḥammad ʿAli. al-Taqiyya fi fiqh ahl al-bayt. Byy: Dāru’l-Hudā, 1426.

Öz, Mustafa. “Caʿfer es-Sâdık.” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (*DİA*), 7:1-3.

Öz, Mustafa. “Muhammed el-Bâkır.” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (*DİA*), 30: 504-505.

Özdemir Özaykal, Merve. “Kur’ân’ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018): 203-229.

eṣ-Ṣadūk, İbn Bābeveyh. *el-İʿtikādāt*. Kum: 1414.

eṣ-Ṣadūk, *Maʿāni’l-Ahbār*. Beyrut: Dāru’l-Maʿrife, 1979.

Sever, Ali. “Takiyye Şîa Rivâyet Kültüründeki Derin Paradoks.” *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2:2 (2016): 119-124.

Şahavatov, Sabuhi. "İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı." *Usul İslam Araştırmaları* 22 (2014): 43-61.

eṣ-Şehīdu’ṣ-Ṣānī. *Er-Riāye fi ʿİlmi’d-Dirāye*. Kum: Mektebetu’l-Marʿaşī, 1407.

Şenzeybek, Aytekin. “Muhtâr Es-Sakafî’nin Hayatı Bağlamında İlk Keysâni Fikirlerin Ortaya Çıkışı.” *Marife* 15:2 (2015): 343-370.

eṭ-Ṭūsī, Ebu Caʿfer. ʿ*Uddetu’l-Uṣūl*. Kum: Setāre, 1376/1417.

Ümit, Mehmet. “Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Yapılan Şiîlikle İlgili Doktora Tezleri.” *İslami Araştırmalar* 29:2 (2018): 422-447.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.

Ünügür, Peyman. “Şîa’da Cerh-Ta’dil ve Bir Cerh Sebebi Olarak Sünnilik.” Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2011.

Ünügür, Peyman. “Şia’da Metin Tenkidi.” Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2017.

Ünügür Tekin, Peyman. “Hadiste Sünnî-Şiî Etkileşimi: Şehîd-i Sânî (ö. 965/1559) Örneği.” *Osmanlı’da İlm-i Hadis*, ed. Zekeriya Güler vd. içinde 687-709. İstanbul: İSAR Yayınları, 2020.

ESER DEĞERLENDİRMESİ/BOOK REVIEW
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1135-1144

Zahra Ayubi. *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society.* New York: Columbia University Press, 2019. 344 s. ISBN: 978-023-1191-33-3

ELİF NUR ERKAN BALCI
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Turkey
elifnurerkanbalci@ibu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-8993-3522

İslam geleneğinin farklı alanlardaki metinlerine yönelik cinsiyet merkezli eleştiriler uzun süredir Müslüman feministlerin gündemindedir. Özellikle son yetmiş yıldır tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf metinleri üzerinden nasıl bir cinsiyet eleştirisi yapılacağına dair Fatima Mernissi, Amina Wadud, Kecia Ali, Zayn Kassam, Amyn Sajoo, Ayesha Chaudhry ve Reza Shah-Kazemi gibi öne çıkan müslüman feministler alana ciddi katkılar sağlamışlardır. Zahra Ayubi söz konusu eseriyle konuya ahlak felsefesi içinden dikkat çekici bir katkı sunmaktadır.

Ayubi önemli bir tespitle işe başlar: Modern dönemde genel olarak İslam ahlak geleneğinin metinleri ile ilgili çalışmalarda ahlakın cinsiyetçi ve hiyerarşik doğası çalışılmamış hatta göz ardı edilmiştir. Benzer şekilde İslam ahlak felsefesi metinlerine yönelik çalışmalarda da kadınlara ve onların ahlaki endişelerine yer verilmemiştir. Bu eksikliği kitabının merkezine taşıyan yazar, İslam ahlak felsefesini cinsiyet temelli metodolojik bir okumaya tabii tutar. Giriş ve dört ana bölümden oluşan eser feminist bir İslam felsefesi yapmaya adım atan özgün ve ayrıntılı bir sonuç bölümüne sahiptir.

Giriş bölümünde yazar kitabının da çıkış motivasyonunu oluşturan ve 2004 yılında çekilen "Al-Ghazali: The Alchemist of Happiness" belgesel filminin eleştirisine yer verir. Bu sayede eserin konusu okuyucunun zihninde somutlaşır. El-Ġazālī'nin hayat hikayesini anlatan film onun yaşamını ve entelektüel mirasını el-Ġazālī'nin otobiyografisine sadık kalan bir kurguyla işler. Yazarın filmde odaklandığı ve dikkatimizi çekmek istediği sahne, el-

Ġazālī'nin yaşadığı manevi krizi aşmak için Bağdat'taki şanlı kariyerini dramatik bir şekilde bırakma kararı alıp şehri terk etme anıdır. El-Ġazālī, belgeselde çocuklarının her birini kucaklar ve karısına bakmak için kısaca durur. Onunla tek kelime konuşmadan kardeşine dönerek şunu söyler: "Gitmem gerektiğini biliyorsun." El-Ġazālī dönmemeyi planladığı o ahlaki yolculuğa çıkarken kendi iç sesi de o ana eşlik eder: "Sahip olduğum tüm serveti fakirlere verdim, aileme yetecek ve geçimini sağlayacak kadar parayı biriktirmek için bekledim. Şimdi Bağdat'tan bir daha dönmemek üzere ayrılıyorum" (ss. 9-10).

El-Ġazālī'nin Bağdat'ı terk edişinin bu etkileyici anlatısı artık sıradanlaşmıştır. Yazarın burada işaret etmek istediği şey, bu anlatılarda el-Ġazālī'nin ailesi ve özellikle karısı hakkında kimsenin tek bir söz etmeyişidir. Bu durum kitabın çıkış sorularını oluşturur. Anlatılarda görmezden gelinen tam olarak nedir? El-Ġazālī'nin entelektüel ve manevi arayışlarında karısının rolü ne idi ve kendi ahlaki hedefleri var mıydı? Belgeselde daha görünür kılınmış olsa da el-Ġazālī'nin otobiyografik anlatılarında karşımıza çıkmayan karısını yazar, İslam ahlak metinlerinde görmezden gelinmiş kadının bir prototipi olarak konumlandırır. Bu tutumu Ayubi, el-Ġazālī'nin ve diğer modernite öncesi Müslüman düşünürlerin ahlak metinlerinde kadınlara biçilen rollerle ilişkilendirir. Bununla birlikte yazarın çalışmadaki odağı sadece modernite öncesi Müslüman yazarlar ve onların metinleri değil, aynı zamanda bu metinlerin çağdaş kullanımlarında da aynı cinsiyetçi karakterin niçin tekrar edilmek zorunda olduğu sorusudur (ss. 13-16). Örneğin filmin yönetmeni, el-Ġazālī'nin karısını daha fazla görünür kılarak ona dair anlatılara örtük bir eleştiriyi dahil edemez miydi? (ss.10-11) Bu soru aslında yazarın kitabının sonuç bölümünde ayrıntılı bir şekilde cevaplandıracak olduğu, modern öncesi bu anlatılarla çağdaş İslam kültürünün ne yapması gerektiği ile ilgili bir sorudur.

Ayubi, giriş bölümünde iki tespiti odağına alır: Birincisi; el-Ġazālī ve aslında el-Ġazālī'nin kendi şahsında cisimleştirdiği ahlaki bir arınma yolculuğuna çıkan erkek ve bu arınmayla ilişkilendirilmeyip geride bırakılan kadın ve ikincisi; bu tavrın İslam ahlak metinlerindeki yaygın ve kendini tekrarlayan etkisi. Kitabın akademik çerçevesi içinde ifade edersek, Ayubi'nin temel amacı erkek merkezli İslami bir erdem etiğinin hem özel olarak erkekliğin hem de genel olarak Müslüman bir toplumun inşasında neye karşılık geldiğini açığa çıkarmaktır. Bu amaçla yazar, İslam düşüncesindeki cinsiyetçi ontolojinin felsefi temellerinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine vurgu yapar (ss. 13-16) ve cinsiyet kategorisini İslam

ahlak felsefesi içine çekerek bugüne kadar ihmal edilmiş olduğunu iddia ettiği önemli bir alana derin bir şekilde nüfuz eder.

Yazarın cinsiyet kategorisini açığa çıkarmak için kullandığı ahlak felsefesi metinleri on ikinci ve on beşinci yüzyıllar arasında yazılmış üç önemli Farsça metindir. Bunlar el-Ġazālī'nin *Kimyā-yı Saʿādet*'i, Naṣīruddīn eṭ-Ṭūsī'nin *Aḫlāḳ-ı Nāṣırī*'si ve Celāluddīn ed-Devvānī'nin *Aḫlāḳ-ı Celālī*'sidir. Yazarın bu eserleri odağına alması söz konusu metinlerin bugün birçok ülkede Müslümanların kişisel disiplin konusundaki birincil kaynağı olarak saygı gören, aynı zamanda İslam ahlakı mirasının kaydını tutan ve daha da önemlisi toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşik bir ahlaki dünyanın inşasına hizmet eden otantik metinler olmaları sebebiyledir (ss. 19-22). Giriş bölümünde bu eserlere dair ayrıntılı bir tanıtımın yapılmış olması eserlere aşina olmayanlar için oldukça faydalıdır (ss. 22-29). Ayrıca yazar, eserleri Farsça asıllarından takip etmiş olduğunu önemle belirtir ve bu husus kitabın metodolojisi için de oldukça önemlidir. Bu bağlamda Ayubi, metinlerin İngilizce çevirilerindeki iki kritik hataya dikkat çeker: Birincisi, İngilizce tercümeler Farsça'daki cinsiyet nüanslarını kaçırmaktadır. İkinci ve daha önemli olan hata ise metinlerin özellikle Batı'da Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin kopyaları olarak varsayılıp Aristocu terimlerin uygun olmayan bir biçimde kullanılması ve bu şekilde oryantalist tercümelerin ortaya çıkmasıdır (s. 22). Yazarın metinleri Farsça aslından alıntılayarak kullanması kendi tezi açısından büyük bir fark yaratmaktadır.

"İslam Ahlâkının Epistemolojisi ve Toplumsal Cinsiyet Analitiği" başlıklı birinci bölümde yazar, genel olarak İslam ahlak felsefesinin, özel olarak söz konusu üç ahlak metninin nasıl konumlandırılması gerektiği meselesiyle uğraşır. Bu kısmı İslam felsefesi tarihine öğretici ve özgün bir giriş olarak da görmek mümkündür. Yazar, İslam'da felsefi ahlak türünün hem İslam ahlak geleneğinin hem de Yunan ve Akdeniz felsefi kültürünün epistemolojik ve metodolojik bir devamı olduğunun altını çizerek başlar. Burada yazarın amaçladığı şey metinlerin ait olduğu felsefi ahlak türünün tam olarak ne olduğunu, bu türün soy kütüğünü ve tarihsel olarak nasıl alımlandığını ve metinleri anlamak için kullanılan metodolojik araçların ne olduğunu ortaya koymaktır (ss. 34-35).

Söz konusu metodoloji ile ilgili olarak yazarın metinlere yönelik İslam geleneğindeki iki yanlış anlamayı öne çıkarması önemlidir. İlki, metinlere yönelik İslam geleneğinin geçmişteki tavrı ve ikincisi ise metinlerin kendi aralarındaki devamlılığı ile ilgilidir. İlki bağlamındaki yanlış anlama, geçmişte İslam düşüncesinde felsefi ahlak risalelerinin Yunan menşei

sebebiyle tam anlamıyla İslamî olmadığı ve İslam ahlak geleneğine yalnızca sınırlı katkılar yaptıkları varsayılarak marjinalleştirilmeleri ile ilgilidir. İkinci bağlamdaki daha önemli yanlış anlama ise farklı mezhep geçmişlerinden geldiği için söz konusu metinlerin üç yazarının birbirleriyle çok az ortak noktası olduğuna yönelik ideolojik varsayımlarla ilgilidir (ss. 34-35). Çalışma bu iki hatayı bu bölümün alt başlıklarında tarihsel ve analitik bakış açısıyla ayrıntılı bir şekilde düzeltme yoluna gider.

Yazarın cinsiyet temelli bir analize geçmeden önce metinlerin de dahil olduğu felsefi ahlak türünün nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgilenmesi bu düzeltmeyi temellendirebilmesi için elzem gözükür. Bu doğrultuda yazar, metinlerde neyin İslami neyin Yunan felsefesi olduğu kısır tartışmasının bir kenara bırakılarak İslam ahlak felsefesi metinlerinin kendinden önce hangi felsefi soruları devraldığına ve bu sorulara nasıl cevap verdiğine odaklanılması gerektiğini savunur. Nitekim İslam ahlak felsefesi metinleri kendinden önceki geleneğin "nasıl yaşamalıyım?" gibi evrensel sorusuna cevap arayan geniş felsefe tarihinin bir parçasıdır. Metinlerde bu soruya verilen cevapların analizi metinlerin tarihsel olarak kendilerinden önceki hangi ataerkil karakterleri devralmış olduklarını da açığa çıkaracaktır (ss. 37-41). Yazarın metinlerin anlaşılmasına yönelik yaptığı bu kasıtlı yönlendirmeler sadece cinsiyet kategorisinin metinlerdeki takibi bağlamında değil, aynı zamanda metinlerin geçmişte İslam düşüncesine intibak sorununa yönelik de öğreticidir.

Bu bölümde dikkat çekici başka bir konu cinsiyet kategorisini ahlak metinleri içinde aramanın önemiyle ilgilidir. İslam ahlakının felsefi olmayan diğer türleri Müslümanların yüzyıllar boyunca sorduğu etik soruların cevaplanmasına katkıda bulunmalarına rağmen felsefi ahlak türleri nasıl yaşanacağına dair etik ilkeler üretmesi açısından diğerlerinden ayrılmaktadır (ss. 41-52). Bu ise kitabın odaklandığı cinsiyet kategorisinin felsefi ahlak türünün söz konusu metinlerinde daha net bir şekilde ortaya çıkması demektir. Bu durumda İslami bir feminizm çalışması için felsefi ahlak metinlerinden başlamak yazarın bu çalışmadaki temel hedefi olmaktadır.

Dikkatimizi çeken diğer bir husus kitapta, genelde İslam ahlak felsefesi eserlerinde karşılaşmadığımız farklı bir tasnifin yapılmış olmasıdır. İslam ahlak felsefesi metinlerine yönelik akademik bir sınıflandırmada ahlak felsefesi İbn Miskeveyh'ten başlatılır ve onun *nefs*ten aileye doğru ilerleyen ahlak metafiziği şemasının eṭ-Ṭūsī'nin eseri ile topluma doğru genişlediği ve bu özelliğin daha sonraki ahlak metinlerinde takip edilmiş olduğu ifade edilir. Yazar ise burada İslam ahlak metinlerindeki ana çerçevenin doğrusal gelişimine yönelik bir rotayı takip etmek yerine metinlerin paylaştıkları tarihsel ve metodolojik benzerlikleri

üzerinden farklı bir rota çizerek el-Ġazālī, eṭ-Ṭūsī ve ed-Devvānī'yi ortak bir ahlaki geleneğin temsilcileri olarak bir araya getirir. Çalışmada yazar ayrıca bu üç metni bir araya getirmeyen İslam geleneğindeki tutumun sebeplerini ele alır ve onları ideolojik olmakla eleştirir (ss. 52-54).

Metinleri aynı geleneğin temsilcileri olarak bir araya getiren en önemli özellik cinsiyet kategorisini kullanma biçimleridir. Bu bağlamda Ayubi metinlere önemli sorular sorar. Örneğin, metinler toplumsal cinsiyeti nasıl inşa etmektedir ya da diğer bir ifadeyle bu metinlerden nasıl bir erkeklik ve kadınlık tasviri çıkar? Bu soruların araştırılmasında yazar özellikle Yunan felsefesine yönelik eleştirilerde bulunan Batı'daki feminist teorisyenlerden destek alır. Bu desteğin kullanımında yazarın özellikle oryantalist bir bakıştan uzak durmaya çalışması gözden kaçmamaktadır. Yazar burada her ne kadar Batı'da özellikle Aristoteles felsefesinde karşılaştığımız kadınlık ve erkeklik arasındaki derin ahlaki yarıklara yönelik eleştirileri aydınlatıcı bulsa da bu eleştirilerin söz konusu İslam ahlak metinlerine aynen adapte edilemeyeceğinin altını çizer. Ayubi buradaki engeli el-Ġazālī, eṭ-Ṭūsī ve ed-Devvānī'nin Yunan ahlak felsefesinin aksine kadınların rasyonel *nefs*e sahip olduklarını kabul etmeleri ve bu kabulün kadını otomatik olarak bir "insan" kılması olarak açıklar. Bununla birlikte yazar bu kabulün tek başına metinleri feminist eleştirilerden muaf kılmayacağı konusunda da okuyucuyu uyarır. Çünkü kitabın ilerleyen bölümlerinde de her üç ahlak yazarı için insan olan kadın, pratik ahlaki alanda sanki insani *nefs*e sahip değilmiş gibi ahlaki mükemmelleşme yolunun dışına çıkarılır (ss. 63-68). Bu tespit Ayubi'nin çalışması için merkezdir. Kitabın tamamı bu ikircikli tavrın ortaya çıkarılması ve gerekçelendirilmesine hasredilmiştir. Yazarın ilerleyen bölümlerde örneklerle daha da netleştirdiği bu tavır söz konusu metinlere içsel olan metafizik gerilimler olarak ifadelendirilir (ss. 66-75).

"Cinsiyetçi Metafizik, Mükemmellik ve İnsani Ruhun Gücü" başlıklı ikinci bölümde yazar kitabının omurgasını oluşturan metafizik gerilimin doğasını netleştirir. Bu gerilim üç metnin de bir taraftan tüm insani *nefs*ler arasında *apriori* metafizik bir eşitlik kurması, diğer yandan ise bu eşitliği insan-insan ilişkisinde bozmasından kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle filozofların *nefs* metafiziğinde insani *nefs*i diğerlerinden ayıran özellik olan rasyonalite ahlak alanına dahil olduğunda hiyerarşik bir eşitsizliğin temel enstrümanı haline gelmektedir. Ayubi açısından metinlerde *nefs*in eril inşası erdemleri ve onlarla bağlantılı olan içeriği de otomatik olarak eril hale getirmiştir. Bu bölümde yazarın diğer tüm tespitleri bu gerilimi, metinlerdeki dilin kullanımı, ruhun güçleri ve erdemlerine yönelik anlatımlar üzerinden zengin bir şekilde örneklendirir (ss. 75-100).

Ayubi'nin, metinlerdeki eril erdem anlayışının her zaman tutarlı olarak korunamadığına dair tespiti önemlidir. Örneğin metinlerde *nefs*e hâkim olma anlamında kullanılan iffet erdemi tamamen eril bir ışıkla ele alınıyor olsa da ahlak yazarları kadınların da iffet erdemini sergileyebileceklerini açıkça kabul ederler. Ancak paradoksal bir şekilde, iffet erdemi ile kadınlar *nefs*lerine hâkim olmayı başarsalar da yine de onu mükemmelleştirmeyi asla başaramazlar (ss. 99-100).

Yazarın metinler içindeki metafizik gerilimin varlığı ve bu gerilimin tutarlı bir şekilde sürdürülememesinden daha önemli olan bir diğer tespiti, filozofların kendi ahlaki metafizik projelerini temelden baltalayacak tutumlara sahip olmalarıdır. Ayubi, filozofların kendi *nefs* metafizikleriyle çelişki oluşturacak biçimde erdemleri eril olarak inşa etmelerine sadece metin içi tutarsızlıklar olarak işaret etmez. Burada yazar metinlere yönelik yapısal bir eleştiri getirerek söz konusu ahlak metinlerinin ahlakiliğini de sorgulamaktır. Bu bağlamda o, her üç filozofun kişinin gerçek mutluluğunu gerçekleştirmesi ve Tanrı'nın velisi (halifesi) ve dünyanın mikro kozmosu olması için adaletin gerekli olduğu konusunda hemfikir olduğuna; ancak adaleti tesis etmeyi tamamen erkeklerin sorumluluk alanına taşımış olmalarına dikkat çeker. Dolayısıyla Tanrı'nın adaleti gerçekleştirmekten sorumlu yeryüzündeki halifesi erkektir. Ayubi, adalet kavramının bizzat kendisinin ahlaki dışlayıcılığa hizmet eder şekilde cinsiyetçi bir şekilde yorumlanmasını metinlerin ahlaki yapısının tümüyle deforme edilmesi olarak anlar (ss. 100- 117).

"Evlilik Etiği ve Ev Ekonomisi" başlıklı üçüncü bölüm yazarın cinsiyet lensini kullanarak metafizik gerilim ve tutarsızlıkları dramatik şekilde örneklendirdiği yerdir. Yazarın burada metinlerdeki sorunları üç aşamalı bir gerilim olarak işlediğini görmekteyiz. İlk seviyedeki gerilim evliliğin faydacı hiyerarşisinde ortaya çıkar. Metinlerde evlilik, erkeklerin kendi ahlaki arınmalarına hizmet eden eşlerine, çocuklarına, hizmetçilerine karşı ahlaki davranışlar sergileme fırsatı buldukları hiyerarşik bir alandır. Evliliğin bu hiyerarşik yapısı bir erkeğin ahlaki mükemmelliğe erişmesinde kilit bir rol oynar. Erkeğin evlilikteki ahlaki başarısı karısını yönetme, onu meşgul, mutlu ve dolayısıyla üretken tutma görevlerine dayanmaktadır. Bu durumda kadın, kocasının bu ahlaki eğitimine ancak araçsal olarak dahil olur (ss. 118-123).

İkinci seviyedeki gerilim ise, Ayubi'nin erkeğin ahlaki eğitiminde kadının araçsallığına olan ihtiyaca odaklanmasında görülür. Metinlerde paranın kullanımı ve boşanma gibi konularda kocanın karısına nasıl davranması gerektiğine yönelik ahlaki tavsiyeler erkeklerin ahlaki kimliklerinin kadınlara bağlı olduğunu, diğer bir ifadeyle, erkek merkezli bir ahlak toplumunun inşasının

kadınların davranışlarına güdümlü olduğunu göstermektedir. Aynı bağlamdaki diğer bir örnek metinlerin ideal eş tasvirleridir. Metinler erkekleri herhangi bir kadınla değil, ideal kadınla evlenmeye teşvik etmekle fazlasıyla meşguldür. Erkeğin ahlaki mükemmelliğine hizmet eden yolda en ideal kadın en ideal rolü oynayacaktır. İdeal bir kadın, eşine çocuklarını doğuracak, evini ve malını gözetecek ve kocasının kendi yüce ahlaki amaçlarını gerçekleştirmesine olanak sağlayacaktır (ss. 123-135).

Üçüncü tür metafizik gerilim de ikincisiyle bağlantılı olarak, erkeğin nefsini mükemmelleştirmesinde bu kadar önemsenen kadına kendi nefsini eğitebilecek yeteneğin tanınmamış olmasıdır. Ahlaken bağımlı ve belirsiz bir ahlaki statüye sahip olan kadın, erkeği halife olma hedefine yaklaştırmadaki yegane araç iken, aynı kadının ahlaki mükemmelleşme yolculuğundan tecrit edilmesi yazarın bahsi geçen metafizik gerilimi en dramatik şekilde örneklediği yerdir (ss.135-175).

"Homososyal Erkeklik ve Toplumsal Etik" başlıklı dördüncü ve son bölümde ise Ayubi, ahlaki erkekliğin kamusal alandaki farklı bir inşasına odaklanır. Bu bağlamda o, ahlak metinlerinin ahlaklı insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma yolunda toplumsal görevleri nasıl paylaştırdığına ve bunun yarattığı metafizik gerilimlere yer verir. Yazar burada farklı olarak özellikle erkek-erkek ilişkisine bakar ve metinlerin toplumsal alandaki ahlakı erkeğin hemcinsleriyle olan sosyal ilişkilerini ifade eden homososyallik içinden nasıl hiyerarşik bir şekilde düzenlediğini örneklendirir. Erkek olmakla ahlaklı olmak arasında metinlerin kurduğu korelasyon tamamen sosyal nüfuza sahip seçkin erkekle ilgilidir. Bu bağlamda yazar toplum içindeki seçkin erkeğin hemcinsleriyle kurduğu dostluk, yönetim ve kamu hizmetlerinde diğer sıradan erkeklerle nasıl bir hiyerarşik ilişkiler ağında var olduğunu gösterir. Seçkin bir erkeğin ahlaki yolculuğunda sahip olması gereken bu ilişkilerin önemini yazar, söz konusu erkeğin ancak bu ilişkiler bağlamında toplumdaki ve evrendeki yerini anlayacak ve ahlaki bir fail olma yolundaki eril yolculuğunu gerçekleştirebilecek olmasında görür (ss. 176-177). Burada seçkin olmayan erkeğin de seçkin erkeğin ahlaklılığına araçsal olarak dahil olduğu görülmektedir.

Eril ahlaklılığın toplumsal inşasındaki örnekleri farklı erdemler üzerinden verilmektedir. Örneğin yazar, dostluk erdeminin tamamen erkelerle ilişkilendirilmiş olmasına dikkat çeker. Dostluk erdeminin temelindeki duygu olan sevgi de cinsiyetçi bir karakterle karşımıza çıkar. Yazar, metinlerde gerçek sevginin manevi ve entelektüel olduğuna ve kadınlar tarafından değil, sadece seçkin erkekler tarafından deneyimlenebilir olarak sunulduğuna vurgu yapar. Kadınların sahip olduğu tek sevgi ise çocuklarına duydukları sevgidir. Bu ise

çoğunlukla fizikseldir ve annelerin bebeklerini koruma rolüyle ilişkilendirilmiştir (ss.181-186).

Ayubi, erkek ahlakının inşasında topluma olan gereksinimin en iyi örneklendiği yeri metinlerdeki şehre yönelik anlatılarda tespit eder. Şehirle ilişki halinde olmak eril ahlaklılığın inşasıyla doğrudan bağlantılıdır. Nitekim metinlerde ahlak, kentsel yaşamın hiyerarşik ve seçkin erkeklerden oluşan kurumlarının egemen olduğu topluluk ve şehir bağlamında var olur. Filozofların, erkeklere eşlerinin ev dışındaki şehir yaşamına katılımını sınırlandırmalarını tavsiye etmesi, kadınların şehirden, dolayısıyla ahlaki mükemmelleşmenin mümkün tek arenasından dışlanmışlığına radikal bir örnektir. Kadın, şehirde yer alarak kamusal bir kimlik inşa edemediği için ahlaki bir fail de olamamaktadır (ss. 206-210).

"Feminist İslam Felsefesine Giriş" başlığını taşıyan sonuç bölümü yazarın çalışmadaki tezlerini özetlediği (237-239) ve daha da önemlisi metinlerde ortaya çıkardığı toplumsal cinsiyet algısına yönelik çelişkilerin ve gerilimlerin feminist İslam felsefesi içinden nasıl aşılabileceğine bir giriş sunduğu yerdir. Bu nedenle bu bölüm sıradan bir sonuç bölümünden farklı olarak yeni ve detaylı analizler içermektedir. Hatta bu bölümün teori ve analiz yoğunluğu bakımından çalışmanın diğer bölümlerinden farklı olduğunu ve bu nedenle çok dikkatli bir okuma gerektirdiğini söyleyebiliriz.

Burada yazarın bu metinlere bugün nasıl yaklaşmamız gerektiği ile ilgili iki önerisinin altı çizilebilir: Birincisi, bu metinler bugün çağdaş Müslümanın ahlaki bilincini oluşturmaya devam eden, iyi ve ahlaki bir hayatın nasıl yaşanacağına dair sorulara cevap sağlayan popüler metinlerdir (ss. 275-276). Bu nedenle metinlerdeki cinsiyetçi bakış akademik açıdan onları başımızdan savmamıza neden olmamalıdır. İkinci ve daha önemli olan mesele, cinsiyetçi ve hiyerarşik rollerin parantez içine alınamayacak kadar metinleri içsel olarak inşa etmiş oluşudur. Bu ise Ayubi'ye göre metinlerdeki sorunların basitçe erkek erdemlerinin yanına kadın erdemlerinin iliştirilmesiyle çözülemez. Bunun yerine yazar burada metinlerin bütünlüğünü bozmadan seçip ayıramayacağımız, metne içkin olan özelliklere dair felsefi bir sorgulamaya davet eder. Bu sorgulamayı başlatmak yazarın bugüne kadar ihmal edilmiş olduğunu iddia ettiği feminist İslam felsefesinin ilk ve temel adımı olacaktır (ss. 243-250).

Ayubi'nin bu iddiası onun "nasıl yaşamalı?" sorusuna cevap veren ahlak felsefesi türünü İslam kültüründeki cinsiyet eleştirisinin yapılacağı en iyi alan olarak düşünmesiyle ilgilidir. Yazar açısından ahlak felsefesi metinlerine yönelik bugüne kadar cinsiyetçi bir analizin gelişmemiş olması aynı zamanda feminist

bir İslam felsefesinin de gelişmemesiyle sonuçlanmıştır (ss. 240-243). Burada yazarın cinsiyet kategorisinin en iyi takip edilebileceği İslam ahlak felsefesi örneklerinin feminist bir eleştiriye muhatap olmadığı serzenişi haklı olsa da feminist bir İslam felsefesinin gelişmediğini buna bağlaması aşırı bir iddia gibi gözükmektedir. Nitekim Müslüman feministlerin geleneğe yönelik eleştirileri yarım asırdan daha uzun bir zamandır vardır. Bu eleştirilerin niçin feminist bir İslam felsefesi yaratmadığı(mayacağı) kitapta net bir şekilde ortaya konmamıştır. Bununla birlikte yazarın feminist İslam felsefesi araştırması için en verimli alanın ahlak felsefesi olduğu argümanıyla tutarlı olarak bu alanının bugüne kadar göz ardı edilmiş olduğuna yönelik iddiası İslam feminizmi için ciddiyetle düşünülmelidir.

Yazar yine sonuç bölümünde gelecekte feminist İslam felsefesine yönelik olası iki eleştirinin önünü hemen kapatır. Birincisi söz konusu ahlak felsefesi metinlerinin feminist bir okumaya tabi tutulmasının anakronizm eleştirisine maruz kalabileceğidir. Bu eleştiri feminizmin metinlere soracağı soruların filozofların cevaplamakla ilgilenmedikleri sorular olmasıyla ilgilidir. Ayubi bu eleştiriyi reddeder, çünkü metinler Orta Çağ ahlak felsefenin de sorduğu ve hala sorulmaya devam eden "nasıl yaşamalı?" sorusuna cevap aramaktadır. İkinci eleştiri ise feminist bir İslam felsefesinin amacının ahlak metinlerinin cinsiyetçi karakterini yargılamak amacıyla hareket edecek olması varsayımıyla ilgilidir. Yazarın eserinin başından beri bu tarz bir oryantalist okumaya mesafeli olduğunu belirtmiştik. Burada da o, feminist İslam felsefesinin amacının ahlak ilkelerinin Müslüman düşünce ve pratiğine nasıl nüfuz ettiğine, neyin benimsenip neyin reddedileceğine, ahlak metinlerinin psikolojik ve sosyolojik programının İslam felsefesinin feminist yorumları için ne tür felsefi problemler ortaya çıkardığına ve bunların nasıl çözüleceğine odaklanmak olacağını belirtir (ss. 243-250). Yazarın bu çabası söz konusu ahlaki metinlere İslam kültürü içinde entelektüel bir devamlılık da sağlayacaktır.

Sonuç bölümünde son olarak yazar el-Ġazālī, eṭ-Ṭūsī ve ed-Devvānī çizgisindeki ahlak geleneğinin özellikleri ışığında, birbiriyle ilişkili dört felsefi problemi ve feminist İslam felsefesinin çözüm yollarını analiz eder: İlk problem, metinlerin sabit ve hiyerarşik bir rasyonalite anlayışına dayanan dışlayıcı bir insanlık tanımına sahip olmaları (ss. 252-261), ikincisi; insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan ahlaki insanı eril ve dolayısıyla adil olmayan bir şekilde çerçevelemeleri (ss. 261-268), üçüncüsü; ahlakta cinsiyetçi dışlanmanın yanında seçkin erkek-sıradan erkek şeklinde yeni toplumsal hiyerarşileri ortaya çıkarmaları (ss. 268-271) ve son olarak da kadınların ve seçkin olmayanların

araçsallaştırılmasına dayanan ahlaki mükemmelleşme yolunun varlığı sorunudur (ss. 271-275).

Bu problemler doğrultusunda yazar, tıpkı Batı feminist felsefenin Yunan ahlak felsefesinin eril doğasına yaptığı gibi, feminist İslam felsefesine ahlakın eril karakterini oluşturan tüm unsurlarının bir yapı-sökümü görevini verir. Ancak bu yolla öncelikle kadınları içeren bir metafizik ve ardından da kadınların ahlaki özneler olarak dahil edildiği bir erdem etiği İslam ahlak düşüncesi içinden yeniden yaratılabilir. Örneğin rasyonalite ve erkeklik arasında metinlerde kurulan ilişki nedir? Erkeğin ulaşıp kadının ulaşamadığı ahlaki bilgiler nelerdir? Allah'ın halifesi olan insanın erkek rasyonalitesi ile sınırlandırılmasını nasıl aşabiliriz? Söz konusu yapı-söküme ek olarak yazar, antik Yunan felsefesinin kadın karşıtı söylemleri ve buna yönelik çağdaş feminist felsefenin eleştirileri ile tarihte İslam kültürünün ataerkil ve hiyerarşik yapısı ve Müslüman feministlerin modern dönemdeki eleştirilerinin bir araya getirilmesini önerir (ss. 252-261).

Eserin genel olarak en önemli kazanımı İslam ahlak felsefesi metinlerinin rasyonalite, mutluluk ve adalet üzerindeki vurgusunun onun çağdaş ahlak felsefesi ve feminizm çalışmaları bağlamında çalışılması noktasında önemli bir potansiyele sahip olduğunu göstermesidir. Ayubi'nin bu potansiyeli Batı feminist teorilerini dışarda bırakmadan ancak onların İslam kültürüne uyumuna yönelik sürekli bir dikkati muhafaza ederek ve Batı feminizminin değil İslam'ın kendi içindeki eşitlik ve adalet merkezli cinsiyet metafiziğini arka planda sürekli bir rehber olarak işleterek ortaya koymaya çalışması önemlidir. Eserin diğer bir kazanımı metinlerdeki cinsiyetçi unsurların, içine gömülü oldukları hiyerarşik yapıların açığa çıkarılmasına ve bu sayede sorunların nereden kaynaklandığının bulunmasına yönelik motive edici çağırısıdır. Bu çağrı geleneğin söz konusu ahlak metinlerinin çağımız Müslümanları için dünyada çok satan romantik ahlak metinleri olmaktan çok daha fazlası olmalarıyla ilgilidir. Kadınların ahlaki özne olmaları yönündeki Ayubi'nin metafizik gerilimler olarak ifade ettiği, özünde kadınlara yönelik eril bir anksiyeteyi barındıran gerilimlere yönelik bir yapı-söküm çalışması, onları çağdaş İslam ahlak felsefesinin metinleri olarak kullanıma sokacaktır. Bu güncelleme İslam ahlak felsefesi kitaplarının içeriğine cinsiyet başlığının da eklenmesine ön ayak olmalıdır. Ayrıca söz konusu metinlerin Türkçe çevirilerinde Farsça aslındaki cinsiyetçi karakterin ne ölçüde korunmuş olduğu meselesine yönelik bir analiz metinlere hak ettikleri akademik dikkatin verilmesi açısından da önemlidir. Ayubi'nin çalışması işaret ettiğimiz tüm yönleriyle tartışmasız bir şekilde İslam ahlak felsefesinin cinsiyet bağlamında da çalışılması gerekliliğine ilham ve yön vericidir.

ESER DEĞERLENDİRMESİ/BOOK REVIEW

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1145-1150

İmam Suyûtî. Esbâbû Vurûdi'l-Hadîs: Hadislerin Rivayet Ediliş/Söyleniş Sebepleri EL-LUMA'. Çev. Hanifi Akın. 1. Baskı. İstanbul: Veciz Yayınları, 2021, 298 s. ISBN: 978-605-70726-3-4

MUHAMMED TALHA KILIÇ
Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiye
Gaziantep University, Social Sciences Institute, Turkey
muhammedtk33@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6368-1972

Esbābu Vurūdi'l-Ḥadīṣ ilmi, hadislerin söyleniş sebeplerini göstermesi açısından hadis ilminin önemli alt dallarından biridir. Bununla birlikte Esbābu'l-Ḥadīṣ ilminin, hadis ilminin diğer alt dallarına nazaran daha az gelişmiş olduğu bu kapsamda ortaya konulan eserlerin sayısından anlaşılmaktadır. Bu alanda yazılan ilk eserin Ebū Ḥafṣ 'Umer b. İbrāhim el-'Ukberī'ye (ö. 387/997) ait olduğu söylense de eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. *Esbābu Vurūdi'l-Ḥadīṣ*'i müstakil bir ilim olarak ele alan ilk kişinin ise 'Umer b. Raslān el-Bulḳīnī (ö. 805/1403) olduğu bilinmektedir.[1] O, *Muḳaddimetu İbnu'ṣ-Salāḥ ve Meḥāsinu'l-Iṣṭılāḥ* isimli eserinde bu konuyu etraflıca incelemiştir. Ülkemizde de *Esbābu'l-Ḥadīṣ* alanında önemli çalışmalar yapılmıştır. Bunların başında Ramazan Ayvallı tarafından hazırlanan *Esbâbü Vürûdi'l-Hadîs ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri ve Önemi* başlığıyla[2] 1979 yılında tamamlanmış bir doktora tezi gelmektedir. İkinci olarak Bekir Kuzudişli tarafından kaleme alınan *Hadis Rivayetinde Bağlam, Sebebü îrâdi'l-hadis* başlıklı[3] eserden bahsedilebilir. Bu eser *īrād* ve *vurūd* farkını ortaya koyup hadislerin sahabeden tābi'ūna naklini temellendirmesi açısından oldukça önemlidir. Üçüncü olarak da İbrahim Saylan tarafından kaleme alınan *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd* isimli[4] eser zikredilmelidir. Yine, konuyla ilgili farklı çalışmalar

[1] İbrahim Saylan, "Esbâbu Vurûdi'l-Hadisin Tarihçesi ve Literatürü," 51.
[2] Ramazan Ayvallı, "Esbâbü Vürûdi'l-Hadîs ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri ve Önemi," (doktora tezi).
[3] Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebü îrâdi'l-hadis.*
[4] İbrahim Saylan, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd.*

bulunmakla birlikte İbrahim Saylan tarafından kaleme alınmış "Esbâbu Vurûdi'l-Hadisin Tarihçesi ve Literatürü" ile Yavuz Köktaş tarafından kaleme alınmış "Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış"[5] başlıklı iki makale oldukça önemlidir.

Bizim bu çalışmada tercümesini değerlendireceğimiz Celâluddîn es-Suyūṭī'nin (ö. 911/1505) *el-Lumaʿ fī Esbābi'l-Ḥadīṯ* isimli eseri ise bu alanın en önemli kaynaklarından biri olup 98 hadisin fıkıh bablarına göre düzenlenip *vurūd* sebeplerinin aktarıldığı bir kaynak olma özelliği taşımaktadır. Eserin tespit edilebildiği kadarıyla Yaḥya İsmāʿīl Aḥmed ve Ġıyāṯ ʿAbdullaṭīf Daḥdūḥ tahkikli iki baskısı, *Esbâb-u Vurûdi'l-Hadis: Hadisler ve Sebepleri* başlığıyla Necati Tetik ve Abdulmecid Okçu tarafından çevrilen eski (1996) bir tercümesi bulunmaktadır.[6] Bu tercüme incelendiğinde Hanifi Akın'ın aşağıda değineceğimiz tercüme hatalarının bu eserde yer almadığı, nispeten[7] daha özenli ve tutarlı bir tercüme olduğu görülmektedir. Tercümede yer alan hadis numaralarının ve Arapça lafızların Hanifi Akın tercümesine kıyasla daha doğru bir şekilde kaydedilmesi de çalışmaya özen gösterildiğinin işaretidir. Üstelik Yaḥya İsmāʿīl Aḥmed tahkikinin; *sebeb-i vurūd* ile ilgili daha çok açıklamaya yer vermesi, *taḫrīc* çalışmasından ayrı olarak *el-Lumaʿ*nın kaynaklarına müstakil bir başlık altında değinmesi gibi hususlar eski tercümenin yenisine ihtiyaç bırakmayacak derecede yeterli olduğu izlenimini vermektedir. Bu yazıda ele aldığımız eserde mütercim Hanifi Akın, Ġıyāṯ ʿAbdullaṭīf Daḥdūḥ tahkikli baskıyı tercümeye esas kabul etmiştir. İlahiyatçı-Yazar Hanifi Akın pek çok temel hadis kaynağını Türkçeye kazandırmış bir araştırmacı olup halen öğretmenlik görevine devam etmektedir.

Tercüme muhakkikin mukaddimesi ile başlamaktadır. Ancak eserin orijinal baskısı ve tercüme karşılaştırıldığında mukaddimenin tamamının çevrilmediği görülmektedir. Söz gelimi muhakkikin tahkikte takip ettiği metodu içeren bölüm ile es-Suyūṭī'nin hayatının anlatıldığı bölüm tercümeden çıkarılmıştır. Bunun yerine mukaddimeden sonra mütercim tarafından "Süyūtī'nin Biyografisi, İlim Dünyasındaki Yeri ve Eserleri" (s. 23) başlıklı ayrı bir bölüm konulmuştur. Bununla birlikte muhakkikin ismi, ilgili bölümün sonunda verilmesi gerekirken bu yapılmamış bu bilgi ilerleyen

[5] Yavuz Köktaş, "Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış," İbrahim Saylan, "Esbâbu Vurûdi'l-Hadisin Tarihçesi ve Literatürü."
[6] es-Suyûti. *Esbâb-u Vurûdi'l-Hadîs: Hadîsler ve Sebepleri*.
[7] Söz gelimi el-Lumaʿ şeklinde yazılması gereken eser ismi el-Lemu şeklinde yazılmıştır. Aynı şekilde birinci hadisin ravisi ʿUmer b. Ḫaṭṭab olması gerekirken Ömer b. Habban olarak kaydedilmiştir. Ayrıca bkz. es-Suyûti, *Esbâb-u Vurûdi'l-Hadîs Hadîsler ve Sebepleri*, 67, 75.

sayfalarda mütercimin kaleme aldığı önsöz de zikredilmiştir (s. 57). Aynı zamanda takip edilen baskıda yer alan ve eserde geçen hadislerin konu ve kaynaklarına göre tasniflerinin yapıldığı ayrıntılı bir tablo da tercümeye dahil edilmemiştir.[8] Önsöze *Esbābu Vurūdi'l-Ḥadīṯ*'in genel bir tanımı ile başlanmış bu bağlamda Tayyib Okiç, Ramazan Ayvallı, Mücteba Uğur ve Abdullah Aydınlı'dan alıntılarda bulunulmuştur. Mütercimin bu önsözünün genel hatlarıyla okuyucular için faydalı olacağı ve *Esbābu Vurūdi'l-Ḥadīṯ* ilmi ile ilgili nispeten yeterli bilgiler verdiği kanaatindeyiz.

Mütercim kitabın önsöz kısmında *taḫrīc* çalışmasının kendisi tarafından yapıldığını iddia etmektedir (s. 57). Zaten kitabın kapağında da bu durum açıkça gözükmektedir. Ancak bu iddia doğru değildir. Çünkü eserin muhakkiki olan Ġıyāṯ ʿAbdullaṭīf Daḥdūḥ, bu *taḫrīc* çalışmasını zaten yapmıştır. Çalışmanın giriş kısmında *taḫrīc*e tabi tutulan hadislerin *Kutub-i Sitte* başta olmak üzere 10 farklı kaynakta yer alan sayıları rakamlarla gösterilmiştir.[9] Ayrıca eserin ilerleyen sayfalarında bu kaynaklar, ilgili hadislere dipnot düşülerek aktarılmıştır. Burada mütercimin yaptığı ise hadislerin anlaşılmasını kolaylaştırıcı bilgilere dipnotlarda yer vermekten ibarettir. (s. 76). Dolayısıyla tahric çalışmasının mütercim tarafından yapıldığı iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Ayrıca muhakkik hemen hemen her bir hadisin sıhhatine dair dipnotta bilgilendirmeler yapmaktadır.[10] Ancak bu bilgilerin mütercim tarafından tercüme esere yansıtılmadığı da görülmektedir (ss. 76, 80, 84, 118).

Tercümede yer yer hataların olduğu da görülmektedir. Bu hatalardan biri elli ikinci hadiste karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in "Zalim olsun, mazlum olsun, kardeşine yardım et." buyruğuna sahabe: "Ey Allah'ın Resûlü! Şu mazluma yardım ederiz fakat zalime nasıl (olur da) yardım edebiliriz?" şeklinde mukabelede bulunmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in verdiği cevap "Zalimi ellerinin üstünde tutarsın (yani zulüm yapmaktan alıkorsun)!" şeklinde tercüme edilmiştir (ss. 174-175). Bilindiği üzere Türkçemizde "el üstünde tutmak" deyimi, gereğinden fazla sevmek ve hürmet göstermek anlamlarını taşır. Mütercim her ne kadar parantez içerisindeki ifade ile durumu kurtarsa da öncesindeki mana tamamıyla hatalıdır. Bunun yerine sadece parantez içerisindeki anlam verilseydi hata yapılmamış ve maksat hasıl olmuş olurdu.

---

[8] es-Suyūṭī, *el-Lumaʿ fī Esbābi'l-Ḥadīṯ*, 26, 27.
[9] es-Suyūṭī, *el-Lumaʿ fī Esbābi'l-Ḥadīṯ*, 27.
[10] es-Suyūṭī, *el-Lumaʿ fī Esbābi'l-Ḥadīṯ*, 67, 68, 70, 90.

Mütercimin tercüme esnasında sadece kendisine esas aldığı baskıyı değil, Yaḥya İsmāʿīl Aḥmed baskısını da dikkate aldığı görülmektedir. Buna göre *el-Lumaʿ* da yer alan yedinci hadis-i şerif Ġıyāṣ ʿAbdullaṭīf Daḥdūḥ'un tahkikinde görülmemektedir. Burası metinde "حديث اخرج" şeklinde görünmektedir. Daḥdūḥ buradaki hadisin silindiğini ve okunamadığını dipnotta ifade etmiştir. Aynı durum Yaḥya İsmāʿīl Aḥmed baskısı için de geçerlidir. Ancak Yaḥya İsmāʿīl Aḥmed, burada yer alması gereken hadisin "امسحوا على الخفين و الخمار" hadisi olduğunu açıkça belirtmiştir (s. 85). Mütercimin de bu hadiste Yaḥya İsmāʿīl Aḥmed baskısına başvurduğu görülmektedir.

Tercüme eserde yer alan pek çok özensiz ve hatalı tercümeden[11] biri ise yetmiş yedinci hadiste karşımıza çıkmaktadır. Burada zikredilen ilk hadis: "Bıyıkları kısaltınız ve sakalınızı da güzelce uzatınız." şeklinde yüklemlere doğru anlam verilerek tercüme edilse de *sebeb-i vurūd* kısmında hadisin farklı bir varyantı aynı yüklemlerle gelmiş; ancak bu sefer tercüme: "…Bıyıklarınızı kısaltınız, sakallarınızı kısaltınız!" şeklinde tamamen yanlış takdir edilmiştir (s.224). Üstelik bu yanlış, hadisin bir sonraki sayfada yer alan farklı bir varyantında da ısrarla sürdürülmüştür. Burada da ilgili hadis: "Benim yüce Rabbim ise sakallarımı uzatmamı ve bıyıklarımı uzatmamı bana emretti!" şeklinde tercüme edilmiştir (s. 225). Halbuki hadisin doğru tercümesi: "Fakat Rabbim de bana sakallarımı uzatmamı, bıyıklarımı ise kısaltmamı emretti." şeklinde olmalıdır.[12]

Tercümede yer alan hadislerin Arapça metinlerinin pek çoğunun yanlış kaydedildiği de görülmektedir ve bu durum maalesef hadisin tercümesine de etki etmiştir. Söz gelimi ana nüshada صلاة في هذا المسجد افضل من مائة ألف صلاة şeklinde geçen hadis metni, tercüme esere صلاة في هذا المسجد الحرام افضل من مائة ألف صلاة şeklinde ziyade bir şekilde yansıtılmıştır. Ancak bu şekilde yansıtılmasına rağmen yapılan tercüme "Bu Mescid-i (Nebevī'm) de kılınan bir namaz, (diğer mescitlerde kılınan yüz bin namazdan daha faziletlidir." şeklinde olmuştur (s. 144). Halbuki hadisin bu varyantında geçen mescitten kasıt Mescid-i Haram'dır. Bazen de bu durum hadis metninde takdim tehir yapmak suretiyle ortaya çıkmıştır. Söz gelimi kırk beşinci hadisin metni asıl nüshada تنكح المرأة لأربع لمالها ولجمالها ولحسبها ولدينها şeklinde geçerken tercüme

[11] Ayrıca bkz. Suyûtî, *Esbâbû Vurûdi'l-Hadîs Hadislerin Rivayet Ediliş/Söyleniş Sebepleri EL-LUMA'*, 75, 82, 83, 86, 243.

[12] Nitekim eserin ilk tercümesinde de ifade bu şekilde tercüme edilmiştir. Ayrıca bkz. es-Suyûti. *Esbâb-u Vurûdi'l-Hadîs Hadîsler ve Sebepleri*, 187.

eserdeki Arapça metinde "güzelliği" ve "soyu" ifadelerinin yerleri değiştirilmiş bu da tercümedeki sıraya yansımıştır (s. 161).[13]

Tercümede Türkçede karşılığı bulunmayan ifadelerin hadislere yüklenmesi de söz konusudur. Örneğin seksen altıncı hadiste yer alan Hz. Peygamber'in من أحب أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل şeklindeki sözleri "Kimi, Kur'an indirildiği biçimde sıkıca okumak sevindirirse..." şeklinde tercüme edilmiştir (s. 241). Buradan hareketle "sıkıca okumak" ne demektir? Böyle bir okumanın Türkçemizde bir karşılığı var mıdır? Üstelik metinde yer alan غضا ifadesi Arapçada "taze, bozulmayan, sıcağı sıcağına" manalarına gelmektedir.[14] Kaldı ki "Kur'an'ın indirildiği gibi" terkibi de bu manayı desteklemektedir. Bu sebeple söz konusu hadisin: "Kur'an'ı indirildiği gibi sıcağı sıcağına okumak kimi sevindirirse…" şeklindeki tercümesinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.[15]

Bu hatalarla birlikte tercüme eserde baskı kaynaklı hatalar da bulunmaktadır. Bunların en barizi 10. Hadisin "٠١" "sıfır bir" şeklinde yazımıyla başlanmış (s. 93) son hadis olan 98. Hadisin "٨٩" "seksen dokuz" şeklindeki yazımıyla son bulmuş olmasıdır (s. 298).

Es-Suyūṭī'nin bu eseri hadis ilimlerine dair eserler arasında müstesna bir yere sahiptir. Bu sebeple eseri ilk olarak Türkçe'ye kazandıran Necati Tetik ve Abdülmecid Okçu'nun gayretleri takdire şayandır. Hanifi Akın'ın ise böyle değerli bir eseri tekrar tercüme etmesi ve bu eserde yer alan hadislere ilişkin yaptığı açıklamalar oldukça önemli olup emek mahsulüdür. Bununla birlikte hadislere anlam yüklerken genel olarak iki farklı problem ile karşı karşıya kaldığımızı belirtmemiz gerekir. Bunlardan birincisi çok fazla lafza riayet edip asıl mana ve hikmeti kaçırmak ikincisi ise nasıl yorumlarım ve açıklarım kaygısı ile metnin asıl ifadelerinden uzaklaşmak. Kanaatimizce bir hadise mana verirken Hz. Peygamber'in diğer sözleri, sîreti, hal ve tavırları etraflıca irdelenmeli, bunların tercüme edeceğimiz metne uygunluğu tespit edilmelidir. Nihayetinde Hz. Peygamber'in veciz üslubuna en çok yakışan Türkçede en güzel ve en anlaşılır biçimde karşılık bulabilecek kelimelerle tercüme tamamlanmalıdır.

---

[13] Hatalı kaydedilen diğer Arapça metin örnekleri için bkz. Suyûtî, *Esbâbû Vurûdi'l-Hadîs Hadislerin Rivayet Ediliş/Söyleniş Sebepleri EL-LUMA'*, 181, 191, 194, 198, 225.

[14] İbn Manẓūr, *Lisānu'l-'Arab*, 7:196; Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kuran Kavramları Sözlüğü*, 756.

[15] Tercümede tercih edilen "sıcağı sıcağına okumak" ifadesi her ne kadar Türkçede yaygın olarak kullanılmasa da غضا ifadesinin manasını taşıyabilecek en uygun tercümenin bu olduğu düşünülmüştür. Nitekim bu ifadeden maksadın İbn Mes'ūd'un okuyuş tarzı ve usulü olduğu ifade edilmektedir. Bazı kaynaklarda ise İbn Mes'ūd'un bu okuyuş tarzının ''tane tane'' olduğu belirtilmektedir. Ayrıca bkz. İbn Manẓūr, *Lisānu'l-'Arab,* 7:196; el-Buḫārī, *et-Tārīḫu'l-Kebīr*, 1:360.

KAYNAKÇA

Ayvallı, Ramazan. "Esbâbü Vürûdi'l-Hadîs ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri ve Önemi." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1979.

el-Buḫārī, Muḥammed b. İsmāʿīl. *et-Tārīḫu'l-Kebīr*. Tah. Hāşim en-Nedvī. Ḥaydarābād: Dāru'l-Meʿārif, 2009.

İbn Manẓūr, Ebu'l-Faḍl Cemāluddīn Muḥammed b. Mukerrem. *Lisānu'l-ʿArab*. Beyrūt: Dāru Ṣādır, tsz.

el-İsfahânî, Rağıb. *Müfredât: Kuran Kavramları Sözlüğü*. Çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

Köktaş, Yavuz. *Usûl: İslam Araştırmaları*. "Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış" 4 (2005): 131-156.

Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebü îrâdi'l-hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Saylan, İbrahim. "Esbâbu Vurûdi'l-Hadisin Tarihçesi ve Literatürü." *Hadith 2* (2019): 41-71.

Saylan, İbrahim. *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd*. Ankara: Tdv Yayınları, 2021.

es-Suyūṭī, Celāluddīn. *el-Lumaʿ fī Esbābi'l-Ḥadīṯ*. Tah. Yaḥya İsmāʿīl Aḥmed. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1984.

es-Suyūṭī, Celāluddīn. *el-Lumaʿ fī Esbābi'l-Ḥadīṯ*. Tah. Ġıyāṯ ʿAbdullaṭīf Daḥdūḥ. Beyrūt: Dāru'l-Maʿrife, 2004.

es-Suyūṭī, Celāluddīn. *Esbâb-u Vurûdi'l-Hadîs Hadîsler ve Sebepleri*. Çev. Necati Tetik ve Abdulmecid Okçu. Erzurum: İhtar Yayınları, 1996.

es-Suyūṭī, Celāluddīn. *Esbâbû Vurûdi'l-Hadîs Hadislerin Rivayet Ediliş/Söyleniş Sebepleri EL-LUMA'*. Çev. Hanifi Akın. İstanbul: Veciz Yayınları, 2021.

ESER DEĞERLENDİRMESİ/BOOK REVIEW
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1151-1158

Aykut Alper Yılmaz. *İnsan Nedir? Teistik Materyalizmin İmkânı*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022. 340 s. ISBN: 978-625-7312-67-7

ABDULLAH ARİF ADALAR
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Sakarya University, Faculty of Theology, Turkey
aadalar@sakarya.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-3481-3213

İnsan bilincini ve benliğini açıklamak için tarihin her döneminde farklı anlayışlar bulunsa da yakın bir geçmişe kadar hakim görüş düalizm olmuştur. 20. yüzyılda akademik çevrelerde insanın ruh ile beden olarak iki ayrı tözden oluştuğunu iddia eden düalizm zayıflamış ve akabinde insanı, bilinci ve benliği açıklamak için pek çok teori ileri sürülmüş, mevcut olanlar revize edilmiştir. İndirgemeci ve indirgemeci olmayan materyalizm olarak tasnif edilen bu teoriler önümüzdeki dönemde de canlılığını koruyacak gibi görünmektedir. Doktora tezinden uyarlanan ve yazarın "Zihin Beden İlişkisi Bağlamında William Hasker'ın Zuhur Teorisinin Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans tezi de hesaba katıldığında uzun yılların mahsulü olan "İnsan Nedir?" adlı kitap, insanın ne olduğunu, beden ve ruh birlikteliğinin ne şekilde anlaşılabileceğini etraflıca ve sistemli olarak ele almaktadır. İncelikli bir şekilde kurgulanan kitap, okuyucunun zihnine eşlik edebiliyor. Kitabı okurken akla gelen çağrışımların birkaç sayfa sonrasında yazar tarafından ele alındığını görmenin keyifli bir deneyim olduğunu söylemek gerekir.

Özgün Türkçe literatürde önemli bir boşluğu dolduran kitap iki ana bölümden oluşuyor. Birinci bölümde kavramsal çerçeve sunulup tarihsel arka plan hakkında bilgi aktarıldıktan sonra düalizmin destek noktaları ve bu noktalara getirilen eleştiriler değerlendiriliyor. İkinci bölümde de çeşitli materyalist teorileri güçlü ve zayıf yönleriyle ele alan yazar, hedeflediği gibi neticede teistik materyalizmin imkanını tartışarak bu teorinin Müslümanlar tarafından savunulabileceğini ileri sürüyor (s. 22).

Yazarın kitap içerisinde sorguladığı başat kavram olan teistik materyalizm; Tanrı'nın varlığıyla çelişmeyen, yalnızca insan doğasıyla sınırlı

bir materyalizm anlayışına işaret ediyor (s. 14). Yazarın belirttiği üzere böyle bir anlayış pek çok teiste yabancı gelse de esasında İslam geleneği içerisinde ve özellikle kelam literatürü göz önüne alındığında azımsanmayacak bir arka plana sahip görünüyor (s. 18). Böylesi bir anlayış, insanı bugün anladığımız şekliyle maddeye indirgemekten ziyade maddenin tanımını genişleterek kuruluyor (s. 20).

"Biz var mıyız? Yoksa 'Ben' dediğimiz şey bir yanılsama mı?" sorusuyla işe koyulan yazar, Budizmden Hume'a, Russell'dan Dennet, Swinburne ve pek çok felsefeciye kadar geniş bir skalada bu soruya verilen cevapları irdeliyor. Benliğin yanılsama olduğunu savunan görüşlere karşı çıkan Yılmaz, nihai noktada kişinin benlik algısının bozulduğu durumda dahi bir benlikten söz edilebileceğini ifade ediyor (s. 50).

Söz konusu benliğin düalizmin iddia ettiği gibi gayri maddi bir ruha tekabül edip etmediği ele alınan bu bölümde materyalizmin sebep olduğu endişelerden; maddenin süfli olduğu anlayışından, insanın Tanrı'ya muhatap oluşundan söz eden yazar, ruhun sahip olduğu niteliklere maddenin niçin sahip olamayacağı gösterilmediği sürece ruhu varsaymanın mümkün olmayacağını iddia ediyor (s. 57). Bilim ve felsefenin din ile ilişkisinin değerlendirildiği kısımda zamanın ruhuna göre bilimsel ve felsefi teorilerin dini doktrinler haline dönüşebileceği; ancak bu tarz durumlardan farkındalıkla kaçınılması gerektiği ifade ediliyor. Nitekim böyle bir anlayış yazara göre ya bilimin önünü tıkayacaktır ya da dinin zayıfladığı algısına neden olacaktır (s. 60).

Materyalizm ve çeşitleri söz konusu olduğunda indirgemeci materyalizmin tek seçenek olmadığını ve Chalmers'ın savunduğu gibi maddi olmayan niteliklerin varlığını kabul eden indirgemeci olmayan materyalist anlayışlardan da söz edilebileceğini aktaran yazar, düalistlerin bu tutumu tutarsızlık olarak görmeleri durumunda düalistlerden bilince dair daha iyi bir açıklama talep ederek onlara meydan okuyor. Zira yazara göre materyalizmde bile gizemli bir şekilde karşımıza çıkan bilinç, düalizmde ruh ile birleşerek çifte gizeme dönüşüyor (s. 68).

Düalist argümanların değerlendirildiği yerde ilk olarak bilincin birliği argümanı ele alınıyor. Bu argümana göre bilgi bölünemediğine göre bilginin bulunduğu bilinç de bölünebilen bir şey değil, basit bir şey olmalıdır. İbn Sînâ, Kant, Hasker gibi isimler tarafından savunulan bu görüş el-Ġazzālī, Chisholm ve Bayne gibi düşünürler tarafından da eleştirilmiştir. Örneğin Chisholm, parçası düşünemeyen bir şeyin bütününün de düşünemediğini iddia etmenin

mereolojik bir hataya neden olduğunu ileri sürer (s. 81). Öteki taraftan basit bir şeyin de parçalı bilinç durumuna sahip olabileceğini savunan Bayle, bu durumda düalizmin materyalizmden daha avantajlı olmadığını savunur (s. 82). Kitapta ikinci argüman olarak modal argüman ya da diğer adıyla kavranabilirlik argümanı tercih edilmiş ve İbn Sînâ'dan hareketle *uçan adam* analojisine değinilmiştir. Söz konusu iddiaya göre bedenimizin varlığından emin olmadığımız bir durumda bile kendi varlığımızdan emin olmamız mümkündür ve dolayısıyla beden ve benlik ayrı şeylerdir. Eleştiri olarak H_2O ile suyun aynı olduklarını bilmeyen bir kişi tarafından onların farklı kavranabileceklerini ileri süren yazar, düalist sezginin herkese aynı netlikte görünmediğini ve yine materyalist sezginden daha avantajlı olmadığını ifade ediyor (s. 91).

Düalizm lehine argümanları değerlendirdikten sonra düalizmin problemlerini işleyen kitap, etkileşim problemi, eşleşme problemi, nörolojik olgularla birlikte bilimsel gelişmeleri konu ediniyor. Etkileşim problemine göre gayri maddi bir tözün maddi bir bedenle etkileşime girmesini açıklamak güçtür (s. 96). Teist için bu ilişkinin Tanrı tarafından sağlandığı düşünülse de her eylemimizi mucize olarak görmenin anlamı yoktur. Eşleşme problemi ise ruhun bedenden ayrı, gayri maddi bir töz olarak varsayıldığı durumda neden o bedenle değil de şu bedenle etkileşime girdiğini açıklama noktasında açığa çıkar (s. 98). Son olarak körgörü, anton sendromu, anosognozi gibi hastalıkları ve genetiğin karakter üzerindeki etkilerini aktaran yazar, bu verilerin düalizmin aleyhine bir durum teşkil ettiğini savunuyor. Söz konusu problemler neticesinde yazarın işaret etmek istediği husus, düalizmin mutlak anlamda yanlış olduğu değil; fakat materyalizmin daha iyi bir alternatif oluşturduğudur. Nitekim yazara göre evrim teorisi ya da bireysel gelişim de göz önünde bulundurulduğunda materyalizmin doğru olması daha olasıdır (s. 127). Burada farklı bir bakış açısını Tertullian'dan hareketle "Atina'nın Kudüs'te İşi Ne?" başlığıyla ele alan Yılmaz, soruyu uyarlayarak "Atina'nın Mekke'de işi ne?" diye soruyor. El-Ḳāḍī ʿAbdulcebbār, İbnu'l-Melāḥımī ve diğer İslam düşünürlerine referansla materyalizmin İslam ile uyumlu olduğunu ve düalizmden önce kabul gördüğünü, hatta İbn Ḳayyim gibi bazı alimlerin düalizmi din dışı gördüğünü aktarıyor ve düalizmin Yunan felsefesi üzerinden İslam'a girdiği fikri vurgulanıyor (ss. 132-135).

Pekala, o halde ne tür bir maddi varlığız? İkinci bölümünde bu soru üzerine yoğunlaşan kitap farklı yaklaşımları değerlendiriyor. İlk olarak Chisholm ve Lowe gibi isimler tarafından savunulan materyalist ruhçuluk değerlendiriliyor. Buna göre "ruh" denen şey esasında bir çeşit basit

atomdur. Chisholm ruhu bedenin bir noktasında görürken Lowe ise onu tüm bedene yayılmış olarak kabul ediyor. Antik dönemde Epiküros'un savunduğu bu fikri kelam geleneğinde "cism-i laṭīf" adlandırmasıyla Naẓẓām gibi isimler savunmuştur (s. 141). Gel gelelim bu yaklaşım, ruhu her ne kadar maddi bir şey olarak tanımlasa da ona ayrı bir töz olma durumunu ve bedenden farklı nitelikleri atfettiği için düalizmden yeterince farklı olmadığı gerekçesiyle yazar için makul görünmüyor (ss. 150-151). Nitekim sonraki kısımda gelen "Makul Materyalist Teoriler" başlığı, yazarın buraya kadarki kısımla ilgili yaklaşımını gösteriyor. Bu bölümdeki "makul" ibaresi yazarın savunduğu fikirlere değil, en azından savunulabilir olarak değerlendirdiği teorilere işaret ediyor.

Makul materyalist teorilere terkip görüşü üzerinden giriş yapılıyor. Bu fikre göre ortada gayri maddi bir töz olmasa da şeyler kendisini oluşturan maddeden fazlasıdır, yani maddesiyle özdeş değildir. Örneğin, bir çömleğin üzerinden dozerle geçtiğimizde çömleği oluşturan toprak hala orada olsa da çömlek yok olmuştur (s. 160). Terkip görüşü, böyle bir açıklamada aynı anda bir mekanda iki varlığın var olduğunu iddia etmek durumunda kalır ki bu çoğu kişi için bir problemdir. Terkip görüşünü insana uyguladığımızda neyi kriter alacağımız da ayrı bir tartışma konusu olur. Baker'a göre birinci şahıs perspektifine sahip olan her şey kişidir ve bu perspektifi oluşturan da dildir (s. 167). Mekan problemine birincil tür kavramıyla cevap bulan Baker, çömleğin birinci türünün çömlek iken çamurun birincil türünün toprak olduğunu söyleyecektir. Yani, birinin doğrudan sahip olduğuna diğeri dolaylı olarak sahip olacak ve ortada bir çakışma kalmayacaktır (s. 170).

Kitap içerisinde terkip görüşünden sonra insanın biyolojik yapısını öne çıkaran animalizm ya da ılımlı terkip anlayışı değerlendirilir. Burada varlık ithaf ettiğimiz nesnelerin ne anlama geldiğini sorgulayan yazar, Theseus'un gemisi ve yığın paradoksundan faydalanır. "Yığın" dediğimiz bir kum tepesi tam olarak kaç tane kum tanesi çıkarıldığında yığın olmaktan çıkar? Veya Theseus'a ait bir gemi uzun yıllar içinde birkaç defa restore edilip de hiçbir orijinal parçası kalmadığında hala Theseus'un gemisi midir? Yani, Theseus'un gemisi ya da bir yığın dediğimiz *varlık*, neye tekabül etmektedir? Eleyici olarak adlandırılan bir grup, varlığını iddia ettiğimiz nesnelerin pratik bir kullanımdan öte anlamının olmadığını savunurken Van Inwagen ve Merricks gibi felsefeciler "insan" ile birlikte en azından bazı varlıkların ontolojiye dahil edilmesi gerektiğini ileri sürer (s. 195). Burada terkip kriteri olarak yaşam oluşturmayı belirleyen Van Inwagen, canlı varlıkların hakiki olarak bileşik nesne oluşturduklarını savunur (s. 201). Yani eleyicilerin iddia

ettiği gibi varlıklar yalnızca bizim pratik kullanımlarımıza dayanmaz. Böylece kişisel devamlılık problemi de bir sonuca bağlanmış olur. Bedenin terkip ettiği canlılık sabit kaldığı sürece kişinin devamlılığı da mümkündür.

Animalizmin farklı bir türü olan belirimci animalizm de kitapta konu edilir. Bu yaklaşıma göre insanı tanımlarken insan; bilinç üreten bir canlıdır diyebiliriz. Şayet şimdiye kadar elimizdeki yasalarla ve doğa bilgisiyle bilinci tam olarak açıklayamadıysak belki de yeni yasalar oluşturmanın zamanı gelmiştir. İnsan denen canlı bilinç üreten bir varlık neden olmasın? Belki de belli türden maddelerin belli bir şekilde bir araya gelmesiyle bilincin oluşması tam da doğa yasalarının bir gereğidir. William Hasker ve David Chalmers üzerinden bu yaklaşımın serimlendiği kitapta bileşik varlıkların varlığı problemine de "Var olmak nedensel güçlere sahip olmaktır," diyerek çözüm önerisi getirilir. Yani, bir önceki görüşte terkip kriteri, bir nevi insanı insan yapan şey canlılık oluşturmak iken burada indirgenemeyen nedensel güçlerin varlığı tercih edilir (s. 225). İndirgenemeyen nedensel güçler ile kast edilen şey de insanın sahip olduğu ve mikrofiziksel parçalara indirgenemeyen zihinsel güçtür (s. 228). Böyle bir anlayışta karşılaşılan zorluk ise canlı olarak gördüğümüz bitkiler ya da cesetlerin bileşik nesne tanımının dışında kalmasıdır (s. 234).

Eserimiz, bu bağlamda son olarak hilomorfizmi ele alıyor. Aristoteles'e dayanan bu görüşe göre eşya; madde ve formdan oluşur. William Jaworski üzerinden değerlendirilen teori terkip problemi karşısında "yapı," önerisinde bulunuyor (s. 244). Zamansal devamlılığı sağlayan nitelik söz konusu olduğunda da yine karşımıza çıkan açıklama; yapı ve konfigürasyon oluyor. Yani yapı, biçimlendirdiği şeyin özsel niteliği olarak serdediliyor. Böylece canlı türlerini ve bireyleri birbirinden ayıran şey yapıdır. Bununla birlikte söz konusu yapı kendisini oluşturan maddeye indirgenebilir değildir (s. 258). Yine de bu açıklama yazar için pek de tatmin edici değildir (s. 241).

Kişilik denen şeyin ne olduğu üzerinde durulduğu yerde yazar, meseleyi şimdiye kadar ele alınan yaklaşımlar bağlamında değerlendiriyor. Kişiliği kişinin psikolojik niteliklerine bağlayan Lockeçu yaklaşımın bitkisel hayat gibi bir durumda kişinin yokluğunu iddia etmesi gerekirken kişiliği canlılıkla beraber gören animalist yaklaşımın böyle bir problemle karşılaşmadığı savunuluyor. Bir dizi değerlendirmeden sonra yine problemler karşısında en dirençli yaklaşımın animalizm olduğu savunuluyor (s. 280).

Mademki teistik materyalizmden söz ediyoruz ahiret hayatı ve materyalizm hakkında ne söylenebilir? Şayet maddeden bağımsız bir töze

sahip değilsek dünyadaki kişinin ahirette de aynı kişi olması nasıl mümkün olabilir? John Hick'e kalırsa mesele kopya teorisi ile izah edilebilir. Buna göre, diyelim ki kaybolduğunu düşündüğümüz bir arkadaşımızı aylar sonra tekrar gördük ve bu kişi tanıdığımız insan gibi oturup kalkıyorsa, onun bildiklerini biliyorsa bu kişinin arkadaşımız olmadığını düşünmek için elimizde bir gerekçe yoktur. Bunun gibi de ahiret hayatında yine aynı kişi olabiliriz. Fakat Van Inwagen ölüm ve diriliş arasında zamansal boşluk olduğu sürece aynılığın olmayacağını iddia ederek bu yaklaşıma karşı çıkar (s. 286). Taklit teorisini savunan Van Inwagen Tanrı'nın ölüm anında kişinin beyninde özdeşliği taşıyacak bir parçayı alıp sakladığını ileri sürer. Benzer bir görüş İslam geleneğinde kuyruk sokumu üzerinden dile getirilmiştir. Diğer yandan terkipçi görüş de zamansal boşluk problemini göze alarak ahirette de aynı şekilde terkip edildikten sonra aynı kişi olacağımızı savunur. Bu teorilerle gösterilmek istenen asıl şey materyalizm ile dirilişin uyumlu olabileceğidir. Yoksa ahiret hayatı hakkında bilgilendirmek değildir (s. 300). Nihayetinde teiste göre yapılması mümkün olan her şey Tanrı'nın gücü kapsamındadır. Dolayısıyla, yazara göre bu noktada ortada zorunlu olarak çıkmaza sürükleyen bir problem olmadığını göstermek ve gerisini Tanrı'ya bırakmak yeterlidir.

Son söz kısmında düalizmin kesin olarak yanlışlanmadığını; fakat materyalizm (ılımlı terkip) ile kıyaslandığında daha iyi bir açıklama sunmadığını ileri süren yazar felsefi ve bilimsel gerekçeler gözetildiğinde materyalizmin daha tercih edilesi olduğunu ifade ediyor. Nitekim düalist düşünce İslam'a sonradan entegre olmuş ve erken dönem kelamcıları maddeci bir yaklaşımı benimsemiştir. Bununla birlikte yazar, felsefi teorilerin din ile özdeşleştirilmemesi gerektiğini; zira bunların değişime ve yanlışlamaya açık fikirler olduğunu belirterek eseri noktalıyor.

Bu noktada, yapılabilecek bazı eleştirilerden ve değerlendirmelerden söz edebiliriz. Yılmaz'ın yazdıklarından edindiğim izlenim, teistik materyalizmin hem düalizmin hem materyalizmin problemlerini sırtlanıp ama aynı zamanda ikisinin de açıklama gücünden mahrum kaldığıdır. Meseleye ilkesel olarak yaklaştığımızda düalist ile teistik materyalist arasında bir fark yoktur. Tıpkı düalistin yaptığı gibi teistik materyalist de Tanrı'yı kabul etmekle gayri maddi bir tözün varlığını kabul eder. Yine Tanrı'nın evrenle ilişkisini -en azından yaratma ya da düzenleme olarak- kabul ederek de gayri maddi bir tözün maddi bir töz ile etkileşime girebileceğini ve onu etkileyebileceğini kabul eder. Bu eleştiriye karşılık kitabın vereceği cevap muhtemelen Tanrı'nın kadir-i mutlak olduğu; fakat ruhun böyle bir güce sahip olmadığı

şeklinde olacaktır (s. 97). Ancak düalist, mucizeye başvurmak zorunda değildir. Burada ruh ve beden arasında bir tür nedensellik yasası varsayılabilir. Bu varsayım, şayet gayri maddi bir ruha sahipsek yerçekimi yasası kadar gerekçelendirilmiş olacaktır. Zira havaya attığım taşın yere düşeceğine dair bir inanç beslerken aynı zamanda taşı havaya atabileceğime de inanırım. Dolayısıyla şimdiye kadar binlerce defa deneyimlediğim yerçekimi gibi ruh ve beden etkileşimini de deneyimlemiş bulunuyorum. Sonuç olarak, ruh ve beden arasında nedensel etkilerin var olduğu varsayımı hiç de mucizeye tekabül etmemektedir. Bu bağlamda kitap içerisinde yer yer çifte standart olduğu kanaatindeyim. Örneğin, ahirette kişinin devamlılığı söz konusu olduğunda yazara göre mümkün yolları gösterip gerisini Tanrı'ya bırakmak yeterliyken etkileşim problemi tartışıldığında düalistler bu seçenekten mahrum bırakılır. Aslına bakarsak Tanrı'nın yarattığı bir evrende yapılacak açıklamalarda Tanrı'ya başvurmak teist için absürt bir durum değildir. Dolayısıyla düalistler de bu noktada etkileşimin önünde mantıksal bir engel olmadığını gösterdikten sonra gerisini Tanrı'nın kudretine bırakabilir. Başka bir örnek olarak; düalizmin İslam'a dışarıdan entegre olması bir eleştiri noktası olacaksa aynı şeyler teistik materyalizm için de söylenebilirdi. Zira kitapta ele alınılan ve savunulan görüşler de çoğunlukla günümüzün Hristiyan felsefecileri tarafından ortaya konulmuştur. Her ne kadar erken dönem kelamcıları yazarın elini güçlendiriyor gibi görünse de Antik Yunan'daki materyalist yaklaşımların varlığı yazarın iddiasına gölge düşürebilir. Burada bir uzlaşı noktası olarak fikirlerin yalnızca doğruluk değerine göre değer kazanıp kaybetmesi gerektiğini ifade edebiliriz. Bu konuda son olarak değineceğim husus; düalizmin açıklama eksiklikleri eleştiri noktası olurken teistik materyalizmin eksikleri naif bir umuda dönüşür. Düalizm söz konusu olduğunda eleştiri olarak "Boşlukların ruhu," nitelemesi yapılırken sıra teistik materyalizme geldiğinde "boşlukların bilimi," denilmez. Örneğin, ruh-beden eşleşmesinde düalizmin açıklama eksiği bir problem sayılırken bilimin henüz benliği bulamamış olması problem değildir; zira belki de ileride açıklayacaktır, kim bilir? (s. 89)

Diğer yandan teistik materyalist, ilkesel olarak materyalizmin de açıklama gücünden mahrumdur. Bir materyalist, var olanının yalnızca madde olduğunu, evrenin tamamen kapalı bir sistem olduğunu kabul ettiği için bilincin de buralarda bir yerlerde olması zorunluluğunu prensip olarak kabul edebilir. Fakat teistik materyalistin böyle bir lüksü yoktur. Zira teist olması cihetiyle evrenin dışında gayri maddi bir şeylerin var olduğunu kabul etimiştir. Esasında son dönemdeki düalizm aleyhine olan dönüşümün

gerçekten bilinç ve benlikle mi alakalı olduğu yoksa meselenin Tanrı mı olduğu kitapta ele alınmamıştır. Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen bir kimsenin neredeyse zorunlu olarak benliğin materyalizm ile açıklanacağını kabul etmesi beklenir. Dolayısıyla benlik ve bilinç fikrindeki değişimin Tanrı ile olan alakası tartışmaya değerdir. Bu paradigma değişiminin müsebbibi gerçekten bilimsel gelişmeler midir? Aslında prensip olarak düalist için ortada yeni bir şey yoktur. Herhalde Platon da çokça şarap içen bir insanın bilincinin zayıfladığına şahit olmuştur. Descartes'ın ruh ve beden etkileşimini beyin üzerinden kurması da önceki düalistlerin beden ve beynin ruh ile çift yönlü etkileşime girdiğini prensipte kabul ettiklerini göstermektedir. Nitekim beden bir tür vasıta olarak görüldüğünde vasıtanın sınırlarının büyük ölçüde sürücünün de sınırları olacağını kabul etmekte düalist açısından bir problem yoktur. Dolayısıyla genetik bilimi ya da beyin çalışmaları düalist için herhangi bir problem oluşturmamaktadır. Anton sendromu gibi vakalar hiç mi şaşırtıcı değildir? Elbette şaşırtıcıdır, fakat materyalizm kabul edildiğinde de şaşırtıcıdır. Nitekim nöroloji ve psikoloji söz konusu olduğunda *replication crisis* ile birlikte bu tarz vakalar üzerinden çok geniş çıkarımlar yapmak bir çeşit sıçramaya denk gelecek gibi görünüyor.

Teistik materyalizmin, daha genelde indirgemeci olmayan materyalizmin gerçekten mümkün ve makul olup olmadığını değerlendirmek şu an için hedefim olmadığından ki olsa bile bu yazının sınırlarını aşacağından burada noktalayacağım. Fakat son kertede kanaatim; teistik materyalizmin düalizmle aynı ilkelere sahip olduğu ve dolayısıyla geniş çerçevede aynı eleştirilere maruz kalacağıdır. Bununla birlikte düalizmin avantajlarından yararlanamayacağı gibi Tanrı konusundaki tutumu nedeniyle ilke bazında materyalizm kadar da tutarlı olamayacak ve açıklama gücü bakımından düalizmden daha fazla avantaja sahip olmayacaktır.

Tüm bunlara rağmen, teistik materyalizm savunurları azımsanmayacak kadar çoktur. Bilhassa İngilizce çağdaş literatürde bu konudaki birikim göze çarpmaktadır. Nitekim Yılmaz da kitap içerisinde bu eserlere bolca atıfta bulunur. Ancak "İnsan Nedir?" Türkçe literatürde ruh-beden ilişkisi bağlamında teistik materyalizmi felsefi bir nosyonla savunan ve etraflıca ele alan ilk çalışmalardan biri olma niteliğine sahiptir. Zihin felsefesine dair giriş seviyesinde bilgi sahibi olan herkesin anlayabileceği bu eserin konuya dair kavrayışını genişletmek isteyen her okuyucuya katkı sunacağı kanaatindeyim.

BİLİMSEL TOPLANTI DEĞERLENDİRMESİ/CONFERENCE REVIEW

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1159-1177

Linked Open Tafsīr Sempozyumu İslam'ın Doğuşunun Dinamiklerini Yeniden İnşa Etmek – İmkanlar ve Sınırlar *Linked Open Tafsīr* Projesinin Birinci Aşamasının Tamamlanması (Uluslararası Sempozyum, 18-20 Temmuz 2022, Bad Homburg-Almanya)

ABDULVAHAP KÖSESOY
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
(Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türkiye)
Marmara University Faculty of Theology, Turkey
(Bilecik Şeyh Edebali University Faculty of Islamic Studies, Turkey)
abdulvahap.kosesoy@marmara.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-1956-4223

Goethe Universität Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft [*Goethe Üniversitesi İslam Bilim ve Toplum Akademisi*] öncülüğünde 18-20 Temmuz 2022 tarihleri arasında Almanya'nın Bad Homburg bölgesinde dünyanın muhtelif üniversite ve araştırma merkezlerinde görev yapan araştırmacıların katılımlarıyla uluslararası bir sempozyum düzenlendi.[1] Sempozyumun içeriğini temelde proje sunumları ve konu anlatımları şeklinde ikiye ayırmak mümkündür; ancak hem projelerin hem de konu anlatımlarının sempozyumun başlığına uygun olarak İslam'ın erken dönemini anlamaya yönelik olduğunu ve tartışmaların da bu minvalde geliştiğini söylemek gerekir.[2]

Goethe Üniversitesi'nin halihazırda devam ettirdiği *Linked Open Tafsīr* projesi veri tabanının birinci aşamasının tamamlanması münasebetiyle düzenlenen sempozyumun başlığı, *Reconstructing the Dynamics of the Emergence of Islam* [*İslam'ın Doğuşunun Dinamiklerini Yeniden İnşa Etmek*] olarak belirlenmişti. Enrico Schleiff, Matthias Lutz-Bachmann, Bekim Agai,

[1] Sempozyum linki: https://conferenceopentafsir.com (27.07.2022)

[2] Sempozyum, eş zamanlı yapılan konuşmalar şeklinde organize edildiğinden sadece dinleyebildiğim sunumların tanıtımı yapılmıştır.

Ömer Özsoy ve Serdar Kurnaz'ın selamlama konuşmasından sonra Misbahur Rehman, *Linked Open Tafsīr* projesini, hazırlanan veri tabanı eşliğinde tanıttı. Misbahur Rehman tanıtım konuşmasında şu hususlar üzerinde durdu: Direktörlüğünü Bekim Agai'nin yaptığı *Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft* [*İslam Bilim ve Toplum Akademisi*] tarafından finanse edilen *Linked Open Tafsīr* projesi[3], erken dönem rivayet merkezli tefsir eserlerinin dijital olarak kayıt altına alınmasına ve araştırmayı kolaylaştıracak bir veri tabanını oluşturmaya yöneliktir. 2018-2022 yılları arasında birinci aşaması tamamlanan bu proje, yapay zeka yardımıyla dağınık rivayet malzemesini bir araya getirmeyi, kategorize etmeyi, farklı rivayet kalıplarının tanınmasını mümkün kılmayı hedeflemektedir. Tefsir rivayet malzemesinin mahiyetini belirlemek, aralarındaki farkları görmeyi mümkün kılmak, tefsir kaynakları üzerinde yapılacak araştırmaları kolaylaştırmak, tefsir tarihi seyrini takip edebilmek projenin temel amaçları arasındadır. Proje aynı zamanda Kur'an'ın ilk muhataplarına ne dediğini ve ilk muhatapların da buna ne şekilde tepki gösterdiklerini tespit etmeyi de bir görev olarak üstlenmektedir. Öte yandan hazırlanan veri tabanı, Kur'an'ın indiği döneme işaret eden rivayet veri malzemesini değerlendirmekle yetinmeyip o dönemin kültürüne, dini ve sosyal hayatına ve diline dair rivayet bilgilerini de toplamayı hedeflemektedir. Böylelikle projenin, İslam'ın erken dönemini anlamaya yönelik yapılması planlanan çalışmalara da önemli ölçüde kaynaklık etmesi ümit edilmektedir.

Projenin sorumluları; Ömer Özsoy, Yaşar Sarıkaya ve Serdar Kurnaz olmakla birlikte Berlin, Frankfurt ve Gießen üniversitelerinden 10 bilim insanı ve 15'i aşkın yardımcı araştırmacının yanı sıra muhtelif ülkelerden de 20 civarında bilim insanı projede görev yapmaktadır. Projenin ilk ayağını, tefsir tarihinin en önemli isimleri arasında kabul edilen Ebū Caʿfer eṭ-Ṭaberī'nin (ö. 310/923) *Cāmiʿu'l-beyān ʿan Teʾvīli'l-Ḳurʾān* tefsiri oluşturmaktadır.[4] Projeye eṭ-Ṭaberī'nin tefsiri ile başlanmasının temel sebebi, tefsirinin kendisinden önceki rivayet malzemesini toplamaya yönelik olması, bunu yaparken aktardığı bilgilerin kaynaklarını zikretmesi, bu bilgileri eleştirel olarak analiz etmesi ve bu eserin geçmişten günümüze iyi bir şekilde korunmasından ötürüdür. Diğer bir ifadeyle, eṭ-Ṭaberī'nin

[3] Projeler tanıtılırken sempozyum esnasında sunulan bilgilerle yetinilmemiş, doğru bilgiyi aktarmak amacıyla ilgili internet sitelerinden de faydalanılmıştır. Ayrıca projelerin sıralaması önemine göre değil; sempozyumdaki sunum sırasına göre belirlenmiştir.
[4] Projenin beta versiyonu için bkz. https://tafsirtabari.com (1.09.2022)

tefsirinde öncelikle Peygamber'in beyanlarını aktaran rivayetleri, sahabe neslinin tefsire dair olan beyanlarını, sonraki neslin yorum ve açıklamalarını görmek mümkündür; ne var ki bütün bu rivayet malzemesi üzerinde geniş çaplı bir çalışma yapılmış değildir. Proje, bu eksikliği gidermeyi, rivayet malzemesini tabiri caizse kuş bakışıyla görmeyi ve farklı arama motorları sayesinde araştırmaları daha pratik hale getirmeyi amaçlamaktadır.

Bu projede, yapay zekanın sağladığı imkan ve farklı arama motorları sayesinde bir rivayeti metin ve senet açısından incelemek, senetteki bir ravinin tüm rivayetlerini listelemek ve konulara göre metinleri gruplandırmak imkan dairesinde olabilecektir. Proje, her bir isnada ve isnattaki raviye birer kimlik numarası vermektedir. Böylelikle proje, tamamlandığında isnat ve raviler arasındaki ilişki belirlenebilecektir. Zamanla diğer eserlerin de veri tabanına girilmesiyle hadis araştırmaları için de önemli sayılabilecek bir kolaylık sağlanmış olacaktır.

Projenin yoğunlaştığı diğer bir alan da kıraatlerdir. Proje kapsamında eṭ-Ṭaberī tefsiri başta olmak üzere ilgili kaynaklarda yer alan kıraatler; *mutevātir*, *saḥīḥ*, *şāz* ya da uydurma gibi hiçbir ayırıma tabi tutulmadan bir arada toplanıyor, kıraatler arasındaki farklılıkların muhtemel sebepleri inceleniyor ve söz gelimi eṭ-Ṭaberī'nin tercih ettiği kıraat bilgisi de verilmeye çalışılıyor. Proje, orta vadede Ebu'l-Faḍl Celāluddīn es-Suyūṭī'nin (ö. 911/1505) *ed-Durru'l-Menşūr* eserine kadar rivayet merkezli tefsirleri; uzun vadede ise İslam kaynaklarında isnatla nakledilen bütün rivayet malzemesini kapsayan bir veri tabanı oluşturmayı hedeflemektedir.[5]

Misbahur Rehman'ın proje tanıtım konuşmasından sonra Gregor Schoeler'in *Early Islamic System of Teaching and Transmission: A Manifold Challenge* [*İslam'ın Erken Döneminde Öğretme ve Nakletme Sistemi: Çok Yönlü Meydan Okuma*] başlığını taşıyan açılış konuşması, yazarın sempozyuma katılım sağlayamaması sebebiyle Armina Omerika tarafından okundu. *Hz. Osman Dönemi Öncesi Yazılı-Sözlü Kur'an Malzemesinin Hz. Osman Sonrası Mushaflarda Yer Alması ve Bunları Temsili Sorunu* başlığını taşıyan doktora tezimin bazı başlıklarıyla doğrudan ilgili olması sebebiyle mezkur konuşmanın Kur'an tarihi ile ilgili olan bölümünü özetlemeyi uygun görüyorum. Gerek dinleyicilere verilen yazılı özetten gerek yazarın *The Oral and The Written in Early Islam* başlığını taşıyan kitabından gerek

[5] Proje hakkında detaylı bilgi için bkz. https://aiwg.de/kurzbeschreibung_linked-open-tafsir/ ve https://linkedopentafsir.de (1.09.2022).

konuşmadan edindiğim bazı notlar şöyledir: Muhammed'in vefatından sonra, yaklaşık yirmi yıllık bir sürecin ardından Arap edebiyatının ilk kitabı olarak ortaya çıkan Kur'an, Mekke döneminin ikinci yarısından itibaren yazıya geçirilmeye başlanmıştır; ancak sözlü kültürün hakim olduğu bu zaman diliminde yazıların, Müslümanların hafızalarına yardımcı olmaktan başka bir amacı yoktu. Peygamber'in vefatı esnasında ne bir yazı ne de onun eliyle bir araya getirilmiş bir kitap mevcuttu. Bununla beraber papirüs ve deri parçaları, hurma ağacı gövdeleri, deve kürek kemikleri ve ağaç yaprakları gibi ilkel malzemelerin üzerine yazılı Kur'an yazıları vardı. Kur'an'ı yazan vahiy katiplerinin isimleri, kaynaklarda sıralansa da Zeyd b. Ṣābit vahyi yazan kişi olarak ön plana çıkmaktadır. Zeyd b. Ṣābit, Ebū Bekr ve ʿUmer tarafından Kur'an metnini toplama ve toplanan metni eşit ölçülerdeki levhalara nakletme ile görevlendirildi. Bu işlem neticesinde iki kapak arasında bir nüsha [codex] ortaya çıktı. *Ṣuḥuf* ve daha nadir de olsa *muṣḥaf* olarak isimlendirilen bu nüsha, devletin resmi bir nüshası olmayıp şahsi kullanım amacıyla hazırlanmış ve halifenin sahip olmak istediği kişisel bir nüsha olarak planlanmıştı. Şu bir gerçektir ki Ebū Bekr ve ʿUmer nüshasıyla çağdaş başka nüshaların varlığı da bilinmektedir ve bunların sayıları nispeten fazladır. Bunlar da tamamen şahsi gayretler neticesinde ortaya çıkmıştır. Yazılı ilk Kur'an nüshalarının ortaya çıkmasıyla sözlü nakil bitmiş değildi. Vahy bir yandan yazılırken bir yandan da ezberden okuyan anlamındaki ḳārīler tarafından da okunup naklediliyordu. Zamanla ḳārīler arasında bir takım okuyuş farklılıkları ortaya çıktı. Esasında okuyuş farklılıkları, daha Muhammed hayatta iken bile yaşanıyordu; ancak bunlara bir çözüm bulunabiliyordu. Onun vefatından sonra ise benzer sorunlara sözlü olarak çözüm getirebilecek bir otorite yoktu. Daha sonra üçüncü halife ʿUṯmān, ortaya çıkan okuyuş farklılıklarının İslam birliğini bozma tehlikesine karşı alınmış bir tedbir olarak Kur'an metninin resmi düzenlenmesini gerçekleştirdi. Rivayetler, Zeyd ve onunla beraber çalışan kimselerin Ebū Bekr - ʿUmer nüshasını temel aldıklarını aktarır. Bu bilgiyle beraber onların Kur'an'ın yazılı oldukları çeşitli malzemeye itimat ettikleri de nakledilir. Ayrıca halifenin komisyon tarafından hazırlanan metnin nüshalarını vilayet merkezlerine gönderdiği ve şahsi oldukları için diğer nüshaların imhasını emrettiği de aktarılır.[6]

Gregor Schoeler'in mezkur metninden sonra Rana Alsoufi'nin oturum başkanlığı yaptığı ve Felix Körner, Ebrahim Moosa, Nimet Seker ve Rotraud

[6] Detaylı bilgi için bkz. Gregor Schoeler, *The Oral and The Written in Early Islam*, 73-78.

Wielandt'in konuşmacı olduğu *Reconstructing Qur'anic Context – a Hermeneutic Reflection* [*Kur'an'ın Bağlamını Yeniden İnşa Etmek-* Hermenötik *Bir Düşünce*] başlıklı bir açılış oturumu gerçekleşti. Bu oturumda genel olarak Kur'an metninin nazil olduğu dönemde nasıl anlaşıldığı ve sahabenin Kur'an vahyine bakışının nasıl olduğu üzerinde duruldu. Felix Körner, sahabe neslinin Kur'an'a bakışının modern dönemde yaşayan Müslümanların bakışından çok daha farklı olduğunu belirtti. Onlar, Kur'an'ı hayatın içinden konuşan bir hitap olarak algılarken daha sonraki Müslümanlar, vahyi iki kapak arasına gelmiş bir kitap olarak algılayıp bu yönde bir yorum geliştirdiler. Aynı düşünceleri paylaşan Ebrahim Moosa da sahabenin Kur'an'ı hayatın içinden konuşan, onların sorun, problem ve psikolojik durumlarıyla doğrudan ilgili bir söz olarak algıladıklarını belirtti. Bu minvalde o, ʿĀişe'nin Peygamber'e eleştiri olarak söylediği *mā erā Rabbeke illā yusāriʿu fī hevāke* [Görüyorum ki Rabbin, senin arzularını yerine getirmek için koşuşturup duruyor] sözünü[7] örnek verdi. Kendisi bu örneği, Kur'an'ın hayatla doğrudan ilişkili olduğunu ve yeryüzünde yaşanan olgular çerçevesinde şekillendiğini göstermek için zikretti. Peygamber'in dilediğiyle evlenme izni içeren el-Aḥzāb suresinin ilgili ayetleri sonrasında duruma çok içerleyen ʿĀişe, insani bir duygu ile Peygamber'i üstte geçen sözle eleştirmiştir. Ebrahim Moosa ayrıca Fazlurrahman'ın tarihsellik düşüncesi üzerinde de durdu ve bu metodun, Kur'an'ın anlaşılmasında önemli olduğunu vurguladı. Sempozyumun birinci günü bu oturumdan sonra tamamlandı.

İkinci günden itibaren sempozyum, eş zamanlı olarak farklı odalarda ve farklı dillerde yapılan sunumlar şeklinde icra edildi. Tercüman kullanılmayan sempozyumda proje ve konu anlatımları, Almanca, İngilizce, Türkçe ve Arapça olarak yapıldı. Bir anda farklı odalarda bulunmak mümkün olmadığı için kendi çalışma alanıma daha yakın bulduğum sunumları dinlemeyi tercih ettim.

Sempozyumun dördüncü oturumu, Türkçe proje tanıtımlarına ayrılmıştı. Nuriye Özsoy'un oturum başkanlığı yaptığı bu oturumda ilk olarak Fahrettin Yıldız, *Kök ve Türevleriyle Kur'an Kelimeleri* başlıklı projenin sunumunu yaptı. İstanbul Üsküdar'da bulunan Kur'an Çalışmaları Vakfı'nın *Kök ve Türevleriyle Kur'an Kelimeleri* adlı projesi, Kur'an kelime ve kavramlarını inceleyen projelerden biridir. Bu proje, kadim köklerinden başlayarak Kur'an kelimelerinin izini sürmeyi, kelime köklerinin, diğer Sāmi

[7] ما أرى ربك إلا يسارع في هواك.

dillerle anlam ilgisini belirginleştirmeyi, Kur'anî kavramların İslam tarihinde anlamlarının değişip değişmediğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Kur'an'ı daha kolay ve doğru anlamayı imkan nispetinde mümkün kılmak, mesajını modern insana ulaştırmak, toplumun her kesimi için ortak bir bilgi alanı oluşturmak, Kur'an ile hayat arasında pratik ve dinamik bir bağın kurulmasına katkı sağlamak, bu projenin temel amaçları arasında yer almaktadır.

Bu projeyi, Kur'an kelimeleri üzerinde yapılan diğer çalışmalardan ayıran özelliklerden biri Sāmi diller ile Kur'an kelimeleri arasında bağlantı kurmasıdır. Diğer bir ifadeyle, Kur'an kelimeleri Arapça dışında İbranice, Aramice ve Süryanice gibi Sāmi diller çerçevesinde de incelenmektedir. Proje, bir Kur'an kelimesini dört temel başlıkta incelemektedir: a) Kök Anlam. Bu başlık altında kelimenin Kur'an'dan bağımsız Arapça'daki dilsel temel anlamları, Sāmi dillerdeki temel anlam(lar)ı ve Arapça ile olan benzerlik ve farklılıkları incelenmektedir. b) Dildeki Kullanımları. Bu başlık altında, kelimenin fiil ve isim olarak dinî terminoloji dışındaki kullanımları, Arapçada *ṣulāṣī* ve *mezīt* gibi çeşitli sigalarda kazandıkları anlamlar, Kur'an'daki manaları destekleyici mahiyetteki kullanımlar ve anlamlar inceleme konusu yapılmaktadır. c) Kur'an'daki Kullanımları. Projenin bel kemiğini oluşturan bu başlıkta kelimenin türevleriyle birlikte Kur'an metninde kaç kez geçtiğine, *ṣulāṣī*, *mezīt*, *maṣdar* ve diğer kullanımları –varsa– ayrı ayrı incelenmesine, iç ve dış bağlam dikkate alınarak anlamın doğru tespit edilmesine dikkat edilmiştir. Kelimelerin Kur'an'daki kullanımları tablo şeklinde verilmiş ve ayrıca tablonun altında kelimeler siyer ve nüzul ortamı dikkate alınarak açıklanmaya çalışılmıştır. d) Tarihsel Süreçteki Kullanımları. Bu başlık altında, Kur'an'dan çeşitli disiplinlere geçen kelime ve kavramlar tespit edilmiş, her bir terimle ilgili temel bilgi verilmeye çalışılmış ve farklı ilmî disiplinlerde kazandıkları anlamlar belirtilip açıklanmıştır.

1750 küsur Kur'an kelimelerini içeren *Kök ve Türevleriyle Kur'an Kelimeleri* çalışması, geniş bir ekip tarafından, bilimsel diyalog yöntemiyle hazırlanmıştır. 5 cilt olarak tasarlanan ve her bir cildinin yaklaşık 1000 sayfa olması planlanan projenin yakın bir tarihte bitmesi ve matbu hale geldiği gün itibariyle de çevrimiçi olarak araştırmacılara sunulması planlanmaktadır. Bunun için de hem Türkçe hem de İngilizce internet

siteleri alınmıştır.[8] Ayrıca geliştirilen altyapı sayesinde kelimelerin anlamı üzerinde dinamik bir şekilde güncelleme yapmak mümkün olacaktır.

Bu oturumun diğer konuşmacısı Şehmus Demir idi ve kendisi, *Kur'an Sözcükleri Ansiklopedisi* adlı projeyi tanıttı. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yürütülen proje, 2018 yılında resmi olarak kabul edildi ve 2019 yılında da yazılmaya başlandı. Proje, Kur'an kelimelerinin nazil olduğu dönemdeki kullanımı ve gelişimi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Semantik ağırlıklı bir proje olan *Kur'an Sözcükleri Ansiklopedisi*, herhangi ön bilgi ve yargı olmaksızın kelimenin söylendiği andaki ilk anlamını doğru tespit etmeyi amaçlamaktadır. Projede Kur'an kelimeleri sırasıyla etimoloji, Kur'an öncesi, nüzul dönemi, nüzul dönemi sonrası başlıklarında incelemektedir. Yine bu projede de Kur'an kelimeleri ile Sāmi dil ailesi arasında anlam benzerlik ve farklılıkları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Projede kelimelerin Kur'an öncesi anlamlarının belirginleştirilmesinde cahiliye şiirleri kullanılmıştır. Kelimeler, yaklaşık 400 araştırmacı arasında paylaştırılmıştır. Araştırmacılar, kelime üzerinde yapılacak herhangi bir değişikliği proje için hazırlanan veri tabanında yapabilmektedir. Tamamlandığında Türkçe, İngilizce ve Arapça olarak neşredilmesi planlanmaktadır.

Altıncı oturum yine proje sunumlarına ayrılmıştı. Bu oturumun başkanlığını Cemāluddīn b. ʿAbdulcelīl yaptı. Arapça gerçekleşen bu oturumda ilk olarak el-Ḥasen eṣ-Ṣiyāğī, *el-Mecellātu'l-Ḳur'āniyye fī'l-ʿĀlemi'l-ʿArabī*: *ʿArd Nakdī Mukāren*[9] [Arap Dünyasında Kur'ani Dergiler: Karşılaştırmalı Bir İnceleme] başlığında bir sunum yaptı. eṣ-Ṣiyāğī, öncelikle Kur'anî dergilerin tarihi serüveni üzerinde durdu ve bu bağlamda, *el-Menār*, *Mecelletu'ş-Şiḥāb*, *Mecelletu Risāleti'l-İslām* ve *Mecelletu'r-Risāle* hakkında bilgi verilip ele alınan konuları zikretti. Tebliğde daha sonra *Mecelletu Maʿhedu'l-İmāmu'ş-Şāṭıbī* ile *Mecelletu'l-Misbāḥ* dergileri karşılaştırmalı bir şekilde incelendi. Bu iki derginin mukayeseli bir şekilde incelenmesinin gerekçesi her ikisinin muhtevasının Kur'an merkezli oluşları, eski ve uzun bir geçmişe sahip bulunmaları ve İslam dininin farklı iki mezhebinin (Sünnī-Şīʿī) görüşlerini yansıtmalarıdır.

Bu oturumun diğer bir konuşmacısı Nādir el-Ḥemmāmī idi. Kendisi, Tunus merkezli ve 2023 yılında yayın hayatına başlaması beklenen

[8] Projenin ilerleyen zamanlarda İngilizceye çevrilmesi düşünülmektedir.

[9] المجلات القرآنية في العالم العربي: عرض نقدي مقارن.

Qur'anYet: *Mecelletu'd-Dirāsāti'l-Ḳur'āniyye ve'l-İslāmi'l-Mubekkir*[10] [*İlk Dönem İslam ve Kur'an Araştırmaları Dergisi*] hakkında bilgi verdi. *Qur'anYet* dergisi, sair Kur'an araştırmaları dergilerinden daha farklı bir perspektife sahip olarak yayın hayatına başlamayı hedeflemektedir. Adı Kur'an araştırmaları olan pek çok dergi, Kur'an ilimlerini araştırmanın ötesine geçememektedir. *Qur'anYet* dergisi projesi tamamen Kur'an araştırmalarına yöneliktir. Kur'an araştırmalarının ise Kur'an ilimlerinden daha farklı bir araştırma alanına sahip olma gibi bir iddiası vardır. Bu açıdan projeye başlandığında ilk olarak Kur'an araştırmaları ile Kur'an ilimleri araştırmaları arasındaki fark belirginleştirilmiştir. Dergi projesi, "Kur'an nedir? Ne zaman, nerede ve nasıl oluşmuştur? Müslüman kültür ve inancında merkezî bir kaynak oluncaya dek metin hangi tarihsel bağlamda gelişme göstermiştir? Sözlü Kur'an ile yazılı Kur'an aynı şeyi mi ifade etmektedir? Kur'an'ın mushaf haline düşünmesinde kim(ler) rol oynamıştır? Kur'an'ın tevhide yüklediği yeni anlamlar nelerdir? Arap yarımadası teolojisi çerçevesinde Kur'an metnini nasıl anlayabiliriz? Kur'an'ı tarihi bir belge olarak kabul edip siyer ve İslam'ın ilk teşekkülünü ondan okumak mümkün müdür? Siyer ve Kur'an arasındaki ilişki tam olarak nedir? Kur'an hitabı kime yöneliktir? Kur'an nazil olduğu dönemdeki insanlara mı hitap ediyor yoksa evrensel bir misyon yüklenip geçmişten günümüze ve günümüzden geleceğe dair bir hitap mıdır? Kur'an'ın dili ve kaynakları nedir? Kur'an mı müfessirlerin düşüncelerini oluşturmuştur yoksa aksi mi olmuştur? Kur'an, bugüne ne söylemektedir? Müslümanların oryantalist Kur'an araştırmalarına bakış açıları nasıldır? Kur'an'ın geleceği nedir?" gibi soruların sorulması neticesinde neşredilmesi kararlaştırılmıştır. Tunus merkezli dergi projesi; akademik makale, Fransızca, Almanca, İngilizce ve Arapça dillerinden çeviri, kitap eleştirisi ve dünyada ilk dönem İslam ve Kur'an araştırmaları hakkındaki son gelişmelere yönelik yayın yapmayı amaçlamaktadır. Yılda bir kez neşredilmesi planlanan dergide yazılar Arapça, Fransızca, Almanca ve İngilizce olabilecektir.

Bu oturumun üçüncü ve son konuşmacısı olan Aḥmed el-Ferrāk *ise Şurū'u'l-baḥṣi fī Tāriḫi'l-Ḳur'ān ve'l-Ḳırāati'l-Ḳur'āniyye bi-Muḫteberi'l-Baḥṣi fī'l-'Ulūmi'l-İslāmiyye bi-Kulliyyeti Uṣūli'd-Dīn bi'l-Maġrib*[11] [*Kur'an Tarihi ve Kıraat Araştırmaları – İslam İlimleri Araştırmaları Merkezi – Usūlu'd-Dīn*

[10] مجلة الدراسات القرآنية والإسلام المبكر.

[11] شروع البحث في تاريخ القرآن والقراءات القرآنية بمختبر "البحث في العلوم الإسلامية" بكلية أصول الدين بالمغرب.

Fakültesi- Fas] başlığında bir proje tanıtımında bulundu. Fas merkezli bu proje, Kur'an tarihi ve kıraat alanındaki sorunları çözmeye odaklı olarak planlanmıştır ve projenin amacı da ilgili alanlardaki sorunları analiz ve tahlil etmek olarak belirlenmiştir. Proje, başlama aşamasındadır ve ağırlıklı olarak yedi kıraat ve ʿUṯmān mushafları arasındaki ilişki, üç, yedi ve on kıraatleri arasındaki irtibat gibi kıraat meseleleri üzerinde durmayı hedeflemektedir; ancak proje henüz başlangıç aşamasında olduğundan detayları hakkında bilgi edinmek mümkün olmamıştır.

Sempozyumun ikinci gününün sekizinci oturumunda Kur'an merkezli projeler tanıtıldı. Déborah Kathleen Grün'ün oturum başkanlığı yaptığı bu oturumda ilk olarak Michael Marx, *Corpus Coranicum* projesi hakkında detaylı bilgi verdi. 2007-2025 yılları arası için planlanan Almanya merkezli *Corpus Coranicum*; Kur'an tarihi dokümantasyonu, kıraat ve Kur'an yorumu üzerine kurulu bir projedir. *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften* [*Berlin-Brandenburg Bilim ve Beşerî Bilimler Akademisi*] tarafından resmi olarak 2007 yılında başlamıştır. Projenin sorumlusu Angelika Neuwirth; araştırma biriminin başında ise Michael Marx bulunmaktadır. Adrian Pirtea araştırmacı; Farah Cahya Artika ve Johanna Schubert asistan öğrenci; Claus Franke ve Marcus Lampert de koordine ekibinde görev yapmaktadır. Proje, Kur'an elyazmalarını dijitalize ederek erişilebilir hale getirmektedir. Projenin temel amaçları arasında Kur'an'ı "yazılı" olarak belgelemek ve Kur'an ile ilgili bütün dokümanları sistematik bir şekilde araştırmacılara sunma hedefleri sayılabilir. *Corpus Coranicum*, ulaşabildiği en eski Kur'an elyazmalarını sistematik analiz etmenin yanı sıra Kur'an'ın farklı okuyuşları [kıraat] üzerinde de yoğunlaşmaktadır. Ayrıca proje, Kur'an'ın çevresindeki anlam dünyasını ortaya çıkarmak amacıyla diğer dillerdeki [İbranice, Süryanice, Yunanca vs.] metinlerin de veri tabanını sunmaktadır. Proje ekibine göre bu türden kaynakların kullanılması, Kur'an'ın indiği dönemin [Mekke ve Medine] arka planını yansıtmada yardımcı olabilecektir. Bu dillere ait metinler, orijinal alfabesiyle verilmiş ve Kur'an ayetleri arasındaki ilişki hakkında kısa bilgiler eklenmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla proje, üç temel alan üzerinde araştırmalarda bulunmaktadır: a) Ulaşılabilen bütün Kur'an elyazmaları ve kıraatler. Proje, Kur'an elyazmaları ve kıraatleri belirlemekle kalmayıp metinler arası mukayese de yapmaktadır.[12] b) Kur'an'ın çevresindeki

[12] Öte yandan, Michael Marx, *Key Aspects on Building a Database on Variant Readings* [*Kıraat Farklılıkları Üzerine Bir Veritabanı Oluşturmanın Temel Unsurları*] başlığını taşıyan aynı sempozyumun diğer bir sunumunda bütün elyazma Ḳur'an nüsḫalarının hareke ve noktalama

metinler. Kur'an'ın tarihî arka planının anlaşılması için bu metinlerin incelenmesi önemli görülmektedir. c) Kur'an'ın yorumu. Burada ise ağırlıklı olarak metnin yapısı ve dilsel özellikleri üzerinde durulmaktadır. *Corpus Coranicum*, Kur'an elyazmalarını araştırmaya dayalı olup, Kur'an'ın yazılı olduğu somut delillerin ve ilk mushafların geçirdiği aşamaları anlamak ve çevresel faktörlerin Kur'an ile olan ilişkisini belirmek ve metnin yapı ve dilini inceleyerek yorum yapabilmek amacıyla geliştirilmiş tarihî bir perspektife sahip akademik bir projedir.[13]

Bu oturumun diğer bir konuşmacısı Johanna Pink olup kendisi, 2019-2024 yılları arasında tamamlanması beklenen Almanya merkezli *GloQur*: *The Global Qur'an* projesi hakkında bilgiler verdi. Kısaltması *GloQur* olan *The Global Qur'an* [*Evrensel Kur'an*], *The European Research Council* [*Avrupa Araştırma Konyesi*] tarafından finanse edilip Kur'an'ın farklı dillere çevirisinin Müslüman toplumun sosyal ve siyasal yaşamına etkisini araştırmayı amaç edinen bir projedir ve başkanlığını Almanya'nın Freiburg Üniversitesi'nde İslami çalışmalar profesörü olan Johanna Pink yapmaktadır. Kur'an tercümesi ve tefsiri uzmanı olan Pink ile beraber Mykhaylo Yakubovych, Sohaib Saeed, Elvira Kulieva, Kamran Ahmad Khan, Yulianingsih Riswan ve Sophia Hiss çalışmaktadır. Proje ekibindeki her bir isim, dünyanın farklı bölgelerindeki Kur'an çevirileri üzerinde çalışmalar yürütmektedir. Örneğin; Kamran Ahmad Khan'ın *The Global Qur'an* projesi kapsamındaki araştırması, Ahmediye Hareketi'nin İngilizce, Urduca ve Almanca Kur'an tercümelerine ve bunların daha sonra üretilen çeşitli Kur'an tercümeleri üzerindeki etkilerine yoğunlaşmaktadır. Proje, Kur'an tercümelerinin uluslararası boyutunu araştırmaktadır. Projenin, modern Müslümanların Kur'an'la ilişkisine yönelik filolojik, tarihsel ve antropolojik yaklaşımlar arasındaki boşluğu dolduracağına; farklı Kur'an çevirileri arasında yapılacak karşılaştırmalı bir analizle metinlerin dilsel, sosyal, siyasal ve ideolojik ortamlarda nasıl müzakere edildiğinin anlaşılmasına yardımcı olacağına inanılmaktadır. Projede görev yapan araştırmacılar,

---

işaretlerini içerdiğini belirtti. Bu görüş, müslüman araştırmacılar arasındaki "Uṯmān b. 'Affān dönemi ve öncesindeki elyazma Kur'an nüshalarında ne hareke ne de noktalama işaretleri kullanılmıştı. Hareke sistemini ilk olarak geliştiren Ebu'l-Esved ed-Du'eli (ö. 69/688); Kur'an metnine ilk noktalama işaretlerini koyan da ya Naṣr b. 'Āṣım (ö. 95/713) ya da Maʿmer b. Yaʿmer (ö. 129/746) idi' (Örn. bkz. Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, 190-194) şeklinde özetlenebilecek yaygın kanaat ile doğrudan çelişmektedir.

[13] Proje hakkında detaylı bilgi için https://corpuscoranicum.de/en (27.07.2022). Ayrıca bkz. Esra Gözeler ve diğerleri. "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak," 220-226; Enes Furkan Onur, "Corpus Coranicum Projesi Dokümantasyon Bölümlerinin Analizi," (yüksek lisans tezi).

Kur'an'ın, İngilizce, Almanca, Fransızca, Türkçe, Endonezce, Urduca gibi dillere çevirilerini ayet ayet incelemekte, metinler arası mukayese yapmakta ve modern dünya değerlerinin Kur'an çevirilerine nasıl yansıdığını tartışmaktadır. Kur'an çevirilerini uluslararası boyutta ilk inceleyen proje olan *The Global Qur'an'ın* ağırlıklı olarak cinsiyet, semavî dinler ve siyaset hakkındaki metinler üzerine yoğunlaştığını söylemek mümkün olsa da araştırma alanlarının bunlarla sınırlı olmadığı bilinmelidir. Projede dil becerilerine sahip olmak kilit rol oynamaktadır. Nitekim araştırmacılar da bu kritere göre seçilmiştir.[14]

Bu oturumun son konuşmacısı, sempozyuma İspanya'dan katılım gösteren Asaph ben Tov idi. Kendisi, 2019-2025 yılları arasında tamamlanması beklenen *EuQu*: *The European Qur'an* projesi hakkında sunum yaptı. Kur'an'ın Orta çağ ve erken modern Avrupa'nın entelektüel, dini ve kültürel tarihine nasıl yerleştirildiğini inceleyen *The European Qur'an* [*Avrupa Kur'an'ı*] projesi altı yıllık [2019-2025] planlanmış olup *The European Research Council* [*Avrupa Araştırma Konyesi*] tarafından finanse edilmektedir. Proje, Kur'an'ın Avrupa toplumlarında kültürü ve dini yaşantıyı nasıl etkilediği, Hristiyanlar, Avrupalı Yahudiler, özgür düşünenler, ateistler ve Avrupalı Müslümanlar tarafından nasıl tercüme edildiğini, yorumlandığını ve referans olarak nasıl kullanıldığını araştırma üzerine kurulmuştur. İspanya merkezli *The European Qur'an* projesi, *The Spanish National Research Council* [*İspanya Ulusal Araştırma Konseyi*], *The University of Naples L'Orientale* [*Naples L'Orientale Üniversitesi*], *The University of Copenhagen* [*Copenhangen Üniversitesi*] ve *The University of Nantes* [*Nantes Üniversitesi*] araştırmacıları tarafından yürütülmektedir. Projenin anılan üniversiteler dışında iş birliği içinde oldukları başka üniversiteler de vardır. Projede dört isim ön plana çıkmaktadır: Mercedes García-Arenal, Roberto Tottoli, Jan Loop ve John Tolan. Projede aynı zamanda Barcelona ve Amsterdam üniversiteleri ile Macar Bilimler Akademisinde doktora ve post doktora yapan araştırmacılar da görev yapmaktadır. Proje, Kur'an'ın 12 ve 19. yüzyıllar arasında kültürel, dinsel ve fikirsel olarak Avrupa'ya nasıl yerleştirildiğini araştırmaktadır. Bu bağlamda Kur'an metninin Avrupa dillerine çevirileri, Avrupa entelektüel çevrelerinde ne gibi bir yer edindiği, nasıl anlaşılıp yorumlandığı, Hıristiyanlar, Yahudiler, Müslümanlar, Deistler, Ateistler ve diğer düşünceye sahip kimseler tarafından ne olarak görüldüğü projenin

[14] Proje hakkında detaylı bilgi için https://gloqur.de (27.07.2022)

araştırma ve inceleme konuları arasındadır. *The European Qur'an*, çeşitli Avrupa şehirlerinde konferans ve çalıştaylar aracılığıyla disiplinler arası araştırmalar üretmeyi; Kur'an elyazmaları, çevirileri, yorumları [tefsir] ve Kur'an ile ilişkili diğer konularda geniş bir veri tabanı oluşturmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda yapılacak doktora tezlerinin ve akademik neşirlerin Kur'an'ı tanımaya ve bilginin artmasına vesile olacağına inanılmaktadır. Projenin tamamlanmasıyla beraber ulaşılan Avrupa kültürel mirasında Kur'an'ın yeri hakkındaki dokümanların, çeşitli Avrupa ülkelerinde ve çevrimiçi olarak sergilenmesi planlanmaktadır. Bu sergilere akademik bir kimliğe sahip olmayan kimseler de katılabilecektir.[15]

Sempozyumun ikinci gününün on birinci oturumu Kur'an merkezli oluşumlar ve rivayetlere yoğunlaşan projelerin sunumlarına ayrılmıştı. Bu oturumun başkanlığını Mira Sievers icra ederken, ilk konuşmacı olan Sohaib Saeed, *Quran.Foundation* hakkında bilgi verdi. Sohaib Saeed ve beraberindeki akademisyenler tarafından yürütülen *Quran.Foundation*, bir bilimsel-araştırma projesi olmayıp, dünyayı vahiy rehberliğinde daha yaşanılabilir kılmayı amaç edinen ve kar amacı gütmeyen bir oluşumdur. Temel misyonu, her bireyi Kur'an'dan faydalanmaya teşvik etmektir. Oluşum, Kur'an'ı insanlara tanıtmayı ve ondan yararlanmayı daha pratik ve kolay hale getirmeyi hareket noktası olarak belirlemiştir. Bunun için de öncelikle Kur'an üzerinde araştırma yapmayı kolaylaştıran bir internet sitesi [Quran.com] kurmuşlardır. Bu internet sitesi; Kur'an'ı okuma, dinleme, farklı dillerde [İngilizce, Arapça, Kürtçe, Urduca, Hintçe vs.] tefsirini inceleme, ayet üzerinde yorum yapma ve metni kopyalama gibi imkanlar sunmaktadır. Sitenin okuyucular için farklı dillerde tefsir metinlerini inceleme imkanı sunması önemli bir hizmet olarak düşünülmektedir. Ayrıca mezkur sitenin akıllı telefonlar için de geliştirilmiş uygulaması bulunmaktadır.

Oluşum, *Reflection Community* [Düşünce Topluluğu] olarak isimlendirdiği ayrı bir internet sitesi [QuranReflect.com] daha geliştirmiştir. Oluşumun, bu faaliyet alanının temel hedef ve gayeleri vahiy üzerine düşünme kültürünü yaygınlaştırma, uzman eğitmenler eşliğinde dersler yapma, yorum kısmı sayesinde farklı bireysel bakış açılarına imkan sunma, dünyanın Allah'ın kitabı hakkında konuşmasını ve onunla olan ilişkilerini yoğunlaştırma sayılabilir. Bu alanda okuyucular, ayetler hakkında yorum

[15] Proje hakkında detaylı bilgi için bkz. https://euqu.eu (27.07.2022). Ayrıca sempozyuma *Qur'an and Hadith Studies in Uzbekistan* (*Özbekistan'da Kur'ân ve Hadis Araştırmaları*) başlığıyla katılması beklenen Mirzajon Kalandarov, çeşitli sebeplerden ötürü katılamamıştır.

yapabilir ya da yapılan yorumları inceleyebilir. Ayrıca kişiler, birbirlerini de takip edebilir. Oluşumun aktif olduğu diğer bir faaliyet alanı da Kur'an araştırmaları için içerik oluşturmadır. Bu bağlamda en iyi içerikler üzerinde çalışılmakta, çeviri işlemleri yapılmakta ve dijitalize edilerek insanların faydalarına sunulmaktadır. Böylelikle oluşum, Kur'an üzerindeki çalışmaları zenginleştirmeyi hedeflemektedir. Öte yandan sitelerde yer alan bilgilerin doğruluğu da uzman akademisyenler tarafından kontrol edilmektedir.[16]

Bu oturumun diğer konuşmacılarından olan Mohamed Alkaoud, *Pushing the Boundaries of AI in Islamic Studies: Automating the Identification of Narrators* [*İslami Çalışmalarda Yapay Zekanın Sınırlarını Zorlamak: Ravilerin Kimlik Tespitinin Otomatikleştirilmesi*] başlığıyla bir sunum yaptı. Bilindiği üzere nakledilen bazı rivayetlerin kimi ravilerinin kimlikleri bilinmemektedir. Örneğin; X rivayetinde adı geçen Ebū ʿAbdullāh isimli ravinin kim olduğu, ilk etapta anlaşılmayabilir. Zira İslam tarihinde Ebū ʿAbdullāh lakabıyla anılan yüzlerce kişiye rastlamak mümkündür. Bu durum, rivayetin kaynağını tespit etmede ciddi bir problem olarak durmaktadır. Mohamed Alkaoud ve beraberindekiler tarafından geliştirilen bu programda, yapay zeka ve teknolojinin imkanlarından faydalanılarak rivayetlerdeki meçhul ravilerin kimliklerinin tespiti mümkün olabilecektir. Geliştirilen program, rivayetler arası tarama yaparak ilgili şahsın hem kimliğini tespit edebilmekte hem de adı geçtiği tüm rivayetlerin listesini çıkarmaktadır. Programın yakın tarihlerde araştırmacıların kullanımına sunulacağı öngörülmektedir. Bu oturumun diğer başlıklarında M. Hayri Kırbaşoğlu, *Qur'an and Hadith Projects in Turkey* [*Türkiye'de Kur'an ve Hadis Projeleri*]; Serdar Kurnaz, *Linked Open Fiqh: Reconstruction of Early Islamic Law Based on Traditions* [*Linked Open Fıkıh: Erken İslam Hukukunun Geleneklere Dayalı Olarak Yeniden İnşası*]; Tuğrul Kurt, *Isrāʾīliyyāt Research*: *Reconstruction of the Jewish and Christian Based on Traditions* [*İsrāʾīliyyāt Araştırmaları*: *Yahudi ve Hristiyanlığın Geleneklere Dayalı Olarak Yeniden İnşası*] başlıklarıyla sunumlar yaptılar.

İlk Dönemlerde Tefsir ve Kur'an İlimleri [*et-Tefsīr ve'l-ʿUlūmu'l-Ḳurʾān fī'l-Ḳurūni'l-Ūlā*][17] başlığını taşıyan on dördüncü oturumun başkanlığını, Sumeyye el-Vaḥīşetī yaptı. İlk olarak ʿAbdurraḥmān Ḥallelī *et-Tedvīnu'l-Mubekkir li-ʿİlmi't-Tefsīr mine'n-Neşʾeti ilā ʿAṣri'ṭ-Ṭaberī*[18] [*Tefsir İlminin*

[16] Oluşum hakkında detaylı bilgi için bkz. https://www.quran.foundation (27.07.2022)

[17] التفسير وعلوم القرآن في القرون الأولى.

[18] التدوين المبكر لعلم التفسير من النشأة إلى عصر الطبري.

Erken Dönem Yazımı: Başlangıcından eṭ-Ṭaberī Dönemine Kadar] başlığıyla bir sunum yaptı. Tefsir yazım tarihinin irdelendiği bu sunumda öncelikle tefsir ve sünnet arası ilişkiden bahsedildi. Buna göre Ḥallelī'nin düşüncesine göre tefsir, sünnetten daha önce yazılmıştır. Ḥallelī daha sonra eṭ-Ṭaberī öncesi tefsirin ilk kaynaklarını inceleme konusu yaptı. Bu bağlamda Muḳātil b. Suleymān'ın (ö. 150/767) *et-Tefsīru'l-Kebīr*'i, Sufyānu'ṣ-Ṣevrī'nin (ö. 161/778) tefsiri ve Yaḥyā b. Ziyād el-Ferrā᾽nın (ö. 207/822) *Meʿāni'l-Ḳur'ān*'ı ile Ebū 'Ubeyde'nin (ö. 209/824 [?]) *Mecāzu'l-Kur'ān*'ı irdelendi ve kaynak değerleri sorgulandı.

Bu oturumun ikinci başlığında ʿAbdurraḥmān eş-Şehrī, *Merviyyātu't-Tefsīr fī'l-Ḳurūni'l-Ūlā*: *Meşrūʿ Mevsūʿati't-Tefsīri'l-Meʾṣūr*[19] [*İlk Çağda Tefsir Rivayetleri: Rivâyet Tefsiri Ansiklopedisi Projesi*] başlığını taşıyan tefsir tarihi projesinin tanıtımını yaptı. Musāid b. Suleymān eṭ-Ṭayyār'ın ilmî danışmanlığını yaptığı Suudi Arabistan merkezli proje, ilk Müslüman neslin [Peygamber, sahabe, tābiʿūn ve tebeʿu't-tābiʿīn] erken dönem kaynaklarında geçen "tüm" tefsir rivayet malzemesini konularına göre kronolojik olarak bir araya getirmeyi, rivayetleri anlamayı, ilk neslin tefsir yöntemini tespit etmeyi, Ebū Caʿfer eṭ-Ṭaberī, İbn ʿAṭiyye (ö. 541/1147), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbnu'l-Ḳayyim (ö. 751/1350) ve İbn Keşīr'in (ö. 774/1373) rivayet tercihlerini ve yorumlarını belirlemeyi amaç edinmektedir. a) Sadece tefsir kaynaklarıyla sınırlandırılmayarak hadis, kelam, fıkıh, siyer gibi ilimlerin ilk yazılı kaynaklarına da başvurulmak suretiyle var olan tüm tefsir rivayetlerini bir araya getirmesi, b) ilk sözü doğru tespit etmek amacıyla rivayetlerin ravilerin vefat tarihlerine göre tertip edilmesi, c) rivayet malzemesinin kıraat, nüzul, tefsir, nesḫ, aḥkām gibi konular altında tasnif edilmesi, d) eṭ-Ṭaberī, İbn ʿAṭiyye, İbn Teymiyye, İbnu'l-Ḳayyim ve İbn Keşīr'in rivayet tercihlerini ve yorumlarını belirlemesi, e) erken dönem kaynaklarına başvurularak rivayetlerin sıhhat durumunun açıklaması projenin belli başlı özellikleri olarak sıralanabilir. 271 kaynak eser üzerinde yapılan araştırma neticesinde Peygamber, sahabe, tābiʿūn, tebeʿu't-tābiʿīn ve mezkur beş müfessire ait olduğu düşünülen toplamda 85731 rivayet (ve görüş) tespit edilmiştir. Bunlardan sadece 2475 tanesi Peygamber'den nakledilmiştir. Diğer rivayetler, sahabe [11739], tābiʿūn [30189], tebeʿu't-tābiʿīn [19976] ve üstte ismi geçen beş müfessirin yorumlarına aittir. Yüzde olarak söylemek gerekirse rivayetlerin %4'ü Peygamber'den; %18'i sahabeden; %47'si tābiʿūndan ve %31'i tebeʿu't-tābiʿīnden nakledilmiştir.

[19] مرويات التفسير في القرون الأولى: مشروع موسوعة التفسير المأثور.

Sahabe içerisinde 8922 rivayet ile ʿAbdullāh b. ʿAbbās en çok rivayette bulunan sahabidir. Ondan sonra 761 rivayet ile ʿAbdullāh b. Mesʿūd gelmektedir. On senede tamamlanan projede, kırk dört araştırmacı görev yapmış, toplamda yirmi beş cilt olarak [bunlardan birinci cilt girişe, yirmi dördüncü cilt fihriste ve yirmi beşinci cilt de gözden kaçan rivayetleri bir araya getirmeye dairdir] neşredilmiştir. Çalışma tamamlanmış olup araştırmacıların faydalanması için hem *Şâmile* programına yüklenmiş hem de internet ortamına aktarılmıştır.[20]

Bu oturumun diğer katılımcısı olan Semīr Raşvānī ise *en-Neş'etu'l-Mubekkiratu li-Muteşābihu'l-Ḳur'ān beyne İbn ʿAbbās, Muḳātil ve İbn Ḥanbel*[21] [*Muteşābihu'l-Ḳur'ān'ın Erken Dönemde Ortaya Çıkışı*: *İbn ʿAbbās, Muḳātil ve İbn Ḥanbel Arası Mukayese*] başlığıyla Kur'an ilimlerinin bir konusu olan *Muteşābihu'l-Ḳur'ān*'ın tarihi kökenlerinden bahsetti. Raşvānī'ye göre İbn Ḥanbel gibi klasik İslam uleması, Kur'an metnindeki müteşābih kavram ve ayetlerle zındık ve din dışı gruplara reddiye yapmışlardır.

Sempozyumun on altıncı oturumu Ömer Özsoy başkanlığında *Dinsel Düşünce ve Pratikte Erken Sapma ve Karşı Devrimler* başlığıyla Türkçe olarak gerçekleştirildi. Sağlık problemleri sebebiyle çevrimiçi olarak katılım sağlayan ve *İslam'ın Erken Dönemlerinde Kur'an Algısındaki Sapmalar* başlığında sunum yapan Mustafa Öztürk, sunumunda şu hususlara dikkat çekti: Peygamber ve sahabenin Kuran algısı, doğru Kur'an algısıdır. Kur'an'ı anlamadaki sapmalar, sahabe neslinin vefatıyla başlamıştır. Sapmaları, sahabe dönemine kadar götürememizin temel sebebi, sahabenin Kur'an'ı algılamasıyla ilgili bir durumdur. İlk Müslüman nesil olan sahabe neslinin algı dünyasında Kur'an, bir metin değil hitaptı. Kur'an, onların yaşadıkları olaylarla doğrudan ilgili olarak inmiştir. Sahabe'nin Kur'an tasavvuru, hayatın kendisiydi. Diğer bir ifadeyle vahiy, hayattan bağımsız algılanmıyordu. Kur'an metninin ilk defa toplanmaya başlanması ile birlikte sorunlar da başlamıştır. Nitekim ilk toplama faaliyetinde Ebū Bekr ve Zeyd, 'Umer'in Kur'an'ın yazılı olduğu malzemeyi bir araya getirme ve kitap oluşturma teklifini yadırgamışlardır. Peki 'Umer, neden Kur'an'ın yazılı olduğu malzemeyi bir araya getirme ve Kur'an malzemesini toplama teklifinde bulunmuştur? 'Umer, Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan otorite boşluğunu Kur'an ile kapatmak istemiş olabilir. Bu tarihten sonra

[20] https://mathoor.shatiby.edu.sa (27.07.2022).
[21] النشأة المبكرة لمتشابه القرآن بين ابن عباس ومقاتل وابن حنبل.

Kur'an, dinamikliğini yani dış bağlamını kaybetti; yine bu tarihten sonra Kur'an, kitap haline geldiği için artık kitabı açıklama yöntemi benimsenmeye başlandı. Hz. Peygamber, yaşayan bir sünnet bırakmayı amaç edinmiştir. Kur'an'ı teknik anlamda el-Fātiḥa'dan en-Nās'a tefsir etme geleneği tābiʿūn nesliyle başlamıştır. Kur'an'ı anlamadaki sapmalarda eş-Şāfiʿī (ö. 204/820) ise en kritik eşiği oluşturur. Onun bakış açısına göre Allah'ın dinine mensup bir Müslüman evladının başına bir olay gelmesin ki Kur'an'da ona işaret eden bir ayet bulunmasın. Bu bakış açısı, beraberinde pek çok problemi de getirmiştir. Zira sonraki Müslüman nesil, her şeyi Kur'an'da arama ve karşılaşılan bütün problemlere ayetlerden çözümler getirme gafletine düştü. Halbuki Kur'an, belli bir zaman diliminde belli bir topluluğun yaşadığı sorunlarla ilgili inmiş bir hitaptır.

Bu oturumun diğer bir konuşmacısı ise İlhami Güler idi ve kendisi, *Kelamda Metodolojik ve Siyasette İçeriksel Sapmalar* başlığında bir sunum gerçekleştirdi. Güler, genel olarak şu hususlara değindi: İslam anlayışının seyrini önemli ölçüden etkileyen iki temel kırılma/dönüm noktası yaşanmıştır. Bunlardan ilki Allah; ikincisi de Kur'an tasavvurundaki değişimdir. Allah tasavvurundaki değişim, temelde insanın özgürlüğüyle doğrudan ilişkilidir. Şöyle ki; Kur'an metni insana mutlak özgürlüğü bahşederken, Eşʿārīlik ile beraber insanın özgürlük alanını kısıtlayan bir düşünce gelişmeye başlamıştır. Bu durum, toplumun şekillenmesinde aktif bir rol oynayan insanı pasifleştirdi. İkinci kırılma da Kur'an tasavvurunda yaşandı. Bu değişim de eş- Şāfiʿī ile başlamıştır. Zira eş- Şāfiʿī dinî anlayışın temeline Peygamber ve ashabını yerleştirerek İslam düşüncesinin donuklaşmasına sebebiyet vermiştir.

Bu oturumun son konuşmacısı olan Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin Hadislerdeki İzdüşümü* başlığında bir konu sundu. Tuksal'ın *Kadın Aleyhtarı Rivayetlerde Ataerkil Geleneğin Tesirleri* başlığında bir doktora tezi hazırladığı ve tezini de bilahare *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* başlığıyla neşrettiği bilinmektedir. Tuksal'ın sempozyum sunumu da yine bu minvalde gerçekleşti ve kendisi, ağırlıklı olarak kadının değerini düşüren rivayetler üzerinden meseleyi izaha kavuşturmaya çalıştı. Tuksal, gerek sunum esnasında gerek sunum dışında yaptığımız görüşmede rivayetlerin sıhhati ile çok ilgilenmediğini, zira rivayetler uydurma bile olsa bir zihniyeti yansıttığını belirtti. Rivayet kültüründe kadın karşıtı bir söylemin olduğu düşünülebilir; ancak bu rivayetlerin kaynağı nedir? Vahye muhatap bir peygamberin insanın değerini düşüren ve adeta basit bir meta haline getiren bu söylemlerin

sahibi olma ihtimali nedir? Şayet bu rivayetleri bizzat söylemişse dahi meseleye tarihsel bakmak mümkün değil midir? Diğer bir ifadeyle kadın karşıtı söylem, tarihin bir döneminde yaşayan insanların zihin dünyasını ve kültürünü yansıtıyor olamaz mı? Tuksal'ın sunumunda bu ve benzeri soru ve sorunları da cevaplandırması beklenirdi; ancak kendisi, rivayetleri aktarmayı ve rivayetler üzerinden bir yorum geliştirmeyi daha doğru buldu.

Sercan Üstündağ'ın oturum başkanlığı yaptığı on yedinci oturumun konusu, *Early Sources and the Potential of ʿUlūm al-Qurʾān in Favor of a* (*de-*)*contextualized Reading of the Qurʾān* [*İlk Kaynaklar ve Kur'an İlimlerinin, Metnin Bağlam*(*dışı*) *Okunması Lehine Potansiyeli*] olarak belirlendi. Bu oturumun ilk konuşmacısı olan Murad Tadghout, *The Main Books of Qur'anic Sciences and their Manuscripts to the fourth AH/tenth AD Century* [*Hicri Dördüncü/Miladi Onuncu Yüzyıla Kadar Kur'an İlimlerinin Temel Kitapları ve Bu Kitapların Yazmaları*] başlığında bir sunum yaptı. Sunumda, hicri dördüncü asır öncesinde Kur'an ilimleri olarak değerlendirilebilecek kitap ve elyazmaları üzerinde duruldu. Bu bağlamda, Ḳatāde b. Di'*ā*me'nin (ö. 117/735) *en-Nāsiḫ ve'l-Mensūḫ fī Kitābillāh*'ı; el-Ferrā"nın *Meʿāni'l-Ḳurʾān*'ı; el-Aḫfeş el-Evsaṭ'ın (ö. 215/830 [?]) *Meʿāni'l-Ḳurʾān*'ı[22] ve İbn Ḍurays'in (ö. 294/906) *Feḍāʾilu'l-Ḳurʾān*'ı incelendi ve ulaşılan elyazmaları sunuldu.

Bu oturumun ikinci başlığında Mehmet Akif Koç, *On aṭ-Ṭabarī's* (*d. 923*) *Removal of al-Ḥurūf al-Muqaṭṭaʿa from the Scope of al-Mutashābihāt*, [*eṭ-Ṭaberī'nin el-Ḥurūfu'l-Mukaṭṭaʿa'yı Muteşābihāt Kapsamından Çıkarması Üzerine*] başlığında bir sunum gerçekleştirdi. Koç, sunumunda öncelikle *el-Ḥurūfu'l-Mukaṭṭaʿa* hakkında genel bilgiler verdi, daha sonra ise eṭ-Ṭaberī'nin, bu harflere verdiği anlamlar üzerinde durdu. Eṭ-Ṭaberī bu harflere toplamda 24 anlam yüklemektedir. Koç'un tespitine göre eṭ-Ṭaberī'nin *mukaṭṭaʿa* harflerini *muteşābihāt*tan kabul etmeyip bu harfler hakkında 24 farklı anlamı zikretmesi açık bir çelişkidir. Diğer bir ifadeyle bu harfler, şayet *muteşābihāt*tan kabul edilmeyecekse anlamının da tek ve sabit olması gerekir. Bu oturumun son konuşmacısı olan Johanna Pink ise *Tafsir and Historical Contextualisation*: *Sīra*, *Asbāb al-nuzūl and Modern Ambivalences* [*Tefsir ve Tarihsel Bağlamlaştırma: Siyer, Esbābu'n-Nuzūl ve Modern Mübhemlikler*] başlığında bir sunum yaptı.

Sempozyumun on dokuzuncu ve son oturumun başkanlığı Bekim Agai yaptı ve bu oturumunda ʿAzīz el-ʿAzmeh, Muhammad Gharaibeh, Jamal

[22] Bu eser, bazı kaynaklarda *fī Meʿāni'l-Ḳurʾān* şeklinde geçmektedir.

Malik, Armina Omerika ve Reinhard Schulze sempozyum genel değerlendirmesi dışında *Reconstruction of Early Islamic Thought – Possibilities and Limits* [*Erken İslam Düşüncesinin Yeniden İnşası – İmkanlar ve Sınırlar*] konusunda bir tartışma gerçekleştirdi. Bu bağlamda Alman üniversitelerindeki İslami çalışmaların seyri, İslam ilahiyatının durumu, Kur'an metninin anlam dünyası, Kur'an'daki bazı kelimelerin (örn. din) diğer dillere çevirisinin imkanı, İslam'ın modern dönemdeki karşılığı gibi konular üzerinde duruldu. Bu oturumun konuşmacılarından biri olan ʿAzīz el-ʿAzmeh'ye göre din (İslam ya da diğer dinler) hiçbir formda modernite ile uyum sağlayamaz, bundan dolayı da dinin moderniteden tamamen uzaklaştırılması gerekir. Yine günümüz kelimeleriyle Kur'an metninin çevirisi mümkün değildir; çünkü kelimeler modernite ile yeni anlamlar kazanmıştır.

Sonuç olarak;

Linked Open Tafsīr projesinin birinci aşamasının tamamlanması münasebetiyle düzenlenen *İslam'ın Doğuşunun Dinamiklerini Yeniden İnşa Etmek – İmkanlar ve Sınırlar* adlı sempozyuma katılımın, biz araştırmacılar için çok verimli geçtiğini ve sadece Kur'an-Tefsir projelerini değil, sempozyumdaki sunum ve tartışmaları birinci ağızdan dinlemenin ve takip etmenin bize ziyadesiyle faydası olduğunu belirtmek gerekiyor. Tercüman kullanılmadığından ötürü katılımcılar, ilgi duydukları ve yetkin oldukları dillerde sempozyumu takip edebilme imkanı buldular. Üç gün boyunca devam eden sempozyumda dünyanın muhtelif üniversitelerinden akademisyenler, aktif olarak üzerinde çalıştıkları proje ve çalışma konularını sunup, soru-cevap bölümünde genel değerlendirme yapma, varsa eksikliklerini tespit etme imkanı buldular. Bununla beraber sempozyumda tercüme konulsaydı sempozyum, bazı dinleyici ve dışarıdan katılımcılar için çok daha yararlı geçebilirdi.

Projelerden *Linked Open Tafsīr*'in birinci aşaması tamamlanmış ve beta sürümü online olarak kullanıcılara sunulmuştur. *Kök ve Türevleriyle Kur'an Kelimeleri* projesinin ham hali bitmiş ve üçte ikilik kısmı yayına hazırlanmıştır. *Merviyyātu't-Tefsīr fī'l-Ḳurūni'l-Ūlā: Meşrūʿ Mevsūʿati't-Tefsīri'l-Me'ṣūr* [*İlk Çağda Tefsir Rivayetleri: Rivayet Tefsiri Ansiklopedisi Projesi*] tamamlanmış ve hem matbu hem de online olarak neşredilmiştir. *Qur'anYet*: *Mecelletu'd-Dirāsāti'l-Ḳur'āniyye ve'l-İslāmi'l-Mubekkir* [*İlk Dönem İslam ve Kur'an Araştırmaları Dergisi*] ve *Şurūʿu'l-Baḥṣi fī Tārīḫi'l-Kur'ān ve'l-Ḳırāati'l-Ḳur'āniyye bi-Muḫteberi'l-Baḥṣi fī'l-ʿUlūmi'l-İslāmiyye bi-Kulliyyeti Uṣūli'd-Dīn bi'l-Maġrib* [*Kur'an Tarihi ve Kıraat Araştırmaları –*

İslam İlimleri Araştırmaları Merkezi – Usūlu'd-Dīn Fakültesi-Fas] projeleri kabul görmüş; ancak henüz başlanmamıştır.

Sempozyumda, ayrıca Türkiye İlahiyat Fakültelerinden; yukarıda ismi zikredilen akademisyenlerin yanında Hayri Kırbaşoğlu, *Rethinking Mutawātir as a Part of Source Methodology for Studies of Early Islam* [*Erken İslam Araştırmaları İçin Kaynak Metodolojisinin Bir Parçası Olarak Mütevatir Olgusunu Yeniden Düşünmek*] ve *Qur'an and Hadith Projects in Turkey* [*Türkiye'de Hadis ve Kur'an Projeleri*] başlıklarıyla; Osman Taştan ise *The Role of al-Shāfiʿī in the Centralization Process of the Islamic Law* [*İslam Hukuku'nun Sistemleşmesi Sürecinde İmam Şāfiī'nin Rolü*] başlığı ile sunumlar gerçekleştirdiler.

İslami ilimlerde proje bazlı ve internet ortamına aktarılmış çalışmaların yaygınlaştırılması gerekmektedir. Örneğin; Kur'an tarihi rivayetlerinin tespit edilip derlenmesine ve rivayetler arası bağlantı kurulmasına imkan sağlayan bir projenin oluşturulması bu konuda yapılacak çalışmaları farklı bir boyuta taşıyacaktır. Bilindiği üzere Kur'an tarihine dair anlatı ve rivayetlerin bir bölümü, diğer farklı rivayetlerle ve tarihî vakıa ile çelişmektedir. Ayrıca bu konuda nakledilen rivayetler de detaylı bir şekilde incelenmiş değildir. Dolayısıyla bu alan ve konuda yapılacak geniş çaplı bir proje, Kur'an tarihine yeni bir soluk kazandırabilecektir.

KAYNAKÇA

Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Gözeler, Esra, Michael Marx, David Kiltz, Yousef Kouriyhe, Hannelies Koloska, Nora K. Schmid. "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012): 57-92.

Onur, Enes Furkan. "Corpus Coranicum Projesi Dokümantasyon Bölümlerinin Analizi." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 2022.

Schoeler, Gregor. *The Oral and The Written in Early Islam*. Çev. Uwe Vagelpohl. New York: Routledge, 2006.

VEFA NOTU/TRIBUTARY NOTE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1179-1206

Akademik Tefsirciliğin Kurucu Babası İsmail Cerrahoğlu'nun Ardından

ÖMER ÖZSOY
Frankfurt Goethe Üniversitesi İslam Araştırmaları Merkezi, Almanya
Frankfurt Goethe University Center for Islamic Studies, Germany
oezsoy@em.uni-frankfurt.de
https://orcid.org/0000-0001-8223-7009

Müslümanların kolektif hafızasında ilk muallim olarak Hz. Peygamber'in 621'deki ʿAḳabe Beyatı'nın ardından İslam ve Kur'an konusunda Medinelileri bilgilendirmesi talimatıyla Medine'ye gönderdiği Muṣʿab b. ʿUmeyr (ö. 625) yer edinmiştir.[1] Bilindiği gibi, 625 senesinde Bi'r Maʿūne mevkiinde katledilen, çoğu Ashâb-ı Suffa'dan hafız sahabiler de Necd halkına Kur'an mesajını tebliğ etmekle görevlendirilmişlerdi.[2] Hz. Peygamber'in civarda yaşayan başka kabilelere de elçiler ve öğretmenler gönderdiği bilinmektedir. Kuşkusuz, bunun en bilinen örneği, Yemen'e gönderilen Muʿāẕ İbn Cebel'dir (ö. 638). Hz. Peygamber'in onu, Kur'an'da ele alınmayan ve hakkında kendisinin de bir uygulaması bulunmayan konularda özgürce çözüm üretmesi yönünde yüreklendirdiği rivayet edilir.[3] Nitekim ilgili kaynaklarda ictihad kurumunun meşruiyeti genellikle bu rivayetle temellendirilir. İlk halifeler de Hz. Peygamber'in bu uygulamasına büyük ölçüde sadık kalmış ve başka vilayetlere veya yeni fethedilen bölgelere vali ve amil tayin ederken genellikle dinî bilgisi ile temayüz etmiş kişileri tercih etmişlerdir. Zira valiler, görev bölgelerinde sadece yönetim ve vergi toplamakla değil, aynı zamanda gerek bizzat, gerekse görevlendirdikleri uzmanlar marifetiyle irşad ve dinî eğitim faaliyetlerinin icrasıyla da yükümlüydüler.[4]

[1] İbn Saʿd, *Kitābu't-Ṭabaḳāti'l-Kebīr*, tah. M. ʿAbdulḳādir ʿAṭā', Beyrūt, 1990, III: 118.
[2] Bkz. J. Pedersen vd., "Medrese," *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Brill, 2010.
[3] Ebū Dāvūd, K 19, B 11, H-Nr. 3592; et-Tirmiẕī, *Sunen*, K 15, B 3, H-Nr. 1327.
[4] Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 29-79, 178-194.

İslam'ın erken dönemlerinde Mekke ve Medine'nin yanı sıra, Halep, Kudüs, İskenderiye, Fustat, Basra ve Kufe gibi şehirlerde muhtelif konularda ders veren sahabiler etrafında öğrenci halkaları oluşmuş olması, kısaca özetlemeye çalıştığımız bu tarihsel arka plan nedeniyle anlaşılabilir bir durumdur.[5] Bu çerçevede, tarihsel verilere dayanarak, muhtelif bölgelerde tedrisatla meşgul olan bazı sahabilerin etrafında oluşmuş tefsir okullarından dahi bahsedilebilmektedir: Mekke'de ʿAbdullāh b. ʿAbbās (ö. 687), Medine'de Ubeyy b. Kaʿb (ö. 654), Irak'ta ʿAbdullāh b. Mesʿūd (ö. 652) ve Basra'da Ebū Mūsā el-Eşʿarī (ö. 662/665?) gibi.[6] İlk tefsir eserlerinin Mucāhid b. Cebr (ö. 704), Ḳatāde b. Diʿāme (ö. 735), es-Suddī (ö. 754), ʿAlī b. Ebī Ṭalḥa (ö. 760) ve Muḳātil b. Suleymān (ö. 767) gibi bu sahabilerin öğrencileri tarafından yazılmış olması, bu gelişmeyi teyit eden bir durumdur. Kur'an, Kelam-ı İlahi'nin Arap dilindeki tezahürü olarak kabul edildiği için, onun metninin dilbilim ve dil felsefesi zaviyesinden incelenmesi de çok erken dönemlerden itibaren dinî düşüncenin ve dinî ilimlerin merkezinde yer almaya başlamıştır. Arapçanın en eski sözlüğü olan el-Ḫalīl b. Aḥmed'in (ö. 791) *Kitābu'l-ʿAyn*'ı olsun, onun öğrencisi Sîbeveyh'in (ö. 793) Arapçanın grameri, morfolojisi ve fonetiği ile ilgili ilk eser olarak kabul edilen *el-Kitāb*'ı olsun, Kur'an'ın dilini daha anlaşılır kılma motivasyonuyla ortaya çıkmış olsa gerektir. Bu eserleri, el-Farrāʾ (ö. 822) ve el-Aḫfeş'in (ö. 830) *Meʿānī'l-Ḳurʾān* kitapları, Ebū ʿUbeyde'nin (ö. 825?) *Mecāzu'l-Ḳurʾān*'ı ve İbn Ḳuteybe'nin (ö. 889) *Ġarību'l-Ḳurʾān*'ı gibi Kur'an'ın retorik dokusuyla ilgili çalışmalar izlemiştir.

Malum olduğu üzere, ilk üç asırda hukuk, hadis, kelam, kıraat, tefsir ve dilbilim alanlarındaki bilgi üretimi ve aktarımı esas itibarıyla camilerde ve alimlerin evlerinde gerçekleşiyordu. Tarih ve tabakat kitaplarındaki bilgiler, bu geleneğin yüzyıllarca devam ettiğini göstermektedir. İslam coğrafyasının doğu bölgelerindeki en eski resmî eğitim kurumları olan cami-medreseler bu geleneğin merkezileştirilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Kahire, Bağdat, Şam, Mekke, Medine vb. merkezlerdeki cami-medreselerde tahsil görmüş Kuzey Afrika, Endülüs ve Orta Asya kökenli alimler takdire şayan bir transfer görevi yerine getirmiş ve kendi bölgelerinde oluşacak özgün dinî düşünce geleneklerinin temellerini atmışlardır. 10. yüzyıla kadar Nişabur, Tacikistan, Merv, Buhara ve Horasan gibi merkezlerde çok sayıda eğitim kurumu oluşmuş bulunmasına rağmen, camilerden bağımsız ilk medreselerin kuruluşunun Selçuklu Veziri Nizâmulmülk'ün (hs. 1063-1092) girişimine

[5] M. Esʿad Ṭalas, *et-Terbiyye ve-t-Taʿlīm fi-l-İslām*, Beyrūt, 1957, 147.
[6] Örnek olarak bkz. Ẓāhir el-Almaʿī, *Medārisu't-Tefsīr fī ʿAṣri'ṣ-Ṣaḥābe ve-t-Tābiʿīn ve Eşharu Ricālihā*, Beyrūt, 2018.

dayandığı kabul edilir. Vakıa, onun ilk olarak 1067 yılında Bağdat'ta, daha sonra İsfahan, Rey, Nişabur ve Basra gibi diğer büyük şehirlerde kurduğu Nizâmiye medreseleri Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna kadar Sünni dünyadaki tüm medreseler için bir model oluşturmuştur. Nizâmiye'den sonra ikinci bir medrese dalgası, Sünnilerin Şii Fatımilerin nüfuz alanlarını ele geçirdiği 12. yüzyılın başlarına kadar uzanır. 1168 yılında Selçuklu Atabegi Nureddin Zengi (hs. 1154-1174) tarafından Şam'da kurulan ve daha sonra şubeleri vasıtasıyla Mısır'a kadar yayılan Nûriye Medreseleri buna bir örnektir.[7]

13. yüzyılda Moğol istilalarından Doğu medreseleri de payına düşeni almış, ancak Müslümanlığa geçen İlhanlı Moğol Sultanı Mahmûd Gazan (hs. 1295-1304) tarafından tekrar normal işleyişine döndürülmüştür.[8] Öte yandan 1331 yılında Osmanlı Hükümdarı 1. Orhan'ın (hs. 1326-1359) İznik'te Orhâniye Medresesi'ni kurduğu bilinmektedir.[9] Medreseler Orta Çağ boyunca ihtiyaca yönelik bir dizi dönüşüm ve reformdan geçmesine rağmen, ilk büyük eğitim reformu Fatih Sultan Mehmed (hs. 1451-1481) döneminde gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede, mülkiye, askeriye ve ilmiye alanlarında elit yetiştirmek üzere Ali Kuşçu'nun (ö. 1474) tasarladığı bir yüksek öğretim sistemi geliştirilmiş ve İstanbul'da Sahn-ı Semân kurulmuştur. Tabii ilimlerinin Sahn-ı Semân'daki zayıf konumu nedeniyle daha sonra Kanuni Sultan Süleyman (hs. 1520-1566), fen bilimleri alanındaki eğitimi yeniden güçlendirmek için Süleymaniye Medresesi'ni kurmuştur.[10] Sayıları 350 olarak tahmin edilen[11] Osmanlı medreseleri, 2. Mahmud (hs. 1808-1839) reformlarına kadar eğitim sistemi üzerindeki tekellerini ve ilmî otoritelerini koruyabilmişlerdir.

16. yüzyılın ortalarından itibaren Orta Asya Müslümanlarının yaşadığı bölgeler parça parça Rus Çarlığı'nın egemenliğine girdi. Osmanlı İmparatorluğu, aynı zamanda "hasta adam" ilan edilmesi anlamına gelen Karlofça Antlaşması'ndan (1699) Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) sonrasına kadar, egemenliği altında bulunan Balkanlar, Afrika, Kafkaslar ve Orta Doğu'daki topraklardan kademeli olarak çekilmek durumunda kaldı. 19.

---

[7] Bkz. Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
[8] Reuven Amitai-Preiss, "Ḡāzān Khan, Maḥmūd," *Encyclopaedia Iranica*, X-4: 383.
[9] Bkz. Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984; Yekta Demiralp, *Erken Dönem Osmanlı Medreseleri (1300-1500)*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
[10] Halil İnalcik, *The Ottoman Empire. The Classical Age: 1300-1600*, London, 1973, 166 vd.
[11] Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri*, İstanbul, 2002, II: 244.

yüzyılın ortalarında Hindistan İngilizler tarafından işgal edildi ve Kraliyet kolonisi haline geldi. 20. yüzyılın başlarında Fransız sömürgeciliği Afrika'nın büyük kısmının ve özellikle Kuzey Afrika'nın kontrolünü ele geçirdi. 1917'deki Rus Devrimi'yle birlikte Çarlık idaresi altındaki Orta Asya Müslümanları yeni kurulan Sovyetler Birliği'nin egemenliği altında kaldı. Birinci Dünya Savaşı sona erdiğinde Osmanlı topraklarının önemli bir kısmı İtilaf Devletleri tarafından işgal edilmiş durumdaydı. Çok cepheli olarak sürdürülen Millî Mücadele sonucunda işgalden kurtarılan Mîsâk-ı Millî toprakları üzerinde Türkiye Cumhuriyeti inşa edildi.

Türkiye dışındaki bölgelerde merkezî kontrol ve destekten mahrum kalan köklü dinî eğitim kurumlarının çoğu kapatıldı, bazıları öğretim kadrosu yetersizliği nedeniyle kapandı, çok azı ise mahalli desteklerle hayatta kalmaya çalıştıysa da pek verimli olamadı. Sovyet rejiminin din eğitimi yasağı, 1948'de Buhara'daki Mir-i Arab Medresesi'nin yeniden açılmasıyla kademeli olarak gevşetildi, ama 1971'de Taşkent'te İmam Buhari İslam Enstitüsü kuruluncaya kadar Mir-i Arab mezunlarının gidebileceği bir yüksek din öğretim kurumu yoktu. Sömürgecilere rağmen Hindistan'ın bazı bölgelerinde medreseler kısmen ayakta kalabildiyse de yüksek din öğretimi verebilmekten uzak bir durumdaydı. Balkanlardaki en eski medrese olan 1469'da Makedonya'da kurulmuş olan İsa Bey Medresesi 1689 yılında Avusturyalı General Pikolomin tarafından kapatılmıştı. Hem İslam hem de Avusturya hukuku alanında uzman Müslüman hakimler ve diğer memurları yetiştirmek üzere 1887'de Saraybosna'da kurulmuş olan Mekteb-i Nüvvâb ise 1937'de İslam Şeriatı ve İlahiyatı Koleji'ne dönüştürülmüş, ama 1945'te Şeriat Mahkemeleri'yle birlikte komünist darbeciler tarafından kapatılmıştı. Böylece bölgede imam ve vaiz yetiştirmeye devam etmesine izin verilen tek dinî eğitim kurumu olarak Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Medresesi kalmıştı. 1851'de Kaçar Sultanı Nâsıreddin Şah (hs. 1848-1896) döneminde Tahran'da ilk modern üniversite olan Dāru'l-Funūn'un açılmasıyla Şii medreselerinin istikrarlı yapısı da bozulmuş ve medreseler dinî öğretim merkezleri konumuna düşmüştü.[12]

Cumhuriyet'in ilanından sonra, Türkiye'de de yeni bir ulus inşası yönünde alınan tedbirler kapsamında 1924 yılında –zaten yozlaştığı düşünülen– medrese sistemi feshedilip yerine Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu ile yeni bir eğitim-öğretim sistemi getirildi. Modern Türkiye'nin ilk dinî yüksek

[12] Yılmaz Karadeniz ve Manizheh Sadri, "İran'da Yenileşme Hareketleri Kapsamında Darülfünun Medresesi'nin Kurulması," *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, ed. Fikret Gedikli, Muş: M.Ş.Ü. Yayınları, 2013, I: 394-404.

öğretim kurumu, aynı kanun uyarınca İstanbul'da kurulan Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi'dir. Ancak, 1933 üniversite reformu kapsamında Dârulfünûn'un kapatılmasıyla İlahiyat Fakültesi de yeni kurulan İstanbul Üniversitesi bünyesinde İslam Tedkikleri Enstitüsü'ne dönüştürüldü. Böylece Osmanlı topraklarında yüksek din öğretimi veren hiçbir kurum kalmamış oluyordu. 20. yüzyıla gelindiğinde, Müslümanların ayakta kalan en eski dinî eğitim kurumu 737'de Tunus'ta inşa edilen ve ancak Tunus'un bağımsızlığını kazandığı 1956'da üniversiteye dönüştürülebilen Zeytûne Ulu Camii (*el-Cāmiʿ el-Aʿẓam*) idi. 784 yılında bir bilim merkezi olarak kurulan Kurtuba Camii "Yeniden Fetih" (Reconquista) çerçevesinde kiliseye dönüştürüldüğü için, varlığını sürdürebilen en eski ikinci yüksek din eğitimi kurumu ise, 859'da Fes'te kurulan ve bağımsızlık sonrası 1957'de üniversiteye dönüştürülen Karaviyyîn Camii'ydi. Bunları 972'de Fatımiler tarafından cami-medrese olarak kurulup 988'den beri bir eğitim merkezi olarak faaliyet gösteren Ezher izlemekteydi.

Mütedeyyin bir ailenin çocuğu olarak 1 Ocak 1929'da Hendek'te dünyaya gelen İsmail Cerrahoğlu'nun çocukluğu ve gençliği işte bu küresel gelişmelerin ve ülkedeki yasakçı din siyasetinin belirlediği bir atmosferde ve İkinci Dünya Savaşı şartlarının ülkemizi de etkisi altına alan ekonomik zorlukları altında geçti. Kur'an okumayı ve ilk ilmihal bilgilerini mahallenin diğer çocuklarıyla birlikte babaannesi Ayşe Hanım'dan öğrendi. İlk öğrenimini 1941'de İsmet Paşa İlkokulu'nda bitirdikten sonra, Hendek'te ortaokul olmadığı için daha 12 yaşında ailesinden ayrılıp Adapazarı'na gitmek zorunda kaldı. Zorlu maddi şartlar altında, cüzi bir kira karşılığında yaşlı bir hanımın evinde kalarak devam ettiği ortaokulu 1944'te bitirdi. Lise okumak üzere İstanbul'a gitti ve yatılı öğrenci olarak okuduğu Kabataş Lisesi'nden 1947 yılında mezun oldu. Hem amcasının eczacı olması hem de ailelerinin "Cerrahlar" olarak anılması nedeniyle tıp veya eczacılık okumayı arzu ettiyse de kontenjan yetersizliği nedeniyle bu rüyasını gerçekleştiremedi. Üniversiteye gidemediği için, boş vakitlerini değerlendirmek üzere, okul hayatı boyunca yaz tatillerinde yanında çalıştığı amcasının eczanesinde işe başladı. Eczaneye düzenli olarak gelen *Ulus Gazetesi*'nde bir gün, Ankara'da İlahiyat Fakültesi açıldığına ve kayıtlara başlanıldığına dair bir haber okudu. Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasından 16 yıl sonra, 4 Mayıs 1949 tarih ve 5424 sayılı yasa ile Ankara Üniversitesi bünyesinde Türkiye'nin halen varlığını sürdüren en eski

yüksek din öğretim kurumu olan İlahiyat Fakültesi kurulmuştu.[13] Kendi ifadesiyle, bu haberi okuduğunda henüz İlahiyat'ın ne olduğunu dahi tam olarak bilmiyordu, ama henüz bilmediği bir diğer husus da köklü ve büyük bir geleneğin yeniden ihya ve bu geleneğin üzerine onun mehabetine layık yeni bir akademik İlahiyatçılık bina edilmesinde kendisinin de tarihî bir rol oynayacağıydı.

Cerrahoğlu, tüm ailenin arzusu ve özellikle de –yıllar sonra yazacağı *Tefsir Usûlü* kitabını kendisine ithaf edeceği– babaannesinin teşviki üzerine, babasının cebine koyabildiği 75 lira ile bir posta arabasına binerek Ankara'nın yolunu tuttu. Yeni evli olduğu halde Ankara'ya yalnız gitmek zorundaydı. 21 Kasım 1949'da Fakülte'ye kaydını yaptırdı. Birinci sınıfta dokuzu kız olmak üzere toplam 41 öğrenci vardı. Yeni kurulmuş olan fakültenin öğrenci yurdu şöyle dursun, kendine ait bir binası, hatta dersliği bile yoktu. Fakülte, Hukuk Fakültesi Kız Öğrenci Yurdu'nun geçici olarak tahsis edilen mekanlarını kullanıyordu. İlk günlerde otelde kalan Cerrahoğlu daha sonra bir arkadaşıyla beraber fakültenin yakınında Erzurum Mahallesi'nde küçük bir ev kiraladı. Ancak, maddi imkansızlıklar ve başa çıkamadığı çetin kış şartları nedeniyle kaydını sildirip memleketine dönmek zorunda kaldı. Bu kararında yeni evli bir delikanlı olarak eşine duyduğu hasretin rolünün olmadığı düşünülemez. Aile büyükleri ve yakın çevresi onun bu kararından memnun olmadı. Tekrar Ankara'ya dönüp İlahiyat tahsiline devam etmesi konusunda ısrar ettiler. O yılı Hendek'te geçirdi, ama –babasının zoruyla olsa da– İlahiyat'a dönmeye niyetli olsa gerek ki, aynı mahallede oturan vaiz İsmail Baykal Hoca'dan *Emṣile*, *Binā'*, *Iẓhār*, *Merāḥ* ve *Mollā Cāmī* dersleri aldı ve *Ḥalebī* okumaya başladı. Ankara'ya döndüğünde, aralarında –İlahiyat camiasının tanıdığı isimlerden– Yaşar Kutluay (ö. 1969), Mehmet Sofuoğlu (ö. 1987), Talat Koçyiğit (ö. 2011), Neda Armaner (ö. 2022), M. Esat Kılıçer ve İbrahim Agah Çubukçu'nun da bulunduğu sınıf arkadaşları ikinci sınıfa geçmişti. İkinci dönem öğrencileri 21 kişiydi. İbrahim Eken (ö. 2010), Celalettin Karakılıç (ö. 2022), Kadriye Erten ve İmdat Şengül, sınıf arkadaşları arasından muhtelif vesilelerle isimlerini andığı sadece birkaçıydı. Fakülte henüz her sınıf için müstakil dersler organize edemediğinden bazı derslerde ikinci sınıftan arkadaşlarıyla da beraber olabildiği için mutluydu.

Cerrahoğlu bu kez Hukuk Fakültesi Yurdu'nda kalacak bir yer bulmuştu, ama diğer arkadaşları gibi o da İslam tarihi, mezhepler tarihi, dinler tarihi ve

[13] *Resmî Gazete*, 10.06.1949, S. 16309.

sanat tarihi derslerinin verildiği Cebeci kampüsü ile yabancı diller ve felsefe grubu derslerini aldıkları Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin bulunduğu Sıhhiye arasında adeta mekik dokumak zorunda kalıyordu. Medrese mezunlarının yüksek öğretime denkliği tanınmadığı ve genç Cumhuriyet'in henüz akademik ünvan sahibi ilahiyatçıları da bulunmadığı için öğretim faaliyeti Ankara Üniversitesi'nin diğer fakültelerinin, özellikle de Hukuk Fakültesi ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin profesörleri tarafından yürütülüyordu.[14] Derslere giren hocaların isimlerini duyunca insan, her şeye rağmen "Bu zahmete değermiş!" demeden kendini alamıyor: Hilmi Ömer Budda (ö. 1952) Mukayeseli Dinler Tarihi, Yusuf Ziya Yörükan (ö. 1954) İslam Dini ve Mezhepleri Tarihi, Remzi Oğuz Arık (ö. 1954) ve Suut Kemal Yetkin (ö. 1980) İslam Sanat Tarihi, Mehmet Karasan (ö. 1974) Sosyoloji, Hamdi Ragıp Atademir (ö. 1976) Mantık ve İlimler Felsefesi, Necati Lugal (ö. 1964) Arapça ve Farsça ve Bedi Ziya Egemen (ö. 1967) Din Psikolojisi derslerine giriyordu. Ulûm-i İslâmiyye alanında istihdam edilebilecek akademik ünvan sahibi öğretim elemanı bulunmadığı için, Cerrahoğlu bir grup arkadaşıyla birlikte, o yıllarda Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı olarak görev yapmakta olan, Süleymaniye ve Medresetu'l-Kuzât mezunlarından Dersiam Hasan Hüsnü Lostar'dan özel dersler aldı. Lostar'ın ders halkasında yer alan gençler arasında İlahiyat öğrencisi olmayan Mustafa Asım Köksal (ö. 1998), Ali Arslan Aydın (ö. 2009) ve Nevzat Yalçıntaş (ö. 2016) gibi isimler de vardı.[15] Cerrahoğlu İlahiyat'a ara verdiği dönemde Hendek'te iyi bir Arapça eğitimi aldığı için, bu yoğun tempoya rağmen, sınıf arkadaşı İbrahim Eken'le beraber diğer öğrencilere takviye dersleri vermeye vakit ayırıyordu. Eken de fakülteye başlamadan önce Kayseri'nin meşhur hocalarından olan babası Camgöz Yusuf Hoca'dan geleneksel usûle göre dinî ilimler eğitimi almıştı.

Paris'te doktora yapmış Boşnak asıllı bir göçmen olan Muhammed Tayyib Okiç'in (ö. 1977) Ankara Üniversitesi Senatosu'nun 31 Ocak 1950 tarihli kararıyla Hadis profesörü olarak atanması, fakültenin tarihinde gerçekleşecek esaslı ve kalıcı değişimin habercisiydi. Okiç'in atanmasıyla birlikte ilk olarak Tefsir, Hadis ve Fıkıh dersleri de müfredata dahil edildi. Aynı yıl Cavit Sunar (ö. 1982) ve Fuat Sezgin (ö. 2018) Dogmatik İlimler Kürsüsü asistanı olarak göreve başladı. Hadis derslerini Okiç kendisi

[14] Hilmi Ziya Ülken, "İlahiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar," *İlahiyat Fakültesi Albümü 1949-1960* içinde 1-9. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1961.
[15] Asım Cüneyd Köksal, "Bir İslâm Âlimi Olarak Mustafa Âsım Köksal," *Düşünen Şehir* (Mart 2017), 126-127.

veriyordu. İslam Hukuku dersine Hukuk Fakültesi'nden Sabri Şakir Ansay (ö. 1962) giriyordu. Sonraki yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı da yapacak olan Hasan Hüsnü Erdem (ö. 1974) tarafından verilen tefsir derslerinde ise *Celāleyn* okunuyordu. Öğrencilerin Arapçaları yeterli olmadığı için Cerrahoğlu öğleden sonraları arkadaşlarına dersi tekrar ediyordu. O zaman başlayan *Celāleyn* okutma geleneğini Hocamız uzun yıllar sürdürdü. Müfredat dışı özel ders olarak verdiği *Celāleyn* ders halkasına 1984 yılında ben de katılma fırsatı bulmuştum. Dogmatik İlimler Kürsüsü başkanlığını yürüten Okiç, kısa sürede müstakil olarak Hadis, Tefsir ve İslam Hukuku kürsülerini kurmakla kalmamış, hemen her dinî tezahüre karşı mesafeli bir atmosferin hâkim olduğu fakülteye, daha sonra bazı kesimlerin kendisine karşı cephe almasına da sebep olacak manevi bir hava katmıştı. Cerrahoğlu, Hocasını şu sözlerle anlatmaktadır:

> Samimi bir Müslüman ve âlim, talebesine karşı her zaman ilgili ve müşfik, sözünde duran, kısaca her yönüyle kendimize örnek aldığımız bir hocamızdı. Allah gani gani rahmet eylesin, mekânı cennet olsun. O geldikten sonra son iki sene İslamî ilimler gördük. Kendisinden azami derecede faydalanmaya çalıştık. Ben özellikle ilgi duyduğum Tefsir-Hadis dersleriyle yakından ilgilendim.[16]

Türk üniversite ilahiyatının doğuşunda önemli rol oynayan bir diğer kilometre taşı da hiç şüphesiz, Tayyib Hoca'dan bir yıl sonra, 1953'te İslam Felsefesi profesörü olarak atanan Faslı alim Muḥammed Tavīt eṭ-Ṭancī'dir (ö. 1974). Ṭancī Hoca, Ankara'da İslam Felsefesi'nin yanı sıra, İslam Mezhepleri Tarihi de dahil olmak üzere Kelam Kürsüsü'nü kurmuş ve İstanbul'da da dersler vermiştir. Yoğun ikna faaliyetleri sonucunda onu Türkiye'ye kazandırma şerefi, o zamanlar genç bir asistan olarak çalışmakta olan Fuat Sezgin'e aittir.

Cerrahoğlu, son iki yılını Tayyib Okiç'in gözde öğrencilerinden biri olarak geçirdiği İlahiyat tahsilini Ebū Bekr es-Sicistānī'nin *Ġarību'l-Ḳur'ān* adlı eseriyle ilgili mezuniyet teziyle tamamladı ve 1954 yılında İlahiyat Fakültesi'nden 41 nolu diplomayla mezun oldu. Mezuniyet tezinin girişini "Kur'an tefsiri faaliyetine kısa bir bakış" şeklinde başlıklandırma ihtiyacı duymuş olması, onun tefsir disiplinine ve özellikle tefsir tarihi alanına olan ilgisinin daha lisans öğrenciliği esnasında ortaya çıktığını göstermektedir. Mezuniyetinin hemen ardından Tuzla Uçaksavar Topçu Okulu'nda ve

[16] Hatice Teber, "İsmail Cerrahoğlu ile Türkiye'deki Tefsir çalışmaları Üzerine," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9:18 (2011), 235.

Merzifon'da 18 ay yedek subay olarak askerlik görevini ifa etti ve Hocasının daveti üzerine 1956 yılında Tefsir asistanlığı sınavına başvurdu. Tayyib Okiç, Tavīt eṭ-Ṭancī ve Annemarie Schimmel'den (ö. 2003) oluşan komisyon İsmail Cerrahoğlu'nun Tefsir asistanlığına atanmasını uygun buldu. Böylece İsmail Cerrahoğlu, askerlik dönüşü 1952'de tefsir dersi asistanlığına atanmış olan Fuat Sezgin'den sonra Türkiye'nin ikinci Tefsir asistanı olarak göreve başladı. Göreve başladığında Fuat Sezgin 1953'te İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde asistanlığa geçmişti, ama yakın dostları M. Esat Kılıçer İslam Hukuku asistanı ve Talat Koçyiğit Hadis asistanı olarak görev yapmaktaydı. Tayyib Hoca'nın "oğullarım" diye nitelediği ekibine 1959'da Mehmed Said Hatiboğlu ve 1965'te Süleyman Ateş dahil olacaktı. Cerrahoğlu ile aynı gün Hüseyin Atay da –tespit edebildiğim kadarıyla İslam Felsefesi Kürsüsü'nde– asistanlığa atanmıştı. Aynı yıllarda fakültede görev yapan veya izleyen yıllarda atanan diğer asistanlar ise aşağıdaki isimlerden oluşmaktaydı: İbrahim Agah Çubukçu, Haluk Karamağaralı (ö. 2009), Yaşar Kutluay, Necati Öner (ö. 2019), Cavit Sunar, Hikmet Tanyu (ö. 1992), Bahriye Üçok (ö. 1990), Neda Armaner (ö. 2022), Hasan Ali Koçer (ö. 1993), Beyhan Yörükan-Karamağaralı (ö. 2008) ve Kemal Işık (ö. 1995).

Kadroya atanmasıyla birlikte Cerrahoğlu eşini ve çocuklarını da Ankara'ya getirme imkanı bulmuş oldu. Böylece, emekli olacağı 1996 yılına kadar sürecek uzun serüven başlıyordu. Atanmasıyla eş zamanlı olarak Okiç danışmanlığında başladığı doktora çalışmasını Tayyib Okiç, Ahmet Ateş (ö. 1966) ve Tavīt eṭ-Ṭancī'den oluşan jüri nezdinde savunduğu *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller* başlıklı teziyle 6 Temmuz 1960 tarihinde tamamladı. Bu çalışmanın en önemli özelliği, tefsir faaliyetlerinin ve tefsir literatürünün eṭ-Ṭaberī'ye (ö. 310/923) kadarki gelişme sürecini tarihsel perspektifle incelemesidir. Malum olduğu üzere, ulûm-i İslâmiyenin doğuş ve gelişimi tarihçilik açısından en karmaşık süreci teşkil eder. Zira bu döneme ait kaynakların önemli bir kısmı günümüze ulaşmamıştır; elimizdekilerin de çoğu musannif nüshasından birkaç asır sonra yazılmış, dolayısıyla musannifine aidiyeti özel inceleme gerektiren kopya yazmalardan oluşmaktadır. Bu itibarla, Cerrahoğlu'nun, yazma olarak günümüze ulaşmış ve kısmen basımı gerçekleşmiş eserlerin yanı sıra, günümüze ulaşmamış, ama biyografik-bibliyografik kaynaklarda zikredilen veya muahhar eserlerde atıfta bulunulan pek çok eseri de tanıtıp tahlil ettiği bu çalışması, yeni şekillenen bir üniversite disiplini için çok değerli ve tarihî önemi haiz

bir katkı olarak görülmelidir. Cevdet Bey'in[17] (ö. 1955) ve Ömer Nasuhi Bilmen'in[18] (ö. 1971) daha önce basılmış bulunan eserleri ile mukayese edildiğinde Cerrahoğlu'nun bu katkısı daha iyi takdir edilebilecektir.

Bu çalışmanın kaydedilmesi gereken bir diğer önemli özelliği, tarihsel malzemeden hareketle teorik sorulara da cevap arayan ilk tefsir tarihi metni olmasıdır. Cerrahoğlu, tezinde tefsir rivayetlerinin Hz. Peygamber'den sonra nesilden nesile artış gösterdiği yönündeki gözlemini paylaşmakta ve bu gelişmenin muhtemel sebepleri üzerinde fikir yürütmektedir. Ona göre bu gelişme Kur'an'ın nüzul ortamından zamansal ve zihinsel bakımdan uzaklaşmayla doğru orantılıdır; yani hermenötik mesafe büyüdükçe yorum ihtiyacı da yorum imkanı da artmaktadır. Gerek daha önce Heribert Horst'un 1951'de eṭ-Ṭaberī'nin tefsirine dair yaptığı doktora çalışması[19] ve Cerrahoğlu'nun son asistanı Mehmet Akif Koç'un 2001'de İbn Ebī Ḥātim'in (ö. 327/938) tefsiri hakkında hazırladığı doktora tezi,[20] gerekse 2017'de Musāʿid b. Suleymān eṭ-Ṭayyār başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan tefsir rivayetleri ansiklopedisi Cerrahoğlu'nun bu gözlemini teyit eder mahiyettedir. *Mevsūʿatu't-Tefsīri'l-Me'ṯūr* adıyla 24 cilt halinde yayımlanan bu ansiklopedide yer alan 64.384 tefsir rivayetinin %4'ü Hz. Peygamber'e, %18'i sahabeye, %78'i ise tabiun ve tebe-i tabiine racidir.[21] Burada %18'i teşkil eden 11.739 sahabe rivayetinin 8.922'sinin yalnızca İbn ʿAbbās'tan geldiği dikkate alınırsa, geriye kalan sahabeden ne kadar az tefsir rivayeti geldiği hemen farkedilecektir.

Cerrahoğlu'nun 1960'ta tamamladığı doktora çalışması ancak 1968 yılında basılabildi.[22] Matbu nüshada, 1967'de yayımlanmış olan doçentlik tezine atıfta bulunmasından da anlaşılacağı üzere, kitabı neşretmeden önce üzerine çalışıp bazı eklemeler yapmış, tezin tamamlanmasından basımına kadar geçen süre zarfında yayımlanan yeni çalışmalara atıfta bulunmayı ihmal etmemiştir. Bunlardan birisi, onun daha sonraki çalışmalarında sıkça

---

[17] Cevdet Bey, *Tefsîr Târîhi*, İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1927.

[18] Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsîr Târîhi: Birinci Kısım: Usûl-i Tefsîr veya Mukaddime-i İlm-i Tefsîr*, Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955; *Büyük Tefsîr Târîhi II: Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1960 (daha sonra iki cilt halinde birlikte basılmıştır: *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü'l-Müfessirîn*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973-1974).

[19] Heribert Horst, *Die Gewährsmänner im Korankommentar des Ṭabarī. Ein Beitrag zur Kenntnis der exegetischen Überlieferungen im Islam*. Doktora Tezi, Rheinische Friedrich Wilhelms Universität zu Bonn, 1951.

[20] Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri. İbn Ebī Ḥātim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Ankara, 2003.

[21] *Mevsūʿatu t-Tefsīri l-Me'ṯūr*, Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 2017, 421.

[22] İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.

istifade edeceği, doktorasını tamamlamasından bir yıl sonra neşredilmiş olan Muḥammed Ḥuseyn eẕ-Ẕehebī'nin *et-Tefsīr ve'l-Mufessirūn* adlı kitabıdır.[23] Bir başka örnek, Ebū ʿUbeyde Maʿmer b. el-Muṯennā'nın (ö. 824?) Fuat Sezgin tarafından tahkik edilen *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ının 1962'de neşredilen ikinci cildidir. Tez çalışması esnasında birinci cildinden yararlandığı bu eserin ikinci cildi yayımlanınca onu da incelemiş ve İbn ʿAbbās'la ilgili bölüme, bu ciltte yer alan İbn ʿAbbās'ın Nāfiʿ b. el-Ezraḳ'a verdiği cevaplardan bazı örnekler eklemiştir.[24] Aynı şekilde, günümüze ulaşmamış bulunan eserleri ele aldığı "Kaynaklarda Zikredilen Tefsirler" başlığı altında yer verdiği Sufyān eṣ-Ṣevrī (ö. 778) maddesine Sufyān'ın tefsirinin *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-Kerīm* adıyla 1965'te Rampur'da neşredildiği bilgisini eklemiştir.[25] Yine aynı başlık altında yer verdiği ʿAṭiyye el-ʿAvfī maddesine, Talat Koçyiğit ile birlikte 1963'te tahkikli neşrini yayımladıkları *Kitābu'l-ʿİlel ve Maʿrifeti'r-Ricāl*'de yer alan bir bilgiyi eklemiştir.[26]

Bu örnekler, Cerrahoğlu'nun öğrencilerine sürekli telkin ettiği ve "fikrî takip" diye nitelediği çalışma tarzını daha genç yaşlarda benimsediğinin göstergesidir. Kendisi herhangi bir çalışmayı yayımladıktan sonra o konuyla ilgisini koparmaz, okumalarında ve araştırmalarında yeni bir bilgiyle karşılaştığında mümkünse bu bilgiyi ekler, hatta daha önce yazdıklarına aykırı bir bilgiyle karşılaştığında onu düzeltmekten geri durmazdı. Nitekim hiçbir çalışmanın eksiklik ve hatadan hali olamayacağını bir tevazu ve ihtiyat ifadesi olarak muhtelif vesilelerle dile getirmiş, okurlarına ve genç araştırmacılara bilimsel faaliyetin bir bayrak yarışı olduğunu hatırlatarak onları kendisi de dahil olmak üzere, önceki alimlerin çalışmalarını gerektiğinde eleştirerek geliştirmeye teşvik etmiştir:

> Her yönü ile mükemmel ve tam eserler meydana getirmek, insan için ilk gaye ise de bunu başarmak maalesef çok defa mümkün olamamaktadır. Zaman, mekân ve hayat şartları ve şu andaki vasıtalar bu hususu engelleyen en mühim amiller olmaktadırlar. Burada akla şöyle bir sual gelmektedir. O halde mükemmel bir eser meydana getiremiyoruz diye, eser yazmaktan vaz mı geçilmelidir? Kanaatimce, noksan ve eksik olacak diye bir eseri yazmamaktansa, bunu noksan ile beraber ortaya koymak ilim namına bir kazançtır.

[23] Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, 123, dn. 116.
[24] Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu,* 102, dn. 353; ayrıca bkz. 142, dn. 84.
[25] Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, 160.
[26] Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu,* 157, dn. 218.

> Zira eksik ve kusurların gelecek nesilleri teşvik edip, onlar tarafından tamamlanacağını düşünerek, bu naçiz eserimi sunmaya çalıştım.[27]

Cerrahoğlu, doktora tezi çerçevesinde meşgul olduğu ilk tefsir faaliyetlerine dair çalışmalarına devam etmek üzere Tunus Hükümeti bursuyla 1963-1965 yılları arasında Talat Koçyiğit, Mehmet Maksudoğlu ve Selim Biçer'le birlikte Tunus'ta araştırmalarda bulundu. Bu süre zarfında Burgiba Enstitüsü'nde Fransızca ve Arapça derslerine devam etti. Ayrıca arkadaşlarıyla birlikte Arap Dili ve Edebiyatı Enstütüsü'nü bitirdi ve oradan da diploma aldı. Eṭ-Ṭāhir b. ʿĀşūr'la (ö. 1979) tanıştı; oğlu Muḥammed el-Fāḍıl b. ʿĀşūr'un (ö. 1970) derslerine katıldı. Ayrıca Zeytûne hocalarından Aḥmed b. Mīlād (ö. 1970) ve Muḥammed eş-Şāẕelī en-Neyfer'den (ö. 1997) Hadis ve Tefsir, el-Muḫtār b. Maḥmūd'dan (ö. 1973) Kelam okudu.

Esasen doçentlik tezinde eṭ-Ṭaberī'nin tefsirini incelemeyi planladığı halde, Kuzey Afrikalı müfessirlerin İslam dünyasında layıkıyla tanınmadığı gözleminden hareketle ve el-Fāḍıl b. ʿĀşūr'un da teşvikleriyle, hakkında fazla bilgi bulunmayan Yaḥyā b. Sellām'ın (ö. 200/815) tefsiri üzerine çalışmaya karar verdi. Bu kararında, Kuzey Afrika kökenli Ṭancī Hoca ile muarefesinin ve sohbetlerinin de etkili olduğu düşünülebilir. Bu noktada işaret etmek gerekir ki, Yaḥyā b. Sellām'ın tefsirinden ne Ömer Nasuhi Bilmen ne de Cevdet Bey bahsetmektedir. Cerrahoğlu, kendi araştırmaları ve Tunuslu uzmanlarla yaptığı istişareler neticesinde sözkonusu tefsirin ʿAbdaliyye Kütüphanesi nüshasını, Ḥasan Ḥusnī ʿAbdulvahhāb'ın şahsi kütüphanesinde bulunan nüshayı ve Kayravan nüshalarını tespit edebildi. Zamanın teknik imkanlarının ve İslam yazmalarıyla ilgili katalogların yetersizliği göz önünde bulundurulduğunda, mevcut yazma nüshaların tespitinin ve teşhisinin dahi ne denli büyük bir başarı olduğunu teslim etmek gerekir.

Cerrahoğlu 1965 yılının Mayıs ayında Tunus'tan döndü ve orada yaptığı araştırmaların sonuçlarını kaleme aldığı *Yaḥyā İbn Sallām ve Tefsirdeki Metodu* başlıklı çalışmasını doçentlik tezi olarak teslim etti. 17 Kasım 1967 Cuma günü gerçekleşen doçentlik sınavını başarıyla verip, yakın dostları Talat Koçyiğit ve Mehmed Said Hatiboğlu ile aynı gün doçent ünvanı aldı. Kitap olarak yayımlanması 1970 yılında gerçekleşebilecek olan doçentlik tezinde[28] Cerrahoğlu, doktora tezi çerçevesinde edindiği birikime istinaden ilk üç asırdaki tefsir faaliyetlerine dair genel bir bakış sunduktan sonra, Yaḥyā b. Sellām'ın tefsirinin bahsi geçen nüshalarını ayrıntılı bir şekilde

[27] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi.* Ankara: Fecr Yayınevi, 9.
[28] İsmail Cerrahoğlu, *Yaḥyā İbn Sallām ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1970.

tanıtmakta ve bunlardan hareketle onun tefsir yöntemini ve Kur'an ilimlerine dair yaklaşımını yeniden inşa etmeye çalışmaktadır. Cerrahoğlu, doçentlik tezinde geliştirdiği bu çalışma yöntemini daha sonraki yıllarda da takip edecek ve çok sayıda müfessirin eserlerini ve yöntemlerini aynı minval üzere inceleyecektir.

Bu çalışmanın yayımlanmasından yaklaşık kırk yıl sonra Yaḥyā b. Sellām'ın tefsirinin tahkikli neşrini gerçekleştiren[29] Tunuslu kadın araştırmacı Hind Şelebī (ö. 2021), Cerrahoğlu'nun çalışmasına atıfta bulunmuş ve tespit edebildiğim kadarıyla, onun tanıttığı nüshaları kullanmıştır.[30] 2019 yazında Tunus'ta geçirdiğim araştırma dönemi esnasında Yaḥyā b. Sellām'ın tefsirinin eksik parçalarını da bulma umuduyla Tunus Milli Kütüphanesi'nde (ʿAbdaliyye Kütüphanesi nüshası buraya taşınmış bulunuyor) ve Rakkade'deki İslam Medeniyeti ve Sanatları Araştırma Merkezi'nin kütüphanesinde (Kayravan nüshaları buraya taşınmış bulunuyor) yürüttüğüm araştırmalar neticesinde Hind Şelebī'nin dikkatinden kaçan fragmanlar olduğunu tespit ettim. Bu nüshalar üzerindeki çalışmalarımı tamamlayarak yayımlayabilirsem, belki Hocama karşı vefa borcumu bir nebze olsun ödemiş olurum.

Cerrahoğlu doçentlik tezini teslim ettiği yıl, Tunus ikameti esnasında Kayravan Ulu Camii (Uḳbe b. Nāfiʿ Camii) kütüphanesinde bulduğu – Muḥammed el-Behlī en-Neyyāl'in tasnifine göre 211-1-404 ve 211-1-432 numaraları altında kayıtlı– iki parçadan oluşan bir yazma eser üzerinde yaptığı çalışmanın sonuçlarını da yayımladı.[31] Onun tespitine göre, söz konusu yazmalar, Yaḥyā b. Sellām'ın torunu Yaḥyā b. Muḥammed'e ait *Kitābu't-Teṣārīf* adlı bir kitabın birinci ve dördüncü cüzleridir. Nitekim her iki cüzün de ilk varakları mevcuttur ve her ikisinde de cüz numaralarını takiben *et-Teṣārīf li-Yaḥyā b. Muḥammed b. Yaḥyā b. Sellām* ibaresi yer almaktadır. Hind Şelebī bu kitabı, aynı kütüphanede bulduğu ve kitabın ikinci cildini içerdiğini tespit ettiği 159/11 numaralı yazmayı da dahil etmek suretiyle 1979 yılında Yaḥyā b. Sellām'ın eseri olarak neşretmiştir.[32] Fuat Sezgin de bu eseri, herhangi bir açıklama yapmaksızın doğrudan Yaḥyā b.

[29] Yaḥyā b. Sellām. *Tefsīru Yaḥyā b. Sellām*, tah. Hind Şelebī. Beyrūt: Dārul-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2004.
[30] *Tefsīru Yaḥyā b. Sellām*, I: 22-23.
[31] İsmail Cerrahoğlu, "Vücûhu'l-Kur'âna Dâir Bilinmeyen Yeni Bir Eser," *AÜİFD* 15 (1967), 113-120.
[32] Yaḥyā b. Sellām, *et-Teṣārīf Tefsīru'l-Ḳur'ān mimmā İştebehet Esmāʾuhū ve Teṣarrafet Meʿānīhi*, Tūnus: eṣ-Şirketu't-Tūnisiyye li-t-Tevzīʿ, 1979. Hind Şelebī tahkiki 2008'de Amman'da ve 2019'da Rufūf'da yeniden basılmış ve bu baskılarda da musannif olarak Yaḥyā b. Sellām verilmiştir.

Sellâm'a izafe etmektedir.[33] Daha sonraki yayınlarında gerekli yerlerde mutlaka *GAS*'a müracaat eden Cerrahoğlu'nun bu kitabın musannifi ile ilgili olarak Sezgin'e atıfta bulunmamasından, *GAS*'ın aynı yıl yayımlanacak olan birinci cildinin henüz piyasaya arz edilmediğini anlıyoruz. Aksi takdirde, Cerrahoğlu ya musannif olarak Yaḥyā b. Sellām'ı verir ya da Sezgin'in tespitini tartışırdı. Nitekim, *İslam Ansiklopedisi* için yazdığı "Yahyâ b. Sellâm" maddesinde Hind Şelebī'ye atfen bu eseri de onun kitapları arasında saymakta, ama kitabın yazma nüshalarında eserin Yaḥyā'nın torununa ait olduğuna dair kayıtlar bulunduğuna da değinmektedir.[34]

Şelebī, kitabın girişinde, neşrettiği yazma nüshalarda musannif ismi olarak torununun ismi verildiği halde kitabı neden Yaḥyā b. Sellām'a izafe ettiğini temellendirmeye çalışmaktadır.[35] Kısaca özetlemek gerekirse, ona göre Yaḥyā b. Muḥammed b. Yaḥyā b. Sellām kitabın ravisidir ve ismi bu nedenle nüshalarda yer almaktadır. Şelebī'nin burada ayrıntısına giremeyeceğim argümanları kısmen ikna edici gibi görünse de kitabın sema ve temlik kayıtlarının ve diğer önemli ipuçlarının yer aldığı orijinal nüshalarını görmeden bu konuda kesin bir yargıya varmak ve musannifin gerçekten Yaḥyā b. Sellām mı olduğu, yoksa bu tespitin, musannifi konusunda muğlaklık bulunan eserleri mümkün olan en eski alime izafe etme yönündeki bildik tutumun bir ürünü mü olduğu hususunda nihai sözü söylemek mümkün değildir. Tespit edebildiğim kadarıyla ne biyografik ve bibliyografik kaynaklarda ne de Yaḥyā b. Sellām'dan sonra telif edilen *vucūh* ve *neẓā'ir* kitaplarında onun böyle bir kitabı olduğundan bahsedilmektedir. Mesela Ebū Hilāl el-ʿAskerī[36] (ö. 395/1005) kendinden önceki çalışmalara hiç atıfta bulunmazken, ed-Dāmeġānī (ö. 478/1085) sadece Muḳātil'i anmaktadır.[37] Ebū ʿAbdirraḥmān el-Ḥīrī[38] (ö. 431/1040) ve İbnu'l-Cevzī[39] (ö. 597/1201) ise, kendilerinden önce *vucūh ve neẓā'ir*'e dair kitap telif etmiş kişileri saymakta, ama Yaḥyā b. Sellām'dan bahsetmemektedir. Suyūṭī (ö.

[33] Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur'ānwissenschaften, ḥadīṯ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik. Bis ca. 430 H*, Leiden: E.J. Brill1967, I: 39.
[34] İsmail Cerrahoğlu, "Yahyâ b. Sellâm," *TDV İslam Ansiklopedisi* 43 (2013), 263-264.
[35] *Et-Teṣārīf*, 78-87.
[36] Ebū Hilāl el-ʿAskerī, *el-Vucūh ve-n-Naẓā'ir*, tah. Muḥammed ʿUṯmān, Ḳahirā, 1428 (2007).
[37] Ebū ʿAbdirraḥmān el-Ḥuseyn b. Muḥammed ed-Dāmeġānī, *el-Vucūh ve-n-Naẓā'ir li-Elfāẓi Kitābi'llāhi'l-ʿAzīz*, Tah. ʿArabī ʿAbdulḥamīd ʿAlī, Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2003, 37.
[38] Ebū ʿAbdirraḥmān Ismāʿīl b. Aḥmed el-Ḥīrī en-Neysābūrī, *Vucūhu'l-Ḳurān*, tah. Necef ʿArşī, Meşhed: Mecmaʿu'l-Buḥūṯi'l-İslāmiyye, 1422 (2001), 53-54.
[39] Ebu'l-Ferac İbnu'l-Cevzī, *Nuzhetu'l-Aʿyuni'n-Nevāẓir fī ʿİlmi'l-Vucūh ve'n-Naẓā'ir*, tah. Muḥammed ʿAbdulkerīm Kāẓım er-Rāḍī, Beyrūt: Muʾessesetu'r-Risāle, 1984, 82-83.

1505) *Ṭabaḳātu'l-Mufessirīn*'inde ona hiç yer vermezken,[40] Şemsuddīn ed-Dāvūdī (ö. 945/1539?) de onun sadece tefsirinden ve *el-Cāmiʿ* adlı eserinden bahsetmektedir.[41] Dolayısıyla, Hocamızın 1968 yılındaki tespitinin isabetli olma ihtimali halen bulunmaktadır ve bu konuyu açıklığa kavuşturmak, ben de dahil olmak üzere öğrencilerinin boynunun borcudur.

1951 yılında 7 ilde açılan İmam-Hatip Lisesi mezunlarının, yalnızca lise mezunlarının kayıt yaptırabildiği İlahiyat Fakültesi'nde okumaları mümkün olmadığı için, yüksek öğrenime devam edebilmelerini teminen 1959 yılında ilk kez İstanbul'da bir Yüksek İslam Enstitüsü kurulmuş, bunu Konya (1962), Kayseri (1965), İzmir (1966), Erzurum (1969), Bursa (1975), Samsun (1976) ve Yozgat'ta (1980) kurulan enstitüler izlemişti. Cerrahoğlu, 1968 yılından itibaren, üç yıl önce kurulmuş olan Yüksek İslam Enstitüsü'nde ders vermek üzere Kayseri'ye gidip gelmeye başlamıştı. Ancak, baş gösteren öğrenci eylemleri nedeniyle bir yıl sonra bu görevi bırakmak durumunda kaldı. Öte yandan, erken dönem tefsir kaynakları hakkındaki çalışmalarına da devam etti ve sırasıyla ʿAbdurrezzāḳ b. Hemmām (1967), İbn Cerīr eṭ-Ṭaberī (1968), ʿAlī b. Ebī Ṭalḥa (1969), Sufyān eṣ-Ṣevrī (1970), İbn Ebī Ḥātim (1970) ve İbn Mesʿūd (1970) gibi önemli müfessirler ve eserleriyle ilgili çalışmalar yayımladı.

Cerrahoğlu'nun bütün bu yoğun ilmî faaliyetinin esasen çok da elverişli olmayan bir çalışma atmosferinde gerçekleştirdiği pek hesaba katılan bir husus değildir. Hiçbir zaman bütün açıklığıyla anlatmamışsa da, 1969 yılında Tayyib Okiç'in görevine –sözleşmesine aykırı olarak– son verilmesini dahi mümkün kılmış olan siyasi ortamın, onu manevi babaları olarak gören öğrencilerini, dolayısıyla Cerrahoğlu'nu da etkilememiş olması beklenemez. Tayyib Hoca, Ankara'daki görevinden uzaklaştırıldıktan sonra, 1964'ten beri düzenli olarak ders verdiği Konya'daki derslerine devam ettiyse de 1971 yılında oradaki görevine de son verilmesiyle maddi bakımdan sıkıntılı bir döneme girmiş ve sevenlerinin desteğine muhtaç hale getirilmişti. Okiç'in görevden alınmasından sonra Tefsir Kürsüsü başkanlığını Cerrahoğlu üstlenmek durumunda kaldı. O yıllarda Kur'an kıraati dersi Kelam Kürsüsü'ne bağlı olarak "Kur'an ve İslam Dini Esasları" adı altında veriliyordu. Daha önce Kelam Kürsüsü elemanlarından Osman Keskioğlu (ö. 1989) ve Lütfi Doğan'ın (ö. 2018) verdiği dersin Tefsir Kürsüsü'ne

[40] Celāluddīn es-Suyūṭī, *Ṭabaḳātu'l-Mufessirīn*, tah. Alī Muḥammed ʿUmar, Kuveyt: Dāru'n-Nevādir, 2010.
[41] Şemsuddīn ed-Dāvūdī, *Ṭabaḳātu'l-Mufessirīn*, tah. Komisyon, Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1983, II: 371-372.

bağlanmasıyla birlikte ihdas edilen okutman kadrosuna 1969 yılında Demirhan Ünlü atandı.

Cerrahoğlu 1971'de, tefsir tarihine yoğunlaşan yayın faaliyetiyle eş zamanlı olarak hazırladığı *Tefsir Usûlü* kitabını neşretti.[42] Kitabın tefsir tarihine dair son bölümü kısmen onun daha önceki yayınlarına dayansa da Kur'an tarihi ve Kur'an ilimleriyle ilgili bölümleri tamamen yeni çalışmalarından oluşmaktadır. Klasik Kur'an tarihi tasavvurunu ve ulûm-i Kur'ân birikimini sistematik biçimde Türkçeye aktarmakla kalmayıp, çağdaş çalışmalara ve özellikle oryantalist yaklaşımlara da atıfta bulunan ilk metin olması hasebiyle *Tefsir Usûlü* kısa sürede sahanın vazgeçilmez standard kaynağı haline geldi. Cerrahoğlu'nun bu kitabı hazırlarken, bildiği dillerde Kur'an ve tefsirle ilgili yapılmış yayınları, ulaşabildiği ölçüde göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen doktora ve doçentlik çalışmalarında olduğu gibi bu kitabında da oryantalistlere herhangi bir itiraz içermeyen atıfları ve yer yer onları meslektaş olarak gören tutumu nedeniyle kendisine yöneltilen eleştirilere cevap olmak üzere 1976 yılında "Batı'da Kur'ân Tetkikleri" başlıklı bir makale yayımladı.[43] Bu makalesinde Batı'da İslam tetkiklerinin ve özellikle Kur'an'a dair araştırmaların tarihsel gelişimini –kanaatimce son derecede nesnel ve vukuflu bir şekilde– resmetmekte ve şahsi değerlendirmelerini ve eleştirilerini dile getirmektedir. Aynı çalışma, kısmi değişikliklerle 1989 yılında yeniden yayımlanmıştır.[44]

Alanın uzmanlarının tanıklık edeceği üzere, *Tefsir Usûlü* zaman zaman bazı eleştirilere konu edilse de, esas itibarıyla tefsir usûlüne dair daha sonra yazılan kitaplar için bir model teşkil etmiştir. Cerrahoğlu'nun bu kitabına en sık yöneltilen eleştiri, çağdaş dönemden bahsederken İslam dünyasındaki bazı İslam karşıtı söylemlere ve Kur'an'a yönelik eleştirilere "ilhadî tefsir" başlığı altında yer vermiş olmasıdır. Kendisinin genel ilmî tutumunu ve çağdaş akımlarla ilgili yaklaşımını yakından bilenlerden biri olarak tanıklık etmeliyim ki, bu yargı dolu niteleme Cerrahoğlu Hoca'nın zihiniyetini ve bilinen ifade tarzını yansıtmaktan uzaktır. Ancak, eẕ-Ẕehebī'nin kitabından aldığını kendisinin de ifade ettiği bu nitelemeyi Cerrahoğlu kitabın sonraki baskılarında değiştirmediği gibi, 1988'de yayımladığı *Tefsir Tarihi*'nde de

[42] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü (İlmu Usûli't-Tefsir)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971. Bu kitap 2. baskısından itibaren Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi tarafından basılmakta olup, en son 2022'de 39. baskısı yapılmış bulunmaktadır.

[43] İsmail Cerrahoğlu, "Batı'da Kur'ân Tetkikleri," *Vakıflar Dergisi* XI (1976), 323-342.

[44] İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar," *AÜİFD* 31 (1989), 95-136.

yinelemiştir. Kanaatimce burada eleştirilmesi gereken husus "ilhadî" nitelemesi değil, bu başlık altında verilen örneklerin "tefsir" olarak değerlendirilmesidir. Zira Cerrahoğlu'nun, katılmasa bile hiçbir ilmî yaklaşıma karşı hoşgörüsüz davrandığına veya itham edici bir dil kullandığına tanık olmadım. Yanı başındaki asistanları olarak her birimiz bir başka meşrepten olduğumuz halde, hiçbirimize karşı ne en ufak bir tavır almış ne de herhangi birimizin dışlanmasına fırsat vermiştir. Onun danışmanlığında hazırladığım doktora tezim bunun en bariz örneklerinden sadece birisidir. Bir kısmına katılmayacağını bildiğim halde değerlendirme ve yorumlarımı rahatlıkla yazabildiysem, bu onun sağladığı özgür çalışma ortamı sayesinde mümkün olmuştur. Yıllar sonra İlahiyat camiasında ilhad muamelesi görür hale gelen Kur'an ve tarihsellik sorunuyla ilgili ilk gözlem ve yaklaşımlarımı doktora tezimde kaleme aldığım halde, Hocam bunu ne tezi birlikte okuduğumuz esnada ne de tez savunması esnasında bir sorun haline getirmişti. Onu ilgilendiren tek soru vardı: "Evladım sen böyle mi düşünüyorsun ve bu düşünceni ilmî olarak temellendirebiliyor musun?" Hiç unutmuyorum, benim tezde kullandığım dile telmihen hazırladığı, kendi ifadesiyle "uydurukça" kelime ve kavramlardan oluşan bir açış konuşması yapmak suretiyle salonu kahkahalara boğmuş ve savunmanın gerilimsiz bir ortamda geçmesini temin etmişti. Hocamızın bu özgürlükçü tutumuna sadece Ankara'daki tefsir ekibi olarak biz değil, Türkiye'nin tüm tefsircileri çok şey borçludur.[45]

Profesörlüğe atanma süresi dolmakta olan Cerrahoğlu, o zamanki yönetmelik gereği, doçentlik sınavında esas olan Fransızcanın dışında ikinci bir yabancı dil bildiğini belgelemek zorunda olduğundan, kısmen bildiği İngilizcesini geliştirmek üzere 1973 yılında bir yıllığına Londra'ya gitti. Burada bir yandan İngilizce kursuna devam ederken, bir yandan da British Museum kütüphanesinde araştırmalarda bulundu. Öte yandan tefsir tarihine dair çalışmalarına devam eden Cerrahoğlu, sırasıyla İbn ʿAbbās (1972), İbn Ḥibbān (1973), Ebū's-Suʿūd (1974) ve Muḳātil b. Suleymān (1976) hakkında çalışmalar yayımladı. Müstakil müfessirler ve eserlerine dair bu yayınlarının yanı sıra "Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Yükselme Devrinde Tefsir Faaliyetleri" (1971), "Tabiilerin Tefsir İlmine Hizmetleri" (1972) ve "Hicrî II. ve III. Asırlarda Tefsir Faaliyeti" (1972) gibi makalelerinde de muhtelif dönemlere dair genel tespit ve değerlendirmelerini ilim camiasıyla paylaştı.

[45] Bkz. Mustafa Öztürk, "Münzevi Hocamız Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'na Hürmet ve Muhabbetle," *Tefsire Adanmış Bir Ömür İsmail Cerrahoğlu*, ed. Gökhan Atmaca ve Ali Karataş, Ankara: Fecr Yayınevi, 2019, 247-253.

Cerrahoğlu 1975 yılında profesörlüğe atandı. Profesör olarak üstlendiği ilk görev, Arap dünyasının muhtelif üniversitelerinden mezun Türk öğrencilerin diploma denkliklerinin incelenmesi idi. O yıllarda, Nihal Atsız'ın (ö. 1975) Dârulfünûn Edebiyat Fakültesi'nden arkadaşı olan Milli Eğitim Bakanlığı müfettişi Ahmet Ziya Karamuk'un verdiği olumsuz rapora istinaden Arap ülkelerinin diplomalarının denkliği tanınmıyordu. 1. Milliyetçi Cephe Hükümeti'nin Milli Eğitim Bakanı Ali Naili Erdem bu uygulamanın haklılığını gözden geçirmek üzere uzman görüşü alınmasını uygun buldu. Cerrahoğlu MEB'nın görevlendirmesiyle Irak, Suriye, Mısır ve Suudi Arabistan'a gidip ilgili müfredatları inceledi. Raporunda bu ülkelerdeki *kulliyyetu'ş-şerīʿa*'nın Hukuk Fakültesi'ne, *kulliyyetu uṣūli'd-dīn*'in ise İlahiyat Fakültesi'ne denk olduğu ve buraların mezunlarına bazı ilave dersler okutmak suretiyle denklik verilebileceği yönünde görüş beyan etmek suretiyle yüzlerce gencin işsiz kalmaktan kurtulmasını sağladı. Basit bir ayrıntı gibi görünen bu anekdot, siyasi tutumunu işlerine yansıtmadığı ve siyaset hakkında fazla konuşmadığı için genellikle siyasi bir duruşu olmadığı düşünülebilen Cerrahoğlu'nun haksızlıklar ve dindar kesimlere yönelik dışlayıcı uygulamalar karşısında üzerine düşeni yapmaktan kaçınmadığının sadece bir örneğidir. Ömrünün uzun kısmı dindarların baskı gördüğü yıllarda geçen Cerrahoğlu, artık başarılı bir akademisyen olarak her kesimden itibar gördüğü zamanlarda bile, hiçbir zaman kendisini siyasal ve entelektüel elitler arasında görmemiş, hep mazlum dindar halktan yana bir tavır sergilemiş, onların safında yer almıştır. Bunu da sadece bir entelektüel duruş seviyesinde tutmamış, söz gelimi, görev yaptığı uzun yıllar zarfında defaatle gündeme gelen başörtüsü yasağı uygulamalarında hep öğrencilerinin yanında durmuş, mesai saatleri dışındaki tüm namazlarını mahallesinin camiinde cemaatle birlikte kılmaya özen göstermiştir.

Cami cemaatinden biri olarak kalma konusundaki biliçli tercihi, Cerrahoğlu'nun hayatında belirleyici bir rol oynamıştır. Nitekim, 1976 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı teklifi almış, ama Diyanet'in siyasi iktidardan yeterince bağımsız hareket edemeyeceği ve kişiliğinin yöneticiliğe uygun olmadığı gibi gerekçelerle bu teklifi reddetmiş; donanımı itibarıyla bu görevi layıkıyla yerine getirebileceğinden kuşku duymadığı Süleyman Ateş'i önermiştir. Bu öneri üzerine teklif kendisine götürülen Süleyman Ateş'in tepkisi de İsmail Ağabeyininkinden farklı olmayacak; o da bu makama İsmail Cerrahoğlu ve Talat Koçyiğit'in daha layık olduğunu belirtecek, ancak onların bu teklifi kabul etmediklerini öğrendikten sonra görevi kabullenecektir. Artık neredeyse benzerine rastlama imkanımız

kalmayan bu ilkeli ve erdemli duruş, Ankara İlahiyat'ın pek çok hocası, özellikle de Tayyib Hoca'nın öğrencileri söz konusu olduğunda pek şaşırtıcı değildir. Zira, izinlerini almadığım için burada isimlerini veremeyeceğim pek çok hocamız da bu ve benzeri teklifleri nezaketle reddetmiş ve ilgili makamın hakkını verebileceğini düşündükleri başka meslektaşlarının ve öğrencilerinin ismini önermiştir. Benzer şekilde milletvekilliği ve Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı gibi önerileri de kabul etmekten geri duran Cerrahoğlu gerekçelerini şu şekilde dile getiriyor:

> Diyanet'te olsun, Fakülte'de olsun, o görevleri alsam bile mevcut mevzuat dahilinde bir hizmet yapmam mümkün değildi. (...) Diyanet İşleri bir genel müdürlük statüsünde; dolayısıyla, Başbakanlığa bağlı bir kurum. Başbakanlık'tan bir emir geliyor; tabii, "Başüstüne!" deyip yapıyorlar. Bu durumda nasıl başkanlık yapılabilir. (...) ... şunu itiraf edeyim: Ben idareci olamam. İdareci, icabında kırıcı olacaktır; hislerini katmayacaksın işine. Otoriter olacak, böyle yapamayacaksan görevi reddedeceksin. Bu işleri ehline vermek lazım; ehli değilsen yapamazsın.[46]

Profesör olmasından iki yıl sonra, 1976 yılında Cerrahoğlu, iki yıllığına İslami İlimler Fakültesi'ne dekan olarak görevlendirildi. Tefsir Kürsüsü başkanlığını Süleyman Ateş'e devrederek Erzurum'a gitti. Bu süre zarfında, işsiz kalmış olan Tayyib Hoca'yı ders vermek üzere Erzurum'a davet etti. Aynı zamanda Muhammed Hamidullah (ö. 2002) da misafir öğretim üyesi olarak orada bulunuyordu. Yugoslavya'ya girişi yasak olduğu için memleketine de dönemeyen ve ahir-i ömrünü hak etmediği bir dışlanmışlık ve mahrumiyet içinde geçirmek zorunda kalan Tayyib Hoca 9 Mart 1977'de vefat etti. Hocasının zor zamanlarını Cerrahoğlu aşağıdaki sözlerle anlatıyor:

> ... Allah razı olsun, hocanın maddi yönden sıkıntılı günlerinde Hatiboğlu çok yardımcı oldu; öğrencileri olarak bizler de yardımcı olmaya çalışırdık ama bizimkisi devede kulak misali kalır. Bir ara Konya'da görev yaptı; orada da rahat vermediler. Hoca 3-4 sene aç bi-ilaç yaşadı. Onun için iş aradık. Nihayet, Erzurum İslami İlimler Fakültesi'nde iş bulduk. Çok cüz'i bir ücretle çalıştı; ben dekan olduğumdan 11 bin lira alırken o 5-6 bin lira alıyordu; utanırdım. Erzurum'da birlikte çalıştık yani. Ahir-i ömründe, arkadaş bildiği hocalar onu Atatürk düşmanı ilan ettiler; dostları da bu durumdan

[46] Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat. İsmail Cerrahoğlu ile Söyleşi," *İslâmiyât/Kitâbiyât Bülten* 6 (2003), 9.

> çekindikleri için Hoca'dan ellerini çektiler ve onu yalnız bıraktılar. Onu Ankara'ya izin için gönderdiğimizde Ankara'da vefat etti. Allah gani gani rahmet eylesin.[47]

Bu beyanları bir yandan Tayyib Hoca'nın yaşadığı sıkıntıları aksettirirken, bir yandan da Cerrahoğlu'nun ne kadar engin gönüllü olduğunu göstermektedir. Zor günlerinde hocasına verdiği desteği yetersiz bulsa da, eminim ki, bu beyanına yansıyandan daha fazlasını yapmıştır. Kendisi her öğretim yılı başında biz asistanlarından ihtiyaç sahibi olduğunu bildiğimiz öğrencilerin listesini isterdi. Sonra, oluşan listedeki öğrencilere burs dağıtırdı. Bize bu bursların kaynağının tanıdığı hayırseverlerin bağışlarından ibaret olduğunu söylemişti. Böyle hayırlı bir işe önayak olduğu için ona gıpta ederdim. Bu burs bütçesine aslında kendisinin de dolgun bir katkıda bulunduğunu, ancak yıllar sonra Salih Akdemir Hocamdan öğrendim. Hiç unutmam, göreve yeni başlamış bir asistan olarak evlendiğimde, ısrarla evde bir eksiğimiz olup olmadığını öğrenmeye çalışmıştı.

Tayyib Hoca'yı mağdur eden olayların neler ve faillerinin kimler olduğunu bilen ve özel sohbetlerimizde bizlerle kısmen paylaşan hocalarımızın günü gelince tarihe karşı tanıklıklarını esirgemeyeceklerinden eminim. O yüzden bu tatsız konu üzerinde daha fazla durmayacak, olan biteni bizlerden daha iyi bilen, 2014 yılında genç yaşında kaybettiğimiz Salih Akdemir Hocamın yorumunu aktarmakla yetineceğim. Ona göre, gerçek sebep "aydın tahammülsüzlüğü" idi. Fakültenin ilk hocaları ve asistanları arasında yer alan, dindarca yaşamayı ve mesela düzenli olarak namaz kılmayı, başörtülü öğrencilere sahip çıkmayı alt kesimlere özgü bir az gelişmişlik göstergesi olarak değerlendiren katı laikçi ve Batılaşma yanlısı kesimler, Paris'te doktora yapmış, Boşnakça ve diğer Slav dillerinin yanında Latince, Lehçe, Çekçe, Arapça, Türkçe, Fransızca, Almanca, İngilizce, İtalyanca ve Farsça bilen, hem de doğma büyüme Avrupalı bir profesörün namazlı abdestli olması ve İslam'ı ciddiye alması durumunu yerleştirecekleri bir kategoriden mahrumdu.

Hocasının yaşadığı olumsuzluklara benzer sebeplerle Cerrahoğlu da Erzurum'da 20 ay sürdürdüğü dekanlık görevinden, görev süresi dolmadan istifa etti ve geri kalan süresini sadece sorumlu olduğu derslere girerek ve –kendi ifadesiyle– Erzurum'un tadını çıkararak geçirdi. Erzurum'da görev yaptığı süre zarfında Sadık Kılıç ve Lütfullah Cebeci'yi Tefsir Kürsüsü'ne asistan olarak atadı. Ankara'ya dönükten sonra İbn Hişām (1977), ʿAṭā b. Ebī

[47] Özsoy ve Koç "İsmail Cerrahoğlu ile Söyleşi," 6.

Rabāḥ (1978) ve Mucāhid (1978) gibi erken dönem müfessirleriyle ilgili çalışmalar ve Faḫruddīn er-Rāzī (1977), eṣ-Ṣaʿlebī (1980), İbn Keṣīr (1981), Ḳāḍī ʿAbdulcebbār (1982), ez-Zemaḫşerī (1983), Ḳāḍī Beyḍāvī (1983) ve İbnu'l-Cevzī (1987) gibi muahhar dönem alimleri ve eserleriyle ilgili çalışmalarla tefsir tarihine dair yayın faaliyetlerini sürdürdü. Aynı zamanda, başkanı olduğu Tefsir Kürsüsü'nü güçlendirme yönünde adımlar attı. Kürsünün tek asistanı 1971 yılında atanmış ve 1975'te doktorasını tamamlamış olan Orhan Karmış'tı (ö. 2001). Cerrahoğlu, 1977'de Mevlüt Güngör'ü (ö. 2013), 1979'da Salih Akdemir'i (ö. 2014) asistan, Şevki Saka'yı (ö. 2019) ise Kur'an okutmanı olarak göreve aldı. Emekliliğine kadar geçen sonraki yıllarda asistanları arasına 1983'te Mehmet Paçacı, 1984'te Halis Albayrak, 1986'da İdris Şengül ve Ömer Özsoy, 1987'de Ahmet Nedim Serinsu, 1993'te Mehmet Akif Koç ve emekliliğinden sonra 2003'te Esra Gözeler katılacaktı. İtiraf etmeliyim ki, bu isimleri peş peşe sayınca, hem ne kadar şanslı olduğumu bir kez daha idrak ettim, hem de Hocamızın her Ramazan geleneksel olarak tüm tefsir ekibini davet ettiği eşsiz iftar sofralarını hatırladım. Danışmanlığında hazırlanan tezlere verdiği yoğun katkı ve öğrencileriyle kurduğu yakın ilişki göz önünde bulundurulacak olursa, Cerrahoğlu tefsir ailesinin onun asistanlarından ibaret olmadığı söylenebilir. Yıllar içerisinde 15 doktora öğrencisine danışmanlık yapmıştı: Orhan Karmış (1975), Ethem Levent (1978), Ahmet Baltacı (1978), Şevki Saka (1979), Mevlüt Güngör (1981), Mustafa Akşit (1981), Mehmet Sait Şimşek (1984), Mustafa Çetin (1984), Musa Kazım Yılmaz (1985), İdris Şengül (1990), Muhammed Fatih Kesler (1991), Ömer Özsoy (1991), Salih Akdemir (1992), Recep Şehidoğlu (1992), Hikmet Akdemir (1992), Ahmet Nedim Serinsu (1993). Ayrıca, onun Hendek'e yerleşmesinden sonra, öğrencilerinden Mesut Okumuş (2013) ve İsmail Çalışkan (2018) da Ankara'daki Tefsir Kürsüsü'ne katılacaklardı.

İzleyen yıllarda Cerrahoğlu, yakın mesai arkadaşı Talat Koçyiğit'le birlikte uzun soluklu bir projeye başladı. Gayeleri, temsil ettikleri tefsir ve hadis birikimini mezcetmek suretiyle, hem İslami ilimler geleneğinin hakkını veren hem de günün ihtiyaçlarını gözeten bir tefsir hazırlamaktı. Nitekim tefsirin girişi de içeren ilk cildini planladıkları şekilde tamamlayıp 1984 yılında yayımladılar.[48] Ancak, bilmediğimiz bir sebeple, Cerrahoğlu bu projeden çekildi ve Koçyiğit tefsiri yedi cilt halinde tek başına tamamladı. Anlaşılan o ki, Cerrahoğlu Hoca bir tercihte bulunmak durumunda kalmış ve

[48] *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.

dostluk lehine tercihte bulunmuştu. Zira yakın çevresindeki insanlar olarak, Cerrahoğlu'nun projeden ayrılmasından sonra da Talat Koçyiğit'le ilişkilerinde en ufak bir farklılaşma hissetmedik. Nitekim değerli meslektaşım Kamil Çakın'ın aktardığı üzere, Talat Koçyiğit Hoca'nın benim bulunamadığım cenaze merasiminde Cerrahoğlu Hoca'nın dilinden –Cemil Meriç'e atfedilen– "Birbirini gerçekten seven iki kişiden biri ölürse eğer; gerçekte ölen, hayatta kalandır." sözüne telmihen kendisini kasteden şu samimi sözler dökülmüş: "Arkadaşlar, şu andan itibaren bu kardeşiniz ölmüştür." Yine 1987 yılında bu iki Hocamız, 1963'te birinci cildini birlikte tahkik edip yayımlamış oldukları Aḥmed b. Ḥanbel'in (ö. 241/855) *Kitābu'l-ʿİlel ve Maʿrifeti'r-Ricāl* adlı eserinin ikinci cildini de tahkik ederek yayımladılar. *Kitābu'l-ʿİlel*'in tashihlerinin büyük bir kısmını karşılıklı okumak suretiyle birlikte yaptığımızı daha dün gibi hatırlıyorum. Benim için büyük bir zevk ve çok değerli bir fırsat olan bu okumalardan aklımda kalan ravi isimleri sonraki yıllarda hep işimi kolaylaştırdı.

Cerrahoğlu 1988 yılında, daha önce tefsir tarihine dair yapmış olduğu çalışmalarını sistematik olarak bir araya getirdi ve *Tefsir Tarihi* adıyla iki cilt halinde yayımladı.[49] Büyük ölçüde bizzat tanıttığı kaynaklara dayalı olarak hazırladığı ve tıpkı *Tefsir Usûlü* kitabı gibi kısa sürede alanın standard başvuru kaynağı haline gelecek olan bu kitabında da, sadece tarihî malumat vermekle yetinmemiş, gözlemlerini ve değerlendirmelerini de dile getirmiştir. Birbirinden kıymetli bu değerlendirmeler arasından sadece birini burada nakletmek gerekirse, onun, tefsir camiasında dahi çoğunun meçhulü olan tefsirin öznelliğine ve özellikle yorum-tarih ilişkisine dair yaklaşımını hatırlatmak isterim: Ona göre, her tefsir, ilgili müfessirin ve onun yaşadığı dönemin kokusunu taşımaktadır ve taşımalıdır. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*'ni yayımladıktan bir yıl sonra da, 1962'de tanıtımını yapmış olduğu[50] el-Kāfiyecī'nin *Kitābu't-Teysīr fī Ḳavāʿidi ʿİlmi't-Tefsīr* adlı eserini tahkik edip, çevirisiyle birlikte yayımladı.[51] Alanıyla ilgili dünyadaki neşriyatı gücü nisbetinde takibe özen gösteren ve önemsediği yayınları ilim camiasına tanıtmaya çalışan Cerrahoğlu 1966-1993 yılları arasında çok sayıda kitap

[49] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (2 cilt), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988. Bu kitap 2015'te yapılan 3. baskıdan itibaren Fecr Yayınevi tarafından tek cilt halinde yayımlanmaktadır. En son 2019'da 9. baskısı yapılmış bulunmaktadır.

[50] İsmail Cerrahoğlu, "Muhyiddin el-Kâfiyeci ve 'et-Teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsir' Adlı Risalesi," *AÜİFD* 10 (1962): 127-132.

[51] El-Kāfiyecī, *Kitâbu't-Teysîr fî Kavâ'idi İlmi't-Tefsîr*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

tanıtımı ve değerlendirmesi yayımlamıştır. Onun bu tür yayınlarının özellikle 1987-1989 arasında yoğunlaştığı görülmektedir.

Emekli olacağı 1996 yılına kadar geçen süre zarfında yaptığı yayınlarda Cerrahoğlu'nun İslam'ın ve Kur'an'ın muhtevasına ilişkin konulara ağırlık verdiği dikkatten kaçmamaktadır: "Dünden Bugüne Kur'ân-ı Kerim Anlayışımız" (1990), "Kur'an-ı Kerim Nasıl Bir Kitaptır Nasıl Anladılar, Nasıl Anlıyoruz, Nasıl Anlamalıyız" (1991), "Hacc'ın Amacı ve Hikmetleri" (1991), "İslamda Ailenin Önemi ve Aile Müessesemizdeki Erozyon" (1991), "Kur'an-ı Kerim'den Öğütler" (1991), "Peygamberimizin Örnek Ahlakı ve İnsanî Esaslar" (1992), "Kur'ân-ı Kerim'in Öngördüğü Adalet Esasları" (1993). Bu durumu, bir yandan tefsir tarihi çalışmalarının yoruculuğu ile açıklamak mümkünse de, bir başka muhtemel sebep de, önemsediği halde daha önce görüş beyan etme fırsatı bulamadığı konularla ilgili düşünce ve değerlendirmelerini kamuoyuyla paylaşma ihtiyacı duymuş olmasıdır. Esasen birbiri üzerine bina edilen bu son yazıları, değerli meslektaşım İsmail Çalışkan'ın isabetle kaydettiği üzere Hocamızın, çeyrek asrı aşkın tefsir sahasındaki ilmî birikimi, geliştirdiği Kur'an ve tefsir tasavvuru, tefsir tarihi ve tefsir usûlü nosyonu ışığında, günümüzde Müslümanların Kur'an'la nasıl bir ilişki kurmaları ve onu hayata nasıl aktarmaları gerektiği sorularına verdiği cevapların ve ince eleştirilerin mecmuu olarak görülmelidir.[52] Onun Talat Koçyiğit ve Mücteba Uğur'la (ö. 2005) birlikte hazırladığı *Din Bilgisi*[53] ve Şevki Saka (ö. 2019) ile birlikte hazırladığı *Tefsir Dersleri*[54] kitaplarını da, birikimini mümkün olduğu kadar geniş bir kitleyle paylaşma arzusunun ürünleri olarak görmek gerekir. Keşke bu konularda daha çok yazabilseydi ve birikimini geniş kitlelerle daha fazla paylaşabilseydi.

1996 yılında yaş haddinden emekli olan Cerrahoğlu, yaklaşık on yıl kadar Ankara'da yüksek lisans ve doktora dersleri vermeye devam etti. Ancak, emekliliğini izleyen yıllarda annesinin ve eşinin rahatsızlıkları nedeniyle, emekliliğinde üzerinde durmayı arzu ettiği çalışmalara yoğunlaşma fırsatı bulamadı. 2002 yılında annesini ve 2003 yılında eşini kaybettikten sonra memleketi Hendek'e yerleşti. Belki her başarılı erkeğin değil, ama bazı başarılı erkeklerin başarısının arkasında bir kadın vardır. Cerrahoğlu Hocamızın başarılarında muhterem eşi Saniye Hanım'ın çok büyük katkıları olmuştur. Saniye Hanım, Hocamızın sadece öğrenciliği, askerliği ve daha

[52] İsmail Çalışkan, "İsmail Cerrahoğlu'nun Tefsir Tarihi Telakkisi Üzerine," *Tefsire Adanmış Bir Ömür İsmail Cerrahoğlu*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2019, 160.
[53] *Din Bilgisi*, MEB Devlet Kitapları, 1976 (Ortaokul 1., 2. ve 3. sınıflar için).
[54] *Tefsir Dersleri*, MEB Devlet Kitapları, Ankara, 1985 (İmam-Hatip Liselerinin 11. ve 12. sınıfları için).

sonra Tunus, Londra ve Erzurum'da kaldığı yıllarda hasret çekmek ve bir erkek ve iki kız annesi olarak çocuklarının sorumluluğunu tek başına göğüslemekle kalmamış, uzun yıllar boyunca Hocamızın muhterem validesi Hatice Hanım'la beraber yaşamıştı. Son yıllarında kendisinin de hayli rahatsızlıkları olmasına rağmen kayınvalidesine hizmette kusur etmemeyi büyük bir azimle sürdürmüştü. Kadirşinas bir insan olarak Hocamız da eşini hep minnet ve dua ile anmıştır.

Hendek'e döndükten sonraki yıllarda adeta tercih edilmiş bir inziva hayatı yaşayan Cerrahoğlu, daha önce yazdığı makalelerin özeti mahiyetinde ansiklopedi maddeleri ile *TDV İslam Ansiklopedisi*'ne katkıda bulunmak dışında yeni araştırmalara dayalı yayın yapmadı. Daha önce hakkında yazmadığı, ama fikir biriktirdiği konularla ilgili yazıp çizmeyi emeklilik sonrasına bıraktığını, ne var ki buna imkan bulamadığını kendisi ifade etmektedir:

> ... elbette benim de yazdıklarımın dışında, yılların bir birikimi olmuştur. Hep, emekli olduktan sonra bunları değerlendirmeyi düşünürdüm. Fakat biliyorsunuz, Cenab-ı Allah tarafından sanki bu planlarımı iptal ettirici bir ahval içine sürüklendim. 1996 yılında emekli olduktan iki ay sonra biraderimi kaybettim. Bu beni yıktı adeta. Ondan sonra aile içinde yüklerim arttı; ailenin işleri üzerime kaldı. Bu işlerden ve yakınlarımın problemleriyle, dertleriyle uğraşmaktan kendime fırsat ayıracak, kitaplarımla, notlarımla ilgilenecek vaktim olmadı. Ben de çok iyi durumda değilim; bazı sağlık problemlerim var. Cemaatin önüne geçip imamlık bile yapamıyorum, çünkü derin nefes alamıyorum. Bu ve çeşitli sebeplerden dolayı, kütüphaneyi bile dağıttım; Sakarya Üniversitesi'ne bağışladım. Şimdi ders vermeye hazırlık yapacak bir kitabım bile yok. Fişlerim, notlarım dağınık vaziyette; çoğu kaybolmuş. Biraz da manevi yönden yıkılmış, yorulmuş durumdayım. Bilmiyorum ne olacak.[55]

Her ne kadar kendisi yaptıklarını yeterli bulmasa da, başta bu satırların sahibi olmak üzere tüm İlahiyatçıların şehadet edeceği üzere, Cerrahoğlu tarihî bir misyon yerine getirmiş ve yeni oluşmakta olan Tefsir disiplininin sağlıklı bir istikamette seyretmesi için gereken temelleri atmıştır. Sorulması gereken doğru soru, günümüz İlahiyatçılığının, ilk İlahiyatçı neslin, dolayısıyla Cerrahoğlu Hocanın mirasına layık bir durumda olup olmadığıdır.

[55] Özsoy ve Koç "İsmail Cerrahoğlu ile Söyleşi," 9.

Türkiye'nin ilk Tefsir profesörü, ikinci nesil tefsircilerin tamamının ve üçüncü neslin önemli bir kısmının doğrudan hocası İsmail Cerrahoğlu 25 Ekim 2022 tarihinde Sakarya'nın Hendek ilçesinde, dünyaya gelmiş olduğu baba ocağında hayata gözlerini yumdu. Haberi geç aldığım için Hocamızın cenaze merasimine yetişmem maalesef mümkün olmadı; ama vefatından iki hafta önce –Allah'ın bir lütfu olsa gerek– yine onun öğrencilerinden değerli dostum Yakup Karaca ile birlikte kendisini Hendek'te ziyaret etme fırsatı bulmuş olmak beni biraz olsun teselli ediyor. Yıllar sonra gerçekleşen bu görüşmemizde Hocamın beni hatırlaması tarifi imkansız bir mutluluktu. Hareket imkanı oldukça sınırlı hale geldiği ve konuşmakta zorlandığı halde ziyaretimizden çok memnun kalmıştı. Sadece bizim halimizi hatırımızı sormakla kalmayıp, genel olarak arkadaşlarımızı ve ismen Mehmed Said Hatiboğlu ve –Frankfurt'ta yaşadığımı hatırladığı için olsa gerek– Fuat Sezgin Hocalarımızı sormuştu. Kendisine, bir gün önce telefonlaştığım Hatiboğlu Hocamızın selamını ilettiğimde gözleri doldu. Elverişsiz sağlık durumuna rağmen zihni o kadar açık ve sohbet etmeye o kadar istekliydi ki, İlahiyat fakültelerinin durumu, hatta Almanya'da neler yaptığım hakkında bile bilgi istemişti. Beraber olduğumuz uzun yıllar boyunca yüzünde ve tavrında görmeye alışageldiğimiz, büyük bir geleneğin temsilcisi olma bilincinin sağladığı vakar, yenilmiş bir medeniyetin çocuğu olma duygusunun verdiği hüzün ve sağlam bir imana sahip olmanın bahşettiği umuttan bir şey eksilmemiş; onlara, bir ilim adamı olarak görevini yapmış, bir Müslüman olarak geride temiz bir hayat ve memnun gönüller bırakmış olmanın verdiği huzur eklenmişti.

Kendisine veda ederken "Bir emriniz var mı Hocam?" diye sorduğumuzda, her zamanki nezaketiyle "Estağfirullah!" demiş ve eklemişti: "Arkadaşlarınıza selam söyleyiniz!". O an, 1986 yılında asistanlığa atanmamdan sonraki ilk görüşmemizi hatırladım. Çok hürmet ettiğim asistan ağabeylerimden birisi, asistanlık sınavını kazanıp Cerrahoğlu tefsir ailesine katılacağım kesinleştikten sonra, kürsünün gelenekleri ve fakültenin duyarlılıkları konusunda beni bilgilendirmiş ve bu çerçevede fakülteye geldiğimde Hocamıza kısaca uğrayıp bir emirleri olup olmadığını sormamın da uygun olacağını tenbihlemişti. Belirtmeye bile gerek yok ki, bu tenbih Hocamızın beklentisinin değil, asistanlarının ona duyduğu büyük saygının bir ifadesiydi. Göreve başladığım gün Hocamızı ziyaret ettiğimde, sanki daha önce odasına hiç girmemişim gibi aklım hep bu tenbihteydi. O yıllardaki ağdalı konuşma hevesimden midir, böylesinin nezakete daha uygun olacağını düşündüğümden midir, bilmiyorum, ama Hocamdan müsaade isteyeceğim

zaman ağzımdan "Bir istirhamınız var mı Hocam?" sözleri dökülüverdi. Pot kırdığımı hemen fark etmiştim, ama söz ağızdan çıkmıştı bir kere. Hocam cevaplamada gecikmedi: "Estağfirullah Ömerciğim, emrim olur!" Ve ardından ikimiz de gülmeye başlamıştık. Daha sonraki ziyaretlerimde Hocamıza bir emri olup olmadığını hep dilim sürçmeden sorabildim, ama diğer asistanları gibi ben de sadece "Estağfirullah, ricam olur. Teşekkür ederim." cevabını alabildim. Hocamızın, asistanları olan bizleri kendisine yardımcı olma mutluluğundan mahrum bırakan bu ödünsüz tutumu, Tayyib Hoca'nın oğullarının yönettiği diğer kürsülerde de hep hakim olagelmiştir.

Bu vesileyle, en azından bu satırları okuyan dost ve meslektaşlarımıza merhum Hocamızın değerli selamını iletme imkanı bulduğum için kendimi bahtiyar hissediyorum. Kendisine Allah'tan rahmet, tüm yakınlarına, öğrencilerine ve ailesine, özellikle de değerli meslektaşlarımız kızı Hatice Teber ve damadı Ömer Teber'e başsağlığı diliyorum. Allah onu dünyadayken hiç ayrılmadığı cami cemaatiyle birlikte haşretsin. Eserlerini Türk insanına tanıtmak uğrunda ömrünü verdiği alimlerle Hz. Peygamber'in dizinin dibinde buluştursun.

Hakkında Yayımlananlar ve Kendisiyle Yapılan Söyleşiler

İsmail Cerrahoğlu'nun hayatı, kişiliği ve ilmî çalışmaları hakkında oldukça kapsamlı bilgi ve değerlendirmeler içeren çok sayıda söyleşi ve makale yayımlanmış bulunuyor. Bu yazıyı hazırlamam için bana verilen kısa süre zarfında onun hayatını ve bütün çalışmalarını ayrıntılı bir biçimde ve hakkıyla değerlendirmek, üstesinden gelebileceğim bir ödev değildi. Bu nedenle, Hocamız ve ilmî çalışmaları hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyenler için bu yayınların kronolojik listesini vermek yerinde olacaktır:

Ömer Özsoy ve M. Akif Koç. "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat. İsmail Cerrahoğlu ile Söyleşi." *İslâmiyât/Kitâbiyât Bülten* 6 (2003): 3-10.

Sadık Kılıç ve Şehmus Demir. "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ile 'Hayat Tecrübesi' Üzerine Bir Söyleşi." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009): 217-238.

Hatice Teber. "İsmail Cerrahoğlu ile Türkiye'de Tefsir Çalışmaları Üzerine." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* IX-18 (2011): 233-240.

Gökhan Atmaca. "İsmail Cerrahoğlu ve İlmî Çalışmaları." *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014): 147-180.

Harun Savut ve Ayşenur Özbakkal. "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı ve Eserleri." *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV-2 (2017): 157-176.

Murat Kayacan. "İsmail Cerrahoğlu'nun Tâbiîn Dönemi Tefsiri ve İsrâiliyat Literatürüne Bakışının Analizi." *Tefsir Araştırmaları Dergisi* III-1 (2019): 66-84.

Mustafa Şentürk. "İsmail Cerrahoğlu'nun Tefsir Çalışmalarında Şarkiyât ve Müsteşriklere Yaklaşımları." *Tefsir Araştırmaları Dergisi* III-1 (2019): 43-65.

Sakin Taş ve Soner Aksoy, "İlme Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu Hoca'yı Ziyaret ve İzlenimler." *Tefsir Araştırmaları Dergisi* III-1 (2019): 24-42.

Celal Kırca. "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu: 'Bir İlmî Kişilik Portresi'." *Tefsir Araştırmaları Dergisi* III-1 (2019): 213-221.

Hatice Teber. "Tefsir İlminin Çınarlarından Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu: Hayatı, Kişiliği ve İlmî Çalışmaları." *Tefsir Araştırmaları Dergisi* III-1 (2019): 284-316.

Gökhan Atmaca ve Ali Karataş (ed.), *Tefsire Adanmış Bir Ömür İsmail Cerrahoğlu*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2019. Bu seçkide Hatice Teber (ss. 23-46), Gökhan Atmaca (ss. 47-76), Murat Kayacan (ss. 171-190), Mustafa Şentürk (ss. 191-218), Celal Kırca (ss. 219-228), Sakin Taş ve Soner Aksoy'un (ss. 275-286) yukarıda yer verilen yazılarının gözden geçirilmiş hallerinin yanı sıra aşağıdaki makaleler yer almaktadır:

Muhammed Bahaeddin Yüksel. "İsmail Cerrahoğlu'na Göre Tefsir ve Müfessirin Meşruiyeti." 77-110.

Bayram Demircigil. "İsmail Cerrahoğlu'nun Ulûmu'l-Kur'ân'a Yaklaşımı." 111-124.

Cahit Karaalp. "Cerrahoğlu ve Koçyiğit'in *Kur'ân-ı Kerîm Meâl ve Tefsiri* Adlı Eser Üzerine." 125-150.

İsmail Çalışkan. "İsmail Cerrahoğlu'nun Tefsir Tarihi Telakkisi Üzerine." 151-170.

Sadık Kılıç. "Tefsirin Çağdaş Kurucu Babası: Güneş Yüzlü Hocam İsmail Cerrahoğlu." 229-244.

Mustafa Öztürk. "Münzevi Hocamız Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'na Hürmet ve Muhabbetle." 245-252.

Ahmet Nedim Serinsu. "İsmail Cerrahoğlu Hoca'yı Hayattayken Sevmek." 253-262.

Hasan Yücel, Şamil Aşbay. "Mehmet Sait Hatipoğlu'nun Dilinden İsmail Cerrahoğlu." 263-274.

Hayatının kısa kronolojisi

1.1.1929	Doğum: Adapazarı, Hendek
1936-1941	İsmet Paşa İlkokulu, Hendek
1941-1944	Adapazarı Ortaokulu
1944-1947	İstanbul Kabataş Lisesi (fen bölümü)
1949-1954	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
1955-1956	Askerlik (18 ay)
1956	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tefsir asistanlığına atanma
1956-1960	Doktora: *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*
1963-1965	Tunus İkameti (20 ay)
1967	Doçentlik: *Yaḥyā İbn Sallām ve Tefsirdeki Metodu*
1968-1969	Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'nde öğretim üyeliği
1973	Londra İkameti (12 ay)
1975	Profesörlük
1976-1978	Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde dekanlık (20 ay)
1996	Emeklilik
25.10.2022	Vefat: Adapazarı, Hendek

VEFA NOTU/TRIBUTARY NOTE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1207-1212

Ali İhsan Okur Hocamızı Hayattayken Sevmek*

AHMET NEDİM SERİNSU
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University Faculty of Divinity, Turkey
serinsu@divinity.ankara.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-8640-0296

Sunuş

Öğrencilerini evlat yarısı gören iyi insanlar hocalarımızı hayattayken sevmek ve sevdiğini söylemek ne bahtiyarlıktır! Neden diye sual olunursa, cevaben denilebilir ki;

– Hoca-talebe münasebetinin *hak-hukukunu* ve *had-hududunu* bilmektir/tanımaktır.

– Bizi biz yapan değerlerimizin temelindeki "hayattayken sevmek ve sevdiğini söylemek" ilkesiyle amel etmek, amaçlı/iradeli eylemde bulunmaktır.

– İlim insanı hocalarımızın ilim tahsili yolculuğumuzdaki iyiliğini vicahen veya gıyabında söyleyip daima hayırla anmak, yüksek insanlık meziyetlerini değerlilikle yâd etmek ve aziz hatıralarına vefa göstermektir.

Aslında sevdiğini söyleyebilmek/yapabilmek bir nimettir. Çünkü Sevgili Peygamberimiz'in bereketli sözünde (hadis-i şerif) ve mübarek duasında bu nimet şöylece ifade buyurulmuştur:

> "Allah'ım! Ben senden sevgini ve seni seven kimsenin sevgisini ve seni sevmeme sebep olacak amellerin sevgisini istiyorum."[1]

> "Şu üç haslet kimde bulunursa o kimse imanın tadını alır: Allah'ı ve Resulü'nü her şeyden çok sevmek, bir kimseyi yalnızca Allah

* Teşekkür: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörü Dr. Öğr. Üyesi Tuba Nur Umut'a hüsn-i teveccühü, Personel Bürosu memuru Salim Çelikağı'na yardımı için teşekkür ederim.

[1] et-Tirmiẕī, ed-Deʿavāt, 73 (no. 3490).

> rızası için sevmek, Allah kendisini kurtardıktan sonra tekrar inkarcılığa dönmekten, ateşe atılmaktan kaçındığı gibi kaçınmak."[2]

İşte Ali İhsan Okur Hocamızı "hayattayken sevdiğimizi söylemek" niyetiyle telif olunan bu makale, söz konusu "hayattayken sevmek ve sevgisini sürdürmek" kültürü ummanına küçücük bir fiili dua olabilmeyi dilemektedir.

1. Ankara İlahiyat'ın *Manevi İklim*i Üzerine

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin üniversite gibi bir yer olduğu, akademik geleneğinin ve müktesebatının yüksekliği bilinen bir hususdur. Onun bir de bu veçhesi kadar Fakülte'nin mekanlarında insan-insan ve insan/insanlar-ilim tahsili ilişkileri olarak yürüyen güçlü ve değerli bir *manevi havası/iklimi* vardır.

Manevi hava/iklim ifadesiyle Ankara İlahiyat'ın "görünmeyen, soyut, maddi olmayan", yani "anlam (mana) ile ilgili" bir ortamı, çevresi (maneviyatı) bulunduğu anlatılmak istenmektedir. Zaman ve uzaya bağlı olmayan bu çevre/ortam, düşüncede bulunan, vicdanen hissedilen bir varlık alanıdır. Fakülte'nin bu manevi ortamı, bahçesi-ağaçları-oturma yerleri, giriş kapıları, mescidi, kütüphanesi, üç binasındaki derslikleri, hoca odaları, idari mekanları, koridorlarıyla uzay ve zamanla sınırlı olan maddiyatını oluşturur ve maneviyatıyla bütünlük taşır. Bu *iklim*de (*yer*de) hocaların ve öğrencilerin (talebe) ilim tahsili yolculuğunu varoluşsal olarak gerçekleştirmeye çalıştığı gözlemlenir. Onlara bu süreçte yardım eden çalışanlar (idari görevliler) ise aynı heyecana emekleriyle destek olmaya gayret ederler.

Ankara İlahiyat'ın bahçesine girildiğinde yukarıda tanımlanmaya çalışılan maddi - manevi iklime dahil olunduğu ve teneffüs edilen havanın hususiyeti hocalar, öğrenciler, çalışanlar, ziyaretçiler ve Cuma cemaati tarafından dillendirilmese dahi içten hissedilen bir "mana"dır.

Ankara İlahiyat'ın bir de koridorları ve derslikleri vardır hocaların, öğrencilerin ve çalışanların koşuşturduğu. Dersliklerin numarası vardır. Bazı derslikler ise, cennetmekan olmuş kurucu hocalarımızın adını taşır.

"Üniversite öğrenciliği" denilen ve ülkemiz gençlerinin tecrübe etmek için can attığı şeyin yaşandığı alanlar bu dersliklerin sıraları, kara/beyaz tahta önü, hoca kürsüsü ve civarı, derslik kapısı önü, Mescid'in önündeki

---

[2] Muslim, el-ʾĪmān, 67 (no.235).

avlu, bu avlunun bilhassa bahçeye bakan pencereleri önündeki sandalye işlevi gören kalorifer radyatörleri ve Fakülte'nin cümle koridorlarıdır ve dahi Öğrenci Kantini'dir. Bir de Fakülte Mescidi vardır Ankara İlahiyatın, pek hususi bir manevi mekanı olarak…

2. Ali İhsan Okur Hocamız[3]

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin tesisi tarihinden itibaren bu manevi iklimi inşa eden müstesna ilim heyetine sahip olduğunu çatısı altında *ilim talibi* olarak yaşayanlar bilir. İlahiyat ilim insanının fikir, ülkü, aydın olmak soyluluğunu, ilmin ve onunla eylemliliğin (amel) ışığıyla yaşayan bu ilim insanlarının hayat ve icraatlarında, ilmi faaliyetlerinde, öğrencileriyle derslerinde bu kıymetleri şekil ve söz olarak değil nitelik ve aksiyon olarak, ortaya koyduğunu fiilen yaşar. Öğrencilerine kendi kızları-oğulları gibi yakınlık gösterdiğini, öğrencilerini ne kadar değerli gördüğünü müşahede eder.

Ali İhsan Okur Hocamız işte bu alicenap ilim heyetinin bir üyesidir. 29.12.1978 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ilk intisabı, Arapça Okutmanı unvanıyla olmuş ve bu süreç Mart 1981 yılına kadar sürmüştür. Yurt dışında bir vakit çalıştıktan sonra Fakülte Dekanlığı'na takdim ettiği 28.11.1988 tarihli dilekçesinde, "Arapça Okutmanı olarak görev yaptığım Fakültenizde -ilk ve eski görev yerimde- yeniden Arapça Hocası olarak görev yapmak istiyorum." diyerek vazifesine dönmek isteğinde bulunmuştur. Resmi işlemlerin ikmalinin ardından 15 Şubat 1989 tarihli kararname ile yeniden aynı vazifeye öğretim görevlisi olarak tayin edilmiş, 22 Şubat 1989 günü tayin belgesini tebellüğ edip imzalamıştır. 5 Mart 1995'te yaş haddinden emekliye ayrılan Ali İhsan Okur Hocamız, 1995-1996 Akademik Yılı'ndan itibaren sözleşmeli personel statüsüyle hizmetini sürdürmüştür.

---

[3] Ali İhsan Okur Hocamızın özgeçmişi hakkında iki bilgi:

1. Sevgili Hocamızın Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ikinci defa vazifeye başlamak için verdiği dilekçe ekinde kendi kaleminden özgeçmişi özlük dosyasında yer almıştır. Bu metin, özgün anlatımının taşıdığı mana dolayısıyla makale ekinde mütalaaya sunulmuştur.
2. Diğer yandan kıymetli Hocamızın, mahdumları Mehmet Âkif Okur'un ifadesiyle, "inanç, azim ve mücadeleyle geçen hayat hikayesinden bir kesit", Diyanet Televizyonu tarafından belgesel çekimiyle kayıt altına alınmıştır. "Din Hizmetine Adanmış Ömürler" serisinde çalışmaları 2021 yılı yazında başlayan ve sonbaharında devam eden bu belgesel, "55. Bölüm Ali İhsan Okur" başlığıyla Ocak 2022 tarihinde yayınlanmıştır. Diyanet Televizyonu'na ve belgeseli hazırlayan zevata değerli emekleri için teşekkür edilmelidir. Bu ince düşüncenin diğer alicenap hocalarımız için de tecelli etmesi umulur. İzlemek için bağlantı: https://youtu.be/BOLhhjOVchY

Arap Dili'ne hakkıyla vakıf bulunan Ali İhsan Okur Hocamız, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili hocası olarak nitelikli mezunların manevi inşasına emeğini vermiş, katkısını sunmuş; bu mübarek çatı altında öğrencilerini alanlarının ilmi kaynaklarına ulaşmakta temel dil vasıtası olarak Arap Dili müktesebatında nitelikli yetişmeleri için elinden geleni yapmıştır.

Aziz Hocamız cennetmekan Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı sıfatıyla Fakülte Dekanlığına 11 Eylül 1995 tarihinde Ali İhsan Okur Hocamız hakkında bir resmi yazı takdim etmiştir. Emeklilik sonrasında Ali İhsan Okur Hocamızın Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı'nda "ilgili kanun muvacehesinde bir engel bulunmadığı takdirde" göreve devam edebilmesini talep etmiştir. Diğer yandan cennetmekan İsmail Cerrahoğlu Hocamızın yazısındaki şu ifadeler, hem onun hoca/insan kıymet bilirliğine hem Ali İhsan Hocamızın mevkiine ilişkin bir misal teşkil eder:

> …Zira Ali İhsan Okur Bey gerek öğretmenliği ve gerekse bilgisi yönünden kendini kanıtlamış, Fakülte öğretim elemanları ve öğrencilerle iyi ilişkiler kurabilmiştir.

Ankara İlahiyat'ın maddi-manevi çatısı altındaki anlarda musahebet ettiğimiz hocalarımızdan ve meslektaşlarımızdan hem ilim tahsili hem insaniyet bakımlarından elbette müteessir olmuşuzdur. Çünkü insan bir de görerek öğrenir. Öğrencileri ve genç meslektaşları olarak hayatımıza zenginlik katan izler bırakan sevgili Hocalarımızdan berhayat olanları ve cennetmekan olarak aramızdan ayrılmış bulunanları ziyade hürmet ve müteşekkir olarak vefakarlıkla anarız. Bu hayırlı insanlarla bir tarihi birlikte yaşamak ne mutluluk! Ana-babamızın duası bu değil midir: Yüce Allah iyilerle karşılaştırsın, iyileri yoldaş eylesin.

Ali İhsan Okur Hocamızı yukarıda ifade olunmaya çalışılan Ankara İlahiyat'ın özgü ortamında tanımış, vatana ve millete karşı sorumluluğu olan münevver bilinciyle nitelikli Arap Dili öğretimindeki azmi ve çabası ile bilmiştik.

Sohbetinde, bilhassa Mısır'da mülaki oldukları, tanıyıp bildikleri, orada yaşayan insan hazinemizden mümtaz kişiler ve nihayetinde otuz yıla yakın, neredeyse bir ömür sürenin kazandırdığı hatıra birikimini hafızasına kaydetmiş ve gönlünde yer ayırmış olduğunu, hatıralarının bazı sahnelerini tatlı bir üslupla tasvir edişini müşahede ederdik. Doyum olmaz sohbetinde derin hayat tecrübesi, rahle-i tedrisinde bulunduğu bu

yüksek ilim-irfan-hikmet insanlarımızdan mevrus bilgi ve görgü kudretiyle konuştuğunu, muhatabına insanca değer verdiğini hatırlamak bırakmış oldukları hoş sadadır. Bu bakımdan *insanlık görgümüzü devam ettiren kıymetler* olarak sevgili Hocalarımızı ve değerli Ali İhsan Okur Hocamızı hayırla anmak bir şükür vesilesidir.

3. Vefatı

Ali İhsan Okur Hocamızın vefat haberi 5 Kasım 2022 Cumartesi günü akşam ezanı sonrasında ulaştı. Cenaze merasimi müdavim cemaatinden olduğu Ankara Demetevler Semtindeki Özelif Cami-i Şerifi'nde 6 Kasım 2022 Pazar günü, büyük bir cemaat iştiraki ile öğle namazı akabinde icra edildi. Cenaze namazını Diyanet İşleri Başkanımız Prof. Dr. Ali Erbaş kıldırdı. Helallik alırken Ali İhsan Okur Hocamız hakkında hüsn-i şehadetini ifade ettiği kısa bir konuşma yaptı. Daha sonra Karşıyaka Mezarlığı'nda tilavet olunan ʿaşr-ı şerīfler ve dualarla ebedi istiratgahında saklandı.

Bakmalı da görmeli beşer için mukarrer ve mukadder bu acıları, ne Hocalarımız, ne Dostlarımız gitti, neler kaybettik Ankara İlahiyat'tan. Nasıl yeri boş kalıyor her gidenin ardından…

كل شيء هالك إلا وجهه

Sevgili Ali İhsan Okur Hocamızın ruhu şâd olsun, mekanı cennet olsun. Yüce Allah'ımız sevgili Hocamıza, önünden giden sevgili hocalarımıza-çalışanlarımıza-öğrencilerimize ve cümle geçmişlerimize ziyade rahmet eylesin.

EK: Ali İhsan Okur Hocamızın Kaleminden Özgeçmişi

ÖZGEÇMİŞ

(20)

1930 1 yılında Yozgat'ın Başnayayla Köyünde doğdum.İlk öğrenimimi köyün ilkokulunda yaptım . 1950 yılında kendi özel imkanlarımla Mısır'a gittim. Kahire'de El-Ezher Üniversitesine bağlı "Kahire Enstitüsü"nün dört yıllık ortaokulunu ve beş yıllık lise bölümünü iyi derece ile bitirdim.

1965-66 Ders yılı sonunda Ezher Üniversitesi Ilahiyat Fakültesinin "İslam Felsefesi ve Akaid" bölümünden İyi derece ile mezun oldum.

Yabancı talebeler arasında ödüle layık görülerek "İlim Bayramında" bizzat zamanın Mısır Devlet Başkanından madalya aldım.

Öğrenci iken Ayn Şems ve İskenderiye Üniversiteleri Edebiyat Fakültelerinde ücretli olarak Türkçe Okutmanlığı görevinde bulundum. Fakülteden mezuniyetimden sonra 1966-67 dersyılında İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin Arapça ve Doğu Dilleri Bölümünde Türkce Okutmanlığı görevine resmen tayin edildim ve 1978 yılı sonuna kadar bu görevimi devam ettirdim. Bu arada Kahire'de bulunan Ayn Şems Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde de ücretli olarak Türkçe desleri verdim.

Ayrıca İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin Arapça ve Doğu Dilleri Bölümünde "Türk Şiirinde İstanbul" konulu bir mastır tezi hazırlamıştım. Ancak askerlik nedeniyle acilen Türkiye'ye dönmem gerektiğinden tezimin savunmasını yapamadan yurda döndüm.

1978 yılı Eylül ayı sonlarında Türkiye'ye döndüm . 29.12.1978 tarihinde Ankara Üniversitesi Ilahiyat Fakültesine Arapça Okutmanı olarak tayin edildim.

16.4.1979 tarihinde askerlik görevimi yapmak üzere fakülteden ayrıldım. Yedek subay olarak 18 ay askerlik görevimi ifa ederek terhi oldum .

Askerlik dönüşü A.Ü.Ilahiyat Fakültesindeki görevime tekrar başladım.

1981 Mart ayında bazı maddi sıkıntılarım sebebiyle fakülteden ayrılarak Libya'da iş yapan Türk inşaat firmalarında Tercüme Servisi Şefi ve Personel Müdürü olarak yaklaşık 5 yıl çalıştıktan sonra yurda kesin dönüş yaptım.

Şu anda da A.Ü.Ilahiyat Fakültesinde Arapça Okutmanlığına tekrar talib olduğumu saygılarımla arzederim.

28.11.1988

Ali İhsan ÖKUR

A d r e s :

Özelif Sitesi 3.Blok
No:41
Demetevler /ANKARA

ANKARA Ü... İLÂHİ...
No. 2935
Tarihi 29.11.1988

Büro
28.11.1988

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63:2 (2022), 1213-1216

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; İslami ve Dinî Araştırmalar sahasında, yılda iki kez yayımlanan ve kör hakemlik sistemini uygulayan açık erişimli bir dergidir.

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a double-blind peer-reviewed open access academic journal published semi-annually in the fields of Islamic and Religious Studies.

*Dergi*de; "araştırma makalesi", "araştırma notu ve yorum", "eser değerlendirmesi", "bilimsel toplantı değerlendirmesi" ve "vefa notu" kategorilerinde çalışmalar yayınlanır. *Dergi*ye gönderilecek yazıların İlahiyat alt disiplinlerinden en az biriyle ilişkili olması ve Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca veya Fransızca dillerinden birinde yazılmış olması beklenmektedir.

The Journal publishes writings under the following categories: research articles, research notes and comment, book reviews, reviews of conferences and meetings, interviews, and tributary notes. Manuscripts are expected to be related to at least one of the subfields of Islamic and Religious Studies. The Journal accepts articles in Turkish, English, Arabic, Persian, German, and French.

Dergi, yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinden 3 ay öncesinde (Mayıs sayısı için en geç 28 Şubat tarihinde; Kasım sayısı için en geç 31 Ağustos tarihinde) gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların ise yayın tarihinden 2 ay öncesine kadar (Mayıs sayısı için en geç 31 Mart tarihinde; Kasım Sayısı için en geç 30 Eylül tarihinde) gönderilmesi mümkündür. *Dergi*nin yayın tarihi geldiğinde, hakemleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.

The Journal is published twice a year (May, November). Research articles must be submitted at least three months before (February 28 for the May issue; August 31 for the November issue) and contributions in the other categories should be sent at least two months before the publication date (March 31 for the May issue; and September 30 for the November issue) to be considered for inclusion in the nearest issue. However, timely submission does not necessarily guarantee that the manuscripts will have undergone all the necessary steps to be published in that period of time. Articles whose reviewal and editorial processes have not been completed are postponed to the next issue.

*Dergi*ye yazı başvuruları Dergipark sistemi üzerinden alınır (https://dergipark.org.tr/auifd). Bu

The Journal requires that all authors submit all manuscripts online through the Dergipark system

nedenle yazı göndermek isteyenlerin söz konusu sisteme üye olmaları gerekmektedir. Bu konuda sıkıntı yaşayanlar bizimle iletişim (*iladergi@ankara.edu.tr*) kurabilirler.

(https://dergipark.org.tr/auifd). Authors who cannot submit online should contact (*iladergi@ankara.edu.tr*) so they could get help from the editorial team.

*Dergi*ye gönderilen yazıların, tamamı veya bir kısmı daha önceden başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

All or parts of the submitted manuscripts should not have been published previously or should not be under consideration elsewhere.

*Dergi*ye gönderilen yazılar, sıkı bir intihal denetiminden geçirilir. Tüm yazılar, iki aşamalı bir değerlendirme sürecine tabidir. İlk aşamada, yazı muhtevası ve ele alış biçimi bakımından editörler kurulunca öndenetime tabi tutulur. Bu aşaması olumlu neticelenen yazılar, ikinci aşama olan kör hakemleme sürecine tabi tutulur. İlk aşama en az 15, ikinci aşama ise en az 30 gün sürebilmektedir. *Dergi*nin kapsamı ve beklentilerine uygun olan olan yazılar üç hakeme gönderilir; iki hakemin kanaatinin olumlu olması durumunda yayınlanmasına karar verilir.

Manuscripts are checked against a plagiarism software during the initial evaluation process. All manuscripts undergo a two-tiered review: first, initial evaluation by the editorial staff for overall quality and interest, and second, peer-review process. The initial evaluation process normally takes approximately 15 days while the reviewing process takes approximately 30 days but occasionally much longer. Articles that fit *the Journal's* scope and standards are sent to three reviewers and those approved by at least two of the reviewers are accepted for publication.

Tüm yazılar; imlası, kaynakları ve dipnotları bakımından sıkı bir editöryal okumaya tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, –yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle beraber– birkaç hafta sürebilmektedir.

Articles accepted for publication are rigorously edited and their sources and references are meticulously checked by the editorial board. This may take a few weeks and may possibly delay the publication of the article.

*Dergi*de bir sayıda aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanamaz. Farklı kategorilerde olmak kaydıyla aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Editörler

As a rule, *the Journal* does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. It is, however, possible to publish more than one piece by the same author in different categories depending on the

Kurulunun kararı geçerlidir.

Editorial Board's decision.

Yayınlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı *Dergi*ye aittir. Bu nedenle hangi kategoride olursa olsun yazıların ilk başvurusunda, Telif Hakkı Devir Sözleşmesi'nin usulüne uygun bir şekilde doldurulması ve yazı ile birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

The publication rights of the articles to be published belong to *the Journal*. For this reason, in the initial submission of the manuscripts, regardless of the category of the manuscript, the Copyright Transfer Agreement must be filled out duly and uploaded to the system together with the manuscript.

Yazı göndereceklerin *AÜİF Dergisi Yayın Ahlakı ve Yayın İstismarı Belgesi'*ni önceden okuması beklenir.

Those who send an article are expected to read the Journal's Publication Ethics and Publication Malpractice Statement beforehand.

Gönderilecek yazıların; kaynakça, tablolar, resimler ve ekler hariç olmak üzere 35 sayfayı geçmeyecek şekilde olması beklenir.

We expect manuscripts to be 35 pages or fewer, excluding bibliography, tables and figures, but still consider longer manuscripts.

Yazarlar, ilk başvuru sürecindeki yazı versiyonlarında kimliklerini açığa çıkaracak şekilde kendi eserlerine atıfta bulunmamalıdır. Bu husus, kör bir hakemlik için önemlidir. Bu türden referanslara, yazının son versiyonunda yer verilmelidir.

The authors should avoid any self-reference that may reveal their identity to the reviewers. They can make the necessary changes and add the necessary references to the final version of the article.

Bütün yazıların, yazıda referansta bulunulan eserleri ihtiva edecek bir kaynakçası olmalıdır. Arapça ve Farsça yazılar için, ayrıca Latin harfleriyle bir kaynakça hazırlanmalıdır.

All articles should include a bibliography of the works cited. Arabic and Persian articles should also be appended with a bibliography in Roman script.

*Dergi*de tam transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle Türkçe yazıların, *AÜİF Dergisi Yayın Rehberi*nde belirtilen ilkeler doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması beklenir. İngilizce yazıların ise *IJMES Translation and Transliteration guide* esas alınarak translitere edilmesi beklenmektedir.

The Journal applies the full transliteration system for Arabic, Persian, and the Ottoman Turkish. For this reason, we expect English manuscripts to be transliterated according to the rules of the *IJMES Translation and Transliteration guide* and Turkish manuscripts to be transliterated according to the rules laid out in the *AUIFD Publication Guide*.

Dergi, yazıların dipnot ve kaynakçasının oluşturulmasında *CMOS 17* (The Chicago Manual of Style 17th edition) sistemini esas almakla birlikte sistemi bazı açılardan Türkçeye uyarlamıştır ve takip edilecek ilkeleri *AÜİFD Yayın Rehberi*nde yayımlamıştır.

AUIFD follows the *CMOS 17* (The Chicago Manual of Style 17th edition) for citations and bibliography in English articles and modifies it in articles in Turkish and other languages. For Turkish submissions, authors are expected to peruse the *AUIFD Publication Guide*.

Bütün yazılar için İngilizce ve Türkçe 150-250 kelimelik bir özet ile 5-8 kelimeden oluşan anahtar kelimelerin hazırlanması beklenir.

All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 150-200 words and 5-8 keywords.

Başvuru öncesinde, yazarların *AÜİFD Genel Yayın İlkelerini* okumaları beklenir. Yazıların, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 11 punto büyüklüğünde ve 1.5 aralıklı yazılıp (.doc) veya (.docx) uzantılı olarak kaydedilmiş, sola hizalanmış ve başlıklar dahil tüm metnin "normal metin" olarak tanımlanmış olması gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için adresimize bakabilirsiniz:

Prior to the submission of the manuscripts to the journal, authors are expected to peruse the *AUIFD Publication Policy*. Manuscripts should be written in Microsoft Office Word with the Cambria font in 11-point size and 1.5-spaced (.doc) or (.docx) extension, left-aligned, and all text, including headings, should be defined as normal text. For detailed information you can visit our Web adress:

https://dergipark.org.tr/auifd