

BOZIFDER

e-ISSN 2458-9934

BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

YIL/YEAR:11
TEMmuz-ARALIK / JULY-DECEMBER 2022
SAYI/ISSUE:

22

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



HAKEMLİ DERGİDİR.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]
BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZIFDER]

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi
On Behalf on Yozgat Bozok University Theology Faculty Owner Dean

Prof. Dr. Güngör YILMAZ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / gungor.yilmaz@bozok.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü
Responsible Manager

Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / mehmet.tozluyurt@yobu.edu.tr

Baş Editör
Editor-in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Munteha BEKİ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / munteha.beki@yobu.edu.tr

Yayın Editörü
Publication Editor

Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / tugba.sahbaz@yobu.edu.tr

Arapça Dil Editörü
Arabic Language Editor

Prof. Dr. Suat ERDEM
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / suat.erdem@yobu.edu.tr

İngilizce Dil Editörü
English Language Editor

Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / hatice.goktas@yobu.edu.tr

Alan Editörleri (Temel İslam Bilimleri)
Field Editors (Basic Islamic Sciences)

Doç. Dr. Betül GÜRER bgurer@erbakan.edu.tr
Kurum: Necmettin Erbakan Üniversitesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Dr. Hatice ALSAÇ alsach@ankara.edu.tr
Kurum: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Alper ÇIRPAN alper.cirpan@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Safiye İNCEYILMAZ MÜSLİM safiye.inceyilmaz@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Muhammet Ali ERDAL m.ali.erdal@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Yasin CENAN yasin.cenan@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Yunus ÇAKIR yunus.cakir@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (Felsefe ve Din Bilimleri)
Field Editors (Philosophy and Religious Sciences)

Arş. Gör. Derya EREN CENGİZ derya.eren@marmara.edu.tr
Kurum: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN esma.yakin@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ hatice.goktas@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR rbakir@marmara.edu.tr
Kurum: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (İslam Tarihi ve Sanatları)
Field Editors (Islamic History and Arts)

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer ATEŞ nilufer.ates@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Emre KARADAVUT emre.karadavut@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Yayın Kurulu
Editorial Board

Prof. Dr. Abdulmecit İSLAMOĞLU
aislam@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Dilaver GÜRER
dgurer@erbakan.edu.tr Kurum: Necmettin Erbakan Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Durmuş ARIK
darik@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ
igorkas@aku.edu.tr Kurum: Afyon Kocatepe Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. İsmail PIRLANTA
ismailpirlanta@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet YOLCU
myolcu@beu.edu.tr Kurum: Bitlis Eren Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Suat ERDEM
suat.erdem@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ
talip.ozdes@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Gülhan TÜRK
gulhan.turk@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ
mehmet.altuntas@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet TIRAŞÇI
mtirasci@ybu.edu.tr Kurum: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT
mehmet.tozluyurt@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ
mecati.baris@hbv.edu.tr Kurum: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Orhan YILMAZ
orhan.yilmaz@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ömer DEMİR
omer.demir@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ümit Harun AKKAYA
harunakkaya@kayseri.edu.tr Kurum: Kayseri Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Abdülali ALİEV
a.aliev@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Didar SHAUYENOV
didar.shauyenov@ayu.edu.kz Kurum: Ahmet Yesevi Üniversitesi, KAZAKISTAN
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YAKUT
selahattin.yakut@gmail.com Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AKGÜL
yusuf.akgul@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Yılda 2 Sayı / Biannual

Periyot
Period

TAVOOS

Grafik Tasarım ve
Uygulama
Graphic Design Practice

Vadi Grafik - Sertifika No: 47479

Basım Yeri
Place of Publication

ARALIK / DECEMBER 2022

Baskı Tarihi
Publication Date

Yozgat Bozok Üniversitesi Erdoğın Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi,
Atatürk Yolu 7. Km, 66900 Yozgat

Yazışma Adresi
Correspondence
Address

+90 (354) 242 11 20 (pbx)
+90 (354) 242 11 21

Tel /Phone
Faks /Fax

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

URL

bozokilahiyatdergisi@gmail.com

e-posta
e-mail

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), **ULAKBİM TR DİZİN, ASOSINDEX, ACADEMİNDEX** ve **SOBIAD** tarafından taranan, **EBSCO** ile **İSAM** veri tabanında ve TÜBİTAK DERGİPARK grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makalelerini, bildirileri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanımlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların yayın hakları, bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimizde **İSNAD** Atıf Sistemi yazım kuralları geçerlidir ve yayımlanan tüm makaleler **iThenticate** intihal programı ile taranmaktadır.

In Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZİFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by **ULAKBİM TR INDEX, ASOSINDEX, ACADEMİNDEX** and **SOBIAD**, be included in **EBSCO** with **ISAM** data base and **TUBITAK DERGİPARK** group, published twice a year (June and December) as electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Rights of publication, legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All articles published in our journal are scanned with **iThenticate** plagiarism program and the **İSNAD** Citation Style spelling rules are valid.

Danışma Kurulu / Advisory Board:

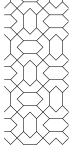
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Adem APAK (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Bahattin YAMAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Baki ADAM (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram AKDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Durmuş ARIK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Halim ÖZNERHAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail KÖZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Nahide BOZKURT (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nihat YATKIN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban ALI DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Veli ATMACA (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Prof. Dr. Zafer KIZIKLI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet KALAYCI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM (Cumhuriyet Üniversitesi)

Hakem Listesi / Board of Referees:

Prof. Dr. Abdullah Şevki DUYMAZ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman GÜMAN (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Saffet KARTOPU (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Suat ERDEM (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Prof. Dr. Talip TÜRCAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet ÜRKMEZ (Pamukkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayşe ERSAY YÜKSEL (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Aytaç AYDIN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Bayram KANARYA (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Cenan KUVANCI (Ordu Üniversitesi)
Doç. Dr. Davut EŞİT (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Davut İLTAŞ (Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Esat AYYILDIZ (Kafkas Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih Mehmet YILMAZ (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Ata AZ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN (Balıkesir Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Saki ÇAKIR (Uşak Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammet BEYLER (Yalova Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammet Fatih GENÇ (Kocaeli Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa KARA (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa Naci KULA (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN (Pamukkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Nuran ÇETİN (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Doç. Dr. Nurullah YAZAR (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Osman BAYDER (Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer ACAR (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Sedat BARAN (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Zehra GENÇEL EFE (Hitit Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir TANIŞ (Hitit Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KUŞLU (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet VURAL (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ali BİNOL (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Betül SAYLAN (Trabzon Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Durmuş ARSLAN (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇİMEN (Kırklareli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gülşen SAYIN (İnönü Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Habibe KAZANCI OĞLU (Trakya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hızır HACIKELEŞOĞLU (Gümüşhane Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İsa GÜCEYÜZ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Hilmi BİLGİ (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Kübra ZÜMRÜT ORHAN (Erciyes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Faruk ÇİFTÇİ (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YENİCE (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehtap DOĞAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt ÖZÇELİK (Amasya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yusuf AKBAK (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nurdan YAĞLI SOYKAN (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Osman AYDIN (Hitit Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ökkeş Hakan ÇETİN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk AKPINAR (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Rukiye OĞUZAY (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Said Ali KUDAYNETOV (Uşak Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR (İnönü Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye PARILDAR (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman CESUR (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR (İbn Haldun Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tuba Nur UMUT (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yakup PEKDOĞRU (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yasemin BARLAK (Sinop Üniversitesi)
Arş. Gör. Dr. Betül ÖZCAN BALKIR (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Arş. Gör. Dr. Ferhat ARICI (Hakkari Üniversitesi)
Arş. Gör. Dr. Merve KOYUNCU (Çukurova Üniversitesi)
Arş. Gör. Dr. Nesim ASLANTATAR (Ankara Üniversitesi)
Dr. Ekrem ÇELİK



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

- 13 EDITÖRDEN
- ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES
- 19-44 ENDÜLÜSLÜ MUHAMMED B. GÂLİB ER-RUSÂFÎ VE ŞİİRLERİ
Andalusian Muhammad b. Ghâlib al-Rusâfî and His Poems
Ebuzer SARP
- 45-68 II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ'NDE YASAKLI (MEMNÛ) DESTANLARLA VERİLEN MÛCADELE
The Struggle Against the Forbidden Epics in the Reign of Abdulhamid II
Erdoğan POLAT
- 69-96 İBN HACER'İN BAZI MÛNEKKİTLERİ TENKİTTE AŞIRIYA GİTMEKLE ELEŞTİRMESİ
Ibn Hajar's Evaluation of Some Critics as Exaggerating in the Critique
İsmail KURT
- 97-126 FELSEFİ BİR SORUN OLARAK YAPAY ZEKÂ
Artificial Intelligence As a Philosophical Problem
Nazan YEŞİLKAYA

- 127-154 BEZM-İ ÂLEM VÂLİDE SULTAN'IN KÜTÜPHANESİNDE
YER ALAN BİR ALBÜM: *TASVİR-İ UREFÂ*
An Album in the Library of Bezm-i Âlem Vâlide
Sultan : *Taşwîr al-'Urafâ*
Salime Bera KEMİKLİ
- 155-178 FARKLI BİR İSTİARE-İ MEKNİYYE TANIMI DENEMESİ
Attempt a Different Description of Isti'āra
Makniyya
Sedat SAĞDIÇ
- 179-197 KÜÇÜK ÂŞİK MUHAMMED EL-HÂLİDÎ EN-
NAKŞBENDÎ'NİN *MİFTÂHU KENZİ'L-ESRÂR* İSİMLİ
RİSÂLESİNİN TAHLİLİ
Analysis of the Work *Miftāhu kanz al-asrār* by Küçük
'Āshiq Muhammad al-Khālidi an-Nakshbandi
Yakup PEKDOĞRU
- 199-227 HİCRÎ 4. ASIR FIKIH USÛLÜ DÜŞÜNÇESİNDE
MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH: CESSÂS, BÂKİLLÂNÎ VE
KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR MUKAYESESİ
Muḥkam and Mutashābih in the 4th Century Hijri
Fiqh Usûl Thought: A Comparison of al-Jaṣṣās, al-
Bāqillānī and Kādī 'Abd al-Jabbār
Ramazan ÇÖKLÜ
- 229-258 SPİNOZA'NIN HAFIZA TEORİSİ: İMGESEL ÇAĞRIŞIM,
'GELİŞKİN BELLEK' VE 'KİŞİSEL-AYNILIK' PROBLEMİ
Spinoza's Theory of Memory: Imaginary
Association, 'Strengthened Memory' and the
Problem of 'Personal Identity'
Enes DAĞ
- 259-289 AHMED EMİN İLİVE'NİN *EL-'ENDELÛSİYYÛ'L-AḤÎR*
İSİMLİ ROMANININ TEKNİK VE TEMATİK İNCELEMESİ
Technical and Thematic Analysis of Ahmad Amīn
Iliwa's Novel *Al-'Andalusiyi'l-Akhīr*
Figen AKAY

291-321 İNANCIN TEKLİFE ETKİSİ: GAYR-İ MÜSLİMLERİN İBADETLERLE MÜKELLEFİYETİ VE BUNUN PRATİK SONUÇLARI

Effect of Belief on Obligation: Non-Muslims' Obligation for Worship and Its Practical Consequences

Hasan KAYAPINAR

323-347 İBN ÂŞÛR'UN SEDD-İ ZERÂİ İLKESİNE YAKLAŞIMI

Ibn 'Āshūr's Approach to the Principle of Sadd al-Dharāi'

Kazim YUSUFOĞLU

349-376 KASTAMONULU BİR MUTASAVVİF, ÂLİM VE SİYASETÇİ: AHMED MÂHİR EFENDİ

A Sufi, Scholar and Politician from Kastamonu: Ahmed Māhir Efendi

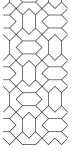
Lamia LEVENT ABUL

KİTAP DEĞERLENDİRME / BOOK REVIEW

377-383 *İSLÂM HUKUKUNDA KADINLARA YÖNELİK HÜKÜMLER*, HALİL İBRAHİM ACAR (İSTANBUL: ENSAR NEŞRİYAT, 2021), 320 SAYFA.

Provisions for Women in Islamic Law, Halil İbrahim Acar (İstanbul: Ensar Publication, 2021), 320 pages.

Meryem GÖKDERE



EDİTÖRDEN

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak 22. sayımızla yine akademik camia ve okurlarıyla buluşmanın mutluluğu içindeyiz. İlkeli ve nitelikli yayın anlayışını sürdürmeyi amaç haline getiren dergimiz, değerli akademisyenlerimizin katkısı ile bu sayıda yine farklı alanlarda olmak üzere on üç bilimsel nitelikli makale ve bir kitap değerlendirmesi ile yayına çıkmaktadır. Sayının ilk makalesi Ebuzer Sarp tarafından hazırlanan “Endülüslü Muhammed b. Gâlib er-Rusâfi ve Şiirleri” adlı makaledir. Bu makalede yazar, Muvahhidler Devleti döneminin en önemli şairlerinden olan Muhammed b. Gâlib er-Rusâfi’nin şiirlerini edebî bir metin olarak ele almasının yanı sıra döneminin tarihi, sosyal ve psikolojik arka planını da dikkate alarak incelemiştir. Sayının ikinci makalesi “II. Abdülhamid Dönemi’nde Yasaklı (Memnû) Destanlarla Verilen Mücadele” adlı çalışmasıyla Erdoğan Polat’a aittir. Yazar çalışmasında II. Abdülhamid döneminde tebaanın kışkırtılmasına yönelik ortaya çıkan destanların yasaklanması yönünde verilen hukuki ve siyasi mücadeleyi arşiv belgelerine dayanarak ortaya koymaya çalışmıştır. Dergimizin üçüncü makalesi, “İbn Hacer’in Bazı Münekkitleri Tenkitte Aşırıya Gitmekle Eleştirmesi” adlı çalışmasıyla İsmail Kurt’a aittir. Bu çalışma, İbn Hacer el-Askalânî’nin *Takrîbu’t-Tehzîb* adlı eserinde hadîs ehline yaptığı eleştiriler ve öne sürdüğü itirazlarında isabet edip etmediğiyle ilgili değerlendirmeleri kapsamaktadır. Dördüncü makale, günümüzün en tartışmalı konularından biri olan yapay zekâyı ele alan çalışmasıyla Nazan Yeşilkaya tarafından hazırlanmıştır. Yeşilkaya, “Felsefi Bir Sorun Olarak Yapay Zekâ” adlı çalışmasıyla teknolojide bir devrim olarak nitelendirilen yapay zekânın felsefe tarihindeki izdüşümlerine yer vererek felsefeye neden konu olduğunu ele almakta ve bu çerçevede felsefeye ne gibi zorluklar ve fırsatlar getirebileceğini tartışmaktadır. Sayının beşinci makalesi yine farklı bir alanda olup “Bezmi-i Âlem Vâlide Sultan’ın Kütüphanesi’nde Yer Alan Bir Albüm: *Tasvîr-i Urefâ*” adlı çalışmasıyla Salime Bera Kemikli’ye

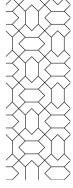
ait bulunmaktadır. Bu çalışmasıyla yazar, Osmanlı tarihinin en tanınmış valide sultanlarından ve Sultan II. Mahmud'un eşi olan Bezm-i Âlem Vâlide Sultan'ın kurmuş olduğu kütüphanenin nadide koleksiyonlarından biri sayılabilecek *Tasvîr-i Urefâ* adlı albümün sanat ve ilim açısından tanıtım ve değerlendirmesini sunmaya çalışmıştır. Sayının altıncı makalesi "Farklı Bir İstiare-i Mekniyye Tanımı Denemesi" adlı çalışmasıyla Sedat Sağdıç'a aittir. Yazar makalesinde, belâgat kitaplarında, bir istiare türü olan *istiare-i mekniyyeye* yönelik tanımlamalarda bir kapalılık, dahası bir karışıklık olduğuna dikkat çekerek alternatif bir tanımlamanın bu kapalılık ve karışıklığı giderebileceği önerisinde/iddiasında bulunmaktadır. Bir diğer makale olan "Küçük Âşık Muhammed el-Hâlidî en-Nakşebendî'nin *Miftâhu Kenzi'l-Esrâr* İsimli Risâlesinin Tahlili" adlı çalışma, Yakup Pekdoğru tarafından ele alınmıştır. Söz konusu çalışmasıyla yazar, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin halifesi olan Küçük Âşık Efendi'nin tasavvuf konularını ele aldığı risâlesini ilmî bir değerlendirmeye tabi tutmakta ve risâlenin Nakşibendî şeyhlerinin yazmış olduğu eserlerle olan benzerliklerine dikkat çekmektedir. Dergimizin sekizinci makalesi, Ramazan Çöklü tarafından hazırlanan "Hicrî 4. Asır Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Muhkem ve Mütешâbih: Cessâs, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebâr Mukayesesi" adlı çalışmadır. Yazar bu çalışmasında, daha çok kelâm ilmine konu olan muhkem ve mütешâbih lafızların fıkıh usûlü açısından önemine dikkat çekmekte, kendilerinden sonraki usûlcüleri etkileyen söz konusu meşhur alimlerin görüşlerini mukayeseli bir şekilde inceleyerek bu konuda literatüre bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Yine bir felsefi çalışma olan dokuzuncu makale ise Enes Dağ'ın hazırlamış olduğu "Spinoza'nın Hafıza Teorisi: İmgesel Çağrışım, "Gelişkin Bellek" ve "Kişisel-Aynılık" Problemi" adlı makaledir. Yazar sözkonusu çalışmasında, Spinoza'nın hafıza doktrininin kendi zihin felsefesindeki yerine ve önemine işaret etmekte, bu bağlamda hafızanın diğer zihinsel durumlarla olan ilişkisini ve kişisel özdeşlik problemine olan etkisini felsefi bir irdelemeye tabi tutmaktadır. Sayının onuncu makalesi ise Figen Akay'ın hazırlamış olduğu "Ahmed Emîn İlive'nin el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi" adlı çalışmadır. Bu çalışmasında yazar, Ahmet Emîn'in, Endülüs'te yaşamış olan son Müslümanların, İspanyolların Hıristiyanlaştırma faaliyetleri çerçevesinde maruz kaldıkları dramın ve hayatta kalma mücadelelerinin anlatıldığı eserini roman sanatı açısından hem teknik hem de tematik bir incelemeyle ele almaya çalışmaktadır. Sayının on birinci makalesi Hasan Kayapınar'a ait olup "İnancın Teklife Etkisi: Gayr-i Müslimlerin İbadetlerle Mükellefiyeti ve Bunun Pratik Sonuçları"

adıyla hazırlanmıştır. Bu çalışma, Müslüman coğrafyada yaşayan gayr-i müslimlerin yükümlülüklerinin ve bunun kapsamının ne olabileceğine dair klasik fıkıh usûlcüleri arasındaki tartışmalara yer vermektedir. Diğer bir fıkıh usûlü makalesi, on ikinci makale olup Kazim Yusufoglu tarafından “İbn Aşûr’un Sedd-i Zerâi İlkesine Yaklaşımı” adıyla hazırlanmıştır. Yazar bu çalışmada, klasik usûlcüler arasında delil olarak kullanılan sedd-i zerâinin mahiyetine ve zarara sebep olan fiillerin ne olabileceğine dair tartışmalara yer vererek İbn Aşûr’un meseleyi kamu hukuku ve bireysel hukuk ayrımı çerçevesinde ele almasını fıkıh usûlü açısından değerlendirmeye çalışmaktadır. Dergimizin son makalesi ise Lamia Levent Abul tarafından hazırlanan “Kastamonulu Bir Mutasavvıf, Âlim ve Siyasetçi: Ahmed Mâhir Efendi” adlı çalışmadır. Bu çalışmasıyla yazar, Osmanlı’nın son dönemlerinde yaşayan ve bir mutasavvıf olan Kastamonulu Ahmet Mâhir Efendi’nin hayatını, eserlerini ve tasavvufla ilgili görüşlerini ortaya koymaktadır. Sayının son çalışması ise bir kitap değerlendirmesidir. Meryem Gökdere’nin hazırlamış olduğu bu değerlendirme çalışması, Halil İbrahim Acar’a ait olan *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021) adlı kitabıdır. Yazar bu incelemesinde, söz konusu eserin kadınlarla ilgili olarak klasik kaynaklarda yer alan hükümlerin yanı sıra bu hükümlerin günümüze taşınabilmesi noktasında güncel tartışmalara da değinmesi bakımından dikkate değer ve aydınlatıcı olduğunu öne sürmektedir.

Son olarak, dergimizin mevcut sayısının ortaya çıkmasında misafir olarak alan editörlüğü yapan değerli hocalarımız Dr. Fatma Göçmen, Dr. Esmâ Çetin, Öğretim Görevlisi Yasin Bedir ve Araştırma Görevlisi Gamze Arslan’a emek ve katkılarından dolayı teşekkür ediyoruz. Ayrıca başta bilimsel nitelikteki çalışmalarıyla katkı sunan yazarlarımız olmak üzere, bu çalışmalara vakit ayıran ve emek vererek hakemlik yapan değerli akademisyenlerimize; değerli yayın kurulu üyelerimize; nihai olarak tüm bu süreçte gösterdikleri çaba ve emeklerinden dolayı değerli editör kurulu üyelerimize teşekkürü bir borç biliyorum.

30 Haziran 2023’te yayımlanacak olan bir sonraki sayımızda yeniden buluşmak dileğiyle..

31 Aralık 2022
Dr. Öğr. Üyesi Münteha BEKİ
Editör



BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLES

YIL / YEAR 11 | SAYI / ISSUE (2022/22)



ENDÜLÜSLÜ MUHAMMED B. GÂLİB ER-RUSÂFÎ VE ŞİİRLERİ

Andalusian Muhammad b. Ghâlib al-Rusâfî and His Poems

Ebuzer SARP

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye.

Asst. Prof., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Literature, Isparta, Turkey.

abuzersarp@sdu.edu.tr, Orcid.org/0000-0003-3129-1093.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2022

Cilt / Volume: 22 Sayfa/Pages: 19-44

Atıf / Citation: Sarp, Ebuzer. "Endülüslü Muhammed b. Gâlib er-Rusâfî ve Şiirleri [Andalusian Muhammad b. Ghâlib al-Rusâfî and His Poems]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 22 (Aralık / December 2022): 19-44.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1189534>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Ebuzer SARP**).

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

Öz

Endülüs'te 13. yüzyılın ortalarına kadar yaklaşık bir asır hüküm süren Muvahhidler Devleti döneminde yaşamış olan en önemli şairlerden birisi Muhammed b. Gâlib er-Rusâfi'dir (ö. 572/1177). Günümüze ulaşan şiirlerinde birçok temayı işlediği görülmektedir. Yaşadığı dönemin Murâbitlar Devleti'nin sonu ve Muvahhidler Devleti'nin ise başlangıcına tesadüf etmesi şairin sosyolojik olarak kaotik bir ortamda hayat sürdüğü anlamına gelmektedir. Bu geçiş dönemine şahit olması, şairin edebî ürünlerini incelemeyi daha ehemmiyetli hale getirmektedir. Diğer yandan İbn Hafâce (ö. 533/1139) ve İbnü'z-Zekkâk (ö. 530/1137) gibi Endülüs'teki 12. yüzyılın zirve şairlerinden hemen sonra yaşaması ve onlarla olan etkileşimi de onun şiirlerinin değerini artırmaktadır. Bu çalışma, Rusâfi'nin şiirlerini yapı ve içerik olarak incelemeyi, şiirleri üzerinden şairin şahsiyetini, edebî konumunu, yaşadığı dönemi, düşünce dünyasını tespit etmeyi ve onun şairlik yeteneğine dair genel bir tasavvur oluşturmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın hazırlanmasında şairin dîvanının yanı sıra klasik ve modern kaynaklardan da faydalanılmış ve yer yer bu kaynakların değerlendirilmesine değinilmiştir. Şiirler sadece edebî bir metin olarak değil tarihi, sosyal ve psikolojik arka plan dikkate alınarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Endülüs, Muvahhidler, Arap Şiiri, Muhammed b. Gâlib Rusâfi.

Abstract

The Almohad state ruled in Andalusia for about a century until the middle of the 13th century. Muhammad b. Ghâlib al-Rusâfi is one of the most important poets of this period. In his poems that have survived to the present day, it is seen that he deals with many themes. The fact that the period in which he lived coincided with the end of the Almoravid state and the beginning of the Almohad state means that the poet lived in a sociologically chaotic environment. Since the poet witnessed this transitional period, his point of view is more remarkable. On the other hand, the fact that he lived right after the peak poets of the 13th century such as Ibn Khafâja and Ibn Zakkâk and his interaction with them make it important to investigate the poet deeply in terms of literature. This study aims to identify the poet's personality, literary position, period, and world of thought through his poems, and to introduce the poet, who there are not enough studies about him in Turkey. In the study preparation, besides the poet's divan, classical and modern sources that talk about him were also used and the evaluation of these sources was included. Poems have been studied as literary texts considering their historical, social, and psychological backgrounds.

Keywords: Arabic Language and Literature, Andalus, Almohads, Arabic Poem, Muhammad b. Ghâlib al-Rusâfi.

Giriş

Endülüs, Muvahhidler Devleti idaresi altında son kez birlik içerisinde yönetilme şansı bulmuştur. Bunun yanı sıra ilmî, kültürel ve ekonomik olarak da parlak bir dönem yaşamıştır.¹ Bu süreçte Endülüs'te çeşitli alan-

¹ Abdurrahman Ali el-Haccî, *et-Târîhu'l-Endelüsî mine'l-fethi'l-İslâmî hattâ sükûti Gırnâta* (Beyrut:

larda yetişmiş âlimlerin bölgeden (belki de zorunlu olarak) göç ederek birikimlerini Doğu'ya taşıdıkları görülmektedir. Hâzım el-Kartacannî (ö. 684/1285), İbnü'l-Ebbâr (ö. 659/1260), İbn Saîd el-Mağribî (ö. 685/1286), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve eş-Şüşterî (ö. 668/1269) bu isimlerin en önde gelenleridir. Bu isimlerin göç etmesinin sebebi her ne olursa olsun netice itibariyle büyük bir ilmi ve kültürel birikimi taşıyıp aktarabilecek düzeye ulaşmış olmaları dikkat edilmesi gereken noktadır. Dolayısıyla bu durum, Muvahhidler döneminde bölgenin yaşadığı medeniyet seviyesini gözler önüne sermektedir. Bu gelişim ve olgunlaşma aşamaları edebiyat ve şiir gibi alanlar için de geçerlidir. Ebû Bahr Safvan b. İdris (ö. 598/1202), Esam el-Mervanî (ö. 573/1176), İbn Mücber (ö. 588/1192), Ebü'r-Rebi Süleyman el-Muvahhidî (ö. 604/1207), Mercu'l-Kühl (ö. 634/1236), İbn Sehl el-İsrailî (ö. 649/1251) ve Ebû Abdullah b. Ebbâr el-Kudâî (ö. 659/1260) gibi isimler bu dönemde yetişmiş şairlerdir. Bu şairlerden birisi de Muvahhidler'in ilk döneminde yaşayan Muhammed b. Gâlib Rusâfî'dir (ö. 573/1177).

1. Yaşadığı Dönem

Şairin yaşadığı ilk gençlik dönemi Endülüs'ün zor bir süreçten geçtiği zaman dilimine rastlamaktadır. Bu süreçte hâkim güç olan Murâbitlar'ın çökmeye başladığı ve bölgedeki iktidarını kaybettiği görülmektedir. Bunun sonucunda Endülüs'ün batısında, doğusunda ve orta kısmında birçok ayaklanma ve isyan hareketi yaşanmıştır. Ayaklanmaların ilk kısmı “Müridîn isyanı” olarak isimlendirilmektedir; Meriyye şehrinde İbnü'l-Arif (ö. 536/1141), İşbiliyye şehrinde İbn Berrecân (ö. 536/1141), Şilb şehrinde İbn Kasî (ö. 546/1151) büyük bir nüfuza sahip tasavvufi liderlerdi. Bu isimlerin sahip oldukları güç Murâbitlar'ı rahatsız edecek boyuta ulaşınca İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân Merrâkeş'e sürgün edilmiş ve 536/1141 yılında ikisi de orada vefat etmiştir.² En önemli liderlerden ikisinin bu şekilde aynı yılda rastlantısal (!) ölümü aşırı fikirlere sahip İbn Kasî'nin önderliği ele almasının önünü açmış-

Dârü'l-Kalem, 1981), 499.

² Muhammed b. Ebû Bekir b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü Sâdir, 1971), 1/169-4/237.

tır. İbn Kasî, birkaç yıl içerisinde güç toplamış ve 539 yılında bugün Portekiz'in güneyinde yer alan Mértola Kalesi'ne saldırarak isyanı başlatmıştır.³ Söz konusu yılı İbnü'l-Ebbâr (ö. 658/1260), Murâbitlar için "Kemirgen Yıl" olarak tanımlamaktadır.⁴ Aynı yıl kadılardan İbn Hamdîn Kurtuba'da, İbn Adhâ Gırnata'da, İbn Hassûn Málaka'da ayaklanma hareketine yönelmiştir. Ebû Mervân b. Abdulaziz Belensiye'de ve Ebû Ca'fer el-Haşenî ise Mürsiye'de⁵ isyan hareketi içerisinde olmuştur.⁶ Kısaca Endülüs, doğusu, batısı ve orta kısmı ile neredeyse tamamen bir kargaşa ve kaos dönemi yaşamaktadır. 1145 yılından sonra Muvahhidler'in Endülüs'e fetih hareketleri düzenlemesi ile beraber bölgede güven ve sükûnetin sağlandığı ifade edilebilir. Nitekim Rusâfi de Muvahhid Halifesi Abdülmü'min'i (ö. 558/1163) övdüğü şiirinde bu duruma vurgu yapmaktadır:⁷

كَانَ اللَّيْلُ فِي يَدِهِ أَسِيرٌ

تَخَلَّصْنَا بِهَا مِنْ كُلِّ هَمٍّ

Kurtulduk her türlü gamdan onunla, gecenin dizginleri sanki onun elinde.

2. Hayatı

İsmi Ebû Abdillâh Muhammed b. Gâlib er-Reffâ el-Endelüsî er-Rusâfi el-Belensî olan şair, Rusâfa kasabasında geçimini terzilik ve yamacılık ile sağlayan orta halli bir ailenin çocuğu olarak hicrî 536 yılında dünyaya geldi. Doğum tarihi, Merrâküşî'nin (ö. 13. yüzyılın ortaları), Muvahhid Halifesi Abdülmü'min'in hicrî 556 yılında Endülüs'e geliş sırasında şairin henüz yirmi yaşını tamamlamadığına dair verdiği bilgilerden hareketle tespit edilmiştir. Ancak şairin dîvanını neşreden İhsan Abbas (ö. 2003), bu bilgiye tereddütle yaklaşmaktadır. Zira ona göre, halifenin huzuruna şiir söylemek için toplanmış olan bölgenin en iyi

³ Lisânüddin b. Hatîb, *A' mâlu'l-a'lâm fi men büyi'a kable'l-ihtilâm min mülûki'l-İslâm*, thk. Kısravi Hasan Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/226-227; Ebû Bekir el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletu's-siyerâ*, thk. Hüseyin Munis (Kahire: Dârü'l- Maârif, 1985), 2/198.

⁴ İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletu's-siyerâ*, 2/198.

⁵ Lisânüddin b. Hatîb, *A' mâlu'l-a'lâm*, 2/228-233.

⁶ Detaylı bilgi için bk. Abdullatif Dendeş, *el-Endelüs fi nihâyeti'l-Murâbitîn ve müstehelli'l-Muvahhidîn* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 47-100.

⁷ Muhammed b. Gâlib er-Rusâfi, *Dîvân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'ş-Şurûk, 1983), 81.

şairleri arasında yer alan Rusâfî'nin bu derece şöhreti henüz yirmi yaşında kazanmış olma ihtimali tartışmaya açık bir konudur.⁸ Ancak o, bu durumun aksini ispat edecek bir delilinin olmadığını da ifade eder.⁹ Sekiz dokuz yaşlarında iken babası ile muhtemelen daha iyi iş olanaklarına sahip olan Malaga'ya göçmüş¹⁰ veya göçmek zorunda kalmıştır.¹¹ Bu şehirde babasının mesleğini öğrenen Rusâfî, aynı zamanda Kur'ân'ı hıfz etmek, Arapça ve din ilimlerini öğrenmek için ilim meclislerine devam etmiştir.¹² Şairlik yeteneğinin bu şehirde çok erken yaşlarda ortaya çıktığı rivayet edilir.¹³ Kaynaklarda onunla ilgili zikredilen olaylar dikkate alındığında hayatının neredeyse tamamını bu şehirde geçirdiği anlaşılmaktadır.¹⁴ Gençlik yıllarında eğlence odaklı bir hayat yaşadığı¹⁵ Malaga'da terzi dükkanında çalışıp iâşesini kazanan şair, devamlı olarak dönemin kâtip ve şairleri tarafından ziyaret edilmiş ve bilgilerinden faydalanılmıştır.¹⁶ İhsan Abbas'a göre bu kişilerden olan Ebû Ali b. Kısra (ö. 604/1208), şairin dîvanının insanlar arasında yayılmasını sağlayan isimdir.¹⁷

⁸ Fevzi İsa, şairin Abdülmü'min'i karşılamaya gitmesinin sebebinin onun sarayda kâtip olarak bulunması ihtimali ile açıklamıştır. Sa'd Fevzi İsa, *eş-Şîru'l-Endelüsi fi asri'l-Muvahhidin* (İskenderiye: Dârü'l-Vefâ, 2007), 278.

⁹ Rusâfî, *Divân*, 15.

¹⁰ Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dârü Sâdir, 1988), 4/9; Rusâfî, *Divân*, 11; Fevzi İsa, *eş-Şîru'l-Endelüsi*, 277; Malaga ile Rusâfa arasındaki yaklaşık 10 günlük yürüme mesafesi düşünüldüğünde bu göçün önemli bir sebebi olduğu anlaşılmaktadır. İlk akla gelen sebep kuşkusuz kazanç meselesidir. Ekonomik kaygıların ötesinde siyâsi durum dikkate alındığında Malaga'nın Valencia, Cordoba, Granada gibi şehirlerden çok farklı olmadığı ve söz konusu bölgelerin hepsinde kaosun hüküm sürdüğü ifade edilebilir.

¹¹ Şevki Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Arabî; asru'd-düvel ve'l-imârâti'l-Endelüs* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 204.

¹² Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, 204.

¹³ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 4/161; Fevzi İsa, *eş-Şîru'l-Endelüsi*, 277; Ömer Ferrûh, *Târihu'l-edebi'l-Arabî; el-edeb fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs asru'l-Murâbitin ve'l-Muvahhidin* (Beirut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1985), 5/430.

¹⁴ Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fi telhisi ahbâri'l-Mağrib*, thk. Muhammed Saïd el-Iryân (Kahire: Lecnetü İhyâi'l-Turâsi'l-İslâmî, 1962), 290; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 4/161; Ebû Abdullah b. Asker – Ebû Bekir b. Hamsin, *A'lâmu Mâlaka*, thk. Abdullah el-Murâbit et-Tarğî (Beirut: Dârü'l-Emân, 1999), 93.

¹⁵ Ferrûh, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, 5/430.

¹⁶ İbn Asker – İbn Hamsin, *A'lâmu Mâlaka*, 93. Şiir yazıp kendisine getiren İbn Kısra'ya “Önce ilmi seviyeni ileri taşı, daha sonra şiir yaz, işte o zaman şair olabilirsiniz” şeklindeki nasihat hem şairin toplumsal ve ilmi konumunu hem de onun şiir-ilim ilişkisine bakışımı göstermesi açısından dikkate değerdir; bk. Rusâfî, *Divân*, 79.

¹⁷ Rusâfî, *Divân*, 19.

Rusâfi, Malaga'dan sonra bir müddet Gırnata'da (Granada) yaşamıştır. Şairin, gençlik yıllarından sonra bir dönem bu şehirde kaldığı ifade edilmektedir.¹⁸ Bu şehrin valisi olan Abdülmelik b. Saîd'e medih şiirleri yazan ve bu süreç içerisinde (genel temâyülünün aksine) şiiri ile kazanç sağlayan¹⁹ Rusâfi, valinin akrabalarından olan dönemin önemli şairlerinden Ebû Ca'fer b. Saîd ile de yakın bir dostluk kurmuştur.²⁰ Önde gelen Endülüs araştırmacılarından Fevzi İsa'ya göre, şair Malaga'da birtakım resmî görevlerde (vezirlik, kâtiplik) bulunduktan sonra bu görevler sebebiyle bazı sıkıntılar yaşamış ve Gırnata'ya bundan dolayı gitmiş olabilir. Nitekim Merrâküşî de şairi "vezir, kâtip" şeklinde nitelendirmektedir. Şairin karakteri bu tür görevlere yönelmeye çok uygun olmasa da geçici bir süre bu görevleri yapmış olabilir.²¹ Mağrib bölgesine giderek orada Fes ve Meknes şehirlerini ziyaret etmiştir.²² Daha sonra Malaga'ya dönüp bu şehirde h. 572 yılı Ramazan ayının on birinci gününde (13.02.1177) vefat etmiştir.²³

Şair, hiç evlenmemiştir. Hakkındaki rivayetlerden güzel ahlaklı, sabırlı, vakarlı, metanetli, alçakgönüllü, akıllı, iffetli ve hoşgörülü bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılrsa da²⁴ bazı araştırmacıların ona dair olumsuz yorumlarda buldukları görülmektedir.²⁵

3. Şiirleri ve Temaları

İbnü'l-Ebbâr, şairin bir dîvana sahip olduğundan söz etmektedir.²⁶ Ancak bu dîvan, Endülüs eserlerinin birçoğunun akıbetini yaşamış ve onlar gibi kaybolmuştur.²⁷ Ebû Abdullah b. Kısra, Ebü'l-Hasen b. Cü-

¹⁸ Rusâfi, *Divân*, 14.

¹⁹ Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî Lisânüddîn b. Hatîb, *el-İhâta fi ahbâri Gırnâta*, thk. Yusuf Ali Tavil (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/356.

²⁰ Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 206.

²¹ Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 286; Fevzi İsa, *eş-Şîru'l-Endelüsî*, 278.

²² Ahmed b. el-Kâdi el-Miknâsi, *Cezvetü'l-iktibâs* (Rabat: Dârü'l-Mansûr, 1973), 1/266.

²³ Ebû Bekir el-Kudâi İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kütâbi's-Sıla*, thk. Abdussellâm el-Hiras (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 2/46.

²⁴ İbn Asker – İbn Hamsin, *A'lâmu Mâlaka*, 93-94; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2/356.

²⁵ Muhammed Muhyiddîn, *eş-Şîru'l-Endelüsî fi asri'l-Muvahhidîn* (Tilimsan: Tilimsan Üniversitesi, Me'hadu'l-Lügati'l-Arabîyye ve Âdâbuhâ, Doktora Tezi, 1998), 548.

²⁶ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2/46.

²⁷ Fevzi İsa, *eş-Şîru'l-Endelüsî*, 280.

beyr ez-Zâhid (ö. 614/1217) ve Ebû Abdillâh b. el-Hicârî (ö. ?) dîvanın ravileridir.²⁸ İbn Kîsrâ'dan ise Ebû Amr b. Sâlim (ö. 620/1224) rivayet etmiş, Merrâküşî ise şairi tanıyan bir topluluktan şiirleri almıştır.²⁹ Şiirler, İbn Mübârekşâh'ın (ö. 862/1457) *Sefîne* isimli eserinin içerisinde günümüze ulaşmıştır.³⁰ Bu şiirlere ulaşan İhsan Abbas, *Sefîne* ile beraber diğer Endülüs edebiyat tarihi kaynaklarına da başvurarak şairin şiirlerini toplayıp dîvanını neşretmiştir. Dîvanın birinci baskısında 59 olan şiir sayısı, İhsan Abbas'ın araştırmaları ile beraber ikinci baskıda 77'ye ulaşmıştır. Dîvanın ikinci baskısı 1983 yılında Dârü'ş-Şurûk tarafından yapılmıştır.³¹

Şair,³² İbn Hafâce, İbnü'z-Zekkâk, el-A'ma et-Tutaylî (ö. 542/1149) gibi dönemin önde gelen şairlerinden hemen sonra Endülüs'te yaşamıştır. Bu dönem, aynı zamanda ünlü veşşâh İbn Kuzmân'ın (ö. 555/1160) yaşadığı ve müveşşah³³ türü şiirlerin de revaçta olduğu bir zaman dilimidir. Rusâfî'nin yukarıda ismi geçen şairlerden sonra Muvahhidler'in ilk döneminde yaşayan en değerli şairlerden biri olduğunu ifade etmek mümkündür.³⁴ Nitekim Muvahhidler'in sonraki yıllarında şiirin manzum bir nesre doğru evrilmeye başladığı görülmektedir. Muhakkak ki bütün şairler için bunu söylemek güçtür. Ancak XII. yüzyılın sonundan itibaren bu tür bir eğilimin varlığı da yadsınamaz bir gerçektir. Devletin dinî ideolojik yapısının bu duruma etkisi söz konusudur. Bütün bunlara rağmen Rusâfî'nin şiirlerindeki “süslü” yapının oluşmasında İbn Hafâce gibi bir tabiat şairinin hemen sonrasında yaşaması kuşkusuz yönlendirici olmuştur. Kaynaklarda bahsedilen *Hafâcî* ekole mensubiyeti de bununla ilgilidir.

²⁸ Miknâsî, *Cezvetü'l-iktibâs*, 1/266.

²⁹ İbn Asker – İbn Hamsin, *A'lâmu Mâlaka*, 93; el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 290; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2/46.

³⁰ Rusâfî, *Dîvân*, 26.

³¹ Rusâfî, *Dîvân*, 27.

³² Merrâküşî'nin, şairi “kâtip” diye nitelendirdiği görülmekle birlikte bir makâmesi hariç nesre dair herhangi bir ürünü günümüze ulaşmamıştır. Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 286.

³³ Klasik kaside formunun dışında bir şiir türüdür. Bu tür şiir nazmedenlere de “veşşah” adı verilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Aydın, “Müveşşah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/229-231.

³⁴ Ferrûh, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, 4/430; James T. Monroe, *Hispano-Arabic Poetry; A Student Anthology* (London: University of California Press, 1974), 50.

Rusâfî, şiirlerinde yeni anlamlar ortaya koyma, farklı tasvirler oluşturma ve hüsn-i ta'liller açısından son derece başarılıdır. Şiirlerini baştan sona bir tablo şeklinde çizmektedir. Oluşturduğu bu tasvir dünyası açısından A'mâ et-Tutaylî'den daha başarılı olsa da İbnü'z-Zekkâk'tan daha geridedir.³⁵ Şair ile Abbâsî şairi İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896) arasında bir benzerlik olduğu ifade edilir. Tasvirler icat etme ve yeni manalar ortaya koyma açısından³⁶ ortaya çıkan benzerliğe rağmen tasvirlerinin mantık ve düşünce dünyası ile uyumlu olması bağlamında daha zayıf olduğu değerlendirilmiştir.³⁷ Ayrıca şiirlerini tekraren gözden geçirmesi ve düzeltmelerde bulunması sonucunda yer yer yüzeysellik sorunu yaşadığı ifade edilmektedir.³⁸ Şair, özellikle maktu şiirleri ile bilinmektedir³⁹ ve dönemin en önemli isimlerinden birisidir.⁴⁰

Medih, mersiye, özlem, tasvir, gazel, ihvaniyyat gibi birçok konuda şiirlere sahiptir:

Konu	Sayısı (maktu ve kaside)
Medih	8
Tasvir	31
Mersiye	7
Özlem	6
Gazel	9
İhvaniyyat	12
Hiciv	3
Tebrik	1
Toplam	77

³⁵ Rusâfî, *Divân*, 25.

³⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. Musa İbn Saîd, *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1964), 2/343.

³⁷ Fevzi İsa, *eş-Şîru'l-Endelüsi*, 288.

³⁸ Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5/430.

³⁹ Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 290; Fevzi İsa, *eş-Şîru'l-Endelüsi*, 287.

⁴⁰ İbn Saîd, *el-Muğrib*, 2/242.

3.1. Medih Şiirleri

Şairin, özlem içerikli şiirlerle temâyüz ettiği⁴¹ ifade edilse de dîvanında tasvir şiirlerinin sayısı daha fazladır. Medih şiirlerinin ise azlığı dikkat çekmektedir. Her ne kadar medih kasidesi inşad etmek için Abdülmü'min'i Cebel-i Tarık'ta karşılamaya gitmiş olsa da genel anlamda bu tür içeriğe sahip şiirlerden uzak durduğu görülmektedir. Yöneticilere hitaben yazdığı medihler az olmasına rağmen dost ve arkadaşlarına yazmış olduğu ve bir tür medih içeriğine sahip ihvaniyyat türü şiirlerin daha fazla olması aslında onun eğilimini ve hayata bakışını özetleyen bir gösterge olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte şiirle kazanç elde etme konusundaki mesafeli tutumunun⁴² da onun medih şiirlerine yönelimini sınırladığı anlaşılmaktadır:⁴³

عَلَىٰ أَنِّي لَا أَرْضِي الشَّعْرَ حُطَّةً وَلَوْ صَبِرْتُ حُضْرًا مَسَارِحِي الْغَيْبِ

Ancak ben razı değilim şiirle rızık edinmeye, bu boz otlaklar dönüştürüle bile yeşile!

Şiirin ona herhangi bir fayda veya zarar sağlamayacağına inanır:⁴⁴

كَفَى ضِعَّةً بِالشَّعْرِ أَنْ لَسْتُ جَابِلًا إِلَيَّ بِهِ نَفْعًا وَلَا رَافِعًا ضَرْبًا

Şiir, varlık olarak yeter bana... (Ancak) onunla kendime ne fayda sağlayabilirim ne de zarar verebilirim.

Medihlerini, muhataplarının verdiği hediyelerden daha değerli olarak görmektedir:

مَتَى أَرْسَلْتُ أَيْدِي الْمُلُوكِ هِبَاتَهَا وَلَمْ يُوصِلُوا جَاهًا وَلَمْ يُجْزِلُوا دُخْرًا

⁴¹ Ferrûh, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, 5/431. Şiirlerinin çoğunluğunu vatani Belensiye'ye hasrettiği ifade edilmektedir. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2/46; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2/357. Ancak bugünkü mevcut divanda Belensiye'ye dair şiirlerin söylenildiği gibi büyük sayıda olmaması, divanın önemli bölümünün kaybolduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

⁴² İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2/46. Şair her ne kadar şiirle kazanç elde etmekten uzak dursa da onun paraya dair "şiddetli arzusuna" vurgu yapılmaktadır. İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2/356.

⁴³ Rusâfî, *Divân*, 77.

⁴⁴ Şair, bu tutumunu "gayret-i câhiliye" olarak nitelendirmekte ve "gönlünün kızlarını" toprağa gömmeyi ve öldürmeyi tercih ettiğini ifade etmektedir. (Bk. Rusâfî, *Divân*, 77.) Dolayısıyla makul bir netice elde edemeyecek olsa da bunu dikkate almadığı ve mutaassıp bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır.

حُلَىٰ مُحَكَّمَاتٍ تُخَجِلُ الْأَنْجَمَ الرَّهْرَ

فَقَدَّ سَرِّيَ أَيْ حَرَمْتُ عَلَاهُمْ

Yöneticilerin hediye gönderip şeref ve azık ulaştırmadıkları zamanlarda, Onların yüceliklerini parlak yıldızları dahi utandıran kusursuz mücevherlerden yoksun bırakmak beni mutlu eder.

Herhangi bir kazanç beklentisi olmadan hayatını devam ettiren şairin Halife Abdülmü'min'i karşılamaya gitmesinin sebebi bizzat halifenin çağrısıdır. Bu çağrı olmasa bile halifenin gelişi ile beraber bölgenin tekrar istikrara kavuşacak olmasını düşünmesi veya Muvahhidler'in ideolojik yapısının dinî duygularının yoğunluğu ile örtüşmesi de onun oraya gitmesini açıklayabilir. Bu karşılama, şairin hayatında ışıltılı bir dönemin başlamasına vesile olmuştur.⁴⁵ O, Abdülmü'min'in⁴⁶ yanı sıra, İbn Mansûr,⁴⁷ vezir Ebû Ca'fer el-Vakkaşî,⁴⁸ emir Ebû Saîd Osman b. Abdülmü'min, Muhammed b. Abdülmelik b. Saîd⁴⁹ gibi isimlere de medih şiiri nazmetmiştir. Medihten uzak duran şairin bu isimlere yazdığı şiirleri bir çıkar elde etmekten ziyade kişisel dostluğunun bir sonucu olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır.⁵⁰

Medihlerinde adalet, güç,⁵¹ cesaret, iffet, cömertlik,⁵² zeki, ileri görüşlü,⁵³ soylu⁵⁴ ve Arap ırkından olmak⁵⁵ gibi klasik manaları ve sıfatları kullanmıştır.⁵⁶

لَهُنَّ دُونِكُمْ نَظْرٌ كَسِيرٌ

رَفَعْنَا نَحْوَ مَرَاكِمِ عُيُونًا

⁴⁵ Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabi*, 5/430.

⁴⁶ Rusâfi, *Divân*, 80.

⁴⁷ Rusâfi, *Divân*, 119.

⁴⁸ Rusâfi, *Divân*, 58, 120. Vezir ile Malaga'da karşılaşmış olmaları, aralarında bir dostluk vardır. Fevzi İsa, *eş-Şi'ru'l-Endelüsî*, 282.

⁴⁹ Makkarî, *Nefhu'l-Tib*, 2/335-336; Rusâfi, *Divân*, 54.

⁵⁰ Muhammed Mecid Saîd, *eş-Şi'ru fi ahdî'l-Murâbitin ve'l-Muvahhidin* (Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 1984), 94.

⁵¹ Rusâfi, *Divân*, 129.

⁵² Rusâfi, *Divân*, 54.

⁵³ Rusâfi, *Divân*, 55.

⁵⁴ Rusâfi, *Divân*, 123.

⁵⁵ Rusâfi, *Divân*, 55-56, 127.

⁵⁶ Rusâfi, *Divân*, 81-84.

رَقِيبٌ مِّنْ مَّهَابِتِكُمْ غُيُورٌ	فَكَادَ يَصُدُّنَا عَنْ مُجْتَلَاهُ
عَلَى سَيْمَائِهِ كَرَمٌ وَنُورٌ	فَتَى مِنْ قَيْسِ عَيْلَانَ تَلَاقَى
وَتَعْرِقُ فِي مَكَارِمِهِ الْبُحُورُ	تَضِيءُ بِهِ الْبِلَادُ إِذَا تَجَلَّى
يُحْصُكُم بِه عَبْدٌ شَكُورٌ	سَلَامٌ تَحْتَهُ شَوْقٌ وَحُبٌّ

Sizi görmek için gözlerimizi size çevirdik, o gözler ki bakışları zayıf kaldı yanımızda,
(Sanki) kıskanç bir muhafız sizin haşmetinizi görmemizi engelliyordu,
Kays Aylân (kabilesinden) bu gencin yüzünde parlıyordu mur ve asalet,
Ortaya çıktığında ülke aydınlanıyor onunla, onun cömertliğinde denizler boğuluyor,
Müteşekkik bir kuldan size özlem ve sevgi dolu selamlar sunuyorum.

Bu şiirlerde şairin bazen aşırıya gittiği görülmektedir.⁵⁷

تَلْكَ الصِّفَاتِ مَكَانَ الشَّعْرِ قُرْآنُ فَلَوْ لَحِقْتُمْ زَمَانَ الْوَحْيِ نَزَلْ فِي

Ulaşaydınız vahiy dönemine, bu nitelikler için indirilirdi Kur'ân şiir yerine.

Yöneticileri övdüğü şiirlerde yukarıda sözü edilen sıfatları kullanırken,⁵⁸ arkadaşlarına yazdığı övgülerde güzel ahlaklı ve vefalı olma gibi sıfatlara yer verir.⁵⁹ Medih kasidelerine bir giriş eklemeyen doğrudan başladığı⁶⁰ görülmekle birlikte bazılarında gazel girişi eklemiştir.

⁵⁷ Rusâfi, *Divân*, 130.

⁵⁸ Medih şiirlerinde kullandığı sıfatlar ile ilgili dikkat çeken nokta vezir el-Vakkaşi'yi övdüğü kasidesinde onun konuşmasını ve belâgatını övmesidir. Çünkü yöneticilerin övüldüğü şiirlerde beklenen şey yöneticinin gücünün, adaletinin veya cömertliğinin övülmesidir. Bk. Rusâfi, *Divân*, 122. Aynı şekilde Gırnata Valisi Osman b. Abdülmü'min'i övdüğü bir kasidesinde de onu Lokman Hekim ve Sehbân el-Vâili (ö. 1. yy. sonları / 8. yy. başları) hikmet ve belâgat sahibi kişilere benzetir. Rusâfi, *Divân*, 128.

⁵⁹ Rusâfi, *Divân*, 34. Hikmet, belâgat ve fesahat sahibi olma, güçlü iken affetme ve öfke anında kendine hâkim olma sıfatlarını zikrettiği bir diğer şiiri için bk. Rusâfi, *Divân*, 128.

⁶⁰ Bk. Rusâfi, *Divân*, 120, 113.

tir.⁶¹ Câhiliye şiirindeki *talal* kısmının doğrudan bir taklidi mahiyetinde olan bu giriş bölümünde sevgilisinden ve onun vatanından söz etmektedir.⁶² Medih şiirlerinin mutlak unsurlarından olan mübalağa Rusâfi'nin şiirlerinde de kendine yer bulmaktadır.⁶³ Şairin, bu kasideler için seçtiği kafiye ve revî harflerinin de medih şiirinin muhtevasını güçlendiren unsurlar olduğu ve bu konuda başarılı olduğu belirtilmektedir.⁶⁴

3.2. Özlem Şiirleri

Rusâfi'nin medihlerinin yanı sıra doğduğu yere dair özlemini ifade ettiği birçok şiiri bulunmaktadır.⁶⁵ Şair, yer yer sitemkâr ve depresif tavrını ortaya çıkardığı bu şiirlerinde aslında oranın doğal güzelliklerini değil yaşadığı hatıraları, çocukluk günlerini ve dostlarıyla beraber olduğu işret meclislerini özlediğini ifade etmektedir.⁶⁶ Dolayısıyla orayı hatırlatan her şey onun şiirlerinin içeriğine dâhil olmuştur. Şairin duygularındaki yoğunluk⁶⁷ bu şiirlerin genel yapısını oluşturur. Bu yoğunluk onun bazen mübalağalar yapmasına sebep olmaktadır. Neredeyse her beyti teşbih ve istiarelerle dolu olan ve Belensiye'ye dair nazmettiği meşhur *Raiyye*'si bu durumun en güzel örneğidir:⁶⁸

وَقَالُوا هَلِ الْفِرْدَوْسُ مَا قَدْ عَلِمْتَهُ فَقُلْتُ وَمَا الْفِرْدَوْسُ فِي الْجَنَّةِ الْأُخْرَى
هِيَ الدَّرَةُ الْبَيْضَاءُ مِنْ حَيْثُ جِئْتَهَا أَضَاءَتْ وَمَنْ لِلدَّرِّ أَنْ يَشْبَهَ الْبَدْرًا

Diyorlar ki; var mı bildiğin bir Firdevs cenneti? Dedim ki: Belensiye'den başka yerde bir Firdevs cenneti yok ki!

.....

Orası (Belensiye) her yeri aydınlatacak beyaz bir incidir, hangi inci bir dolunaya bu kadar benzeyebilir?

⁶¹ Bk. Rusâfi, *Divân*, 59.

⁶² Bk. Rusâfi, *Divân*, 58.

⁶³ Bk. Rusâfi, *Divân*, 120.

⁶⁴ Medih şiirleri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Cuma Hüseyin Yusuf, "Sûratu'l-Memdühi fi şî'ri'r-Rusâfi el-Belensi", *Mecelletü Âdabi'l-Ferâhîdi* 11 (2012), 159-190.

⁶⁵ Ebû Bekir el-Kudâi İbnü'l-Ebbâr, *el-Muktedab min Kitâbi Tuḥfetu'l-kadim*, thk. İbrahim el-Ebyari (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısri, 1989), 109.

⁶⁶ Rusâfi, *Divân*, 21, 45, 46.

⁶⁷ Rusâfi, *Divân*, 131.

⁶⁸ Rusâfi, *Divân*, 69-70.

Eski vatanına dönmek isteyen şair, artık dostlarının dünyadan ayrıldığını öğrenince bu isteğinden vazgeçmek durumunda kalacaktır.⁶⁹

هِيَ الْوَطْنُ الْمَحْبُوبُ أَوْكَلْتُهُ الصَّدْرَا	حَلِيلَيَّ إِنْ أَصْدُرَ إِلَيْهَا فَيَأْتِيهَا
فَلَا لَثَمْتُ نَعْلِي مَسَاكِنَهَا الْخَضْرَا	وَلَمْ أَطُو عَنْهَا الْخَطُوَ هَجْرًا لَهَا إِذَا
تَضَمُّ فَتَاهَا النَّدْبَ أَوْ كَهَلَهَا الْحُرَا	وَلَكِنَّ إِجْلَالَ لَثْرَتِهَا التِّي
فَبَادَتْ لِيَالِيهِمْ فَهَلِ أَسْتَتِكِي الدَّهْرَا	أَكَارِمُ عَاتِ الدَّهْرُ مَا شَاءَ فِيهِمْ
عَلَيْهِمْ قُبَيْبَاتٍ فَوْقَ الثَّرَى غُبْرَا	هَجُوعٌ بِيْطُنِ الْأَرْضِ قَدْ ضَرَبَ الرَّدَى

Dostum! Oraya gidecek olsam orası benim sevgili vatanım, gönlümü verdiğim,

Bir adım atmadım oraya gitmek için, ayakkabılarım da oranın yeşil topraklarına dokunmadı,

Ancak oranın, cesur gençlere ve özgür yaşlılara sahip toprağım yüceltmek için saygı duyuyorum,

Felek vurdu savurdu oranın asillerini, yok etti gecelerini. Nasıl şikâyet edeyim kaderi?

Uyuyup kaldılar yeryüzünün ortasında, ölüm vurdu onları, üzerinde toprağın toz buluta döndüğü kubbelerin altındalar artık!

Yukarıda da görüldüğü gibi şairin şiire başlangıç ifadeleri, şiirlerinde kullandığı kavramlar⁷⁰ ile müşebbeh bihler,⁷¹ yer verdiği mekân isimleri⁷² ve bazı şiirlerinin hâtimesinde bulunan ölmüş kişi için dua isteme geleneği⁷³ kadim şiirin Rusâfî üzerindeki etkisini gösteren unsurlardır.

⁶⁹ Rusâfî, *Divân*, 71; Hâlid Şükr Mahmud Salih el-Ferâcî, *Şîru'r-Rusâfî er-Reffâi el-Belensi* (Bağdad: Câmîatu Bağdâd, Doktora Tezi, 2003), 89.

⁷⁰ Rusâfî, *Divân*, 58. Kadim şiirin Endülüs şairleri üzerindeki etkisi için bk. Fevziyye Abdullah Muhammed el-Ukaylî, *el-İtticâhu'l-bedevî fi'ş-şîri'l-Endelüsi* (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurrâ, Doktora Tezi, 2010).

⁷¹ Rusâfî, *Divân*, 16, 104.

⁷² Rusâfî, *Divân*, 74.

⁷³ Rusâfî, *Divân*, 112.

3.3. Tasvir Şiirleri

Rusâfî'nin işlediği temel temalardan olan tasvir şiirlerinde tabiat ile dostluk ve hatıralar arasında bağlantılar kurduğu görülür.⁷⁴ Genel olarak tabiat, dağ, nehir, meyveler, su çarkı, bahçeler onun tasvir şiirlerindeki konularıdır. Canlı tasvirlerle sahip şiirlerde istiare ve kişileştirmeler geniş yer tutar.⁷⁵ En önemli tasvir şiirlerinden birisi dağ kasidesidir. Dağ, bu kasidede tecrübeli, güçlü, geçmişe ve geleceğe dair fikirleri olan, birçok sıkıntı yaşamış, suskun ve düşünceli ihtiyar bir insan hüviyetindedir. Yıpranmalar sonucu dağın rengi solmuş, son zamanları gelmiştir. Bunun yanı sıra İbn Tûmert'ten (ö. 524/1130) hidayetin öncülüğünü miras alan Halife Abdülmü'min, bu dağın üzerinde konaklayarak buranın şereflenmesini sağlamıştır. Kesin bir biçimde Kur'ân-ı Kerîm'in, dinî unsurların⁷⁶ ve dine dair sıfatların etkisine sahip⁷⁷ altmış iki beyitlik bu uzun şiir aslında bir medih kasidesi hüviyeti taşımaktadır. Nitekim onun dağ tasviri, bu şiirde övgü için bir vesile durumundadır. Halife hem dinî bir mevkiye sahip bir önder, hem güçlü bir lider, hem de yiğit bir komutandır. Musa ve Mehdî ile arasında benzerlikler kurduğu Abdülmü'min'in bölgeye girişi, şiire umut ve iyimser bir anlam dünyası kazandırmıştır.⁷⁸

قَبَسَتْ مَا شِئْتَ مِنْ عِلْمٍ وَمِنْ نُورٍ

لَوْ جِئْتَ نَارَ الْهُدَى مِنْ جَانِبِ الطُّورِ

⁷⁴ Rusâfî, *Divân*, 25.

⁷⁵ Bk. Rusâfî, *Divân*, 32, 101, 118, 132.

⁷⁶ Bk. el-Kasas 28/29. Şairin, bilhassa Hz. Musa kıssasından iktibaslar yaptığı görülmektedir. Buna övdüğü kişinin kılıcını Hz. Mûsâ'nın esasına benzettiği bir başka örnek için bk. Rusâfî, *Divân*, 129. Denizin yarılmasından bahsettiği bir şiiri için bk. Rusâfî, *Divân*, 96; Hz. Musa'nın yardımcısı Yu'şâ'dan söz ettiği beyitler için bk. Rusâfî, *Divân*, 97, 106; Yu'şâ, Muvahhid şiirlerinin içeriğini etkilemeye devam etmiştir. Nitekim sonraki yıllarda yaşayan Mercu'l-Küh'l'ün (ö. 634/1236) Rusâfî'den telmih yaptığı ve aynı anlamları kullandığı görülmektedir. Makkari, *Neflu't-tib*, 6/357.

⁷⁷ Kasidede dinin etkisinin yoğunluğu muhakkak ki tesadüf değildir. Özel anlamda Abdülmü'min'in genel anlamda ise Muvahhid hareketinin dinî eksenli bir hareket olması şairi, dinî unsurları fazla kullanmaya yönlendiren en önemli faktörlerdendir. Nitekim şairin, söz konusu şiirin elli üçüncü beytinde Muvahhidler'in sloganı olan "emri bi'l-marûf nehîyi ani'l-münker" ifadesine doğrudan atıfta bulunması bunu doğrulamaktadır.

⁷⁸ Rusâfî, *Divân*, 87-97. Ayrıca bk. Ferâcî, *Şîru'r-Rusâfî*, 51-52. Ayrıca bk. Monroe, *Hispano-Arabic Poetry*, 51-52.

لَبَّاءُ لِسَارٍ وَلَمْ تُشَبِّبْ لَمَقْرُورٍ	مِنْ كَلِّ زَهْرَاءَ لَمْ تُرْفَعِ ذُؤَابَتُهَا
سَقَطَ إِلَى زَمَنِ الْمَهْدِيِّ مَذْخُورٍ	نُورٌ طَوَى اللَّهُ زَنْدَ الْكَوْنِ مِنْهُ عَلَى
عَزَوْ عَلَى الْمَلِكِ الْقَيْسِيِّ مَنْدُورٍ	وَأَيَّةُ كِلْيَاةِ الشَّمْسِ بَيْنَ يَدَيِ
مُعْظَمِ الْقَدْرِ فِي الْأَجْبَالِ مَذْكَورٍ	لِلَّهِ مَا جَبَلَ الْفَتْحِينَ مِنْ جَبَلِ
لَهُ مِنَ الْعَيْمِ جَيْبٌ غَيْرُ مَرْزُورٍ	مِنْ شَامِخِ الْأَنْفِ فِي سَحْنَائِهِ طَلَسٌ
مُسْتَمْطَرِ الْكَفِّ وَالْأَكْنَافِ مَمْطُورٍ	مُعَبَّرًا بِدِرَاهِ عَن ذَرَى مَلِكِ
مِنْهُ مَعَاجِمُ أَعْوَادِ الدَّهَارِيرِ	وَأُورِدِ مِنْ ثَنَائِيَاهُ بِمَا أَحَدَتْ
وَسَاقَهَا سَوْقَ حَادِي الْعِيرِ لِلْعِيرِ	مُحْتَنِكًا حَلَبَ الْأَيَّامِ أَشْطَرَهَا
عَجِيبِ أَمْرِيهِ مِنْ مَاضٍ وَمَنْظُورِ	مُقَيَّدُ الْخَطُوبِ جَوَالِ الْخَوَاطِرِ فِي
بَادِي السَّكِينَةِ مُعْفَرِ الْأَسَارِيرِ	قَدْ وَاصَلَ الصَّمْتِ وَالْإِطْرَاقِ مُفْتَكِرًا
خَوْفِ الْوَعِيدِينَ مِنْ ذَلِكَ وَتَسْبِيرِ	كَأَنَّهُ مُكَمِّدٌ مِمَّا تَعَبَّدَهُ
نَعْلًا مَلِيكَ كَرِيمِ السَّعْيِ مَشْكُورِ	كَفَاهُ فَضْلًا أَنْ أَنْتَابَتْ مَوَاطِنَهُ
فَتَاهُ يُوشَعُ قَمَاعِ الْجَبَابِيرِ	وَالشَّمْسُ إِذْ ذَكَرَتْ مُوسَى فَمَا نَسِيَتْ

*Hidayet meşalesini Tur'dan getirseydin, nur ve ilim yayardın istediğin yere,
Işığın, gece yürüyenlere yol göstermek veya üşüyenleri ısıtmak için değil hidayete erdirmek için bir vesiledir,
Mehdi (İbn Tümert) gelip ortaya çıkarıncaya dek bu ışık, yeryüzünde gizliydi,*

*Bu nur, savaş öncesinde güneş gibi parlar ve Kaysî Kral'a⁷⁹ aittir,
Dağlar içerisinde Fetih Dağı gibi değerli bir başka dağ olabilir mi!
Kibirli burnundan bir toz yükseliyor, sanki yırtılmamış bir yakası var
buluttan,
Himayesi ile kendisinden yardım istenen bir kral gibidir ve (o da) yağdırır
yardımlarını,
Dışleri kaderin sopalarının darbelerinden dolayı dökülmüş bir dilsizdir
(bu dağ),
Zamanın iyi kötü her şeyini yaşamış ve zamani bir kervanbaşının kervanı
güttüğü gibi güden tecrübe abidesidir,
Hâlâ sapasağlam olan bu dağ, zamanın her şeyini zihninde taşır, geçmişini
bilir geleceği öngörür,
Sırlarını gizleyerek, dinginliğini göstererek düşünceler içerisinde susmaya
ve boynunu eğmeye devam etti,
Sanki o Kur'an'ın iki tehdidinden⁸⁰ dolayı korku ve hüznün içerisindeydi,
Yüce bir çabamın ve şükramın sahibi kralın ayaklarının onun üzerine bas-
ması fazilet olarak yeter ona,
Güneş, Musa'ya⁸¹ hatırlattığımı zalimleri bastıran onun yardımcısı
Yuşa'ya unutturmaz.*

Araştırmacılar,⁸² şairin bu kasidesini İbn Hafâce'nin dağ kasidesin-
den etkilenerek yazdığını ifade etmektedirler. Ancak, Rusâfî'nin bu
kasidesini Abdülmü'min'i övmek üzere geldiği karşılama esnasında
söylediği düşünüldüğünde şairin o durumda başka bir şairin şiirinden
ilhamla şiir inşad etmesi akla yatkın bir tercih değildir. Zira şairlik ye-
teneğini göstermesi beklenen böyle bir ortamda Rusâfî, “benzerlik ve
etkilenmişlik” özelliklerine sahip olmaması gereken bir şiir nazmetmek
durumundadır. Bunun yanı sıra dağ tasviri, kasidenin otuzuncu beytin-
den sonra başlamakta ve on beş beyit kadar devam etmektedir. Kaside-
nin toplam beyit sayısının altmış iki olduğu düşünüldüğünde zaten bu

⁷⁹ Abdülmü'min'i Kays Aylan'a intisap ediyor.

⁸⁰ Burada Tûr sûresi 10. ve Hâkka sûresi 14. ayetin anlamlarına işaret vardır.

⁸¹ Hz. Musa kıssasından mühlhem diğer şiirleri için bk. Rusâfî, *Divân*, 54, 100; Şairin yaptığı iktibas ve tazminlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Ahmed b. Ayda es-Sekafi, “et-Tenâssu fî şî'ri'r-Rusâfî el-Belensî”, *Mecelletü Câmîati'l-Enbâr li'l-Lugâti ve'l-Edeb* 7 (2012), 1-63.

⁸² Rusâfî, *Divân*, 19; Saïd, *eş-Şfru fî ahdi'l-Murâbitin ve'l-Muvahhidin*, 139.

tasvir kısmının sadece kısa bir bölüm olduğu da görülecektir. Kasidenin bu kısmı tema bakımından İbn Hafâce'nin şiirine benzer gibi görünse de muhtevaları, bahirleri⁸³ ve revî harfleri açısından bu iki şiir arasında kayda değer farklılıklar söz konusudur.

Şiir temalarından birisi de tabiattır. Rusâfî'nin şiirlerinde tabiatı tasvirinin şarap ile iç içe olma durumu açıktır. Bu şiirlerdeki betimlemelerin çok güçlü olduğunu söylemek mümkündür.⁸⁴

أَدْرِهَا فَالْعَمَامَةُ قَدْ أَجَالَتْ سُيُوفَ الْبَرْقِ فِي لَمَمِ الْبِطَاحِ

Haydi getir şu şarabı! Bulut şimşeğin kılıcını nehrin zülüflerine doğru indirirken...

Tasvir şiirlerinde kişileştirme sanatını kullandığı görülmektedir. Dönemin tasvir temalarından su çarkına dair maktu şiiri bu durumun açık bir örneğidir. Bu şiirinde özlemek, şikâyet etmek, nefes alıp vermek ve ağlamak gibi insani özellikler su çarkına nispet edilmiştir.⁸⁵

Tasvir şiirleri çerçevesinde İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896) ile arasında benzerlik olduğu ifade edilmektedir.⁸⁶ Şair ise kendisi ile Serî er-Reffâ (ö. 362/973 [?]) arasında bir benzerlik olduğunu düşünmektedir.⁸⁷

وَلَا كَالرُّصَافَةِ مِنْ مَنْزِلٍ سَقَّتَهُ السَّحَابُ صَوْبَ الْوَلِيِّ

أَحْنُ إِلَيْهَا وَمَنْ لِي بِهَا وَأَيْنَ السَّرِيِّ مِنَ الْمَوْصِلِ

Rusâfa gibi bir yer yoktur. Bulutlar her dâim yağmurlarını döksün oraya, Orayı ve halkımı özliyorum, es-Serî'nin Musul'a duyduğu özlem gibi.

Temel benzerlik ikisinin de vatanlarından ayrılmış olmaları (Musul ve Belensiye), oralara özlem şiirleri yazmaları ve terzilik mesleği ile meşgul olmalarıdır ki Rusâfî de bu gerçeğe vurgu yapmış görünmektedir. Bazı araştırmacılar, iki şairin tasvir şiirleri arasında benzerlikler

⁸³ Şiirlerin nazmedildiği vezinler, grubunu revî harfi ise kasidenin kendisi üzerine bina edildiği harfi ifade eder.

⁸⁴ Rusâfî, *Divân*, 52; şarap ile tabiatı mezcettiği bir diğer şiirleri için bk. Rusâfî, *Divân*, 101, 118.

⁸⁵ Rusâfî, *Divân*, 100. Ayrıca bk. Hikmet Ali el-Evsi, *el-Edebü'l-Endelüsî fî asri'l-Muvahhidin* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 77.

⁸⁶ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/486.

⁸⁷ Rusâfî, *Divân*, 118.

olduğunu ortaya koymak amacıyla çalışmalar yapmışlar ve tasvir konularını (şehir, kalem, su çarkı, hamam vb.) ele alma ve tabiat unsurunu diğer konularla iç içe kullanma açısından bu benzerlikleri ortaya koyma çabasında olmuşlardır.⁸⁸ Ancak, zikredilen tasvir konuları umumîdir ve her şairin temel konularıdır. Bu konuların aynı olması iki şair arasında bir benzerlik olduğunu göstermez. Bunun yanı sıra, söz konusu şiirlerin içerikleri ve şairlerin vurgu yaptıkları unsurlar da birbiri ile benzeşmemektedir. Dolayısıyla sadece vatanlarından uzaklaşmış olmaları açısından benzeşen bu şairleri, diğer yönlerden de benzeştirmeye çalışmak zorlama olarak değerlendirilebilir.

3.4. Mersiye Şiirleri

Şairin divanında birçok mersiye bulunmaktadır. Üzüntü ve kederin arka planda kaldığı mersiyelerinde tasvir unsuru öne çıkmaktadır. Bazı mersiyelerinde ise hayat ve ölüme dair felsefî ve hikmetli ifadelere yer vermiştir. Şiirin içeriğinden âlim olduğu anlaşılan Abdullah isimli birine yazdığı mersiye bu duruma örnektir:⁸⁹

وَمَنْ يُدْمِنُ عَلَيَّ رَمِيَّ أَصَابًا	رَمِيَّ الْمَوْتِ إِنَّ السَّهْمَ صَابًا
تَصَرَّمَّ حِينَ لَدَّ وَحِينَ طَابَا	وَكُنْتُ الْعَيْشَ مُتَّصِلًا وَلَكِنْ
لِعَهْدِكَ كَرَّةً وَالِدَّهْرُ يَا أَبِي	وَشَيْبَتِي أَنْتَظَرِي كُلَّ يَوْمٍ
سَوَاءٌ مَاتَ فِي الْمَعْنَى وَشَابَا	وَمَا مَعْنَى الْحَيَاةِ بِلَا شَبَابٍ
نَسِيتَ هُنَاكَ بِالْعُغْمِ الْإِيَابَا	لَعَلَّكَ وَالْعُلُومُ مُغْنِيَاتٌ

⁸⁸ Detaylı bilgi için bk. Rızık Umri Beraket, “el-Vasfu beyne Rusâfi el-Belensî ve’s-Serî er-Reffâi; Dirâsa Mukârine”, *Mecelletü’l-Dirâsâti’t-Terbeviyye ve’l-İnsâniyye* 5/4 (2013), 470-543.

⁸⁹ Rusâfi, *Divân*, 36-38; Yusuf isimli bir kişinin ölümünden bahsettiği bir başka şiirinde de gül tasvirinin yoğunluğu görülmektedir. Şiirin tasvir şiiri mi yoksa mersiye mi olduğunu anlamak güçleşmektedir. Bk. Rusâfi, *Divân*, 109; Yusuf isimli bu gence yazdığı farklı iki mersiyesi daha vardır. Teşbihlere de yer verdiği bu şiirlerde şairin yoğun üzüntü içerisinde olduğu anlaşılmalıdır. Bk. Rusâfi, *Divân*, 42, 52.

وَكَمْ فَوْقَ الثَّرَى مِنْ رَوْضِ حُسْنٍ	جَرَى نَفْسُ الْأَسَى فِيهِ فِدَابًا
سَقَاكَ وَلَا أَحْصُ رِيَابَ مُزْنٍ	لَعَلَّ تَرَكَ قَدْ سَعِمَ الرَّيَابَا
فَفَتَحَجَلُ مِنْ مُلَوِّحَتِهَا دُمُوعِي	إِذَا دَكَرْتُ شَمَائِلَكَ الْعِدَابَا
تَكَادُ عَلَى التَّتَابُعِ وَهِيَ حُمْرٌ	تَحْبِرُ فِي مَحَاجِرِي إِرْتِيَابَا
فَلَأَيْتَ أَحْمَ مِسْكَ عَادَ غَيْمًا	فَحَامَ عَلَى ضَرِيحِكَ ثُمَّ صَابَا

Ölüm, okunu attığında isabet eder. Atmaya alışkın olan (hep) isabet ettirir,

Yaşamla sıkı sıkıya bağlısın, ama hayat güzel ve lezzetli olduğunda senden kopup gider,

Her gün senin bir daha gelmeni beklemek⁹⁰ yaşlandırdı beni, zaten kader de razı olmadı buna!

Gençlik olmadan hayatın ne anlamı olabilir ki? Ha yaşlanmak ha ölüm! Orada belki de ilmin zenginliği ve faydası yetecek sana ve istemeyeceksin dönmeyi,

Toprağın üzerinde nice yeşil bahçe ve güzellikler var ama orada eser hüznün rüzgarları,

Allah senin kabrine yağmurlar yağdırsın! Sadece beyaz bulutun yağmurlarını değil, belki senin toprağın o yağmurdan bıkmıştır,

Göz yaşlarım, senin yüceliğinden dolayı mahcup oluyor yaşlar akıtamadığı için her hatırladığında,

Durmadan kırmızı olarak akacak gözlerim neredeyse... Yuvalarında şaşkınlık içerisinde kalıp akmak istemiyor bu yüce toprağa,

Siyah misk⁹¹ dönüşün buluta, mezarının üzerinde dolaşıp döksün yağmurlarını oraya.

Mersiyelerinde kaybedilen kişi ile yaşadığı döneme vurgu yapan

⁹⁰ Şairin, ölen kişinin ölümünü kabullenmeyip geri dönmesini isteme durumu bir başka mersiyesinde de görülmektedir. Bk. Rusâfî, *Divân*, 64.

⁹¹ En değerli koku.

şair, sonrasında ölümle beraber hayatında oluşan yalnızlığını ve hüznünü ifade eder. Bu duygu dünyası, özellikle arkadaşlarına ve sevdiklerine yazdığı mersiyelerde daha açık bir şekilde görülmektedir.⁹² Birçok şiirinde olduğu gibi mersiyelerinde de Kur'ân kıssalarının etkisinde kalmıştır. Yusuf isimli birine yazdığı mersiyesinde Hz. Yakup kıssasından iktibaslar yapması bunun en bariz örneklerindedir.⁹³ Mersiyelerini övgü, teselli, rahmet dileme ve dua ifadeleri ile bitirir. Rahmet ve mağfirret yağmurlarının kabri sulamasını istemek şeklinde nitelendirilebilecek *sukya* geleneğini şiirlerinin hâtimesinde çokça görmek mümkündür.⁹⁴

Dönemin önemli fakihlerinden ve ediplerinden İbn Ebi'l-Abbâs el-Cüzâmî el-Malâkî, şair ile yakın bir dostluk içerisinde idi.⁹⁵ Bu edibin ölümü üzerine şair kırk dokuz beyitlik uzun bir mersiye yazmıştır. Mersiyede yer yer şairin hissettiği derin üzüntünün yanı sıra, Malâkî'nin ilmî ve toplumsal derecesine vurgular, atasözlerinden, tarihî ve dinî kavramlardan alıntılar, ölüm gerçeğine dair hatırlatmalar gibi birçok unsurun bir araya getirildiği mülâhaza edilebilir. Ayrıca şairin hüsn-i ta'lîllere başvurduğu, kabrin fizikî tasvirine yer verdiği, teşbih ve istiarelere müracaat ettiği ve ölen kişinin Ebü'l-Abbâs ailesi için önemi ne değindiği şiirin bazı beyitleri şöyledir:⁹⁶

هَبِّهَا عَكَظَ فَأَيْنَ قَسُ إِيَادِ	أَبْنِي الْبِلَاغَةِ فِيمَ حَنْفُ النَّادِي
فِيكُمْ يَفْتَكِّحُهُ الْحِمَامُ الْعَادِي	أَمَّا الْبَيَانُ فَقَدْ أَجَرَ لِسَانَهُ
مِنْ بَعْدُ ذَلِكُمْ الشَّهَابُ الْهَادِي	عُرِشَتْ سَمَاوُ عَالَمِكُمْ مَا أَنْتُمْ
لَأَلَاءِ ذَاكَ الْكَوْكَبِ الْوَقَادِ	حُطُّوا عَلَيَّ عِنْدَ الطَّرِيقِ فَقَدْ خَبَا

⁹² Rusâfî, *Divân*, 42, 52, 109.

⁹³ Rusâfî, *Divân*, 42.

⁹⁴ Rusâfî, *Divân*, 38-39.

⁹⁵ Rusâfî, *Divân*, 63.

⁹⁶ Rusâfî, *Divân*, 63-66; Ferâcî, *Şfru'r-Rusâfî*, 79-80.

مِنْ طُولِ لَيْلٍ فِي قَمِيصِ حَدَادٍ

حَسَبُ الرِّمَانِ عَلَيَّكَ تُكْلَأُ أَنْ يُرَى

عَصَّ الفَنَاءُ بِأَرْجُلِ القُصَادِ

أَلِّمِ بِرَبِّعِكَ غَيْرَ مَأْمُورٍ فَقَدْ

أَخْشِنَ بِهِ مِنْ مَرَقِدٍ وَوَسَادِ

أَمُوسِدًا تَلَّكَ الرُّخَامُ بِمِرْقَدِ

Belâgatın çocukları! Bu büyük kalabalık ne ola ki? Ukâz sanki, peki Kus b. Saide nerede?

Bu düşmanca ölüm, vuruşuyla sizdeki belâgatın dilini kırıp yok etti, Yüceliğinizin seması yükselsin, siz artık yol gösterici bir yıldızdan ötesiniz,

Konun bir yolun kenarına, bu parlak yıldızın ışığı söndü artık, Seni kaybın zamana ağır geldi, uzun geceler giydiler matem elbiselerini, Bir çağrı gelmediği halde evin ne kadar da kalabalık! Avlu dar geliyor gelenlere!

Bu mermerden düzlük mü senin yatağın? Ne kadar sert bir yastık ve bir yatak!

3.5. Gazel Şiirleri

Rusâfî'nin gazel içerikli şiirler de nazmettiği görülmektedir. Muhtemelen yaptığı terzilik işi ve çalıştığı çevrenin bir sonucu olarak terzi, bakırcı, marangoz ve dokumacı gençleri tasvir ettiği⁹⁷ bu şiirler, taklit eseri olmayan ve şairin kendisinin ürettiği özgün⁹⁸ teşbih ve istiareleri kullandığı gazellerdir. Bu şiirlerinde çok güçlü tasvir ile betimlemele-re yer veren ve gözlemleme yeteneğinin yüksek olduğu anlaşılan şair, okuyucuyu çizdiği resmin içine çekmektedir:⁹⁹

مَا اسْتَعَارَ الغُرَالُ مِنْهُ اسْتِعَارَهُ

هُوَ وَ الطَّبَّيُّ فِي الجَمَالِ سَوَاءٌ

⁹⁷ Rusâfî, *Divân*, 35, 42, 108, 116. Şair, bu şiirlerde sadece beyan değil bedi' sanatlarını da kullanmaktadır. Bk. Rusâfî, *Divân*, 116.

⁹⁸ Fevzi İsa, *eş-Şi'rû'l-Endelüsi*, 232.

⁹⁹ Rusâfî, *Divân*, 78.

مَثَلَمَا يُمَسِّكُ الْعَزَلُ الْعَرَاةَ

كَالرَّجَاءِ انْطَوَى وَفِيهِ شِرَارَةٌ

أَعْيَدُ يُمَسِّكُ الْحَرِيرَ بِنَفْسِهِ

مَا بَقَلْبِي حَوْتَهُ مِنْهُ ضُلُوعِي

O ve ceylan eşittir güzellikte... Hatta ondan almıştır ceylan güzelliğini, Öyle zarif bir şekilde ağızıyla ipeği tutuyor ki tıpkı ceylanın bir çiçeği tutuşu gibi,

Kalbimde kaburgalarımın ona dair gizledikleri şey, içinde kıvılcımlar bulunan bir arzu gibidir.

Alan araştırmacılarından M. Mecîd es-Saîd'e göre Rusâfi'nin erkek-
lere yazdığı bu gazel ve tasvir şiirleri şairin ahlâkî eğilimini yansıtmak-
tan öte onun sanatsal kudretini ve tasvir yeteneğini sergilemesine ola-
nak sağlayan araçlar olarak nitelendirilmelidir.¹⁰⁰

Erkeklerle yazdığı bu gazellerin¹⁰¹ yanı sıra kadın sevgililere de ga-
zellerinde yer vermektedir.¹⁰² Genel anlamda hissî bir yapıya sahip olan
gazellerinde, sevgilinin fizikî özelliklerini betimler ve ondan ayrı olma-
nın verdiği elem ve acılara değinir:¹⁰³

وَالثَّرِيَّا تَشُمُّ رِيحَ الْوُقُوعِ

عَبَقًا فِي قَمِيصِهِ الْمَخْلُوعِ

بِتُّ مِنْ أُخْتِهِ مَكَانَ الضَّجِيعِ

جَلَبَ الْفَجْرُ سَاعَةَ التَّوْدِيعِ

تَنْفُضُ الطَّلَّ أَحْمَرًا مِنْ دُمُوعِ

طَرَفَتْ مَطْلَعَ الثَّرِيَّا وَوَلَّتْ

تَحْتِ جُنْحِ مِنَ الدُّجَى أَوْرَثَتْهُ

أَيُّهَا اللَّيْلُ هَلْ دَرَى الْبَدْرُ أَنِّي

أَمَكَّنْتَنِي مِنَ الْعِنَاقِ فَلَمَّا

عَمَدَتْ بُرْدَهَا بِغُضْنٍ وَقَامَتْ

*Süreyya yıldızının doğduğu esnada geldi ve döndü, yıldız onun varlığının
rüzgarım koklarken,*

¹⁰⁰ Saîd, *eş-Şîru fi ahdî'l-Murâbitin ve'l-Muvahhidin*, 190.

¹⁰¹ Rusâfi, *Divân*, 116, 48.

¹⁰² Rusâfi, *Divân*, 51, 106, 85, 86, 111.

¹⁰³ Rusâfi, *Divân*, 106-107.

Karanlığın kanatlarının altında, onun çıkarılmış gömleğinin içerisine bir koku bıraktı,

Ey gece! Acaba dolunay bu mekanda kız kardeşi ile gecelediğimi biliyor mu?

Gece bana kucaklaşma fırsatı verdi ama fecr attığında gelmişti veda saati, Yaprakları giysi edindi ve çiy gibi gözyaşlarını kızıl olarak dökmeye başladı!

İhvanîyyat¹⁰⁴ içerikli şiirlerinde arkadaşlarına dair ahlâkî övgülere yer verir. Onlarla olan samimi ilişkilerine ve mesafelerin dostluğu etkileyemediğine¹⁰⁵ vurgular yaptığı bu şiirlerin bazıları başlangıç,¹⁰⁶ içerik ve bitiş açısından aslında bir tür manzum risâle hüviyetindedir.¹⁰⁷ Bu içeriğe sahip maktu şiirlerinden birisinde câhiliye döneminde Araplar arasında meşhur olan kehanet yöntemi zecr ve iyâfeden bahsediyor olması dikkat çekicidir.¹⁰⁸ Ayrıca arkadaşlarına yazdığı bu şiirler bir yönden tasvir niteliğine sahiptir.¹⁰⁹

Arkadaşlarına ulaşmak ve onlarla buluşmak arzusunda olan şair, mesafelerin uzaklığı veya yaşının geçmiş olması sebebiyle bu isteğini gerçekleştirmekte zorlandığını ifade etmektedir.¹¹⁰ Bu şiirlerin birisinde arkadaşına verdiği öğütler ve Silves (Şilb) beldesinin insanlarına sitemi onun karakterini yansıtmaları bakımından da değerlidir.¹¹¹

عن جارهم وهو محبوبٌ بِأَقْتَارِ مَا بِالْهُمِّ رَقَدُوا فِي لَيْلِنِ عَيْشِهِمْ
تَوَسَّطُ مِنْ حَبِيبِ النَّفْسِ حَوَارِ وَالْحُرُّ أَكْثَرُ مَا يُزْرِي بِحَاجَتِهِ

Onlara ne oluyor da komşularından bihaber sıcak yataklarında yatıyorlar!? O, fakirlik içerisinde kalmışken!

¹⁰⁴ Rusâfî, *Divân*, 40, 43, 75, 98, 103, 112, 125, 63, 79, 58.

¹⁰⁵ Rusâfî, *Divân*, 41.

¹⁰⁶ Rusâfî, *Divân*, 103.

¹⁰⁷ Doğrudan bir risâleye cevap için yazılmış şiiri için bk. Rusâfî, *Divân*, 97. Bu şiirlerde bedi' sanatlarının etkisi daha fazla görülmektedir. Bk. Rusâfî, *Divân*, 41, 47, 76, 77.

¹⁰⁸ Rusâfî, *Divân*, 80.

¹⁰⁹ Rusâfî, *Divân*, 112-113.

¹¹⁰ Rusâfî, *Divân*, 45, 76.

¹¹¹ Rusâfî, *Divân*, 98. Öğüt içerikli bir diğer şiiri için bk. Rusâfî, *Divân*, 125-126; Ferâcî, *Şîru'r-Rusâfî*, 71.

Özgür kişi, önemsemez yoksunluğu, (zira) zayıflıktır habis ruhlulardan yardım istemek!

Arkadaşları ile ayrıldığında derin bir üzüntü ve keder içerisinde kalan şair, hem kırılğan kişiliğini hem de geçmişe dair özlemine ortaya koymaktadır:¹¹²

إِلَى كَمْ أَبَا بَكْرٍ نَحْنُ بِأَنْفُسِ
ظَمَاءٍ إِلَى عَهْدِ الْأَجْرِعِ أَوْ حَمِصِ
كَأَنَّ لَمْ تَرَ تِلْكَ الرَّبِّي وَكَأَنَّهَا
عَرَائِسُ تَرَعَاهَا الْمَوَاشِيطُ لَا نَصِ

Nerelere uçtuk susamış ruhlarla ey Ebû Bekir! Üceyri' ve Hıms'a doğru! Sanki bu tepeleri hiç görmemiştin, oralar kadınların güzelleştirdiği gelinler gibiydi!

Rusâfî'nin hem yaşadığı dönem şairlerinin genel tutumu hem de şairin kendi ahlâkî karakterinin etkisi sonucu hiciv şiirlerine yer vermediği ifade edilebilir.¹¹³

Sonuç

Endülüs'ün Murâbıtlar Devleti'nden Muvahhidler'in egemenliğine geçişi sürecinde yaşayan şair, her ne kadar Muvahhid şairi olarak kabul edilse de daha çok Murâbıt şairlerinin özelliklerine sahiptir. Nitekim şiirlerindeki “sanatsal” kaygı ve tasvir gücü fazlasıyla İbn Hafâce ve İbn Zekkâk gibi Murâbıtlar dönemi şairlerini hatırlatmaktadır. Dolayısıyla şair, dönemsel olarak Muvahhidler'in hâkimiyetinde yaşamış olsa da şiirlerinin yapı ve içerik özellikleri ile onun bir Murâbıt şairi olduğu tespitinde bulunmak mümkündür. Ahlâkî yönünün de yüksek olduğu görülen şair, keskin gözlem becerisini birlikte yaşadığı kişileri tavsif ettiği şiirlerinde ortaya çıkarmıştır. Şair, bilhassa medih şiirlerinden uzak durmasına rağmen birçok kaynakta “Muvahhidler'in Şairi” diye adlandırılmıştır. Bu durum, onun şairlik yeteneğinin düzeyini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Vizüel yani gözleri ile yaşayan bir şair olarak tanımlanabilecek

¹¹² Rusâfî, *Divân*, 103.

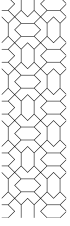
¹¹³ Rusâfî, *Divân*, 26; Hiciv içerikli şiirleri için bk. Rusâfî, *Divân*, 114, 105.

Rusâfî, kelimelerin fonetik yapısından, seslerinden ziyade anlamların birbiri ile olan uyumuna özen göstermiştir. Dolayısıyla şiirlerinde (ihvaniyyat hariç) bedi' sanatlarına tesadüf etmek zordur. Diğer yandan şair, şiirlerinde sosyal problemlere yoğunlaşmak yerine kişisel hayal dünyasını ve estetik kaygıları ön planda tutmuştur. Rusâfî, kelimelerle ustaca “oynamış” ve onları yeni anlam dünyalarına sokmuştur. Şiirlerinde hareketten ziyade bir sükûnet ve dinginlik hâkimdir. Bu özellikler onun karakterini ve yaşam şeklini de yansıtmaktadır.

Kaynakça

- Aydın, Mustafa. “Müveşşah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/229-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Beraket, Rızk Umrî. “el-Vasfu beyne Rusâfî el-Belensî ve's-Serî er-Reffâi; Dirâsa Mukârene”. *Mecelletü'd-Dirâsâti't-Terbeviyye ve'l-İnsâniyye* 5/4, (2013), 470-543.
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî; 'asru'd-düvel ve'l-imârâti'l-Endelüs*. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Dendeş, Abdullatif. *el-Endelüs fi nihâyeti'l-Murâbitîn ve müstehelli'l-Muvahhidîn*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Evsî, Hikmet Ali. *el-Edebü'l-Endelüsî fi 'asri'l-Muvahhidîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Ferâcî, Hâlid Şükr Mahmud Salih. *Şi'u'r-Rusâfî er-Reffâi el-Belensî*. Bağdad: Câmîatu Bağdad, Doktora Tezi, 2003.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî; el-edeb fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs 'asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1985.
- Haccî, Abdurrahman Ali. *et-Târîhu'l-Endelüsî mine'l-fethi'l-İslâmî hattâ sükûti Gırnâta*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1981.
- İbn Asker, Ebû Abdullah – İbn Hamsin, Ebû Bekir. *A'lâmu Mâlaka*. thk. Abdullah el-Murâbit et-Tarğî. Beyrut: Dârü'l-Emân, 1999.
- İbn Hallikân, Muhammed b. Ebû Bekir. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1971.
- İbn Saîd, Ebü'l-Hasen Ali b. Musa. *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib*. thk. Şevki Dayf. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1964.

- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Bekir el-Kudâî. *el-Hulletu's-siyerâ*. thk. Hüseyin Munis. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l- Maârif, 1985.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Bekir el-Kudâî. *el-Muktedab min Kitâbi Tuhfetu'l-kadîm*. thk. İbrahim el- Ebyârî. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısri, 1989.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Bekir el-Kudâî. *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*. thk. Abdussellâm el-Hiras. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Hatîb, Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî Lisânüddîn. *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta*. thk. Yusuf Ali Tavi. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Hatîb, Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî Lisânüddîn. *A'mâlu'l-a'lâm fî men büyî'a kable'l-ihtilâm min mü'lûki'l-İslâm*. thk. Kisravi Hasan. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 1988.
- Merrâküşî, Abdulvâhid. *el-Mu'cib fî telhisi ahbâri'l-Mağrib*. thk. Muhammed Saîd el-Iryân. Kahire: Lecnetü İhyâit-Turâsi'l-İslâmî, 1962.
- Miknâsî, Ahmed b. el-Kâdî. *Cezvetü'l-iktibâs*. 2 Cilt. Rabat: Dârü'l-Mansûr, 1973.
- Monroe, James T. *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*. London: University of California Press, 1974.
- Muhyiddîn, Muhammed. *eş-Şi'ru'l-Endelüsî fî 'asri'l-Muvahhidîn*. Tilimsan: Tilimsan Üniversitesi, Me'hadu'l-Lügati'l-Arabiyye ve Âdâbuhâ, Doktora Tezi, 1998.
- Rusâfî, Gâlib. *Divân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1983.
- Sa'd, Fevzi İsa. *eş-Şi'ru'l-Endelüsî fî 'asri'l-Muvahhidîn*. İskenderiye: Dârü'l-Vefâ, 2007.
- Saîd, Muhammed Mecid. *eş-Şi'ru fî 'ahdi'l-Murâbutîn ve'l-Muvahhidîn*. Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 1984.
- Sekafî, Ahmed b. Ayda. "et-Tenâssu fî Şi'ri'r-Rusâfî el-Belensî". *Mecelletü Câmîati'l-Enbâr li'l-Lugâti ve'l-Edeb* 7 (2012), 1-63.
- Ukaylî, Fevziyye Abdullah Muhammed. *el-İtticâhu'l-bedevî fî ş-i'ri'l-Endelüsî*. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurrâ, Doktora Tezi, 2010.
- Yusuf, Cuma Hüseyin. "Sûratu'l-Memduhi fî Şi'ri'r-Rusâfî el-Belensî". *Mecelletü Âdabi'l-Ferâhîdi* 11 (2012), 159-190.



II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ'NDE YASAKLI (MEMNÛ) DESTANLARLA VERİLEN MÜCADELE

The Struggle Against the Forbidden Epics in the Reign of Abdulhamid II

Erdoğan POLAT

Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslâm Tarihi
Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye.

*Asst. Prof., Ardahan University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Islamic History
Department, Ardahan, Turkey.*

erdoganpolat@ardahan.edu.tr, Orcid.org/ 0000-0003-3088-337X

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2022

Cilt / Volume: 22 Sayfa/Pages: 45-68

Atıf / Citation: Polat, Erdoğan. "II. Abdülhamid Dönemi'nde Yasaklı (Memnû) Destanlarla Verilen Mücadele [The Struggle Against the Forbidden Epics in the Reign of Abdulhamid II]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 22 (Aralık / December 2022): 45-68.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1179293>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Erdoğan POLAT**).

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

Öz

II. Abdülhamid, Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürebilmesi için ülkesine karşı yapılan dâhili ve hârici saldırılara karşı otuz üç yıl boyunca eğitim, bayındırlık, ulaşım ve teknoloji gibi sahalarda takip ettiği millî politikalarla ön plana çıkmıştır. Onun hizmetlerinden biri de yasaklı destanlar hususundadır. Yabancıların toplumsal hadiseleri istismar ettiği bu ortamda destanların takibi ve imhası noktasında Sultan, yeniden teşkilâtlandığı Zaptiye ve Hafiye teşkilâtından yararlanmıştır. İçinden geçilen hassas süreçte devlet yetkililerinin toplumsal barışa gösterdikleri önem yasaklı yayınlarla verdikleri mücadele üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Ermeni ve Rumlar dışında Türklerle ilgili muzır destanların yasaklanmasıyla ilgili alınan tedbirler de önem arz etmekteydi. Tebaanın kışkırtılmasına yönelik memnû destanların yasaklanması yeterli olmadığı durumlarda çıkarılan yeni kanunlarla da mücadelenin sürdürülmesi zamanın ruhunu anlamamız açısından mühimdir. Bu çalışmamızda Sultanın, tebaasını huzur ve barış içerisinde bir arada tutmak için bu konudaki izlediği siyaset tarzı arşiv belgeleri kullanılarak ortaya konulmuştur. Konuyla ilgili eserlerin yanı sıra Osmanlı resmî yazışmalarından istifade edilmesi yöntem olarak tercih edilmiştir. II. Abdülhamid'in Osmanlı Devleti'ni parçalanmaktan kurtarmak için verdiği mücadele, matbuat ve yasaklı destanlar üzerinden gösterilmiştir. Özellikle İstanbul çevresinde yakalanarak müsadere edilen bu destanların zaman zaman Anadolu kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmamızda Osmanlı vatandaşlarını kışkırtmaya matuf hamasi destanların gizlice basılıp dağıtılmaması için verilen mücadele ele alınmıştır. Bu kapsamda toplumsal ahlaki zayıflatacak muzır neşriyâta karşı verilen kavganın bir özeti de çalışmamızda gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Tarihi, II. Abdülhamid, Destan, Memnû, Ermeni, Rum.

Abstract

Abdulhamid II came to the forefront with the national policies he followed in fields such as education, public works, transportation and technology for thirty-three years against the internal and external attacks against his country in order for the Ottoman Empire to survive. One of his services is about forbidden epics. In this environment where foreigners exploited social events, the Sultan benefited from the Police Force and Secret Service organizations that he reorganized to pursue and destroy the epics. The importance that the state authorities attached to social peace in their process was demonstrated through their fight against banned publications. Apart from Armenians and Greeks, the measures taken to ban bad epics about Turks were also important. It is important to understand the spirit of the times that in cases where the banning of epics intended to provoke the subjects was not enough, the struggle continued with new laws. In this study, the Sultan's policy on this issue, which aimed to keep his subjects together in peace and tranquility, was demonstrated through archival documents. In addition to making use of works on the subject, official Ottoman correspondence was also used. Abdulhamid II's struggle to save the Ottoman Empire from disintegration is presented through the press and forbidden epics. It has been shown that these epics, which were seized and confiscated mainly in the vicinity of Istanbul, were partly from Anatolia. This study focuses on the struggle against the secret dissemination of deceitful epics, intended to incite the Ottoman citizens. In this context, our study also overviews fight against malicious publications that would weaken social morale.

Keywords: Ottoman History, II Abdulhamid, Epic, Forbidden, Armenian, Greek.

Giriş

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi) sonrasında Osmanlı Devleti özellikle Balkanlar'da önemli topraklar kaybetmişti. Batıdaki toprakların yanı sıra doğuda kaybedilen vilayetlerden gelen göçmenlerin içteki vilayetlere yerleştirilip barındırılmaları devlet için önemli bir sorun hâlini almıştı. Öte yandan elde kalan topraklarda özellikle de Ermenilerin çıkardıkları sorunlar bütün boyutlarıyla bu dönemde görülmeye başlamıştı.¹ Osmanlı Devleti'nin bu zor yıllarında ülke topraklarını parçalamak emelinde olan müstemleke devletlerine karşı Hasta Adamı ayağa kaldırmaya çalışan Sultan Abdülhamid (1876-1909) bunun için görülmemiş bir mücadeleye girişmek zorunda kalmıştır.

II. Abdülhamid'in saltanat yılları Osmanlı tarihinin en kritik dönemlerinden biridir. Sultan, batılı devletlerin etkisiyle meydana gelen krizleri aşmak için Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliği güçlendirmeye çalışmıştır. Osmanlı merkez yönetimi, Tanzimat sonrasında birçok alanda hararetle yenilikçi faaliyetlere başlamış, tüm yeniliklerin ülke sathına yayılması için önemli çabalar sarf etmiştir. Hicaz gibi merkezden uzak ve geleneksel yaşam tarzının büyük ölçüde hüküm sürdüğü vilayetlerde gerçekleştirilen modernizasyon çalışmaları ülkenin ayakta kalabilmesi için elzemdi. Haremeyn'deki yatırımlar öncesinde kamu kurumlarına, özellikle de dini mekânlara odaklanılmıştır. Abdülhamid döneminde ise bölgede sıkı güvenlik önlemleri alınarak Hicaz'da dinî mekânlar ihmal edilmeden yeni eserlerle önemli bir reform hareketi ve yenilenme süreci başlatılmıştır. Devlet dairelerinden başlayarak sağlık evi ile Mina'da yapılan kırk yataklı hastane ve eczane acil tedbirlerdendi. Özellikle hac mevsimlerinde görülen sağlık sorunları için tedbir alabilmek ve sağlık yatırımları için 1895 yılında Hicaz Tıp Kurumu kurulmuştur. Mekke'de hacılar için Harem-i Şerif çevresinde su depoları ve sebiller inşa edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin Hicaz'daki su sorununu çözmek doğrultusunda yaptığı en önemli yatırım, içme suyu elde etmek için Cidde ve Yenbu'da su damıtma tesislerinin ku-

¹ Musa Çadircı, "II. Abdülhamid'e Sunulan Bir Layiha", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 3/3 (1992), 413.

rulmasıdır. Deniz suyunun damıtılmasıyla elde edilen bu su sayesinde şehirlerin içme suyuna küçük bir katkı sağlanmıştır.²

Hicaz'da çok sayıda kütüphane vardı. Ayrıca burada matbaanın kuruluşu Mekke'de eğitim ve kültürel faaliyetlerin vazgeçilmez aracı hâlini almıştır. II. Abdülhamid'in matbaa atağı yanında Hicaz'da telgraf haberleşmesi için yapılan çalışmalardan da bölge yararlanmaya başlamıştır. Çağdaş iletişim araçlarından olan telgraftan yararlanabilmek için bu dönemde Sevakin telgraf kablosu Cidde'den Mekke ve Taife kadar uzatılmıştır. Böylelikle Şam-Medine telgraf hattı tamamlanmıştır. Hac ibadetini kolaylaştırmak için inşa edilen Hicaz Demiryolu, Sultan'ın Hicaz'daki en büyük yatırımı olmuştur. Projenin İslâmî sermayeye dayanması, boru hattının Müslüman mühendis ve askerler tarafından mümkün olduğunca yerel malzeme kullanılarak inşa edilmesi gibi iddialı yönleri vardı. Hicaz Demiryolu 1908 yılında Medine'ye vardığında dünyada büyük yankı uyandırmıştır.³

Hicaz'ın güvenliği hususunda son derece hassas olan II. Abdülhamid'in saltanatı döneminde buraya yeni askerî unsurlar eklenirken mevcut unsurların iyileştirilmesine de özen gösterilmiştir. Hicazlı gençlerin askerlikten muaf tutulduğu ortamda Türklerden oluşan büyük bir askeri güç bölgede görev yapmıştır. Hicaz'daki askerî güç 1880'lerden sonra kademeli olarak artırılmıştır. II. Abdülhamid dini mekânlara hizmete özen göstermiş ve onların eksikliklerini gidermiştir. Çeşitli onarımlardan geçen Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve diğer mabetlerde büyük çaplı değişiklikler yapılmamış, tadilat çalışmaları sonucunda dinî ortamların nezih ve göz alıcı görünümleri ön plana çıkarılmak istenmiştir. Hicaz'da gerçekleştirilen her etkinliğe olduğu kadar Hicaz demiryoluna, telgraf hattına, misafirhane ve diğer tüm hizmetlere Sultan'ın önemli katkıları olmuştur. En ücra köşelere lütufta bulunan II. Abdülhamid, Osmanlı coğrafyasında İstanbul'dan sonra en yüksek payı Hicaz'a ayırmıştır. Hac hizmeti nedeniyle Müslüman topluma

² Hasan Barlak, "Improvements and Public Works in the Hijaz Province "The Rule of Sultan Abdulhamid II", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi [Journal of Ottoman Legacy Studies]* 6/15 (2019), 345.

³ Barlak, "Improvements and Public Works", 346.

karşı sorumluluğunun farkında olan II. Abdülhamid'in İslâm'ın kutsal şehirlerine karşı cömert tavrı Halife-Sultan sıfatıyla taşıdığı unvanının İslâm coğrafyasında etkisini de arttırdığı bir gerçektir.⁴

II. Abdülhamid, imar faaliyetleri dışında Müslüman kamuoyunu hilafet müessesesi etrafında toplamak için gazete ve broşür gibi medya araçlarını da etkili bir şekilde kullanmıştır. Bu yayınlarda kalabalıklara ulaşabilmek için özellikle dinî açıdan cezbedici ve basit bir dil kullanılmıştır. Dindar bir Müslüman olan Sultan, kendisini bir hükümdardan çok, Müslüman bir dost olarak sunduğu için buralardaki mesajı dindar Müslümanlar açısından oldukça etkili olmuştur.⁵ Ancak bölücülük yapmak, Anadolu topraklarında kan akıtmak için matbuatı kullananlar da bulunmaktaydı. Sultan'ın muzır neşriyâtle mücadelesi yıllara sâri bir şekilde devam etmiştir. Birçok yasaklı yayının verdiği tahribata bir de hamasi duyguları galeyana getirerek etnik çatışmaları tahrik edecek destanların eklenmesi yeni mücadele yöntemlerini zorunlu kılmıştır. Basın yayınıla ilgili çıkartılan yeni yasalar bu mücadelede yeterli olmadığından kolluk güçlerinden de istifade edilmiştir.

1.1. II. Abdülhamid Dönemi'nde İç ve Dış Matbuatın İzlenmesi

Abdülhamid Han, İslâm'ı temsil eden ve hatırlatan herhangi bir sembolün halk nazarında sıradanlaşmamasına dikkat etmiştir. Üzerinde Müslüman resimleri bulunan oyun kâğıtlarının yasaklanması, Kur'an âyetleri ve hadisler içeren yazıların risâle şeklinde yayınlanarak gazetelerde, dolayısıyla yerlerde dolaşmasına engel olunması bu hassasiyete dair örneklerdir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili eserlere hürmetsizlik edilmesine de müsaade etmemiştir.⁶ İslâm dini aleyhinde bir piyesin Paris'te sahneleneceği haberini alan Abdülhamid Han, Fransa Cumhurbaşkanı'nı devreye sokarak temsili yasaklatmıştır.

⁴ Barlak, "Improvements and Public Works", 346-347.

⁵ Kemal H. Karpat-Robert W. Zens, "I. Meşrutiyet Dönemi ve II. Abdülhamid'in Saltanatı (1876-1909)", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 12/881.

⁶ Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devleti'nin İslâm Birliği Siyaseti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 262.

Hindistan Müslümanları arasında bu girişim duyulunca onlar da şükran ve tebriklerini halifeye arz etmişlerdir. Ancak aynı oyun başka bir sefer de Londra'da sahnelenmek istenmiştir. Yine Sultan'ın talimatıyla Osmanlı diplomatları hemen teşebbüse geçerek İngiliz başbakanıyla görüşmüşlerdir. İngilizler, ülkelerinde basının hür olduğunu, bu yüzden de bu oyuna müdahale edemeyeceklerini ileri sürmüşlerse de II. Abdülhamid'in ısrarıyla fitne dolu bu eser Londra'da da yasaklanmıştır. Liverpool'daki İslâm Cemiyeti üyeleri de bunun üzerine şükranlarını halifeye iletmışlerdir.⁷

Hz. Muhammed aleyhindeki piyesin yasaklanmasında gösterdiği gayret ve yardım için Fransız Cumhurbaşkanı Sadi Carnot'e Abdülhamid Han tarafından Nişân-ı İmtiyâz takdim edilmiştir. Fakat bu müdahaleden dokuz yıl sonra Comedie Française'de ünlü bir trup tarafından oynanacak bir oyunun konusunun yine Hz. Muhammed olduğu duyulunca Osmanlı sefâreti, Müslümanları incitecek bu oyunun yasaklanması için gerekli yerlere başvurmuştur. 1893 yılının aralık ayında Milano'da Fatih Sultan Mehmed hakkındaki operanın yasaklanması konusunda ise beklenen başarı sağlanamamıştır. Osmanlı'nın Roma sefirinin operayı engellemek için gösterdiği çabalar istenilen neticeyi vermemiştir. Operanın yazarı ile temasa geçilmiş, oyun yazarı, piyesin millî onura karşı herhangi bir saygısızlık ve zarar getirmeyeceğini bildirmiş, bununla iktifa edilmek zorunda kalınmıştır. Opera yazarı bu yapımın Londra ve Paris'te sahnelenecekken Bâbiâli'nin müdahalesiyle yasaklanan önceki sürümüyle hiçbir ilişkisi olmadığına dair de güvence vermiştir.⁸ Yıldız arşivindeki en büyük koleksiyondan biri, The Times ve Debats'dan Sırp ve Bulgar yayınlarına kadar 100'ü aşkın gazete kupüründen oluşmaktadır. Bunlar, Osmanlı Devleti'ne zararlı veya faydalı materyallerin saptanması için Hâriciye Nezâreti Dış Matbuat Müdürlüğü tarafından günlük olarak taranarak tespit edilmiştir.⁹

⁷ Eraslan, *II. Abdülhamid Devrinde*, 288.

⁸ Bk. Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Nisan 2007), 83.

⁹ Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, 177.

1.2. Hafıye Teşkilâtının Yasaklı Yayınların Tespitinde Aldığı Görev

Selçuklu Devleti'nin ünlü veziri Nizâmülmülk'e göre sultanın "sâhib-i haber ve münhî" tayin etmesi onun basiret ve adaletine, bunun aksi ise onun zafiyetiyle zulmüne işaret etmekteydi.¹⁰ Osmanlı Devleti'ne yönelik iç ve dış unsurların rol aldığı yıkıcı faaliyetler, II. Abdülhamid devrinde artmıştır.¹¹ Sultan'ın, devlete yönelik bu saldırılara karşı yeniden teşkilâtlandığı Hafıye Teşkilâtını istibdadın ruhu kabul edenler, söz konusu dönemi de istibdat devri olarak nitelendirme eğilimindedir.¹²

Hafıye Teşkilâtı, Osmanlı devlet teşkilâtı içerisinde Zaptiye Nezâretine bağlı gözükmekteydi.¹³ Ancak II. Abdülhamid bazı sebepler yüzünden bu teşkilâtı fiilen kendisine bağlamıştır. Tahta çıktığında amcası Sultan Abdülaziz'i (1861-1876) darbeye tahttan indiren bir devlet ricali ile karşılaşan Sultan Abdülhamid, bunlara karşı bir güven sorunu yaşamıştır. Amcasını hal'eden grubun lideri Serasker Hüseyin Avni Paşa'nın İngiltere'den yüklüce para aldığını Londra Sefiri Musurus Paşa itiraf etmiştir. Bu şekildeki bir kliğin kendisini çepeçevre sarması padişahın şüpheli bir siyaset takip etmesini zorunlu kılmıştır.¹⁴ Sultan Abdülaziz'in şüpheli ölümü, V. Murad'ın (1876) tahta çıkarılması ve ardından hal'edilmesi hep Bâbîâlî'nin öncülüğünde gerçekleşmiştir. Bu ise genç padişahın Bâbîâlî'ye karşı itimatını sarsmıştır. Bu itimat-sızlık ortamında Bâbîâlî'nin gücü tedricen zayıflatılmış, hükûmet etme işi saraya geçmiştir. Ülkedeki siyasî durumu kontrol altına almanın en güvenilir yolu Yıldız Sarayı'nda kurulan devlet yapılanması ve mut-

¹⁰ Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, haz. Altay Köymen (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1990), 81.

¹¹ Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/216-224.

¹² Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), 8/265.

¹³ Mehmet Ali Beyhan, "II. Abdülhamid Döneminde Hafıyeye Teşkilâtı ve Journaller", *İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeler Dergisi* 8/68 (1999).

¹⁴ Hüseyin Avni Paşa'nın Avrupa'dan alınan silahların mukavelesinden rüşvet olarak büyük miktarda para aldığı ve bu paraların hatırı sayılır bir kısmını, Abdülaziz'in tahttan indirilmesi işinde sarf ettiği bilinmektedir. Bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzat*, haz. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 219.

lakiyetçi bir idareye istinat etmiştir.¹⁵ Devlet aleyhindeki her hareket hafiyeler tarafından takip edilerek İstanbul'a iletilmiştir. Bu bilgilerin muhatabı Yıldız Sarayı veya II. Abdülhamid olabildiği gibi bazen de sadrazamlar olmuştur.¹⁶

1.3. Osmanlı Devleti'nde İç Karışıklık Çıkaracak Yayınların Takip Edilmesi

Devletin ayakta kalabilmesi için çıkarılan kanunlarla eski yasaklara yeni yasaklar eklenmiş, bununla da cemiyet yapısı kuvvetlendirilmeye çalışılmıştır. Bu yasakların bir kısmı da kitap ve edebî eserlere dairdir.¹⁷ Devleti ve onu meydana getiren unsurları bir arada tutmanın bir yolu da Batı'dan esmekte olan fitne rüzgârlarına karşı bir set çekmekten geçmekteydi. Osmanlı'yı yönetenlerin bu tedbirleri *Devlet-i Ebed Müddet* ideallerinin bir sonucuydu.

Yasaklar, bir kanunun yerine getirilmemesi veya usule aykırılık gibi sıradan sebeplerden kaynaklanmıştır. Bu dönemde getirilen yasaklara dair yapılan yorumlarda ise bunların II. Abdülhamid aleyhinde istismar edildiği görülmektedir. Örneğin, Kâtip Çelebi'nin *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak* isimli eserinin yasaklandığı ileri sürülmüştür.¹⁸ Hâlbuki yasaklanan eser bu değil, *Kitâb-ı Mizânü'l-hak* isimli kitaptır. Kaldı ki isim benzerliği olan bu kitabın İngiltere'de basılan ve Hristiyanlık propagandası yapılan tamamen ayrı bir eser olduğu basit bir araştırma sonucunda tespit edilebilirdi.¹⁹

II. Abdülhamid, yasaklanmış eserlerin matbaalarda gizlice basılmasını engellemek için döneminde yeni nizamnâmeler çıkartmıştır. Basılacak kitap ve broşürlerle ilgili Maarif Nezâretinde 74 üyeli Teftiş ve

¹⁵ *Son Vakâniivis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi*, haz. Bayram Kodaman, Mehmet Ali Ünal (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996), 5.

¹⁶ Beyhan, "II. Abdülhamid Döneminde Hafiyeye Teşkilâtı ve Journaller", 71.

¹⁷ Ali Birinci, *Tarih Yolunda, Yakın Mazinin Siyasi ve Fikri Ahvali* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 235-236.

¹⁸ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 411-413. *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak* isimli kitap Kâtip Çelebi'nin (öl. 1067/1657) döneminin fikri hayatı ve dini tartışmalarına dair Türkçe eseridir. Bu eser için bk. İlhan Kutluer, "Mizânü'l-Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/216-218.

¹⁹ Birinci, *Tarih Yolunda*, 235-237.

Muayene Heyeti ile 18 kişiden oluşan Tetkîk-i Müellefât Komisyonu kurulmuş, bastırılacak eserler ilkin komisyon tarafından tetkik edilip eserin basılıp basılmayacağına burada karar verilmiştir. Yabancı ülkelerden gelen kitapların gümrüklerde incelenerek Türkiye'ye girip giremeyeceğine karar vermek de Teftiş ve Muayene Komisyonunun bir diğer vazifesidir.²⁰

Osmanlı Devleti'nde yeni bir mesleğin icrası, eski bir mesleğin devam ettirebilmesinde olduğu gibi izne tâbiydi. Bu yüzden bir matbaanın açılabilmesi, bir kitabın, bir gazetenin veya bir broşürün basılabilmesi için önceden izin alınması gerekmektedir. Matbuat hayatıyla ilgili mevzuat yıllar içinde gelişmiştir. 22 Ocak 1888 tarihinde ilk defa 41 maddelik bir Matbaalar Nizamnâmesi çıkarılmıştır. Burada matbaaların durumu ve kitap basılması işi teferruatlı bir şekilde açıklanmıştır. Nizamnâmeğe göre kitaplar için izin, İstanbul'da Maarif Nezâretinden, taşrada valiliklerden, dinî kitaplar için ise cemaat reislerinden alınmalıydı. Bu nizamnâmeğe aykırı hâllere dair zabıtlar Dâhiliye Nezâretine ve taşrada valilere verilecekti. Gerekli görüldüğü takdirde bunlar hakkında müdde-i umumîler tarafından dava açılabilirdi. Genel adaba aykırı yazı ve diğer basılı şeyler hakkındaki 29. madde 14 Haziran 1892 tarihinde daha da sertleştirilerek cezalar artırılmıştı.²¹ Yasaklı yayınları basan, dağıtan, saklayan ve satanlar aldıkları cezalardan ayrı olarak üç aya kadar sanatlarını icradan men edileceklerdi. Öte yandan Ceza Kanunu'nun 66. maddesine ek fıkra gereği halkı tahrik ederek onları fesada teşvik eden matbu ve el yazılı metinleri basanların cezası beş seneden az olmayacaktı. Bunları saklayanların cezası ise bir ila üç yıl arasındaydı.²²

Osmanlı basın hayatıyla ilgili son teferruatlı düzenleme 30 Kasım 1894 tarihinde gerçekleşmiştir. 47 maddelik Matbaalar ve Kitapçılar Hakkında Nizamnâme, II. Abdülhamid saltanatının sonuna kadar yürürlükte kalmıştır. Nizamnâmeğe göre matbaalar Maarif Nezâreti ve Matbuat İdaresi müfettişleri, vilâyetlerde ise maarif memurları tarafın-

²⁰ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 412.

²¹ Düstur-1 (Ankara: Başvekalet Devlet Matbaası, 1939), 6/1247.

²² Ek fıkra için bk. Düstur-1, 6/1247.

dan her zaman teftiş edilebilecekti. İzinsiz basılan kitap ve risâlelerde müellif ismi yoksa bizzat matbaacı, var ise müellif ile beraber matbaacı mesul tutulacaktı. Maarif Nezâretinden resmî ruhsat alınmadıkça hiçbir kitap basılamayacaktı. Nizamnâmede yurt dışından getirilecek kitap, risâle, resim, tasvir, madalya ve armalar için de teferruatlı hükümler bulunmaktaydı. Buna göre, adaba aykırı tasvirlerin, siyasî ve dinî hicviyelerin, suça teşvik eden yayınların müsaderesi Encümen-i Teftiş ve Muayenenin mütalâası üzerine Maarif Nâzırının emir ve kararı ile uygulanacaktı. Bu çeşit muzır eserleri satanlar, yarım altınla beş altın arasında bir para cezasına çarptırılırken ellerindeki mallarına da el konulacaktı. Bu kişiler bir ila üç ay arasında işlerinden el çektirilecekti.²³ Matbuat ve neşriyât yasakları ile cemiyetin temel ahlâkî değerleri korunmaya çalışılıyordu. Nizamnâmeyle basına karşı bir tavır geliştirilmiş değildi. Aksine, yapılanlar ortaya çıkan ve gelişen yeni kurumlarla dördüncü güç olan medya (matbuat) karşısında devletin kendi temel yapısı ve değerlerini korumaya çalışmasıydı.

Sultan'a karşı muhalefetlerini açıkça gösteremeyen birçok çevre basının arkasına saklanarak ona saldırmayı tercih etmişlerdi. Yabancı basın ve sürgündeki kimi yerliler, hal'edilmesinden sonra ise eskiyi anan yerli yayınlar padişahın basınla ilişkisini esas alarak onu eleştirmekteydiler. Abdülhamid sansürü, rejimi, hafiyeleri, jurnalleri ve benzeri deyimler kalıp şeklinde kullanılarak baskıcı, her şeyde muzır ve hain arayan sultan rejimi ile özdeşleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu kalıp ifadelerin dayandıkları kaynaklar incelendiğinde bunların gerçekleri yansıtmadığı görülecektir. Bu konuda abartma ve hatta uydurmalar nadir değildir. Murat isminin, halk edebiyatının ve kadınlara yazı yazmanın yasaklandığı iddiaları buna dair örneklerdir. Yine bazı kelimelerin hiç kullanılmadığı iddia edilerek "Abdülhamid Dönemi Basın Rejimi" imajı oluşturulmaya çalışılmıştır. Kral, kraliçe, melik, parlamento, seçim ve milletvekili kelimeleri bunlar arasındadır. Orhan Koloğlu'na göre bu iddiaların aslının olmadığı dönemin neşriyatı incelendiğinde görülecektir.²⁴

²³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Nizamât Defteri [ADVNS.NZAM.d]*, No. 7, 34-45.

²⁴ Orhan Koloğlu, "Abdülhamid Basın Rejimi Deyimi Üzerine", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri*, 27-29 Mayıs 1992, ed. Mübahat S. Kütükoğlu (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat

1.4. Fitne İçeren Türk Destanlarının Yasaklanması

Ülkede birlik sağlanmaya çalışılırken asıl unsur olan Türklerden de gayrimüslim tebaayı kışkırtacak açıklama ve davranışlardan kaçınmaları istenmiştir. Dıştan gelen tahriklere engel olmaya çalışan devlet ricalinin dâhilde cereyan eden bazı istenmeyen gelişmelere karşı da tedbir alması gerekmiştir. Tebaa arasında geçmişte yaşanmış bazı meşum hadiselerin nazma çevrilerek destan şeklinde dile getirilmesi yetkilileri endişeye sokacak mahiyetteydi. Buna dair bir örnek o sırada Gelibolu'da yakalanan bir topluluğun icra ettikleri bir destandır.

Gelibolu merkez livasına gelen iki şahsın yanlarındaki iki çocuğu kitap satmak ve dilendirmek amacıyla kahvehanelere, sokaklara salarak muzır bir destanı söyledikleri polis memurlarınca tespit edilmişti. Bunun üzerine şahıslar sorgulanmak üzere derhal tutuklanmışlardı. Tahkikât sonucunda bunların Sivas'a tabi Darende'nin Kemürz köyünden oldukları ortaya çıkmıştı. Hemşehrileri Elifoğlu Mustafa tarafından yazılarak kendilerine öğretilen bu destan, birçok şehir ve kasabadan geçerken topluluklar önünde seslendirilmişti. Destanın içeriğinin son Ermeni hadiseleri üzerine olduğu görülür. Eser, toplumu infiale sevk ederek heyecan ve teessüre yol açabilecek evsiftadır. Bunun üzerine bunu tertip edenlerle okunmasını teşvik edenlerin ortaya çıkarılması için tahkikâtın derinleştirilmesine karar verilmiştir. Bu şahısların Zap-tiye Nezâreti kontrolünde memleketlerine gönderilmesi için de ilgili nezârete yazılmıştır. Konuyla ilgili yapılan müzakerelerde zararı aşikâr olan bu destan manzumesinin Gelibolu'ya kadar birçok mahalde tegan-ni edilmesine mahallî yöneticilerce müsaade edilmesi de dikkat çekici bulunmuştur. Geçinme vasıtası olarak gördükleri bu yola benzer bir icraata tevessül edecek hempalarının da olmasının imkân dâhilinde olduğu düşünüldüğü için bunların engellenmesi de Gelibolu Mutasarrıfı tarafından istenmiştir.²⁵

Edirne vali vekili ve II. Ordu müşiri Mehmed Arif Paşa imzalı tezkirede, Gelibolu Mutasarrıflığı tarafından bir örneği gönderilen muzır

Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1994), 35-36.

²⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezâreti Tesri-i Muamelât ve Islahât Komisyonu Evrakı Muamelat [D.H.TMIK.M]*, No. 2, Gömlek No. 112, 01.

destanın Dâhiliye Nezâretine arz edildiği haber verilmekteydi. Bunların Zaptiye Nezâretine de gönderildiği aynı yazıda paylaşılmıştır.²⁶ Ancak burada meselenin yalnız Zaptiye Nezâretine yazılmasıyla yetinilmemesi, Sivas vilayetine de konunun yazılması istenmiştir. Böyle zararlı destanların zihinleri karıştıracak aşikâr olup özellikle de çıkarılan umumî afla fesadın önü alınmış iken tekrar fitneye sebep olacak bu metnin başka mahallerde de okutturulmuş olması muhtemeldi. Tahkikâtın acilen sonuçlandırılarak bu destan ve emsali hezeyannâmelere rastlanırsa buna tevessül edenlerle ilgili gerekli muamelenin icrası ve bunların neşrine engel olunması istenmiştir.²⁷ Ermeni tebaanın tahrikine sebep olabilecek destan ise şu dizelerden oluşmaktaydı:

*Dinleyin destanımı beyan ideyim,
Ermeniler başkaldırdı her yandan,
Beylik istiyorlar Sultan Hamid'den,
Ermeniler başkaldırdı her yandan.*

*Nice İslâm köylerini bastılar,
Karlıların kocaların kestiler,
Sabileri ağaçlara astılar,
Ermeniler başkaldırdı her yandan.*

*Çerkez'in bindiği küheylan atlı,
Zaten Ermeni'nin yüreği dertli,
Âli Osman Devleti'nin dini kuvvetli,
Urun evlatlarım der Ali Bey.
Sancaklar açılmış allı karalı,
Kimi şehit olmuş kimi yaralı,
Arka virmiş şol İngiliz kralı,
Ermeniler başkaldırmış her yandan.*

²⁶ BOA, *DH.TMIK.M*, No. 25, Gömlek No. 112, 02.

²⁷ BOA, *DH.TMIK.M*, No. 25, Gömlek No. 112, 03.

*Varın görün Ermenilerin hâlini,
Asi Kürtler yağma etti malını,
Ara yerde kalmış kızı gelini,
Moskof kralı oldu hunzır Ermeni.*

*Ermeniler der ki hâlimiz ne oldu?
Sarardı gül gibi soldu,
Altın akçemiz hep talan oldu,
Ettiğine pişman oldu Ermeni.*

*Askerler toplandı geldi Maraş'a,
Ermeniler kaçtı hep dağa taşta,
Sekiz tabur ile kumandan paşa,
Urun evlatlarım dir Ali Paşa.*

*Maraş boğazında bir kavga oldu,
Bütün dereler kan ile doldu,
Ermeniler kızların askere kaldı,
Alın birer birer dedi Ali Bey.*

*Maraş boğazında atılan toplar,
Hain Ermeniler yolları bekler,
Şişhane tüfekli şol asi Kürtler,
Urun evlatlarım dir Ali Bey.²⁸*

Tesrii Muamelât Komisyonu tarafından Zaptiye Nezâretine ve ardından Sivas vilayetine yazılan tezkirede Gelibolu'ya kitap satmak ve dilenmek amacıyla gelen bu iki şahsın Sivas'tan yola çıkarak bölgeye kadar geldikleri bildirilmiştir. Edirne vilayetinden gelen yazı üzerine Tesrii Muamelât Komisyonunda mesele seri bir şekilde ele alınmış ve bu gibi memnû destanların satılmasının, dağıtılmasının acilen yasaklanması istenmiştir. Bu tür destanların toplumsal barışa zarar vererek

²⁸ BOA, *DHTMIK.M*, No. 25, Gömlek No. 112, 04.

çkarılan umumî affin da etkisini kırabileceği düşünölmüştür. Tedbir alınması için bir nüshası Zaptiye Nezâretine gönderilirken diğer bir nüshası da Sivas vilayetine gönderilmiştir.²⁹

Yasaklı destanların basım ve dağıtımının engellenmesi konusunda devletin kolluk güçleri olağanüstü gayret sarf etmişlerdir. Gönderilen pusulayla isimleri bildirilen bu zararlı destanlar Yenibahçe’de açıktan açığa satılmaktaydı. Bunları satan bir kişinin edepsiz sözlerle kadınlara dil uzattığı o esnada tahkik memurları tarafından duyulmuş, bunun üzerine harekete geçen polis memurlarınca ilgili şahıs derhal tutuklanmıştır. Bu eserlerin sırf hezeyandan ibaret olduğu sanılırken *âdâb-ı umûmiyeye* mugayir surette tertip olundukları da ortaya çıkmıştır. Gerek bunların gerekse başka isimler altında neşredilen eser ve destanların yayınlanmasına izin verilmemesi, mevcut olanlarının da zapt ve müsaderesi görevlilerden istenmiştir. Yakalandıktan sonra el konulan eser ve destanlar şu isimler altında satılmaktaydı: “Kırlı Türk”, “Mefruk Mektebliler”, “Süslü Kâtipler”, “Kadınlara Deli Belası”, “Kâğıthane Destanı”, “Tahta Kurusu ve Pire”, “Beşiktaş Yangını”, “Cilacı Mehmed Bey”, “Yorgancı Sadık”, “Mektepli Kadri”, “Açgözlü Destanı”, “Beynamaz Destanı”, “Dâsitani Haremi Alvin”, “Yorgucu Mustafa Yemen Destanı”, “Sarhoşlar”, “Koca Karılar”, “Kendi Düşen Ağlamaz”, “Dragon Şeref Alvin”.³⁰

Yasaklı ve muzır eserler bunlardan ibaret değildi. Bayezid Camii çevresinde sergi açarak kitapçılık eden Kırşehirli Necip’in dükkânında ele geçen “Evrâk-ı Perişan” ile “Çehar-ı Derviş Hikâyesi”, Direklerarası’nda dolaşarak kitap satan Neşet isimli çerçinin elinde görölen münasebetsiz bir destan da Maarif Nezâreti müfettişlerinden Hilmi Efendi tarafından müsadere edilerek Şehzadebaşı Polis Merkezine teslim edilmiştir. Mezkûr kitaplardan Dâsitân, İstanbul Polis Müdürlüğü tarafından Zaptiye Nezâretine resmî yazıyla birlikte gönderilmiştir.³¹

Zaptiye Nezâreti tarafından gönderilen “Evrâk-ı Perişan” ile

²⁹ BOA, *DH.TMIK.M*, No. 25, Gömlek No. 112, 05.

³⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi [MEMKT]*, No. 148, Gömlek No. 56, 01.

³¹ BOA, *MEMKT*, No. 437, Gömlek No. 01, 01.

“Çehar-ı Derviş” hikâyeleri kendilerine ulaşmışsa da “Dâsitân” risâlesi bunlar arasında çıkmadığından “Dâsitân” risâlesinin da nezâret tarafından kendilerine gönderilmesi Dâhiliye Nezâreti tarafından verilen cevabî yazıda istenmiştir. 22 Şubat 1899 tarihli bu yazıdan sonra Zaptiye Nezâretinden talep edilen “Dâsitân” isimli eser de bulunmuştu. Bu yüzden ilgili evrak saklanmak üzere evrak odasına konulmuştur.³²

31 Mart Vakası sonrası günlerde de İstanbul’da benzer neşriyat yasaklarının devam ettiği görülmektedir. Ahalinin zihnini karıştıracak haber ve bilgiler içeren ilavelerle destanların neşredilmekte olduğu Dâhiliye Nezâretinden bildirilmekteydi. Oysaki Matbuat ve Matbaalar Nizamnâmesi’nin özel maddeleri hükmüne göre tevcihât ve resmî tebligattan başka metinlerin ilave tarzında neşri yasaktı. Bunların men edilmesi ve dağıtımına meydan verilmeden toplatılması Zaptiye Nezâretinden aynı yazıda talep edilmiştir. Matbuat-ı Dâhiliye İdaresinin isteğinin de bu doğrultuda olduğu tezkirede bildirilmiştir. Zaptiye Nâzırının imzasıyla çıkan 117 numaralı tezkirenin ilgili kuruma gönderilmesi üzerinden fazla bir zaman geçmemiş, 5 Mayıs 1909 tarihli tezkireyle bunların toplattırılması ilgililerden istenmiştir.³³

24 Mayıs 1909 tarihinde İkinci Dîvân-ı Harb-i Örfî Mahkemesinde yasaklı destanları basanların muhakemesi yapılmıştır. Mirliya Hasan Rıza Paşa başkanlığındaki 9 âzalı (içlerinde mülazım, yüzbaşı, kolağası ve binbaşı rütbeli subaylar da vardı) heyet tarafından bunlara ceza takdir edilmiştir. Yasak olan divanı bastığını itiraf ettiği için suçu sabit olan bir kişinin matbaası Maliye Ceza Kanunu’nun 138. maddesine tevfi kan 1 ay müddetle kapatılmıştır. İlgili esnafın 25 Osmanlı lirası nakdî cezaya çarptırılmasına ittifakla karar verilmiştir. Bir yüzbaşı âza hastalığından, bir kolağası âza ise bulunamadığından duruşmalara katılamamıştır. Hareket ordusu kumandanı Birinci Ferik Mahmud Şevket Paşa’nın ise aynı gün bu kararı tasdik ettiği belgeden anlaşılmaktadır.³⁴

Hareket Ordusu kumandanı Mahmud Şevket Paşa tarafından 19 Mayıs 1909 tarihinde Sadârete gönderilen tezkirede Niğdeli Efeoğlu

³² BOA, *MEMKT*, No. 437, Gömlek No. 01, 02.

³³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Zaptiye [ZB]*, No. 602, Gömlek No. 51, 01.

³⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Askeri [İAS]*, No. 84, Gömlek No. 011, 03.

Ali Hulusi tarafından tanzim ve tertip edilmiş olan fitne ve fesat içereklili bir destandan bahsedilmektedir. Bunu bastırıldığı iddia edilen sanık Faik Efendi, Cağaloğlu'ndaki Ruşen isimli matbaanın sahibiydi. Yargılanması neticesinde hakkında verilen kararın ifası için Divân-ı Harbi Örfiden verilen mazbata da Sadârete takdim kılınmıştır.³⁵ Sadrazam Hüsrev Paşa'nın 25 Mayıs 1909 tarihli tezkiresi ertesi gün padişahın onayına sunulmuştur.³⁶ Bâbîâlî Âmedî Dîvân-ı Hümâyûn Dairesinden çıkan 26 Mayıs 1909 tarihli yazıdan Dîvân-ı Harb-i Örfinin mazbatasında geçen kararın *Îrâde-i Seniyye* ile onaylandığı anlaşılmaktadır.³⁷

1.5. Ermenilerin Tahriki İçin Yazılan Destanların Toplatılması

Balkanlarda görülen milliyetçilik cereyanları Ermeni milliyetçiliğinin de ortaya çıkmasına etki etmişti. Nitekim bu durum etnik bilincin değişik düzeylerinin Müslüman tebaa arasında da yayılmasını intaç etmişti. Sultan Abdülhamid'in Hristiyan vatandaşlarını koruması ve bunların iktisadi durumlarının kendilerinden daha iyi olması ülkenin eski hâkimleri olan Müslümanları rahatsız etmekteydi.³⁸ 1863 yılında kabul edilen Ermeni Milleti Nizamnâmesi ile Ermenilerin medeni hayatı ve sosyal durumları Patrikhane'nin yönetim ve denetiminde kalmaya devam etmişti. Nitekim bu nizamnâme ile kazanılan hak ve imtiyazlar özellikle Abdülhamid döneminde ortaya çıkacak olan Ermeni meselesinde ve Ermeni isyanlarında da bir basamak olarak kullanılmıştı. Bu imtiyazlar aynı şekilde Avrupa devletlerinin Osmanlı iç işlerine karışmasına da zemin hazırlamıştı.³⁹

Balkanlarda yaşayan bazı ulusların Osmanlı Devleti'ne karşı bağımsızlıklarını elde etmelerinden sonra Ermeni toplumunun bazı üyeleri de aynı şeyin hayalini kurmaya başlamışlardı. Osmanlı topraklarında yüzyıllardır huzur içerisinde yaşayarak kimliklerini koruyan Ermeniler, batılı devletlerin kışkırtmaları sonucu Muş'un güneybatısındaki Sason'da ayak-

³⁵ BOA, İAS, No. 84, Gömlek No. 011, 02.

³⁶ BOA, İAS, No. 84, Gömlek No. 011, 04.

³⁷ BOA, İAS, No. 84, Gömlek No. 011, 01.

³⁸ Karpat - Zens, "I. Meşrutiyet Dönemi", 12/884-887.

³⁹ Şahin, *Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre II. Abdülhamid Dönemi*, 57.

lanmışlardır. İç işleriyle ilgili bu meseleyi bastıran Osmanlı Devleti'nin o günkü sultanı Abdülhamid Han, Batı'da "Kızıl" lakabıyla anılır olmuştu. Ermeni Patriği Nerses'in Ayastefanos ve Berlin Konferansı esnasında Anadolu'nun doğusunda bağımsız bir Ermeni devleti kurulması için Batılı devletlerin yanında yer aldığı henüz unutulmamıştı. Üstelik Rusların, topraklarında karışıklık çıkarmak için Ermenileri kullanmaya çalışması Sultan'ın bunlara karşı olan samimi duygularını da etkilemişti. Ermeni milliyetçileri kendi davalarına zengin ve üst düzey Ermenileri çekebilmek için şiddete başvurmaktan çekinmiyorlardı. Bunlar, asker ve memurlara saldırarak, Müslüman köylüleri toplu katliama tabi tutarak ve Ermeni köylüler üzerinde kendi otoritelerini kurarak Osmanlı'dan toprak koparmaya çalışmaktaydılar. Bu sırada büyük oranda Ermeni'nin yaşadığı Sason'da Osmanlı vergi toplayıcılarına karşı şiddete başvurmuşlar, Osmanlı ordusu bölgeye ulaştığında Hınçakların yollarına çıkan Müslüman köylerini yerle bir edip ardından dağlara çekilmişlerdi. Bu mezalime karşı Osmanlı ordusuyla birlikte hareket eden Hamidiye alaylarının cevabı şiddetli olmuştur. Bölgede yaşananlar 1876 yılında Bulgaristan'da ortaya çıkmış olaylar gibi hemen Batı medyasının ilgisini çekmişti. Ancak ikiyüzlü medya bu olayda da Müslümanların katledilmesine yayınlarında hiç yer vermemiştir.⁴⁰

Osmanlı matbuatına hâkim olmalarının da sağladığı kolaylıkla Ermeniler, 1880-1881 yıllarından itibaren Ermeni meselesini ele alan kitap, broşür ve gazete neşriyatını yurt içinde ve dışında arttırmışlardır. Bu neşriyatlar Anadolu'da çıkarılmak istenilen ihtilal ve isyanlar için zemin hazırlamaktaydı. Abdülhamid Han, buna karşılık Ermeni faaliyetlerini 1890 yılından itibaren sıkı bir denetim altında tutmaya başlamıştı. Nitekim Ermeni kilise ve okullarında yapılan faaliyetleri de bu yüzden yakından izlemiştir.⁴¹ Ermeni Genel Meclisinin 1890 yılında Patrik Aşıkyan vasıtasıyla Bâbîâlî'ye müracaat etmesi üzerine, II. Abdülhamid'in direktifiyle kilise ve okullarda Ermeni komitecileri tarafından imal edilen silah ve bombalar üç ay içerisinde toplatılmıştır.⁴²

⁴⁰ Karpat - Zens, "I. Meşrutiyet Dönemi", 12/884.

⁴¹ Şahin, *Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre II. Abdülhamid Dönemi*, 131-132.

⁴² Ergin, *Abdülhamid-i Sani ve Devr-i Saltanatı*, 823.

II. Abdülhamid döneminde yasaklanan bir diğer destan ise, Yenikapı yangınına tasvir eden ve Ermeni alfabesiyle basılan ruhsatsız dstandır. Destanın bir nüshası incelenmek üzere ilgili komisyona gönderilmiştir (5 Mart 1892). Destanın ruhsatsız bir şekilde basılan nüshalarına müfettiş ve polisler el koymuştur. Şehremâneti (belediye) dairesi memurlarının da bunların benzerlerini görmeleri hâlinde müsadere etmeleri istenilmiştir. Bu arada destanların basıldığı matbaaların da tespit edilmesi için gerekli tahkikâtın titizlikle icrası talep edilmiştir.⁴³

Matbu destanların külliyen, hikâye kitaplarının ise yalnızca ruhsatsız olanların neşrinin men edilmesi İstanbul Şehremânetine yazılan tezkireyle istenmiştir. Basımı yasak olan destan ve hikâye kitaplarının görüldüğü mahalde müsaderesine dair gönderilen yazı üzerine resmî ruhsat ile basılanların durumu da şehremâneti tarafından sorgulanmıştır. Gelen cevap bir öncekiyle aynı olmuştur. 14 Haziran 1892 tarihli Tezkire-i Âliye-i Âsifâneleri üzerine mesele müfettişlere havale edilmiştir.⁴⁴

Basılması yasak olan destanların çoğu, Bayezid'de Kaşıkçılar Kapısı'nda bulunan Çınar ağacı yakınındaki Kitapçı Rıza ve Süleyman Efendi matbaasında bulunmaktaydı.⁴⁵ Bu tür destanların basıldığı ve satıldığı beyan olunan mahalle daha önce icra olunduğu gibi gerekli araştırmaları yapması için Müfettiş Mikail Efendi görevlendirilmiştir. Öteden beri bu gibi tahribatı engellemek için ele geçirilenler zapt ve imha edilirdi. Ruhsatsız olarak basılıp satılan destan ve hikâye kitaplarının görüldüğü yerde zapt ve müsadere edilmesi, bunların dağıtımına engel olunması yine şehremâneti ve Zaptiye Nezâretine tebliğ edilmiştir.⁴⁶

Dâhiliye Nezâretinin 16 Ağustos 1892 tarihli yazısında ise Bâbiâli civarındaki Estepan Matbaasında basılan *Fırtına* isimli dstandan bahsedilmektedir. Estepan Matbaası'nda izinsiz basılmış bir paket destan yüzünden sahipleri hakkında nizamnâme gereğince muamele edilmesinin müdde-i umumîliğe havale edilmesi 13 Ağustos 1892 tarih ve 28 numaralı Tezkire-i Âliyye ile istenmiştir. Gerekli muamelenin icrası

⁴³ BOA, *MFMKT*, No. 138, Gömlek No. 47, 01.

⁴⁴ BOA, *MFMKT*, No. 146, Gömlek No. 13, 01.

⁴⁵ BOA, *MFMKT*, No. 141, Gömlek No. 29, 01.

⁴⁶ BOA, *MFMKT*, No. 141, Gömlek No. 29, 02.

Matbuat İdaresi'ne havale edilmekle birlikte toplatılan bu destanların ne yapılacağına dair açıklama yapılmamıştır. Bu sebeple bu destanların içeriği hakkında seri bir şekilde bilgi verilmesi istenmiştir.⁴⁷

Matbûât-ı Osmaniye müfettişi Kâmil Efendi⁴⁸ ruhsatsız basılan Ermenice *Fırtına* isimli destanla alakalı yapılmış olan işlemler hakkında Dâhiliye Nezâretine bilgi vermiştir. Buna göre hakkında Matbaalar Nizamnâmesi'nin 25. maddesi gereğince muamele icrası zımında müdde-i umumîliğe daha önce Nezâretçe talimat verilmiştir. Kanun maddesinin icrasıyla bunların müsaderesine izin verilmesi yine nezâret tarafından talep edilmiştir.⁴⁹

Matbuat İdaresi'nden Maarif Nezâretine yazılan görüş yazısında ise ruhsatsız basılan *Fırtına* isimli destanla ilgili yapılması gerekenler izah edilmiştir. Bunun hakkında Matbaalar Nizamnâmesi'nin 34. maddesi gereğince işlem yapılması gerekmektedir.⁵⁰ Maarif Nezâreti Teftiş ve Muayene Encümenliği tarafından 3 Eylül 1892 tarihinde Dâhiliye Nezâretine yazılan yazıda, Dâhiliye Nezâretinin tezkire-i cevâbiyesinde mevzubahis destanların *kütüb-i mazarra* (zararlı kitaplar) meyanında yakılmış olduğu ifade edilmiştir.⁵¹

1.6. Rumların Kısıktırılmasına Yönelik Destanların Toplatılması

Osmanlı Devleti'nde dinî bir tanımlama olan “millet” kelimesine dayanılarak Rum milletinden bahsedilirken bununla tüm Ortodokslar kastedilmekteydi. “Rum” tabiriyle yalnız bir etnik kimlik değil, başta İstanbul Ortodoks Patrikhanesi olmak üzere diğer Rum patrikhane ve kiliselerine bağlı Ortodoksların tümü tanımlanmaktaydı. Slavlar, Sırp-lar, Bulgarlar, Ulahlar, Romenler, Ortodoks Arnavutlar, Gürcüler, Ortodoks Arap ve hatta Millî Mücadele döneminde ayrı bir patriklik tesis edecek “Karamanlılar” olarak bilinen Anadolu Ortodokslar (Türk

⁴⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezâreti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*, No. 1987, Gömlek No. 82, 01.

⁴⁸ BOA, *MF.MKT*, No. 147, Gömlek No. 102, 01.

⁴⁹ BOA, *MF.MKT*, No. 147, Gömlek No. 102, 02.

⁵⁰ BOA, *DH.MKT*, No. 1997, Gömlek No. 49, 01.

⁵¹ BOA, *MF.MKT*, No. 148, Gömlek No. 142.01.

Ortodoksları), “Rum” tanımının içindeydi. Bir anlamda “Rum” demek, aslında “Ortodoks” demekti.⁵²

Osmanlı ülkesinde yaşayan Rumların kışkırtılması için destanların kullanılması II. Abdülhamid dönemi öncesine uzanmaktadır. Yunanistan’da tab’ olunup İzmir’e naklolunduğu tahkikât sonucu ortaya çıkan 150 adet risâlenin içeriği Mora Vak’asıyla ilgiliydi. Hâriciye Nezâretine konuyla ilgili müracaat edilince, bunlardan 130 nüshanın derdest edilerek bir nüshanın gönderildiği, Aydın vilayetine yazılan cevapnâmede belirtilmiştir. Geri kalanların ise araştırıldığı ifade edilmiştir. Bunların yakılması veya payitahta gönderilmesi hakkındaki suali içeren 16 Mart 1872 tarihli ve 16 numaralı yazı nezârete gönderilmiştir. Bunların Memâlik-i Şahâne’ye girişi yasak olan zararlı kitaplardan olmaları sebebiyle derdest edilerek dağıtılmalarının engellenmesi Nezâret tarafından takdir edilmiştir. Ele geçirilmiş olanların derhal, diğerlerinin ise ele geçirildikçe yerinde yakılmasının lazım geleceği cevabı verilmiştir.⁵³

Konuyla alakalı Sadârete gönderilen yazıdan farklı detaylara vâkif olunmaktadır. Buna göre Mora Vak’ası hakkında Siyam Adası ahâlisinden Filiatini isimli çibanbaşı Rum, ahâlisini tahrik ve ifsat maksadıyla bir destan neşretmiştir. Ancak bununla yetinilmemiş, Yunanistan’da bastırılmış olan bu fitne içerikli destan adaya sokulmuştur. Bunlardan 150 nüshanın İzmir’e nakledildiği Siyam Adası yönetimiyle icra olunan yazışmada anlaşılmıştır. Yapılan tahkikât sonucunda 8 nüsha da İzmir’de ele geçirilmiştir. Bir kısmının ise Aydın sancağına geçirildiği ihbarı alındığı için durum Aydın Mutasarrıflığına tebliğ edilerek yöneticiler uyarılmıştır. 71 nüshanın daha toplatıldığı mutasarrıflık tarafından verilen cevabî yazıda iletilmiştir. Bunlar orada tutulan nüshalarla birleştirilerek 139 sayısına ulaşılmıştır. Sadrazam Paşanın bunları görebilmesi için bir nüshası kendisine takdim kılınmıştır. Tespit edilen nüshalar saklanırken bunlar dışındaki 11 nüshanın nerede ve kimlerin elinde olduğunun ortaya çıkarılması için araştırmaların devam ettiği

⁵² M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi–Mit ve Gerçek* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 101-103.

⁵³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hâriciye Nezâreti Mektubi Kalemi [HR. MKT]*, No. 737, Gömlek No. 74, 01.

yazıda tasrih edilmiştir. Aynı yazıda ele geçirilenlerin yakılarak imhası veyahut takımıyla Dersaâdet'e gönderilmesi seçeneklerinden hangisinin emir buyrulacağı sorulmuştur.⁵⁴

Osmanlı Devleti'nin Ermeni vatandaşlarına yapıldığı gibi ülkede yaşayan Rumların da kışkırtılmasına matuf bu tür gizli teşebbüsler Osmanlı memurları tarafından sıkı bir şekilde takip edilmiştir. Ele geçirilen yasaklı yayınlarla ilgili nasıl hareket edileceği bağlı olunan nezârete sorularak sorunun mahallinde çözülebilmesi için talimat istenmiştir.

Sonuç

II. Abdülhamid Han saltanatı boyunca bir yandan ülkesini kalkındırmaya gayret ederken diğer yandan da özellikle neşriyât yoluyla yayılmaya çalışılan fitne ve fesadın kaynağını kurutmaya çalışmıştır. Kimi zaman Müslüman kimi zaman da gayrimüslim tebaanın kışkırtılmasına matuf bu tür neşriyâtın takip ve imhası ihmal edilmediği gibi yurt dışından bunların ülkeye sokulmasına da mâni olunmuştur. Destan adı altında yazılan birçok eserin ülkenin unsurlarını birbirine karşı cepheleştirdiği görüldüğü için bu konuda hassasiyet gösterilmiştir. Gizli basılıp satılan destanların bir kısmı ise toplumun gelenek ve inançlarına aykırı bir mahiyetteydi. Tebaasının ahlakını muhafaza etmeyi bir görev addeden Sultan ise bu tür yayınlarla mücadeleyi iktidarı boyunca sürdürmüştür.

Ülkede yaşayan Ermeni ve Rumları Osmanlı Devleti'ne karşı kışkırtan batılı devletler bunu birçok yoldan yapmışlardır. Bağlımsızlık ve toprak vaadiyle kandırılmaya çalışılan gayrimüslim unsurlar özellikle neşriyât yoluyla batılıların kirli hesaplarına dâhil edilmek istenmiştir. Batıda himâye gören birçok muhalif, basın yoluyla Sultan'ı tazyif ederek dünya kamuoyundaki imajını yıpratmaya çalışmıştır. Ülke topraklarına sokulan çok sayıda muzır yayın da yine bu amaca yönelik olmuştur. Ermenilerin ülkenin doğusunda çıkarttıkları isyanlara karşı Müslüman unsurlar, devlete destek vermişler ancak bazen de hamasi duygularla yazılan destanlarla mesele kamuoyuna farklı şekilde yansıtılmıştır. Azınlık meselesinin kaşındığı bu vasat, içte dillendirilen mübalağalı ve

⁵⁴ BOA, HR. MKT, No. 737, Gömlek No. 74, 01.

hakâretâmiz destanlarla ilgili zecrî tedbirlerin alınmasını icbar etmiştir.

Matbuatın, devlet ve millet aleyhinde kullanılmaması için bazı tedbirler almak zorunda kalan Osmanlı yönetimi, basın ve matbuatla ilgili yeni nizamnâmeler çıkartmıştır. Ardından basın yoluyla ülkede kargaşa çıkarmak isteyenler sıkı bir şekilde takip edilmiştir. 93 Harbi sonrasında Balkanlar'daki topraklarının kısm-ı a'zaminı kaybeden devlet, ayakta kalabilmek için ülkede yaşayan unsurları Osmanlı vatandaşlığı paydasında birleştirmeye çalışmıştır. Bunun içinse bir ahtapotun ayakları gibi Anadolu topraklarında faaliyet gösteren ecnebi casusların faaliyetlerine engel olmaya çaba göstermiştir. Gayrimüslim tebaanın yeni bir devlet vaadiyle kandırılmaya çalışıldığı bu ortamda, Müslüman ahali ise yasak yayın ve destanlarla kültürel ifsada maruz kalmışlardır. Bütün bunları engellemeye çalışan Osmanlı Devleti ricali bunun için Hafiyе Teşkilâtından faydalandığı gibi Maarif ve Zaptiye Nezâretinden de yararlanmıştır. Böylece basımı yasak olan birçok muzır eser toplatılmış ve imha edilmiştir.

Kaynakça

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*. No. 1987, Gömlek No. 82.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*. No. 1997, Gömlek No. 49.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Nezâreti Tesri-i Muamelât ve Islahât Komisyonu Evrakı Muamelat [DH. TMIK.M.]*. No. 25, Gömlek No. 112.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hâriciye Nezâreti Mektubî Kalemi [HR. MKT]*. No. 737, Gömlek No. 74.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Askeri [İ.AS.]*. No. 84, Gömlek No. 011.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektubî Kalemi [MEMKT]*. No. 138, Gömlek No. 47.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektubî Kalemi [MFMKKT]*. No. 141, Gömlek No. 29.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektubî Kalemi [MFMKKT]*. No. 146, Gömlek No. 13.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektubî Kalemi [MFMKKT]*. No. 147, Gömlek No. 102.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektubî Kalemi [MFMKKT]*. No. 148, Gömlek No. 142.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektubî Kalemi [MFMKKT]*. No. 148, Gömlek No. 56.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektubî Kalemi [MFMKKT]*. No. 437, Gömlek No. 01.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Nizamât Defteri [ADVNS.NZAM.d]*. No. 8.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Zaptiye [ZB]*. No. 602, Gömlek No. 51.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

Kitap, Tez ve Süreli Yayınlar

Ahmed Cevdet Paşa. *Ma`rûzat*. haz. Yusuf Halaçoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

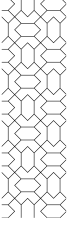
Barlak, Hasan. "Improvements and Public Works in the Hijaz Province 'The Rule of Sultan Abdulhamid II'". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi [Journal of Ottoman Legacy Studies]* 6/15 (2019), 329-351.

Beyhan, Mehmet Ali. "II. Abdülhamid Döneminde Hafiyeye Teşkilâtı ve Journaller". *İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeler Dergisi* 8 (1999), 65-83.

Birinci, Ali. *Tarih Yolunda, Yakın Mazinin Siyasi ve Fikri Ahvali*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.

Çadircı, Musa. "II. Abdülhamid'e Sunulan Bir Layiha". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 3/3 (1992), 413-485.

- Deringil, Selim. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji. II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Düstur-1. 6 Cilt. Ankara: Başvekalet Devlet Matbaası, 1939.
- Eraslan, Cezmi. *II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devleti'nin İslâm Birliği Siyaseti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Ergin, Osman Nuri. *Abdülhamid-i Sani ve Devr-i Saltanatı, Hayat-ı Siyasiye ve Hususiye*. İstanbul: Kütübhâne-i İslâm ve Askeri, 1327.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi, Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*. 8 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 6. Basım, 2007.
- Karpat, Kemal H. - Zens, Robert W. "I. Meşrutiyet Dönemi ve II. Abdülhamid'in Saltanatı (1876-1909)". *Türkler*. 12/873-888. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kenanoğlu, M. Macit. *Osmanlı Millet Sistemi-Mit ve Gerçek*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Koloğlu, Orhan. "Abdülhamid Basın Rejimi Deyimi Üzerine". *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri, 27-29 Mayıs 1992*. ed. Mübahat S. Kütükoğlu. 35-46. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1994.
- Küçük, Cevdet. "Abdülhamid II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/216-224. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Nizâmülmülk. *Siyasetnâme*. haz. Altay Köymen. İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Son Vakarıvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi*. haz. Bayram Kodaman, Mehmet Ali Ünal. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.
- Şahin, Hayrettin. *Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre II. Abdülhamid Dönemi Osmanlı-Ermeni Patrikhanesi Dini İlişkileri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.



İBN HACER'İN BAZI MÜNEKKİTLERİ TENKİTTE AŞIRIYA GİTMEKLE ELEŞTİRMESİ

Ibn Hajar's Evaluation of Some Critics as Exaggerating in the Critique

İsmail KURT

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Ana-bilim Dalı,

Artvin, Türkiye.

Asst. Prof., Artvin Coruh University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Hadith,

Artvin, Turkey.

ismailkurt@artvin.edu.tr, Orcid.org/ 0000-0002-9873-9369.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Ekim/ October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2022

Cilt / Volume: 22 Sayfa/Pages: 69-96

Atrf / Citation: Kurt, İsmail. "İbn Hacer'in Bazı Münekkitleri Tenkittle Aşırıya Gitmekle Eleştirmesi [Ibn Hajar's Evaluation of Some Critics as Exaggerating in the Critique]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 22 (Aralık / December 2022): 69-96.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1186123>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İsmail KURT)..

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

Öz

Bu çalışma, bazı münekkitleri, yaptıkları râvî tenkidinde aşırı gitmekle niteleyen İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) iddiasının analizini konu edinmektedir. Araştırmamız *Takribu't-Tehzib* adlı eserinde tespit edilen ilgili değerlendirmelerini kapsamaktadır. Söz konusu eleştirilerin tespit edilmesinde İbn Hacer'in sarıh bir şekilde işaret ettiği aşırılık ifadeleri esas alınmıştır. *Takribu't-Tehzib*, kısa ancak olabildiğince fazla biyografiden oluşmaktadır. Bu yönüyle adı geçen eser, sahasında başvuru kaynağıdır. Dolayısıyla İbn Hacer'in *Takribu't-Tehzib*'teki eleştirileri, kendisinin otoritesi dikkate alındığında büyük bir önemi haizdir. Bununla birlikte nasıl ki o, kendisinden önceki münekkitleri değerlendirmek suretiyle ricâl ilmine katkılar sunmuş ise bu tenkit anlayışının devamı niteliğinde yeni değerlendirmelerin yapılması da gereklidir. Bu bağlamda öncelikle incelememize konu olacak veriler elde edilmiş, akabinde incelemeye konu olan râvî/ler hakkındaki değerlendirmelerin tamamı tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen veriler üzerinden İbn Hacer'in eleştirisinde ne oranda isabet kaydettiğini ortaya koyacak analizler gerçekleştirilmiştir. İbn Hacer'in aşırılık iddiasında bulunurken ricâl tenkit verileri, hadis alanında otorite isimleri, tenkitte bulunan kimsenin taassup sahibi olup olmaması gibi hususları esas aldığı görülmektedir. Netice itibarıyla onun, bazı itirazlarında isabet kaydetmediği de anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Cerh ve Ta'dîl, İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, Aşırılık.

Abstract:

This article is about the claim of Ibn Hajar al-Askalani (d. 852/1449), who criticized some critics for being excessive in their narrator criticism. Our research covers his evaluations were found in his book named *Taqrib at-Tahdhîb*. In determining the criticisms in question, the expressions of extrem that Ibn Hajar explicitly pointed out were taken as the basis. *Taqrib at-Tahdhîb* consists of short but as many biographies as possible. With this aspect, the book mentioned above has been a reference source. Therefore, Ibn Hajar's criticisms in *Taqrib at-Tahdhîb* are of great importance when his authority is taken into account. However, just as he has contributed to the science of rijal by evaluating the critics before him, it is also necessary to make new evaluations that will be a continuation of this understanding of criticism. In this context, firstly the data that will be the subject of our review has been obtained. Afterwards, it has been tried to determine all the evaluations about the narrators, which are the theme of the examination. According to the data obtained, analyzes were carried out to reveal how much Ibn Hajar hit in his criticism of some critics. It is seen that Ibn Hajar bases his claim on extremism on issues such as rijal criticism datas, names of authority in the field of rijal criticism, and if the critic, when evaluating a narrator has bigotry or not. As a result, it is understood that he failed to hit the mark in some of his objections.

Keywords: Hadîth, al-Jarh wa-l-Ta'dîl, Ibn Hajar, *Taqrib at-Tahdhîb*, Exaggerating.

Giriş

İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb* adlı eserinde bazı münekkitlerin râvîleri değerlendirirken aşırıya gittiklerini iddia etmektedir. Onun söz konusu iddiaları bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu eleştiriler genellikle; herhangi bir râvînin yalan söylemesi, mevzu rivâyet aktarması ya da terk edilmelerine dair iddialarda bulunan münekkitlere yönelik dile getirilmiştir. Makalemizde İbn Hacer'in eleştirilerini anlamaya yönelik analizler gerçekleştirilecektir. Netice itibarıyla, aşırıya gitme ithamına maruz kalan münekkidin görüşünde tek kalmaması veya müfesser ve kabul edilebilir bir gerekçeye sahip olması, İbn Hacer'in eleştirisini zayıflatacaktır. Aynı şekilde eleştiriye uğrayan münekkidin görüşünden rücu etmesi de mümkündür. Eleştiriye konu olan münekkidin, herhangi bir râvîyi hem sika hem de zayıf râvîleri içeren kitabında zikretmesi bu durumun pratik bir örneği olarak dile getirilebilir. Burada zikredilen ihtimallerin varlığı, İbn Hacer'in eserini oluştururken söz konusu bilgiyi görmediğini/dikkate almadığını akla getirecektir. Münekkidin, tenkitten bulunan önceki bir münekkidi değerlendirmesi şeklinde ardışık kontrol faaliyeti olan bu durum, İslâm coğrafyasının rivâyet aşırısındaki genişliği dikkate alındığında eş zamanlı olmayan bir şekilde gelişim yönü de bulunan cerh-ta'dîl ilminin kendine mahsus bir otokontrol vasfına sahip olduğunun kanıtıdır.¹

Takrîb üzerine yaptığımız incelememizde; Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848), Ebû İshâk el-Cûzcânî (öl. 259/873), Abdân el-Ahvâzî (öl. 306/918), İbn Hibbân (öl. 354/965) ve Ebü'l-Feth el-Ezdî'nin (öl. 374/985) İbn Hacer tarafından bazı değerlendirmelerinde aşırı gitmekle tenkit edildikleri görülmüştür. İbn Hacer bu durumu أفحش ve أفرط ifadelerini kullanarak ifade etmektedir.² İbn Hacer'in aşırılıkla suçladığı isimler arasında ricâl tenkit sahasında vazgeçilmez bir yeri olan İbn Maîn olduğu gibi aynı zamanda taassubuyla bilinen Cûzcânî ya da de-

¹ Ricâl tenkit faaliyetlerinin tenkidini konu alan bir makale için bk. Selahattin Polat, "Cerh ve Ta'dîl'in Tenkidi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Ocak 1985), 221-248.

² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1411/1991), 112, 126, 142, 260, 262, 274, 287, 290, 307, 314, 352, 361, 427, 560.

ğerlendirmeleri bir kısım âlimler tarafından dikkate değer bulunmayan Ezdî gibi isimlerin de varlığı görülmektedir.³

Makalemizin konusu hakkında ülkemizde gerçekleştirilmiş bir araştırma tespit edilememiştir. Arap dünyasında ise Rafet Nassâr ve Leyla İslîm'in yaptığı bir çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmada incelenen dokuz râvî, makalemizde yer alan isimlerden farklıdır. Ayrıca çalışmamızın aksine söz konusu makale İbn Hacer'in münekkit ismini vermeksizin dile getirdiği eleştirilerini incelemektedir.⁴ Netice olarak makale sahipleri, İbn Hacer'i değerlendirmelerinde mu'tedil, eleştiriye konu olan münekkitleri de müsrif kimseler şeklinde tespit etmişlerdir. Yazarlara göre bu durum, incelemeye konu olan münekkitlerin görüşlerinde yalnız kalmalarıyla ortaya çıkmaktadır.⁵ Bununla birlikte Şuayb el-Arnaût (öl. 2016), İbn Hacer'e yönelik ciddi tenkitlerde bulunmuş ve onun *Takrîb*'te yer alan râvîlerden 2.000 kadarı hakkında hatalı görüş beyan ettiğini ifade etmiştir. Hatta o, tam da bu gerekçeler üzerinden İbn Hacer'den sonra yaşamış âlimleri, kitapta yer alan hükümleri tenkit etmedikleri gerekçesiyle eleştirmiştir.⁶ İbn Hacer'in, bazı münekkitlerin râvîleri tenkitte aşırı gittiklerine dair iddialarını değerlendiren bu makale, *Takrîb*'in Şuayb el-Arnaût'un işaret ettiği şekilde yeniden değerlendirilmesi gerektiğine dair bir farkındalık oluşturması, bunun yanında cerh-ta'dîl ilminin ardışık tenkitle sağlanmasının yapılması gibi hedefler gütmektedir. Şimdi tespit edilen örnekler üzerinden konu analiz edilecektir.

1. İbn Maîn Eleştirisi

Bu başlık altında incelememize konu olan râvîler; İbn Maîn'in eleştiri-

³ Şeyma Büyükorhan, *Cerh-Ta'dîl İmamları ve Kategorileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 96; İsmail Lütfi Çakan, "Ebü'l-Feth el-Ezdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/319.

⁴ Rafet Nassâr - Leylâ Muhammed İslîm, "er-Ruvât Ellezîne Teakkabe fihim el-İmâm İbn Hacer ale'l-Eimmeti bi Kavlihî 'Tüküllime fihî bilâ Hucce' ve Kavlihî 'Tüküllime fihî bilâ Müstened' ve Kavlihî 'Du'ife bilâ Müstened', 'Dâifun Efrate men Nesebehü ile'l-Kizb' ve Kavlihî 'Galeta men Tekelleme fihî'", *Mecelletü'l-Buhûsu'l-İslâmiyye* 2/9 (2016), 259.

⁵ Nassâr - İslîm, "er-Ruvât ellezîne teakkabe fihim el-İmâm İbn Hacer", 274.

⁶ Enbiya Yıldırım, "Bir Büyük Muhaddisin Ardından: Şuayb el-Arnaût (1928-2016)", *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (Aralık 2016), 219.

ri yönelttiği Esîd b. Zeyd b. Nüceyh el-Cemmâl (öl. 220/835), Âmir b. Salih el-Medenî el-Kureşî (öl. 188/803-804) ve Abdurrahman b. Hânî en-Nehaî'dir (öl. 211/ 826-827). Onun, adı geçen râvîler hakkındaki değerlendirmeleri iki hususu ön plana çıkarmaktadır. Bunlardan ilki, üç râvînin de İbn Maîn tarafından yalancılıkla suçlanmasıdır.⁷ İkinci husus, vefat tarihleri ve İbn Maîn'in ifadeleri dikkate alındığında adı geçen râvîlerle olan muâsarâtıdır. Bu isimlerden Esîd ve Âmir hakkındaki ifadeleri mülakâtın bulunduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Şu durumda, İbn Maîn'in değerlendirmeleri, İbn Hacer'in aksine müşâhede ve muâsarâta dayanmaktadır. Bir başka ifadeyle, İbn Hacer, müşâhede ve muâsarât açısından daha avantajlı olan bir münekkidi söz konusu tenkidinde aşırı gittiği gerekçesiyle haksız bulmaktadır. Bu ifadelerden sonra ilgili isimler üzerinden analizlere başlayabiliriz.

Esîd hakkında tespit edebildiğimiz değerlendirmeler şu şekildedir: İbn Maîn:⁸ كذاب أتيته ببغداد فسمعته يحدث بأحاديث كذب. Ebû Hâtim⁹ (öl. 277/890): قد احتمل حدثت بأحاديث لم يتابع عليه لم يكن به بأس. Bezzâr¹⁰ (öl. 292/905): كانوا يتكلمون فيه فيه. Nesâî¹¹ (öl. 303/915): مَثْرُوكُ الْحَدِيثِ. İbnü'l-Cârûd¹² (öl. 307/919-20): كَذَّابٌ. İbn Hibbân:¹³ يروي عن الثَّقَاتِ الْمَنَاصِرِ وَيَسْرِقُ الْحَدِيثَ. İbn Adî¹⁴ (öl. 365/976): وعامة ما يرويه لا يُتَابَعُ عليه، ويتبين على رواياته الضعف، Dârekutnî¹⁵ (öl.

⁷ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, 112, 287, 352.

⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn b. Ziyâd b. Bistâm b. Abdurrahman İbn Maîn, *Suâlâtü İbnü'l-Cüneyd li Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf (Medine: Mekrebetü'd-Dâr, 1988), 292.

⁹ Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1372/1953 tarihli baskının ofseti), 2/319-20.

¹⁰ Ebû Abdullah Alâuddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, nşr. Âdil b. Muhammed, Üsâme b. İbrâhîm (Kahire: el-Fârûk el-Hadîsiyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1422/2001), 2/219-20.

¹¹ Ebû Abdurrahman b. Şuayb Nesâî, *Kitâbü'd-Đuağâ ve'l-metrükîn*, nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986), 155.

¹² Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 2/220.

¹³ Ebû Hâtim et-Temimî el-Büstî Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, nşr. Hamdî Abdülmecid es-Silefi (Riyad: Dâru'l-Sumeyi, 1420/2000), 1/204.

¹⁴ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürçânî İbn Adî, *el-Kâmil fi đuağâ'ir-ricâl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed el-Muavvid, Abdülfettâh Ebû Sünne (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 2/87.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debbâsî (Riyad-Demmâm: Dâru Taybe - Dâru İbnü'l-Cevzi, 1405), 10/111; Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *ed-Đuağâ ve'l-metrükîn*, nşr. Muvaffâk b. Abdullah b. Abdulkadir (Riyad:

385/995): ليس بالقوي ضعيف الحديث. Zehebî, *Men tüküllime fihi ve hüve müves-sak* isimli eserinde yer vermiştir.¹⁶ İbn Hacer: ضعيف أفرط ابن معين فكذبه وما له في لم أر لأحد فيه توثيقا البخاري سوى حديث واحد,¹⁷ مقرون بغيره¹⁸.

İbn Hacer, Esîd hakkındaki değerlendirmesini Buhârî'nin kendisinden makrunen bir rivâyeti aktardığını¹⁹ ilave ederek “zayıf” ifade- siyle dile getirmektedir. Ancak, zayıflığının muhtevasını ortaya koyacak herhangi bir müfesser değerlendirmesi bulunmamaktadır. Kaldı ki tespit ettiğimiz diğer tenkidine göre de onun hakkında herhangi bir tevsik ifadesi görmediğini dile getirmektedir. Bununla birlikte, cerh sebebini ortaya koyabilecek kendisine ait bir değerlendirme de zikretmemiştir.²⁰ Bu râvî hakkında Bezzâr ve İbn Adî; mutâbaatı bulunmayan²¹ rivâyetler aktardığını ifade ederken, Dârekutnî; “daifu’l-hadis, kavi değil” demekle yetinmiştir. Buna karşın Nesâî; “metrûku’l-hadis”, İbn Hibbân; “hadis hırsız”, İbnü’l-Cârûd’sa “kezzâb” gibi ifadelerle Esîd’i değerlendirmeyi tercih etmişlerdir. Nesâî ve İbn Maîn’in ifadeleri bir arada değerlendirildiğinde, râvînin terk edilmesinin gerekçeleri arasında yalancılığın da bulunmasından dolayı Nesâî’nin, İbn Maîn’le benzer bir kanaat taşıdığı varsayılabilir. İbn Hibbân’ın hadis hırsızlığına dair ifadesi de öncelikle yalancılığı çağrıştırmaktadır.²² Şu durumda, Esîd hakkında münekkitlere ait değerlendirmelerin büyük oranda yalancılığa hamledilmesi mümkündür. Ancak burada İbn Hacer’in niçin böyle bir yolu benimsemediğine dair analiz yapıl-

Mektebetü’l-Maârif, 1404-1984), 154.

¹⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Men tüküllime fihi ve hüve müves-sak*, nşr. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî (Medine: Mektebetü’l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1426/2005), 113-114.

¹⁷ İbn Hacer, *Takribu’t-Tehzib*, 112.

¹⁸ Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî bi Şahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî vd. (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 1/391.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Camiu’l-müsnedü’s-şahîhu’l-muhtaşaru min umûri Rasûlillâhi ve sinenihî ve eyyâmihî* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1419), Rikâk, 50.

²⁰ İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 1/391.

²¹ Herhangi bir hadisin mutâbaatının bulunmaması râvisinin rivâyette tek kaldığını göstermektedir. Açıklama için bk. Selahattin Polat, “Mutâbaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/180.

²² Hadis hırsızlığı kavramının zabt sıfatına yönelik de kullanılması hakkında bk. İsmail Kurt, *Hicri Dördüncü Asır Ricâl Tenkidinin Mukayeseli İncelenmesi* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2020), 56.

ması elzemdir. Bize göre bunun temel sebebi, Buhârî'nin İbn Hacer nezdindeki otoritesidir. O, Buhârî'nin yalancı bir kimseden rivâyette bulunmayacağından hareketle adı geçen râvîyi zayıf bir kimse olarak nitelemiş olmalıdır.

İbn Hacer'in Esîd hakkında kanaat belirtmesinde Buhârî'nin yaklaşımının belirleyici olması, Buhârî'nin İbn Maîn'e ait değerlendirmeden haberinin olup olmadığı sorusunu zihinlere getirmektedir. Eserleri üzerine yaptığımız araştırmada adı geçen râvî ile ilgili İbn Maîn'e ait herhangi bir değerlendirmeye ulaşamamıştır. Şu durumda, İbn Maîn'in gözlemine dair değerlendirmesine vâkıf olmadığını söylememiz mümkündür. Buhârî'nin ondan nakilde bulunması ve İbn Adî ile Bezzâr'ın kanaatlerinin zabt sıfatına yönelik bir kusur barındırma ihtimali dikkate alındığında, İbn Hacer'in değerlendirmesinin kabul edilebilir olması gündeme gelebilir. Bununla birlikte, Esîd'in zabt sıfatına yönelik açık bir şekilde herhangi bir tenkidin bulunmaması hesaba katıldığında, müşâhede sonucu kanaat elde eden İbn Maîn'i ileri gitmekle tenkit eden İbn Hacer'in bu eleştirisinde aşırıya kaçtığı ifade edilmelidir. Şimdi Âmir b. Salih el-Kureşî isimli râvî üzerinden İbn Maîn eleştirisine devam edilecektir.

Âmir b. Salih el-Kureşî hakkında tespit ettiğimiz bütün değerlendirmeler şu şekildedir: İbn Maîn:²³ كَذَابٌ حَبِيبٌ عَدُوٌّ لِلَّهِ هُوَ زَيْرِي قَدْ كَتَبْتُ عَنْهُ، لَمْ يَكُنْ حَدِيثُهُ بِشَيْءٍ وَقَالَ مَرَّةً كَانَ كَذَابًا، ضَعِيفٌ، كَانَ كَذَابًا، يَرْوِي عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، كُلُّ حَدِيثٍ سَمِعَهُ، وَقَدْ كَتَبْتُ عَامَةً هَذِهِ الْأَحَادِيثَ عَنْهُ، قَبِلَ لِيَحْيَى بْنُ مَعِينٍ: إِنَّ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ حَدَّثَ عَنْ عَامِرِ بْنِ صَالِحٍ. فَقَالَ: مَا لَهْ، جَنٌّ؟ عَنْ يَحْيَى بْنِ مَعِينٍ: كَذَابٌ حَبِيبٌ عَدُوٌّ لِلَّهِ، قَالَ: فَقُلْتُ لِيَحْيَى: إِنَّ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَحْدِثُ عَنْهُ، فَقَالَ: لِمَهُ وَهُوَ قَدْ رَأَيْتَهُ. وَكَأَنَّهُ غَمَزَهُ: İbnü'l-Medîni²⁴ (öl. 234/848-49) (öl. 234/848-49): Ebû Hâtim²⁶ (öl. 241/855): ثقة، لَمْ يَكُنْ صَاحِبَ كَذَبٍ. فأنكر حَدِيثَهُ

²³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Bağdâdî İbn Maîn, *Târîhu Yahyâ b. Maîn*, nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1399/1979), 3/239; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/322; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrîhin*, 2/179; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1983/1980), 14/46-7.

²⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/47.

²⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422/2001), 1/409-10.

²⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/324.

حدث عَنْهُ أَحْمَدُ: (Ebû Dâvûd²⁷ (öl. 275/889). صالح الحديث، ما أرى يحدِيثه بأَسَا: (277/890) بثلاثة أحاديث، استعار كتاب حجج الأعور، عَنْ لَيْثِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، فَنَسَخَهُ ثُمَّ حَدَّثَ بِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ. Nesâi²⁸ (öl. 303/915). ليس بثقة. Ukaylî²⁹ (öl. 322/934). فِي حَدِيثِهِ وَهَمَّ. İbn Hibbân:³⁰ (öl. 365/976). لعامر بن صالح غير ما ذكرت وعامة حديثه مسروقات من الثقات وإفرادات مما ينفرده به. Ezdî:³² أساء القول فيه يحيى بن معين، ولم يتبين أمره عند أحمد،: (Dârekutnî³³ (öl. 385/995). ذَاهِبَ الْحَدِيثِ مَتْرُوكِ الْحَدِيثِ İbn Hacer:³⁵ لعل ما روى احمد عن اضعف منه Zehebî:³⁴ وهو مدني، يترك عندي أفرط فيه ابن معين فكذبه وكان عالما بالأخبار.

İbn Hacer'e göre Âmir el-Kureşî, metrûku'l-hadis'tir. İbn Maîn'in ise adı geçen râvî hakkında yukarıda zikredildiği üzere birden fazla değerlendirilmesi bulunmaktadır. Bunlar; "Rivâyetinin değeri yok, zayıf, kezzâb, onu terk etik." anlamına gelen ifadelerdir. Buna ilaveten, İbn Hanbel'in ondan rivâyet etmeye devam ettiğine dair haber karşılığında "O, delirmişse ne yapılabilir?" dediği aktarılmaktadır. Her iki münekkidin değerlendirmeleri karşılaştırıldığında adı geçen râvînin terk edilmesi gerektiğine dair ortak bir zeminde buluşulduğu açıktır. Burada problem yalancılık iddiasının varlığıdır. Öncelikle, diğer münekkitlerin de Âmir hakkındaki kanaatleri dikkate alınarak terk gerekçesinin ortaya konulabilmesi önemlidir. Münekkitlerin yukarıda zikredilen ifadelerine bakıldığında onun için; sâlihu'l-hadis, zâhibu'l-hadis olduğu, hadis hırsızlığı yaptığı, mevzu rivâyetlerde bulunduğu, buna ilaveten teferrüt ettiği, hadislerinin münker kabul edildiği, rivâyetlerinde vehimle hareket ettiğine dair değerlendirmelerin yer aldığı görülmektedir. Ayrıca, Dârekutnî de gerekçesini bildirmeksizin İbn Maîn'in, Âmir hakkındaki yaklaşımını tenkit etmiştir. Bunun yanında, onun eleştirisinin daha çok

²⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/47.

²⁸ Nesâi, *Kitâbü'l-d-Đuağâ*, 217.

²⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd Ukaylî, *ed-Đuağâu'l-kebir*, nşr. Abdülmu'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/309.

³⁰ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 2/179.

³¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/157.

³² Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *ed-Đuağâ ve'l-metrûkin*, nşr. Abdullâh el-Kâdî Ebü'l-Fidâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/72.

³³ İbnü'l-Cevzî, *ed-Đuağâ ve'l-metrûkin*, 2/72.

³⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/323.

³⁵ İbn Hacer, *Takribu'l-Tehzîb*, 287.

Âmir'den nakilde bulunan İbn Hanbel'i savunma amaçlı olduğu da düşünülebilir. Çünkü Dârekutnî, yukarıda ifade edildiği üzere İbn Maîn'i kastederek, "Onun hakkında ağır söz söyledi, Âmir'in durumu İbn Hanbel nezdinde net olarak ortaya çıkmadı." ifadelerini kullanmıştır.

Yukarıda zikredilen değerlendirmelerden bir kısmı, Âmir'in zabt sorunu yaşadığına açık bir şekilde işaret etmektedir. Ancak bu yalın ifade üzerinden, adı geçen râvînin zabtındaki eksikliklerin, onun terk edilmesini gerektirecek düzeyde olduğunu söylemek de insaflı değildir. Ebû Dâvûd'un Âmir hakkındaki değerlendirmesi, İbn Hacer'in Âmir'i terk etme gerekçesini anlamaya yardımcı olacak bilgiler içermektedir. Buna göre Âmir, emanet aldığı kitapta yer alan "Leys b. Sa'd an Hişâm b. Urve" senedini, Leys'in (öl. 175/791) yerine kendisini koymak suretiyle tahrif etmiştir. Âmir, Ebû Dâvûd'un yukarıda zikredilen görüşü dikkate alındığında hadis uydurmasa da rivâyet hakkına sahip olmadığı nakli sahiplenerek gündelik hayatta yalan söyleyen bir kimse konumuna gelmiştir. Şu durumda, İbn Hacer'in Âmir'i yalancı saymayıp metrûk³⁶ bir kimse olarak kabul etmesinde Ebû Dâvûd'un etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, İbn Hacer'in terk gerekçesini açık bir şekilde ifade etmemesi, Âmir hakkında verdiği hükmü, İbn Maîn'in açık ve güçlü ifadeleri karşısında zayıflatmıştır.

Bu başlık altında değerlendireceğimiz son isim Abdurrahman b. Hânî en-Nehaî adlı râvîdir. Bu râvî hakkında tespit ettiğimiz değerlendirmeler şunlardır: Fazl b. Dükeyn³⁷ (öl. 219/834): ضعفه. İbn Maîn: بالكوفة كذابان؛ أبو نعيم النخعي، وضرار ابن صرد، من جالسه عرف ضعفه، ليس بثقة. İbn Hanbel:³⁹ ليس بشيء. İclî⁴⁰ (öl. 261/875): ثقة. Buhârî:⁴¹ فيه نظر وهو صدوق في

³⁶ İbn Hacer'in metrûk kavramını yalancılıkla nitelenen râvîler hakkında kullandığına dair bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fi tadvîhi Nuhbeti'l-fiker*, nşr. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîli (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1422), 112.

³⁷ Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 8/244.

³⁸ İbn Maîn, *Suâlatu İbnü'l-Cüneyd li Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn*, 405; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/298; Ukaylî, *ed-Duaîfâ'u'l-kebir*, 2/349.

³⁹ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/298.

⁴⁰ Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilmî ve'l-hadisi ve mine'd-đuaîfâi ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim*, nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, ts.), 2/90.

⁴¹ Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 8/244.

الأصل. Ebû Hâtim:⁴² يكتب حديثه، لا بأس به، Ebû Dâvûd:⁴³ ضعيف. İbn Hibbân:⁴⁴ ربما أخطأ. İbn Adî:⁴⁵ عامة ما له لا يتابعه الثقات عليه. Dârekutnî:⁴⁶ متروك. İbn Hacer:⁴⁷ صدوق له أغلاط أفرط ابن معين فكذبته وقال البخاري هو في الأصل صدوق. Şuayb el-Arnaût - Beşşâr Avvâd Ma'ruf:⁴⁸ ضعيف جدا.

Yukarıdaki ifadeler çerçevesinde İbn Hacer; onu, “hataları olan sadûk” bir kimse olarak değerlendirirken, İbn Maîn, “kezzâb” olarak nitelemiş ve “Onunla oturan bir kişi zayıflığını anlar.” demiştir. Zikredilen değerlendirmeler arasında bu râvînin sika olduğu, hadislerinin yazıldığı, kabul edilebilir bir râvî olduğu, bazen hata yaptığı, rivâyetlerinin genelinde sika kimselerin mutâbaatının bulunmadığı, aşırı zayıf ve metrûk bir râvî olduğuna dair değerlendirmelerin yer aldığı görülecektir. Aslında bu ifadeler dikkate alındığında İbn Maîn’in görüşünde şazz kaldığı söylenebilir. Abdurrahman hakkındaki kanaatler muhtemelen müteahhir bir âlim olarak İbn Hacer’in kararını etkilemiştir. Dahası, onun hakkında hüküm verirken Buhârî’nin kanaatini iktibasen zikretmesi, bu konudaki tutumunu daha da belirgin hâle getirmiştir. Buhârî, adı geçen râvîyi “hataları olan sadûk bir kimse” şeklinde değerlendirmektedir. Dolayısıyla, İbn Hacer’in İbn Maîn eleştirisi, diğer münekkitler dikkate alındığında isabetli bir tenkittir. Buhârî’nin görüşü de İbn Hacer’i doğrudan etkilemesi sebebiyle ön plana çıkmaktadır. Ancak muâsarât-ricâl tenkidi ilişkisinin de ayrıca incelenmesi gerektiğine işaret etmeliyiz.

2. Cûzcânî Eleştirisi

Nâsıbî⁴⁹ olmakla suçlanan Cûzcânî’nin eserinde, ehl-i sünnet dışı

⁴² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/298.

⁴³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefayâtih-meşâhiri ve'l-a'lem*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1423/2003), 5/372.

⁴⁴ Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, nşr. Muhammed b. Abdülmuîd Hân (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1319/1973), 8/377.

⁴⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/511.

⁴⁶ Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-eğâdisi'n-nebeviyye*, 14/224.

⁴⁷ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib*, 352.

⁴⁸ Şuayb el-Arnaût - Beşşâr Avvâd Ma'ruf, *Tahriru Takribü't-Tehzib* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/354.

⁴⁹ İmâmiyye Şiâsi literatüründe Hz. Ali'ye, evlâtlarına ve taraftarlarına karşı olan zümrelere verilen

râvîler hakkındaki tenkitlerinin önemli bir yer tuttuğu ifade edilmektedir.⁵⁰ İbn Hacer de onun, Kûfeli müteşeyyi‘ bir râvî olan Abdullah b. Şerîk el-Âmirî (öl. 121-130/738-739/747-748) hakkındaki değerlendirmesinde aşırı gittiğini ifade etmektedir.⁵¹ Tespit edilen bu râvî üzerinden onun eleştirisi incelenecektir. İbn Hacer'in Cûzcânî'ye dair ifadesini daha iyi analiz etmek için Abdullah hakkında diğer münekkitlere ait kanaatlerin de ortaya konulması gerekir. Bu amaçla yaptığımız araştırma sonucu şu değerlendirmelere ulaşılmıştır: Süfyân b. Uyeyne⁵² (öl. 198/814): كان عبد الله بن شريك مختارياً، وكان لا يكاد يحدث عنه . Abdurrahman b. Mehdî⁵³ (öl. 198/813-14): كَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ قَدْ تَرَكَ الْحَدِيثَ عَنْهُ . İbn Hanbel:⁵⁴ كوفي ثقة ما أعلم به بأساً . Cûzcânî:⁵⁵ مختار كذاب . İbn Maîn:⁵⁶ ثقة . Ebû Zür'a er-Râzî (öl. 281/894):⁵⁷ ثقة . Ebû Hâtim:⁵⁸ ليس بقوي . Ya'kûb b. Süfyân⁵⁹ (öl. 277/890-891): ليس Nesâî:⁶⁰ ثقة، هو من كبراء أهل الكوفة، يميل إلى التشيع . Ukaylî:⁶¹ كان عبد الله بن شريك الأسدي كوفي، كَانَ مِمَّنْ يَغْلُو . بالقوي، مختار . İbn Hibbân:⁶² كان عبد الله بن شريك الأسدي كوفي، كَانَ مِمَّنْ يَغْلُو . بالقي، مختار . İbn Hacer:⁶⁴ لا بأس به . Dârekutnî:⁶³ غالياً في التشيع، يروي عن الأئمة ما لا يشبه حديث الثقات . صدوق يتشيع أفرط الجوزجاني فكذبه .

Burada zikredilen bilgiler, öncelikle Abdullah'ın teşeyyu‘ sahibi bir kimse olduğunu göstermektedir. Bu durum, yukarıda ifade edildiği üzere Cûzcânî'nin tenkitçiliği açısından önemli bir husus-

bir isimdir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Öz, “Nâsibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/393.

⁵⁰ Bu konudaki sayısal dağılım için bk. Mohammad Yusuf Mohammad İsmail, *Ebü İshâk el-Cûzcânî (259/873) ve Ahvâlî'r-Ricâl Adlı Eseri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 103.

⁵¹ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, 307.

⁵² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/81.

⁵³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/80.

⁵⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/81.

⁵⁵ Ebü İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî Cûzcânî, *Ahvâlî'r-ricâl*, nşr. Abdülâlîm Abdülazîz Bestevî (Faysalabad: Hadis Akademisi, 1431), 52.

⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/81.

⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/81.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/81.

⁵⁹ Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 7/401.

⁶⁰ Nesâî, *Kitâbü'd-Duafâ*, 1406/1986, 203.

⁶¹ Ukaylî, *ed-Duafâ'u'l-kebir*, 2/266.

⁶² İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrihîn*, 1/519.

⁶³ Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 7/400.

⁶⁴ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, 307.

tur. Ortaya çıkan ikinci önemli husus ise Cûzcânî'nin sarîh bir yalancılık iddiasında tek kalmasıdır. Abdullah; İbn Mehdî'nin metrûk saydığı bir kimsedir. O, İbn Hibbân tarafından da sika kimselerin rivâyetlerine benzemeyen nakillerde bulunan aşırı bir Şîî şeklinde nitelenmiştir. Ancak bu değerlendirmelerin gerekçe barındırmayan tespit/hüküm olmasından dolayı yalancılıkla bağlantısını kurmak zordur. Bu durumu destekleyen bir başka unsur ise Nesâî'nin onu, “kavi değil” diyerek yalancılık açısından değil de zabt açısından tenkide tabi tutmasıdır. Ayrıca Cûzcânî'nin sıkı bir ilişkiye sahip olduğu İbn Maîn, İbn Hanbel ve Ya'kûb b. Süfyân'ın onu tevsik etmesi ve yine onun hakkında Dârekutnî'nin de “lâ be'se bih” ifadesini tercih etmesi, Abdullah'ın diğer münekkitlerin geneline göre yalancı bir kimse sayılamayacağını hatta bir kısmına göre muteber bir râvî olduğunu göstermektedir.

İbn Hacer; Abdullah'ı sadûk bir kimse olarak nitelemekte, aynı zamanda onda teşeyyü' bulunduğuna da dikkat çekmektedir. Bu ifade, Abdullah'ın müteşeyyi' olması hariçte bırakılacak olursa, öncelikle Abdullah'ın adalet açısından herhangi bir kusura sahip olmadığını göstermektedir. İbn Hacer'in böylesi bir düşünceye sahip olması, Abdullah hakkında dile getirilen diğer değerlendirmeler karşısında benzerlik göstermektedir. Çünkü o, bu kanaati ile Abdullah'ı tevsik etmiş, sadûk ifadesini de kullanarak yine yukarıda verilen değerlendirmelere muvâfik olarak zabt eksikliğine de işarette bulunmuş olmaktadır.⁶⁵ Sonuç olarak, Cûzcânî'nin bid'at ehline mensup râvîler hakkındaki karakteristik tutumu ve diğer münekkitlerin geneliyle Abdullah hakkında uyumlu bir kanaat ifade etmesi sebebiyle İbn Hacer'in Cûzcânî'ye yönelik tenkidinde isabetli olduğu ifade edilmelidir. Ayrıca o, bu pratik duruma ilaveten teoride de Cûzcânî'nin itikâdî aidiyyete dair yaklaşımı gerekçesiyle, değerlendirmeleri karşısında dikkatli olunması gerektiğine işaret etmiştir.⁶⁶

⁶⁵ Ahmet Yücel, “Sadûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/431.

⁶⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, nşr. Abdülfettâh Ebü Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 1/212.

3. Abdân Eleştirisi

İbn Hacer, Abdân el-Ahvâzî'yi Cemil b. el-Hasen b. Cemil el-Atekî (öl. 251-260/865-866/873-874) hakkında yaptığı tenkit gerekçesiyle eleştirmektedir. Aşağıda paylaşıldığı üzere Abdân, adı geçen râvîyi; fâsık, kezzâb ve fâcir ifadeleriyle nitelemiştir. Buna karşın İbn Hacer Cemil'i, bir değerlendirmesi dikkate alındığında "hata yapan sadûk" bir kimse olarak nitelemiş, yer aldığı bir hadisin senedini değerlendirirken de "Bu hadisin râvîleri sikadır." demiştir. Cemil ile ilgili diğer münekkitlerin kanaatleriyse tespit edebildiğimiz kadarıyla şu şekildedir: Ebû Hâtîm:⁶⁷ فکان عندنا بالأهواز ثلاثين سنة لم نكتب عنه، كان كذابا فاسقا: Abdân. أدرکناه ولم نكتب عنه. Mesleme b. Kâsım⁶⁹ (öl. 353/964): ثقة. İbn Hibbân:⁷⁰ في ثقافته-يغرب. İbn Adî:⁷¹ وأرجو أنه لا بأس به إلا أن عبدان نسبه إلى الفسق، فأما في باب الرواية فإنه صالح. Zehebî:⁷² قال فكان هذا مراد عبدان بأنه فاسق يكذب ولكن كيف يؤثر. İbn Hacer:⁷³ عبدان فاسق يكذب أي في كلامه قول المرأة فيه مع كونها مجهولة! قال الحافظ في حديث هذا أحد رجال سنده: رجاله ثقات، صدوق يخطئ أفرط ضعيف، فلا أدري من أين جاء. Şuayb el-Arnaût - Beşşâr Avvâd Ma'ruf:⁷⁴ فيه عبدان. المصنف بلفظة يخطئ.

Abdân'ın Cemil hakkındaki ifadesinde yer alan lafızlar; kezzâb, fâsık ve fâcir olup râvînin adalet vasfıyla alakalı tenkit ifadeleridir. Abdân'ın değerlendirmesinde yer alan fâsık ve fâcir ifadesinin arka planında İbn Hacer'in ifadesiyle "mechul bir kadından aktardığı" haber yatmaktadır. Söz konusu habere göre Cemil, ismi verilmeksizin işaret edilen kadınla zina yapmak istemiş, o kadın da bunu reddetmiştir.⁷⁵ İbn Hacer'in Cemil hakkındaki değerlendirmesi ise "sadûk, hata yapar" şeklinde olup doğrudan onun zabt sıfatıyla alakalıdır. Dolayısıyla o, Cemil'in adaletiyle ilgili herhangi bir şüphe duymamaktadır. *Tahrîr* yazarlarıyla-

⁶⁷ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2/520.

⁶⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/429.

⁶⁹ Moğultay b. Kılıç, *İlmâl*, 3/239.

⁷⁰ İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, 8/164.

⁷¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/429.

⁷² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehü riyâyetiün fi'l-Kütübî's-Sitteti*, thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed el-Hatîb (Cidde: Dâru'l-Kible, 1992), 1/297.

⁷³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib* (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'n-Nizâmiyyeti, 1325/1907), 2/114.

⁷⁴ Arnaût - Ma'ruf, *Tahrîru Takribü't-Tehzib*, 1/233.

⁷⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/429.

sa Cemil'in zayıf bir kimse olduğunu dile getirmişlerdir. Ayrıca İbn Hacer'in "hata eder" şeklindeki ifadesini kullanmasını da eleştirmişlerdir. Ancak yukarıda paylaşıldığı üzere, İbn Hibbân'ın Cemil'i, *Sikât*'ına alması ve onun hakkında dile getirdiği kanaati, İbn Adî'nin de "Onda problem olmayacağını umuyorum, rivâyette salih bir kimsedir." şeklindeki olumlu yaklaşımı, İbn Hacer'e böyle bir imkân tanımı olmalıdır. Aslında bu ifademizle Cemil'in zabt kusuruna sahip olduğuna dair bazı münekkitlerin işaretleri olduğuna değinmiş olmaktadır. Dolayısıyla İbn Hacer, yaptığı değerlendirmeye hem onun adalet vasfını haiz olduğunu dile getirmiş hem de zabt eksikliği noktasında kendisinden önceki münekkitlerle paralel bir görüş ortaya koymuştur. Elbette burada asıl tartışılması gereken mesele İbn Hacer'in, Abdân eleştirisinde ne oranda isabet kaydettiğiyle alakalıdır.

Cemil hakkında diğer münekkitlerce dile getirilen değerlendirmelere baktığımızda bunlar arasında Mesleme el-Endelûsî'nin, doğrudan tevsiğe dair kanaati ön plana çıkmaktadır. Fakat Abdân - İbn Hacer ihtilafında, Ebû Hâtim'in görüşü Abdân'ı desteklemektedir. Çünkü o, söz konusu râvî hakkında "Ona yetiştik ancak hadis yazmadık." şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Cemil'in muhtemel zabt kusurunun, onun terk edilmesini gerektirecek seviyede bulunmadığı düşünülebilir. Her ne kadar ricâl tenkidinde ictihâdîlik olsa da hafif bir kusurun hoşgörüyle karşılanabileceği, aşırı zabt kusurunun da büyük olasılıkla ifade edilmiş olması vakiyaya uygun bir durumdur. Dolayısıyla, Ebû Hâtim'e ait değerlendirmenin -gayr-ı müfesser olsa da- Abdân'ın iddiasına destek olabilecek bir içeriğe sahip olmadığını söyleyemeyiz. Bir başka ifadeyle, hüküm açısından Ebû Hâtim ve Abdân benzer kanaatler ortaya koymuş olmaktadır.

Cemil'in terk edilmesini gerektirecek düzeyde bir zabt kusuruna sahip olduğuna dair değerlendirme tespit edilememiştir. Ebû Hâtim'in "Ona yetiştik ancak hadisini yazmadık." ifadesi dikkate alındığında Abdân'ın değerlendirmesinde tek kalmadığı, dolayısıyla İbn Hacer'in Abdân'ı aşırı gitmekle tenkit etmesinin pek de isabetli olmadığı düşünülebilir. Bununla birlikte İbn Hacer, Abdân'ı aşırıya gitmekle eleştirir

de Zehebî'nin Abdân'a ait değerlendirmeyi sahiplendiği görülmektedir. Çünkü o, *Kâşif*'te Abdân'ın; "Cemil, yalan söylüyor." şeklindeki ifadesine itiraz etmemiş hatta "Yani gündelik hayatta." ifadesini kullanarak hakkındaki yalancılık suçlamasının hangi düzeyde olduğuna açıklık getirmiştir. İbn Hacer'in Zehebî'yi değil de Abdân'ı tenkit etmesi muhtemelen birincil kaynak olmasından kaynaklanmaktadır. Kaldı ki o, Abdân hakkında "Mechul bir kadının sözü nasıl etki eder?" diyerek onu mechul bir kimseden çok önemli bir kanaat aktarıp bunu kabul etmesi sebebiyle de eleştirmiştir. Dolayısıyla İbn Hacer, Cemil hakkındaki iddiayı mechul bir kimseden gelmesinden dolayı kabul edilebilir bir bilgi olarak telakki etmemiştir. Ebû Hâtim'in değerlendirmesinin de müfesser olmaması Abdân'ı daha da yalnız bırakmıştır. Dahası, İbn Hacer'in ifadeleri, tespitlerimiz çerçevesinde Cemil hakkındaki rivâyet sırasında yaşamış münekkitlere ait diğer değerlendirmelerle de uyum içerisinde.

4. İbn Hibbân Eleştirisi

İbn Hacer tarafından aşırı gitmekle nitelenen münekkitler arasında en fazla eleştiri İbn Hibbân'a yöneltilmiştir.⁷⁶ Bazı örnekler üzerinden İbn Hacer'in eleştirileri analiz edilecektir.

Bu başlık altında incelemek istediğimiz ilk râvî; Âmir b. Sâlih b. Rüstem el-Müzenî'dir (öl. 191-200/806-815). Bu râvînin taz'îfi ve tevsikine dair tespit edilen görüşler şu şekildedir: İbn Maîn:⁷⁷ ليس بشيء. İclî:⁷⁸ ثقة. Ebû Hâtim:⁷⁹ وليس بقوي. Ebû Dâvûd:⁸⁰ ليس به بأس. Ukaylî:⁸¹ لا يتابع. İbn Hibbân, adı geçen râvîyi *Sikât*'ında zikretmiştir.⁸² İbn Hacer:⁸³ صدوق سيء الحفظ أفرط ابن حبان فقال يضع، وخلص ابن حبان ترجمته بترجمة الذي بعده.

⁷⁶ İbn Hacer'in, İbn Hibbân'a yönelik eleştirileri için bk. *Takribu't-Tehzib*, 126, 260, 262, 274, 287, 290, 314, 361, 427, 439.

⁷⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/324.

⁷⁸ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/13.

⁷⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/324.

⁸⁰ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 14/44.

⁸¹ Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebir*, 3/308.

⁸² İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, 8/501.

⁸³ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 5/70; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, 287.

İbn Hacer, adı geçen râvîyi “sadûk, seyyiü'l-hıfz” lafızlarıyla niteleyerek onun doğru sözlü olmakla birlikte zabt problemleri yaşadığını iddia etmektedir. Bu değerlendirmenin akabinde “Onun, hadis uydurduğunu söyleyerek aşırıya gitti.” ifadesini kullanmak suretiyle de İbn Hibbân'ın adı geçen râvînin hadis uydurduğuna dair değerlendirmesi bulunduğuna işaret etmiştir. Fakat araştırmalarımız söz konusu râvînin yalnızca *Sikât*'ta yer aldığını göstermektedir. Bu sebeple, İbn Hacer'in Âmir el-Müzenî üzerinden İbn Hibbân eleştirisinin yersiz olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Hacer, *Tehzîb*'te “İbn Hibbân, bir sonraki isimle karıştırdı.” diyerek konuya farklı bir açılım getirmektedir. Buna göre İbn Hibbân, Âmir b. Rüstem b. Sâlih el-Müzenî ile Âmir b. Salih b. Abdullah b. Urve b. ez-Zübeyr el-Kureşî'yi karıştırmıştır.⁸⁴ Ona göre ilk râvî sadûk iken ikinci râvî metrûktur.⁸⁵ İbn Hibbân'ın *Mecrûhîn* adlı eserinde “Âmir b. Sâlih el-Medînî, Âmir b. Sâlih b. Abdullah b. Urve b. Zübeyr b. Avvâm. Ona, Âmir b. Ebû Âmir el-Hazzâz da denilir.” ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Bu râvî, İbn Hibbân'a göre sebt kimselerden uydurma rivâyetler aktarmakta olup kendisinden hadis yazılması helal değildir.⁸⁶ Âmir b. Salih b. Rüstem b. Ebû Âmir el-Hazzâz ise *Sikât*'ında yer almaktadır.⁸⁷ Her iki ismin farklı kimseler olduğu kabul edildiğinde İbn Hacer'in, İbn Hibbân'ı dile getirmediği bir kanaat üzerinden eleştirdiği, dolayısıyla isabetli bir karar vermediği ifade olunmalıdır. Ancak her iki ismin aynı kişi olduğu kabul edilirse de *Sikât*'ın, *Mecrûhîn*'den sonra telif edilmesi⁸⁸ sebebiyle, İbn Hibbân'ın görüş değiştirdiği dile getirilmelidir. Bu durumda da İbn Hacer, İbn Hibbân'ı rücu ettiği görüşü sebebiyle eleştirmiş olmaktadır.

Seyf b. Ömer et-Temîmî (öl. 171-180/787-796) isimli râvî de incelememize konu olan isimlerdendir. Tespitlerimize göre münekkitler

⁸⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/70.

⁸⁵ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 287.

⁸⁶ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 2/179.

⁸⁷ İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, 8/501.

⁸⁸ Yavuz Köktaş- İsmail Kurt, “İbn Hibbân'ın Kitâbü'l-Mecrûhîn'deki Ricâl Tenkit Metodu”, *Turkish Studies Comparative Religious Studies* 14/4 (2019), 718; Mustafa Macit Karagözlü, *Zayıf Râviler Duşâfâ Literatürü ve Zayıf Rivâyetler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 94.

tarafından Seyf hakkında dile getirilen değerlendirmeler şu şekildedir: İbn Maîn:⁸⁹ متروك الحديث يشبه حديثه حديث Ebû Hâtim:⁹⁰ فلس خير منه ضعيف الحديث. Ebû Dâvûd:⁹¹ اتهم بالزندقة, يروي. Nesâî:⁹² ضعيف. İbn Hibbân:⁹³ ليس بشيء. الواقدي بعض أحاديثه مشهورة وعامتها منكرة لم يتابع. İbn Adî:⁹⁴ الموضوعات عَنِ الإِثْبَاتِ وَقَالُوا: إِنَّ كَانَ يَضَعُ الْحَدِيثَ ضَعِيفًا فِي İbn Hacer:⁹⁶ كوفي متروك. Dârekutnî:⁹⁵ عليها, وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق. الحديث عمدة في التاريخ افحش ابن حبان القول فيه.

Bu râvî, İbn Hibbân tarafından sebt kimselerden uydurma rivâyetler aktaran kimse olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca, kime ait olduğu belirtilmeden “Onun hadis uydurduğunu söylüyorlar.” ifadesi ile mühim bir ilave eklenmiştir. Buna karşın İbn Hacer, onun hakkında “Hadiste zayıf, tarihte umdedir.” değerlendirmesini yapmıştır. İbn Hibbân’ın tenkidini “İbn Hibbân, onun hakkında aşırı bir ifade kullandı.” diyerek kabul etmemiştir.

İbn Hibbân’ın Seyf hakkındaki değerlendirmesi ile ilgili dile getirilmesi gereken iki temel husus vardır. Bunlardan birincisi, Seyf’in uydurma rivâyetler aktarmasıdır. İkinci olarak da bu ifadesinin akabinde “Onlar dedi ki Seyf hadis uydurmaktadır.” şeklinde, Seyf’in uydurma rivâyetleri için muhtemel sorumluya işaret etme düşüncesi taşıyan husustur. Seyf hakkında diğer münekkitlerin değerlendirmeleri, İbn Hibbân’ın ikinci iddiasının ne kadar isabetli olduğuna dair ipuçları verecektir. Bulgularımız Seyf’le ilgili diğer münekkitler tarafından; metrûk, daîfu’l-hadis, zayıf, zındıklıkla itham edildi gibi ifadeler kullanıldığını ancak onun sarih bir şekilde hadis uydurduğuna işaret eden herhangi bir tenkit lafzı bulunmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, gayr-ı müfesser bir şekilde metrûk ifadesinin kullanılması ve yine müfesser bir şekilde herhangi bir zabt kusurundan bahsedilmemesi dikkat çekmektedir. Ancak zındık olmakla itham edilmesi de dikkate alındığında işaret

⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/278; İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/507.

⁹⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/278.

⁹¹ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 2/255.

⁹² Nesâî, *Kitâbü'l-Duafâ*, 1406/1986, 187.

⁹³ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 1/439.

⁹⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/508.

⁹⁵ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, 2/201.

⁹⁶ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, 262.

edilen gayr-ı müfesser ifadelerin gerçekte niçin kullanıldığını ortaya koymak daha da güç hâle gelmektedir. Metodik olarak rivâyet analizinden hareketle ricâl tenkidi gerçekleştirmeye gayret eden İbn Adî'nin değerlendirmesi bu noktada önemli bir yere sahiptir. Söz konusu değerlendirmesinde o, "Hadislerinin geneli münker olup mütâbaatı yoktur, sadûktan ise zayıf sayılmaya daha yakındır." demektedir. Burada iki husus önemlidir. Bunlardan ilki, İbn Adî'ye göre Seyf'in rivâyetlerinin tamamı değil geneli münkerdir. İkinci durumsa onun doğru sözlü olup olmadığının sorgulanması, ancak bu duruma dair kesin bir hükmün de ortaya konulmamasıdır. İbn Hibbân-İbn Adî mülakâtının ve halef-selef ilişkisinin olmaması dikkate alındığında İbn Hibbân'ın, "Hadis uydurduğunu söylüyorlar." ifadesi, İbn Hacer'in de işaret ettiği üzere mesnetten uzak düşmektedir. Bu sebeple, İbn Hacer'in eleştirisinin haklılık payı olduğu ifade edilmelidir. Ancak zındıklıkla itham edilen bir kişinin mutâbaatı bulunmayan rivâyetlerde bulunması dikkate alındığında, İbn Hibbân'ın Seyf'in rivâyetleri üzerine verdiği hükümde teferrüt etmediği iddia edilebilir. Bir başka ifadeyle, zındık olarak nitelenen bir râvî tek kaldığı nakillerde bulunmuş, bu durum da onun yalancı bir kimse olma ihtimalini artırmıştır.

İbn Hibbân başlığı altında inceleyeceğimiz diğer bir râvî de Abdullah b. Usm el-Hanefî el-Yemâmî'dir (öl. ?). Abdullah hakkında tespit edebildiğimiz değerlendirme lafızları şu şekildedir: İbn Maîn:⁹⁷ ثقة. Ahmed b. Salih⁹⁸ (öl. 248/862): ثقة. Ebû Zür'a:⁹⁹ كوفي ليس به بأس. Ebû Hâtim:¹⁰⁰ شيخ. İbn Hibbân onu hem sikâ hem de mecruh saymıştır.¹⁰¹ *Mecrûhîn*'deki ifadesi şu şekildedir: مُنْكَرُ الْحَدِيثِ جَدًّا عَلَى قَلَّةٍ رَوَّاهُ يَرَوِي عَنِ الْأَنْبِيَاءِ مَا فِي الثَّقَاتِ يَخْطِئُ كَثِيرًا. صدوق يخطئ أفرط ابن حبان فيه. İbn Hacer:¹⁰² لَا يَشْبَهُ حَتَّى يَسْبِقَ إِلَى الْقَلْبِ أَنَّهَا مَوْهُومَةٌ أَوْ مَوْضُوعَةٌ. وَتَنَاقُضٌ. Şuayb el-Arnaût - Beşşâr Avvâd Ma'ruf:¹⁰³ صدوق حسن الحديث.

İbn Hacer, İbn Hibbân'ın yaptığı değerlendirmede tenakuza düştü-

⁹⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/306.

⁹⁸ Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 8/69.

⁹⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/126.

¹⁰⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/126.

¹⁰¹ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 1/496, *Kitâbü's-Sikât*, 5/57.

¹⁰² İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb*, 314.

¹⁰³ Arnaût - Ma'ruf, *Tahrîru Takribü't-Tehzîb*, 2/240.

ğünü vurgulamaktadır. İbn Hacer'e göre Abdullah "Hata eden sadûk bir kimsedir." İbn Hibbân ise ona *Sikât*'ta ve *Mecrûhîn*'de yer vermiş ve sırasıyla "Çokça hata eder."; "Rivâyetinin azlığına rağmen aşırı bir şekilde münkerü'l-hadis'tir. Sebt kimselerden, onların hadislerine benzemeyen nakillerde bulunmakta, öyle ki kalp onların vehim eseri ya da mevzu olduğuna kâni olmakta." demektedir.

Her iki münekkidin değerlendirmeleri göz önüne alındığında, Abdullah'ın hata yapan bir râvî olması onlara göre ortak noktadır. İbn Hibbân ve İbn Hacer'in ayrıştıkları noktaysa yapılan hata karşısında hoşgörü sınırındır. Buna göre İbn Hibbân, hadislerinin az olduğu hâlde hatasının çok olduğunu, bir diğer ifadeyle rivâyetlerinin çoğunda hata bulunduğunu düşünmektedir. İbn Hacer ise herhangi bir oran vermeksizin sadece hata yaptığına dikkat çekmiştir. İbn Hacer'in böyle düşünmesinde muhtemelen diğer münekkitlerin etkisi olmuştur. Çünkü onlardan bir kısmı onu doğrudan tevsik ederken bir kısmı da rivâyetlerinin münker sayıldığını dile getirmişlerdir. Bu değerlendirmeler, "sika, leyle bihi be's, şeyh, hadisleri münker denildi" gibi ifadelerdir. Buna ilaveten, *Tahrîr* müellifleri de Abdullah'ı "sadûk, hasenü'l-hadis" ifadesiyle nitelerek, hatalarının zayıf sayılmayı gerektirecek seviyede olmadığını dile getirmektedirler. Diğer münekkitlere ait ifadeler de dikkate alındığında, İbn Hibbân'ın kanaatinde teferrüt ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu durum, İbn Hacer'in eleştirisinde isabetli olduğunu göstermektedir.

Son olarak, Abbâd b. Abbâd er-Ramlî el-Arsûfî (öl. 181-190/797-806) hakkındaki değerlendirmeler üzerine analiz gerçekleştirilecektir. Abbâd hakkında tespit edilen tenkit ifadeleri şu şekildedir: İbn Maîn:¹⁰⁴ ممن غلب عليه التقشف والعبادة حتى غفل عن الحفظ والضبط فكان يأتي بالشيء على حسب التوهّم حتى كثرت المناكير في صدوق يهيم أفحش ابن حبان فقال يستحق الترك¹⁰⁸. İbn Hacer:¹⁰⁸ روایاته فاستحق الترك. من العباد الخشن. صدوقٌ يهيم لم أجد لها أصلاً، بل هي على¹⁰⁹ Şuayb el-Arnaût - Beşşâr Avvâd Ma'ruf:

¹⁰⁴ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 6/84.

¹⁰⁵ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/16.

¹⁰⁶ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 31/482.

¹⁰⁷ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 2/161.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib*, 290.

¹⁰⁹ Arnaût - Ma'ruf, *Tahrîru Takribü't-Tehzib*, 2/179.

طريقته في المُخْتَلَفِ فِيهِمْ .

Zâhidlerden olan bu isim hakkında İbn Hibbân; “Züht ve ibadette hadisin hıfzı ve zabtından uzak kalacak kadar ileri gitti. Sonunda vehim eseri nakillerde bulundu. Bunlar sebebiyle münker rivâyetleri çoğaldı da terk edilmeyi hak etti.” ifadesini kullanmaktadır. Adı geçen râvî, İbn Hacer tarafındansa “vehimle rivâyet eden sadûk bir kimse” şeklinde anılmaktadır. İbn Hibbân ve İbn Hacer’in ifadeleri bir arada değerlendirildiğinde Abbâd’ın adalet ve zabt kusuru hakkında bir ihtilaf bulunmadığı görülmektedir. Burada işaret olunan ihtilafın, var olan zabt kusurunun terki gerektirmesiyle alakalı oran hakkında olduğu anlaşılmaktadır.

Abbâd hakkında dile getirilen diğer değerlendirmelere baktığımızda; onun, aralarında İbn Maîn’in de bulunduğu münekkitler tarafından “sika” ifadesiyle nitelendiği görülmektedir. Bu durumda yoğunlaşılması gereken husus, İbn Hacer’in Abbâd hakkındaki ifadesinin dayanağıdır. Elimizdeki veriler bu konudaki tek merciin İbn Hibbân olduğunu göstermektedir. Bu durum *Tahîr* yazarlarının da dikkatini çekmiş olmalı ki İbn Hacer’in ifadesinin aslını bulamadıklarını ifade etmişlerdir. Buna ilâveten, İbn Hibbân’ın onu *Sikât*’ına da aldığı görülmektedir.¹¹⁰ *Sikât*’ın, sonradan yazıldığı dikkate alındığında İbn Hibbân’ın Abbâd hakkındaki kanaatinden vazgeçtiği, dolayısıyla İbn Hacer’le çelişmeyeceği ancak İbn Hacer’in *Sikât*’taki biyografiyi görmediği veya biyografinin farklı bir kişiye ait olduğu şeklinde mülahazada bulunduğu varsayılabilir. Bununla birlikte, her ne kadar İbn Hibbân, İbn Hacer’e göre aşırıya kaçmışsa da İbn Hacer de tenkitte ileri gitmekle nitelediği İbn Hibbân’ın değerlendirmesini temelde dayanak kabul ederek diğer münekkitler karşısında tek kalmıştır.

5. Ezdî Eleştirisi

İbn Hacer; Ebü’l-Feth el-Ezdî’yi, Nasr b. Hammâd b. Aclân el-Becelî (öl. ?) adlı râvî hakkındaki değerlendirmesinde aşırı gittiği gerekçesiyle

¹¹⁰ İbn Hibbân, *Kitâbü’s-Sikât*, 8/435.

tenkit etmektedir.¹¹¹ Dolayısıyla bu başlık altında incelememizin konusunu tek bir râvî oluşturmaktadır. Onun, Ezdî hakkındaki tenkidini analiz etmeden önce Nasr'a dair diğer münekkitlerin değerlendirmelerini görmek fayda sağlayacaktır: İbn Maîn:¹¹² كذاب, Buhârî:¹¹³ ليس بثقة, Ebû Hâtim:¹¹⁶ لا يكتب حديثه, Ebû Zûr'a:¹¹⁵ ذاهب الحديث, Müslim:¹¹⁴ يتكلمون فيه, Sâlih el-Cezere:¹¹⁷ (öl. 293/906): متروك الحديث, Nesâî:¹¹⁸ لا يكتب حديثه, Ukaylî:¹¹⁹ متروك, İbn Hibbân:¹²⁰ كان من الحفاظ ولكنه كان يخطيء كثيرا ويهم في الأساسيد حتى, İbn Adî:¹²¹ أحاديثه غير محفوظة, Dârekutnî:¹²³ ليس بالقوي, Şuayb el-Arnaût - Beşşâr Avvâd Ma'ruf:¹²⁶ متروك الحديث, والحق أن الأزدي لم يفرط حينما اتهمه, Ezdî:¹²² وضع حديثه, Zehebî:¹²⁴ حافظتهم, Ezdî:¹²² وضع حديثه, وقال: متروك الحديث, وضع ضعفه يكتب حديثه, بوضع حديث عن شعبة, فقد اتهمه ابن معين بالكذب.

Yukarıda zikredilen tenkit lafızları incelendiğinde, İbn Hacer ve Ezdî'nin, Nasr b. Hammâd b. Aclân el-Becelî'yi mecrûh saydıkları görülecektir. Ezdî, adı geçen râvîyi "kezzâb" ifadesiyle değerlendirirken, İbn Hacer onun zayıf olduğunu söylemiş ve Ezdî'nin de Nasr tenkidinde aşırıya gittiğini iddia etmiştir. Diğer münekkitlerin değerlendirmelerine bakıldığında, teferrüt etmediği rivâyetlerle ihticac edilebileceğini ifade eden İbn Hibbân'ın, Nasr hakkındaki en olumlu görüşü ortaya koyduğu

¹¹¹ Bir münekkit olarak Ezdî eleştirisi için bk. Abdullah Karahan, "İbn Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi -el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 131-132 62. dipnot.

¹¹² İbn Maîn, *Suâlâtü İbnü'l-Cüneyd li Ebi Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn*, 426; Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebir*, 4/300.

¹¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *et-Târîhü's-şâgîr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 118.

¹¹⁴ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkin*, 3/158.

¹¹⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/470.

¹¹⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/470.

¹¹⁷ Arnaût - Ma'ruf, *Tahrîru Takribü't-Tehzîb*, 4/12.

¹¹⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/344.

¹¹⁹ Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebir*, 4/300.

¹²⁰ İbn Hibbân, *Kütübü'l-Mecrûhin*, 2/396.

¹²¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/291.

¹²² İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkin*, 3/159.

¹²³ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986), 4/2204.

¹²⁴ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/318.

¹²⁵ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb*, 560.

¹²⁶ Arnaût - Ma'ruf, *Tahrîru Takribü't-Tehzîb*, 4/12.

görülebilecektir. O, bu açıklamasıyla aslında Nasr'ın ciddi bir zabt kusuruna sahip olduğuna işaret etmiş bulunmaktadır. Diğer değerlendirmeler arasında İbn Adî'nin, "Zayıf olmasıyla birlikte hadisi yazılır." ifadesi, İbn Hibbân'ın kanaatinden sonra dile getirilmiş olumlu görüştür. Bunlardan sonra da Nesâî ve Darekutnî'nin gayr-ı müfesser bir ifadeyle sika ya da kavi olmadığına dair değerlendirmeleri gelmektedir. Son tenkit grubunu ise farklı lafızlarla da olsa râvînin terk edilmesini gerektiren ifadeler oluşturmaktadır. Bunlar "zâhibu'l-hadis, lâ yüktebu hadîsuhu, metrûku'l-hadis, müttehem" gibi lafızlardır. Burada daha çarpıcı olan husus ise İbn Maîn'in de tıpkı Ezdî gibi Nasr'ı "kezzâb" ifadesiyle değerlendirmesidir. Nasr hakkındaki görüşler beraberce okunduğunda genel kanaatin onun metrûk sayılması şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Hacer'in Ezdî'ye yönelttiği eleştirinin, İbn Maîn'in de Nasr'ı yalancı bir kimse şeklinde nitelenmesi dikkate alındığında kabul edilebilir olmadığı dile getirilmelidir. Dolayısıyla burada iki ihtimal vardır. Birincisine göre Nasr, gerçekten yalancı bir kimsedir. İkincisi de Nasr'ın zabtına yönelik değerlendirmeler dikkate alındığında onun adaletle ilgili bir kusura sahip olmadığı ancak burada aşırılığa gidenin aslında İbn Maîn olduğudur. Esasında İbn Hacer, İbn Maîn'in Nasr'ı kezzâb ifadesiyle değerlendirdiğinden habersiz değildir. Çünkü o, *Tehzîbu't-Tehzîb*'te bu bilgiyi aktarmaktadır.¹²⁷ Bu noktada temel soru/n buna rağmen niçin İbn Maîn'i değil de Ezdî'yi aşırıya gitmekle itham etmesiyle alakalıdır. Bize göre bunun muhtemel sebepleri içerisinde her iki münekkit arasından öncelikle Ezdî'nin böyle bir ithamı, ricâl tenkidindeki şöhretinden dolayı hak etmesi bulunmaktadır. Bir diğer ifadeyle, eleştiriye konu olacak öncelikli kişinin Ezdî olması düşüncesidir. İkinci bir ihtimalse İbn Hacer'in, İbn Maîn'e dair aktardığı bilgiyi gözden kaçırma olasılığıdır. Son olarak da –zayıf bir ihtimal olmakla birlikte– eserlerin kaleme alınma kronolojisinde *Takrîb*'in telif edilmesiyle Ezdî'ye ait bilgiye ulaşmasının eş zamanlı olması ve bu esnada da İbn Hacer'in Nasr'ın yalancılığına işaret eden tek kişi olarak Ezdî'yi görmesidir. Bu noktada *Tehzîb* adlı eserinde Ezdî'ye dair tenkit lafzını aktarmadığı, yalnızca İbn Maîn'in "kezzâb" ifadesini

¹²⁷ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10/425.

paylaştığı görülmektedir.¹²⁸

Netice itibarıyla, İbn Hacer'in Ezdî'yi aşırıya gitmekle suçlaması isabetsiz bir görüştür. Çünkü ilgili râvî hakkında ilk “kezzâb” ifadesini Ezdî değil İbn Maîn kullanmıştır. Bununla birlikte, Nasr'ın birçok münekkit tarafından metrûk bir kimse olarak kabul edilmesi karşısında İbn Hacer'in onu zayıf olarak nitelemesi dikkat çekici bir husustur. Yukarıda yer aldığı üzere, *Tahrîr* yazarları da bu durumu fark etmiş olmalı ki İbn Hacer'in bu biyografideki kanaatini benimsememişlerdir.

Sonuç

Takrîbu't-Tehzîb, râvîleri kısa ifadelerle değerlendiren kapsamlı bir eserdir. İbn Hacer, bu eserinde bazı münekkitleri, yaptıkları tenkitte aşırı gittikleri gerekçesiyle yer yer eleştirmiştir. *Takrîb*'in hacmi dikkate alındığında az sayıdaki bu eleştirileri, râvîler hakkında kanaat belirten münekkitlerin tenkitlerinde genel olarak insafı oldukları düşüncesini paylaştığına işaret olarak okunabilir. Ancak tenkit olgusu üzerine kurulu olan cerh-ta'dîl ilminin bir gereği olarak, dile getirdiği itirazların incelenmesi de gerekir. Böylelikle ricâl tenkit faaliyetlerinin daha iyi anlaşılması mümkün olacaktır. İbn Hacer'in eleştirilerinin yöneltildiği isimler arasında; mütesâhil, mu'tedil ya da müteşeddit kimseler bulunabilmektedir. Onun bir kısım münekkitlere yönelttiği “tenkitte aşırılık” analizini konu edinen bu makalede netice olarak şunlar söylenebilir:

İbn Hacer, Buhârî'nin bir râvîden naklini esas almak suretiyle İbn Maîn'i, yaptığı değerlendirmede aşırı gitmekle suçlamıştır. Ancak İbn Maîn, gözleme dayalı hüküm verirken Buhârî onun bu ifadesine vâkıf olamamıştır. Şayet Buhârî söz konusu değerlendirmeyi görmüş olsaydı ondan rivâyette bulunmama ihtimali söz konusu olacaktı.

Gerçekleştirilen tenkidin, başka münekkitlerin kanaatleriyle benzerlik göstermesi önemli bir husustur. Bu durum öncelikle, İbn Hacer ya da eleştiriye konu olan münekkidin iddiasında tek kalmadığını göstermektedir. Dahası, bu durum İbn Hacer tarafından dile getirilen itirazın isabeti/isabetsizliği noktasında da belirleyici olmaktadır.

¹²⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10/425.

Şayet bir münekkit, râvî hakkında yaptığı değerlendirmede net bir hüküm verememişse bu durumda onun aşırı gitmekle itham edilmesi tartışmalı bir hâle kapı aralar. İbn Hacer'in böyle bir durumda da eleştiriyi yönelttiği görülmektedir.

Eleştiriyeye sebep olan değerlendirme hakkında derinlikli bir araştırma yapılması ve aidiyetinin tespit edilmesi gerekir. İbn Hacer, bir münekkit hakkında bu durumu gözden kaçırarak aslında tenkit etmemesi gereken kişiyi aşırı gitmekle suçlamıştır. Aynı şekilde tenkit edilen münekkidin eserleri daha dikkatli bir şekilde incelenmelidir. Aksi durumda günümüzde de örnekleriyle karşılaşabileceğimiz hatalı eleştiriler söz konusu olabilmektedir.

Sonuç olarak İbn Hacer'in aşırılıktan bahsettiği durumlarda; râvî hakkındaki başka münekkitlerin görüşlerini, râviden nakilde bulunan kimselerin otoritesini, ricâl tenkidinde bulunan kişinin taassup sahibi olması gibi hususları esas aldığı söylenebilir. Bununla birlikte bazı iddialarında isabetli olduğu görülürken bazılarında ise yanlışlığı anlaşılmaktadır. Bu ve buna benzer araştırmalar, eleştirinin eleştirisi şeklinde nitelendirilebilir. Dolayısıyla bu konuda günümüz teknolojik imkânlarından da istifade edilerek yeni çalışmaların yapılması rical tenkit faaliyetlerinin otokontrolü anlamına gelip daha nesnel sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır.

Kaynakça

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu'l-müsnedü's-şâhihu'l-muhtaşaru min umûri Rasûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1419.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu's-şâgîr*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- Büyükorhan, Şeyma. *Cerh-Ta'dîl İmamları ve Kategorileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî. *Ahvâlür-ricâl*. nşr. Abdülalîm Abdülazîz Bestevî. Faysalabad: Hadis Akademisi, 1431.

- Çakan, İsmail Lütfi. "Ebü'l-Feth el-Ezdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/319-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *ed-Đuafâ ve'l-metrûkîn*. nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkadir. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1404-1984.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *Suâlâtü'l-Berkânî li'd-Dârekuṭnî*. nşr. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. Lahor: Kütüphane Cemîlî, 1404/1985.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdîsî'n-nebeviyye*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynu'l-lâh, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debbâsî. 15 Cilt. Riyad-Demmâm: Dâru Taybe-Dâru İbnü'l-Cevzî, 1405.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi đuafâi'rricâl*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed el-Muavvid, Abdülfettâh Ebû Sünne. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi Saḥîhi'l-Buḥârî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mizân*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tadvîhi muḥbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. nşr. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî. Riyad: Mektebü'l-Melik Fahd, 1422/2001.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. nşr. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-Reşîd, 3. Basım, 1411/1991.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-

- Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'n-Nizâmiyyeti, 1325/1907.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifetü'r-ricâl*. nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 1422/2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Kitâbu's-Sikât*. nşr. Muhammed b. Abdülmuîd Hân. 10 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1319/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muḥaddisîn*. nşr. Hamdî Abdülmeccid es-Silefî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Sumeyî, 1420/2000.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn b. Ziyâd b. Bistâm b. Abdurrahman. *Suâlâtu İbnü'l-Cüneyd li Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn*. thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1988.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Bağdâdî. *Târîhu Yahyâ b. Maîn*. nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *ed-Ḍuafâ ve'l-metrûkîn*. nşr. Abdullah el-Kâdî Ebü'l-Fidâ. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih. *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilmi ve'l ḥadisi ve mine'd-ḍuafâi ve zikri mezâhibihim ve aḥbârihim*. nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, ts.
- İsmail, Mohammad Yusuf Mohammad. *Ebû İshâk el-Cüzcânî (259/873) ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Karagözlü, Mustafa Macit. *Zayıf Râviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivâyetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Karahan, Abdullah. "İbn Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi -el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme-". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

- 16/1 (2007), 121-152.
- Köktaş, Yavuz – Kurt, İsmail. “İbn Hibbân’ın Kitâbü’l-Mecrûhîn’deki Ricâl Tenkit Metodu”. *Turkish Studies Comparative Religious Studies* 14/4 (2019), 713-725. <https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.39893>
- Kurt, İsmail. *Hicrî Dördüncü Asır Ricâl Tenkidinin Mukayeseli İncelenmesi*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2020.
- Mizzî, Ebü’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü’l-kemâl fi esmâ’r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1983.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdullah Alâuddîn. *İkmâlü Tehzîbi’l-Kemâl fi esmâ’r-ricâl*. nşr. Âdil b. Muhammed, Üsâme b. İbrâhîm. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûk el-Hadîsiyye li’t-Tıbbâati ve’n-Neşr, 1422/2001.
- Nassâr, Rafet – İslîm, Leylâ Muhammed. “er-Ruvât ellezîne teakka-be fihim el-İmâm İbn Hacer ale’l-Eimmeti bi Kavlihî ‘Tüküllime fihî bilâ Hucce’ ve Kavlihî ‘Tüküllime fihî bilâ Müstened’ ve Kavlihî ‘Du’ife bilâ Müstened’, ‘Dâifun Efrate men Nesebehû ile’l-Kizb’ ve Kavlihî ‘Galeta men Tekelleme fihî’”. *Mecelletü’l-Buhûsu’l-İslâmiyye* 2/9 (2016), 259-284.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb. *Kitâbu’d-Đuafâ ve’l-metrûkîn*. nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1406/1986.
- Öz, Mustafa. “Nâsibe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/393. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Polat, Selahattin. “Cerh ve Ta’dil’in Tenkidi”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Ocak 1985): 221-248.
- Polat, Selahattin. “Mutâbaat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Şuayb el-Arnaût – Beşşâr Avvâd Ma’ruf. *Tahrîru Takrîbü’t-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997.
- Ukaylı, Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd. *ed-Đuafâu’l-kebîr*. nşr. Abdülmü’tî Emin Kal’acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.
- Yıldırım, Enbiya. “Bir Büyük Muhaddisin Ardından: Şuayb el-Arnaût (1928-2016)”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (Aralık 2016), 215-221. <https://doi.org/10.26570/isad.327267>

- Yücel, Ahmet. "Sadûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/431. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Men tüküllime fihi ve hüve müvessâk*. nşr. Abdullah b. Dayfulah er-Rahîlî. Medine: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1426/2005.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihu'l-İslâm ve vefayâti'l-meşâhiri ve'l-a'lem*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1423/2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehü riyâyetün fi'l-Kütübi's-Sitteti*. thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed el-Hatîb. Cidde: Dâru'l-Kible, 1992.



FELSEFİ BİR SORUN OLARAK YAPAY ZEKÂ

Artificial Intelligence As a Philosophical Problem

Nazan YEŞİLKAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Şırnak/ Türkiye
Asst. Prof., Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies,
Şırnak/ Turkey
nkorkunc14@gmail.com, Orcid.org 0000-0002-9628-3492.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 6 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2022

Cilt / Volume: 22 **Sayfa/Pages:** 97-126

Atıf / Citation: Yeşilkaya, Nazan. "Felsefi Bir Sorun Olarak Yapay Zekâ [Artificial Intelligence As a Philosophical Problem]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 22 (Aralık / December 2022): 97-126.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1093773>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Nazan YEŞİLKAYA**).

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

Öz

Yapay zekâ ile ilgili önemli felsefi argümanları içeren bu makalede, yapay zekânın felsefi bir sorun olarak ele alınmasının gerekliliği konu edilmektedir. Makalenin amacı, hayatımızın her alanında etkisini hissettiren yapay zekâ teknolojilerinin beraberinde getirmiş olduğu gücün kontrolden çıkmamasını sağlamada, felsefenin rolüne dikkat çekmektir. Teknolojideki yapay zekâ devriminin felsefe disiplininde yeni bir paradigmanın doğmasını gerektirdiği tezinden hareketle yapay zekâ, algoritmalar, sanal gerçeklik ve büyük veri gibi teknolojilerin geliştirilmesinin felsefeye yeni zorluklar ve fırsatlar getirdiği savunulmaktadır. Yapay zekânın mümkün olup olmadığına odaklanan konuları içeren yapay zekâ felsefesinin olanağını, tarihsel süreç içerisinde temellendirmek bu çalışmanın kapsamı dâhilindedir. Sorunun takdiminin akabinde ilk bölümde Hobbes, Leibniz ve Descartes gibi düşünürlere dayanan yapay zekânın felsefi kökenine kısaca değinilmiş, ikinci bölümde yapay zekâ üzerine üç klasik tartışmaya yer verilmiştir. Ardından Diderot ve Ayer'in yapay zekânın gerçekleşmesi için gerekli gördükleri kriterler özetlenmiş, dördüncü bölümde ise insanlardan bağımsız akıllı sistemlerin oluşturulmasını tetikleyen başlangıç noktasına ışık tutan fiziksel sembol sistemi hipotezi açıklanmıştır. Yapay zekânın felsefi bir sorun olarak tanımlandığı son bölümde, yapay zekânın felsefe ile etkileşimi tartışılmakta, yapay zekânın temelleri, sınırları ve kapsamının araştırılmasında felsefe disiplini ciddi olarak yer almakta ve yapay zekânın neden felsefi bir sorun olduğu tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Yapay Zekâ, Yapay Zekâ Felsefesi, Teknoloji Felsefesi, Zihin Felsefesi.

Abstract

In this article, which contains important philosophical arguments about artificial intelligence, the necessity of considering artificial intelligence as a philosophical problem is discussed. The purpose of the article is to draw attention to the role of philosophy in ensuring that the power brought about by artificial intelligence technologies, which make the impact felt in every aspect of our lives, does not get out of control. Based on the thesis that the artificial intelligence revolution in technology requires the birth of a new paradigm in the discipline of philosophy, it is argued that developing technologies such as artificial intelligence, algorithms, virtual reality and big data bring new challenges and opportunities to philosophy. It is within the scope of this study to base the possibility of artificial intelligence philosophy, which includes issues focusing on whether artificial intelligence is possible, within the historical process. Following the presentation of the problem, the philosophical origin of artificial intelligence based on thinkers such as Hobbes, Leibniz and Descartes was briefly touched upon in the first part, and three classical discussions about artificial intelligence were included in the second part. Then, the criteria that Diderot and Ayer considered necessary for the realization of artificial intelligence were summarized, and in the fourth section, the physical symbol system hypothesis was explained, shedding light on the starting point that triggered the creation of intelligent systems independent of humans. In the last section, where artificial intelligence is described as a philosophical problem, the interaction of artificial intelligence with philosophy is discussed, the discipline of philosophy is seriously involved in exploring the basics, limits and scope of artificial intelligence, and why artificial intelligence is a philosophical problem is discussed.

Keywords: History of Philosophy, Artificial Intelligence, Philosophy of Artificial Intelligence, Philosophy of Technology, Philosophy of Mind.

Giriş

İnsanlığı her daim büyüleyen bir fikir olarak zeki varlıklar yaratma olasılığı ve bilgisayarların gücünden istifade ederek bir makinenin insanlar gibi düşünüp davranabilmesi merakı, teknoloji çağının insanların karmaşık ve engin zekâyâ sahip makineler üretmeye teşvik etmektedir. Çağdaş düşünce dünyasında, popülerliği giderek katlanan teknoloji tartışmaları beraberinde yapay hayvanlar, yapay insanlar ve yapay yaşamlar gibi kavramları analiz etme gerekliliğini doğurmaktadır. Benzer şekilde yapay lafzıyla bütünleşen bir diğer popüler kavram ise yaşantımızın birçok alanında mevcut olan ve üstel oranda ilerleyen, teknik yapay zekâ sistemleri anlatısı olarak gündeme gelmektedir.

Teknolojide yapay zekâ devriminin yaşanması, kaçınılmaz olarak felsefe disiplininde de yeni bir paradigma doğuşunu zorunlu kılmaktadır. Felsefenin yapay zekâ bağıntısı filozofların, teknologların ve sanatçıların tam bir iş birliğini gerektirmektedir. Yapay zekâ felsefe, bilim ve teknolojinin kesişmesini ve entegrasyonunu elzem kılmaktadır. Felsefenin, yeni teknolojik çağda yeniden canlanabilmesi için disiplinlerin engellerini yıkmamız ve farklı düşünceler arasındaki bağlantıyı bulmamız gerektiğine dikkat çeken Tao Feng'in de ifade ettiği üzere; duygu ve teknolojinin, duyarlılık ve rasyonalitenin, insan ve doğanın uyum ve birliğini takip ederken, teknolojiyi insanlığa yabancılaştırmayı değil insanlığın faydasına sunmayı ancak bu şekilde sağlayabiliriz.¹

“Makineler düşünebilir mi?” sorusuyla başlayan makinelerin düşünüp düşünemeyeceği konusu, yapay zekâ felsefesinin odak noktası haline gelirken yapay zekâ felsefesi, öncelikle yapay zekânın mümkün olup olmadığıyla, bir diğer ifadeyle, insan düzeyinde zekâ ve yeteneklere sahip düşünen bir makine inşa etmenin mümkün olup olmadığıyla ilgili konuları ve argümanları içermektedir.² Dolayısıyla, yapay zekâ felsefesi irdelenirken hem yapay zekâ açısından felsefenin hem de fel-

¹ Tao Feng, “Artificial Intelligence’s Turn of Philosophy”, *IOP Conference Series: Materials Science and Engineering* 646 (2019), 5.

² Bk. Cem Say, *50 Soruda Yapay Zekâ* (İstanbul: Yedi Renk Basım Yayın ve Filmcilik, 2019); A. Aydın, *Yapay Zekâ: Bütünleşik Bilişim Doğru* (İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi Yayınları, 2013); Güven Güzeldere, “Yapay Zekânın Dünü, Bugünü, Yarını”, *Coğito* 13 (1998), 27-41.

sefe için yapay zekânın ortak olan bazı kavramlarının analiz edilmesi gerekliliği felsefi bir sorun olarak yapay zekânın incelenmesini önemli kılmaktadır.

Makinenin zeki olarak adlandırılabilir bir insan gibi davranmasını sağlamak şeklinde ifade edilebilen yapay zekâ;³ bilgi işleme, doğal dil işleme (*natural language processing*),⁴ yapay görme⁵ (*machine vision*), makine öğrenimi (*machine learning*), robotik ve benzeri çok yönlü bilgisayar simülasyonlu uygulamaları kapsayan yüksek ve güçlü simülasyon faaliyetleri olarak tanımlanır. Bu yönleriyle yapay zekâ alanı, bilgisayarların yardımıyla bilişsel süreçlerin incelenmesi olup öğrenmeyi, gelişmeyi ve adaptasyonu öne çıkararak biyoloji biliminden ilham alır.⁶ Yaşamın birçok yönünü hızlıca değiştiren yapay zekâ teknolojileri ile insan yaşamı yeni bir forma kavuşurken, artık insan düzeyinde yapay zekâyâ ve bunu başarmak için yeni yöntemlere eskisinden çok daha fazla ilgi söz konusudur.⁷ Felsefe alanında ele alınan sorunlara ilişkin birtakım farklı yaklaşımların doğmasına yol açmakta olan bu durum, filozofların dikkate alması gereken yeni düşüncelerin veya en azından farklı vurguların felsefeye eklenmesi gerektiğinin apaçık göstergesidir. Öyle ki gelecekte yapay zekâ felsefesi, şimdi göremediğimiz yeni tartışma ve sorunları içereceğe benzemektedir. Söz gelimi, “teknolojik ilerlemede belirleyici olanın ‘teknolojik buyruk mu?’ yahut ‘ahlakî buyruk mu?’ olacağı”⁸ minvalinde tartışmalar kaçınılmaz gözükmektedir.

Yapay zekâ araştırmalarının konuları ve yöntemleriyle ilgili felsefi ko-

³ John McCarthy vd., “A proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence”, *AI Magazine* 27/4 (August 31, 1955), 12.

⁴ Doğal dil işleme, NLP (Natural Language Processing) metin veya ses verilerini anlayan ve bunlara tıpkı insanların yaptığı gibi yanıt veren makineler oluşturmaya çalışır. Yapay zekâ ve dilbilimin alt kategorisidir. Bk. *IBM Cloud Learn Hub/What is Natural Language Processing?* (Erişim 15 Şubat 2022).

⁵ Makine görüşü teriminin tanımları değişiklik göstermekle beraber genel olarak bir görüntüden otomatik olarak bilgi çıkarmak için kullanılan teknoloji ve yöntemleri içerir. Bk. Carsten Steger vd., *Machine Vision Algorithms and Applications* (Germany: Weinheim, 2008).

⁶ Rajakishore Nath, *Philosophy of Artificial Intelligence a Critique of the Mechanistic Theory of Mind* (Florida: Universal-Publishers Boca Raton, 2009), XI.

⁷ Bk. Nazan Yeşilkaya, *Post-hümanizm ve Adalet* (Ankara: Episteme Yayınları, 2021).

⁸ Tuba Nur Umut, “Ahlakî ‘Yapılmamalı’, İnsan Geliştirme Teknolojilerindeki Yapılabilirliği Sınırlandırmalı mı?”, *Darulfunun İlahiyat* 29-2 (2018), 234.

nuları içeren bu çalışma; özü itibarıyla klasik felsefi temelleri gözden kaçırmadan yapay zekâya ilişkin çağdaş bakış açılarını inceleme fırsatı sunmayı, insan zihninin ve insan benliğinin anlaşılması için yapay zekânın ciddi etkilerinin açıklığa kavuşturulmasını amaçlamaktadır. Ayrıca çalışma, yapay zekâ felsefesine giriş niteliğinde olup yapay zekâ felsefesinin önemli konu ve kavramlarını tanıtmayı ve analiz etmeyi, yapay zekâ düşüncesinin art alanını açıklığa kavuşturmayı hedeflemektedir.

1. Yapay Zekânın Felsefi Kökenleri

Yapay zekânın temel metodolojik birçok konusu, Antik Çağlardan beri felsefede büyük bir öneme sahip olmuştur. Aristoteles, St. Thomas Aquinas, Ockhamlı William, René Descartes, Thomas Hobbes ve Gottfried W. Leibniz gibi filozoflar, şu soruları sormuşlardır: “Temel bilişsel işlemler nelerdir?”, “Bir (biçimsel) dilin dünyayı kesin ve açık bir şekilde betimlemek için yeterli bir araç olabilmesi hangi koşulları yerine getirmesini gerektirir?”, “Akıl yürütme otomatikleştirilebilir mi?”, “Mantık otomatikleştirilebilir mi?” Ancak, “Yapay zekâ sistemi kurmak mümkün müdür?” temel sorusuna yanıt bulmamıza yardımcı olacak ilk deneyler, ilk bilgisayarların yapıldığı yirminci yüzyıla kadar gerçekleştirilememiştir. Neyse ki, prensipte felsefi nitelikteki tartışmalara rağmen, yapay zekâ sistemleri inşa etme pratiği, 1980’lerden bu yana çeşitli yaklaşımların entegre edilmesinden oluşmaktadır.⁹ Antik Çağlardan günümüze yapay zekâ sistemi inşa etme pratiğinin teorik ve felsefi izlerine birçok literatürde rastlamak mümkün olmakla birlikte,¹⁰ bu çalışmanın sınırları ve kapsamı gereği ancak yapay zekâ ile özdeşleşen birtakım düşünürlerin öne çıkan anlatılarına kısaca yer verilecektir.

1.1. Hobbes, Leibniz ve Descartes

Disiplinlerarası araştırma alanı olan yapay zekânın felsefi kökenine kısaca değinecek olursak, öncelikle Thomas Hobbes’ın söylemlerine

⁹ Mariusz Flasiński, *Introduction to Artificial Intelligence* (Switzerland: Springer, 2016), 3-13.

¹⁰ Bk. Utku Köse, *Yapay Zekâ Felsefesi* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2022); Mehtap Doğan, *Yapay Zekâ Felsefesinde Bilinç Problemi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).

bakmak yerinde olacaktır. Haugeland'in iddiasına göre *Leviathan* adlı yapıtında, "muhakeme" ile "hesaplama" arasında kurduğu bağlantı nedeniyle Hobbes, modern yapay zekânın büyükbabası olarak anılmaktadır.¹¹ Yapay zekânın öncü ismi olarak anılan Hobbes, *Leviathan*'da yapay canlı yaratmanın mümkün olduğuna, bu canlının insanı taklit edebileceğine ve bunu başarabilecek yöntemin sanat olduğuna dair söylemleri ile dikkat çeker. Hobbes'a göre doğa (Tanrı'nın dünyayı onunla yarattığı ve yönettiği sanat), başka pek çok şeyde olduğu gibi bunda da yapay bir hayvan (canlı) yaratacak şekilde, insanın sanatı ile taklit edilir.

Çünkü hayatı görmek uzuvların bir hareketinden başka bir şey değildir, başlangıcı belli başlı bir kısım içindedir; neden tüm otomatların (saat gibi yay ve tekerleklerle hareket eden otomatların) yapay bir ömrü olduğunu söylemeyelim? Kalp nedir ki bir yaydan başka; sinirler nedir ki çok sayıda yaylardan başka; ya eklemeler yapıcının planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda çarklardan başka? Sanat daha da ileri giderek, doğanın o akılcı ve en mükemmel eserini insan'ı taklit eder.¹²

Var olan her şeyi fiziksel maddeye indirgeyen ve aklın hesap yapmaktan başka bir şey olmadığını belirten Hobbes'ın, her şeyin madde-nin hareketiyle açıklanabileceğini öne sürmesi, yapay zekânın gelişimine katkı sağladığı önemli ifadelerdir. Çünkü düşünce ve teorilerinin, inanç ve çalışmalarının çoğu şimdi, yapay zekâ olarak bildiğimiz şeye yol açmıştır.

Yapay zekânın felsefi kökeninde yer alan en belirgin isimlerden bir diğeri de Descartes'tır. Öyle ki Turing'in öne sürdüğü testin, felsefi arka planında Descartes felsefesinden esinlendiği söylenebilir. Makinelerin düşünebilmesinin mümkün olup olmadığı sorusu gerek düalist gerekse materyalist zihin görüşlerinde sıklıkla işlenen bir konu olarak belirmektedir. Kimi düşünürler, Turing testinin Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserinde önceden şekillendiğini ileri sürmekte-

¹¹ J. Haugeland, *Artificial Intelligence: The Very Idea* (Cambridge: MIT Press, 1989), 23.

¹² Thomas Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil* (London: Andrew Crooke, 1651), 73.

dir.¹³ Buna göre *Yöntem Üzerine Konuşma*'sında, insan endüstrisi tarafından pek çok farklı otomat veya hareketli makine yapılabildiğine dikkat çeken René Descartes'ın ifadeleri şöyledir:

Oysa bedenlerimize benzeyen ve ahlak açısından eylemlerimize olabileceği kadar öykünen makineler olsaydı, onların gerçek insanlar olamayacağını bilmek için çok kesin iki nedenimiz olacaktı. Bu nedenlerden birincisi: Onlar hiçbir zaman bizim düşüncelerimizi başkalarına bildirmek için yaptığımız gibi, sözleri ve öbür işaretleri birleştirerek kullanamayacaklardır. Çünkü sözleri yüksek sesle söyleyen, hatta organlarında bazı değişikliklere neden olan bedensel eylemler konusunda bazı sözler söyleyebilen, herhangi bir yerine dokunulduğunda ne söylememi istiyorsunuz diye soran, bir başka yerine dokunulduğunda canının acıdığını ve benzer şeyleri söyleyebilen böyle bir makinenin yapılması tasarlanabilse de bu makine en şaşkın insanların bile yapabildiği gibi karşısındakini yanıtlamak için söyleyeceği şeyleri anlamına göre çeşitli biçimlerde düzenleyemez. İkincisi: Onlar bazı şeyleri çok iyi yapsalar da hatta belki de bizlerden birinden daha iyi yapabilseler de bazı şeyleri kesinlikle eksik bırakacaklardır, bununla bilinçli olarak devinmedikleri ama yalnızca organlarının konumuyla devindikleri görülecektir. Çünkü her tür koşulda yararlı olabilen us evrensel bir araç olduğu halde, onun organlarının her özel eylem için bazı özel konumlara gereksinimi vardır; yaşamın tüm koşullarında usumuzun bizi devindirdiği biçimde onu devindirmek için bir makinede yeterince çeşitli araçlar bulunmasının uygulamada olanaksızlığı buradan gelir.¹⁴

Descartes'ın yukarıdaki pasajından da anlaşılacağı üzere makinelerin düşünüp düşünemeyeceği konusunda olumsuz bir tavır sergilediği görülmektedir. Dahası, hiçbir makinenin Turing testini geçemeyeceğinin de açık sinyallerini vermektedir. Descartes için hiçbir makine, yetişkin insanların yaptığı gibi konuşamaz ve hareket edemez. O, otomatların insanlarla olan etkileşime yanıt verdiğini fakat kendi mevcudiyetleri bağlamında etkileşimlerinin insanların sahip olduğu şekilde olmadığını

¹³ B. Jack Copeland, "The Turing Test", *Minds and Machines* 10 (2000), 527.

¹⁴ René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, Yüksel Timuçin (İstanbul: Cumhuriyet Yayınevi, 1998), 30. Ayrıca bk. René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy* (New Haven, London: Yale University Press, 1996), 34-35.

belirtir. Dolayısıyla otomatların, söylenen şeylere uygun yanıt veremeyeceğine dikkat çeken Descartes, uygun dilsel etkileşimin yetersizliğinin insanı otomattan ayırdığının altını çizer. Bu noktada Descartes alenen, bir şeyin bir makine olup olmadığını anlamamızın iki kesin yolundan söz eder. Birincisi, basit bir makinenin uygun bir şekilde anlamlı ve farklı kelime düzenlemeleri oluşturacağını düşünülemezdir. Yine o, bir makinenin, hayatın tüm olasılıklarında zihnimizin bizleri harekete geçirdiği biçimde hareket etmesini mümkün kılacak kadar farklı organlarının olmasının tüm pratik amaçlar için imkânsız olduğunu ifade eder. Gelecekteki otomatların bu türden yetersizliklerinin aşılabilirliği olasılığını öngörmemiş olsa bile Descartes, bir bakıma Turing testinin kavramsal alt yapısını ve kriterlerini önceden şekillendirmiştir. Descartes'ın düşünen makinelerin olamayacağına dair kendinden emin söylemi Turing testinin felsefi arka planını teşkil etmektedir.

Yapay zekâ felsefesinin kökenine indiğimizde, öne çıkan düşünürlerden bir diğeri de Wilhelm Leibniz'dir. Onun tüm insan fikirlerinin mantıksal bir hesabını oluşturmasına dair çalışması ve dört işlem yapabilen bir hesap makinesi icat etmesi, Leibniz'i yapay zekâ tarihinde önemli bir konuma taşımıştır. Öyle ki yapay zekâ felsefesi tartışmalarının felsefi referansları arasında Leibniz'in düşüncesine yer vermek doğru bir seçim olacaktır. Onun önerdiği "characteristica universalis" ve "calculus ratiocinator"¹⁵ kavramlarıyla idealize etmeye çalıştığı şey cihanşümul bir bilim dili geliştirmek ve bunu anlayıp yorumlayabilecek üniversal bir makine önerisidir.

Kramer'e göre ise Leibniz'in yapay zekâ fikrinin öncüsü olduğu varsayımı yanıltıcıdır. Ona göre Leibniz'in bu konuda öne sürdüğü argüman, episteme ve zihin, tanıma ve biliş arasında ayırım yapmaktır. O, Leibniz'in, biçimsel simgesel işlemleri salt epistemolojik bir araç olarak yorumladığını ancak bunu zihinde gerçekte ne olup bittiğinin bir açıklaması olarak ele almadığını belirtir. Kramer'e göre Leibniz, bir makinenin açıklayıcı bir biliş modeli olarak kullanılabilirliğini reddeder.

¹⁵ Leibniz, düşünmeyle gerçekleşen işleri biz insanlar adına gerçekleştirecek bir makine hayal ederek bu sisteme *calculus ratiocinator* adını vermiştir.

Çünkü sembolik makineler, kültürel olarak yaratılmış epistemik teknolojilerdir. Sembol manipülasyonunun harici algoritmik süreçler aracılığı ile problem çözme sürecini rasyonelize eder. Bu bağlantısal olmayan sembolik teknolojiler açısından yorumlanan yapay zekâ, otomatikleştirilmiş sembolik makineleri oluşturur. Leibniz, sembolik makinelerin epistemolojik kullanılabilirliğinin savunucusudur. Bilgi prosedürlerinin genel aracı olarak biçimsel sistem fikrini geliştirmiş ve sanal biçimsel sistemi gerçek makineye dönüştürme olasılığını keşfetmiştir. Böylece Leibniz'in bilgi teorisi ile insanın entelektüel aktivitesini dışsallaştıran ve mekanikleştiren yapay zekâ programı arasında bir ilişki söz konusudur.¹⁶ Bu anlamda Leibniz'in önermeleri, esasında Turing makinesini andıran nitelikleri önceden ortaya koyması bakımından yapay zekâ felsefesinde dikkat çekmektedir.

2. Yapay Zekâya İlişkin Üç Klasik Tartışma

Bugün yapay zekâ felsefesi açısından klasik önermeler arasında olan ve tartışılmalı olan “Turing Metodolojisi, Searle’ün Çin Odası Argümanı ve Dreyfus’in Fenomenolojik Argümanı” şeklinde iyi bilinen üç argümana kısaca değinmek, yapay zekânın felsefeyle bağlantılı hatlarını belirginleştirmek konunun tarihçesine kısa bir inceleme imkânı sunması bakımından önem taşımaktadır.

2.1. Alan Turing Metodolojisi: Taklit Oyunu

Alan Turing’in kanıtladığı test, ilk tanıtıldığı günden bu yana etkili ve geniş çapta eleştiriye maruz kalmasından ötürü, önemli bir argüman olarak yapay zekâ felsefesi tarihindeki yerini korumaktadır. İlk olarak, 1950’de *Mind* adlı felsefe dergisinde Turing’in “Computing Machinery and Intelligence” adlı makalesinde, “Taklit Oyunu” (*Imitation Game*) olarak adlandırılan Turing testi;¹⁷ bir makinenin, bir insaninkine eş-

¹⁶ Sybille Kramer, “Mind, Symbolism, Formalism: Is Leibniz a Precursor of Artificial Intelligence?”, *Ko Knowledge Organization* 23/2 (1996), 83-84 (Erişim 20 Aralık 2021).

¹⁷ Turing, eserinde öne sürdüğü fikri “Turing testi” adıyla değil, “taklit oyunu” adıyla anmıştır. Bununla birlikte, daha sonraki literatür, testin belirli bir versiyonunu tanımlamak için “taklit oyunu” terimini ayırmıştır. Bk. Alan Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, *Mind* 59 (1950), 442.

değer veya insandan ayırt edilemeyen akıllı davranış sergileme yeteneğini test eder. Turing'e göre makinelerin düşünüp düşünemeyeceği sorusu, tartışmaya gerek duyulmayacak kadar "anlamsız"dır.¹⁸ Taklit oyunu aslında yapay zekânın operasyonel bir testidir ve Turing'in bu testle kanıtlamak istediği husus, testi başarıyla tamamlayan makinelerin düşünebilme kabiliyetinin olduğunu göstermektir. Böylece Turing, makinelerin düşünme kabiliyetinin insaninkinden farklı olmadığını ispatlamaya çalışır.

"Düşünme"yi tanımlanması zor bir kavram olarak nitelendiren Turing, "Makineler düşünebilir mi?" sorusunu ele almayı önerir. Aslında Turing, bu soruyla bilgisayar ve zekâ arasındaki ilişkiye felsefi bağlamda ciddi bir değerlendirmede bulunarak yerleşik bir geleneği sürdürmektedir.¹⁹ Bu amaçla, farklı odalarda bulunan bir erkek ve bir kadına sorgulayıcının karar vermek için sorular sorduğu, "taklit oyunu" adı verilen üç kişilik bir oyun geliştirir. Turing'in yönelttiği soru şudur: "Taklit oyununda başarılı olabilecek hayal edilebilir dijital bilgisayarlar var mıdır?" Turing için bu soru, aslında yanıtlanabilecek bir sorudur. Oyuna kısaca değinmek gerekirse; "Oyun üç kişiyle oynanır: bir erkek (A), bir kadın (B) ve bir sorgulayıcı (C). Sorgulayıcının cinsiyeti önemli değildir. Sorgulayıcı, A ve B'den ayrı bir odada yer alır. Oyundaki amaç, sorgulayıcının A ve B'nin cinsiyetlerini tahmin etmesidir. C'nin sorduğu sorulara, A ve B yazılı cevaplar verir."²⁰ Sorgulayıcı dışarıdan sorular yönelterek içeridekilerin cinsiyetine ilişkin tahmin yürütmeye odaklanır. Ses faktörünün durumu anlaşılır kılacağı dikkate alınarak cevaplar yazılı şekilde sunulur. Konuşma, bilgisayar klavyesi ve ekranı gibi salt metin içeren bir kanalla sınırlandırılır. Böylece sonuç, makinenin kelimeleri konuşma olarak işleme yeteneğine bağlı olmayacaktır. (...) Oyunda A'ya düşen görev, C'yi bir kadın olduğu konusunda yanıltarak ikna etmek olurken B'ye düşen görev ise C'yi bir kadın olduğuna inandırmaktır. En sonunda ise C, buna yönelik bir tahminde

¹⁸ Turing, "Computing Machinery and Intelligence", 442.

¹⁹ Istvan S.N. Berkeley, "Machine Mentality?", *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence*, ed. Vincent C. Müller (London: Springer, 2013), 2.

²⁰ Turing, "Computing Machinery and Intelligence", 433-460.

bulunacaktır. Turing, odanın içerisinde kadın veya erkek yerine odada bir makinenin olmasıyla durumun nasıl şekilleneceği üzerine odaklanır. Böylelikle o, Turing testinin ana gayesine işaret eden, “Makineler düşünebilir mi?” sorusunu gündeme taşır. Bu noktada, A’nın yerini alan makine, C’yi benzer biçimde kadın olduğu yönünde yanıltarak ikna etmeye soyunacaktır. Sorgulayıcının, makineyi insandan güvenilir biçimde ayırt edememe durumu ise makinenin testi başarıyla tamamladığı anlamına gelmektedir.²¹

Sorgulayıcı, konuşmadaki iki katılımcıdan birinin bir makine olduğunun ve tüm katılımcıların birbirinden ayrılacağına farkında olacaktır. Test sonuçları, makinenin sorulara doğru yanıtlar verme yeteneğinden ziyade, makinenin verdiği yanıtların bir insanın vereceği yanıtlara benzerliğiyle ilişkilidir. Turing’e göre sınırsız bir belleğe sahip bir bilgisayar, her ne kadar kendi dönemi içinde henüz gerçekleşmemiş olsa da bu özellikte bir makinenin, prensipte mümkün olduğudur. Böyle bir bilgisayarın, bir taklit oyunu oynaması ve sorgulayıcıyı kadın olduğuna ikna etmesi durumunda veya sorgulayıcının makine ve insan arasında karar verememesi hali, Turing testini başarıyla geçmiş olduğunu göstermektedir. İşte bu sebebe bağlı olarak Turing, makinelerin düşünebildiğini söyleyerek prensipte bir sakınca görmemektedir. Moor’un da işaret ettiği üzere Turing’in öne sürdüğü bu test, beynin bir makine yahut makinenin bir beyin olduğu varsayımına dayanmamaktadır. Turing, bahsi geçen bu testte muhtemel bilgisayar etkinlikleri ile düşünme kavramı arasında bir bağ olup olmadığını test etmeyi amaçlamıştır.²² Turing testinin, belki de en çarpıcı yanı, insan zihnini doğru kodlanmış bir bilgisayar programına indirgeyen düşünceye kapı aralamış olmasıdır. Düşünme yetisinin, biyolojik ve zihinsel bir nitelik olarak insanın ayırt edici yanı olmadığını dikkat çekmesi ve bilgisayarların da düşünme yetisine sahip olabileceğini gösterme çabası, günümüzde Turing testini hala birçok açıdan tartışılır kılmaktadır. Bu yönüyle Turing’in

²¹ Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, 433-460.

²² James H. Moor, “An Analysis of the Turing Test”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 30/4 (1976), 249-257.

metodolojisi, yapay zekâ felsefesinin kökeni açısından temel bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

2.2. Searle'ün Odası Argümanı ve Güçlü / Zayıf Yapay Zekâ Versiyonu

Düşünür John Searle'ün *Çin Odası Argümanı*, 20. yüzyıl zihin felsefesinin dikkat çeken düşünce deneylerinden biridir.²³ Yapay zekâ felsefesinin merkezî söylemleri arasında yer alan Searle'ün söz konusu bu argüman ile amaçladığı şey, bilgisayarların şimdi yahut gelecek zamanda, kelimenin tam anlamıyla düşünebileceğine ilişkin öne sürülen fikri çürütmesidir. Searle tarafından 1980'de yayımlanan makalede geçen düşünce deneyinin en önemli yanı, yapay zekâ odaklı bilgisayarların, esasında bilinçli olarak düşünmedikleri üzerine bir kanıt niteliği taşımasıdır. Bu düşünce deneyine göre kapının altından kaydırılan Çince karakter dizilerine yanıt vermek için bir bilgisayar programını takip ederek bir odada yalnız olduğunu hayal eden Searle, esasında Çince'den hiçbir şey anlamaz. Yine de tıpkı bir bilgisayarın yaptığı gibi sembolleri ve sayıları manipüle eden programı izleyerek uygun Çince karakter dizilerini kapının altından geri gönderir. Bu durum, yanlışlıkla dışarıdakilerin içinde Çince konuşan birinin olduğunu sanmasına yol açar.

Searle'ün yukarıdaki argümanı zihin felsefesinde önemli bir yer edinmenin yanı sıra işlevselciliğe karşı etkin bir argüman olarak da görülür. Zihnin formel semboller üzerinde çalışabilen bir bilgi işleme sistemi şeklinde görülebileceğini belirten Searle, belirli bir zihinsel durumun, simülasyon için yeterli olduğunu savunan işlevselcilik (*functionalism*) ve hesaplamacılığın (*computationalism*) felsefi konularına karşıdır.²⁴

Yapay zekâyâ dair felsefi tartışmalar arasında şüphesiz öne çıkan tartışmalardan bir diğeri de güçlü ve zayıf performanslı yapay zekâ diko-

²³ Bk. M. Koyuncu, "Çağdaş Zihin Felsefesinde Yapay Zekâ Tartışmalarına Bir Giriş: Taklitçilik Oyunu ve Çin Odası Argümanı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 30. Yıl Özel Sayısı (2022), 75-89.

²⁴ John Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press, 1992), 44.

tomileridir.²⁵ “Güçlü yapay zekâ”, yapay insanlar oluşturmayı hedeflemektedir. Bu yapay kişiler fenomenal bilinç dâhil olmak üzere sahip olduğumuz tüm zihinsel güçlere sahip makineleri kapsar. “Zayıf yapay zekâ” ise insanın tam olarak sahip olduğu zihinsel repertuar şeklinde görünen bilgi işleme makinelerini üretmeyi hedefler.²⁶ Zayıf yapay zekâ hipotezine göre makineler, insan düzeyinde akıllı davranış sergileyecek biçimde programlanabilirken güçlü yapay zekâ, böylesi makinelere bilinçlilik atfederek insana has düşünme ve anlama olgularının mümkün olabileceği hipotezine karşılık gelir.

Turing’in zekâ hakkındaki fikirlerinin neden yanlış olduğuna inandığını göstermek için *Çin Odası Argümanı*nı ve “güçlü yapay zekâ” fikrini ortaya atan Searle gibi birçok bilim adamı, Turing testini eleştirir de ilk kez Searle, yapay zekâyı, ulaşılmaya çalışılan hedefleri bakımından güçlü ve zayıf yapay zekâ şeklinde kategorize etmiştir. Bu ise Searle tarafından vurgulanan, zeki olmak ile akıllıca hareket etmek arasındaki felsefi ayrıma kadar gider. Güçlü yapay zekâ, gerçekten zeki ve öz bilinçli bir “zihin” anlamına gelirken zayıf yapay zekâ, aslında hâlihazırda sahip olduğumuz yapılardır. Yani, sadece bilgisayar olmalarına rağmen akıllı davranışlar sergileyen sistemlerdir.

Zihni sadece bir makineden ibaret görmek ve teorik manada bu makinenin etrafında görebildiği her şeyi algılama ve anlama yeteneğini haiz yapay bir zihin üretmek imkân dâhilindedir. Oysa Searle için bu bir olasılık değildir. Ona göre bir bilgisayarın zeki olması veya insan gibi davranışlar sergilemesi onun bir “zihne”, “anlayışa” ya da “bilince” sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Teknoloji geliştikçe birçok insan için Searle’ün bu görüşü artık inanırlılığını yitirmektedir. Buna karşın onun argümanı gerek zekâ gerekse bilinç ve zihin gibi kavramları nasıl tanımlayabileceğimiz hususunda mevcut tartışmalarda bize

²⁵ Yapay zekâ teorisi bünyesinde olan düşük performanslı yapay zekâ sistemleri, genel olarak yalnızca akıllı görünmekle ilişkiliyken yüksek performanslı yapay zekâ sistemleri, gerçek manada düşünme yetisiyle ilintilidir. Bu anlamda düşünme eylemi, simüle edilen düşünme faaliyetinden ziyade, gerçek düşünce eylemini betimler.

²⁶ John Searle, *The Mystery of Consciousness* (New York: New York Review of Books, 1997), 9.

yardımcı olmaya devam etmesi, özellikle de yapay zekâ felsefesi bakımından önemini korumaktadır.

2.3. Hubert Dreyfus'un Fenomenolojik Argümanı

Pieters'e göre Platon'dan beri akıl ve muhakeme ile meşgul olan filozoflar, hem matematiksel itirazları (Turing ve Gödel'e dayanan) hem de insan zekâsının doğası hakkındaki felsefi argümanları kullanarak yapay zekâ projesinin doğasında var olan sınırlamaları göstermeye çalışmışlardır. Bunların en ünlüsü ise Hubert Dreyfus'tur.²⁷ Filozof Hubert'in öne sürdüğü karşıt argümanlar, yapay zekâ araştırmalarına yöneltilen önemli eleştiriler arasında yer almakla beraber insan davranışının biçimselleştirilememesi gibi yapay zekâ felsefesinin önemli sorunlarını da gündeme taşımaktadır. Dreyfus'un söz konusu argümanları, yapay zekâ felsefesine giriş düzeyindeki çoğu metinde tartışılması bakımından da ayrıca önemlidir.

Dreyfus'un zihin felsefesindeki çığır açan çalışması, vücudun akıllı yaşamın tüm yönleri için temel olduğunu kesin olarak göstermiş olmasıyla açıklanabilir. Öyle ki tamamen algoritmik, bedenden ayrılmış bir zihnin formalist fantezisini tamamen sona erdirmiştir. Dreyfus'a göre insanın sahip olduğu zekâ ve uzmanlık özelliği sadece bilinçli sembolik manipülasyona değil ilk olarak bilinçsiz süreçlere bağlıdır. Bilinçsiz becerilerin ise asla resmî kurallarla tam olarak yakalanamayacağını savunan Dreyfus, yapay zekânın ilerleyişine ilişkin karamsar bir değerlendirmede bulunmakla beraber yapay zekâ alanının felsefi temellerinin eleştirisini de sunmaktadır.²⁸ *What Computers Still Can't Do (Bilgisayarlar Neleri Yapamaz?)* adlı kitabında Dreyfus, yapay zekâyâ ilişkin sınırların olduğunu ve biçimselleştirmenin imkân dâhilinde olmadığını ileri sürer. Dreyfus'a göre insanların sahip olduğu kabiliyetler her türden insan davranışının içerisine karışmış olduğundan programlanamaz.²⁹

²⁷ Wolter Pieters, *Free will and Intelligent Machines: Why Case-Based Reasoning Systems Do What They Do* (Trondheim: NTNU, 2001), 6.

²⁸ Daniel Susser, "Artificial Intelligence and the Body: Dreyfus, Bickhard, and the Future of AI", *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence*, ed. V. C. Müller (London: Springer, 2013), 277.

²⁹ Hubert L. Dreyfus, *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason* (London: Harper and Row Publishers, 1975), xxv-xxvi.

Yapay zekânın dilin kullanıldığı bağlamı anlayamadığı için insan dilini anlayamadığını savunan³⁰ Dreyfus'a göre yapay zekâ sistemleri, belirli bir durumda hangi verilerin alakalı olduğunu ayırt edemez. İnsanlar tarafından kullanıldığı şekliyle ilgili gerçekleri anlamak kolaydır. Çünkü insanlar çevrelerini analiz eder ve ilgili gerçekleri belirli bir duruma uygulayabilirler. Aynı şey bilgisayar sistemleri için geçerli değildir.³¹ Sonuç itibarıyla insan zekâsının ve uzmanlığının, biçimsel kurallarla yakalanamayan bilinçsiz içgüdülere ve sezgilere dayandığını savunmasıyla Dreyfus, yapay zekânın felsefi etkileşimine dikkat çekerek önemli bir çıkarımda bulunmaktadır.

3. Yapay Zekâda Diderot ve Ayer Kriterleri

Denis Diderot, *Felsefi Düşünceler (Pensées Philosophiques)* adlı eserinde bir Turing testi kriteri formüle eder. Bu kriterine göre Diderot, “Her şeye cevap verebilecek bir papağan bulurlarsa, onun akıllı bir varlık olduğunu tereddütsüz iddia ederim” der.³² Çok sayıda “Loebner ödüllü yarışma”³³ dâhil olmak üzere, insana benzeyen davranışları bilgisayarlarda oluşturmak için yıllar boyunca büyük çaba sarf edilmiştir.³⁴ Diderot’un bu ifadesi, onun bu düşünceye katıldığı anlamına gelmese de materyalistlerin zaten ortak bir argümanı olarak nitelenir. Hatırlanacağı üzere düalizm açısından fiziksel olmayan zihin (veya en azından fiziksel olmayan özelliklere sahip olan zihin), salt fiziksel terimlerle açıklanamazken materyalizm cephesinde zihne maddesel açıklama getirilebilir. Bu ise materyalizmin, suni olarak üretilmiş zihinlere dair bir olasılığı açık bıraktığının göstergesi olarak değerlendirilebilir.

³⁰ Dreyfus, *What Computers Can't Still Can't Do*, xxv-xxvi.

³¹ Hubert L. Dreyfus, “A History of First Step Fallacies”, *Minds & Machines* 22/2 (May 2012), 90-91.

³² Denis Diderot, *Pensees Philosophiques, Addition aux Pensees Philosophiques* (Paris: Flammarion, 2007), 68.

³³ Hugh Loebner tarafından finanse edilen Loebner ödülleri, her yıl yapay zekâ diyalog sistemi yazılımları arasında paylaştırılmaktadır. Bu yarışma Turing testi kriterleri dikkate alınarak aslına uygun bir şekilde yapılmaktadır. Bk. “Loebner Ödülleri” (Erişim 8 Mart 2022).

³⁴ Nikolay Mikhaylovskiy, “How Do You Test the Strength of AI?”, *Artificial General Intelligence: 13th International Conference AGI 2020* (September 16-19), ed. Ben Goertzel vd. (St. Petersburg: Springer, 2020), 258.

1950 Turing testini önceleyen tartışmalı bir argüman da 1936'da filozof Alfred Ayer tarafından şöyle öne sürülür: “Diğer insanların da bizimle aynı bilinçli deneyimlere sahip olduğunu nasıl bilebiliriz?” Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık (Language, Truth and Logic)* adlı kitabında, bilinç sahibi bir insan ile bilinci olmayan bir makine arasındaki ayrımı, “farklı algılanabilir davranış türleri” şeklinde bir ayırımla ele alır. Ayer bu noktada, bilinçli bir insan ile bilinçsiz bir makine arasında ayırım yapmak için bir protokol önerir: “Bilinçli görünen bir nesnenin, gerçekten bilinçli bir varlık olmadığını iddia etmek için sahip olabileceğim tek neden, yalnızca bir kuklanın ya da makinenin bilincin varlığının ya da yokluğunun belirlendiği deneysel testlerden birini yerine getirememesidir.”³⁵ Bu demektir ki bir şey bilinç testini geçemez ise bilinçli değildir. Ayer’in bu önermesi, Turing testine çok benzese de genel itibarıyla bilinçle ilgilidir. Dolayısıyla Ayer’in söz konusu yaklaşımı, yapay zekânın yahut bilinç sahibi makinenin Turing’e ait testini öncelediği hususunda tartışmalı bir argüman olarak değerlendirilebilir.

4. Fiziksel Simge Sistemi Hipotezi

Allen Newell ve Herbert A. Simon tarafından formüle edilen *fiziksel simge sistemi hipotezi (the physical symbol system hypothesis)*, yapay zekâ araştırmasının baskın bir paradigması olmanın yanı sıra yapay zekâ felsefesi için de önemli bir konumdadır. Yapay zekâ araştırmacıları için fiziksel simge varsayımı, insandan bağımsız zeki sistemler yapmayı tetikleyen hareket noktası olurken aynı zamanda yapay zekâ yaklaşımlarında “Sembolik Yapay Zekâ” ve “Sibernetik Yapay Zekâ” gibi iki farklı akımın ortaya çıkışını belirginleştirdiği için de önemlidir.

Fiziksel simge sistemi, bir örnekle açıklanacak olursa tıpkı dijital bir bilgisayar gibi olan sistemlerin “Genel akıllı eylem için gerekli ve yeterli araçlara sahip olduğu anlamına gelmektedir.”³⁶ Sözü edilen iddiaya göre gerek insanın sahip olduğu düşüncenin bir tür simge manipülasyonu olduğu (çünkü zekâ için bir simge sistemi gereklidir) gerekse makine-

³⁵ Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Penguin, 2001), 138-140.

³⁶ Allen Newell - H. A. Simon, “Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search”, *Communications of the ACM* 19/3 (1976), 116.

lerin akıllı olabileceği (çünkü zekâ için bir simge sistemi yeterlidir) öne sürülür.³⁷ Hipotez, uygun sembol işleme programlarını sağladığımızda, bilgisayarların akıllı eylemde bulunabileceklerini ima etmektedir. Newell ve Simon'ın belirttiği üzere “İnsan, fiziksel bir sembol sisteminin özelliklerine sahip olduğu için simgesel davranış ortaya çıkmaktadır.”³⁸ Onlara göre “Hipotez gerçekten yanlış olabilir. Akıllı davranış üretmek o kadar kolay değildir ki herhangi bir sistem uygun sembol işleme programlarıyla akıllı oluşu ister istemez sergileyecektir.”³⁹

Birçok kişi tarafından kabul görmeyen bu hipotez, dört ana argüman etrafında toplanmaktadır. Birincisi, bilgisayarların yalnızca anlamsız sembollerini manipüle edebileceği varsayımına odaklanır. Bazı düşünürler, zekânın resmî sembol manipülasyonundan fazlasını gerektirdiğini iddia etmektedir. Bu iddia, sembollerini “temellendirmek” ve böylece onlara anlam vermek için algı ve eylem yoluyla çevre ile bir tür bağlantı kurmak gerektiğidir. Oysa zekâ; algılayan, hareket eden ve deneyimlere sahip bir fiziksel beden gerektirir. Dolayısıyla, “insan düzeyinde” bir zekâyı sahip olmak için bir makinenin insan benzeri bir vücuda sahip olması gerektiği yönünde iddialar söz konusudur.⁴⁰

Diğer tema ise akıllı eylemin, özellikle algının altında yatan çoğu şeyin sembolik olmayan (yani analog sinyal) işlemeyi içerdiği varsayımına odaklanmaktadır. Bu varsayımına göre herhangi bir fiziksel işlem, tıpkı bir sembolü manipüle eden bilgisayar sisteminde olduğu gibi istenen herhangi bir doğruluk derecesinde simüle edilebilmelidir. Ancak böyle bir simülasyonun sinyaller yerine semboller cinsinden hesabı yönetilemeyecek kadar hantaldır. İkinci temayla bağlantılı olarak üçüncü tema, normalde anlaşıldığı şekliyle “hesaplamanın” zekâ için uygun bir model sağlamadığını iddia edenlerden gelmektedir. Öyle ki bazı eleştirmenler, “50 yıldır yapay zekâyı musallat olan hesaplama metaforunu ortadan kaldırmanın vaktinin geldiğini dile getirmektedirler. Buna göre beyin,

³⁷ Nils Nilsson, “The Physical Symbol System Hypothesis: Status and Prospects”, *50 Years of Artificial Intelligence: Essays Dedicated to the 50th Anniversary of Artificial Intelligence*, ed. M. Lungarella vd. (Berlin: Springer, 2007), 9.

³⁸ Newell - Simon, “Computer Science as Empirical Inquiry”, 119.

³⁹ Newell - Simon, “Computer Science as Empirical Inquiry”, 116- 117.

⁴⁰ Nilsson, “The Physical Symbol System Hypothesis: Status and Prospects”, 9.

bir bilgisayar değildir!”⁴¹ Akıllı davranış, “beyin tarzı” (kompütasyonel değil) mekanizmalar gerektirir.

Dördüncü tema, akıllı davranış gibi görünen pek çok şeyin gerçekten “akılsızca” olduğu gözlemine dayanmaktadır. Böcekler (özellikle böcek kolonileri) ve hatta bitkiler karmaşık ortamlarda oldukça iyi anlaşılır. Uyarlanabilir olmaları ve zorlu durumlarda etkili tepkilere sahip olmaları, hiçbir sembolü manipüle etmeseler bile bir tür zekâ göstergesidir. Jordan Pollack, bu iddiayı insan zekâsına kadar genişletir ve “Aklimızın yaptığı şeylerin çoğu akılsız kimyasal aktiviteyi içerir...”⁴² diye ekler. Kısaca belirtmelidir ki Newell ve Simon, fiziksel simge hipoteziyle insanlar gibi düşünme yaklaşımını baz alarak üretilen ilk program olan, *Genel Sorun Çözücü*’yü (*General Problem Solver*) geliştirmeleri bakımından yapay zekâ ve felsefe etkileşimine son derece önemli bir katkıda bulunmuştur.

5. Felsefe ve Yapay Zekâ Arasındaki Etkileşimler

Yapay zekâ, bilim kurgunun ve popüler felsefenin merkezinde yer almanın ötesinde esasında köklü bir bilimsel araştırmanın alanıdır. Çoğu düşünür için yapay zekâya dair hedeflerin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı yönünde yoğun bir görüş birliği olsa da birçok filozof için büyük ilgi uyandıran bu disiplinin araştırılması ve geliştirilmesi felsefi olarak yürütülmektedir.⁴³ John McCarthy’e göre yapay zekâya yönelik felsefi sorular, özellikle “insan düzeyinde yapay zekâ” (insan seviyesindeki yapay zekânın özelliği, daha fazla programlanmadan deneyimlerinden öğrenme yeteneğidir) söz konusu olduğunda devreye girmektedir. İnsan düzeyinde yapay zekâya yönelik çalışmalar artsa bile yapay zekâ araştırmaları ile felsefi araştırmalar arasındaki önemli metodolojik farklılıkların devam etmesi muhtemeldir. İnanç kavramını düşünmemizi salık veren McCarthy’e göre filozoflar, inancı genel olarak ele alırlar.

⁴¹ Bk. Max Lungarella, vd. “AI in the 21st Century – With Historical Reflections”, *50 Years of Artificial Intelligence: Essays Dedicated to the 50th Anniversary of Artificial Intelligence*, ed. M. Lungarella vd. 1-8. Berlin: Springer, 2007.

⁴² Jordan B. Pollack, “Mindless Intelligence”, *IEEE Intelligent Systems* 21/3 (May/June 2006), 55.

⁴³ Selmer Bringsjord – Naveen Sundar Govindarajulu, “Artificial Intelligence”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive* (Erişim 30 Haziran 2021).

Yapay zekâ araştırmasının çok sınırlı inançlara sahip sistemlerle devam etmesi ve bu sistemlerden oluşması muhtemeldir. Ona göre zihin felsefesi, zihni bir fenomen olarak inceler ve düşünme, bilgi ve bilincin maddi dünyayla nasıl ilişkilendirilebileceğini inceler. Oysa yapay zekâ, düşünen ve hareket eden bilgisayar programları tasarlamakla ilgilenir.⁴⁴ McCarthy'nin dikkat çektiği üzere felsefe ve yapay zekâ alanında ciddi metodolojik farklar bulunmakta ve bu farklılıklar süreklilik arz etmesiyle statik bir nitelikten ziyade dinamik bir yapı arz etmektedir.

Yapay zekâ bakış açısı, felsefi teorilerin insan seviyesindeki yapay sistemleri engellemediği ancak inançlara sahip sistemler tasarlamak, muhakeme yapmak ve plan yapmak için bir temel sağlamaları durumunda yapay zekâ için yararlı olduğu yönündedir.⁴⁵ Bugün yapay zekâyâ dair incelemelerde bulunan zihin filozofları, gerçek yapay zekânın ve yapay kişiliğin mümkün olup olmadığını dikkatle tartışırken epistemoloji uzmanları yapay zekânın nasıl bilebileceği konusunda fikir üretmektedir. Etik ise yapay zekânın insan yaşamına ne şekilde etki edebileceğini keşfederek çeşitli kavramlar ve teoriler üzerinde durmaktadır.

Yapay zekânın var olduğu ilk günlerden bu yana felsefe ile olan ilişkisinin karmaşıklığı, gözlem altında tutulmuştur. Düşünürler çabalarını çoğunlukla, yapay zekâ felsefesinin sistematik bir temelinin kanıtlanmaya adayarak bilim felsefesi içindeki yerini kesin olarak kabul etmekten yana bir tavır sergilemektedir. Zekânın doğası hakkındaki soruları yanıtlamayı öncelemek ve bilimsel bir disiplin olarak yapay zekâ görüşünü ele almak yapay zekâ felsefesini, bilim felsefesinin bir parçası olarak düşünmeye neden olmaktadır. Bununla birlikte, yapay zekâ tarafından ele alınan konular ve yeni analiz alanlarının ortaya çıkması bugün yapay zekâ felsefesinin teknoloji felsefesi bünyesinde anılmasıyla sonuçlanmaktadır.

Bir disiplin olarak teknoloji felsefesi kapsamında yer alan yapay zekâ felsefesinin, felsefe alanından birçok ortak paydayı içerdiğini söylemek mümkündür. “Makineler düşünebilir mi?” sorusuyla başlayan makine-

⁴⁴ John McCarthy, “The Philosophy of AI and the AI of Philosophy”, *Philosophy of Information*, ed. Pieter Adriaans – Johan van Benthem (Amsterdam: Elsevier, 2008), 8/ 711-740.

⁴⁵ John McCarthy, “The Philosophy of AI and the AI of Philosophy”, 711.

lerin düşünüp düşünemeyeceği konusu yapay zekâ felsefesinin esas meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Eric Dietrich'e göre "Yapay zekâ felsefesi, yapay zekâ alanının temel varsayımlarını, metodolojilerini ve sonuçlarını inceler."⁴⁶ *Yapay Zekâ Felsefesi ve Felsefenin Yapay Zekâsı* adlı çalışmasında McCarthy ise yapay zekânın zekâ, etik, bilinç, epistemoloji ve özgür irade, bilgi ve kavrayış üzerindeki etkilerini araştıran yapay zekâ felsefesini, teknoloji felsefesinin bir dalı olarak tanımlamaktadır.⁴⁷ McCarthy yapay zekâ alanının, felsefeye diğer bilimlerden daha yakın bilimsel bağlantılara sahip olduğunu ve bu gibi kavramları yapay zekânın felsefe ile ortak olarak paylaştığını vurgulamaktadır.⁴⁸ McCarthy'nin işaret ettiği ortak paydaların aksine David Davenport'a göre insanlar ve bilgisayarlar arasındaki en bariz fark ise görünürdeki öznelliğimiz, farkındalığımız ve dünya hakkında sahip olduğumuz hislerdir.⁴⁹ İnsana özgü hislerin varlığı, farkındalık sahibi ve öznel varlıklar oluşumuz, yapay zekâ sistemleri tarafından ulaşılmak istenen hedeflerdir. Yapay zekâ sistemlerinin bu ve benzeri farklılıkları giderme arzusu ise felsefe ile yapay zekâ arasındaki bağı dinamik tutan etkenler olarak nitelendirilebilir.

Yapay zekânın felsefeyle etkileşiminde oldukça dikkat çeken unsurlardan biri de şimdiye kadar sadece filozoflar tarafından incelenen zihin, ruh, duygu, akıl gibi birçok fikre ihtiyaç duymasıyla açıklanabilir. S. Bringsjord'e göre bunun nedeni; bir robotun, insan düzeyinde bir zekâyâ ve kendi deneyimlerinden kaynaklanarak öğrenme yeteneğine sahip olması için gerçekleri düzenleyebileceği genel bir dünya görüşüne ihtiyaç duymasıdır. Bir robotun, nasıl tasarlanacağı düşünüldüğünde birçok felsefi sorunun yeni biçimler aldığı ortaya çıkmaktadır.⁵⁰ McCarthy'nin işaret ettiği üzere yapay zekâ ve felsefenin genellikle

⁴⁶ Eric Dietrich, "Philosophy of Artificial Intelligence", *Encyclopedia of Cognitive Science*, ed. Lynn Nadel (London: Nature Publishing Group, 2003), 203.

⁴⁷ McCarthy, "The Philosophy of AI and the AI of Philosophy", 711.

⁴⁸ McCarthy, "The Philosophy of AI and the AI of Philosophy", 711.

⁴⁹ David Davenport, "The Two (Computational) Faces of AI", *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence*, ed. Vincent C. Müller (London: Springer, 2013), 46.

⁵⁰ John McCarthy, "What has AI in Common with Philosophy?", *Proc. 14th International Joint Conference on Artificial Intelligence* (San Francisco: Morgan Kaufmann Publishers, 1995), 1.

herhangi bir bilimin ve o bilimin felsefesiyle sahip olduğu etkileşimden çok daha fazla ortak noktası vardır. Bunun nedeni, insan düzeyindeki yapay zekânın bir bilgisayar programını, özellikle epistemoloji olmak üzere bazı felsefi tutumlarla donatmayı gerektirmesidir.⁵¹ Ayrıca yapay zekâ; hesaplamanın doğası, algı, akıl yürütme, öğrenme, dil, eylem, etkileşim, bilinç, insanlık, yaşam vb. hakkında çok temel soruları gündeme getirmesi ve aynı zamanda bu soruların yanıtlanmasına önemli ölçüde katkıda bulunması bakımından mühendislik konuları arasında belki de benzersizdir. Genellikle ampirik araştırma biçimi olarak görülse de hem yapay zekâ ile ilgilenen filozoflar tarafından hem de yapay zekânın kendi içinde önemli bir teori çalışması geleneği vardır. Klasik teorik tartışmalar, yapay zekânın mümkün olup olmadığı (genellikle “Makineler düşünebilir mi?” şeklinde ifade edilir) veya belirli sorunları çözüp çözemeyeceği (Bir makine x yapabilir mi?) konularına odaklanmaktadır.⁵²

Bringsjord’e göre akıllı bir makine fikri, genellikle mantıksal çıkarım yapabilen bir makineye eşdeğerdir. Yani verili öncüllerden geçerli sonuçlar çıkarabilmesiyle ilişkilidir.⁵³ Dolayısıyla bilişsel bilimciler arasında, biliş ve hesaplama arasında önemli bir bağlantı olduğu yaygın bir dogma⁵⁴ olsa da bu husus, bir dereceye kadar tartışmalı bir tezdır. Bir yandan McCarthy gibi düşünürlerin bahsi edilen fikri sorunsuz buluyor olması öte yandan, Searle ve Dreyfus gibi filozofların bu fikrin tamamen karşısında yer alması söz konusudur. Dolayısıyla bu anlaşmazlığın kendisinin bile tek başına felsefi ilgiyi uyandırmak için yeterli bir gösterge olduğu söylenebilir.⁵⁵ Dahası, insan seviyesindeki akıl yürütmeyi mekanikleştirme girişimi olarak yapay zekânın felsefe bazlı problemler

⁵¹ McCarthy, “What has AI in Common with Philosophy?”, 1.

⁵² Vincent C. Müller, *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence* (New York: Springer, 2013), vii.

⁵³ K. Arkoudas – S. Bringsjord, “Philosophical foundations”, *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, ed. K. Frankish, W. M. Ramsey (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 34-63.

⁵⁴ Bk. Margaret A. Boden, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

⁵⁵ Berkeley, “Machine Mentality?”, 2.

ile yakından bağlantılı olması bile yapay zekâyı felsefi bir sorun olarak incelemeyi gerektirmektedir.

Bilgisayar teknolojisinin sık sık insan bilinciyle karşılaştırılması ve ilintili yanlarının konuşulması, yapay zekâ ve felsefenin birbirleriyle olan yakın bağlantısını gözler önüne sermektedir. Kramer'in de öne sürdüğü üzere bilgisayarların, insan zihninin bir aracı veya modeli olmadığını, aksine insan bilgisinin bir aracı olarak yorumlanması gerektiğini belirtmek gerekir.⁵⁶ Nitekim Clark Glymour'a göre yapay zekâ, esasında bilgisayar programlarına dönüştürülmüş, felsefi bir açıklama olarak nitelendirilebilir. Yapay zekânın tarihsel serüvenini dikkate alacak olursak yapay zekâ olarak adlandırdığımız husus, filozofların öne sürdüğü açıklamaların dikkate alınmasıyla ve bunların hesaplanabilir uzantı ve uygulamalarının bulunduğunu ortaya çıkarmasıyla gerçekleşmiştir. Yapay zekâ programlama teknolojisindeki gelişmeler, belirli türdeki felsefi açıklamaların programlara dönüştürülmesi sürecini neredeyse otomatik hale getirme eğiliminde olmuştur. Son yıllarda yapay zekâ alanında ele alınan felsefi teorilerin büyük kısmı doğrudan doğruya felsefi literatürden alınmamış olsa da bu durum söz konusu teorileri daha az felsefi yapmayacaktır. Bilgisayar bilimi yeni ve ilginç felsefi katkılar sunarak bize felsefede düşündüğümüzden daha fazla etkiye sahip olduğunu öğretir.⁵⁷

Yapay zekâ ve felsefe etkileşiminin belirgin yanlarından bir diğeri de sorulan sorularla kendini göstermektedir. Russell ve Norving, yapay zekâ felsefesinin yanıtlamaya çalıştığı soruları şöyle sıralar: “Makine, insan gibi akılla hareket edebilir mi? Makine, insanın düşünerek çözeceği herhangi bir sorunu çözebilir mi? İnsan zekâsı ve makine zekâsı aynı mıdır? Bir makine akıllıca hareket edebilir mi? Bir kişinin düşünerek çözeceği herhangi bir sorunu çözebilir mi? İnsan beyni aslında bir bilgisayar mı? Bir makine, bir insanla aynı anlamda bir akla, zihinsel durumlara ve bilince sahip olabilir mi? Makine hissedebilir mi?”⁵⁸ Ya-

⁵⁶ Kramer, “Mind, Symbolism, Formalism”, 87.

⁵⁷ Clark Glymour, “Artificial Intelligence is Philosophy”, *Aspects of Artificial Intelligence*, ed. James H. Fetzer (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988), 195.

⁵⁸ S. J. Russell- Peter Norvig, *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (Michigan: University of

pay zekâ felsefesinin ele aldığı bu türden sorular popüler felsefe alanının yapay zekâ bilimiyle olan etkileşiminden sökün eden önemli sorgulamalar olarak yapay zekâ felsefesinin merkezinde yer almaktadır.

Görüldüğü üzere, yapay zekâ alanında olduğu gibi felsefi soruların yoğun bir biçimde ortaya çıktığı çok az alan söz konusudur. Bilhassa etik, bilinç, zihin, özgür irade ve benzeri pek çok felsefi meseleyi bünyesinde barındıran yapay zekâ son zamanların en çarpıcı sorularıyla gündemi meşgul etmektedir: İnsanoğlu kendi ardıklarını mı yaratıyor? Robotlar ya da yapay varlıklar insanların itaatkâr hizmetçileri mi yoksa kendi efendileri mi olacak? Zihinlerin silikon çiplere yüklenmesiyle ölümsüzlük sağlanabilecek mi yoksa bu bir tür sahtelik mi yaratıyor? Yapay/suni bir sistemin biyolojik olarak adlandırdığımız gerçek zekâyı, düşünceleri, bilinci ve duyguları kapsayacak şekilde ulaşması hatta onu (biyolojik zekâyı) aşması mümkün mü? İnsanın kendisinin yapay zekâ olma ihtimali var mı? Belirli şartlar altında yapay zekâlar gerçekten insan olabilir mi? Yapay zekânın bizlere sunduğu fırsatlar ve tehlikeler nelerdir? Yapay zekâ teknolojilerinin öne sürdüğü vaatler ya da olası tehlikeler nasıl yönetilmelidir? Bu ve benzeri sorular yapay zekâ filozoflarının, araştırmacılarının ve teorisyenlerinin incelediği ve tartıştığı konulardır. Tüm bunlar, zorlu yapay zekâ felsefesinin derin ve net bir şekilde anlaşılması için açıkça ele alınan meseleler olmanın yanı sıra felsefe ve yapay zekânın, ciddi bir etkileşime sahip olduğunun da açık bir göstergesidir. Açıkça belirtilmelidir ki yapay zekâ felsefesi, yapay zekâyı araştırarak onun bilgi üzerindeki etkisini inceleyen teknoloji felsefesinin kapsamına dâhil olmaktadır.

Felsefi bir sorun olarak yapay zekâyı ele aldığımızda yapay zekâ ve felsefe etkileşiminde sorular kadar kavramlar konusu da ön plana çıkmaktadır. Söz gelimi her iki disiplinin eylem, hedef, bilgi, inanç ve bilinç gibi birçok ortak kavramı kapsadığını söyleyebiliriz. Yapay zekâ, bahsi geçen kavramlar hakkında tasarımcı bir pozisyonda yer alarak ne türden bilgi, inanç, bilinç ve benzeri konuların tasarlanması gerektiğini sorar. Bir diğer ifade ile bir bilgisayar sisteminin, akıllıca davranmasını

ve bu tür kavramların tasarlanması noktasında bilgisayar programının nasıl oluşturulması gerektiği üzerinde durur. Buna karşın filozoflar, genellikle bahsi geçen kavramlar üzerinde daha soyut bir görüşü paylaşıyor ve bilginin, inancın veya bilincin ne olduğunu sorarlar.⁵⁹

Öte yandan fizikçi David Deutsch'ın da belirttiği üzere felsefe ve onun kavramlarının anlaşılabilmesi, yapay zekânın gelişimini zayıflatabilmektedir. Deutsch, yapay zekâ topluluğunun felsefeyi reddetmesinin zararlı olduğunu savunmaktadır.⁶⁰ Çünkü yapay zekânın ilerleyişi felsefi literatürün katkısıyla gerçekleşir. Bilhassa yapay zekânın gelişiminde felsefi kavramların rolü oldukça geniş yer tutmaktadır. Hatta yapay zekâ için felsefenin bilgisayar programına evrilmiş hali diyebiliriz. Felsefe tarihi baz alınarak bu husus değerlendirildiğinde, yapay zekânın aslında filozofların öne sürdüğü düşüncelerden ve çalışmalardan ilham alarak ve bunların hesaplanabilir uzantılarını ve uygulamalarını bularak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla felsefenin rolünü, tüm bu olumlu katkılarına rağmen bazı yapay zekâ araştırmacılarının yeterince takdir etmemesi hatta reddetmesi, yapay zekânın ilerlemesini sekteye uğratabilmektedir.

Yapay zekâ araştırmacıları ve teorisyenleri, insanın sahip olduğu düşünme yetilerine ulaşan ve insanı aşan daha iyi düşünme ve karar verme becerisine sahip ileri düzeyde sistemlerin mümkün olacağını iddia etmekte, hatta insan seviyesindeki yapay zekâyı gerçek bir olasılık olarak görmektedirler. Bu iddiaların aksine bazı bilim insanları ise bu olasılığın imkânsız olduğu yönünde hemfikirdir. Çoğu yapay zekâ araştırmacısı ve teorisyeni açısından, artık düşük performanslı yapay zekânın mümkün olduğu su götürmez bir gerçek olsa da yüksek performanslı yapay zekâ konusunda şüpheler hala giderilmiş değildir.

Yapay zekâ, ağ, bilgi, otomasyon, sanal gerçeklik ve büyük veri gibi gelişen teknolojilerin felsefeye yeni zorluklar ve fırsatlar getirdiğine inanan Feng'e göre bu yeni teknolojiler; insan ve doğa arasındaki ilişkiyi değiştirmekte, insan yapımı ile insan, zekâ ile bilgelik, etik ile fayda

⁵⁹ McCarthy, "The Philosophy of AI and the AI of Philosophy", 3.

⁶⁰ David Deutsch, "Philosophy Will be the Key that Unlocks Artificial Intelligence", *The Guardian* 2012-10-03.

arasındaki ilişkileri yeni konular olarak gündeme getirmektedir. Filozoflar, yeni teknolojiler kapsamında felsefi dönüş sorununu kavramak amacıyla yeni bilgileri anlamak ve uzmanlaşmak için inisiyatif almalı veya bilimsel ve teknolojik uzmanlarla işbirliği yapmalıdır.⁶¹ Buradan da anlaşılacağı üzere yapay zekâyı fiilen geliştirme olasılığı, yalnızca yeterince gelişmiş bir teknoloji sorunu olmayıp temelde felsefi bir sorun olarak dillendirilebilir.⁶² Özellikle de yapay zekâ projesinin genel anlamda çağdaş bilgisayar bilimi ve bilişsel bilime egemen olduğunu belirtecek olursak gerek zihin gerekse bilişsel bilim felsefecilerinin öne sürdüğü temel iddia, yapay zekânın kabul edilen zihin ve biliş kavramlarıyla yakından bağlantılı olduğudur. Bunun neticesinde felsefe disiplininin; yapay zekânın temellerini, sınırlarını ve kapsamını keşfetmeye ciddi şekilde dâhil olduğunu ifade edebiliriz.

İnsanlar gibi düşünen makineler icat etmek sadece bilgisayar biliminin ve nörobilimin sahasında olmayıp esasında felsefeyle de yakından bağlantılıdır. Yapay zekânın gelecekteki entegrasyonu için gerekli olan felsefi argümanlar ile bağlantısı oldukça önemlidir. Felsefenin, yapay zekânın gelişimini ve özgül yapısını dikkate alarak onu kuramsal düzlemde ortaya koymaya çalışması ve yapay zekâ gelişiminin ön koşullarını sorularıyla ve eleştirileriyle bütünlemesi, felsefeyi belki de yapay zekânın nirengi noktası kılmaktadır.

Sonuç

Yapay zekânın teknolojiye neden olduğu devrim felsefede de yeni bir paradigmaya tekabül etmektedir. L. Floridi'nin sanayi devriminden sonraki "Dördüncü Devrim" olduğunu düşündüğü yapay zekâ, big data ve blockchain gibi yeni nesil teknolojilerin üstel gelişimi, evreni yeni bir insan-makine entegrasyonu çağına getirirken bu durum, felsefe disiplininde de yeni zorluk ve fırsatlar doğurmaktadır. Yapay zekâ teorisi artık interdisipliner bir araştırma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefede büyük ilgi gören yapay zekâ, yapay zekâ mantığı,

⁶¹ Feng, "Artificial Intelligence's Turn of Philosophy", 1-2.

⁶² Matt Carter, *Minds and Computers: An Introduction to the Philosophy of Artificial Intelligence* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 1.

yapay zekâ etiği, yapay zekâ estetiği, yapay zekâ sanatı ve yapay zekâ edebiyat kuramları gibi disiplinlerarası birçok yeni araştırma alanını da beraberinde getirmektedir. Üstelik yeni teknolojilerin insan ve doğa arasındaki ilişkiyi değiştirmekte olduğunu hesaba katarak yönümüzü insan yapımı ile insan, zekâ ile bilgelik, etik ile fayda arasındaki ilişkilere çevirdiğimizde, tüm bu gelişen yeni teknolojiler karşısında, felsefenin yeni bir araştırma dizisi doğurması da kaçınılmaz gözükmetedir. Nitekim insanüstü yapay zekânın, olası sonuçlarını göz önünde bulundururken felsefenin bu noktada hem riske hem de fırsata saygı duymada etkisi olduğunu belirtmek gerekir.

Şu anda bulunduğumuz nokta göz önüne alındığında, yapay zekâ ve felsefe arasındaki ilişkinin yeniden müzakere edilmesi bilhassa teknik ürünler ve insanlar arasındaki ilişkinin gözden geçirilmesi açısından oldukça kritiktir. Bilim, teknoloji ve insan üçgenindeki yeni ilişkinin neden olduğu felsefi düşüncenin kritiğinin yapılması gerekmektedir. Felsefenin yapay zekânın beklentilerini ve geleceğini nasıl şekillendirdiğini, nasıl bir insan tahayyül ettiğini ve üretilen teknik ürünlerin insanlığın geleceğini nasıl biçimlendirdiğini ciddiyetle gündemine alması ve bu hususun yapay zekâ felsefesinin ana arterlerinden biri olması gerektiğini belirtmek önemlidir. Çünkü yapay zekâ teknolojisi, gelişimiyle ve atılımıyla bilimsel ve teknolojik alanlarda yeni bir dalga başlatırken felsefenin bunun dışında kalması düşünülemez.

Fizikçi M. Tegmark'ın, insanoglunun, yaşam 3.0 çağına girmek üzere olduğuna, yaşamın artık evrime bağlı olmadığına, yazılım ve donanımla tasarlandığına dair açıklamaları felsefi gündemi büyük ölçüde etkilemiştir. Yapay zekânın insanlık için varoluşsal bir tehdit oluşturduğunu savunanlar olsa da daha fazla zekâ ile birçok sorunumuza daha hızlı ve daha iyi çözümler bulmayı umabiliriz. Bu nedenle filozofların yeni nesil teknolojiler hakkında yeni bilgileri anlamaları, bu konularda uzmanlaşmak için inisiyatif almaları ve teknoloji uzmanlarıyla iş birliğinden kaçınmamaları, felsefenin giderek daralan alanını genişletmesi açısından da önemlidir. Felsefe, yapay zekâ alanındaki felsefi düşünce eksikliğini tamamlamak için teknik düşünceye önem vermeli ve aynı

zamanda “zekâ”, “bilinç” ve “öznelliği” fikir birliği biçiminde tanımlayabilmelidir.

Kabul gören düşüncede, insanın bazı açılardan kozmostaki birçok varlıktan üstün yeteneklerle donatıldığı tartışılmaz bir gerçektir. İster insan olsun ister insan olmayan varlıklar veya makineler olsun, zeki varlığı tanımlayan ana ayırt edici unsurun, yaratıcılık olarak kabul edildiğine ve insan ruhunun asla programlanamayacağına, dolayısıyla doğaüstü olduğuna dikkat edilmelidir. Yeni yapay zekâ teknolojisinin getirdiği sorunlar ile karşı karşıya kalındığında, felsefenin akılcı sorunu yeniden düşünmesi ve yapay zekâyı felsefi bir sorun olarak merkezi- ne alması gerekmektedir. Böylelikle felsefenin en önemli rolü, yapay zekânın yükselişine tanık olurken yapay zekânın insanlar için kontrol- den çıkmamasını sağlamak olacaktır.

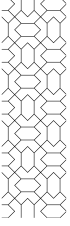
Kaynakça

- “Loebner Ödülleri”. Erişim 8 Mart 2022. <https://web.archive.org/web/20101230195120/http://www.loebner.net/Prizef/loebner-prize.html>
- Arkoudas, K. - Bringsjord, S. “Philosophical Foundations”. *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*. ed. K. Frankish, W. M. Ramsey. 34-63. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Aydın, A. *Yapay Zekâ: Bütünleşik Bilîşe Doğru*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth and Logic*. London: Penguin, 2001.
- Berkeley, Istvan S. N. “Machine Mentality?”. *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence*. ed. Vincent C. Müller. 1-15. London: Springer, 2013.
- Boden, Margaret A. *Mind as Machine: A History of Cognitive Science*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Bringsjord, Selmer ve Naveen Sundar Govindarajulu. “Artificial Intelligence”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*. Erişim 30 Haziran 2021. <https://web.archive.org/web/20191109002442/https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/artificial-intelligence/>
- Carter, Matt. *Minds and Computers an Introduction to the Philosophy of Artificial Intelligence*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Copeland, B. Jack. “The Turing Test”. *Minds and Machines* 10 (2000), 519-539.

- Davenport, David. "The Two (Computational) Faces of AI". *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence*. ed. Vincent C. Müller. 43-58. London: Springer, 2013.
- Descartes, René. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. New Haven, London: Yale University Press, 1996.
- Descartes, René. *Yöntem Üzerine Konuşma*. çev. Afşar Timuçin, Yüksel Timuçin. İstanbul: Cumhuriyet Yayınevi, 1998.
- Deutsch, David. "Philosophy Will be the Key that Unlocks Artificial Intelligence". *The Guardian* (2012-10-03). <https://www.theguardian.com/science/2012/oct/03/philosophy-artificial-intelligence>
- Diderot, Denis. *Pensees Philosophiques, Addition aux Pensees Philosophiques*. Paris: Flammarion, 2007.
- Dietrich, Eric. "Philosophy of Artificial Intelligence". *Encyclopedia of Cognitive Science*. ed. Lynn Nadel. 203-208. London: Nature Publishing Group, 2003.
- Doğan, Mehtap. *Yapay Zekâ Felsefesinde Bilinç Problemi*. Doktora Tezi. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020.
- Dreyfus, Hubert L. *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. London: Harper & Row Publishers, 1975.
- Dreyfus, Hubert L. "A History of First Step Fallacies". *Minds and Machines* 22/2 (2012), 87-99.
- Feng, Tao. "Artificial Intelligence's Turn of Philosophy". *IOP Conference Series: Materials Science and Engineering* 646 (2019), 1-5.
- Flasinski, Mariusz. *Introduction to Artificial Intelligence*. Switzerland: Springer, 2016.
- Glymour, Clark. "Artificial Intelligence is Philosophy", *Aspects of Artificial Intelligence*, ed. James H. Fetzer. 195-208. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Güzeldere, Güven. "Yapay Zekânın Dünü, Bugünü, Yarını". *Coğito* 13 (1998) 27-41.
- Harnad, Stevan. "Other Bodies, Other Minds: A Machine Incarnation of an Old Philosophical Problem". *Minds and Machines* 1/1 (1991), 43-54.
- Haugeland, J. *Artificial Intelligence: The Very Idea*. Cambridge: MIT Press, 1989.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical And Civil*. London: Andrew Crooke, 1651.

- IBM Cloud Learn Hub/What is Natural Language Processing? <https://www.ibm.com/cloud/learn/natural-language-processing> (Erişim 15 Şubat 2022).
- Koyuncu, M. “Çağdaş Zihin Felsefesinde Yapay Zekâ: Tartışmalarına Bir Giriş: Taklitçilik Oyunu ve Çince Odası Argümanı”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30. Yıl Özel Sayısı (2022), 75–89.
- Köse, Utku. *Yapay Zekâ Felsefesi*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2022.
- Kramer, Sybille. “Mind, Symbolism, Formalism: Is Leibniz a Precursor of Artificial Intelligence?”. *KO Knowledge Organization* 23/2 (1996). Erişim 20 Aralık 2021. https://www.nomos-elibrary.de/10.5771/0943-7444-1996-2-83.pdf?download_full_pdf=1
- Lungarella, M. vd. “AI in the 21st Century – With Historical Reflections”. *50 Years of Artificial Intelligence: Essays Dedicated to the 50th Anniversary of Artificial Intelligence*. ed. M. Lungarella vd. 1–8. Berlin: Springer, 2007.
- McCarthy, John. vd. “A proposal for the Dartmouth summer research project on artificial intelligence”. *AI Magazine* 27/4 (August 31 1955), 12–12.
- McCarthy, John. “The Philosophy of AI and the AI of Philosophy”. *Philosophy of Information*. ed. Pieter Adriaans–Johan van Benthem. 8/711–740. Amsterdam: Elsevier, 2008.
- McCarthy, John. “What has AI in Common with Philosophy?”. *Proc. 14th International Joint Conference on Artificial Intelligence*. 2041–2042. San Francisco: Morgan Kaufmann Publishers, 1995.
- Mikhaylovskiy, Nikolay. “How Do You Test the Strength of AI?”. *Artificial General Intelligence: 13th International Conference AGI 2020* (September 16–19). 257–266. St. Petersburg: Springer, 2020.
- Moor, James H. “An Analysis of the Turing Test”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 30/4 (1976), 249–257.
- Müller, Vincent C. *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence*. New York: Springer, 2013.
- Nath, Rajakishore. *Philosophy of Artificial Intelligence a Critique of the Mechanistic Theory of Mind*. Florida: Universal-Publishers Boca Raton, 2009.
- Newell, Allen – Simon, H. A. “Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search”. *Communications of the ACM* 19/3 (1976), 113–126.

- Nilsson, Nils. "The Physical Symbol System Hypothesis: Status and Prospects". *50 Years of Artificial Intelligence: Essays Dedicated to the 50th Anniversary of Artificial Intelligence*. ed. M. Lungarella vd. 9-17. Berlin: Springer, 2007.
- Pieters, Wolter. *Free Will and Intelligent Machines: Why Case-Based Reasoning Systems Do What They Do*. Trondheim: NTNU, 2001.
- Pollack, Jordan B. "Mindless Intelligence". *IEEE Intelligent Systems* 21/3 (May/June 2006), 50-56.
- Russell, S. J. - Norvig, Peter. *Artificial Intelligence, A Modern Approach*. Michigan: University of Michigan Press, 2003.
- Say, Cem. *50 Soruda Yapay Zekâ*. İstanbul: Yedi Renk Basım Yayın ve Filmcilik, 2019.
- Searle, John. *The Mystery of Consciousness*. New York: New York Review of Books, 1997.
- Searle, John. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge. Massachusetts: M.I.T. Press, 1992.
- Steger, Carsten vd. *Machine Vision Algorithms and Applications*. Germany: Weinheim, 2008.
- Susser, Daniel. "Artificial Intelligence and the Body: Dreyfus, Bickhard, and the Future of AI". *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence*. ed. V. C. Müller. 277-287. London: Springer, 2013.
- Turing, Alan. "Computing Machinery and Intelligence". *Mind* 59 (1950), 433-460.
- Umut, Tuba Nur. "Ahlakî 'Yapılmamalı', İnsan Geliştirme Teknolojilerindeki Yapılabilirliği Sınırlandırmalı mı?". *Darulfunun İlahiyat* 29/2 (2018), 229-251.
- Yeşilkaya, Nazan. *Post-hümanizm ve Adalet*. Ankara: Episteme Yayınları, 2021.



BEZM-İ ÂLEM VÂLİDE SULTAN'IN KÜTÜPHANESİNDE YER ALAN BİR ALBÜM: *TASVİR-İ UREFÂ*

An Album in the Library of Bezm-i Âlem Vâlide Sultan: *Taşwîr al-'Urafâ*

Salime Bera KEMİKLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye.

*Asst. Prof., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts,
Department of History of Turkish Islamic Arts, Sivas, Turkey.*

berakemikli@gmail.com, Orcid.org/ 0000-0002-8670-0491.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2022

Cilt / Volume: 22 **Sayfa/Pages:** 127-154

Atrf / Citation: Kemikli, Salime Bera. "Bezm-i Âlem Vâlide Sultan'ın Kütüphanesinde Yer Alan Bir Albüm: *Tasvir-i Urefâ* [An Album in the Library of Bezm-i Âlem Vâlide Sultan: *Taşwîr al-'Urafâ*]. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 22 (Aralık / December 2022): 127-154.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1189361>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Salime Bera KEMİKLİ**).

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

Öz

Hanım sultanlar, yaptıkları hayır işleriyle temayüz eden ve topluma yön veren rol modelleridir. Bezm-i Âlem Vâlide Sultan da geride bıraktığı mimari mirası ve yaptığı hayır işleri ile tanınan bir zattır. Onun halkın istifadesine sunmak üzere tesis ettiği kütüphanesini bilhassa anmak gerekmektedir. Zira onun kurduğu kütüphane ilme değer verdiğini gösteren güzîde bir örnektir. Vakıf kütüphanesinin teşekkülü daha sonra oluşmuş ve gelen bağışlarla kemiyeti zenginleşmiştir. Bu vakıf kütüphanesine ilişkin malumatları Sultan'ın vakfiyesinden elde etmek mümkündür. Bezm-i Âlem Vâlide Sultan'ın koleksiyonu şu an İstanbul Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesindedir. Bu koleksiyonda yer alan bazı kitaplar içerdikleri tezyinat örnekleri sebebiyle kitap sanatları anlamında kıymetlidir. Koleksiyonda yer alan eserler arasında *Tasvîr-i Urefâ* adlı albüm muhtevâsından dolayı ilgi çekicidir. Bu çalışmada *Tasvîr-i Urefâ* ilim ve sanat dünyasına tanıtılmıştır. Bu baпта albümde yer alan kişilerin kimlikleri, giydikleri kıyafetler, oturuş şekilleri ve üslûbu üzerinde durulmuştur. Bu eserde portrelerde görünen kişiler yalnızca mutasavvıf kimlikleri ile ön plana çıkan kimselerdir. Nitekim bu zatların isimleri albüm içinde belirtilmiştir. Bu vesileyle tasvirde yer verilen isimlerin bir kısmının ilk dönem sûfilerinden olduğunu anlıyoruz. Tasviri yapılan kişilerin kimliklerinin belirtilmesi ve bu kişilerin hepsinin derviş olması albümü önemli kılan noktalardan birisidir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Sanatları Tarihi, Bezm-i Âlem Vâlide Sultan, Kütüphane, Koleksiyon, Kıyafet Albümü, Derviş Tasvirleri.

Abstract

Sultans are known for their charity work, and they are role models for society. Bezm-i Âlem Vâlide Sultan is also known for her architectural heritage and charitable works. We should especially mention her library, which she established for the benefit of the public. The library she founded shows that she values education. The library was formed later, and the library's quantity was enriched with donations. It is possible to obtain information about this library from the Bezm-i Âlem Sultan's waqfeya. Bezm-i Âlem Vâlide Sultan's collection is currently in the Istanbul Beyazıt Manuscripts Library. Due to examples of ornamentation, some of the books in this collection are valuable in terms of book art. An album, named as *Taşvîr al-'Urafâ* is interesting because of the contents in the collection. This study introduces the album *Taşvîr al-'Urafâ* to the world of science and art. In this article, identities of the people, the clothes they wear, the way they sit in the Album, and the style of the depictions are explained. The ones appearing in these portraits in this work are only those who stand out with their Sufi identities. The names of these portraits are written in the album. On this occasion, we understand that some of the names included in the description are from the early Sufis. It is one of the points that make the album important that the identities of the people depicted and the fact that all these people are dervishes.

Keywords: History of Turkish Islamic Arts, Bezm-i Âlem Sultan Vâlide, The Library, Collection, The Costume Album, Dervish Portraits.

Giriş

Bezm-i Âlem Vâlide Sultan'ın doğum tarihine ve nereli olduğuna dair kesin bir malumat yoktur. Ancak bu iki hususla alakalı pek çok

varsayım bulunmaktadır.¹ Sultan'ın küçük yaşta saraya girdiği ve ilk gençlik zamanlarında Sultan II. Mahmud'un (1808-1839) ikballeri arasında yer aldığı tahmin edilmektedir.² Sultan II. Mahmud'dan şehzade dünyaya getirmesi ile Bezm-i Âlem, Kadınefendi mevkiine yükselmiştir. Vâlide Sultan'ın dört evladı vardır. Sultan'ın ilk evladı Şehzade Abdülhamid yedi yaşında iken, Şehzade Ahmed beş aylıkken, Şehzade Mehmed ise yedi aylıkken vefat etmiştir. Sultan'ın bir diğer evladı ise Sultan Abdülmecid'dir.

Veliaht Abdülmecid, Sultan II. Mahmud'un 30 Haziran 1839 tarihinde vefat etmesi üzerine tahta geçmiştir. Böylece Bezm-i Âlem Vâlide Sultan, Mehd-i Ulyâ-yı Saltanat unvanını almıştır.³ Vâlide Sultan, makamda bulunduğu müddet zarfında yaptığı hizmetler ile yâd edilmiştir. Sultan'ın hayatını ele alan bütün kaynaklar onun hayırseverliği hususunda hemfikirlerdir.

Sultan'ın bânisi olduğu çok sayıda mimari müessese bulunmaktadır. O, eğitim kurumlarının, su yapılarının, cami-i şerîflerin yapılmasına vesile olmuştur. Zîver Paşa (öl. 1862), divanında, Sultan'ın yaptırdığı bu tesislerin, bilhassa çeşmelerin tarihlerine yer vermiştir.⁴ Onun İstanbul'da bânisi olduğu veya tamir ettirdiği 12 çeşmesi vardır. Ayrıca Vâlide Sultan, Medine'de iki sebil, Kerbela'da bir sebilin yapılmasına vesile olmuştur.⁵

Sultan'ın bânisi olduğu iki cami-i şerîfi bulunmaktadır. Sultan, Dolmabahçe Camii'nin yapımına başlamışsa da vefatı üzerine inşaat, Sultan

¹ Alderson, Vâlide Sultan'ın 1808'de, Reşat Ekrem Koçu 1809'da, Arzu Terzi ise 1798 yılında doğduğunu söylemektedir. Bununla beraber Arzu Terzi'nin Sultan'ın ilk evladı olan Şehzade Abdülhamid'in 1813 yılında doğmasından hareketle bu tarihi vermesi sebebiyle görüşü isabetlidir. Bk. A. D. Alderson, *Osmanlı Hanedanının Yapısı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 281; Arzu Terzi, *Bezm-i Âlem Valide Sultan* (İstanbul: Timaş, 2018), 63. Bununla birlikte Reşat Ekrem Koçu, Sultan'ın Gürcü olduğunu, Kemal Meram ise Yahudi olduğunu ifade eder. Ancak bu bilgilerin kaynağı ne yazık ki yoktur. Kemal Meram, *Padişah Anaları* (İstanbul: Öz Yayınları, 1319), 399; Reşat Ekrem Koçu, "Bezm-i Âlem Valide Sultan", *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Hüsniyat Matbaa, 1961), 2732.

² Haluk Şehsuvaroğlu, "Bezm-i Âlem Valide Sultan", *Resimli Tarih Mecmuası* 63 (Mart 1953), 2098.

³ Necdet Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları* (İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2008), 383.

⁴ Bk. Zîver Paşa, *Divan ve Münşe'at*, nşr. Mehmet Arslan (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2009).

⁵ *İstanbul Tarihi Çeşmeler Külliyyatı*, ed. Necdet Ertuğ (İstanbul: Forart Basımevi, 2006), 1/178.

Abdülmecid (1839-1861) tarafından tamamlanmıştır.⁶ Onun bânisi olduğu bir diğer cami ise 1845 yılında yaptırılan Gurebâ Hastanesi Camii olarak da anılan Bezm-i Âlem Vâlide Sultan Camii'dir.⁷ Bu cami, Vakıf Gurebâ Hastanesinin kuzeybatı köşesinde yer almaktadır. Sözü edilen Vakıf Gurebâ Hastanesi, Bezm-i Âlem Vâlide Sultan'ın yaptırdığı hayır müesseselerinden birisidir.⁸

Bahsedilen yapılar dışında Sultan'ın tesis ettiği eğitim müesseseleri de bulunmaktadır. Bunlar *Mekteb-i İdâdî*,⁹ Molla Aşkî Mahallesi'nde *Bezm-i Âlem Sıbyan Mektebi* adıyla bir okul ve Daru'l-Maârif İdâdîsi olarak kurulan *Yeşil Mektep* okuludur.¹⁰ Bu eğitim kurumlarının yanı sıra Sultan, Daru'l-Maârif Mektebini de inşa ettirmiştir. Bu mektep, okul mimarisinde yapılan ilk modern kurum olma niteliğine sahiptir. Ayrıca okulun müfredatına klasik öğretim programının yanında pozitif bilimler dâhil edilmiştir. Mektebin müfredatında ve mimarisinde yapılan bu yeniliklerin sebebi Sultan Abdülmecid'in 1845 yılında yayınladığı hatt-ı hümayunda yer alan hükümlerdir. Mektep, devrin temayüz eden ilim adamları ve saray eşrafı huzurunda 1850 yılında açılmıştır.¹¹ Bu mektebin yanına bir de kütüphane tesis edilmiştir. Sultan, kurmuş olduğu bu kütüphaneye hususi kütüphanesindeki kitapları vakfetmiştir.¹²

Bezm-i Âlem Vâlide Sultan, 1269/1853 tarihinde vefat etmiştir.¹³

⁶ Ayyansarâyî Hüseyin Efendi, *Hadikatü'l-Cevâmi*, nşr. Ahmed Nezh Gültekin (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 490.

⁷ Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004), 521.

⁸ Asaf Atasevne, "Gureba Hastanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/202.

⁹ H. 1323 tarihli bir tamir belgesinde mektebin adı geçmektedir, Osmanlı Arşivi (BOA), *Mabeyn-i Hümayun Evrakı İradeleri [MB. İ]*, No. 11, Gömlek No. 104. Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MEMKT]*, No. 859, Gömlek No. 18.

¹⁰ Hüdaî Şentürk, "Bezm-i Âlem Valide Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/109-110.

¹¹ Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: MEB, 1970), 54.

¹² Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *Bezm-i Âlem Sultan Vakfiyesi Bezm-i Âlem Sultan Defter*, No. 1464, 377-400.

¹³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Defterleri [TS.MA.d]*, No. 8136; Sir Adolphus Slade, hatıratında Sultan'ın Gürcü olduğunu ve 46 yaşında iken vefat ettiğini anlatır. Vefat ettiği gün cenaze alayındaki insanların gözlerinden dökülen yaşların yürekte geldiğini söyler ve gördüğü manzara karşısında şu sözleri sarf eder: "...çünkü o gün kadınlar, büyük bir müdafî, fakirler ise şefkatli bir dost kaybetmişlerdi." Tuğamiral Sir Adolphus Slade, *Müşavir Paşa'nın Kırım Harbi Anıları*, çev. Candan Badem (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), 96.

Cenazesinde, teşhiz ve tekfin işlemlerinde görevli olan herkese ihsanlarda bulunulduğu nakledilmektedir.¹⁴ Sultan'ın sandukası şu an Sultan II. Mahmud Türbesi'ndedir.

Bu çalışmada Sultan'ın tesis ettiği kütüphaneden muhtasar bir şekilde bahsedilecektir. 19. yüzyıla ait bu kütüphanedeki kitaplar, mushaf-ı şerifler, tecvid ve kıraat, tefsir, evrad ve zikir, hadis, coğrafya, genel tarih, astronomi, ilm-i kıyafet, seyahatname, zirai, zooloji, tıp bilimleri, mezhep, akaid ve kelam, mantık, cebir, tasavvuf ve tarikat, toplum bilimleri, havas, cifr, siyer-i nebevî – şemâil-i şerife, İslam ahlak ve adabı, fıkıh, dil ve gramer, biyografi, rüya tabirleri, edebiyat, psikoloji, İslam felsefesi alanlarındandır. Bu kütüphane, Sultan'ın entelektüel duruşunun bir tezahürü niteliğindedir. Hem muhteva hem de kitap sanatları bakımından mühim eserlerin olduğu bu kütüphanede ilm-i kıyafet alanında bir albüm dikkatleri çekmektedir. B5017 envanter numaralı *Tasvîr-i Urefâ* adlı bu albümün tasnif ve tahlilinin yapılması amaçlanmaktadır. Bu tahlil ve tasnif, tasvirlerin müşterek yanlarının, kullanılan üslûbun, portrelerde yer alan kişilerin kimliklerinin incelenmesini içermektedir. Böylece daha önce çalışılmayan bu albüm ilim ve sanat dünyasına tanıtılacaktır.

1. Bezm-i Âlem Vâlîde Sultan'ın Tesis Ettiği Kütüphane

Bezm-i Âlem Vâlîde Sultan, Daru'l-Maârif Mektebi ve Kütüphanesini inşa ettirmiş ve buradaki kütüphaneye kitaplarını vakfetmiştir. Bu vakıf bilgisini Sultan'ın vakfiyesinden elde etmekteyiz. Vakfiyede ilgili kısmı, "...inşasına vesile olduğum, içinde altı üstlü birçok hanenin, kütüphanenin ve diğer müstemilatın dâhil olduğu kâgir mektebe, satın alarak sahip olduğum isimleri ve vasıfları yazılan kitapların tamamını ... cild kitabı vakfettim" şeklinde sadeleştirebiliriz.¹⁵ Kitaplar daha sonra Beyazıt Kütüphanesine intikal etmiştir.¹⁶ Ancak intikal sürecine ilişkin bir kayda ulaşamamıştır. Ayrıca mezkûr vakfiyede mektep kütüpha-

¹⁴ Arzu Terzi, *Bezm-i Âlem Valide Sultan* (İstanbul: İstanbul Vakıf Üniversitesi, 2018), 222, 224. Teşhiz ve tekfin işlemlerine ait masrafların yazdığı hesap defterinin yer aldığı kayıt, bk. BOA, *TS.MA.d*, No. 8136.

¹⁵ VGMA, *Bezm-i Âlem Valide Sultan Defter*, No. 634, 124.

¹⁶ *Beyazıt Devlet Kütüphanesi 100 Yaşında*, haz. Hasan Duman (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi, 1984), 19.

nesinde çalışan görevlilerin vazifeleri ve aldıkları maaşa dair malumatlar da bulunmaktadır.

Sultan, hususi kütüphanesindeki kitapları vakfiyede geçen “yedimde milk-i müşteram” ifadesinden dolayı satın aldığını söyleyebiliriz.¹⁷ Bununla beraber saray eşrafından intikal eden birkaç kitabın da kütüphanesinde olduğu bilinmektedir. Ayrıca, 3303 numaralı *Şerhu’r-Risāleti’l-Çuşeyriyye ve Tercemesi* adlı kitabın 2b varağında yazılına göre de bu kitabı şerh ve tercüme ettirmiştir.

Bazı kitaplarda eserin mülkiyetinin Sultan’a ait olduğunu ifade eden kayıtlar düşülmüştür. Mesela, B2964 envanter numaralı *İlmihâl-i Vasiyyetnâme* adlı eserin 186a varağında “Şevketlü kerâmetlü kudretlü ‘Abdü’l-Mecîd Han Efendimiz Hazretleri’nin Vâlidesi ismetlü Vâlide Sultan aliyetü’ş-şân Bezm-i Âlem Efendimiz Hazretleri’nindir” yazmaktadır (Resim 1).¹⁸ Benzeri ifadelere diğer kitapların bir kısmında da tesadüf ediyoruz.



Resim 1. B2964. *İlmihâl-i Vasiyyetnâme*, 186a.

Sultan’ın bağışlarının yanında maiyetinde olan kimseler de mektep kütüphanesine kitap vakfetmiştir. Bu isimleri hem kitaplardaki vakıf kayıtlarından hem de vakfiyeden tespit edebiliyoruz. Söz konusu isimler,

¹⁷ Sultan’ın birkaç kitabı satın almak istemesine dair H. 1261 tarihli mühim bir örnek arşivde vardır. İlgili belge için bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Evrakı [TS.MA.e]*, No. 554, Gömlek No. 22.

¹⁸ Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali b. İskender el-Birgivi, *İlmihâl-i Vasiyyetnâme* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B2964), 186a.

maktadır.

Eserin 1b ve 2a varaklarında ta'lik hattıyla, Farsça dilinde albümün hazırlanma serencamı anlatılmaktadır. Evvela bu kısımda söze Allah'a hamd ile başlanmıştır. Bilâhare ilm-i kıyafet mazmûnundan ve bu ilmin içeriğinden bahsedilmektedir. Yazılana göre ilm-i kıyafet güvenilir ve değerli ilim ve sanatlardan birisidir. İlm-i kıyafet bir ressamın çizdiği bir sûretten kişinin hal, karakter yani bânının anlaşıldığı bir ilimdir. Bu ilim Hindistan, İran ve Türkistan'da mütedâvildir. Yani bu albümün hazırlandığı zamanda, sözü edilen topraklarda hala geçerliliği olan ve icra edilen bir ilimdir. Albümde yer alan ifadelere göre eser, Ahmed Kemaleddîn adında birisi tarafından hazırlanmıştır.²⁴

این خاکراه سالکان طریق یقین السید احمد کمال الدین که بر حسب امرا ولیای دولت قوی مکتت علیه عثمانی
بسفارت ایران مامور و در پای تخت مملکت مزبور که مسمی بطهران است

Bu ibareye göre Seyyid Ahmed Kemaleddîn Tahran'da bir Osmanlı elçisi olarak görev yapmaktadır. İlerleyen satırlarda Kemaleddîn Bey'in, Tahran'da değerli bir kimsenin nezdinde gördüğü ariflerin ve sultanların tasvirlerini içeren bir kitabı bir süreliğine emanet aldığı yazmaktadır. İlim sahibi bir ressamdan mezkûr tasvirlerin benzerini yapmasını ister ve böylece albüm hazırlanmış olur.

Albüm 9 varaktır. 15 arif zatın tasvirleri tek figür şeklinde çalışılmıştır. Bu figürlerin arka planları aynıdır. Arka planda bir kemer ve kemerin ardında gökyüzü manzarası betimlenmiştir. Her figür bir post üzerinde oturmaktadır ancak bu figürlerin oturuş ve duruşları birbirinden farklıdır. Farklı bir diğer husus da figürlerin giydiği kıyafetlerdir.²⁵ Tasviri yapılan kişilerin adları hem ta'lik hatla is mürekkeple portrenin yanında, hem de nesih hatla beyaz kartuşta is mürekkeple yazılmıştır. Yani iki yerde bu isimler belirtilmiştir. Burada tasviri yapılan kişilerin kimlikleri, figürlerin giydikleri kıyafetler ve duruşları gibi hususiyetler üzerinde durulacaktır.

²⁴ *Tasvîr-i Urefâ* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B5017), 1b-2a.

²⁵ Derviş kıyafetleri ve kullandıkları eşyalar için bk. Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi Türkiye'de Tarihî Giyim-Kuşam Tarihi* (İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı, 2000). Dervişlerin giydikleri hususi kıyafetlere dair yapılan bir diğer çalışma ise, Yahya Efendi, *Mecmû'âtü'z-zarâ'if sandûkatü'l-ma'ârif*, nşr. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: Hassa Mimarlık: 2014).

2.1. Tasvirlerin Tavsifi

2.1.1. Üveys el-Karanî ve Bâyezid-i Bistâmî'nin Tasvirleri (2b-3a)

Albümün ilk portresi 2b varağında yer alan Üveys el-Karanî'ye (öl. 37/657) aittir. Bu isim resmin hemen üstündeki beyaz kartuşta ve portrenin hemen yanında yazmaktadır. Portrenin yanındaki isme “Şeyh” ifadesi de eklenmiştir. Veysel Karanî Yemen'deki Karan aşiretine mensuptur. Geçimini çobanlık ile sağlayan Karanî'nin sade bir hayat tarzı benimsediği ifade edilmektedir. Nitekim yaşayış tarzı ile de Müslümanlar için örnek bir şahsiyet kabul edilmektedir.²⁶ *Tezkiretü'l-evliyâ*'da Karanî'nin üzerinde bir çul ile, yalınayak ve baş açık bir vaziyette yaşadığı nakledilmektedir. Yine bir anlatıya göre komşuları Veysel Karanî için şunları söyler: “Eski bir elbise giyerdi. Mezbeleliklerden topladığı elbise parçalarını yıkamış, yekdiğerine yamamış, dikmiş ve kendisine elbise yapmıştır.”²⁷

Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ*'sından Karanî'nin zahidane hayatına ilişkin malumat elde edebiliriz. Onu oldukça sade bir kıyafetle ve yalınayak resmetmesinden yola çıkarak ressamın, Karanî'yle ilgili menkıbelere hâkim birisi olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bununla beraber figürün bakışlarında mahzun bir ifade görülmektedir. Karanî, bir post üzerinde ellerini dizlerinin önünde tutar bir vaziyette oturmaktadır. Üzerinde sade, tek parça beyaz bir elbise vardır. Saçı ve sakalı uzun ve gür olup, siyah rengindedir. Figürün gözleri iricedir ve başı hafif sola doğru meyillidir. Karanî'nin ayaklarının hemen önünde kırmızı kaplı kitap ile keşkül bulunmaktadır.

3a varağında sağ dizinden destek aldığı sağ elini başına götürmüş bir vaziyette duruş sergileyen Bâyezid-i Bistâmî'yi (öl. 234/848?) görürüz. Bistâmî, ilk büyük mutasavvıflardandır. Hayatı hakkında malumat oldukça azdır. Onun İran'da Bistâm kasabasında dünyaya geldiği bilinmektedir. Bistâmî, davranışları, tasavvufi görüşleri ve sözleriyle çevresinde bulunanları etkilemiştir. Kendisini takip edenlere Tayfûrî denilmektedir.²⁸ Onun ibadet hayatı ve yaşayış tarzına ilişkin bilgileri

²⁶ Necdet Tosun, “Veysel Karanî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/74.

²⁷ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Erdem Yayınları, 1991), 68.

²⁸ Süleyman Uludağ, “Bâyezid-i Bistâmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:

menkıbelerinden elde ederiz.²⁹ Bistâmî burada yaşlı biri olarak resmedilmiştir. Başında kahverengi tonlarda bir külah vardır ve bu külahın çevresi siyah bir destar ile çevrilidir. O, beli kemerli, koyu tonlarında, uzun bir elbise giymektedir. Bistâmî'nin hemen önünde kırmızı bir baston bulunmaktadır (Resim 5).



Resim 5. Veysel Karanî ve Bâyezid-i Bistâmî

2.1.2. Şeyh Marûf-i Kerhî ve Şeyh Şiblî'nin Tasvirleri (3b-4a)

3b varagında Şeyh Marûf-i Kerhî'nin (öl. 200/815-16?) tasviri bulunmaktadır. Kerhî'nin ailesinin Hristiyan veya Sâbiî olabileceği yönünde rivayetler vardır. Bu rivayetlerde Kerhî'nin Ali er-Rıza (öl. 203/819) ile karşılaştıktan sonra Müslüman olduğu belirtilmektedir. Tasavvuf tarihinin büyük ve değerli şahsiyetlerinden biri olan Kerhî, zahitliği ile tanınmış bir zattır. Onun dönemin önemli simaları ile istişarelerde bulunduğu bilinmektedir.³⁰

Marûf-i Kerhî, tasvirde sol bacağına sol elini dayamış bir şekilde post üzerinde oturmaktadır. O, beyaz renkli, uzun kollu bir iç kıyafet ile kol açıklığı geniş bir ferace giymektedir. Başlığı, beyaz bir destar ve destarın

TDV Yayınları, 1992), 5/240.

²⁹ Feridüddin-i Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Mehmed Zahid Kotku (İstanbul Server Yayınları, 2018), 51-61.

³⁰ Reşat Öngören, "Marûf-i Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/67.

tepesinde kırmızı bir taçtan ibarettir. Tacın ucundan siyah renkli bir püskül sarmaktadır. Sık ve gür olan sakal ve bıyıkla betimlenmiştir. Kerhî'nin hemen önünde birisi yeşil bir diğeri kırmızı ciltli iki kitap durmaktadır.

4a varağında Şeyh Şiblî'nin (öl. 334/946) tasviri ile karşılaşmaktayız. Ebû Bekr Dülef b. Cahder (Ca'fer b. Yûnus) eş-Şiblî Türk asıllı olup, Sâmerâlîdir. İyi bir öğrenim gören Şeyh Şiblî, tasavvuf eğitimi almış, dinî ilimlerle de alakadar olmuştur.³¹ İlk sûfilerden olan Şiblî, dizlerini karnına çekmiş ve ellerini dizlerinin önünde bağlamıştır. Başında beyaz destarlı kırmızı bir taç vardır. Beyaz bir iç gömlek ile kol açıklığı geniş, koyu yeşil renginde uzun bir aba giymektedir. Yalınayaktır. Uzun saçları ve beyaz sakal ile bıyığı tel tel işlenmiştir (Resim 6).



Resim 6. Şeyh Şiblî ve Marûf-i Kerhî

2.1.3. Şeyh Attâr ve Ahmed Gazzâlî'nin Tasvirleri (4b-5a)

4b varağında Şeyh Attâr'ın figürü yer almaktadır. Tasvirin hemen yanında ve yazı kartuşunda Şeyh Attâr yazılıdır. Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebû Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî (öl. 618/1221), Nîşâbur civarında olan Kedken'de dünyaya gelmiştir. Attâr, mahlas olarak kullandığı isimdir. Onun, küçük yaşlarından itibaren tasavvufa ilgi duyduğu

³¹ Dilaver Gürer, "Şiblî, Ebu Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/125.

belirtilmektedir. Öte yandan Attâr'ın aklî ilimlerden anladığı ve ilim tedris ettiği de ifade edilmektedir. İslam tasavvufunun önemli isimlerinden birisi olan Attâr'ın manzum ve nesir türlerinde eserleri vardır.³² Esasen bu tasvirdeki kişi Alâeddîn Attâr da olabilir. Alâeddîn Attâr (öl. 802/1400), Nakşîbendiyye tarikatının kurucusudur. Ailesi Hârizm'den Buhara'ya göç etmiştir. Bahâeddîn Nakşîbend'in halifesi olup, zahidane bir hayat yaşadığı anlatılmaktadır.³³ Ancak, albümdeki isimlerin çoğunun İranlı olduğu göz önüne alındığında portredeki kişinin Ferîdüddîn Attâr olma ihtimali daha yüksektir.

Figüre baktığımızda gür, siyah tonlarda saç ve sakal, ilk dikkat çeken yerdir. Kıyafet olarak uzun, tek parça ve koyu tonlarda ferace tercih edilmiştir. Feracenin kol uçları ve eteğin uç kısımları kırmızıdır. Figürün beline, altın renkli tokanın olduğu bir kemer bağlıdır. Attâr'ın, iki eliyle tuttuğu ve kolunun altına aldığı kırmızı renkli bir baston/müttekayı görmekteyiz. Hemen yanında bir keşkül vardır. Başına siyah destarlı bir kahverengi külah giymiştir.

5a sayfasında tasviri yapılan kişi, Ahmed Gazzâlî'dir (öl. 520/1126). Mecdüddîn Ebü'l-Fütûh Ahmed b. Muhammed el-Gazzâlî, Tûs şehrinde dünyaya gelmiştir. Kendisi İmâm Gazzâlî'nin kardeşidir. Vâiz ve mutasavvıf kimliklerine sahip Ahmed Gazzâlî'nin en önemli eseri, konusu aşk olan *Sevânihu'l-Uşşâk*'tır. *Bevâriku'l-ilmâ, ez-Zâhire fî ilmi'l-basîre, Sırru'l-esrâr ve teşkilü'l-envâr* onun eserleridir.³⁴

Vücudu sağ tarafa hafif dönük bir şekilde postun üstünde oturan Ahmed Gazzâlî kollarını birbirine bağlamıştır. Üzerinde uzun kollu, uzun boylu kahverengi hırkası, belinde ise yeşil kuşağıyla tasvir edilmiştir. Başında beyaz sarıklı bir taç vardır. Sakalı ve bıyığı kısa olup, siyah renktedir. Hemen önünde kırmızı kaplı bir kitap ile keşkül vardır (Resim 7).

³² Ferîdüddîn-i Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Mavi Yay., 2002), 10, 19.

³³ Hamid Algar, "Alâeddîn Veled", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/319.

³⁴ Süleyman Uludağ, "Ahmed el-Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/70.



Resim 7. Şeyh Attâr ve Ahmed Gazzâlî

2.1.4. Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ Rûmî'nin Tasvirleri (5b-6a)

5b varağında Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Melikdâd Tebrîzî'nin (öl. 645/1247?) figürü yer almaktadır. Tebriz'de dünyaya gelen Şems-i Tebrîzî'nin manevî yeteneklere sahip olduğu ve riyazette çokça bulunduğu nakledilir.³⁵ 5b'de Şems-i Tebrîzî, izleyiciye doğru bakmaktadır ve yüzünde mahzun bir ifade vardır. Dizlerini karnına çekmiş, oturur bir vaziyettedir. Uzun, siyah ve dalgalı saçları; kısa sakalı ve bıyığıyla betimlenmiştir. Başına etrafı siyah destarlı, ucu sivrice kahverengi bir külah takmıştır. O, kolsuz, uzunca beyaz bir entari giymektedir. Entarinin üst ön kısmında biraz açıklık bulunmaktadır. Ayakları yalınayak olan Tebrîzî'ye resimde hemen ön sol tarafta bulunan keşkül ile baston eşlik etmektedir.

Bir sonraki varakta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin portresi yer almaktadır. Belh'te dünyaya gelen Mevlânâ (öl. 672/1273), âlim bir zat olan büyük sûfilerden Bahâeddîn-i Veled'in evladıdır. Hem mutasavvıf hem de şair kimliğiyle ön plana çıkan Mevlânâ'nın *Mesnevi-i manevî*,

³⁵ Semih Ceyhan, "Şems-i Tebrîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/511.

Divân-ı kebîr, Fîhi mâ fih, Mecâlis-i seb'a ve Mektûbât adlı eserleri vardır.³⁶

Mevlânâ'nın başı hafif bir şekilde sol tarafa doğru meyillidir. Bir eli karnında, bir eli bacağındadır. Başlığı, beyaz destarlı mevlevî sikkesidir. Mevlânâ, dalgalı, uzun, gür saçlı ve sakallı olarak betimlenmiştir. Figürün tam önünde kırmızı bir baston bulunmaktadır. Bastonun hemen yan tarafında sayfaları açık bir kitap vardır. Sayfaların üzerinde siyah renkli mürekkeple ta'lik olarak *ما جو قرآن مدل - هادی بعضی و بعضی را مصل* yazılıdır. Yazılan beytin anlamı şudur: *Mesnevimiz Kur'an gibidir. Bazısına doğru yolu gösterir, bazısını da sapıklığa götürür* (Resim 8).



Resim 8. Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî

2.1.5. İbrahim Edhem ve Şeyh Sa'dî'nin Tasvirleri (6b-7a)

6b varağında İbrahim Edhem'in adı yazmaktadır. Bu zatin 8. asırda yaşayan zâhid, sûfî İbrahim b. Edhem (öl. 161/778) olması muhtemeldir. *Tezkiretü'l-evliyâ*'da onun için "...vaktin dindarı ve asrın sıddîki" diye bahsedilir. Yine anlatılana göre İmâm Azâm'ın sohbetinde bulunmuş ve pek çok şeyh ile tanışmıştır. Onun riyazet hayatını tercih ettiği belirtilir.³⁷

İbrahim Edhem genç bir halde betimlenmiştir. Uzun siyah saçlı tas-

³⁶ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Derya Örs, Hicabi Kırlangıç (Konya: Erman Ofset, 2012), 8, 11.

³⁷ Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ* (2002), 125.

vir edilen İbrahim Edhem'in başında siyah destarlı kahverengi bir külah vardır. Oturur vaziyette duran Edhem, sol elinde baston tutmaktadır. Beyaz bir iç gömlek ve uzun bir ferace giymektedir. Tokalı siyah kemerine, kenarları kırmızı, ortası mavi elbisenin kumaşıyla aynı renkte bir kumaş/şedd bağlıdır.

Bir sonraki varakta Şeyh Sa'dî'nin (öl. 691/1292) adını okuruz. Muhtemelen bu kişi İran'ın önde gelen şairlerinden olan Sa'dî-i Şîrâzî'dir. Bağdat'ta Nizâmîye Medresesinde tahsilini tamamlamış, zamanının önemli mutasavvıflarından istifade etmiştir. *Bostan* ve *Gülîstan* başta olmak üzere kaleme aldığı başka eserleri de vardır.³⁸

Şeyh Sa'dî, yazı yazarken canlandırılmıştır. Baş kısmı hafif sol tarafa eğiktir. Şeyh Sa'dî'nin sağ elinde tuttuğu bir kamış kalem, sol bacağına koyduğu bir defter vardır. Figürün saçları dalgalı ve uzun olup, başlığı siyah destarlı bir külahtır. Burada figür uzun, tek parça, açık renk kıyafeti ve belinde siyah kemerle tasvir edilmiştir. Hemen önünde bir keşkül ve üzerinde natüralist üslupta bir gül tasvirinin olduğu su testisi yer almaktadır (Resim 9).



Resim 9. İbrahim Edhem ve Şeyh Sa'dî

³⁸ Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî, *Bostan ve Gülîstan*, çev. Kilisli Rıfat Bilge (İstanbul: Haşmet Matbaası, 1978), 7, 8.

2.1.6. Hacı Bektâş-ı Velî ve Hâce Hâfız'ın Tasvirleri (7b-8a)

7b varağında figürün hemen yanında ta'lik ile Bektâşî Molla; beyaz yazı kartuşunda ise Hacı Bektâş-ı Velî yazmaktadır. Bu sayfada figürün hemen yanında silik bir mühür görülmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî (öl. 669/1271?), Bektaşilik tarikatının kurucusu olarak kabul edilmektedir. Anadolu erenlerinden Hacı Bektâş-ı Velî yalnızca beyaz bir etek ile betimlenmiştir. Dizlerini karnına çekmiş bir vaziyette oturmaktadır. Saçları uzun, dalgalı; sakal ve bıyığı ise kısadır. Başında bir külah yoktur. Ayaklarının önünde bir nefir, sol tarafında ise bir keşkül bulunmaktadır.

8a varağında İran'ın önde gelen şair ve simalarından olan Hâfız-ı Şîrâzî'nin (öl. 792/1390?) tasviri yapılmıştır. Hâfız-ı Şîrâzî, "lisânü'l-gayb" diye anılmaktadır. *Divân*'ı çokça okunmuş ve Türkçe şerhler de yazılmıştır.³⁹ Tasavvuf ile ilgilenen Hâfız'ın hangi tarikata intisap ettiği veya şeyhinin kim olduğuna dair bir malumat yoktur. Onunla aynı devirde yaşayan mutasavvıflardan istifade ettiği ve şeyhlerle görüştüğü bilinmektedir. Ayrıca "Hâce" unvanını kullanmıştır. Nitekim kartuşta da Hâce Hâfız yazmaktadır.⁴⁰

Hâce Hâfız, sağ bacağından destek aldığı elini başına dayamıştır. Yaşlı bir halde tasavvur edilen Hâfız'ın sakal ve bıyıkları beyaz tondadır. Saçları uzun ve dalgalıdır. Başlığı siyah destarlı, kahverengi bir külahtır. Üstünde kol uçları ve eteğin uç kısımlarının kırmızı olduğu yeşil tonlarında uzun bir kıyafeti ile resmedilmiştir. Üzerinde tek parça, uzun kollu, beli tokalı kemerli kıyafetiyle betimlenmiştir. Hâce Hâfız'ın önünde sayfaları açık bir kitapta ta'lik yazı ile *Divân*'ındaki 5. gazelinmakta beyti yazılıdır (Resim 10).

*Hâfız behod nepûşid in hırka-i
meyâlûd
Ey şeyh-i pâkdâmen, ma' zûr
dâr mâ râ*

*Hâfız boşuna giymedi meye
bulanmış şu hırkayı
Eteği temiz şeyhim, gel mazur
gör sen beni*

³⁹ Hâfız-ı Şîrâzî, *Hâfız Divânı*, çev. Hicabi Kırılancıç (İstanbul: Hece Yayınları, 2014), 9.

⁴⁰ Tahsin Yazıcı, "Hâfız-ı Şîrâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/106.



Resim 10. Hacı Bektâş-ı Velî ve Hâce Hâfız

2.1.7. Nûr Ali Şâh ve Mîr Şâh Şemseddîn'in Tasvirleri (8b-9a)

8b varlığında portresi yapılan kişi Nûr Ali Şâh'tır. Bu kişinin Nûr Ali Şâh lakabıyla anılan İsfahanlı sûfi Muhammed Ali b. Mirzâ Abdü'l-Hüseyn b. Muhammed Ali İsfahânî olması muhtemeldir.⁴¹ Buradaki Nûr Ali Şâh, şeyhler şeyhi diye anılan Nûr Ali Şâh değil de Hacı Molla Ali Nûr Ali Şâh II Hazretleri de olabilir. Bu konuda bir kesinlik yoktur. Ancak Kaçar dönemi ressamlarından İsmail Celâyîr, Nûr Ali Şâh'ı tasvir etmiştir. Onun tasviri de genç ve bir post üzerinde oturur halde betimlenmiştir.⁴²

Üzerindeki siyah bir iç gömlek ve kolları geniş bir hırkadır. Nûr Ali Şâh, İbrahim Edhem gibi genç bir şekilde betimlenmiştir. Portrede deriş iki elini göğüs hizasında birbirine zıt duracak şekilde tutmaktadır. Hemen önünde siyah şemseli ve salbekli, kırmızı ciltli kapalı halde bir kitap durmaktadır. Saçları dalgalı ve koyu tonlarda olup, tel tel işlenmiştir.

⁴¹ Hossein Abasi vd., "Nour Ali Shah Isfahani in Sufi and noe-Sufi Sources", *Journal of Islamic Denomination* 7/13 (Eylül 2020), 332.

⁴² Elahe Panjehbashi, "Reconfiguration of Dialogue in Ismail Jalayer's Works During the Qajar Period with Aras Mikhail Bakhtian", *Rahpooye Honar/Visual Arts* 3/2 (2020), 73. doi: <http://dx.doi.org/10.29252/rahpooyesoore.7.3.67>.

9a'da figürün hemen yanında “Mîr Şâh Şemseddîn 103” yazmaktadır. Mîr Şemseddîn, elini bacağına dayamış, başı hafif sağa yatık bir halde dir. Üzerinde, belinde kemer olan, uzun tek parça kıyafeti ve başında siyah destarlı külahı vardır (Resim 11).



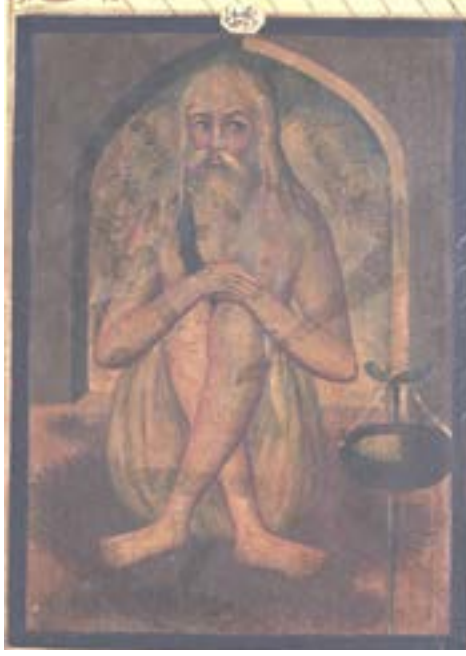
Resim 11. Nûr Ali Şâh ve Mîr Şâh Şemseddîn

2.1.8. Baba Tâhir'in Tasviri (9b)

Son resim Baba Tâhir'e aittir. Baba Tâhir-i Uryân (öl. 447/1055?), İranlı mutasavvıf ve şairdir. İran'da şairliğinden ziyade sûfî yönüyle tanınmaktadır. Aynı zamanda İran halkı tarafından velî olarak da bilinmektedir. Kalender bir hayat yaşadığı tahmin edilmektedir.⁴³

Baba Tâhir'in üzerinde yalnızca beyaz bir etek vardır. Ayakları yalınayaktır. Muhtemelen Uryan lakabına istinaden bu şekilde tasvir edilmiştir. Beyaz renkte dalgalı uzun saçları ve ağarmış sakal ve bıyığıyla yaşlı bir pîr olarak betimlenmiştir. Figürün hemen sol tarafında koyu yeşil renkli bir mütteka ve buna takılı bir keşkül bulunmaktadır (Resim 12).

⁴³ Tahsin Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/370.



Resim 12. Baba Tâhir

Sonuç

Bezm-i Âlem Vâlide Sultan'ın kurduğu kütüphane 19. yüzyılın önemli kütüphanelerinden birisidir. Sultan bu kütüphaneyi bânisi olduğu mektebe bağışlamıştır. Kütüphane, diğer vâkıfların kitap bağışlarıyla zenginleşmiştir. Bağış yapan bu kişilerin kayıtlarına kitaplarda ve vakfiyede rastlamak mümkündür. Bu vakıf kütüphanesinde muhteva ve kitap sanatları açısından önemli kitaplar vardır. Bu eserler arasında incelememize konu olan bir kıyafet albümü de bulunmaktadır.

İnsanların statü, etnik kökeni gibi hususiyetlerinin betimlendiği kıyafet albümleri, 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'da yaygınlaşmaya başlamıştır. Osmanlı'da ise kıyafet albümlerinde yerli üretim 16. yüzyılın sonlarına doğrudur. 17. yüzyılda bu albümlerin yapımında bir artış söz konusudur. Bu albümlerde genellikle kadın-erkek, sokak satıcıları gibi farklı statülerdeki insanlar tek figür halinde resmedilmiştir.⁴⁴ 18. yüz-

⁴⁴ Serpil Bağcı vd., *Osmanlı Resim Sanatı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019), 3.b, 242-246.

yılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında da albümlerin üretildiği görülmektedir.⁴⁵

Tasvir sanatında ve bilhassa albümlerde derviş figürleri önemli bir yer tutmaktadır. Esasen sûfî figürlerinin tasvirlerde yer aldığı yazmalar vardır. Örneğin *Menâkibü'l-ârifin*'de, *Sevâkıb-ı menâkib*'da (TSM R.1479) dervişlerin ve Hz. Mevlânâ'nın yer aldığı tasvirleri görmek mümkündür.⁴⁶ Aynı şekilde *Câmiü's-siyer*, *Hümâyûnnâme* ve *Nusretnâme*'de Mevlevîlik veya diğer tarikatlara mensup derviş motiflerinin yer aldığı sahneler vardır.⁴⁷ Tasvirlerde, dervişlerin giyim ve kuşamlarındaki ufak detaylar sayesinde hangi tarikata mensup oldukları anlaşılmaktadır.⁴⁸ Dervişlerin tasvir edildiği örneklerle yer veren klasik kompozisyonların yanında tek figür şeklinde de derviş/sûfî figürlerini görmek mümkündür. Özellikle 17. yüzyılda çarşı ressamlarının hazırladığı albümlerde dervişler önemli figür repertuarından birisi sayılmaktadır. Albümlerde genellikle tasvirler tek figür halindedir.⁴⁹ Örneğin, Mundy Albümü'nde,⁵⁰ Paris Bibliotheque Nationale Od. 7-4 Albümü'nde,⁵¹ Manchester Osmanlı Minyatürleri Albümü'nde⁵² veya dönemin hazırlanan diğer albümlerinde tek figür derviş figürlerini görmek mümkündür.⁵³ Bununla beraber Tahran Gülistan Sarayı'nda yer alan bir murak-

⁴⁵ Banu Mahir, *Osmanlı Minyatür Sanatı* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017), 89. Ayrıca kıyafetnamelere dair yapılan bir çalışma için bk. Nurhan Atasoy, "Kıyafetnamelerin Doğuşu ve Fenerci Mehmed Kıyafetnamesi", *Osmanlı Kıyafetleri Fenerci Mehmed Albümü* (İstanbul: Vehbi Koç Vakfı, 1986).

⁴⁶ Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitolojyası* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 403.

⁴⁷ Bağcı vd., *Osmanlı Resim Sanatı*, 170-258.

⁴⁸ Tülün Değirmenci, "Farklı İnançlar, Farklı Kıyâfetler: Osmanlı Resim Sanatında Gezici Dervişler (16. 17. yüzyıllar)", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1 (2006), 80. Tülün Değirmenci, bu çalışmasında 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı resim sanatında yer almaya başlayan gezici derviş betimlemelerini ele almıştır. Makalede, dervişlerin kullandıkları eşyalar ve giysilere dair inceleme konu edinilmiştir.

⁴⁹ Metin And, *Osmanlı Tasvir Sanatları 2: Çarşı Ressamları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 196.

⁵⁰ Bağcı vd., *Osmanlı Resim Sanatı*, 242.

⁵¹ Ökkeş Hakan Çetin, "Paris Bibliotheque Nationale Od. 7-4 Nolu Albüm Resimlerindeki Derviş Giyim-Kuşamları", *Anadolu Kültürlerinde Süreklilik ve Değişim*, ed. A. Ceren Erel vd. (Ankara: y.y., 2011), 171.

⁵² Fikret Turan, "Manchester Osmanlı Minyatürleri Albümü'nde Sufiler", 8. *Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildiriler 2* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2015), 1049.

⁵³ And, *Çarşı Ressamları*, 19, 21, 197.

ka içerisinde sūfî zümresinden Şems-i Tebrîzî, Bistâmî, Baba Tâhir, Nûr Ali Şâh, Müştâk Ali Şâh, Masûm Ali Şâh'ın resimleri vardır. Bu eser İranlı sanatkâr İsmail Celâyir'indir.⁵⁴

Tasvîr-i Urefâ'da yer alan figürlerin kimlikleri bellidir. Bu zatların kim olduklarını figürlerin yanındaki ta'lik yazıdan ve kartuşta yazan nesih yazıdan anlayabiliyoruz. Bu albüm, sūfî olarak bilinen, çoğu İranlı olan 15 kişinin portrelerinden oluşmaktadır. Bu kişiler; Veysel Karanî, Bâyezid-i Bistâmî, Şeyh Marûf-i Kerhî, Şeyh Şiblî, Şeyh Attâr, Şeyh Ahmed Gazzâlî, Şems-i Tebrîzî, Mevlânâ Rûmî, İbrahim Edhem, Şeyh Sa'dî, Hacı Bektâş-ı Velî, Hâce Hâfız, Nûr Ali Şâh, Mîr Şemseddin ve Baba Tâhir'dir. Bu portreler ile ilgili şu hususiyetleri söylemek mümkündür:

Tasviri yapılan bu zatların her biri eserin unvan sayfasında da belirtildiği üzere sūfî kimlikleriyle ön plana çıkan insanlardır ve tasavvuf tarihinin önemli simalarındandır. Bu kişiler ya bir tarikat kurucusu ya bir inancın lideri konumundadır.

Portrelere baktığımızda her bir figürün yüz ifadesine önem verildiği görülmektedir. Kaynaklarda biyografilerini ve menkıbelerini okuduğumuz bu kişilerin yaşam tarzları ve başlarından geçen olaylar göz önüne alındığında figürlerin yüzlerindeki mahzun ve kederli ifade anlam kazanacaktır. Bunu bilhassa Şems-i Tebrîzî'nin, Bâyezid-i Bistâmî'nin yüz ifadelerinde görmek mümkündür.

Figürlerin tamamı cepheden resmedilmiştir. Tasvirlerde resim tekniği hâkimdir. Figürlerin yer aldığı mekân aynıdır. Arka planda kemerin arkasındaki gök manzarasına perspektif ve derinlik verilmiştir.

Kıvrımlar, çizgiler hem ritmik hareketlerle hem de nüanslı boyama tekniğiyle verilmiştir. Saç, sakal bıyık kısımlarında tarama tekniğiyle boyama hâkimdir. Yer yer gölgelendirme üslûbu tatbik edilmiştir. Böylelikle derinlik verilmeyle çalışılmıştır.

Figürler, dervişlerin kullandıkları eşyalar ile resmedilmiştir. Veysel Karanî keşkülle, Bistâmî müttekayla, Şeyh Şiblî derviş baltasıyla, Şeyh

⁵⁴ Panjehbashi, "Reconfiguration of Dialogue in Ismail Jalayer's Works During the Qajar Period with Aras Mikhail Bakhtian", 71.

Attâr hem mütteka hem keşkül ile, Ahmed Gazzâlî keşkülle, Şems-i Tebrîzî keşkülle, Hz. Mevlânâ ve İbrahim Edhem bir müttekayla, Şeyh Sa'dî bir keşkülle, Hacı Bektâş bir keşkül ve bir nefirle, Baba Tâhir ise bir mütteka ve keşkül ile beraber çizilmiştir.

Bazı figürlerin yanında da kitap görülmektedir. Veysel Karanî, Marûf-i Kerhî, Şeyh Sa'dî, Ahmed Gazzâlî, Mevlânâ, Hâce Hâfız, Nûr Ali Şâh, Mîr Şemseddîn tasvirlerinde açık veya kapalı bir halde kitap motifleri kullanılmıştır. Muhtemelen bu kişilerin eser sahibi oldukları anlatılmak istenmiştir.

Bütün tasvirler oturur vaziyettedir. Ancak hepsi farklı bir şekilde oturmaktadır. Kimisi dizlerini karnına çekmiş bir şekilde, kimisi eline dizine koymuş bir şekilde tasvir edilmiştir. Oturuş şekillerinin farklı olması, tasvirlere canlılık katmıştır. Oturur vaziyette tasvir edilen derviş figürlerine başka eserlerde de rastlarız. Örneğin, PBN Od. 7-4 albümünde 30 envanter numaralı tasvirde dervişin dizlerini karnına çekmiş bir vaziyette post üzerinde oturduğunu görmekteyiz. Aynı albümün 29 envanter numaralı tasvirinde dizlerini karnına doğru çekmiş ve ellerini dizlerine bağlamış şekilde oturan bir derviş figürü de yer almaktadır.⁵⁵ Cepheden resimlenen ve başını omzuna yaslayan bu tasvir, albümdeki figürler ile benzer bir duruş sergilemektedir.

Bütün figürler iç mekânda tasvir edilmiştir. Ancak bu iç mekânlarda dışarıyı gören açıklıklar vardır. Figürlerin gözleri iricedir. Yüz ve kıyafetlerde gölgeleme uygulanmıştır. Saçlar toplanmamış, uzun ve gürdür. Sakallar da aynı şekilde uzun ve gürdür. Bazı figürlerde kaşlar kalındır. Bütün sayılan bu hususiyetleri geç dönem İran resim sanatında görmek mümkündür.⁵⁶ Bu dönemin meşhur ressamlarından olan Mihr Ali'nin, Mirza Baba'nın, Abdullah Nakkaşbaşı'nın, Mirza Ebu'l-Hasan Gaffârî'nin veya İsmail Celâyir'in portrelerinde gür saç ve sakal detaylarını görmekteyiz.⁵⁷ Esasen Kaçar sanatında portre yapımına ağırlık

⁵⁵ Bk. Çetin, "Paris Bibliotheque Nationale Od. 7-4 Nolu Albüm Resimlerindeki Derviş Giyim-Kuşamları", 182, 183.

⁵⁶ Bk. Behnam Çağferî Celalî, *Kaçar Resim Sanatı* (Tahran: Kaviş Kalem, 1330), 93.

⁵⁷ Kaçar dönemi ressamlarına dair yapılan çalışma için bk. Parisa Sahafiasl, "Kaçar Döneminin Baş Ressam ve Baş Müzehhipleri", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 21/52 (2021), 343- 347.

verilmiştir. Bu dönem saray mensubu, asilzade ve dinî kimliğiyle ön plana çıkan kişilerin portrelerinin yapıldığı bilinmektedir. Örneğin İsmail Celâyir'in portrelerini yaptığı kişiler arasında imam ve arif kimseler vardır. Onun başta Nûr Ali Şâh olmak üzere portresini yaptığı derviş kimseler bulunmaktadır.⁵⁸ Bununla beraber İran resim sanatında perspektif ve gölgeleme Kaçar döneminde görülmeye başlanmıştır. Öte yandan geç dönem İran resim sanatında portrelerin yapıldığı kişilerin duygularını yansıtmaya ehemmiyet vermeye başlanmıştır.⁵⁹ Nitekim albümümüzdeki figürlerin yüz ifadelerinden ve tasvirlerde uygulanan perspektiften bahsetmiştik. Bu sebeplerden dolayı incelediğimiz albümün tasvirlerinin geç dönem İran sanatının etkisi ile hazırlandığını söyleyebiliriz.

Osmanlı sanatında çarşı ressamlarının hazırladığı tek portre resimlerin bazılarında kişilerin adları verilmiştir. Ancak genellikle resimleri yapılan kimselerin kimliği belirtilmemiştir. Bu albümde portresi yapılan kişilerin adlarının verilmesi bu bakımdan mühimdir. Bununla beraber sûfîlerin yaşayış tarzlarına göre resmedilmesi de önemli bir detaydır. Her ne kadar dervişler tasvir sanatının konularından biri olsa da toplu bir şekilde albüm içerisinde bulunması ve yalnızca dervişlerin yer alması sık rastlanan bir durum değildir. Sözü edilen gerekçeler eserin kıymetini ortaya koymaktadır.

Bu eser, Bezm-i Âlem Vâlide Sultan Koleksiyonu içerisinde yer almaktadır. Vâlide Sultan'ın vakfiyesinde albüm, *Tasvirât-ı Meşâyih-i 'Azâm* olarak geçmektedir. Bilahare eserin adı envantere *Tasvîr-i Urefâ* olarak kaydedilmiştir. Yani kütüphane vakfedilmeden önce bu kitap, Sultan'ın hususi kütüphanesinde yer almaktaydı. Esasen Sultan'ın kütüphanesinin muhtelif alanlara dair kitaplardan teşekkül ettiğini belirtmiştik. Söz konusu kütüphanede kitap sanatları bakımından önemli eserler de yer almaktadır. Nitekim Sultan'ın kütüphanesinde tasvirli nüshalar ve meşhur hattatların istinsah ettiği nüshalar bulunmaktadır.

⁵⁸ Sahafiasl, "Kaçar Döneminin Baş Ressam ve Baş Müzehhipleri", 327; Panjehbashi, "Reconfiguration of Dialogue in Ismail Jalayer's Works", 71.

⁵⁹ Ali Akın Akyol – Negin Derakshan Houresh, "İran'da Kâğıt Üzerinde Resmin Tarihçesi", *Sanat ve Tasarım Dergisi* 25 (Haziran 2020), 143, 144.

Nihai olarak şunu söyleyebiliriz ki incelediğimiz albüm başta olmak üzere, kütüphanede yer alan diğer sanat değeri ihtiva eden kitaplar bize Vâlîde Sultan'ın sanata değer verdiğini göstermektedir.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MFMKT]*. 859-18. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mabeyn-i Hümayun Evrakı İradeleri [MB. İ]*. No. 11, Gömlek No. 104. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Defterleri [TS.MA.d]*. No. 8136. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Evrakı [TS.MA.e]*. No. 554, Gömlek No. 22. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Bezm-i Âlem Sultan Vakfiyesi Bezm-i Âlem Sultan Defter*. No. 634.

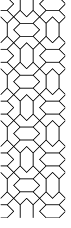
Diğer Kaynaklar

- Abasi, H. vd. “Nour Ali Shah Isfahani in Sufi and noe-Sufi Sources”. *Journal of Islamic Denomination* 7/13 (September 2020), 329-354.
- Akyol, Ali Akın - Houresh, Negin Derakshan. “İran’da Kâğıt Üzerinde Resmin Tarihçesi”. *Sanat ve Tasarım Dergisi* 25 (Haziran 2020), 131- 151.
- Alderson, A. D. *Osmanlı Hanedanının Yapısı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Algar, Hamid. “Alâeddin Velede”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/319-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- And, Metin. *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2020.
- And, Metin. *Osmanlı Tasvir Sanatları 2: Çarşı Ressamları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Aslanapa, Oktay. *Osmanlı Devri Mimarisi*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004.
- Ataseven, Asaf. “Gureba Hastanesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/202-204. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Atasoy, Nurhan. “Kıyafetnamelerin Doğuşu ve Fenerci Mehmed Kıyafetnamesi”. *Osmanlı Kıyafetleri Fenerci Mehmed Albümü*. İstanbul: Vehbi Koç Vakfı, 1986.

- Atasoy, Nurhan. *Derviş Çeyizi Türkiye’de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*. İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı, 2000.
- Ayvansarâyî Hüseyin Efendi vd. *Hadikatü’l-Cevâmi*. nşr. Ahmed Nezih Gültekin. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- Bağcı, Serpil vd. *Osmanlı Resim Sanatı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Birgivi, Takıyyüddîn Mehmed b. Pir Ali b. İskender. *İlmihâl-i Vasiyyetnâme*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, B2964.
- Birgivi, Takıyyüddîn Mehmed b. Pir Ali b. İskender. *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye ve’s-sîretü’l-Ahmediyye*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B1503.
- Celâlî, Behnam Cağferî. *Kaçar Resim Sanatı*. Tahran: Kaviş Kalem, 1330.
- Ceyhan, Semih. “Şems-i Tebrîzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/511-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çetin, Ökkeş Hakan. “Paris Bibliotheque Nationale Od. 7-4 Nolu Albüm Resimlerindeki Derviş Giyim-Kuşamları”. *Anadolu Kültürlerinde Süreklilik ve Değişim*. ed. A. Ceren Erel vd. 171-184. Ankara: y.y., 2011.
- Değirmenci, Tülün. “Farklı İnançlar, Farklı Kıyâfetler: Osmanlı Resim Sanatında Gezici Dervişler (16. 17. yüzyıllar)”. *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1 (2006), 79-98.
- Duman, Hasan. *Beyazıt Devlet Kütüphanesi 100 Yaşında*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi, 1984.
- Feridüddîn Attâr. *Tezkiretü’l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Erdem Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Feridüddîn Attâr. *Tezkiretü’l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Mavi Yay., 2002.
- Feridüddîn Attâr. *Tezkiretü’l-Evliyâ*. çev. Mehmed Zahid Kotku. İstanbul: Server Yayınları, 2018.
- Gürer, Dilaver. “Şibli, Ebu Bekir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hâfız-ı Şîrâzî. *Hâfız Divânı*. çev. Hicabi Kırılancıç. İstanbul: Hece Yayınları, 2014.
- İstanbul Tarihi Çeşmeler Külliyyatı*. 3 Cilt. İstanbul: İstanbul Su ve Kanalizasyon İdaresi, 2006.
- Kadı İyâz, Ebu’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî es-Sebtî. *eş-Şifâ’ bi-ta’rîfî*

- hukûkî'l-Mustafâ*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B2964.
- Koçer, Hasan Ali. *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: MEB, 1970.
- Koçu, Reşat Ekrem. "Bezm-i Âlem Valide Sultan". *İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Hüsnütabiat Matbaa, 1961.
- Mahir, Banu. *Osmanlı Minyatür Sanatı*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2017.
- Meram, Kemal. *Padişah Anaları*. İstanbul: Öz Yayınları, 1977.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. çev. Derya Örs, Hicabi Kırılgaç. Konya: Erman Ofset, 2012.
- Öngören, Reşat. "Marûf-i Kerhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/67-68. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Panjehbashi, Elahe. "Reconfiguration of Dialogue in Ismail Jalayer's Works During the Qajar Period with Aras Mikhail Bakhtian". *Rahpooye Honar/Visual Arts* 3/2 (2020), 67-78. doi: <http://dx.doi.org/10.29252/rahpooyesoore.7.3.67> .
- Sahafiasl, Parisa. "Kaçar Döneminin Baş Ressam ve Baş Müzehhipleri". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 21/52 (2021), 309- 354.
- Sakaoğlu, Necdet. *Bu Müllkün Kadın Sultanları*. İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2008.
- Slade, Tuğamiral Sir Adolphus. *Müşavir Paşa'nın Kurum Harbi Anıları*. çev. Candan Badem. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. 6 Cilt. nşr. Nuri Akbayar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şehsuvaroğlu, Haluk. "Bezm-i Âlem Valide Sultan". *Resimli Tarih Mecmuası* 4/39 (Mart 1953) 2098-2101.
- Şentürk, Hüdayi. "Bezm-i Âlem Valide Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/108-113. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî. *Bostan ve Gülîstan*. çev. Kilisli Rıfat Bilge. İstanbul: Haşmet Matb., 1978.
- Şeyhî. *Riyâzu'l-Gufrân*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B343.
- Tasvîr-i Urefâ*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B5017.
- Terzi, Arzu. *Bezm-i Âlem Valide Sultan*. İstanbul: İstanbul Vakıf Üniversitesi, 2018.
- Terzi, Arzu. *Bezm-i Âlem Valide Sultan*. İstanbul: Timaş, 2018.
- Tosun, Necdet. "Veysel Karanî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

- 43/74-75. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Turan, Fikret. “Manchester Osmanlı Minyatürleri Albümü’nde Sufiler”. 8. *Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildiriler 2*. 1046-1059. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2015.
- Uludağ, Süleyman. “Ahmed el-Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/70. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. “Bâyezid-i Bistâmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/238-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yahya Efendi. *Mecmû’âtü’z-zarâif sandûkatü’l-ma’ârif*. nşr. Mehmet Serhan Tayşi. İstanbul: Hassa Mimarlık, 2014.
- Yazıcı, Tahsin. “Baba Tâhir-i Uryan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yazıcı, Tahsin. “Hâfız-ı Şîrâzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/103-106. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zîver Paşa. *Divan ve Münşe’at*. nşr. Mehmet Arslan. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2009.



FARKLI BİR İSTİARE-İ MEKNİYYE TANIMI DENEMESİ

Attempt a Different Description of Isti'āra Makniyya

Sedat SAĞDIÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı,
Bolu, Türkiye.
Asst. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology of Islamic Sciences Department of Arabic
Language and Rhetoric,
Bolu, Türkiye.
sedatsagdic@ibu.edu.tr, Orcid.org/0000-0003-3008-0841.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 6 Temmuz / July 2022
Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık / December 2022
Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2022
Cilt / Volume: 22 **Sayfa/Pages:** 155-178

Atıf / Citation: Sağdıç, Sedat. "Farklı Bir İstiare Mekniyye Tanımı Denemesi [Attempt a Different Description of Isti'āra Makniyya]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 22 (Aralık / December 2022): 155-178.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1141294>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Sedat SAĞDIÇ**).

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

Öz

Bilindiği gibi istiare bir lügavî mecazdır. Doğal olarak bir istiare türü olan istiare-i mekniyyenin de mecaz içermesi gerekmektedir. Belâgat kitaplarında istiare-i mekniyye ile ilgili getirilen örneklerin hemen hepsinde müstear leh/müşebbeh hakiki anlamda kullanılmaktadır. Bu istiare türünde müstear leh/müşebbehin hakiki anlamda kullanılması, dahası zikredilmesi problem teşkil etmektedir. Buradaki kapalılığa istiare tanımındaki karışıklığın da etki ettiği anlaşılmaktadır. Klasik olsun modern olsun hemen hemen bütün çalışmalarda Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) istiare-i mekniyye tanımının benimsenip aynen sürdürüldüğü görülmektedir. Bu belâgat kitaplarında, bazı sözlerin mecaz ihtiva etmemesine rağmen istiare-i mekniyye başlığı altında örnek olarak getirilmesinin sebeplerinden birinin de belîğ teşbihin bir türü olan teşbih-i meknînin ayrı bir teşbih başlığı altında incelenmemesi olduğu söylenebilir. Bu makalede istiare-i mekniyyenin yeni bir tanımına dikkat çekilip mevcut tanım ve örneklerdeki problemlere işaret etmek hedeflenmektedir. Çalışmada bu sorun, neredeyse bütün belâgat kitaplarında istiare-i mekniyye örneği olarak yer alan şair sahâbî Ebû Zü'eyb el-Hüzelî'nin (öl. 28/648-49) meşhur beyti merkeze alınarak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belâgatı, Teşbih-i Mekkî, Mecaz, İstiare-i Mekniyye, Sekkâkî.

Abstract

As is known, isti'āra is a lexical metaphor. Isti'āra makniyya, which is a type of isti'āra, should also naturally contain metaphors. In almost all of the examples of isti'āra makniyya in the literature books, musta'ār lah/mushabbah is used in the real sense. In this type of isti'āra, the use and mention of musta'ār lah/mushabbah in the real sense pose a problem. It is understood that the confusion in the definition of isti'āra affects the formation of this problem. In almost all studies, both classical and modern, it is seen that Sakkākī's (d. 626/1229) definition of isti'āra makniyya has been adopted and maintained as it is. Although some words in these literature books do not contain metaphors, examples of isti'āra makniyya are given. One of the reasons for this is that tashbīh maknī, which is a type of balīgh/eloquent tashbīh, is not examined under a separate tashbīh title. This article, aims to draw attention to a new definition of isti'āra makniyya and to point out the problems in the existing definitions and examples. In this study, this problem will be evaluated by centered on the famous couplet of the poet Companion Abū Dhū'ayb al-Hudhalī (d. 28/648-49), which is included as an example of isti'āra makniyya in almost all literature books.

Keywords: Arabic Language and Literature, Tashbīh Maknī, Methapor, Isti'āra Makniyya, Sakkākī.

Giriş

Bilindiği gibi Arap dili belâgatı; *me'ânî*, *beyân* ve *bedî'* olarak üç bölümden oluşmaktadır. Nahivle sıkı irtibat içerisinde olan *meani* ilmi, *meani'n-nahv* olarak da isimlendirilmektedir. Bedî' ilmi sözün estetik tarafıyla ilgilenmektedir. Belâgat denilince akla ilk gelen, sözü değişik

açılardan ifade etmeyi gaye edinen ise beyân ilmidir. Lügavî mecazın bir türü olan istiare bu ilim içerisinde merkezî bir yer tutmaktadır. Bu sebeple belâgat kitapları istiareye geniş yer vermiş, onu değişik açılardan tasnife tabi tutmuştur. Bunlardan bir tanesi de taraflarının zikredilip edilmemesine göre yapılanıdır. “İstiare-i mekniyye” de bu açıdan ele alınmış, tarif edilmiş ve örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Birkaç tanesi istisna tutulursa bu tanımlarda büyük oranda Sekkâkî'nin izi görülmektedir. İlahiyat fakültesi lisans sınıflarında belâgat dersleri takrir edilirken kaynak kitaplardaki istiare-i mekniyye tanımının tatminkâr olmadığı fark edilmiş, getirilen örnekler incelenmiş, “mecazla çok da ilgisinin olmadığı” tespit edilmiştir. Bu durum konunun araştırılması gerektiği düşüncesini pekiştirmiştir. İstiareye ait müstakil eserler arasından, üzerine onlarca şerh ve haşiyeye yazılan Semerqandî'nin (öl. 888/1483) *er-Risâletü's-Semerqandîyye* isimli risalesini özellikle zikretmek gerekir. Fakat risalenin şerh ve haşiyeleri istiare-i mekniyye ile ilgili değişik açılardan genişçe tespitler yapsa da bunların ikna edici izahlar olmadığı söylenebilir. Bu çalışma bir bakıma söz konusu eksikliğin giderilmesine yönelik ihtiyacın yerine getirilmesi olarak değerlendirilebilir. Konuyu netleştirmek üzere belâgat kitapları incelendiğinde önce hemen hepsinin benzer değerlendirmelerde bulunduğu, farklı bir yaklaşımın olmadığı tespiti yapılmıştır. Akabinde üzerinde dikkatle üzerinde durulunca bu konuda Abdurrahmân Habenneke el-Meydânî'nin (1909-1978) *el-Belâgatü'l-'Arabîyye* adlı eserindeki tespitlerinin ufuk açıcı olduğu anlaşılmıştır. Muhammed Cürcânî'nin (öl. 729/ 1328) *el-İşârât ve't-teşbihât* isimli çalışmasının ikinci olarak belirtilmesinde fayda mülhaza edilmektedir. Sonra Kazvî'nin (öl. 739/1338) *el-İzâh*'taki değerlendirmeleri ile *et-Telhîş* şerhi olan Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *Muhtaşaru'l-me'ânî* ve Düsûkî'nin (öl. 1230/1815) buna yazdığı haşiyedeki konunun çözümü sadedindeki tespitleri kayda değer görülmektedir.

İstiare-i mekniyye ile ilgili ülkemizde yapılmış akademik çalışmalar mevcuttur. Bunlar arasında bir makale istiare-i mekniyyeyi müstakil olarak konu edinmiştir.¹ Bazıları müstakil olarak ele almasa da genişçe

¹ Murat Tala, “Belâgatte Metafor Problemi: Bir Anlam, Yapı ve Mecaz Sorunu Olarak İstiare-i

değerlendirmelerde bulunmuşlardır.² Diğerleri ise istiare olgusunu genel olarak ele alan çalışmalardır.³ Bu konuda Arapça yapılmış akademik çalışmaların da bulunduğunu söylemek yerinde olacaktır.⁴

Öte yandan Ebû Zü'eyb el-Hüzelî (öl. 28/648-49) hakkında daha önce yapılmış kapsamlı Türkçe çalışmalara rastlanmasa da Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde, Rahmi Er tarafından söz konusu şaire ilişkin bir madde kaleme alınmıştır.⁵ Ebû Zü'eyb el-Hüzelî, Arap edebiyatındaki ününü daha ziyade mersiyelerine borçludur. Hatta döneminin önemli mersiye şairlerinden olan Hânsâ' (öl. 24/645) ve Mütemmim b. Nüveyre (öl. 30/650) ile Ebû Zü'eyb arasında, mersiye sanatı bağlamında mukayeseler yapıldığı tespit edilmektedir.⁶ Onun özellikle salgından kaybettiği beş çocuğunun ardından nazmettiği mersiyesi ise Arap edebiyatında son derece meşhurdur.⁷ Bu çalışmanın amacı, Ebû Zü'eyb'in

Mekniyye", *Bilimname: Düşünce Platformu* 38 (Ekim 2019), 663-688.

² Avnullah Enes Ateş, *Türkçe Meallerin İstiare Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Harun Abacı, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde İstiarenin Etki Alanı -Âlûsî Tefsiri Örneği", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Talha Boyalık, Harun Abacı (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 393-419; Nurullah Şentürk, *İstiare ve Belâgat İlmindeki Yeri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Sedat Sağdıç, "Ebû'l-Kâsım b. Ebî Bekr el-Leysî es-Semerkandî (öl. 888/1483) Hayatı, Eserleri ve İstiare Risâlesi", *Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler: Şehirler-Âlimler-Eserler-Meseleler*, ed. Murat Şimşek vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 697-707.

³ Yakup Eroğlu, *Arap Belâgatında Kinaye ve İstiare* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Muhittin Eliaçık, "Belâgat Kitaplarında İstiarenin Tarif ve Tasnifi", *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 3/21 (2015), 21-30; Hüseyin Ölmez, *Arap Dilinde İstiare ve Kur'an Meallerindeki İstiareli Üsluplar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Mehmet Murat Karakaya, "Kur'an-ı Kerim'de Edebi Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiare, Kinaye ve Mecaz", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reislîği Yıllığı]* 55/2 (2019), 229-257.

⁴ Şena 'Âişe Hân - Selmâ Şâhide, "el-'İsti'âre fî 'Âyati'l-Îmân ve'l-Küfr fî Süreti'l-Bakara", *Mecelletü'l-Kısmî'l-'Arabî* 25 (2018), 113-123; Sitâ Fitriyye Leylâ, *el-'İsti'âre fî sûreti'n-Nisâ (Dirâse vaşfiyye taḥlîliyye)* (Ponorogo: Ponorogo Devlet İslâm Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Muhammed İkyâyûm, *el-'İsti'âretü't-taḥrîhiyye ve'l-'İsti'âretü'l-mekniyye fî'l-cüz'î's-selâsin (Dirâse taḥlîliyye belâğîyye)* (Makassar: Alâeddin Devlet İslâm Üniversitesi Eğitim ve Öğretim İşleri Fakültesi Arap Dili Öğretimi Bölümü, Lisans Tezi, 2018); Henâ Mahmûd Şihâb - 'Ammar Gânim Muhammed, "Esraru'l-'İsti'âre fî 'Âyati'l-Mülk fî'l- Kur'âni'l-Kerim", *Mecelletü't-Terbiye ve'l-İlm* 15/4 (2008), 154-184; Cemal Butuşaşe, *Nemâzic mine'l-'isti'âre fî'l-Kur'an ve tercümatihâ bi'l-lügati'l-İncilîziyye* (Cezayir Üniversitesi, Edebiyat ve Dil Fakültesi Tercüme Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

⁵ Rahmi Er, "Ebû Züeyb el-Hüzelî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

⁶ Esat Ayyıldız, "El-Hânsâ' bint 'Amr: Eski Arap Şiirinde Öncü Bir Mersiye Şairi Hanım", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 218.

⁷ Ahmet Şen, "Arap Edebiyatında Salgın İzleri ve Nikola et-Türk'ün Salgına Dair Urcüzesi",

hayatını veya şairliğini ele almak olmadığından, onun biyografisine ilişkin geniş bir bilgilendirme yapılmayacaktır.

1. İstiare: Lügat ve İstilah Manası

İstiare-î mekniyyenin anlaşılması, başka bir ifadeyle ondaki karışıklığın giderilmesi için önce istiare tanımının yapılmasında fayda mülhaza etmekteyiz. “İstiare” lügatte herhangi bir şeyi karşılıksız olarak yararlanmak için bir süreliğine istemek manasına gelir. Belirtilen sürede ya da talep halinde ödünç verene iade etmek şartı vardır.⁸ Beyân âlimleri istiareyi ıstilahî olarak bir lafzın benzerlik alakasına istinaden ve bir karînenin bulunmasıyla konulduğu aslî anlamın dışında kullanılması şeklinde tanımlamıştır.⁹ Bu karîne mefuz da melhûz olabilir.¹⁰ Yani metinde zikri geçebilir (lafzî), geçmeyip durumdan da (hâlî) anlaşılabilir. Bu karîne onu yalandan ayıran en önemli unsurdur.¹¹

Abdulhâhir Cürçânî (öl. 471/1078-79) “istiareyi” bir lafzın lügavî vaz’ itibarıyla bilinen bir aslının bulunması, bu mana için konulduğuna dair delillerin olması, konulduğu bu aslî halinin dışında başka bir anlam için geçici olarak kullanılması olarak tanımlamıştır. Cürçânî bu geçiciliği hem غير لازم “kalıcı olmayan” sözü, hem de العارئة “ödünç/iğreti” kelimesi ile ifade etmiştir.¹² Cürçânî istiareyi açıklarken رأيت أسدا örneğini kullanır. Cümledeki أسدا kelimesi ile yırtıcı hayvan değil de cesur adam kastedildiğinde أسدا lafzı cesur adam için istiare edilmiş olur. Bu, vurgulu bir ifade biçimidir. Elde etmek istediğimiz bu manaya sadece bu kullanım biçimiyle ulaşabiliriz.¹³ Bu söz سواء في معنى الشجاعة رأيت رجلا هو والأسد

Istanbul Journal of Arabic Studies 4/2 (2021), 198-199.

⁸ Abdurrahmân Hâsan Hâbenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye 'üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve fî'nûmühâ ve şüverun min ta'bikâtihâ bi-heykelin cedidin min tarîfin ve telîdin* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1434), 2/229.

⁹ Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/229.

¹⁰ Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye fî şevbihâ'l-cedid: 'İlmü'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1402), 114.

¹¹ Sa'düddin et-Teftâzânî, *Muhtaşaru's-Sâ'd: Şerhü tellîsi kitâbi miiftâhi'l-'ulûm*, thk. Abdülhamid Hendavî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1431), 337.

¹² Abdulhâhir el-Cürçânî, *Esrâru'l-belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1991), 30.

¹³ Cürçânî, *Esrâru'l-belâğa*, 33.

“Cesaret konusunda aslanla aynı olan bir adam gördüm.” cümlesindeki kullanım tarzına kıyasla daha üstün özellikler taşır.¹⁴ Karîne –bu örnek çerçevesinde lafzî değil hâlî– yardımıyla رأيت أسدا ifadesindeki أسدا sözcüğünden bilinen yırtıcı hayvan manasındaki aslanın kastedilmediğini anlarız. Bu cümleyi kullanan birisinin, benzetme kastıyla gördüğü kimseyi cesaret hususunda aslandan ayırt edilemeyecek bir konumda değerlendirerek abartıya başvurduğu anlaşılır.¹⁵

Bir ibarenin hakiki manası dışında kullanılması şeklinde yapılan tanım eksiktir. Bir şeyin başka bir ismin yerine zikredilmesi veya başka bir şeyin yerine konulması (isbâtı) ve teşbihte mübalağa için ikame edilmesi kayıtları istiarenin tanımında önemlidir.¹⁶ “Bir şeyi başka bir şey yerine teşbihte mübalağa için ikame etmek.” tanımına örnek sadedinde istiare ile ilgili hemen bütün belâgat âlimlerinin eserlerinde yer verdikleri رأيت أسدا cümlesini zikredebiliriz. Burada أسدا kelimesi ile cesaretli adam kastedilir, cesaretli adam aslan yerine ikame edilmiş olur.

“Bir lafzın konulduğu manadan daha önce bilinmeyen bir anlama nakledilmesidir.”¹⁷ şeklindeki tanımda yer alan “bilinmeyen mana” sözü istiaredeki ödünç alma olgusu düşünüldüğünde yanlış anlaşılabilir. Zira nasıl ki birine herhangi bir şey ödünç verilirken tanınan, geri iade edeceği düşünülen insan olmasına dikkat ediliyorsa; kelimelerin/cümlelerin ödünç verilmesinde de tanınma, bilinme ve aralarındaki uygunluk hususu önem arz etmektedir.¹⁸ Kelimenin kök anlamı da zaten buna işaret etmektedir.

1.1. İstiare ile Teşbihin Farkları

İstiarenin temeli teşbihtir. Bu sebeple *taraflarından biri hazfedilen*

¹⁴ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz fî 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Seyyid Muhammed Reşit Rızâ (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1422), 63.

¹⁵ Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, 177; Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz: Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera, 2008), 235.

¹⁶ Muhammed Fahrüddin Ziyâüddin Ömer er-Râzî, *Nihayetü'l-İcâz fî dirâyetil-İcâz*, thk. Bekri Şeyh Emin (Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melâyin, 1985), 232.

¹⁷ Hıfî Nâşif vd., *Durûsu'l-belâğa*, thk. Ahmed Senûsî (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2012), 94.

¹⁸ Fazl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğa fî'nühâ ve efnânuhâ: 'İlmü'l-beyân ve'l-bedî'* (b.y.: Dâru'l-Furkân li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2005), 163.

teşbih olarak tanımlandığını da görmekteyiz.¹⁹ Nitekim Sekkâkî “istiareyi”, müşebbehin (benzeyen) müşebbeh bih (kendisine benzetilen)²⁰ cinsine dâhil edilmesi iddiası ve müşebbeh bihe ait bir özelliğin müşebbeh için işbâtının/getirilmesi buna delalet etmesiyle teşbihin taraflarından birinin söylenip diğerinin kastedilmesi olarak tanımlayarak, bu öğelerden sadece bir tanesinin zikredilmesinin teşbih ihtimalini ortadan kaldıracığını ifade etmiştir.²¹ Sekkâkî de Abdulkâhîr Cürçânî’nin örneğini zikrederek, müşebbeh bihe (aslan) ait cesaret niteliğinin müşebbeh (cesur adam) için kullanıldığını belirtmiştir.²² Sekkâkî’nin, hazfedilenin müşebbeh de müşebbeh bih de olabileceğine dair tespiti sonraki belâgat âlimleri tarafından büyük oranda kabul görmüştür.²³ Taraflara ilaveten teşbih edatı ile vech-i şebihin hazfedilmesine de bazı tanımlarda yer verilmiştir.²⁴ Tanımların çoğunda edat ile vech-i şebihin hazfine değinilmemesi anlaşılabilir bir husustur; zira teşbih, istiarenden önce “beliğ teşbih” haline getirilmiştir. Nitekim modern dönem belâgatçılarından Bekrî Şeyh Emin (1930–2019) istiareyi *taraflarından biri hazfedilmiş beliğ teşbih* olarak tanımlamıştır.²⁵ Hemen ifade edelim ki istiare ile ilgili yapılan bu tanımlarda hazfedilenin her iki öge de olabileceği tespiti problemlidir. Bu hususa ilerleyen satırlarda etraflıca temas edeceğiz.

Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-‘ulûm*’unun belâgatla ilgili üçüncü bölümünü ihtisar eden Kazvînî ise farklı düşünmektedir. O, müşebbeh zikredilir ya da takdir edilirse bu durumda teşbih; zikredilmez, takdir de edil-

¹⁹ Nâsîf vd., *Durûsu’l-belâğa*, 94; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *‘Ulûmu’l-belâğa: el-Beyân ve’l-me’ânî ve’l-bedî’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1414), 260; Abbâs, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ: ‘İlmü’l-beyân ve’l-bedî’*, 163.

²⁰ Bu satırdan itibaren hemen herkes tarafından bilinmesi hasebiyle “benzeyen, kendisine benzetilen, kendisi için istiare edilen” gibi Türkçeleştirilen terimlerin yerine orijinallerini kullanacağız.

²¹ Ebû Ya’kub Siracüddin Yusuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Naim Zerzur (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1407), 369.

²² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 369.

²³ Emîl Bedî’ Ya’kub - Mişâl Âsî, *el-Mu’cemu’l-mufaşşal fi’l-lügâti ve’l-‘edeb* (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1987), 1/89; Abbâs, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 177; Mecdî Vehbe - Kamil el-Mühendis, *Mu’cemu’l-muşâlahati’l-‘Arabiyye fi’l-lügâti ve’l-‘edeb* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1984), 27.

²⁴ Nâsîf vd., *Durûsu’l-belâğa*, 94; Merâgî, *‘Ulûmu’l-belâğa*, 260; Abbâs, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 164.

²⁵ Emîn, *el-Belâgatü’l-‘Arabiyye*, 112, 113.

mezse istiare olacağını beyan etmiştir.²⁶ Kazvîni'ye göre istiare müşebbehte değil, müşebbeh bihte gerçekleşir.²⁷ Görüldüğü gibi Kazvîni bir istiarenden bahsedilebilmesi için müşebbehin bulunmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu tanım istiare-i mekniyyedeki karışıklığın giderilmesi noktasında dayanak noktalarımızdan birisi olacaktır.

Tanımlardan anlaşıldığı gibi istiare bir yönüyle teşbih, diğer yönüyle mecazdır. "Teşbih ile mecazın evliliğinden meydana gelmiştir."²⁸ tespiti istiarenenin tarifi ile ilgili güzel bir nüktedir. İstiare, teşbihe dayanması sebebiyle aralarında benzerliklerin olması normaldir. Bununla beraber farklarına da işaret etmenin isabetli olacağını düşünmekteyiz.²⁹ Teşbihte (beliğ) her ne kadar mübalağa, son noktaya ulaşırsa da müşebbeh ile müşebbeh bihin zikredilmesi –ya da takdir edilmesi– gerekir. Bu da taraflarının farklı olduğuna bir delildir. İki unsurun birbiriyle alakası sadece benzerliktir, bu alaka ikisinin aynı olduğu seviyeye ulaşmaz. İstiare ise farklıdır, burada teşbih unutulur, ikisinin aynı olduğu iddiası vardır. Müşebbehle müşebbeh bih aynı mana olmuş, her ikisini ifade etmek üzere tek bir lafız kullanılmıştır.³⁰ Temas ettiğimiz bu farkların dikkate alınmasının problemin çözümüne katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

İstiarenenin unsurları teşbih-i beliğin taraflarıdır. İlginç olan bunların eksilmesiyle sözün güzelleşmesidir.³¹ Zaten istiarede müşebbehin ne zikredilmesi ne de takdir edilmesi gerekir, aksi halde teşbih olur.³² Bu durumu aslan ile cesur insan üzerinden şöyle izah etmek mümkündür: Bir kimsedeki cesaret aslanın kuvvet ve cesaretine benzetilerek değer-

²⁶ Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa: el-me'âni ve'l-beyân ve'l-bed'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 212, 213.

²⁷ Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, 216.

²⁸ Meydâni, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/230.

²⁹ İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûri, *Hâşiye 'alâ'r-Risâleti's-Semerqandiyye*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 153.

³⁰ Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, thk. Süleyman Salih (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1434), 276; Merâğî, *'Ulûmu'l-belâğa*, 259; Meydâni, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/231; Emîn, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 114.

³¹ Emîn, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 116.

³² Muhammed Cürçânî, *el-İşârât ve't-teşbihât*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432), 165.

lendirildiğinde teşbih; eğer benzetme değil de her ikisinin bire bir aynı olduğu kabul edildiğinde istiare olur.³³

İstiarede teşbihteki müşebbeh bih, *müstear minh*; müşebbeh, *müstear leh*; lafız, *müstear*;³⁴ *müstear minh* ile *müstear leh* arasındaki ortak yön *câmi'* diye isimlendirilir.³⁵ Bilindiği gibi bu ortak yön teşbihte *vech-i şebeh* olarak adlandırılmaktadır. Teşbih öğelerinin istiaredeki karşılıklarını bir örnek üzerinden göstermenin isabetli olacağını düşünmekteyiz. *الرُّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ الْيَكُ نُتُخْرِجُ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ* “Bu, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarasın diye sana indirdiğimiz bir kitaptır.”³⁶ Ayetteki *الظُّلُمَاتِ* “karanlıklar” kelimesi dalâlet, *النُّور* “aydınlık” ise hidâyet anlamında kullanılmıştır. Dalâletle karanlık, hidâyetle aydınlık arasındaki alaka benzerlik; karîne ise hâlîdir. Dalâlet (ya da küfür) ve hidâyet *müstear leh*, *ظلام* (ya da *ظلمة*) ve *نور* kelimelerinin manası *müstear minh*; *الظُّلُمَاتِ* ve *النُّور* lafızları ise *müstear*dir.³⁷ Buradan müşebbeh bihin istiarede çok önemli olduğu anlaşılmaktadır; zira istiaredeki *müstear* ile *müstear minh*in esasıdır. Müşebbeh ise sadece *müstear* lehe karşılık gelen bir rükündür.³⁸

2. İstiare-i Mekniyye

İstiarenin tanımını netleştirdikten sonra istiare-i mekniyyeyi ele alabiliriz. Öncelikle şunu ifade edelim ki istiare-i mekniyyenin tanımında görülen kapalılıkta istiare tanımındaki kapalılığın etkisi vardır. Bu noktada belâgat âlimlerinin istiare-i mekniyye tanımlarına temas etmenin yerinde olacağını düşünmekteyiz. İstiare, genel olarak müşebbeh hafzedilirse “tasrîhiyye”; müşebbeh bih hafzedilirse “mekniyye” olarak tanımlanmıştır.³⁹ Şöyle de tanımlanmıştır. Teşbih eğer müşebbeh hafzedilip müşebbeh bih ile açıklanırsa ya da müşebbeh bih müşebbeh için

³³ Cürcânî, *el-İşârât ve't-teşbihât*, 165.

³⁴ Nâşif vd., *Durûsu'l-belâğa*, 94; Abdülazîz 'Atîk, *İlmü'l-beyân* (Beyrut: Dârü'n-Nahdâti'l-'Arabîyye, 1405), 175; Abbâs, *el-Belâğa fümûmuhâ ve efnânuhâ*, 164.

³⁵ Abbâs, *el-Belâğa fümûmuhâ ve efnânuhâ*, 163.

³⁶ İbrâhîm 14/1.

³⁷ Nâşif vd., *Durûsu'l-belâğa*, 94; Abbâs, *el-Belâğa fümûmuhâ ve efnânuhâ*, 164.

³⁸ Abbâs, *el-Belâğa fümûmuhâ ve efnânuhâ*, 165.

³⁹ Emîn, *el-Belâğatü'l-'Arabîyye*, 117.

istiare edilirse “tasrîhiyye”,⁴⁰ müşebbeh bih ile ifade edilmez de onunla ilgili bir unsurla işaret edilirse “mekniyye” adını alır.⁴¹

Belâgat âlimlerinin istiare-i mekniyye tanımlarını aynı yıl beş oğ-lunu kaybeden şair sahâbî Ebû Zü’eyb el-Hüzelî’nin (öl. 28/648-49) söylediği, çalışmamıza ilham kaynağı olan aşağıdaki beyit üzerinden göstermeye çalışacağız.

إذا المنية أنشبت أظفارها ألفت كل تميمية لا تنفع

Ölüm pençelerini geçirdiğinde hiçbir muskamm fayda vermediğini görür-sün.

Ölüm (المنية) bu şiirde; iyi kötü ayırmaksızın –deyim yerindeyse– insanı alt etme, onun işini bitirme yönünden yırtıcı hayvana (شعب) benzetilmiş, bu benzetme “istiare bi’l-kinaye” olarak isimlendirilmiştir. Daha sonra ölüm için teşbihte mübalağa olsun diye müşebbeh bih ile ilgili olan أظفار “pençeler” kelimesi getirilmiştir. Bu da “tahyîliyye” olarak değerlendirilmiştir.⁴² Görebildiğimiz kadarıyla Sekkâkî’den itibaren klasik olsun modern olsun hemen hemen bütün belâgat kitaplarında bu örnek istiare-i mekniyye kabul edilmiş, aynen aktarılmıştır. Sekkâkî’nin istiare tanımının ve örnek olarak zikrettiği رأيت أسدا cümlesinin hemen ardından bu şiiri ikinci misal olarak getirmesi onu istiare kabul ettiğini göstermektedir.⁴³ Burada açıkça ifade etmese de ilk örneği tasrîhiyye, ikincisini mekniyye için getirmiştir. Birincisinde müşebbeh bih açıkça zikredilmiş, ikincisinde hazfedilmiş, ona ait bir öge (أظفار) getirilmiştir. İlerleyen satırlarda tasrîhiyyeyi müşebbeh bihin, mekniyyeyi müşebbehin zikredildiği istiare türü olarak açıklamaktadır.⁴⁴ Akabinde “istiare bi’l-kinaye” başlığı altında istiare-i

⁴⁰ ‘Atrik, *‘İlmü’l-beyân*, 176; Emîn, *el-Belâğatü’l-‘Arabiyye*, 118.

⁴¹ Muhammed Ahmed b. Arafê ed-Düsûkî, *Hâşiyetü’l-Düsûkî ‘ala muhtasarı’s-Sa’d*, thk. Halil İbrahim Halil (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, ts.), 3/339; Nâsîf vd., *Duru’su’l-belâğa*, 95; ‘Atrik, *‘İlmü’l-beyân*, 176; Merâğî, *‘Ulümü’l-belâğa*, 271; Abbâs, *el-Belâğa fümûmuhâ ve efnâmuhâ*, 179; Muhammed Mustafa Heddâre, *fi’l-Belâğatü’l-‘Arabiyye* (Beyrut: Dâru’l-‘Ulûmi’l-‘Arabiyye, 1409), 70; Emîn, *el-Belâğatü’l-‘Arabiyye*, 121.

⁴² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 369-379; Tefâtânî, *Muhtasarı’s-Sa’d*, 356; ‘Atrik, *‘İlmü’l-beyân*, 180; Abdeh Abdulazîz Kalkile, *el-Belâğatü’l-İştihâliyye* (Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1412), 64; ‘Abbâs, *el-Belâğa fümûmuhâ ve efnâmuhâ*, 179.

⁴³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 369.

⁴⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 373.

mekniyyeyi, müşebbehin zikredilip bununla müşebbeh bihin kastedilmesi, müşebbeh bihe ait bir unsurun müşebbeh için konulması/ isbâtı olarak tanımlamış, bu isbâtın tahyîliyye olduğuna işaret edip istiare-i mekniyyenin tahyîliyyeden ayrılmayacağını ifade etmiştir.⁴⁵ Sekkâkî'nin tanımını ve getirdiği örneklerden de görüleceği üzere bu husustaki karışıklık birkaç istisna hariç sonraki belâgat âlimlerinin kitaplarında aynen yer almıştır. Modern dönemde yapılan gerek Türkçe gerek Arapça akademik çalışmalar da çok büyük oranda öncekilerle benzerlik göstermektedir.⁴⁶

Öncelikle şiirde müşebbehin bizzat varlığının problemin ana kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Zira bir istiarenden söz edilebilmesi için müşebbehin bulunmaması gerekir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi istiarenin aslı teşbihtir. Teşbihte müşebbeh bihin her zaman müşebbehten daha tanınır, bilinir; baskın ve güçlü öge olması gerekir ki benzetme sağlıklı bir şekilde gerçekleşsinsin.⁴⁷ Temeli teşbih olan istiarede bu benzetmenin unutulması, müşebbeh bihin müşebbeh yerine ikame edilmesi gerekmektedir.

2.1. Farklı İstiare-i Mekniyye Yaklaşımları

Bu problemi çözme hususunda belâgat âlimlerinin farklı yaklaşımları olmuştur. Mesela Semerkandî'nin istiare risalesine yazılan en meşhur haşiyenin sahibi olan İsferyânî (öl. 945/1538) istiare-i mekniyye-

⁴⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 378, 379.

⁴⁶ Nusreddin Bolelli, *Belâgat (Kur'an Edebiyatı: Beyân-Meâni-Bedî)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 80; İsmail Durmuş - İskender Pala, "İstiare", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); Butuşşe, *Nemâzic mine'l-'isti'âre fi'l-Kur'an ve tercümatüha bi'l-lügati'l-İncilîziyye*, 45; Eroğlu, *Arap Belâgatında Kinaye ve İstiare*, 35; Şihâb - Gânim, "Esraru'l-'İsti'âre fi 'Âyati'l-Mülk fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", 165; Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat* (İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2011), 120; Ali Bulut, *Belâgat: Beyân-Meâni-Bedî* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 205; A. Cüneyt Eren - M. Vecih Uzunoglu, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 110, 111; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 194-197; Ateş, *Türkçe Meallerin İstiare Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, 37-39; Ölmez, *Arap Dilinde İstiare*, 29, 30; 'Aîşe Hân - Şâhîde, "el-'İsti'âre fi 'Âyati'l-'İmân ve'l-Küfr fi Süreti'l-Bakara", 116; İkaryûm, *el-'İsti'âretü'l-taşihîyye ve'l-'İsti'âretü'l-mekniyye fi'l-cüz'îs-selâsin*, 57; Abacı, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde İstiaresinin Erki Alanı", 682; Şentürk, *İstiare ve Belâgat İlmindeki Yeri*, 82-85.

⁴⁷ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 225; Ali el-Cârim - Mustafa Emîn, *el-Belâgati'l-vâdîha: el-beyân ve'l-me'âni ve'l-bedî li'l-medârisi's-sâneviyye* (İstanbul: Kahraman, 1984), 20.

yi “teşbih-i mahlûb”un bir fer’i saymaktadır. Bilindiği gibi “teşbih-i mahlûb” teşbihte mübalağa için müşebbehin müşebbeh bihe değil, müşebbeh bihin müşebbehe benzetilmesidir.⁴⁸ Muhammed b. Vehb/Vuheyb’in (öl. 225/840) şu beyti belâgat kitaplarının hemen hemen hepsinde bu teşbih türü için örnek olarak zikredilmektedir:

و بدا الصُّبْحُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ وَجَهَ الخَلِيفَةَ حِينَ يَمْتَدِحُ

Sabah oldu. Sabahın ilk ışıkları, övüldüğünde halifenin parlak yüzüne benziyor.

Burada şair alışılmışın dışında halifenin yüzünü sabahın ilk ışıklarına değil; sabahın ilk ışıklarını halifenin yüzüne benzetmektedir. İstiare daha vurgulu olsun diye müşebbeh, müşebbeh bih için istiare edilmektedir.⁴⁹ Hüzeli’nin beytiyle ilgili İsferâyîni’nin değerlendirmeleri şöyledir:

Örnekte المنية (ölüm) سُبع (yırtıcı hayvan) manasında kullanılmıştır. Yani ölüm yırtıcı hayvana değil, yırtıcı hayvan ölüme benzetilmiştir. Ölümün falancaya pençelerini geçirmesi yırtıcı hayvanın pençelerini geçirmesi manasındadır. Bu da ölümün kaçınılmaz olarak gerçekleşeceğinin örtük bir biçimde ifade edilmesidir.⁵⁰

İsferâyîni’ye göre böyle değerlendirildiğinde المنية kelimesinin istiare sayılmasında bir problem kalmamaktadır.⁵¹ Zemaşerî Bakara sûresinin 27. ayetinin tefsirinde “(O) cesur birisidir; emsallerini parçalar.” örneğini zikrederek istiare-i mekniyyeyi “mekniyye” kelimesini kullanmadan “müstearın söylenmeyip müteradif kelimelerden biriyle ona remiz yoluyla işaret edilmesidir” diye tanımlamıştır.⁵²

⁴⁸ Tefâtânî, *Muhtaşaru’s-Sa’d*, 306, 307; Cürçânî, *el-İşârât ve’t-teşbihât*, 152; Cârîm - Emîn, *el-Belâğatü’l-vâdîha*, 60; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 249, 250; Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘Arabiyye*, 2/201.

⁴⁹ Tefâtânî, *Muhtaşaru’s-Sa’d*, 307; Cürçânî, *el-İşârât ve’t-teşbihât*, 152; ‘İsâmüddîn İbrahim b. Ömer ‘İsferâyîni, *Şerhü’l-‘İsâm ‘alâ metni’s-Semerqandîyye fi ‘ilmi’l-beyân*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2010), 266; Cârîm - Emîn, *el-Belâğatü’l-vâdîha*, 60; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 250; Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘Arabiyye*, 2/201.

⁵⁰ ‘İsferâyîni, *Şerhü’l-‘İsâm*, 268.

⁵¹ ‘İsferâyîni, *Şerhü’l-‘İsâm*, 268, 269.

⁵² Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf ‘an haqâiki gavâmiği’t-tenzil ve ‘uyûni’l-eğâvil fi vücûhi’l-te’vil*, thk. Muhammed Abdüsselam Şâhîm (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1995), 1/124; Şerefüddin el-Huseyn b. Abdillâh et-Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb fi’l-keşf ‘an kınâi’r-reyb* (Ebû Zabî: Câizetü Dübey ed-Devliyye li’l-‘Qur’âni’l-Kerîm, 1434), 2/404; Murat Tala, “Belâğatte Metafor Problemi: Bir Anlam, Yapı ve Mecaz Sorunu Olarak İstiare-i Mekniyye”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 38 (Ekim 2019), 675.

Zemaḥşerî'nin verdiği örnekteki شجاع kelimesi Hüzeli'nin şiirindeki المنية'ye, اظفارہ يفترس'ya denk gelmektedir.

Semerḳandi'nin istiare risalesine yazdığı şerh ile tanınan Bâcûrî (öl. 1277/1860) birkaç çözüm önerisi aktarmıştır. O, “Müşebbeh lafız hakiki manasında kullanılmıştır dolayısıyla istiare yoktur.” itirazını şöyle cevaplandırmaktadır:

Müşebbeh lafız müşebbeh bihle bir/aynı kabul edilen müşebbeh için kullanılmıştır. Mesela şiirdeki المنية lafzı yırtıcı hayvanla bütünleşen ölüm manasında kullanılmıştır. Bir diğeri müşebbeh (المنية), müşebbeh bih lafzı için eş anlamlı olmuş, bu sayede müşebbeh için kullanımı mecaz kabul edilmiştir. المنية lafzı yırtıcı hayvan (شعب) lafzının mürâdifî olmuş ve böylelikle ölümle ilgili mecaz olarak kullanımı mümkün hale gelmiştir.⁵³

İkinci bir çözüm sadedinde şunları zikretmiştir:

Ölüm yırtıcı hayvana benzetilmiş, yırtıcı hayvandaki pençeler gibi ölüm için de pençe hayal edilmiştir. Sonra bu hayali suret hakiki olana benzetilmiş, müşebbeh bihteki الأظفار lafzı müşebbeh için istiare edilmiştir. Böylelikle istiare olarak isimlendirilebilmiştir.⁵⁴

Bazı belâgat âlimleri bir başka çözüm önerisi sadedinde, istiarenin temelinin teşbih olması sebebiyle bu örneğin (المنية) istiare kabul edildiğini söylemişlerdir. Bu durum sebebin müsebbeb ismiyle isimlendirilmesi kabilindedir.⁵⁵ Burada teşbih sebep, istiare müsebbebdir. Şöyle izah edilmiştir: Teşbih müşebbehin müşebbeh bihin cinsine dâhil edilmesi/katılması hususunda istiareye benzer. Bu teşbihe delalet olsun diye müşebbeh bihe ait bir unsur (lâzım) müşebbeh için istiare edilmiştir. Yani bu açıdan teşbih, yeri geldiğinde istiare olarak isimlendirilebiliyorsa mekniyye de (her ne kadar şiirde teşbih olsa da) istiare olarak kabul edilebilir.⁵⁶ Kinayenin asıl itibarıyla kapalılık olduğu, şiirdeki kapalılık hususunda şüphe bulunmadığı; açıkça zikredilmeyip ona ait unsurlardan biriyle işaret edildiği de ileri sürülmüştür.⁵⁷

⁵³ Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-Risâleti's-Semerḳandiyye*, 160.

⁵⁴ Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-Risâleti's-Semerḳandiyye*, 177 ,178.

⁵⁵ Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-Risâleti's-Semerḳandiyye*, 164.

⁵⁶ 'İsferâyînî, *Şerhü'l-İsâm*, 264.

⁵⁷ Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-Risâleti's-Semerḳandiyye*, 166.

Semerķandî, müşebbehin mekniyyede, tasrihiyyede olduğu gibi müşebbeh bih lafzıyla kullanılmadığı, hakiki anlamda kullanılmasının zorunlu olduğu iddiasına yer vererek bunu kabul etmez.⁵⁸ Bunun doğru olmadığını belirtip “فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ” *Allah onlara açlık ve korku elbisesini tattırdı.*⁵⁹ ayetindeki kullanımı örnek getirerek doğrusunun, bir şey iki duruma benzetilirse bunun imkân dâhilinde olduğunu belirtir. Ayette bir yönüyle istiare-i tasrihiyye, bir başka yönüyle değerlendirildiğinde istiare-i mekniyye olduğunu söylemektedir.

Açlık ile korkudan kaynaklanan, insanı adeta sarmalayan zayıflık ve vücudun sararması gibi sıkıntılar; kapsama/kuşatma açısından لباس'a (elbise) benzetilmiş, sonra elbisenin ismi/elbise lafzı insanın karşı karşıya kaldığı meşakkat için istiare edilmiştir. Bu yönüyle tasrihiyyedir. İkincisi ise insanın başına gelen şey, kötülük açısından acı ve kötü tada benzetilmiştir. Sonra müşebbeh bih hafzedilmiş, ona işaret eden bir unsur olan tahyîl diye isimlendirilen الإِذَاقَةُ kelimesi (وتكون الإِذَاقَةُ تَحْيِيلًا) zikredilmiştir. Bu durumda istiare-i mekniyye olur.⁶⁰ Görüldüğü gibi her ne kadar İsferyâinî bu görüşü ilginç bulup beyân âlimlerinden neredeyse kimsenin böyle bir şey söylemediğini belirtse de⁶¹ Semerķandî'nin görüşü buradaki problemi çözme hususunda değerli bir yaklaşımdır. Semerķandî, mekniyyede daha doğrusu genel olarak istiarede müşebbehin bulunmaması gerektiğini belirtmese de ayetteki istiarenin mekniyye de olabileceği ile ilgili yaptığı yorumda müşebbehin (insanın başına gelen şey) hafzedildiğine işaret etmiştir.

Bu noktada Kazvînî'nin yaklaşımı daha nettir. Kazvînî; teşbih nefiste/içte gizli olur (teşbih-i muzmar), müşebbeh dışında teşbih rükünlerinden bir şey zikredilmez, müşebbeh bihe ait öğelerden biri müşebbeh için getirilmek suretiyle/işbât nefisteki bu teşbihe delâlet edilirse bunun “istiare bi'l-kinaye” ya da “istiare-i meknî”; müşebbeh bihin müşebbeh için işbâtı/getirilen durumun da “istiare-i tahyîliyye” olarak isimlen-

⁵⁸ İsferyâinî, *Şerhü'l-İsâm*, 50.

⁵⁹ en-Naḥl 16/112.

⁶⁰ Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-Risâleti's-Semerķandiyye*, 166.

⁶¹ İsferyâinî, *Şerhü'l-İsâm*, 272.

dirileceğini ifade etmiştir.⁶² Tahyîliyye olarak isimlendirilmesi dinle-yicinin/söze muhatap olanın müşebbehin müşebbeh bih cinsine dâhil olduğunu hayal etmesi sebebiyledir.⁶³ Tefâtânî, Kazvînî'den önce se- leften kimsenin böyle tarif etmediğini söylemiştir.⁶⁴ Kazvînî meşhur şiiri (...إِذَا الْمَنِيَّةُ...) mekniyye'ye örnek olarak zikretse de⁶⁵ bunu mecaz ola- rak değerlendirmedeği anlaşılmaktadır.⁶⁶ Zira önceki satırlarda da ifa- de ettiğimiz gibi Kazvînî istiarenin gerçekleşebilmesi için müşebbehin zikredilmemesini şart koşturmaktadır. Onun nefisteki/içteki teşbih dediği “teşbih-i muzmar” istiare gibi değildir. Müşebbeh bihin levâzımı zikre- dilip bu da müşebbeh için kullanılınca/ısbât edilince müşebbehin mü- şebbeh bihe dâhil olduğu iddia edilmiş, bu sebeple müşebbeh bihe ait niteliklerden birisi müşebbeh için getirilebilmiştir. Böyle bir iddia istia- reye aittir. Bundan dolayı bu teşbih istiare olarak isimlendirilebilmiştir.⁶⁷ Bunun salt bir isimlendirmeden ibaret olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁸

Modern dönem belâgat âlimlerinden Fazl Hasan 'Abbâs'ın (1932- 2011) çözümü şu şekildedir:

İstiarenin üç rûknünden biri olan müstear leh müşebbehe, müstear ile müs- tear minh ise müşebbeh bihin lafzı ve manasına karşılık gelir. Müşebbeh bih istiarenin iki rûknünü kapsar; dolayısıyla ana unsurdur. Bu da istiarenin rû- künleri arasında fark olduğuna işaret eder. Müşebbeh hafzedilirse istiare rû- künlerinden sadece bir tanesi gider, müşebbeh bihin hafzedilmesiyle ise iki tanesi gider. Bundan dolayı onunla ilgili unsurlardan birisiyle işaret etmek zorunluluğu vardır, yoksa istiare kaybolur.⁶⁹

Fazl Hasan, istiare tanımında müşebbehin zikredilip zikredilmeme- sine açıkça temas etmemiştir.

⁶² Hatib el-Kazvînî, *et-Telhîs fî 'Ulûmi'l-belâğa*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1430), 79; Kazvînî, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâğa*, 234; Tefâtânî, *Muhtaşaru's- Sa'd*, 35; Düsûkî, *Hâşiyetü't-Düsûkî*, 3/438.

⁶³ Tefâtânî, *Muhtaşaru's-Sa'd*, 356; Düsûkî, *Hâşiyetü't-Düsûkî*, 3/439.

⁶⁴ Tefâtânî, *Muhtaşaru's-Sa'd*, 357; Düsûkî, *Hâşiyetü't-Düsûkî*, 445.

⁶⁵ Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 235.

⁶⁶ Tefâtânî, *Muhtaşaru's-Sa'd*, 355.

⁶⁷ Düsûkî, *Hâşiyetü't-Düsûkî*, 3/439.

⁶⁸ Tefâtânî, *Muhtaşaru's-Sa'd*, 355; Düsûkî, *Hâşiyetü't-Düsûkî*, 3/439.

⁶⁹ 'Abbâs, *el-Belâğa fîmühâ ve efnânuhâ*, 180.

2.2. İstiare-i Mekniyyedeki Kapalılık Sebepleri

İstiare-i mekniyyedeki karışıklığa, istiare tanımında yer alan teşbihin taraflarından hangisinin hazfedilmesi gerektiği hususundaki belirsizliğin de etki ettiği söylenebilir. Önceki satırlarda aktarıldığı gibi belâgat âlimleri istiareyi genelde taraflardan birinin hazfedildiği teşbih diye tanımlamış, hemen ardından bu hazfedilenin müşebbeh de müşebbeh bih de olabileceğini belirtmişlerdir. Fakat bu tespit sorunludur. İstiarede “Teşbih edati ve vech-i şebehle birlikte müşebbeh hazfedilir, müşebbeh bih zikredilir.” tanımının doğru ve problemi çözecek nitelikte olduğunu belirtmeliyiz.⁷⁰ Yani istiarede hazfedilmesi gereken öge müşebbehtir. Modern dönem dil âlimlerinden Muhammed Mustafa Heddâre (1930-1997) belâgatçıların istiareyi “taraflarından biri hazfedilmiş teşbih” olarak tanımlamalarının isabetli olduğunu söylerken, bu örnekte/beyitte (...إذا المنية...) müşebbeh bulunmasına rağmen istiare kabul edilmesinden hareket etmiştir.⁷¹

Yukarıdaki satırlarda da görüldüğü gibi Sekkâkî dâhil hemen hemen bütün belâgat âlimleri bu örneği istiare-i mekniyye kabul etmiştir.⁷² Hâlbuki burada “teşbih-i meknî” vardır. Zira bu sözün aslı *فإذا أقبلت المنية لم تنفع* “Ölüm pençelerini geçiren yırtıcı hayvandır (gibidir). Eğer ölüm gelirse muskalar kâr etmez.” şeklindedir. *سُبُعُ* olan müşebbeh bih kendi lafzıyla zikredilmemiş, hazfedilmiş, onunla ilgili saldırma unsurunun söylenmesiyle (*ينشُبُ أظفاره*) yetinilmiştir. Bu geçirme (pençe) işi *سُبُعُ* lafzına değil, ölüme (*المنية*) isnat edilmiştir.⁷³ Taraflarından biri açıkça zikredilmez, teşbih gizli olursa teşbih-i belîğ “teşbih-i meknî” adını alır. Belîğ teşbihte müşebbeh kendisine doğrudan delâlet eden lafızla zikredilir.⁷⁴ Genel olarak belâgat kitaplarında kendisine yer bulamayan bu teşbih türü (meknî) teşbih-i belîğden daha edebî değere sahiptir. Çünkü müşebbeh bih zikredilmemiş, ona işaret eden bir lafızla örtük bir biçimde söylenmiştir.⁷⁵ Belâgatçıların bunu ayrı bir teşbih türü olarak zikretmesinin bu şiirin ve benzer örneklerin istiare-i mekniyye sanılmasının en

⁷⁰ Meydâni, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/229.

⁷¹ Heddâre, *Fî'l-Belâğati'l-'Arabiyye*, 70.

⁷² Meydâni, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/245.

⁷³ Meydâni, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 245,246.

⁷⁴ Meydâni, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/205.

⁷⁵ Meydâni, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/204-206.

önemli sebeplerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁶ Aslında Ẓazvîni içteki teşbih derken teknik olarak adını koymasa da buna işaret etmektedir.

Ayrıca bir sözün istiare olabilmesi için müşebbeh ile müşebbeh bihin kendisinin veya niteliklerinden birinin teşbih sonucunu doğuracak bir pozisyonda bir arada bulunmaması gerekir. Bu, teşbihle istiare arasındaki farklardan birisidir. Aralarında teşbih sonucunu doğuracak bu hususları şöyle sıralamak mümkündür:⁷⁷ Müşebbeh bih müşebbehin haberi konumunda gelmemeli, müşebbeh için hal ile sıfat veya müşebbehe muzaf da olmamalıdır. Müşebbeh bih, nev'ini beyan eden masdar, müşebbeh de müşebbeh bihi açıklayan bir konumda bulunmamalıdır.⁷⁸ Mesela Mâide sûresinin 114. ayetindeki (رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عَيْدًا) "...Rabbimiz! Bize gökten bir sofrayı indir ki; sevinç kaynağı olsun..." عَيْدًا kelimesi كان'nin (تكون) haberi olduğu için, Ahzâb sûresinin 46. ayetindeki (وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا) "... Allah'ın izniyle kendi yoluna çağırarak bir davetçi ve yol gösterici bir lamba olarak..." وسراجًا sözcüğü ise hal konumunda bulunması sebebiyle, söz tamamlandıktan sonra geldiği için müstear değildir. Eğer bunlardan birisi varsa istiare değil, teşbih olur. İstiaresinin gerçekleşebilmesi yani müstear olabilmesi için لقيت أسدا, "Bir aslan beni gördü." örneğindeki gibi fail, مررت بأسد, "Bir aslanla karşılaştım." misalinde geçtiği üzere meful; "Bir aslanı uğradım." sözündeki gibi mecrur isim veya الأسد مقدام "Aslan geliyor." cümlesindeki gibi mübteda olması gerekmektedir.⁷⁹

Buradan hareketle "istiare-i mekniyye" için getirilen örneklerin çoğunun iyice incelendiğinde "teşbih-i mekni" olduğu görülecektir. Söylenilenleri daha somut hale getirmek için iki örnek daha zikretmek isabetli olacaktır. Mesela, نادى المدرس عليا فجاءه بجناح السرعة, "Hoca Ali'ye seslendi, Ali sürat kanadıyla geldi. (Çok hızlı geldi)." Örnekte öğrencinin gelişindeki hızı, kanatlarıyla uçan kuşun hızına benzetilmektedir. Burada müşebbeh bih hafzedilmiştir. Eğer müşebbeh bih takdir edilmeyip açıkça ifade edilseydi belâğ teşbih olurdu. Çünkü o durumda kelam, فجاءه طائرا سريعا "Hızlı bir kuş olarak geldi." ya da فجاءه مَجِيءًا طائرًا سريعًا "Hızlı bir kuşun geldiği gibi geldi."

⁷⁶ Meydâni, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/205.

⁷⁷ Meydâni, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 205, 206.

⁷⁸ Meydâni, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/205.

⁷⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'icâz*, 242, 243.

olurdu. Müşebbeh bih hazfedildikten sonra, ona ait niteliklerden biriyle ona işaret edilmiştir. Bu örnekte kuşun gelişindeki seriliğin kaynağı olan جناح “kanat”tır. Sonuçta cümle فجاهه بجناح السرعة haline gelmiştir. Yani ifade, “Ali, hocaya mesafe almada kanatla uçan kuş gibi geldi.” manasındadır.⁸⁰ Bir başka örneğimiz çok sayıda belâgat kitabında istiare-i mekniyyeye örnek olarak zikredilen İsrâ suresinin 24. ayetidir. وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا “Onlara merhamet göstererek tevazu kanadını indir ve de ki: Rabbim! Beni küçüklüğümde koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı.” Anne babaya mahcup bir tavır takınmak, onlara karşı yumuşak olmak kuşun yavrusu ya da eşi için kanatlarını yavaş/hafif bir biçimde çırpmasına benzetilmiştir. Fakat teşbih gizlidir, müşebbeh bih zikredilmemiş, ona ait niteliklerden birisiyle ona işaret edilmiştir. Bu cümleyi tahlil ettiğimizde الرحمة تذللا من الرحمة جناحه يخفض كطائر يخفض ذلك لوالديك كطائر يخفض جناحه تذللا من الرحمة “Anne babana yumuşaklığın, merhameti sebebiyle yumuşak bir biçimde kanat çırpın kuş gibi olsun.” manasına geldiğini görürüz. Önce teşbih edatı hazfedilerek belîğ teşbih haline getirilmiştir, sonra müşebbeh bih de hazfedilmiş, onun sıfatlarından biri olan “kanat” ile ona işaret edilmiştir. Zira kanatla yumuşaklığa, merhamete işaret vardır. Neticede teşbih, meknî hale gelmiştir.⁸¹ “Teşbih-i meknî”de müşebbeh de müşebbeh bih de kendi sarih lafzıyla ya da ona işaret edecek şekilde gelir.

2.3. Alternatif İstiare-i Mekniyye Tanımı

Bütün bu tespitlerden sonra istiare-i mekniyyenin tanımını yapıp örnek zikretmenin yerinde olacağını düşünmekteyiz. Daha net ifade edebilmek adına önce istiare-i tasrîhiyyeye bir misal getirip ardından mekniyyeyi açıklayacağız. Mesela, وقف الأسد على المنبر “Aslan minbere çıktı.” cümlesinde الأسد kelimesi bizzat yırtıcı hayvandan istiare edilmiş, bir insan için kullanılmıştır. Bu misalde istiare tasrîhidir; çünkü müstear minh/müşebbeh bih bizzat müstear lafzın kendisiyle açıkça ifade edilmiştir.⁸² İstiare-i mekniyyede ise müstear minh/müşebbeh bih müstear lafızla açıkça gösterilmez/zikredilmez. Onun sıfatından, özelliklerinden

⁸⁰ Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/204.

⁸¹ Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/208.

⁸² Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/243.

biri ya da yakın veya uzak levâzımı zikredilir, örtük bir biçimde müstear lafza işaret edilir. Mesela tasrîhiyye için getirdiğimiz örneği *الزئير* “Kükreyen, minbere çıktı.” şeklinde kullanırsak, yani *أسد* lafzını doğrudan zikretmek yerine ona ait bir nitelik olan *صاحب الزئير* “kükreyen” ifadesi ile üstü örtülü bir biçimde ifade edersek, müşebbeh bihe ait özellik/özellikler hariç teşbihin bütün rükünleri hafzedilmiş olur. İşte istiarenin bu türü “mekniyye” olarak isimlendirilir.⁸³ İstiare-i mekniyyenin olduğu yerde bir de istiare-i tahyîliyyeden söz etmek mümkündür. Zira istiare-i mekniyye ile tahyîliyye, sözü söyleyenin, birisi diğerini gerektiren iki fiilidir/eylemidir. Tahyîliyyenin karînesinin mekniyye, mekniyyenin karînesinin de tahyîliyye olması gerekmektedir.⁸⁴

Bir başka örnek üzerinden gösterirsek: *ورنا نفتيس علم ذي فضل يأتي الليل إذا غاب، و يذهب الليل إذا حضر* “Kaybolduğunda gecenin geldiği, bulunduğunda gecenin kaybolduğu ilim sahibinin ilminden istifade etmek için ziyaret ettik.” Bu ifade, ilmi güneşten aldık manasındadır. Gece geldiğinde kaybolması ve gece gittiğinde gelmesi güneşin levâzımındandır. (Güneşe bağlı, güneşle ilgili akla gelen hususlardandır). Cümlede hafzedilen *الشمس* lafzı müsteardır, onunla, övülen insana işaret edilmektedir. Burada aslında övülen kimse güneşe benzetilmektedir; fakat bu güneş hafzedilmekte, onun yerine ona işaret eden levâzımından bazı hususiyetlerle o örtük bir biçimde ifade edilmektedir.⁸⁵ İstiare-i mekniyye için şair Di‘bil Huzâ‘î’nin (öl. 246/860) şu sözünü de örnek olarak getirebiliriz: *لا تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكي* “İhtiyarlığının başındaki beyazlığa güldüğü, onun da ağladığı bir adama şaşırma, ey Selma.” Bu şiirde şair, saçtaki ağarmayı ağızda küçük azı dişlerinin çıkmasına benzetmiştir. Bu hadiseye onun özelliklerinden olan “gülme” olayı işaret etmiştir. Ardından *ضحك* fiili meramına delâlet etsin diye kullanılmış, bu fiilin kullanılmasıyla istiare-i mekniyye gerçekleşmiştir. Bir başka örnek olarak Serî Reffâ’nın (öl. 362/973 [?])

⁸³ Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/243.

⁸⁴ Teftâzânî, *Muhtaşaru's-Sa'd*, 357; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 279. Aslında mekniyye ile tahyîliyyenin karîneleri hususunda belâgat âlimlerinin farklı görüşleri vardır. Bu çalışmamızda hacmi genişletmemek ve konuyu dağıtmamak adına bunlara temas etmeyi uygun görmüyoruz. Hem bunu hem de genel olarak yer yer tahyîl olarak da isimlendirilen istiare-i tahyîliyye kavramını ayrı bir çalışmada detaylıca ele almayı düşünmekteyiz.

⁸⁵ Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/244.

kendi şiirini nitelediği şu sözü zikredebiliriz: إذا ما صافح الأسماع يوما تبسمت الضمائر والقلوب “Eğer bir gün kulaklar musafaha ederse (o kulakların) gönlü, kalbi tebessüm eder.” Burada şair, şiirinin dinlenmesini zarif, sevilen birisinin kulak vermesine, dinlemesine benzetmektedir. Sonra müşebbeh bih hazfedilmekte, ona ait bir nitelik (musafaha) ona işaret edilip istiare-i mekniyye olarak صافح fiili kullanılmaktadır.⁸⁶

Sonuç

İstiare ile ilgili olarak yapılan, hazfedilen tarafın müşebbeh de müşebbeh bih de olabileceği tespiti isabetli görülmemektedir. Zira bir istiareden söz edilebilmesi için müstear leh/müşebbehin ne zikredilmesi ne de takdir edilmesi gerekir, aksi halde teşbih olur. Bu tespit “İstiare müşebbehte değil, müşebbeh bihte gerçekleşir.” cümlesiyle de özetlenebilir.

Çalışmada, merkeze alınan örnekte (إذا المنية...) müşebbeh bulunmasına rağmen istiare kabul edilmesinin, istiarenin “ taraflarından biri hazfedilmiş teşbih” olarak tanımlanma sebeplerinden biri olduğu neticesi elde edilmiştir. İstiare-i mekniyye'nin tanımındaki problemde de istiare tanımındaki karışıklığın etkisi olduğu görülmüştür.

Ayrıca bir sözün istiare olabilmesi için müşebbeh ile müşebbeh bihin kendisinin veya niteliklerinden birinin teşbih sonucunu doğuracak bir pozisyonda bir arada bulunmaması gerekir. Müşebbeh bih müşebbehin haberi konumunda gelirse, müşebbeh için hal ile sıfat veya müşebbehe muzaf olursa, müşebbeh bih nev'ini beyan eden masdar, müşebbeh de müşebbeh bihi açıklayan bir konumda bulunursa teşbih sonucu doğuracak pozisyon gerçekleşir.

İstiare-i mekniyye için getirilen örneklerin çoğunun belâgat kaynaklarında müstakil bir teşbih türü olarak yer almayan “teşbih-i meknî” olduğu neticesi elde edilmiştir. Belâgatçıların teşbih-i meknîyi ayrı bir teşbih türü olarak zikretmemesi, bu şiirin ve benzer örneklerin istiare-i mekniyye sanılmasının en önemli sebeplerinden biri olduğu söylenebilir. Bununla beraber bazı belâgatçıların bire bir aynı isimle olmasa

⁸⁶ Meydâni, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/249.

da içteki/nefisteki teşbih (teşbih-i muzmar) derken aslında teşbih-i meknîyi kastettikleri sonucuna varılmıştır.

Klasik olsun modern olsun hemen hemen bütün çalışmalarda Sekkâkî'nin istiare-i mekniyye tanımının ve “Ölüm pençelerini geçirdiğinde hiçbir muskanın fayda vermediğini görürsün.” örneğinin aynen benimsenip sürdürüldüğü görülmektedir. Kimi kaynaklardaki istiare-i mekniyye ifadesiyle gerçek anlamda istiare kastedilmediği, burada aslında “teşbih sanatı vardır” demek istendiği; fakat aralarındaki bazı benzerliklerden dolayı böyle isimlendirildiği, yani sadece bir isim benzerliği söz konusu olduğu sonucuna varılmıştır.

Bir istiarenin mekniyye olabilmesi için müstear minh/müşebbeh bih, müstear lafızla açıkça gösterilmemesi, onun özelliklerinden biri ya da yakın veya uzak levâzımının zikredilmesi, örtük bir biçimde müstear lafza işaret edilmesi gerektiği neticesi elde edilmiştir. Bundan önce tabiatıyla müstear leh/müşebbehin bulunmaması gerekir. Eğer zikredilirse bu durumda bir istiareden söz edilemeyeceği, bunun bir teşbih olacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Abacı, Harun. “Osmanlı Tefsir Geleneğinde İstiârenin Etki Alanı -Âlûsî Tefsiri Örneği”. *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. ed. M. Talha Boyalık, Harun Abacı. 393-419. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- ‘Âişe Hân, Şena - Şâhîde, Selmâ. “el-’İsti’âre fî ‘Âyati’l-’Îmân ve’l-Küfr fî Süreti’l-Bağara”. *Mecelletü’l-’Kısmi’l-’Arabî* 25 (2018), 113-123.
- Ateş, Avnullah Enes. *Türkçe Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- ‘Atîk, Abdülazîz. *’İlmü’l-beyân*. Beyrut: Dâru’n-Nahđati’l-’Arabîyye, 1405.
- Ayyıldız, Esat. “El-Hansâ’ bint ‘Amr: Eski Arap Şiirinde Öncü Bir Mersiye Şairi Hanım”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 201-224.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed. *Hâşîye ‘alâ’r-Risâleti’s-Semerğandiyye*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 2009.

- Bolelli, Nusreddin. *Belâgat (Kur'an Edebiyatı: Beyân-Meânî-Bedî)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Bulut, Ali. *Belâgat: Beyân-Meânî-Bedî*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Butşâşe, Cemal. *Nemâzic mine'l-'isti'âre fi'l- Kur'ân ve tercümatüha bi'l-lügati'l-İncilîziyye*. Cezayir Üniversitesi, Edebiyat ve Dil Fakültesi Tercüme Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Cârim, Alî - Emîn, Mustafa. *el-Belâgatü'l-vâdıha: el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî' li'l-medârisi's-şâneviyye*. İstanbul: Kahraman, 1984.
- Cürcânî, Muhammed. *el-İşârât ve't-teşbihât*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilü'l-ı'câz: Sözdizimi ve Anlambilim*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera, 2008.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâ'ilü'l-'ı'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*. thk. Seyyid Muhammed Reşit Rızâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1422.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Esrâru'l-belâğa*. ed. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1. Basım, 1991.
- Durmuş, İsmail - Pala, İskender. "İstiare". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/315-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Düsûkî, Muhammed Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü't-Düsûkî 'ala muhtasarı's-Sa'd*. thk. Halil İbrahim Halil. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.
- Eliaçık, Muhittin. "Belâgat Kitaplarında İsti'ârenin Tarif ve Tasnifi". *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 3/21 (2015), 21-30.
- Emîl, Bedî' Ya'kup - Mîşâl Âsî. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-lügâti ve'l-'edeb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1987.
- Emîn, Bekrî Şeyh. *el-Belâgatü'l-'Arabiyye fi şevbihâ'l-cedid: 'İlmu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1402.
- Er, Rahmi. "Ebû Züeyb el-Hüzelî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/272. İstanbul: İSAM: TDV Yayınları, 1994.
- Eren, A. Cüneyt - Uzunoğlu, M. Vecih. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.

- Eroğlu, Yakup. *Arap Belâgatında Kinaye ve İstiare*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Fitriyye Leylâ, Sitâ. *el-İstî'âre fî sûreti'n-Nisâ (Dirâse vasfîyye tahlîliyye)*. Ponorogo: Ponorogo Devlet İslâm Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Hâşimî, Seyyîd Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa*. thk. Süleyman Salih. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 1434.
- Heddâre, Muhammed Mustafa. *Fî'l-Belâğati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1409.
- Çalkile, Abdeh Abdulazîz. *el-Belâğatü'l-İstîlahîyye*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 3. Basım, 1412.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Kur'an-ı Kerim'de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiare, Kinaye ve Mecaz". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Revisiği Yıllığı]* 55/2 (2019), 229-257.
- Çazvîni, Hatîb. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa: el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1424.
- Çazvîni, Hatîb. *et-Telhîş fî 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1430.
- Mecdî Vehbe - Kamil el-Mühendis. *Mu'cemu'l-muştalahati'l-'Arabiyye fî'l-lüğâti ve'l-'edeb*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2. Basım, 1984.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *'Ulûmu'l-belâğa: el-Beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1414.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye 'üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve fînûnüihâ ve şuverun min taḫbîkâtihâ bi-heykelin cedîdin min tarîfin ve telîdin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1434.
- Nâşîf, Hıfînî vd. *Durûsu'l-belâğa*. thk. Ahmed Senûsî. Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2012.
- Ölmez, Hüseyin. *Arap Dilinde İstiare ve Kur'an Meallerindeki İstiareli Üsluplar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Râzî, Muhammed Fahrüddin Ziyâüddin Ömer. *Nihâyetü'l-'icâz fî dirâyeti'l-'icâz*. thk. Bekrî Şeyh Emin. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1985.
- Sağdıç, Sedat. "Ebü'l-Kâsım b. Ebî Bekr el-Leysî es-Semerkindî (ö. 888/1483) Hayatı, Eserleri ve İstiare Risâlesi". *Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmi*

- İlimler: Şehirler-Âlimler-Eserler-Meseleler.* ed. Murat Şimşek vd. 697-707. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Saraç, Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat.* İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kub Siracüddîn Yusuf b. Ebi Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm.* thk. Naim Zerzur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407.
- Şen, Ahmet. "Arap Edebiyatında Salgın İzleri ve Nikola et-Türk'ün Salgına Dair Urcüzesi". *Istanbul Journal of Arabic Studies* 4/2 (2021), 193-222.
- Şentürk, Nurullah. *İstiare ve Belâgat İlimindeki Yeri.* Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Şihâb, Henâ Mahmûd - Gânim Muhammed, 'Ammar. "Esrâru'l-'İsti'âre fî 'Âyati'l-Mülk fi'l-Çur'âni'l-Kerîm". *Mecelletü't-Terbiye ve'l-İlm* 15/4 (2008), 154-184.
- Tala, Murat. "Belâgatte Metafor Problemi: Bir Anlam, Yapı ve Mecaz Sorunu Olarak İstiare-i Mekniyye". *Bilimname: Düşünce Platformu* 38 (Ekim 2019), 663-688.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *Muhtaşaru's-Sa'd: Şerhü telhîsi kitâbi miftâhi'l-'ulûm.* thk. Abdülhamid Hendavî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1431.
- Tîbî, Şerefüddin el-Huseyn b. Abdillâh. *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kımâi'r-reyb.* 17 Cilt. Ebû Zâbî: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Çur'âni'l-Kerîm, 1. Basım, 1434.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an haqâikiğâvâmiği't-Tenzîl ve 'uyûmi'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vîl.* thk. Muhammed Abdüsselam Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- 'İkaryûm, Muhammed. *el-'İsti'âretü't-tasrihiyye ve'l-'İsti'âretü'l-mekniyye fi'l-cüz'îs-selâsin (Dirâse tahlîliyye belâğîyye).* Makassar: Alâeddin Devlet İslâm Üniversitesi Eğitim ve Öğretim İşleri Fakültesi Arap Dili Öğretimi Bölümü, Lisans Tezi, 2018.
- 'İsferâyînî, 'İsâmüddîn İbrahim b. Ömer. *Şerhü'l-'İsâm 'alâ metni's-Semerqandîyye fî 'ilmi'l-beyân.* thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.
- 'Abbâs, Fazl Hasan. *el-Belâğa fî'nühâ ve efnânuhâ: 'İlmü'l-beyân ve'l-bed'.* b.y.: Dâru'l-Furkân li'n-Neşr ve't-Tevzî, 10. Basım, 2005.



KÜÇÜK ÂŞİK MUHAMMED EL-HÂLİDÎ EN- NAKŞBENDÎ'NİN *MİFTÂHU KENZİ'L-ESRÂR* İSİMLİ RİSÂLESİNİN TAHLİLİ

Analysis of the Work *Miftâhu kanz al-asrâr* by Küçük Âşîq Muhammad al-Khâlidî
an-Nakshbandî

Yakup PEKDOĞRU

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı,
Karaman, Türkiye

Asst. Prof., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Tasawwuf,
Karaman, Turkey.

ypekdogru@gmail.com. [Orcid.org/ 0000-0002-4251-8807](https://orcid.org/0000-0002-4251-8807).

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2022

Cilt / Volume: 22 Sayfa/Pages: 179-197

Atıf / Citation: Pekdoğru, Yakup. "Küçük Âşîk Muhammed el-Hâlidî en-Nakşbendî'nin *Miftâhu Kenzi'l-Esrâr* İsimli Risâlesinin Tahlili [Analysis of The Work *Miftâhu kanz al-asrâr* by Küçük Âşîq Muhammad al-Khâlidî an-Nakshbandî]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 22 (Aralık / December 2022): 179-197.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1180239>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Yakup PEKDOĞRU**).

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

Öz

Bu makalede Küçük Âşık Muhammed el-Hâlidî en-Nakşbendî'nin *Miftâhu kenzi'l-esrâr* isimli eseri ele alınacaktır. Küçük Âşık Efendi, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin halifesidir. Mısır'da Hidiv Abbas Paşa tarafından yaptırılan tekkede şeyhlik yapmış ve burada irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Şeyh Küçük Âşık Muhammed'in eserinde seyru sülûk, ilâhî bilgi konuları ile Nakşbendîlere ait güzel özellikleri ihtiva eden konular bulunmaktadır. Şeyh Küçük Âşık Muhammed seyru sülûkte iki konuyu ön plana çıkarmaktadır. Bunlar zikir ve şeyhtir. Nakşbendî tarikatında müridlere; sülûk esnasında iki zikir türü tavsiye edilmektedir. Bunlar ism-i zât ve nefy u isbât zikridir. Ayrıca müellif Şeyh Küçük Âşık Muhammed risâlesinde şeyhin önemine de değinmiştir. Ona göre müridi terbiye edecek şeyh sülûkünü tamamlamış olmalıdır ya da üveysî yolla manevi terbiyesini gerçekleştirmelidir. Risâlenin temel konularından biri ilâhî bilgidir. Şeyh Muhammed, ilâhî bilgiye nasıl ulaşılacağı ve bilginin söylenip söylenmemesini bu risâlede ele almıştır. Buna ilaveten o, Nakşbendîlerin güzel ahlaki hakkında bilgiler vererek onların sevilen hasletlerine dikkat çekmiştir. Bu makalenin amacı bahsi geçen risâle çerçevesinde Nakşbendî-Hâlidî bir şeyhin görüşlerini ortaya koymaktır. Söz konusu risâlenin daha önce Nakşbendî şeyhleri tarafından yazılan risâlelere benzediği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Küçük Âşık Muhammed, Nakşbendiyye, Seyru sülûk, Zikir.

Abstract

In this study, Küçük 'Âshiq Muhammad al-Khâlidî an-Nakshbandi's work called "Miftâhu kanz al-asrâr" will be discussed. Küçük 'Âshiq Muhammad is successor of Mawlânâ Khâlid Nakshbandi. He is the shaykh in the dervish lodge made built by Egypt governor and he guided his disciples and people around him. There are subjects including sayr and sulûk, the divine knowledge and great features of Nakshbandiyya in Küçük 'Ashiq Muhammad's work. He emphasized two issues in the period of sayr and sulûk: Dhikr and shaykh. The disciples recommend two kinds of dhikr in the sulûk of Nakshbandi. These are the "ism-i zat/dhât's name" and the "nafy u isbât." Küçük 'Ashiq Muhammad has noted the importance of the shaykh in his work. According to him, the shaykh who will purify the nafs of disciples should be completed his sulûk, or his sulûk should be completed in "Uwaysî" way. One of the main topics of the work is divine knowledge. The shaykh mentioned subjects such as how to get divine knowledge and whether or not to say this knowledge in this work. In addition, he gives information about the great morals of Nakshbandis. He praised the Nakshbandis and drew attention to their good features. The aim of this article is to bring out the ideas of a Nakshbandi-Khâlidî shaykh within the context of this work. It was concluded that the shaykh's work resembled the works written by Nakshbandi shaykhs.

Keywords: Sufism, Küçük 'Âshiq Muhammad, Nakshbandiyya, Sayr and Sulûk, Dhikr.

Giriş

Nakşbendî¹ tarikatı şeyhlerinin şeriata bağlılığı, ilmî donanımı ve sünnî tutumu ulema arasında hüsn-i kabul görmüştür. Nakşbendîliğin

¹ Nakşbendilik için bk. Hamid Algar, *Nakşibendilik*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007).

Hâlidî kolunda da birçok meşhur ulema vardır. Bunlar arasında ünlü hadisçi Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (öl. 1311/1893) ve meşhur fakih İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) bulunmaktadır.

Küçük Âşık Muhammed el-Hâlidî de Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (öl. 1242/1827) halifesidir ve Mısır'da, Mısır Hidivi Abbas Paşa'nın yaptırdığı tekkede şeyhlik yapmıştır. Şeyh Küçük Âşık Muhammed, *Miftâhu kenzî'l-esrâr* isimli bir risâle kaleme almıştır. Bu risâle Nakşbendîliğe mensup kimselerin özelliğini övgü dolu sözlerle anlatırken aynı zamanda sülûke ve sülûk sonucunda erişilen müşâhede ve ilâhî tecellî gibi marifet kapsamındaki konulara da değinmektedir. Risâlenin Hâlidî geleneğinin bir temsilcisi tarafından yazılması Hâlidîlik hakkında bilgi vermesi açısından önem arz eder. Ayrıca şeyhin Mısır'da Hâlidîliğin temsilcisi olması da Nakşbendîliğin yayılma alanları ve merkezleri açısından önemlidir.

Küçük Âşık Muhammed'in risâlesinde bütün konuları açıklıkla dile getirdiği iddia edilemez. Özellikle "sırrı faş etme" derken çekindiği bazı konular bulunmaktadır. Bu da hususen tasavvuf tarihinin getirdiği bir gerçeklik² olduğu gibi mevcut şartların ortaya koyduğu bir davranış biçimi olarak da görülebilir.³ Küçük Âşık Muhammed tıpkı selefleri gibi Nakşbendîliğin faziletlerini anlatırken adeta herkesi Nakşbendî tarikatına davet etmektedir.⁴ Esasında geçmiş yıllardaki Nakşbendîlik risâlelerinde görülen bu durum devam etmiş ve bu risâlelerin ortak özelliği haline gelmiştir.⁵

Bu makalede Küçük Âşık Muhammed el-Hâlidî'nin tek eseri olan *Miftâhu kenzî'l-esrâr* incelenmiştir. Bu risâle Osmanlıca olarak kaleme alınmıştır. Tek nüshasına ulaşabildiğimiz yazmanın müstensihî ve istin-

² Hallâc-ı Mansûr'un idamı tasavvuf tarihinin önemli olaylarından biridir. Bk. Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15/377-381.

³ Ali Çoban özellikle 18. yüzyılda Nakşbendîlik risâlelerinde yer alan ve bazı Nakşilerin eleştirdiği sema, deverân gibi konuları Kadızâde hareketinin etkileri sebebiyle gündeme geldiğini söyler. Çalışma için bk. Ali Çoban, "Telif ve Teklif: XVIII. Yüzyıl Osmanlı'sında Nakşibendîlik Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/31 (2018), 133-176.

⁴ Şeyh Küçük Âşık mensubu olduğu tarikatı övmek istemiş de olabilir. Ancak Ali Çoban'ın 18. yüzyıl Nakşbendîlik risâlelerinin topluma tarikat olarak Nakşbendîliği önerdiği iddiası önemlidir. Bk. Çoban, "Telif ve Teklif: XVIII. Yüzyıl Osmanlı'sında Nakşibendîlik Risaleleri", 133.

⁵ Bk. Çoban, "Telif ve Teklif: XVIII. Yüzyıl Osmanlı'sında Nakşibendîlik Risaleleri", 138.

sah tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bu nüshadan hareketle şeyhin görüşlerine yer verilecektir. Daha öncesinde ise müellifin hayatına dair kısaca bilgi verilecektir.

1. Küçük Âşık Muhammed el-Hâlidî en-Nakşbendî Efendi'nin Hayatı

Küçük Âşık Muhammed en-Nakşbendî el-Hâlidî Efendi'nin hayatı hakkında malumat çok azdır. Bağdatlı İsmail, Küçük Âşık Muhammed Efendi'nin ismini Muhammed b. Abdullah şeklinde vermektedir. Küçük Âşık ise onun meşhurlaşmış lakabıdır. Küçük Âşık Muhammed Efendi'nin doğum tarihine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. O, Mısır'da Nakşbendî tekkesinde şeyhlik yapmıştır. Şeyh Efendi, 1300/1882 yılında yine Mısır'da vefat etmiştir ancak kabrinin nerede olduğu bilinmemektedir.⁶

Küçük Âşık Muhammed Efendi'nin müridi Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'dir. Bu hususu risâlesinde Hâlid-i Bağdâdî'ye “mürşidimiz” diyerek ortaya koymaktadır.⁷ Aynı zamanda Küçük Âşık Efendi, Hâlid-i Bağdâdî'nin Mısır'da bulunan halifesidir. Mısır hidivi⁸ Abbas Hilmi Paşa'nın⁹ Mısır'da yaptırdığı Nakşbendî dergâhının şeyhi olan Küçük Âşık Efendi bununla birlikte burada Hâlidîliği temsil eden ve yayan bir isimdir. Ancak halifeleri ve kendisinden sonra aynı dergâhta kimin görev yaptığına dair bilgi yoktur.¹⁰ Ayrıca Küçük Âşık Muhammed'in ilmi geleneği ve kimlerden hangi dersleri aldığına yönelik kayıt da bulunmamaktadır.

⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin, esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), 2/383.

⁷ Küçük Âşık Muhammed el-Hâlidî, *Miftâhu kenzi'l-esrâr* (Y), Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi, 14442, 5b. Bundan sonra eser *Miftâh* şeklinde gösterilecektir.

⁸ Hidiv: “Osmanlı Devleti'nde Kavalalı Mehmet Ali Paşa'dan sonra Mısır valilerine verilen unvan.” bk. Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2011), 1098.

⁹ Hayatı için bk. İlhan Şahin, “Abbas Hilmi I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1988), 1/25.

¹⁰ Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 283, 348; Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî (Hayatı, Eserleri, Halifeleri)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 205.

Küçük Âşık Muhammed Efendi Mısır'da iken kendisini Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî ziyaret etmiştir. Ziyâeddîn Gümüşhânevî hac için yolculuğa çıkmış, başka yerlere uğradıktan sonra Mısır'a da ziyarette bulunmuştur. Burada yirmi dokuz gün kaldığı rivayet edilmektedir. O, Mısır'da Abbas Hilmi Paşa'nın yaptırdığı dergâhta kalmış ve Şeyh İbrahim Cevdet (öl. 1350/1932) ile Hâce Rahmetullah Efendi'ye (öl. ?) icazet vermiştir.¹¹ Gümüşhânevî, Mısır'da bulunduğu sırada pek çok âlim ve ârifin yetişmesine vesile olmuş, Küçük Âşık Muhammed de hem dergâhını açarak hem de onun hizmetinde bulunarak buna katkı sunmuştur. Mısır Hidivi, Gümüşhânevî'yi ziyaret etmek istemiş ancak imkân olmamıştır. Mustafa Fevzi Efendi (öl. 1343/1924) Gümüşhânevî'nin ziyaretini şu mısralarla kayıt altına almıştır:

*Küçük Âşık Efendi şeyh-i macid
Vekil-i Hazret-i Mevlâyî Hâlidî*

*O yerde sakin ü irşâda me'mur
İdilmişti Cenâb-ı Şeyh-i pür-nûr*

*Görünce Hazret-i Kutbu'z-Zamân'ı
Kıyâm itdi hem oldu şâdumâni*

*Yanında ahter-asâ kaldı Âşık
Görenler söyledi bir kavl-i sâdik*

*Velâkin Hazreti Üstâd-ı Ekrem
Ona ta'zîm iderdi Pîr-i A'zam*

*Hidiv-i Mısır olan pâşâ-yı ešham
Ziyâret kasd iderdi dâimâ hem*

*Anın çün davet itdi hayli def'at
Müyesser olmadı lâkim mülâkat¹²*

¹¹ Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî*, 283; Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî*, 205; Hamid Algar, "Hâlidîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15/296.

¹² Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî Menkıbeleri* (İstanbul: İnsan Yayınları,

Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî ilk haccından 14 sene sonra 1877 yılında ikinci defa hacca gittiğinde tekrar Mısır'a uğramış ve burada ilmî ve tasavvufî faaliyetler gerçekleştirmiştir. Arap ulemasına kendi eseri *Râmûzu'l-ehâdis*'i¹³ okutmuş ve icazet vermiştir.¹⁴ Büyük ihtimalle Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî, Küçük Âşık Muhammed Efendi'nin dergâhında kalmıştır ve Küçük Âşık da bu faaliyetlere katılmış olmalıdır. Kanaatimiz odur ki bu faaliyetler gerçekleştirilirken hadis ilminde Küçük Âşık Muhammed, Gümüşhânevî'den istifade etmiştir.

Çağdaş araştırmalarda, Afyon'un meşhur tasavvufî şahsiyetleri arasında Mehmed Âşık Efendi isimli bir zattan söz edilmektedir. Bu şahıs küçük yaşlarda ilim öğrenmek için ilk önce İstanbul'a sonra Bağdat'a gitmiş, burada Hâlid-i Bağdâdî ile tanışmış ve ondan hırka giymiştir. Bahsedilen hırka daha sonraları Bediüzzaman Said Nursi'ye (öl. 1878-1960) hediye edilmiştir. Hırkayı veren ise Küçük Âşık Efendi'nin torunu Asiye Mülazımoğlu Hanımefendidir. Kaynakların verdiği bilgiye göre Mehmed Âşık Efendi Afyon'a gelmiş, daha sonra Mısır'a gitmiş ve burada vefat etmiştir. Afyon'dan Mısır'a giden Âşık Efendi'nin oğlu Muhammed Bahâuddin Efendi Afyon'a dönmüş, vefatından sonra babasından kalan cübbe kızı Asiye'ye intikal etmiştir. Asiye Hanım Bediüzzaman'ın öğrencilerinden Mehmet Fevzi Efendi'ye (öl. 1989) emanetleri vermiş ve oradan Bediüzzaman'a mezkûr cübbe ulaştırmıştır.¹⁵ Mehmet Kubat'ın verdiği bilgiye göre Mehmet Âşık Efendi'nin ölüm tarihi bizim zikrettiğimiz tarihle aynıdır. Ancak farklı çağdaş kaynaklarda adı geçen Mehmet Âşık Efendi'nin ölüm tarihi 1848 olarak verilmekte¹⁶ ve mezar taşının da ilk gömüldüğü yerden alınarak şu anki Afyon'da cami bahçesine taşındığı ifade edilmektedir.¹⁷ Nihayetinde

2010), 116.

¹³ Bk. İbrahim Hatipoğlu, "Râmûzu'l-Ehâdis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2007), 34/454-455.

¹⁴ Bk. Halim Gül, "Cerîde-i Sûfiyye'de Hocazâde Ahmed Hilmi Bey'in Bazı Sûfi Biyografileri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/1 (1999), 119.

¹⁵ Bk. Mehmet Kubat, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî: Sûfi Kelâmı* (İstanbul: Hikmetevi Yay., 2014), 123.

¹⁶ Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 336.

¹⁷ Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 335-336.

kaynaklarda Küçük Âşık Muhammed Efendi'ye ait burada ifade edilenlerin dışında başka bir bilgi bulunmamaktadır. Ölüm tarihi Bağdatlı İsmail tarafından 1300/1882 olarak kaydedilmiş ve ne ailesine ne de çocuklarına dair bilgi verilmiştir. Ayrıca onun Mısır'da vefat ettiği zikredilmektedir. Dolayısıyla şu an Afyon'da bulunan Mehmed Âşık Efendi ile karıştırılmış olması yüksek ihtimaldir.

2. Eseri

Küçük Âşık Muhammed el-Hâlidî'nin bilinen tek eseri Bağdatlı İsmail Paşa tarafından zikredilen *Miftâhu kenzi'l-esrâr*'dır. Eserin bir yazması iki tane de farklı tarihlerde basılmış matbu nüshası bulunmaktadır. Yazma nüshada müstensihin kim olduğuna dair bir bilgi yoktur ve ne zaman istinsah edildiği de yine aynı şekilde belli değildir. Ulaşabildiğimiz tek yazma Sivas Ziya Bey Kütüphanesi'nde 14442 demirbaş numarasında kayıtlıdır. Yazma 16 varak, 11 satır ve nesih hatla yazılmıştır. Risâlenin dili Osmanlıcadır. Yazma nüshada ilk *Miftâhu kenzi'l-esrâr* risâlesi yer almaktadır. Risâlenin sonunda ise Küçük Âşık Muhammed Efendi *tarik-ı nakşbendîyeye sâlik olanların keyfiyet-i iştigallerini beyan ider* diyerek başladığı müstakil bir konu daha vardır. Bu da *Miftâhu kenzi'l-esrar*'a dâhil edilebilir. Bunun ardından Hâlidî-Nakşbendî silsilesi Arapça ve Farsça olarak yazılmış, hatme-i hâce duası, farz namazlardan sonra okunacak salavât-ı şerîfeler, Cuma gecesi ve Cuma namazından sonra okunacak salavât-ı şerîfeler ve hatim duası bulunmaktadır. Ancak *Miftâhu kenzi'l-esrâr* risâlesinden sonra zikrettiklerimizin kendisine ait olup olmadığına dair bir kayıt yoktur. *Miftâh* risâlesinin girişinde ve farklı yedi yerinde kendi ismini zikretmektedir. Biz yazma esere atıf yaparken onun matbu baskısı ile karışmaması için (Y) ile işaret edeceğiz.

Bahse konu olan eserin farklı tarihlerde basılan iki tane matbu nüshası bulunmaktadır. Bunlardan ilki İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Türkçe kitaplar bölümünde 824 numarada kayıtlıdır. Burada bulunan baskının son sayfasında düşülen kayda göre eser, 1268 yılında Mısır'da basılmıştır. Söz konusu baskı, neredeyse ese-

rin yazmasıyla aynıdır. Kitabın nerede ve hangi tarihte basıldığı haricinde herhangi bir ekleme yapılmamıştır.

Matbu eserin ikinci baskısı ise iki farklı kütüphanede yer almaktadır. Birincisi yine İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Türkçe kitaplar bölümünde 2210 numarada kayıtlıdır. İkincisi ise Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Tahir Ağa Tekke bölümünde 237 demirbaş numarada kayıtlıdır. Ancak bu eserin müellifi olarak Küçük Âşık Muhammed el-Hâlidî değil, mürşidi Hâlid-i Bağdâdî gösterilmiştir. Yanlış okuma neticesinde böyle bir kayıt düşülmüş olabilir. Risâlenin bu baskısında bazı ilaveler ve düzenlemeler bulunmaktadır. Küçük Âşık Efendi'nin 1282 ve 1288 tarihleri arasında zikredilen ve risâlenin konularıyla ilgili yaklaşık dört sayfa tutan sözleri bahse konu olan baskıya eklenmiştir. Buna ilaveten *Miftâhu kenzi'l-esrâr* risâlesinde de âyet-i kerîmeler parantez içine alınmıştır. Ancak bunları ekleyen ve düzenleyenin ismi yoktur. Biz çalışmamızda bu esere atıf verirken eserin isminin yanına matbu olduğunu göstermek için (M) ile işaret edeceğiz.

Küçük Âşık Efendi'nin bahsi geçen risâlesi Nakşbendilikteki bazı konuları ihtiva etmektedir. Bunlar arasında sülûk, mürşid, Nakşbendî sâliklerinin nasıl davranması gerektiği, sülûkün sonunda erişilen zevk, müşâhede ve marifet gibi meseleler bulunmaktadır. Küçük Âşık Efendi risâleye, âdet olduğu üzere hamdele ve salvele ile başlamamıştır. O, “bu abd-i müznib Küçük Âşık Muhammed el-Hâlidî en-Nakşbendî Arapça bilmesem” ifadeleriyle risâleye devam etmiştir. Risâlede dönemin Mısır Hidivi olan Abbas Hilmi Paşa'ya övgüler ve dualar da bulunmaktadır.

3. Risâlenin Muhtevası

Küçük Âşık Muhammed el-Hâlidî'nin risâlesi bazı temel hususlara değinmektedir. Bunlar arasında en dikkat çekici husus sülûk, zikir, müşâhede, mürşid ve Nakşbendî tarikatına müntesiplerin özelliklerini anlatan hususlar olsa gerektir. Şimdi bu konulara değinelim.

3.1. Sülûk

Tasavvuf düşüncesinde sülûk “tasavvuf yoluna girmiş kişiyi Hakk'a

vuslata hazırlayan ahlaki eğitim” olarak ifade edilmektedir.¹⁸ Bu eğitim içerisinde başta farz ibadetler bulunmaktadır. Ardından nafileler ve nefsin terbiye edilmesi için riyazât ve mücâhede gibi hususlar gelmektedir. Seyru sülûkün temelinde kötülüklerin menbaı nefsin terbiye edilmesi ve ondan kaynaklanan kötülüklerin giderilmesi yer almaktadır.¹⁹

Küçük Âşık Muhammed el-Hâlidî'ye göre sülûkün belirli şartları vardır. Bunlar arasında devamlı abdestli olmak ilk şarttır. Buna ilaveten az yeme, az uyuma, az konuşma gibi riyazâta dâhil olan koşullar ve “çokça zikredin” âyet-i kerîmesi gereğince zikir yer almaktadır.²⁰ Ona göre seyru sülûkte dikkat edilmesi gereken önemli bir konu daha vardır ki sâlik asla dedikodu etmemelidir.²¹ Sülûke konu olan uygulamalardan birinin zikir olduğunu söylemiştik. Esasında zikir bütün tasavvuf tarihinin en önemli kavramlarından biridir. Zikrin her halde ve bütün vakitlerde uygulanabilirliği sûfilerin vaktin en küçük birimini dahi kaçırmamasını sağlamaktadır. Dolayısıyla ârifler için gıda olarak kabul edilmektedir.²² Biz de söz konusu meseleyi ayrı bir başlıkta ele almak yerine burada değerlendireceğiz.

Küçük Âşık Muhammed, hem seyru sülûkün önemli bir dinamiği olan hem de bütün tarikatların üzerinde ittifak ettiği zikir konusunda bazı bilgiler vermektedir. Nakşibendî tarikatında zikir hafî olarak icra edilmektedir. Küçük Âşık Muhammed de risâlesinde bunu teyit etmektedir ancak o, ehl-i aşka cezbenin de lazım olduğunu söyler.²³ Böylece zikrin hafî olmasında katı bir tutuma sahip olmadığı ifade edilebilir.

Küçük Âşık Muhammed el-Hâlidî, sülûk sürecinde önemli bir yere sahip zikrin farklı türlerine değinmektedir. Bunlardan birincisi istiğfar-

¹⁸ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 205.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Yakup Pekdoğan, *Tasavvuf Düşüncesinde Marifet* (İstanbul: Hikmetevi Yay., 2021), 128-169; Bireysel ve toplumsal fesadın kaynağı olarak nefis için bk. Duran Ali Yıldırım, “Âyetler Işığında Bireysel ve Toplumsal Fesad Sebepleri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2016), 135-139.

²⁰ Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442, vr. 2b.

²¹ Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442, vr. 2a.

²² Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Cidde: Dârul-Minhâc, 2017), 184, 499, 501; Pekdoğan, *Tasavvuf Düşüncesinde Marifet*, 165.

²³ Küçük Âşık, *Miftâhu kenzi'l-esrâr (M)* (Mısır: Bulak Matbaası, 1288), 11.

dır. İstiğfar bağışlanma talebinde bulunmaktır ve günlük virdler arasında yer alır. Müellifimize göre istiğfar sülûkün ilk evresinde yer alır ve kalbi temizlemenin yolu buradan başlar.²⁴ Bunun ardından Küçük Âşık Muhammed Nakşbendî tarikatının şeyhlerinin zikirdeki usullerinden bahsetmektedir. Şeyhin ifade ettiği zikirler Nakşbendî tarikatındaki sülûk sürecinde tavsiye edilen ism-i zât ve nefy u isbât zikridir.²⁵ Ona göre sâdât-ı Nakşbendiyye önce “Allah” zikrini müridlerine tavsiye etmektedir. Sonrasında Küçük Âşık Muhammed nefy u isbâtı zikrin üçüncü çeşidi olarak zikreder. Nefy u isbât şudur: “Kelime-i tevhidin “Lâ ilâhe” (Allah yoktur) kısmına nefy, “illallah” (ancak Allah vardır) kısmına ispat denilir.”²⁶ Küçük Âşık Muhammed’e göre nefy u isbât zikri hem vücutta bulunan hem de nefiste yer etmiş bütün kötülöklere çaredir. Bu zikir menfilikleri ortadan kaldırır ve sâlik için perde olan her şeyi yok eder.²⁷ Şunu da zikretmek gerekir ki Şeyh Küçük Âşık zikrin nasıl yapılacağına dair ayrıntılı bilgi vermemektedir.

Bütün bu zikirlerin Nakşbendî sülûkünde önemli bir yeri vardır. Küçük Âşık Muhammed zikri faziletli ibadetler arasında değerlendirerek bu konuya değinmektedir. Zikirlerin içerisinde özellikle “Allah” zikriyle nefy u isbât zikri başat bir rol oynamaktadır. Bunlar, sülûk sürecinde kalbi temizleyen ve ileride de bahsedeceğimiz gibi muhabbete ve marifete yol açan bir konuma sahiptirler. Söz konusu zikirler Küçük Âşık’a göre kişinin istidadına göre ayarlanmalıdır. Kimi zaman tek tek bu zikirler müridlere tavsiye edilirken kimi zaman da adı geçen iki zikir beraber de tavsiye edilmektedir.²⁸ Dolayısıyla müridlerin nefis terbiyesinde toptancı yaklaşım değil bireylerin farklılığı dikkate alınarak bir çözüm yolu ortaya konulmaktadır.

Risâlede zikredilen zikir çeşitlerinden sonuncusu ise zikir-i sultânîdir.²⁹

²⁴ Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442, vr. 2b.

²⁵ Konuyla ilgili bk. Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı’da Bir Müderris Süfi: Muhammed Hâdimi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Hikmetevi Yay., 2016), 127; Çoban, “Telif ve Teklif, 133-176.

²⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yay., 2012), 191.

²⁷ Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442, vr. 2b-3a.

²⁸ Küçük Âşık, *Miftâh (M)*, 9.

²⁹ Sultânî zikir: “Mürid zikir esnasında sükûnetle oturarak letâif-i hamse (sol memenin altında kalp, sağ memenin altında ruh, sol memenin üstünde sır, sağ memenin üstünde hafî, göğsün

Küçük Âşık Muhammed'e göre bu zikir türü de sülûk eden kimsenin kalbine ve bütün vücuduna zikrin etki etmesiyle meydana gelir. Şeyhe göre burada müşâhede ile bu zikrin etkisini ayırt etmek gerekir. Muhtemelen müşâhede ile sultânî zikrin mahiyeti hakkında bir karışıklık gündemdedir ya da Küçük Âşık bu minvalde etrafından bir izlenim edinmiş olabilir. Ona göre müşâhedede in'âm-ı ilâhî ve Allah'ta fânî olma söz konusudur. Ancak zikir-i sultânî için böyle bir şart risâlede mevcut değildir.³⁰

Küçük Âşık Muhammed'in zikirle ilgili farklı bir tasnifi daha bulunmaktadır. Bu tasnifte üçlü bir şema ortaya çıkar. Birincisi kalbi zikirdir. Buradan yükselerek letâif zikrine geçer ki nihayetinde bütün vücudu nur olur. Sonuncusu ise nefy u isbâtıdır. Sâlik bununla kendisindeki örtüleri kaldırır ve müşâhedeye erişir.³¹ Nihayetinde Küçük Âşık Muhammed'in düşüncesinde zikrin yeri büyüktür. Buna ilaveten her vakitte uygulanabilirliği sayesinde zikir, seyru sülûk sürecinde büyük bir yer edinmiştir.

3.2. Şeyh

Tasavvuf düşüncesinin önemli kavramlarından biri şeyhtir. Şeyh müşşid, pîr, ârif ve velî gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Tasavvuf düşüncesinde şeyh "bir tarikata intisap ederek seyru sülûkünü tamamlayan ve şeriat, tarikat, hakikat ilimlerinde yüksek dereceye ulaşan kimsedir."³² Bahsi geçen kimseler irşada ehil kabul edilmektedirler. Kendilerinin aynı süreçlerden geçmesi, terbiyesiyle meşgul oldukları sâlikler için ortaya çıkabilecek istenmeyen durumların çözümü için etkili kabul edilmektedir. Ebû Ali Dekkâk (öl. 465/1072) bu konuya dikkat çeker ve kendi başına yetişen sâlik için şu uyarıda bulur: "Bir ağaç,

ortasında ahfâ) üzerinde yoğunlaşır. Seyru sülûk sürecinde kalpten başlayarak sırasıyla ahfâya kadar bütün latifeler zikre iştirak eder hale gelince iki kaş arasında bulunduğu kabul edilen nefsin de zikre katılmasından sonra bütün beden zikretmesi sağlanır. Buna 'sultânü'l-ezkâr / zikir-i sultânî' adı verilir." bk. Reşat Öngören, "Zikir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2013), 44/411.

³⁰ Küçük Âşık, *Miftâh (M)*, 10-11.

³¹ Küçük Âşık, *Miftâh (M)*, 11-12.

³² Reşat Öngören, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 39/50.

dikicisi olmadan yetişmişse yaprak açar ama meyve vermez. Hakeza bir mürid de kendisine bu yolun âdâbını öğretecek bir şeyhe sahip değilse onun durumu tıpkı bu ağaç gibidir. Bu mürid hevasına uyar ve ondan bir kurtuluş yolu bulamaz.”³³

Küçük Âşık Muhammed sülûk sürecinde şeyhin gerekliliğine çokça vurgu yapmaktadır. Ona göre sülûke kesinlikle bir mürşidle başlanmalıdır. Sülûk sürecinde mürşidin izni, yapılan eylemlerin neticesi açısından daha faydalıdır. Sâlik mürşidinin gözetiminde zikre devam eder ve buna ilaveten murakabeyi düzenli bir şekilde yerine getirirse yüksek derecelere nail olur.³⁴

Şeyhin sülûk sürecinde önemini ısrarla vurgulayan Küçük Âşık Muhammed, mürşid için temel bir şart sunmaktadır. Ona göre şeyh sülûk sürecinden geçmiş ve bu terbiyeyi edinmiş olmalıdır. Zira ona göre seyru sülûke girmemiş biri başka kimseleri terbiye edemez. Ancak şeyh Küçük Âşık, söz konusu meselede bir istisna bulunduğunu kaydeder. Mezkûr istisna tasavvuf tarihinde üveysîlik³⁵ kavramıyla ifade edilmektedir. Meşhur olduğu üzere Nakşbendî tarikatında da üveysî yolla terbiye edilen ve şeyhlik görevini icra edenler bulunmaktadır. Bâyezid-i Bistâmî (öl. 234/848) Cafer es-Sâdik’tan (öl. 148/765), Hasan el-Harakânî (öl. 425/1033) Bâyezid-i Bistâmî’den, Bahâeddin en-Nakşbendî (öl. 791/1389) de Abdülhâlık Gucdevânî’den (öl. 575-617/1179-1220) üveysî yolla terbiye görenler arasındadır.³⁶ Küçük Âşık Muhammed de bir Nakşbendî olması sebebiyle üveysî yolla terbiyeyi ve şeyhliği kabul etmektedir.³⁷ Dolayısıyla bütün bu zikredilenler risâlede şeyhin önemine özellikle işaret etmektedir.

³³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 773; Yusuf Akbak, “Yunus Emre Divanında Mürid-Mürşid İlişkisi”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (2022), 231-239.

³⁴ Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442, vr. 2a, 4b.

³⁵ Üveysîlik: “Herhangi bir şeyhe bağlanmadan, doğrudan Hz. Peygamber’in ruhu ve maneviyatı tarafından irşat ve terbiye edilen veliler. Daha önce yaşamış ve ölmüş bir velinin ruhâniyeti tarafından terbiye edilen ve bu yüzden zahirde herhangi bir şeyhi bulunmayan veliler.” bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 369.

³⁶ Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 34, 114-115. Ayrıca bk. Necdet Tosun, “Üveysîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42/400-401.

³⁷ Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442, vr. 2b.

3.3. İlâhî Bilgi

Tasavvuf düşüncesinde seyru sülûkünü tamamlayan kimseler Allah Teâlâ'nın iradesiyle ilâhî bilgiye erişebilirler. Bu bilgiye marifet ya da marifetullah denilmektedir. Ancak klasik kaynaklarda söz konusu bilgiyi ifade etmek için farklı kavramlar kullanılmıştır. Bunlar arasında tecellî, müşâhede, mükâşefe ve yakîn gibi terimler de bulunmaktadır.³⁸

Esasında Küçük Âşık Muhammed'in ele aldığımız risâlesinin ismi bize ilâhî bilgiye yönelik bir içeriğinin bulunduğunu hissettirmektedir. Doğrusu risâlenin girişinde ve birçok yerinde şeyh de bu konuya değinmiştir. Küçük Âşık Muhammed'e göre eğer sâlik, Nakşbendî tarikâtı usûlüne göre zikre devam ederse kendisinde müşâhede hali ortaya çıkabilir ya da ilâhî tecellî kalbine nazil olabilir.³⁹ Şeyhe göre sâlik önce müridinden izin almalıdır. Daha sonra istiğfar ederek sülûke başlamalı ve nefsinin kirliliğini her şeyden temizlemelidir.⁴⁰ Küçük Âşık Muhammed başka bir yerde zikrin bütün vücuda etkisini "ten zekatı"⁴¹ olarak zikreder ve ona göre zengin bir mürid hem mal hem de ten zekatını verirse derecesi yükselir. Kendi hayatında kötülüğe götürecek kapılar kapanır ve iyilikleri artırmak için fırsatlar önüne çıkar. Nihayetinde şeyhe göre bu duruma erişen sâlikte tecellî zuhur eder.⁴²

Küçük Âşık Muhammed ilâhî bilgiyle ilgili bazı hususlara da değinmektedir. Bunlardan ilki, ilâhî tecellînin mahiyetine yöneliktir. Ona göre ilâhî tecellî, gizli bir şimşek gibidir. Bu şekilde sâlikin kalbine gelir.⁴³ O, bir başka ifadesinde de müşâhede açıklamaktadır. Ona göre su içindeki güneş nasılsa müşâhede de sâlikin kalbinde öyledir.⁴⁴ Şeyh Efendi ilâhî bilgi ile tevhid arasında da bir ilişki kurar. Ona göre tev-

³⁸ Bk. Pekdoğru, *Tasavvuf Düşüncesinde Marifet*, 72-125; Kavramların anlamları için bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 282, 352, 480, 532.

³⁹ Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442, vr. 1b, 2a.

⁴⁰ Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442, vr. 2b.

⁴¹ Küçük Âşık Muhammed, ten zekatını Kaf suresinin 16. âyetine "Biz ona şah damarından daha yakımsız." mazhar olmakla açıklamaktadır. Başka bir bilgi vermemektedir. Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442.

⁴² Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442, vr. 4a, 4b.

⁴³ Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442, vr. 2b.

⁴⁴ Küçük Âşık, *Miftâh (M)*, 10-11.

hidin biri havas bir de avam ya da zâhir olmak üzere iki çeşidi vardır. Tevhid-i zâhir tasdikten ibarettir ve bütün Müslümanların kabul ettiği tevhid bu olmalıdır. Tahkike ulaşılmış tevhide yani ism-i zât ve nefy u isbât zikriyle birlikte sâlikte müşâhede halinin ortaya çıkmasına tevhid-i havas denilmektedir.⁴⁵ Böylece sâlik tevhide konu olan şeylerin hakikatini idrak eder. Bu idrak, nasların ortaya koyduğu tevhid anlamını akli süreçlerden geçirerek elde edilmiş değildir. Sûfîlerin seyru sülûk sonucunda müşâhede halinde görerek veya tecellî ya da ilham ile ortaya çıkan bir idrak şeklidir.

Şeyh Efendi tecellînin çeşitlerinden de bahsetmektedir. Ancak bunların mahiyetine yönelik bir açıklama sunmamaktadır. O, risâlesinde ehadiyet tecellîsi ve ma'yyet tecellîsinden bahsetmektedir. Bu iki tecellîde önce ehadiyyet tecellîsi sonra da ma'yyet tecellîsi gelir. Küçük Âşık'a göre ma'yyet tecellîsi ancak "Allah bizimle beraberdir (Tevbe 9/40)" âyetine mazhar olmakla bilinebilir.⁴⁶ Bununla irtibatlı olarak şeyh Küçük Âşık, ilâhî bilginin ifade edilmesine de değinmektedir. Tasavvufun kuruluş döneminde söz konusu bilginin ifade edilmesine yönelik sûfîler bazı teoriler öne sürmüşleridir. Bunlar arasında ilâhî bilginin ifadesini imkânsız görenler, açıklanmaması için bazı gerekçeler sunanlar, dilin imkânsızlığı ve bu bilgiye ehil olmama gibi hususlar yer almaktadır.⁴⁷ Küçük Âşık Muhammed de ilâhî bilgiyi ancak hal sahiplerinin bileceğini söyler. Bu bilginin açıklanması ya da tarif edilmesi ise mümkün değildir.⁴⁸ O, ayrıca sır olarak isimlendirdiği ilâhî bilginin ifşa edilmemesi için de uyarıda bulunmaktadır.⁴⁹ Küçük Âşık Muhammed'e göre ilâhî bilginin sonucunda bazı durumlar ortaya çıkmaktadır. Muhabbetullah bunlardan biridir. İlâhî tecellî kalbe gelince muhabbet artar ve kalpte masivaya dair bir iz kalmaz. Buna ilaveten sâlik istikametten taviz vermez.⁵⁰

⁴⁵ Küçük Âşık, *Miftâh (M)*, 9; Tevhidin farklı çeşitleri için bk. Yusuf Turan Günaydın, "Ali Behcet Efendi ve Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşebendiyye'si", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006), 233.

⁴⁶ Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442, vr. 3b.

⁴⁷ Bk. Pekdoğru, *Tasavvuf Düşüncesinde Marifet*, 219-228.

⁴⁸ Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442, vr. 2b, 3a.

⁴⁹ Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442, vr. 3b.

⁵⁰ Küçük Âşık, *Miftâh (Y)*, 14442, vr. 2b, 3a.

Son olarak Küçük Âşık Muhammed Allah Teâlâ'nın hakikatine yönelik bir değerlendirmede bulunur. Ona göre Allah'ın bir benzeri yoktur ve makamı ne olursa olsun hiçbir kimse O'nu idrak edemez.⁵¹ Şeyhin bu görüşü de erken dönem sûfilerinkiyle benzerdir.⁵²

3.4. Nakşbendîlik'e Ait Kavramlar ve Nakşbendîlik Vurgusu

Nakşbendî tarikatı gün yüzüne çıktıktan sonra kendi eserlerini ve kendi kavramlarını çıkarmaya başlamıştır. Nakşbendîlikle ilgili birçok kavram bulunmaktadır ancak biz sadece Şeyh Küçük Âşık'ın risâlesinde değinilenlere yer vereceğiz.

Söz konusu kavramlardan ilki vukûf-ı kalbîdir. Şeyh Küçük Âşık Muhammed'e göre vukûf-ı kalbî,⁵³ Allah zikri esnasında ara ara "Allâhümme ente maksûdî ve rızâke matlûbî/Allah'im maksadım sensin ve senin rızanı istiyorum" diyerek kalpte Allah'ı mülâhaza etmektir. Ona göre lafza-i celâli söylemeye "yâd-kerd",⁵⁴ "Allâhümme ente maksûdî ve rızâke matlûbî" söylemeye de "bâz-geşt"⁵⁵ denir. Küçük Âşık Muhammed rabıtaya dair de bir açıklama sunmaktadır. Ona göre rabıta⁵⁶ şu şekilde icra edilir: Kişi kibleye yönelip ters teverrük şeklinde oturarak gözler kapalı şekilde iman kaynağı kalbe teveccüh edecek, ardından 25 kere "estağfirullah", sonra Fâtîha ve üç İhlâs sûrelerini okuyarak sevabını Şâh-ı Nakşbend'e bağışlayacaktır. Sonra ölümü te-

⁵¹ Küçük Âşık, *Miftâh (M)*, 10.

⁵² Bk. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsi Serrâc, *el-Lüma'* (Mısır: Dâru'l-Mukattam, 2017), 98.

⁵³ Vukûf-ı kalbî: "Nakşbendiyye'nin rabıta, zikir, murâkabe, hıfz-ı nispet ve sohbet-i şeyh gibi altı esasından biridir. Sâlikin her çeşit bağdan, bilinen, düşünülen, hâtır ve hayalden geçirilen her türlü fikir, hayal ve histen tecerrüd edip tam bir teveccühle kalbine teveccüh etmesine, sonra basiret gözüyle kalbin hakikatine, nazarını yoğunlaştırmasına ve bu suretle kalbinde ilahi sırların zuhur etmesini beklemesine" denir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 382.

⁵⁴ Yâd-kerd: "Murakabe mertebesine ulaştıktan sonra sâlikin lisanla belli sayıda nefy ve ispatı zikretmesine" denilir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 385; Burada şunu zikretmek gerekir. Küçük Âşık Muhammed, yâd-kerd için lafza-i celâl zikredilir der. Ancak kaynaklarda nefy u isbât zikri belirtilmektedir. Bk. Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 292-293.

⁵⁵ Bâz-geşt: "Nakşbendiyye tarikatında sâlikin gönül diliyle kelime-i tevhidi zikrederken dil ile de "İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî/ya İlâhî maksadım sensin, talebim senin rızandır" demesidir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 69.

⁵⁶ Rabıta: "müridin ruhaniyetinden feyz alacağına inanarak kamil şeyhin suretini zihninde tasavvur etmesidir." Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 289; Ayrıca bk. Necdet Tosun, "Râbıta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2007).

fekkür edecek (rabıta-i mevt) ve ardından Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'yi göz önüne getirip ondan feyz alacaktır.⁵⁷ Küçük Âşık Muhammed risâlesinde bunlardan başka bir kavrama yer vermemektedir.

Son olarak değineceğimiz konu ise Küçük Âşık Muhammed'in Nakşbendîlerle ilgili bazı övücü hasletleri ön plana çıkarmasıdır. Ona göre şu özellikler Nakşîlere aittir:

1. Resûlullah'ın (as) nuru Nakşbendîlerin kalbine nazil olur.
2. Nakşbendîler Zât-ı Mutlak'ın nuruna aşınadılar.
3. Nakşbendîler Allah Teâlâ'nın feyzine mazhar olmuşlardır.
4. Nakşbendîler marifetullah gibi sırrı ifşa etmezler.
5. Nakşbendî tekkesine kimse kötü düşüncelerle yaklaşmamalıdır. Eğer ki bu şekilde bir davranışta bulunan olursa hali berbat olur.⁵⁸

Sonuç

Küçük Âşık Muhammed, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Mısır'da bulunan halifelerinden biridir ve burada yöneticilerin kurduğu tekke vasıtasıyla Hâlidîliğin yayılmasına vesile olmuştur. Mısır'da kurulan bu tekke bize aynı zamanda yöneticilerle kurulan iyi ilişkiyi de göstermektedir. Söz konusu tekkede ilmî ve irşadî faaliyetler yerine getirilirken aynı dönemin meşhur sûfîlerinden Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî gibi simaları da ağırlamıştır.

Küçük Âşık Muhammed'in söz konusu eseri, Nakşbendî tarikatı şeyhlerince yazılan sülûk risâlelerinden kabul edilebilir. Dolayısıyla Küçük Âşık'ı Hâlidî tarikatının şeyhleri tarafından oluşturulan geleneğin bir takipçisi olarak kabul etmek mümkündür. Bu risâlenin ana teması ise farklı konular bulunmakla birlikte sülûk ve sülûkün sonunda erişilen ilâhî bilgidir. Küçük Âşık Muhammed, Nakşbendîlikteki sülûkün nelerden oluştuğuna dikkat çektiği gibi bunlar arasında zikri ön plana çıkarmıştır. Nakşî tarikatındaki ism-i zât ile nefy u isbât zikirlerini hem sülûkün ana umdeleri olarak zikretmiş hem de ilâhî bilgiye erişmedeki

⁵⁷ Küçük Âşık, *Miftâh* (Y), 14442, vr. 5a, 5b.

⁵⁸ Küçük Âşık, *Miftâh* (M), 11-12.

önemini vurgulamıştır. Buna ilaveten sâliklerin istidadı gözeterek bireysel bir terbiye yolunu seçmiştir.

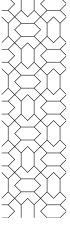
Küçük Âşık Muhammed'in sülûk sürecinde ön plana çıkarttığı bir diğer husus ise şeyh olmuştur. O, şeyhin sülûk sürecinden geçmesini şart koşmuş ancak Nakşîlikte meşhur olan üveysî yolla da terbiye olunabileceğini göstermiştir. Mürid açısından ise şeyhin terbiye edici vasfını dile getirmiş ve rabita gibi konularda şeyhten edinilecek feyze dikkat çekmiştir. Nihayetinde Küçük Âşık Muhammed'in eseri, tarikat içinde bulunanlara yönelik bir nasihat ve yol gösterici özelliğine sahiptir.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2011.
- Akbak, Yusuf. "Yunus Emre Divanında Mürid-Mürşid İlişkisi". *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (2022), 221-248.
- Algar, Hamid. "Hâlidiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/295-296. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Algar, Hamid. *Nakşibendilik*. çev. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin, esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Çoban, Ali. "Telif ve Teklif: XVIII. Yüzyıl Osmanlı'sında Nakşibendilik Risaleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/31 (2018), 55-75.
- Gül, Halim. "Cerîde-i Sûfiyye'de Hocaîde Ahmed Hilmi Bey'in Bazı Sûfi Biyografileri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/1 (1999), 107-120.
- Günaydın, Yusuf Turan. "Ali Behcet Efendi ve Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşibendiyye'si". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006), 217-235.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Râmûzu'l-Ehâdis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 2007.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin*

- Tarihi Gelişim Süreci*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kubat, Mehmet. *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî: Sûfi Kelamı*. İstanbul: Hikmetevi Yay., 2014.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2017.
- Küçük Aşık Muhammed el-Hâlidî. *Miftâhu kenzi'l-esrâr (M)*. Mısır: Bulak Matbaası, 1288.
- Küçük Aşık Muhammed el-Hâlidî. *Miftâhu kenzi'l-esrâr (Y)*. Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi, 14442.
- Memiş, Abdurrahman. *Hâlid-i Bağdâdî (Hayatı, Eserleri, Halifeleri)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Mustafa Fevzi Efendi. *Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî Menkıbeleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Öngören, Reşat. “Şeyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/50-52. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- Öngören, Reşat. “Zikir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Pekdoğru, Yakup. *Tasavvuf Düşüncesinde Marifet*. İstanbul: Hikmetevi Yay., 2021.
- Serrâc, Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî. *el-Lüma'*. Mısır: Dâru'l-Mukattam, 2017.
- Şahin, İlhan. “Abbas Hilmi I”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/25. İstanbul: TDV Yay., 1988.
- Şimşek, Halil İbrahim. *Osmanlı'da Bir Müderris Sufi: Muhammed Hâdimi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Hikmetevi Yay., 2016.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Tosun, Necdet. “Râbîta”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/378-379. İstanbul: TDV Yay., 2007.
- Tosun, Necdet. “Üveysîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/400-401. İstanbul: TDV Yay., 2012.
- Uludağ, Süleyman. “Hallâc-ı Mansûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/377-381. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yay., 2012.

- Yıldırım, Duran Ali. “Ayetler Işığında Bireysel ve Toplumsal Fesad Sebepleri”.
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/13 (2016), 123-147.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.



HİCRÎ 4. ASIR FIKİH USÛLÜ DÜŞÜNÇESİNDE MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH: CESSÂS, BÂKİLLÂNÎ VE KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR MUKAYESESİ

Muḥkam and Mutashâbih in the 4th Century Hijrî Fiqh Usûl Thought: A Comparison
of al-Jaṣṣâs, al-Bâqillânî and Kâdî 'Abd al-Jabbâr

Ramazan ÇÖKLÜ

Öğr. Gör. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
Bilecik, Türkiye.

Lecturer, Dr., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Studies, Department of Arabic Language and
Eloquence,
Bilecik, Turkey.

ramazan.coklu@bilecik.edu.tr, Orcid.org/0000-0002-3639-1600.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2022

Cilt / Volume: 22 Sayfa/Pages: 199-227.

Atıf / Citation: Çöklü, Ramazan. "Hicri 4. Asır Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Muḥkem ve Müteşâbih: Cessâs, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr Mukayesesî [Muḥkam and Mutashâbih in the 4th Century Hijrî Fiqh Usûl Thought: A Comparison of al-Jaṣṣâs, al-Bâqillânî and Kâdî 'Abd al-Jabbâr]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 22 (Aralık / June 2022): 199-227.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1179774>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Ramazan ÇÖKLÜ**).

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

Öz

Cessâs (öl. 370/981), Bâkılânî (öl. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025), hicri 4. asırda yaşayan yahut ömrünün büyük çoğunluğu hicri 4. asırda geçen dönemin tanınmış âlimleridir. Farklı itikadî mezheplere mensup bulunan bu üç âlim, günümüze ulaşan en eski ve en kapsamlı fıkıh usûlü eserlerinin yazarlarıdır. Onların usûl eserleri, konuların fıkıh usûlü-kelâm ilişkisi içerisinde incelenmesi, muhalif gördükleri iddiaların kendilerine yönelttikleri sorulara cevap niteliğindeki açıklamalarla bertaraf edilmeye çalışılması ve birçok meselenin aklı, nakli ve dilbilimsel delillerle temellendirilmesi yönüyle ortaktır. Cessâs, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebâr'ın fıkıh usûlü ve kelâm ilişkisi çerçevesinde incelediği ve görüşlerini aklı, nakli ve dilbilimsel delillerle temellendirmeye çalıştığı konulardan biri de muhkem ve müteşâbih lafızların delaletidir. Kelâm ilminde tevhid ve tenzih eksenli incelenen muhkem ve müteşâbih lafızlar, fıkıh usûlünde genel olarak bir anlama problemi şeklinde tartışılmıştır. Modern dönemde muhkem ve müteşâbih lafızlarla ilgili yapılan çalışmaları incelediğimizde çoğunlukla mezkûr iki lafzın te'vili üzerine yoğunlaşıldığını, meselenin fıkıh usûlünü ilgilendiren yönüne genellikle değinilmediğini görmekteyiz. Kâdî Abdülcebâr'ın konuya yaklaşımıyla ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Fakat bunlarda çoğunlukla muhkem ve müteşâbihin kelâmî boyutuna değinilmemiş, fıkıh usûlündeki kullanımına ise yer verilmemiştir. Cessâs ve Bâkılânî'nin muhkem ve müteşâbih konusundaki düşünceleri ise tespit edebildiğimiz kadarıyla müstakil olarak incelenmemiştir. Bu araştırma, Cessâs, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebâr gibi yaşadığı döneme damga vuran ve kendisinden sonraki usûlcüleri etkileyen meşhur âlimlerin muhkem ve müteşâbih lafızların delaletiyle ilgili görüşlerini inceleyerek literatürde önemli bir ihtiyacı karşılama hedefindedir. Çalışmada önce Cessâs, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebâr'ın muhkem ve müteşâbih tanımlarına yer verilecek, ardından meselenin fıkıh usûlüne etki eden itikadî boyutuna değinilecek, sonra da müteşâbih lafızların anlaşılma sorunundan söz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Muhkem, Müteşâbih, Cessâs, Bâkılânî, Kâdî Abdülcebâr.

Abstract

Al-Jaššâs, Bâqillânî, and 'Abd al-Jabbâr were well-known scholars of the period who lived in the 4th century of Hijri or spent most of their lives in the same century. These three scholars, who belonged to different schools of Islamic theology, are the authors of the oldest and most comprehensive works of usûl al-fiqh that have survived. Their usûl works are similar in that they examine the issues within the relationship between usûl al-fiqh and kalâm, try to eliminate the claims of their opponents with explanations in response to the questions they pose to them, and justify many issues with rational, narrative, and linguistic evidence. One of the issues that al-Jaššâs, Bâqillânî, and 'Abd al-Jabbâr examined within the framework of the relationship between the usûl al-fiqh and kalâm and tried to justify their views with rational, narrative, and linguistic evidence is the implication of muhkam and mutashâbih words. The muhkam and mutashâbih words, which are analyzed in kalâm on the axis of tawhîd and tanzih, are generally discussed as a problem of understanding in the usûl al-fiqh. When we examine the studies on muhkam and mutashâbih in the modern period, we see that they mainly focus on interpreting of these two words mentioned above. Although some studies have been conducted on 'Abd al-Jabbâr's approach to the subject, they mostly focus on the kalâmî dimension of the issue and do not touch upon the nature of muhkam and mutashâbih in the usûl al-fiqh. Similarly, al-Jaššâs and Bâqillânî's views on muhkam and mutashâbih

have not been examined independently as far as we can determine. This study aims to fulfil an essential need in the literature by examining the views of famous scholars such as al-Jaššās, Bāqillānī, and ‘Abd al-Jabbār, who left their mark on the period in which they lived and influenced the later methodists, on the implication of muhkam and mutashābih words. First, the definitions of muhkam and mutashābih by al-Jaššās, Bāqillānī, and ‘Abd al-Jabbār will be given, and then the theological dimension of the issue that influenced the usûl al-fiqh will be mentioned, and then the problem of understanding the mutashābih words will be discussed.

Keywords: Usûl al-fiqh, Muhkam, Mutashābih, al-Jaššās, Bāqillānī, ‘Abd al-Jabbār.

Giriş

Yüce Allah’ın (c.c.), “*O, sana Kitab’ı indirendir. Kur’an’ın bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir*”¹ sözüne itibarla Kur’an âyetlerinin delaletine yönelik ilk taksim olduğu² anlaşılan muhkem ve müteşâbihin İslâmî literatürde asıl tartışılma nedeni kelâmî öncüllere; ilâhî tevhid ve tenzih ilkesine dayanmaktadır. İslâm’a saldırı ve dini tahrif amacıyla Kur’an’da çelişki ve kusur bulunduğunu iddia ederek âyetlerde iddia edilenin aksine onun beyan vasfını taşımadığını ve insanlığın hidayet rehberi olamayacağını dillendiren İbnü’r-Râvendî’nin (öl. 301/913-914) de içinde bulunduğu bazı kişiler ve diğer din mensupları gibi birtakım gruplar, âlimlerin muhkem ve müteşâbih kavramlarını daha geniş bir perspektiften ele almalarını zorunlu kılmışlardır.³ İslâm’ı tahriften, Kur’an’ı da kuşku uyandırıcı ithamlardan korumak isteyen Müslüman düşünürlerin bir kısmı müteşâbih âyetleri te’vil ederken, bir kısmı da te’vile karşı çıkmışlardır.⁴

¹ Âl-i ‘İmrân 3/7.

² Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr ve mesâbihu’l-ebâr*, thk. Muhammed Ali Âzerşeb (Tahran: Merkezü’l-Buhüs ve’d-Dirâsât li’t-Türâsi’l-Mahtût, 1429/2008), 1/51.

³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebü’l-Hasen Kâdî’l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî*, thk. Emin el-Hûlî (b.y.: y.y., ts.), 16/370-372, 360-400; a.mlf., *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1416/1996), 216-230, 605-609; Ebü Bekr Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li’l-Kur’an*, thk. Muhammed Isâm el-Kudât (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1422/2001), 2/775-785; Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Esâsü’t-takdîs* (Lübnan: Dâru Nûru’s-Sabâh, 1432-2011), 26-30, 103-120, 222-250; Adem Yerinde, “Müşkilü’l-Kur’an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/164-167.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 32/204-207.

Muhkem ve müteşâbih konusu fıkıh usûlünde daha çok bir anlaşılma problemi olarak gündem olmuş ve zamanla mecaz, mücmel ve tahsis gibi sözün zâhirî anlamının dışında kullanıldığı tüm ifade formlarını ilgilendiren kapsamlı bir delalet tartışmasına dönüşmüştür. Bununla birlikte meselenin fıkıh usûlüne etki eden yönü de itikadî endişelerden uzak değildir.⁵

Cessâs (öl. 370/981) *el-Fusûl*'de, Bâkılânî (öl. 403/1013) de *et-Takrîb ve'l-irşâd* isimli fıkıh usûlü eserinde muhkem ve müteşâbihi müstakil bir konu olarak incelemektedir. Kādî Abdülcebbar'ın (öl. 415/1025) fıkıh usûlü eseri *el-Umed* günümüze ulaşmasa da gerek *el-Muğnî*'de gerekse *Müteşâbihü'l-Kur'ân*'da yer alan geniş bilgiler, Kādî'nin muhkem ve müteşâbih düşüncesini Cessâs ve Bâkılânî'nin usûl eserlerinde incelediği ölçüde, yani fıkıh usûlü ilmiyle ilişkili olduğu kadar açıklamaya yetecek ölçüdedir. Modern dönemde muhkem ve müteşâbih lafızlarla ilgili yapılan çalışmalarda çoğunlukla mezkûr iki lafzın te'vili üzerine yoğunlaşmış, meselenin fıkıh usûlüne etki eden yönüne yeterli ölçüde değinilmemiştir.⁶ Bu araştırma, hem muhkem ve müteşâbihin fıkıh usûlündeki işlenişini konu edinmesi hem de günümüze ulaşan en eski ve en kapsamlı fıkıh usûlü eserlerinin yazarları olan hicrî 4. asır usûlcüleri Cessâs, Bâkılânî ve Kādî Abdülcebbar'ın konuyla ilgili görüşlerini tespit etmesi yönüyle literatürde önemli bir ihtiyacı karşılamakta hedefindedir.⁷

⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1431/2010), 1/205-208; Ebû Bekr Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sagîr)*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 1/328-330.

⁶ Bu çalışmaların bazıları şunlardır: Kerim Özmen, *İmam Mâtürîdî ve Kādî 'Abdülcebbar'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşâbihlerin Yorumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 1/251; Yusuf Işıcık, "Kur'an-ı Kerim'de Müteşâbih ve Te'vili", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 55-65; M. Zeki Duman, "Müteşâbihâtın Te'vili", *Bilimname: Düşünce Platformu* 3/9 (2005/3), 39-54; Ali Akay, "Kādî 'Abdülcebbar'ın Müteşâbihleri Yorumlama Metodu Üzerine Bir Değerlendirme", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2006), 293-313.

⁷ Davut İlaş, Bâkılânî ile Kādî Abdülcebbar'ın muhkem ve müteşâbih düşüncesinden bir iki paragraf halinde kısaca söz etmiş, meselenin teferruatına ve itikadî yönüne ise değinmemiştir. Hicrî 4. asır mercek altına alan çalışmamızın kapsamı daha geniştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Davut İlaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimün Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 210.

1. Muhkem ve Müteşâbihin Terim Anlamı

Muhkem, sözlükte “sağlam kılınan,⁸ sağlam yapılan ve men edilen”⁹ anlamlarına gelmektedir. Müteşâbih ise “birbirine benzeyen”,¹⁰ ve “karışacak şekilde birbirine benzeyen”¹¹ demektir. İki lafız türünün sözlük anlamlarını incelediğimizde muhkemde netlik/kesinlik, müteşâbihte ise karışıklık olgusu dikkat çekmektedir. Bu açıdan bakıldığında muhkem ve müteşâbihin sözlük anlamıyla birazdan açıklayacağımız terim anlamı arasında bir benzerlik olduğu düşünülebilir.

Âlimler muhkem ve müteşâbihin ne olduğu hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Görüşlerine yer vereceğimiz Cessâs, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr’ın tanımları da bazı yönlerden benzerlik arz etmekte bazı yönlerden ise ayrışmaktadır. İki lafız türünün mahiyetine yönelik yorumların sahabe dönemine kadar uzandığını göz önünde bulundurduğumuzda¹² hicrî 4. asırdaki tanımların artık usûlcülerin zihninde yerleşik tanımlar olduğunu söyleyebiliriz.

1.1. Cessâs

Cessâs, *el-Fusûl*’de muhkem ve müteşâbih konusuna Kerhî’den aktardığı (öl. 340/952) tanımlarla başlamış ve onun muhkemi; “Sadece bir anlama ihtimali olan söz-وَاحِدًا-وَجْهًا إِلَّا يَحْتَمِلُ إِلَّا” olarak, müteşâbihi de “İki veya daha çok anlama ihtimali olan söz-أَوْ أَكْثَرَ مِنْهُمَا-وَجْهَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ” olarak tanımladığını aktarmıştır. Ancak Cessâs’ın kendisi *el-Fusûl*’de mezkûr iki terimi tanımlamadığı gibi Kerhî’nin tanımlarını da eleştirmemiştir. Bu, onun Kerhî’nin tanımlarını onayladığına dair bir işaret

⁸ Ebü’l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Hüseyin el-Hünâî el-Ezdî Kürâunneml, *el-Münecced fi’l-lüğa*, thk. Ahmet Muhtar Ömer, Dâhî Abdülbaki (Kahire: Âlimü’l-Kütüb, 1409/1988), 1/119, 148.

⁹ Kürâunneml, *el-Münecced*, 1/119; Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *el-Cemhere*, thk. Remzî Münîr Ba’lebekkî (Beyrût: Dârü’l-İlmî li’l-Melâyîn, 1407/1987), 1/143.

¹⁰ Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-lüğa ve sıhâhü’l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrût: Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987/1407), 6/2236; Ebü’l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mücmelü’l-lüğa*, thk. Zühreyr Abdülmuhsin Sultan (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1406/1986), 1/520.

¹¹ Ebü’l-Hasen Ali b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1417/1996), 3/373.

¹² Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrût: Dâr-ı İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1405/1985), 2/282-283.

sayılabilir.¹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da konuyu ikinci kez incelemiş ve kısımlarına yer vermese de muhkemi; “Lafzında iştirâk ve manasında ihtimal olmayan söz-*الَّذِي لَا اِحْتِمَالَ فِيهِ وَلَا اشْتِرَاكَ فِي لَفْظِهِ*” olarak tanımlamıştır. Bu tanıma göre muhkem, manasına açık bir şekilde delalet eden ve her türlü ihtimalden arınmış lafızların adıdır.

Cessâs, muhkemin kendi içinde aklî ve sem'î şeklinde iki kısma ayrıldığını, bu taksimi kitabın başında açıkladığını söyler.¹⁴ Ne var ki *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın ilk kısımlarında ve genel içeriğinde muhkem ve müteşâbih konusu ikinci kez açıklanmamıştır. Bu durumda Cessâs'ın söz ettiği bölüm, günümüzdeki mevcut nüshada eksik olabilir. Belki de Cessâs “kitabın başında açıkladık” ifadesiyle *el-Fusûl*'ün günümüze ulaşmayan kısımlarını kastetmiştir. Çünkü o, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın girişinde *el-Fusûl*'ü bu kitaba mukaddime olarak yazdığını dile getirmektedir.¹⁵

Cessâs, müteşâbihi; “birden çok manaya ihtimali olan ve muhkeme arz edilmesi gereken bir söz-*هُوَ اللَّفْظُ الْمُحْتَمِلُ لِلْمَعَانِي الَّتِي يَجِبُ رُدُّهُ إِلَى الْمُحْكَمِ*” olarak tanımlamaktadır.¹⁶ Tanımın öne çıkan özelliği, müteşâbih lafzın zâhir ifadesinin birden çok anlama ihtimalinin olmasıdır. O halde Cessâs'ın delalet anlayışında muhkem ve müteşâbih arasındaki temel fark; her türlü ihtimale kapalı olan muhkemin sadece bir anlama delalet etmesi, müteşâbihin ise birden çok anlama ihtimalinin olmasıdır. Nitekim Cessâs, usûlde mücmel kabul ettiği nikâh gibi müşterek lafızları,¹⁷ zâhiri teşbih ve tecsim ifade eden nasları¹⁸ ve iki farklı hükme imkân tanıyan kıraat farklılıklarını¹⁹ müteşâbih lafızlar arasında saymaktadır.

Cessâs, muhkem ve müteşâbihten her birinin kendileriyle Kur'an'ın nitelenmesi bakımından iki kısma ayrıldığını söyler. Birinci kısma göre Kur'an âyetlerinin tamamı bir bakımdan muhkem, diğer

¹³ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/205.

¹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/280, 283.

¹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/5.

¹⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/282.

¹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/152.

¹⁸ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/207.

¹⁹ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/205-206.

bakımdan müteşâbihtir. İkinci kısma göre Kur'an âyetlerinin yalnızca bir kısmı muhkem, diğer kısmı ise müteşâbihtir. Şöyle ki Allah (c.c.) Hûd sûresinin ilk âyetinde “*Elif, Lâm, Râ. Bu Kur'an, âyetleri, Hakîm ve her şeyden hakkıyla haberdar olan Allah (c.c.) tarafından muhkem kılınan bir kitaptır*”;²⁰ Yûnus sûresinin ilk âyetinde ise “*Elif, Lâm, Râ. Bunlar hikmet dolu Kitab'ın âyetleridir*”²¹ buyurmuştur. Bu da Allah'ın (c.c.) iki âyette Kur'an âyetlerinin tamamını muhkem olarak nitelediğini göstermektedir. Allah (c.c.) Zümer sûresinin 23. âyetinde ise “*Allah (c.c.) sözün en güzelini birbirine benzeyen ve tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir*”²² buyurmuştur. Bu da Allah'ın (c.c.) Kur'an'ın tamamını müteşâbih olarak nitelediğini göstermektedir. Diğer taraftan Âl-i 'İmrân sûresinin 7. âyetinde “*O, sana Kitab'ı indirendir. Kur'an'ın bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir*”²³ buyrulmaktadır. Bu âyete göre Kur'an'ın bir kısmı muhkem, diğer kısmı ise müteşâbihtir. Cessâs'ın tanımlayıp açıkladığı muhkem ve müteşâbih de bu son kısma giren, yani Kur'an'ın bir kısmını oluşturan muhkem ve müteşâbihtir.²⁴

Cessâs, konunun devamında muhkem ve müteşâbihin anlamına ilişkin şu görüşlere yer verir:

1. İbn Abbas'a (r.a.) (öl. 68/687-88) göre muhkem nâsîh, müteşâbih ise mensûhtur.
2. Muhkem, lafızları tekerrür etmeyen, müteşâbih ise lafızları teker-rür eden sözlerdir.
3. Câbir b. Abdullah'a (r.a.) (öl. 78/697) göre muhkem te'vili bilinen, müteşâbih ise te'vili bilinmeyen ifadelerdir.
4. Muhkem sadece bir manaya, müteşâbih ise iki manaya ihtimali olan lafızlardır.²⁵

Cessâs'ın aktardığı tanımları incelediğimizde muhkemle genellikle manası kolay bir şekilde anlaşılan lafızların kastedildiğini, müteşâbihle

²⁰ Hûd 11/1.

²¹ Yûnus 10/1.

²² ez-Zümer 39/23.

²³ Âl-i 'İmrân 3/7.

²⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/280.

²⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/282-283.

ise manası anlaşılmayan veya başka manalara ihtimali olan lafızların kastedildiğini görmekteyiz. Cessâs bu tanımların hiçbirini eleştirmemiş, hepsinin muhkem ve müteşâbihin kısımlarından biri sayılan doğru tanımlar olduğunu dile getirmiştir.²⁶ Belki de bunun nedeni, söz konusu tanımların içerik bakımından muhkem ve müteşâbihin anlaşılabilceğine delalet etmeleridir.

1.2. Bâkılânî

Bâkılânî'nin delalet anlayışında bir terim olarak muhkemin iki farklı anlamı vardır.²⁷ O, bu iki anlamdan birincisinde de muhkemi iki farklı şekilde tanımlamıştır. Söz gelimi *et-Takrîb ve'l-irşâd*'da geçen tanıma göre muhkemin ilk anlamı şudur: “İhtimal yollarını ve kapalılığı kesin olarak giderecek şekilde manasını açıkça ifade eden hitap—*إِنَّهُ مُفِيدٌ لِمَعْنَاهُ*—*وَكَاشَفٌ لَهُ كَشْفًا يُزِيلُ الْأَشْكَالَ وَوُجُوهَ الْأَحْتِمَالِ*”.²⁸ *el-İntisâr li'l-Kur'ân*'da geçen tanıma göre ise muhkem; “Anlamı açık olan ve kastedileni bizzat kendisi ve zâhiriyle açıklayan lafızdır—*وَمَا هُوَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ ظَاهِرًا مُبَيِّنًا عَنِ الْمُرَادِ بِنَفْسِهِ وَظَاهِرًا*—”. O, bu kısma dair şu âyetleri misal verir:²⁹ “*Muhammed Allah'ın resûlüdür*”,³⁰ “*Ey nebi*”,³¹ “*Anneleriniz ve kızlarınız size haram kılındı*”.³² Bâkılânî, Allah'ın (c.c.), tanımda sözü edilen vasıfları taşıyan kelâmının ve insan sözlerinin büyük çoğunluğunun muhkemin birinci tanımının kapsamına girdiğini söyler.³³

Bâkılânî, ikinci anlamda muhkemi, “Kendisiyle kastedilen manayı herhangi bir anlaşmazlık ve çelişkiye mahal vermeksizin ifade etmesi sebebiyle nazım ve tertibi muhkem olan lafız—*مُحْكَمٌ النَّظْمِ وَالتَّرْتِيبِ عَلَى وَجْهِ بُفِيدٍ*—” olarak tanımlamıştır. Bu tanıma göre muhkem, -nazım ve tertibi düzgün olduğu takdirde- birtakım manalara ihtimali olan sözleri ve manası karışık olan hitapları dahi kapsamına alabilecek

²⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/282-283.

²⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/328; a.mlf., *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 2/780.

²⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/328.

²⁹ Bâkılânî, *el-İntisâr*, 2/780.

³⁰ el-Fetih 48/29.

³¹ et-Tahrîm 62/1.

³² en-Nisâ 4/23.

³³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/328-330.

bir ayırımı yapmaksızın- müteşâbih kabul etmektedir.⁴¹ Bu durumda Bâkîllânî'nin delalet anlayışında kelâmî, dilbilimsel ve usûlî arka planı dikkate alınmaksızın zâhiri teccîm ve teşbîh içeren nassların, fıkıh usûlündeki mecaz, mücmel ve müşkil gibi manası ancak hâricî bir delil ve karine aracılığıyla anlaşılabilir bütünü hitapların müteşâbih sayıldığı söylenebilir. Mesela Bâkîllânî, fıkıh usûlünde mücmel ve müşte- rek kabul edilen “فَرْ” lafzının hayız ve temizlik anlamlarına ihtimali olmasından dolayı müteşâbih olduğunu açıklamaktadır. Yine ona göre “elle dokunmak” ve “cinsel ilişki” anlamlarına ihtimali olan “نَمَسَ” kelimesi de müteşâbih bir lafızdır.⁴² Görüldüğü gibi Bâkîllânî kelâm ve fıkıh usûlü ayırımı yapmaksızın birden çok anlama ihtimali olan bütünü lafızların müteşâbih olduğunu iddia etmektedir.

Bâkîllânî, muhkem ve müteşâbihi kendi görüşüne uygun olarak tanımladıktan sonra bu hususta bazı tefsir ve meânî âlimleri tarafından ileri sürülen şu tanımları eleştirir:

1. Muhkem, harfleri bitişik olan, müteşâbih ise hurûf-ı mukattaalar gibi harfleri ayrı olandır.

2. Muhkem, te'vilini hem Allah'ın (c.c.) hem de ilimde derinleşen kimselerin bildiği sözler, müteşâbih ise anlamını sadece Allah'ın (c.c.) bildiği, mahlûkâtın ise bilemediği sözlerdir.

3. Muhkem va'd, va'id, helal, haram başta olmak üzere şeriatın kısaca ve ayrıntılı bir şekilde açıkladığı hükümler, müteşâbih ise kıssalar, meseller ve siyerdir.

4. Muhkem nâsîh, müteşâbih ise mensûhtur.

5. Muhkem, te'vil, nazar, ictihad ve benzeri bir şeye ihtiyaç duymadan manası zâhirinden anlaşılabilir lafızdır. Müteşâbih ise manası lafızından değil, te'vilinden anlaşılabilir sözdür.

6. Müteşâbih, lafzı ve manası karışık olan, muhkem ise olmayandır.⁴³

Bâkîllânî ilk üç tanımını, dilcilerin kullanımına aykırı olduğunu ileri sürerek hatalı bulmaktadır. Bu, onun muhkem ve müteşâbihin açıklanması ve anlaşılması hususunda hassas davrandığını göstermektedir.

⁴¹ Bâkîllânî, *el-İntisâr*, 2/781.

⁴² Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 1/333.

⁴³ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 1/331-332; a.mlf, *el-İntisâr*, 2/780-781.

1.3. Kādî Abdülcebbâr

Kādî Abdülcebbâr muhkemi; “Kendisiyle kastedilen mana zâhir ifadesinden anlaşılan söz–*مَا أُحْكِمَ الْمُرَادُ بظَاهِرِهِ*” olarak tanımlamaktadır.⁴⁴ Bu tanıma göre muhkem, kendisiyle kastedilen manaya doğrudan delalet eden ve manasının anlaşılmasında herhangi bir karineye ihtiyaç duyulmayan lafızların adıdır. Müteşâbih ise “Kendisiyle kastedilen anlam zâhirinden anlaşılmayıp karineye ihtiyaç duyan sözdür–*ذَلِكَ–مَا لَمْ يُحْكَمْ الْمُرَادُ بظَاهِرِهِ بَلْ يَحْتَاجُ فِي ذَلِكَ–إِلَى قَرِينَةٍ*”.⁴⁵ Bu tanıma göre müteşâbihle, manasının anlaşılmasında karineye ihtiyaç duyulan her bir lafız türü kastedilmektedir. Görüldüğü gibi Kādî Abdülcebbâr, muhkem ve müteşâbihi, zâhiri esas alarak tanım- lamıştır. Buna göre fıkıh usûlünde zâhir anlamına bizzat delalet ederek hakiki anlamında kullanılan âm ve has lafızlar ile emir ve nehiyeler, Kādî’ye göre muhkem lafız kategorisine girmektedir. Manası karineyle anlaşılan mecazî ifadeler, tahsis edilen âm lafızlar ve manası beyan ile anlaşılan mücmel lafızlar ise müteşâbih lafzın kapsamına dâhildir.

Kādî Abdülcebbâr muhkem ve müteşâbihi tanımladıktan sonra bu konuda şu üç tanımı eleştirmektedir:

1. Muhkem; nâsîh, müteşâbih ise mensûhtur. Bu tanım İbn Abbas’a (r.a.) aittir.

2. Muhkem; farzlar, va’d ve vaîd; müteşâbih ise kıssalar ve mesellerdir.

3. Muhkem, hükümlerin şartlarını ve miktarlarını açıklayan, müteşâbih ise bir durumu açıklamayandır.

Kādî, dil kurallarına aykırı olduğu gerekçesiyle bu tanımları hatalı bulmaktadır. Söz gelimi Kādî’ye göre bazen mensûh bir hitap, zâhiri kendisiyle kastedilen manayı açıkça ifade ettiği için muhkem olurken, başlı başına kendisiyle kastedilen anlama delalet edemeyen nâsîh bir ifade de müteşâbih olabilir. Benzer şekilde kıssalar bazen çok açık olduğu için muhkem olabilir. Kısaca muhkemin “ümmü’l-Kitâb” vasfının ancak kendi yaptığı tanımla ortaya çıkacağını belirten Kādî, diğer tanımları hatalı bulmaktadır.⁴⁶

⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 600–601.

⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 600–601.

⁴⁶ Ebû’l-Hasen Kādî’l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Müteşâbihü’l-*

1.4. Değerlendirme

Cessâs, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebâr'ın tanımlarını incelediğimizde üç usûlcünün genel itibarıyla muhkemle zâhiri kendisiyle kastedilen anlama doğrudan delalet eden ve başka bir manaya ihtimali olmayan bütün lafızları, müteşâbihle de başka anlamlara muhtemel olan, bu yüzden manası ancak karineyle anlaşılan lafızları kastettiklerini görmekteyiz. Sadece Bâkılânî, muhkemin iki farklı anlamı olduğunu dile getirmiş ve ilk anlamda muhkemi Cessâs ve Kâdî Abdülcebâr'ın tanımıyla aynı mahiyette açıklarken ikinci anlamda muhkem ile -manası doğrudan anlaşılmasa bile- nazım ve tertibi düzgün ifadeleri kastetmiştir.

Mu'tezile'nin bazı esaslarını benimseyen Cessâs⁴⁷ ile Mu'tezilî Kâdî Abdülcebâr'ın ve Eş'arî Bâkılânî'nin ufak farklarla birlikte muhkem ve müteşâbihi benzer şekilde tanımlamaları, hicrî 4. asır özelinde Mu'tezilî ve Eş'arî bazı usûlcülerin muhkem ve müteşâbihin mahiyeti hususunda ittifak ettiklerini göstermektedir.⁴⁸ Bunun nedeni büyük olasılıkla muhkem ve müteşâbih taksiminin fıkıh usûlünde dahi mahiyeti itibarıyla kelâmî uzantıları olan bir delalet tartışması oluşudur. Nitekim Şerîf el-Murtazâ'nın (öl. 436/1044) aktardığı kadarıyla kelâmcılar nasslardaki açıklık ve kapalılığı kelâmî yönüyle muhkem ve müteşâbih olarak sınıflandırmışlar ve fıkıh usûlünde mücmel olarak anılan hitapları kelâmî taksimde müteşâbih kategorisine dâhil etmişlerdir. Fukahâ ise ahkâma yönelik manası kapalı bütün lafızları mücmel olarak isimlendirmiştir.⁴⁹ Bu durumda hicrî 4. asırda farklı taksimlerin konusu olan mücmel ve müteşâbihin kapalılık yönünden eş anlamlı olduğu ve kelâmcı fakihle-

Kur'an, thk. Adnân Muhammed Zerzûr (Kâhire: Dârü't-Türâs, ts.), 1/89-91.

⁴⁷ Cessâs'ın itikadi görüşü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Sait Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi "Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında"* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 45-62; Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi-Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlilî (Cessâs, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebâr Mukayesesi)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 22-48.

⁴⁸ Bazı farklılıklarla birlikte Mu'tezile ve Ehl-i sünnet muhkemin tek bir manaya müteşâbihin de birden çok manaya delalet eden lafız oldukları hususunda ittifak etmişlerdir. Velid Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâğî li'l-Mu'tezile (hattâ nihâyeti'l-karnî's-sânî'l-hicrî)*, nşr. Dârü's-Sekâfe (Doha: Dârü's-Sekâfe, ts.), 301.

⁴⁹ Alemü'l-Hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zeria ilâ usûli's-şerîa*, thk. Komisyon (Kum: Müessesetü el-İmâm es-Sâdik, 1429/2008), 248-249.

rin fıkıh usûlü eserlerinde bütün mücmel lafızları müteşâbihin kapsamına dâhil ettikleri söylenebilir.⁵⁰ Cessâs, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr da muhkem ve müteşâbihi kendi içinde zâhir, nas, müfesser, hafî, müşkil ve mücmel gibi alt kısımlara ayrılan bir sınıflandırma içine katmayıp Kur'an lafızlarının başlı başına tabi tutulduğu özel bir taksim olarak görmektedirler. Onların delalet anlayışında Kur'an ve sünnet lafızları ya muhkemdir ya da müteşâbih. Bu itibarla onlar, fıkıh usûlünde kendisiyle kastedilen anlama doğrudan delalet eden âm ve has lafızları, emir-nehiyeleri ve hakiki anlamında kullanılan bütün ifadeleri muhkem; tahsis edilen âm lafızları, manası karineyle anlaşılan bütün mecazî ifadeleri ve manası ancak söz sahibinin beyanıyla ortaya çıkan mücmel lafızları ise müteşâbih kabul ederler.

Cessâs, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr muhkem ve müteşâbihi kendi düşüncelerine uygun olarak tanımladıktan sonra literatürde mevcut diğer bazı tanımları eleştirmeye koyulmuşlardır. Cessâs, bu konuda daha esnek bir tavır sergileyerek içerik bakımından diğer tanımları da doğru kabul ederken, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr daha hassas davranarak diğer tanımları eleştirmişlerdir. Haddi zatında muhkem ve müteşâbihin ne olduğu hususunda kesin bir nassın bulunmaması, doğal olarak bu konuyu ulemânın ihtilafına elverişli kılmaktadır. Böyle bir durumda her bir âlimin kendi delalet anlayışına uygun tanımlar yapması kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu tür farklılıklar, İslâmî ilkelere aykırı olmadıkça ilmî zenginlik olarak görülebilir.

Cessâs, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr, daha sonra muhkem ve müteşâbihin nasıl anlaşılacağı üzerinde durmuşlardır. Zira Kur'an ile sünnet nasslarının tamamını kapsamına alan bu taksimin kendi içeriğindeki anlam ve delalet bütünlüğünü ortaya koymak gerekmektedir.

2. Müteşâbih Nassların Anlaşılması Meselesi

Kur'an lafızlarının muhkemlik ve müteşâbihlik bakımından nasıl anlaşılacağı hususu, ilk dönemlerde ulemâ arasında tartışma konusu olan ve inanç ayrışmalarına etki eden önemli meselelerden biridir.

⁵⁰ Bâkîllânî, *el-İntisâr*, 2/770-780; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 16/350-380.

Üst başlık olarak Kur'an'da te'vilin imkânı ve sınırları çerçevesinde tartışılan⁵¹ bu meselede sözü doğru anlamının ancak lafzın sınırlarına bağlı kalmakla mümkün olacağını öne süren selefın genel düşüncesi, muhkemlere tabi olmak, müteşâbihlere de sorgusuz bir şekilde inanmaktır.⁵² İmam Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) "istivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ona inanmak vacip, onun hakkında soru sormak ise bidattir" sözü bu hususta selefın düşüncesini temsil etmesi bakımından önem arz etmektedir.⁵³ O dönemde te'vilden uzak durmakla birlikte müteşâbih ifadeleri zâhir anlamlarında kullanan, bu yüzden küfür ve dalaletle suçlanan fırkalar da vardır. "Mücessime"⁵⁴ ve "Müşebbihe"⁵⁵ olarak adlandırılan bu grupların Allah'ı (c.c.) mahlûkâta benzeterek tevhide aykırı görüşler benimsemeleri sonucunda müteşâbih ifadelerin İslâm inanç esaslarına uygun bir dille anlamlandırılması gündeme gelmiştir.⁵⁶ Diğer taraftan müteşâbihleri öne sürerek Kur'an'ın anlaşıl- maz ve çelişki içeren bir kitap olduğunu iddia eden art niyetli kişiler, Müslümanların bu hususta makul bir delalet teorisi oluşturmalarını zorunlu kılmıştır.⁵⁷

Müteşâbihin anlaşılması meselesi hicrî 4. asırda -çalışma boyunca te'vil ayeti olarak bahsedeceğimiz- "Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir ve ilimde derinleşmiş olanlar, ona inandık derler، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ" âyeti çerçevesinde tartışılmıştır.⁵⁸ Usûlcüler görüşlerini genel olarak âyetin "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" kısmında geçen "و" harfinin

⁵¹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İlcâmü'l-avâm an 'ilmi'l-keîâm*, thk. Komisyon (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 1439/2017), 69-85.

⁵² Hülya Altunya, *Kâdi Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Mütakellim Problemi Bağlamında-* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 13.

⁵³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdi, 1413/1993), 2/305.

⁵⁴ Mücessime fırkası ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Üzümlü, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/449-450.

⁵⁵ Müşebbihe fırkası ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156-158.

⁵⁶ Altunya, *Kâdi Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi*, 16.

⁵⁷ Söz konusu iddialar için bk. Bâkîllânî, *el-İntisâr*, 2/775-785.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/7.

⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/283-284.

delalet ettiği mana çerçevesinde temellendirmeye çalışmışlardır.⁶⁰ Bu minvalde müteşâbih nassların manalarının ilimde derinleşmiş kimseler tarafından bilineceğini savunanlar, âyette geçen “و” harfinin atıf için kullanıldığını, sadece Allah (c.c.) tarafından bilineceğini ileri sürenler ise istînâf⁶¹ anlamında kullanıldığını benimsemişlerdir. Cessâs, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr’ın konuyla ilgili görüşlerini, bu âyete dair yorumlarını inceleyerek tespit etmeye çalışacağız.

2.1. Cessâs

Cessâs müteşâbihleri; anlaşılmasının mümkün olup olmaması, nasıl anlaşılacağı ve ne kadarının anlaşılacağı şeklinde üç madde halinde ele alır. İlk olarak müteşâbihin anlaşılmasının imkânı üzerinde duran Cessâs, te’vil âyetinin “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” kısmındaki “و” harfinin istînâf anlamında kullanıldığını dair bir delil bulununcaya kadar atıf anlamında kullanılması gerektiğini, buna binaen âyetin, Kur’an’ın te’vilini ilimde derinleşen kimselerin de bileceğine delalet ettiğini söyler.⁶² Bu durumda Cessâs, müteşâbih lafızların anlamının insanlar tarafından bilinebileceğini düşünmektedir.

Daha sonra müteşâbihin nasıl anlaşılacağı üzerinde duran Cessâs’a göre bunun yegâne yolu; müteşâbih lafzın, Allah’ın (c.c.) Kur’an’da “üm-asıl” olarak nitelediği muhkeme arz edilmesi ve muhkemin anlamına muhalif olmayan bir manada yorumlanmasıdır.⁶³ Ona göre bir şeyin asıl olması diğerlerinin kendisine arz edilmesini gerektirdiği için hakkında farklı görüşler ileri sürülen müteşâbihin, ihtimalleri ortadan kaldırıp tek bir anlama delalet eden muhkeme arz edilmesi gerekir. Cessâs, “*Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbihlerin ardına düşerler*”⁶⁴ âyetindeki “fitne”

⁶⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/283-284; Bâkîllânî, *et-Takrib*, 1/332-334; a.mlf, *el-İntisâr*, 2/775.

⁶¹ Nahiv ilminde istînâf, cümlelerin kendisiyle başladığı ilk cümleye denildiği gibi hitabın ortasında bulunup önceki sözden gizli ve açık olarak ilişkisi kesilen cümleye de denir. Dahası, bazı nahivciler istînâf cümlesini ibtidâ cümlesiyle eş anlamlı kabul ederler. İsmail Durmuş, “İstînâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/368.

⁶² Cessâs, *el-Füsûl*, 1/29-30; a.mlf, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/283-284.

⁶³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/282.

⁶⁴ Âl-i İmrân 3/7.

kelimesiyle küfür ve dalâletin kastedildiğini açıklayarak müteşâbihlerin ardından koşmanın ve onları muhkeme aykırı manalarda yorumlamanın kişiyi hak yoldan saptırıp küfür ve dalâlete sürükleyeceğini söyler.⁶⁵ Mesela Cessâs'a göre “*Temizleninceye kadar/حَتَّى يَطْهَرَ*”⁶⁶ âyetindeki “*يَطْهَرَ*” ifadesi şeddeli olarak, yani “*يَطْهَرَنَّ*” ve şeddesiz olarak, yani “*يَطْهَرُ*” şeklinde okunabilmektedir. Şayet müteşâbih olan bu lafız şeddesiz okunursa kendisiyle sadece bir anlam kastedilebilmektedir ki o da “âdet kanının kesilmesi” anlamıdır. Eğer bu lafız şeddeli okunursa, bu takdirde hem âdet kanının kesilmesi hem de gusül anlamlarına muhtemel olur. Bu durumda müteşâbih olan şeddeli kıraat, muhkem olan şeddesiz kıraate hamledilerek lafız şeddesiz okunur.⁶⁷ Böylece âyet başka bir anlama ihtimali olmayan bir manada yorumlanmış olur. Benzer şekilde “*Kıyas size farz kıldır*”⁶⁸ âyeti muhkemdir. “*Ancak öldüren kimse kardeşi öldürülenin velisi tarafından affedilirse*”⁶⁹ âyeti ise başka manalara da muhtemel olduğu için müteşâbihtir. Cessâs'a göre âyetin manası, müteşâbih kısmın muhkem kısma hamledilmesiyle anlaşılmaktadır.⁷⁰

Cessâs'ın müteşâbihlerin ne kadarının anlaşılacağı hususundaki düşüncesine gelince, ona göre te'vil ayeti ilimde derinleşmiş kimselerin Allah'ın (c.c.) gösterdiği delillere binaen müteşâbihleri anlayabileceğine delalet etse de bu sadece müteşâbihlerin bir kısmı ile sınırlıdır. Bütün müteşâbihlerin anlamını sadece Yüce Allah (c.c.) bilir.⁷¹ Küçük günahları ve kıyamet saatini sadece Allah'ın (c.c.) bildiği müteşâbihlere misal olarak veren Cessâs, ilimde derinleşmiş kimselerin, “*Hepsi Rabbimiz katındandır*”⁷² diyerek manasını bildikleri ve bilmedikleri bütün âyetleri tasdik ettiklerini ve anlamını bilmedikleri müteşâbih ifadenin onlara dünyada ve ahirette fayda sağlayan bir maslahat içerdiğine kanaat getirdiklerini açıklar.⁷³ Bu durum, Cessâs'ın düşüncesinde içinde insanların

⁶⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/283.

⁶⁶ el-Bakara 2/222.

⁶⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/206.

⁶⁸ el-Bakara 2/178.

⁶⁹ el-Bakara 2/178.

⁷⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/191.

⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/283-284.

⁷² Âl-i İmrân 3/7.

⁷³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/284.

manalarını bilmedikleri lafızların yer almasının Kur'an'ın îcâzına zarar vermediğini ve adalet ilkesini ihlal eden bir durum olarak telakki edilmediğini göstermektedir. Diğer taraftan Cessâs'ın, bazı sözleri sadece Allah'ın (c.c.) bilmesinde kullara yönelik bir maslahatın bulunacağını belirtmesi nedeniyle, Kur'an'da manası anlaşılmayan lafızların varlığını onda çelişki bulunduğuna ve iddia edildiği gibi beyan vasfı taşımadığına dair delil olarak kullanan İslâm düşmanlarına karşı Kur'an müdafaası yaptığını da söyleyebiliriz.

2.2. Bâkîllânî

Bâkîllânî, te'vil âyetindeki “, ” harfinin atıf harfi olmasını ve istînâf anlamında kullanılmasını mümkün görmektedir. Fakat o, Allah'ın (c.c.) Arap'a yahut başka bir millete kendi dilleri dışında, bilmedikleri başka bir dille hitabının söz konusu olmadığını öne sürerek sözü geçen “, ”ın atıf harfi olarak kullanılmasını daha doğru bulmuş,⁷⁴ dilbilimsel olarak mümkün gördüğü istînâf anlamına pratikte karşı çıkmıştır. Ona göre sûrelerin başında geçen hurûf-ı mukattaaların ve zâhirî ifadeleri birkaç manaya muhtemel sözlerin sadece Allah (c.c.) tarafından bileceğini ifade eden istînâf anlamı, Kur'an'ın Arapça indirildiğini beyan eden âyetlere ters olduğu için makul değildir. Bâkîllânî, Kur'an'da dillilerin anlamını bilmedikleri bir kelimenin ve anlaşılması imkânsız olan hiçbir lafzın bulunmadığını düşünmektedir. Bu yüzden ona göre “*Diğerleri de müteşâbihdir*”⁷⁵ âyetiyle birden çok anlama muhtemel olması nedeniyle zâhirî ifadesi karışık olan ve manası ancak karineyle anlaşılan sözler kastedilmiştir.⁷⁶ Öyle anlaşılıyor ki Bâkîllânî, müteşâbih lafızları hem Allah'ın (c.c.) hem de insanların anlayabileceğini savunmaktadır. Onun, birçok insanın, dilde herhangi şeyin ismi olmayan hurûf-ı mukattaaların başında bulunduğu sûrelerin isimleri olduğu konusunda ortak bir kanaate sahip olduklarını dile getirmesi, bu düşüncesini pratikte uyguladığı misallerden sadece biridir.

Bâkîllânî'nin aktardığı kadarıyla âyette geçen “, ” harfini istînâf an-

⁷⁴ Bâkîllânî, *et-Takrib*, 1/332; a.mlf, *el-İntisâr*, 2/776-778.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/7.

⁷⁶ Bâkîllânî, *el-İntisâr*, 2/775-776.

lamında kullananlar, âm olan beyan âyetlerinin⁷⁷ has olan te'vil âyetiyle tahsis edildiğini, bunun yanında beyan âyetlerinde geçmişten geleceğe bütün bilgilerin değil, sadece insanların bilme imkânı bulunan hitapların kastedildiğini, dolayısıyla müteşâbihlerin bundan hariç tutulduğunu iddia ederler. Bâkîllânî, bu görüşü reddeder. Ona göre Kur'an'ın Arap dili üzere indiğini açıklayan âyetler müteşâbihlerin bir şekilde anlaşılacağına delalet ettiği için “;”in atıf harfi olarak kullanılması gerekmektedir.⁷⁸

Peki, müteşâbih lafızlar nasıl anlaşılacaktır? Bâkîllânî'ye göre müteşâbih lafızlar ancak araştırma, düşünme, diğer bir zâhir ifade, aklî delil ve buna benzer bir karine aracılığıyla anlaşılabilir. Detaylı tetkik ve keskin bir bakıştan yoksun olan yorumun müteşâbih lafızların yanlış anlaşılmasına yol açacağını ifade eden Bâkîllânî, yorum deliller ışığında gerçekleşirse, bu konudaki şüphelerin ve müteşâbihlerin anlaşılma probleminin ortadan kalkacağını söylemektedir.⁷⁹

2.3. Kādî Abdülcebâr

Kādî Abdülcebâr'ın delalet anlayışında en temel ilke; Kur'an'ın, tüm fiilleri kullarına mahza fayda sağlayan (*aslah*) bir Zât'ın fiili oluşu ve bunun gereği olarak ilâhî hitabın vahiyle muhatap olan toplum tarafından sorunsuz bir şekilde anlaşılabilmesidir. Kelâmullahın ancak bu mahiyette hasen bir fiil hüviyeti kazanacağını dile getiren Kādî Abdülcebâr, aksi durumu, yani Allah'ın (c.c.) Kur'an'da manası anlaşılmayan tek bir söze dahi yer vermesini, ilâhî adalete aykırı bulduğu için caiz görmez.⁸⁰ Bu itibarla Kādî'nin delalet anlayışında Kur'an'daki bütün müteşâbih lafızların anlaşılabilmesi adeta bir zorunluluktur. O, bu düşüncesini hem aklî hem de naklî delille temellendirmektedir. Aklî delil, -hüsün

⁷⁷ Bu âyetlerin bazıları şunlardır: “Her şey için bir açıklama ve doğru yolu gösteren bir rehber...” (en-Nahl 16/89), “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (el-En'âm 6/38), “Bu (Kur'an) insanlar için bir açıklama...” (Âl-i 'Imrân 3/138). Bâkîllânî, *el-İntisâr*, 2/775-776.

⁷⁸ Bâkîllânî, *el-İntisâr*, 2/775-776.

⁷⁹ Bâkîllânî, *el-İntisâr*, 2/777.

⁸⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 16/356-357; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 531; a.mlf., *Tenzîhü'l-Kur'an 'ami'l-metâ'in*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih (Mısır: el-Mektebetü'n-Nâfize, 1427/2006), 23; a.mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 84-85.

ve kubuh düşüncesine uygun bir yaklaşımla- sonsuz ilim ve kudrete sahip olan ve kendisi için fayda ve zarar söz konusu olmayan Allah'ın (c.c.) asla kabih işlemeyeceği, bu nedenle kullarına anlamsız yahut anlamını bilmedikleri bir kelâmla hitap etmeyeceğidir.⁸¹ Naklî delil ise te'vil âyetidir. Kādî Abdülcebbâr da te'vil âyetindeki “,” harfinin atıf ve ibtidâ (*istînâf*) anlamlarına muhtemel olduğunu söyler. Fakat o, “,” harfinin ibtidâ anlamında kullanılmasını -her ne kadar “*ilimde derinleşen kimseler ona inandık derler*”⁸² ifadesinin önceki kısımdan bağımsız yeni bir cümle olmasını gerektirse de- belirli kişilerin müteşâbihlerin manalarını bilmelerine engel olacak bir dil kuralı olarak görmez.⁸³

Kādî Abdülcebbâr'a göre lafızlar anlamlarına eşit düzeyde delalet etmez. Zira bazı nassların zâhirî ifadeleri kendileriyle kastedilen anlamın bilinmesi için yeterli iken bazıları bir karineyle anlaşılabilir, bazıları da detaylı bir izaha ihtiyaç duyabilir.⁸⁴ Birden çok anlama muhtemel olan müteşâbih lafızlar da karinelere yola çıkarak sadece bir manaya delalet eden muhkem âyetler ışığı altında yorumlanarak anlaşılabilir. Kādî, sözü edilen karinenin, aklî veya sem'î olabileceğini, sem'î karinenin de bir âyetin başında, sonunda, başka bir âyette ve başka bir sûrede bulunabileceğini veya Hz. Peygamber'in sözüyle ve ümmetin icmâıyla tespit edilebileceğini savunmaktadır.⁸⁵

Kādî Abdülcebbâr, muhkem ve müteşâbih lafızlar arasındaki ilişkiyi; biri manalarının anlaşılması, diğeri adalet ve tevhid ilkelerinden söz etmeleri olmak üzere iki farklı açıdan ele alır. Onları ilk olarak manalarının anlaşılması yönüyle ele alan Kādî, her iki lafzın, Allah'ın (c.c.) Hakîm olduğunu ve asla kabih işlemeyeceğini bilmeden kendileriyle istidlâlin mümkün olmaması yönüyle aynı, fakat muhkemin manasının kolay, müteşâbihin manasının ise zor anlaşılması nedeniyle farklı olduklarını dile getirir. Kādî'ye göre dili ve Kur'an ilmini iyi

⁸¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/47, 106-107; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 301-302; David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (New Haven: American Oriental Society, 2011), 110.

⁸² Âl-i İmrân 3/7.

⁸³ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/86.

⁸⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/87.

⁸⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 600-601.

bilenler dildeki kökeni itibarıyla sadece tek bir anlama delalet eden muhkem lafızla doğrudan istidlâlde bulunabilirler.⁸⁶ Fakat müteşâbih lafızla istidlâlde bulunabilmek ve onları aklın delilleri ile muhkem lafızlar ışığı altında yorumlayabilmek için dil ve Kur'an bilgisinin yanı sıra keskin bir zekâ ve derin bir kavrayış gerekir. Ona göre Allah'ın (c.c.) âyette muhkemi müteşâbihin anlaşılması için asıl kılmasının nedeni budur.⁸⁷

Daha sonra muhkem ve müteşâbih lafızların tevhid ve adalete yönelik bir konuda haber vermesi durumuna değinen Kādî, her iki lafzın bu bakımdan da bir yönden aynı, diğer yönden farklı olduklarını söyler. İki lafzın aynı oldukları yön, her ikisinin de aklın ilkeleri ışığında yorumlanmasının zorunlu olmasıdır.⁸⁸ Farklı oldukları yön ise tevhid ve adalete aykırı fikir benimseyenlere müteşâbih lafızlarla değil, muhkem lafızlarla karşılık verilmesidir.⁸⁹ Kādî'ye göre muhkem hem Kur'an hem de icmâ deliliyle müteşâbih lafızlardan üstündür.⁹⁰

Kādî Abdülcebbâr, muhkem ve müteşâbih lafızlarla ilgili düşüncesini ortaya koyduktan sonra bu konuda kendisinden farklı düşünen muhaliflerini eleştirmeye koyulur. Onun eleştirdiği grupları beş madde halinde açıklayacağız.

1. Allah'tan (c.c.) asla yalan sâdir olmayacağını, O'nun (c.c.) *sâdikun li-nefsihî* olduğunu öne sürerek temellendirmeye çalışan Eş'arîler, müteşâbihlerin anlaşılması meselesini asla makul bir zeminde temellendiremezler.⁹¹ Kādî, bunun için kendi benimsediği kabihden tenzih teorininin kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Bu teoriye göre; sonsuz ilmiyle neyin hasen neyin kabih olduğunu çok iyi bilen ve Hakîm bir Zât olan Allah (c.c.), ilmi gereği kabihini işlemez.⁹²

2. Kādî Abdülcebbâr müteşâbih lafızlar hakkında te'vilden sakınan ve sadece onlara iman etmekle yetinen selef ulemâsını da eleştirmekte-

⁸⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/77.

⁸⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/78.

⁸⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/78-79.

⁸⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/78-80.

⁹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 76-77.

⁹¹ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/82-83.

⁹² Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/82-83.

dir.⁹³ Ona göre Allah'ın (c.c.) kelâm fiilindeki fayda, Kur'an'ın insanlar tarafından anlaşılmasıyla elde edilir.⁹⁴ Bu yüzden Kur'an yorumunun selefın aktardığı rivayetlerle sınırlı tutulması doğru değildir. Kâdî'ye göre her asırda gerekli ilmî donanıma sahip kişiler Kur'an'ı anlayıp yorumlayabilirler.⁹⁵

Kanaatimizce Kâdî Abdülcebbâr, Eş'arîler ile selef ulemâsını kendi benimsediği Mu'tezilî adalet ilkesine uymamanın kaçınılmaz sonucuyla karşı karşıya bırakmıştır. Oysa bütün âlimlerin Mu'tezilî adalet ilkesini benimsemek zorunda olmadığı yadsınamaz bir gerçekliktir. Bundan da önemlisi, Eş'arîler nefiste bir mana olan kelâmın tek olduğunu ve sözün mahiyetine yönelik tüm değişikliklerin lafzî kelâmın özelliklerinden olduğunu iddia ederek kendi görüşünü makul düzeyde temellendirebilmiştir.⁹⁶ Yine zâhir ifadeleri Allah'ı (c.c.) yaratılanlara benzetmeyi gerektiren nasslarda İmam Mâlik gibi Allah'ın (c.c.) kastettiği anlama inanıp susmayı tercih eden selefın görüşü de oldukça makul bir yaklaşımdır. Kâdî Abdülcebbâr, bu iki grubu, onların sistemleri içinde yer almayan argümanları öne sürerek eleştirmektedir.

3. Kâdî'nin müteşâbih lafızlar konusunda eleştirdiği bir diğer grup, Kur'an'da çelişki olduğunu iddia eden sapkın fikirli kişilerdir.⁹⁷ Bu kişiler genel olarak müteşâbihin anlaşılmasız olması nedeniyle Kur'an'ın beyan vasfına hâlel getirdiğini ve Mücbire, Müşebbihe ve Bâtınıyye gibi fırkaların hak yoldan çıkmalarına yol açtığını iddia etmişlerdir.⁹⁸

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'an'da müteşâbih nassların bulunması ne akli ne de dilbilimsel yönden problem teşkil eder. Zira onun delalet anlayışında müteşâbih ifadeler anlamlarına karineyle delalet eden lafızlardandır.⁹⁹ Diğer taraftan o, müteşâbih lafızların tıpkı *elem*ler gibi

⁹³ Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/86-87; a.mlf, *el-Muğni*, 16/378.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/84-85.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 16/361-362.

⁹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Çöklü, *Fıkıh Usulü Kelâm İlişkisi*, 48-53.

⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr bu kişilerin kim olduklarını çok açık bir şekilde ifade etmese de *el-Muğni*'nin ilgili kısımlarındaki açıklamalarını dikkate alarak söz konusu iddiaların diğer din mensuplarına ve İbnü'r-Râvendî gibi bazı kişilere ait olduğunu düşünüyoruz. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 16/361-400.

⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 16/371-372.

⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 16/360, 372; a.mlf, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/81.

hikmet ve maslahat içerdiğini ve Allah'ın (c.c.) bütün fiillerinin fayda sağladığını bilen kimsenin, müteşâbih lafzın kelâm fiilindeki maslahatın bir parçası olduğunu bileceğini söyler.¹⁰⁰ Başka bir ifadeyle Kādî'ye göre müteşâbih lafızların zâhiri onların kabih olduklarını düşündürse de bu elemeler seviyesinde değildir. Elemler fayda içerdiği için kabih sayılmazken müteşâbih nassların evleviyetle kabih sayılmaması gerekir.¹⁰¹ Bunlarla da yetinmeyen Kādî, müteşâbih lafızların muhkem lafızlara nispetle daha fazla hikmet ve maslahat içerdiğini savunur. Zira ona göre âyetlerin bir kısmı müteşâbih olunca insanlar âyetler hakkında düşünmeye, nazar etmeye ve iki ihtimalden hangisinin daha doğru olduğunu tespit etmeye çalışırlar. Böylece akıllarını kullanıp imanlarını taklitten tahkik seviyesine çıkarabilir, delillere ve araştırmaya yönelebilirler.¹⁰²

4. Kādî Abdülcebbar'ın müteşâbih nasslar hususunda eleştirdiği bir diğer grup, onları hakiki anlamlarında kullanan Müşebbihe'dir. Ona göre Müşebbihe gibi fırkaların bu konuda yanlış düşmelerinin nedeni, akıllarını sağlıklı bir şekilde kullanamamalarıdır.¹⁰³

5. Kādî Abdülcebbar'ın müteşâbih nasslar konusunda bir diğer muhalifi, Bâtınîlerdir. Ona göre Kur'an'ın zâhirî anlamında kullanılan âyetleri, Arap dilini bilen herkes tarafından aynı şekilde anlaşılır. Kur'an'ın zâhirî anlamları dışında kullanılan âyetleri ise yine âyetlerin işaret ettiği karinelerle, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetiyle, ümmetin icmâıyla ve aklın delilleriyle anlaşılır. Bu nedenle Kur'an'ın ancak hatalarından arınmış bir imam aracılığıyla anlaşılacağını savunan Bâtınîler hata etmektedir.¹⁰⁴

Görüldüğü üzere Kādî Abdülcebbar, Kur'an'daki bütün sözcüklerin mutlaka bir manaya delalet etmelerinin gerekli olduğu hususuna kuvvetle vurgu yapmakta ve bu konuda en ufak bir müsamaha göstermemektedir. Ona göre Kur'an yorumunda hata edenler, akıllarını iyi kullanamadıkları ve Arap dilini iyi bilmedikleri için yanlışlardır.

¹⁰⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 16/370-372.

¹⁰¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 16/372.

¹⁰² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 16/373-374.

¹⁰³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 16/376.

¹⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 16/363-370.

2.4. Değerlendirme

Cessâs, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr, müteşâbih nassların anlaşılıp anlaşılmayacağıyla ilgili görüşlerini te'vil âyeti çerçevesinde temellendirmeye çalışmışlardır. Üç usûlcü de te'vil âyetindeki “;” harfinin atıf ve istînâf anlamlarında kullanılmasını dil kuralları açısından mümkün görmüştür. Ancak Bâkîllânî, “;”ın mutlak olarak atıf harfi kabul edilmesini daha doğru bulmuş, Cessâs ise istînâf anlamında kullanıldığına dair bir delil bulunmadığı sürece atıf harfi kabul edileceğini savunmuş, böylece istînâf anlamını tamamen yok saymamıştır. Kâdî Abdülcebbâr da “;”ın atıf harfi olarak kullanılmasını daha doğru bulmakla birlikte sırf itikadî endişelerle istînâf anlamının dahi âyetin genel ifadesine bir etki etmeyeceğini savunmuştur. Bu tavır, onun aklî ilkelerle dil kuralları çatıştığında, aklî ilkeleri dile hâkim kıldığını gösteren önemli bir delildir.

Üç usûlcünün âyette geçen “;”ı öncelikle atıf harfi kabul etmesinin nedeni, bu mananın müteşâbih nassların anlamını ilimde derinleşen kimselerin de anlayabileceğine delalet etmesidir. Öyle ki bu takdirde âyet, “*Müteşâbihlerin te'vilini Allah (c.c.) ve ilimde derinleşen kimseler bilir*” manasına delalet etmektedir. “;” harfinin istînâf anlamında kullanılması ise bu manayı kastetmeye engel olmaktadır. Çünkü bu takdirde “*ilimde derinleşen kimseler*” ifadesi âyetin önceki kısmından bağımsız yeni bir cümle olmakta ve âyet, müteşâbihlerin anlamını sadece Allah'ın (c.c.) bileceğine delalet etmektedir.

Bâkîllânî'nin âyette geçen “;”ın atıf harfi olarak kullanılmasını zorunlu görmesi ve Kâdî Abdülcebbâr'ın da istînâf anlamının dahi müteşâbihlerin anlamını ilimde derinleşen kimselerin bileceğine delalet edeceğini iddia etmesi, büyük olasılıkla meselenin kelâmî boyutuyla ilgilidir. Zira sözü geçen iki usûlcü kelâmullahın beyan vasfına halel getirmek isteyen İslâm düşmanlarına karşı hurûf-ı mukattaalar dâhil Kur'an'daki her bir lafzın bir amacının bulunduğunu ve manasının anlaşılabilirliğini savunmuştur. Bu pencereden bakıldığında usûl konularından biri olarak muhkem ve müteşâbih, hicrî 4. asırda kaleme alınan fıkıh usûlü eserlerinde mahiyeti itibarıyla Kur'an müdafaası amacı taşıyan bir delalet tartışmasıdır. Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbâr'ın be-

nimsediği Mu'tezilî adalet ilkesine göre Kur'an'daki fayda, yani aslah prensibi, ancak Kur'an'ın vahyin nâzil olduğu topluluk tarafından anlaşılmasıyla gerçekleşir. İlâhî hitapta manası anlaşılmayan lafızların yer alması, Kādî'ye göre kelâmullahtaki faydayı ortadan kaldırması yanında Arap'a zenci diliyle hitap etmek kabilinden abes bir fiildir. Bu yüzden o, müteşâbihler dâhil Kur'an'ın bütün lafızlarının insanlar tarafından anlaşılabilir bir manaya delalet ettiğini ve bir faydaya mebni nâzil olduğunu iddia etmektedir.

Cessâs, Bâkılânî ve Kādî Abdülcebâr, müteşâbih nassların anlaşılacağı hususunda ittifak etseler de onların ne kadarının anlaşılacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Cessâs'ın din anlayışına göre bazı müteşâbih nassların anlamını sadece Allah'ın (c.c.) bilmesi mümkündür. Ancak Kādî Abdülcebâr, benimsediği Mu'tezilî adalet anlayışı gereği bütün müteşâbih nassların anlaşılmasını zorunlu görmüştür. Esasında Cessâs da hüsün-kubuhun aklılığı,¹⁰⁵ aslah prensibi, fiillerin ta'lili,¹⁰⁶ kabul şartlarını taşıyan tövbenin mutlaka kabul edileceği¹⁰⁷ gibi konularda birebir Mu'tezilî adalet prensibini benimsemektedir. Onun buna rağmen Kur'an'da manası anlaşılmayan lafızların varlığını adalet ilkesini ihlal eden bir durum olarak görmemesi, Cessâs ve Kādî Abdülcebâr'ın adalet anlayışında bazı farklılıkların bulunduğuna yönelik bir delil sayılabilir.

Cessâs, Bâkılânî ve Kādî Abdülcebâr'ın ittifak ettikleri bir diğer husus, müteşâbih lafızların nasıl anlaşılacağı meselesidir. Üç usûlcü ağız birliğiyle birden çok manaya muhtemel müteşâbih lafızların muhkeme hamedilmesi gerektiği hususunda hemfikirdirler. Onlar, âyetlerin yanı sıra aklî delilleri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiillerini ve icmâi bu konuda geçerli birer delil olarak görmektedirler. Kādî Abdülcebâr, bunlara ilaveten müteşâbih lafzın tevhid ve adalet ilkeleriyle ilişkili olması durumunda mutlaka aklî ilkelere başvurulması gerektiğini belirtmiştir. Bu tavır, adı geçen usûlcülerin müteşâbih lafızları kendi itikadî düşüncelerine uygun bir metotla yorumlama çabasında olduklarını göstermektedir.

¹⁰⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/71-356; 2/100-241-242.

¹⁰⁶ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/260, 326, 355, 358; Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 61-62.

¹⁰⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/143; Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 61-62.

Cessâs ve Bâkîllânî'den farklı olarak Kâdî Abdülcebbâr, müteşâbih lafızları kendisi gibi anlamayan muhaliflerini de açık bir şekilde ve sert bir dille eleştirmiş, bu bağlamda Eş'arîlerin, selef ulemâsının, Müşebbihe'nin ve Bâtınıyye'nin müteşâbih lafızlar konusunda yanılığa düştüklerini iddia etmiştir. Bu da göstermektedir ki hicrî 4. asırda bazı usûlcüler, dışta diğer din mensuplarına içte de diğer mezheplere karşı makul bir delalet anlayışı oluşturma çabası içerisindeydiler.

Sonuç

Hicrî 4. asrın delalet tartışmalarından biri olarak muhkem ve müteşâbih konusu, fıkıh usûlü-kelâm ilişkisinin oldukça bariz bir şekilde görüldüğü konulardan biridir. Fıkıh usûlünde Kur'an ve sünnet lafızlarındaki müteşâbih ifadelerin anlaşılması konusuna odaklanan mesele, kökeni itibarıyla dışta diğer din mensuplarına içte de diğer mezheplere karşı bir Kur'an müdafaası amacı güden kelâmî bir delalet tartışmasıdır. Bundan olsa gerek meselenin fûrû'-ı fıkha doğrudan bir etkisi bulunmamaktadır. Cessâs ve Bâkîllânî'den farklı olarak Kâdî Abdülcebbâr, meseleyi tamamen Mu'tezilî adalet ve tevhid ilkeleri çerçevesinde ele almıştır.

Hicrî 4. asır usûl düşüncesinin önemli temsilcileri olan Cessâs, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'a göre muhkem ve müteşâbih, nassların tamamını ilgilendiren genel bir lafız taksimidir. Öyle ki onlara göre bütün nasslar, ister umûm, husus, müşterek ve müevvel olsun isterse mücmel, mübeyyen, hakikat ve mecaz olsun genel itibarıyla ya muhkemdir ya da müteşâbih. Bu hususta belirleyici unsur, lafzın manasına delalet şeklidir. Buna göre fıkıh usûlünde bir lafız şayet anlamına doğrudan delalet ederse muhkemdir. Eğer lafzın manası karineyle anlaşılıyorsa müteşâbihdir.

Cessâs, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın muhkem ve müteşâbih tanımları birbirine oldukça benzemektedir. Bâkîllânî, muhkemin iki farklı anlamı olduğunu belirtse de üç usûlcü genel olarak muhkem ile başka bir anlama muhtemel olmaksızın manasına doğrudan delalet eden lafızları, müteşâbihle de anlamı karışık ve başka manalara muhtemel lafızları kastetmişlerdir.

Hicrî 4. asırda müteşâbih nassların anlaşılmasıyla ilgili tartışmalar genel itibarıyla araştırma boyunca te'vil âyeti olarak andığımız, “*Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir ve ilimde derinleşmiş olanlar, ona inandık derler*”¹⁰⁸ âyeti kapsamında gerçekleşmiştir. Âyette geçen “;” harfi atıf ve istînâf anlamlarında kullanılabilir. Atıf olarak kullanıldığı takdirde âyette geçen “*ve ilimde derinleşmiş olanlar*” ifadesi önceki kısma bağlanmakta ve böylece müteşâbih lafızları insanların da anlayabileceği iddia edilebilir. “;”in istînâf anlamında kullanılması takdirinde ise -her ne kadar Kādî Abdülcebâr kabul etmese de- âyet müteşâbih nassların anlamını sadece Allah'ın (c.c.) bileceğine delalet etmektedir. Cessâs, Bâkılânî ve Kādî Abdülcebâr'ın her biri “;”ı atıf harfi olarak kabul etmiş, böylece müteşâbih lafızları insanların da anlayabileceğini savunmuşlardır.

Cessâs ve Kādî Abdülcebâr, müteşâbih nassların ne kadarının anlaşılacağı hususunda farklı düşünmektedirler. Bu farklılık iki usûlcünün Mu'tezilî adalet anlayışına yaklaşımındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

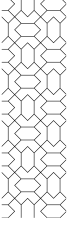
- Akay, Ali. “Kādî ‘Abdülcebâr’ın Müteşâbihleri Yorumlama Metodu Üzerine Bir Değerlendirme”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2006), 293-313.
- Altunya, Hülya. *Kādî Abdülcebâr’da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Mütekellim Problemi Bağlamında-*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Arvas, Mehmet Sait. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi “Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında”*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Aydınlı, Abdullah. “Muhtelifü'l-Hadîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/74-77. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed el-Basrî. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İsmâ el-Kudât. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1422/2001.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sagîr)*. thk.

¹⁰⁸ Âl-i İmrân 3/7.

- Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd. 3 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1418/1998.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Esmâ' ve's-sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1. Basım, 1413/1993.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrût: Dâr-ı İhyâî't-Türâsî'l-Arabî, 1405/1985.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1431/2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lüga ve shâhü'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987/1407.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi-Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (Cessâs, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr Mukayesesi)*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Duman, M. Zeki. "Müteşâbihâtın Te'vili". *Bilimname: Düşünce Platformu* 3/9 (2005/3), 39-54.
- Durmuş, İsmail. "İstînâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/367-368. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ahmed er-Tûsî. *İlcâmü'l-'avâm an 'ilmi'l-kelâm*. thk. Komisyon. Beyrût: Dârü'l-Minhâc, 1. Basım, 1439/2017.
- Işıcık, Yusuf. "Kur'an-ı Kerim'de Müteşâbih ve Te'vili". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 55-65.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *el-Cemhere*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1407/1987.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mücmelü'l-lüga*. thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1406/1986.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâî't-Türâsî'l-Arabî, 1. Basım, 1417/1996.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul:

- İsam Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî*. thk. Emîn el-Hülî. 15 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Müteşâbihü'l-Kur'an*. thk. Adnân Muhammed Zerzûr. 2 Cilt. Kâhire: Dârü't-Türâs, ts.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetu Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Tenzihü'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih. Mısır: el-Mektebetü'n-Nâfize, 1. Basım, 1427/2006.
- Kandemir, M. Yaşar. "Garîbü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/376-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kürâunnehl, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî. *el-Münecced fi'l-lüga*. thk. Ahmet Muhtar Ömer - Dâhî Abdülbaki. Kahire: Âlimü'l-Kütüb, 2. Basım, 1409/1988.
- Özmen, Kerim. *İmam Mâtürîdî ve Kādî 'Abdülcebbâr'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşâbihlerin Yorumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Esâsü't-takdîs*. Lübnan: Dâru Nûru's-Sabâh, 1. Basım, 1432-2011.
- Şehrîstânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebrâr*. thk. Muhammed Ali Âzerşeb. 2 Cilt. Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsi'l-Mahtût, 1429/2008.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-Hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*. thk. Komisyon. Kum: Müessesetü el-İmâm es-Sâdik, 1429/2008.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/449-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Velîd Kassâb. *et-Türâsü'n-Nakdî ve'l-Belâgî li'l-Mu'tezile (Hattâ Nihâyeti'l-Karnî's-Sânî'l-Hicrî)*. nşr. Dârü's-Sekâfe. Doha: Dârü's-Sekâfe, ts.
- Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal*

- Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven: American Oriental Society, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Müşebbihe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Müteşâbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yerinde, Adem. “Müşkilü'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.



SPİNOZA'NIN HAFIZA TEORİSİ: İMGESSEL ÇAĞRIŞIM, 'GELİŞKİN BELLEK' VE 'KİŞİSEL-AYNILIK' PROBLEMİ

Spinoza's Theory of Memory: Imaginary Association, 'Strengthened Memory' and the Problem of 'Personal Identity'

Enes DAĞ

Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı
Ankara, Türkiye.

*Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Science, Department of Philosophy, Sub-Department of History of Turkish Islamic Thought
Ankara, Turkey.*

edag@ybu.edu.tr, Orcid.org/0000-0003-3339-2242.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2022

Cilt / Volume: 22 Sayfa/Pages: 229-258

Atıf/Citation: Dağ, Enes. "Spinoza'nın Hafıza Teorisi: İmgesel Çağrıışım, 'Gelişkin Bellek' ve 'Kişisel-Aynılık' Problemi [Spinoza's Theory of Memory: Imaginary Association, 'Strengthened Memory' and The Problem of 'Personal Identity']". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 22 (Aralık / December 2022): 229-258.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1184491>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Enes DAĞ**).

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

Öz

Spinoza'nın zihnin bir gücü olarak "hafıza"ya dair ortaya koyduğu fikirleri, yabancı dillerde, özellikle İngilizce Spinoza literatüründe geniş ve merkezi bir konum teşkil etmektedir. Buna karşın, bu konuda Türkçede detaylı bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Bu çalışma, öncelikle Spinoza'nın hafıza doktrinini onun kendisine özgü zihin felsefesinin diğer unsurlarıyla birlikte ele alarak söz konusu eksikliği gidermeye ve anılan merkezi konuma işaret etmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda, Spinoza sisteminde "hafıza"nın tanımları irdelenmekte, ortak bir tanımın sınırları belirginleştirilerek hafızanın doğası çözümlenmekte ve onun bedenle birlikte var olan bir güç olması sebebiyle, zihnin anlama faaliyeti önünde ekseriyetle bir engel teşkil ettiği tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte "hafıza" sayesinde zihinde oluşan fikirlerin, zihnin anlama faaliyeti önünde her zaman bir engel teşkil etmediği ve "hafıza"nın zihne faydalı bir yönünün de bulunduğu iddia edilmektedir. Ayrıca çalışmada "hafıza kaybı"nın be-densel etkileri ve zihinsel yansımaları açık kılınmakta ve anımsamanın sürekliliği ya da kopukluğu bağlamında gündeme gelen "kişisel aynılık" problemi, Spinoza'nın hafıza teorisi bağlamında aydınlatılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Spinoza, Zihin, Hafıza, Gelişkin Bellek, Hafıza Kaybı, Kişisel-Aynılık.

Abstract

Spinoza's theory of "memory", which is a power of the mind, occupies a wide and central position in foreign languages, especially in English Spinoza literature. On the other hand, there is no detailed study on this subject in Turkish. This study firstly tries to iron out this deficiency and to point out the aforementioned central position by considering Spinoza's doctrine of memory with other elements of his unique philosophy of mind. In this sense, Spinoza's definitions of "memory" are examined, its nature is analyzed by clarifying the boundaries of a common definition and it is determined since "memory" is a power of the mind that exists with the body, it mostly constitutes an obstacle to the understanding activity of the mind. However, it is claimed that the ideas formed in the mind thanks to "memory" do not always constitute an obstacle to the understanding activity of the mind, and that "memory" also has a beneficial aspect to the mind. In addition, in the study, the bodily causes and mental correspondings of "memory loss" are rendered and the problem of "personal identity", which comes to the fore in the context of continuity or discontinuity of remembering, is clarified within the scope of Spinoza's theory of memory.

Keywords: History of Philosophy, Spinoza, Mind, Memory, Strengthened Memory, Memory Loss (Amnesia), Personal Identity.

Giriş

Spinoza, "anlama" (*intellectus/intellect*), "hayal" (*imaginatio/imaginatio*) ve "hafıza" (*memoria/memory*)¹ gibi zihnin üç temel gücünden

¹ Metin boyunca bazı kavramların parantez içinde gösterilen karşılıklarının ilki Latince, ikincisi ise İngilizcedir. Latince kavramlar "Leen Spruit - Pina Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica, Latin Transcription and Notes* (Leiden-Boston: Brill, 2011)" künyeli esere dayan-

veya yeteneğinden söz eder. Spinoza düşüncesinde “bir zihin” belli “bir beden”in fikri olduğu için,² zihinde var olan tüm rasyonel-irrasyonel veya yeterli-yetersiz fikirler (*adequate-inadequate ideas*) zihnin bedenden aldığı “etkilenişler” (*affectio/affection*) neticesinde var olur.³ Diğer yandan insan zihni yalnızca anlama yetisi bakımından Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçasıdır.⁴ İnsanın “anlama yetisi”, tanrısal aklın herhangi bir parçası olarak değil de belli bir insan zihninin kapasitesi olarak düşünüldüğünde, bu durum belli bir bedenin varlığını zorunlu kılar. Ancak anlama yetisinin doğru fikirlere ulaşabilme kabiliyeti tanrısal aklı temsil ettiği sürece ebedidir veya ebedi (*eternal*) olanın bir parçasıdır. Diğer yandan hayal ve hafıza güçleri de tamamen bedensel olanı ifade ettiğinden, zihinde elbette bedenin varlığıyla birlikte oluşmuş birer kapasiteyi ifade ederler.⁵ Dolayısıyla Spinoza felsefesinde “anlama yetisi”, “hayal yetisi” ve “hafıza yetisi” denildiğinde, doğuştan gelen zihinsel bir yeti (*faculty of mind*) kastedilmez, aksine bedenle birlikte var olan zihinsel bir güç (*power of mind*) veya zihinsel bir yetenek (*ability of mind*) kastedilir. Bununla birlikte hayal ve hafıza güçleri bedenin ortadan kalkmasıyla yok olurken, anlama yetisi tanrısal aklın bir parçası olduğu için bedenin özünün fikirlerine sahip olarak ebediyete kadar devam eder.⁶

Bu çalışma beş kısımdan oluşmaktadır. Zihinde fikirlerin oluşmasını sağlayan bir güç olarak hafıza, birinci kısımda tanımları itibarıyla

makta, İngilizce kavramlar ise aşağıda künyesi anılan *Ethica*'nın Curley çevirisinden alınmaktadır.

² Spinoza, “Ethics”, *The Collected Works of Spinoza*, haz. ve çev. Edwin Curley (New Jersey: Princeton University Press, 1985), IIP13, 1/457. Anılan künyeye dayanan *Ethica* referansları standart haline gelmiş kısaltma sembolleri kullanılarak gösterilmektedir. Bu kısaltmalarda Roma rakamları bölümleri; “P” önermeleri; “Dem.” önerme kanıtlamalarını; “S” scholiumları (açıklayıcı notlar); “C” önerme sonuçlarını; “CD” önerme sonuçlarının kanıtlamalarını; “L” lemmaları; “Def.” tanımları; “Ax.” aksiyomları; “Post.” postulatları; “Apx.” ekleri; “Def.Aff.” duyguların tanımlarını; “Exp.” açıklamaları ifade etmektedir. Örneğin “IIIP4” *Ethica*'nın üçüncü bölümünün dördüncü önermesini, “IVApx.6” dördüncü bölümün altıncı ekini, “IIIDef.Aff.IExp.” üçüncü bölümün birinci duygu tanımının açıklamasını ifade etmektedir.

³ IIP29C, 471.

⁴ IIP11C, 456; Spinoza, “Treatise on The Emanation of the Intellect”, *The Collected Works of Spinoza*, haz. ve çev. Edwin Curley (New Jersey: Princeton University Press, 1985), 1/33. Metin boyunca bu eser standart haline gelmiş bir kısaltma olan *TIE* ile gösterilecektir.

⁵ IIIP11S, 501; VP21, 607.

⁶ VP21, 607; VP40C, 615.

ele alınmaktadır. Burada biri *TIE*'den, diğeri *Ethica*'dan olmak üzere Spinoza'nın ortaya koyduğu iki tanım hafızanın içsel doğasının anlaşılması noktasında çözümlenmeye ve ortak bir ifadeye kavuşturulmaya çalışılmaktadır. İkinci kısımda, hafızanın nasıl çalıştığı, dışsal şeylere dair duyumun insan beyninde hangi yolla gerçekleştiği, çağrışımların nasıl fikre dönüştüğü, zihnin eski fikirleri yeniden nasıl topladığı (*recollect*), kısacası "hatırlama"nın (*remembering*) nasıl gerçekleştiği incelenmektedir. Üçüncü kısımda, hafıza ve hayal ilişkisi ele alınmaktadır. Burada hafıza ile hayalin aynı mekanizmaya bağlı olarak işlediği tespit edilmekte ve bir "hayal"i veya "algı"yı bir "hatıra"dan ayırt etmenin olanakları vurgulanmaktadır. Dördüncü kısımda, hafıza ile anlama yetisi ilişkisi ele alınmakta ve hafızadan kaynaklı fikirlerin düzen ve bağlantısının "hata"ya açık doğasının anlama yetisinin düzen ve bağlantısı tarafından oluşturulan fikirlerin kesin olan doğasından ayrılması noktasında tespitler ortaya konulmaktadır. Bu kısımda ayrıca hafızadan kaynaklı fikirlerin tamamen anlama yetisinin kavrayışı önünde bir engel teşkil etmediği, hafızanın anlama yetisine yardımcı bir özelliğinin de bulunduğu iddia edilmekte ve bu özelliğin hem anlama yetisi hem hayal gücü tarafından güçlendiği gösterilmektedir. Beşinci kısımda zihinde meydana gelen "unutma"nın anlama yetisinde bulunmayıp hafıza gücünde bulunduğuna yönelik Spinozacı tespitler değerlendirilmektedir. Burada "unutma" ile birlikte gündeme gelen "hafıza kaybı" ayrıca incelenmekte ve "hafıza kaybı"nın bir sonucu olarak gündeme gelen "kişisel-aynılık" problemi Spinoza'nın verdiği örnekler bağlamında irdelenmektedir. Bununla birlikte çalışmanın ilgili kısımlarında gündeme gelen problemler kapsamında literatürde yer alan diğer çalışmalara göndermeler yapılmakta ve iddialara yönelik eleştirel bir tutum geliştirilmeye çalışılmaktadır.

1. Nedir Hafıza?

Bedenle birlikte var olan, beden yok olmasıyla da ortadan kalkan, dolayısıyla bedensel olanı ifade eden hafıza, Spinoza'nın iki eserinde iki farklı şekilde tanımlanır. Bu doğrultuda aşağıda öncelikle bu iki tanıma

yer verilecek, iki tanımın ortak ve farklı yönleri tespit edilecek, ardından Spinoza'nın biyolojik ve fizyolojik özellikleri bakımından ortaya koyduğu *bedenin yapısı* bağlamında hafızanın nasıl oluştuğu açık kılınacaktır.

Spinoza'nın ilk eseri olan *Tractatus de Intellectus Emendatione*'deki "hafıza" tanımı şu şekildedir:

O halde nedir hafıza? Beyindeki [*cerebra/brain*] izlenimlere [*impressionum / imression*] ilişkin bir duyum [*sensatio/sensation*] ile bu duyumun belirli bir süresine ilişkin düşüncenin birleşmesinden başka bir şey değildir, ki bu durum hatırlamada kendisini açıkça gösterir. Çünkü hatırlama esnasında ruh [zihin] kesintisiz bir süreye bağlı olmaksızın duyumu düşünür. Bu yüzden de duyumun fikri, duyumun süresinin kendisine, yani hafızanın kendisine eşit değildir.⁷

Anlaşılan o ki, beyinde yer alan izlenimlere ilişkin duyuların, söz konusu duyuların bilinen veya belirli olan fikriyle birleşmesi insan zihninin hafıza gücünü oluşturur. Bir başka ifadeyle hafıza, duyum ile duyuma dair fikrin birleşimidir. Sürenin belirli veya muayyen olması önemlidir; aksi durumda belirsiz veya bilinmeyen bir süre, duyumu zayıflatacağından hafızada ilgili duyuma yönelik bir şeylerin gözlemlenmesi daha zor olacaktır. Spinoza söz konusu duyumun süresiyle ilgili şöyle bir ek açıklama yapma ihtiyacı duyar:

Süre belirsizse şeye dair hatıra eksik kalır [...]. Çünkü birisi bize bir şey anlattığında, ona tam olarak inanmak için hep ne zaman, nerede olmuş diye sorarız. Fikirlerin zihinde kendi süreleri olmalarına rağmen, biz süreyi herhangi bir hareket ölçüsünün yardımıyla belirlemeye alışkın olduğumuz için, ki bu da hayal gücü sayesinde olur, hafızada bütünüyle zihne ait herhangi bir şey gözlemlemeyiz.⁸

Burada Spinoza zihnin hafıza yetisinde bulunan fikirlerin dışarıdaki nesneden bağımsız, salt zihinsel fikirler olmadığını, aksine hafızadaki fikirlerin bedeninin dışsal nesnelere aldığı duyumlara yönelik fikirler olduğunu söyler. Hafızada yer alan fikirler bedeninin duyularından

⁷ Spinoza, *TIE*, 36.

⁸ Spinoza, *TIE*, 36.

kaynaklandığı için, bu fikirler beden bu duyumları duydukça var olur. Diğer bir ifadeyle, belli bir bedenin dışarıdaki cisimlerle etki alış-verişinde, dışarıdaki bedenden alınan etki, söz konusu bedende bir duyum yaratır ve bu duyuma dair zihinde bir algı meydana gelir. Burada şunu sormak gerekir: Duyumdan kaynaklanan bu fikir, ne zamana kadar zihinde var olmaya devam eder? Bu fikir, beden o duyumu duyduğu sürece var olur, ancak duyumun etkisi kayboldukça zihindeki fikir de kaybolur. Fakat “hatırlama” durumunda, zihin söz konusu duyumu, “kesintisiz bir süreye bağlı olmaksızın” düşünür. Bu sebeple hafıza, her ne kadar beyindeki izlenimlere ilişkin duyumları belli süreliğine yansıtan fikirlerden oluşsa bile, duyumların süresine özdeş değildir.

Bu durum şu şekilde açıklığa kavuşturulabilir: “Hatırlama” sırasında zihin, duyumu sürekliliği gibi düşünmez, onun belirli süreliğine olan fikrini düşünür. Bu süre, beyin duyumu sakladıkça, yani duyum bir “iz” (*trace*) olarak beyinde varlığını sürdürdükçe zihnin bu duyumun fikrini temsil ettiğini ifade eder. Ancak bu duyumun beyinde ne kadar süre saklandığı bilinemediğinden ve herhangi bir etki bu duyumun yeniden duyulma imkânını sağlayacağından, duyumun fikri, duyumun süresine eş kılınmaz. Ayrıca canlanma imkânı olan bir duyumun ne zaman ve hangi sıklıkta canlanacağı bilinemediği gibi, bir başka duyuma dair bir iz de beyinde olmasına rağmen, o izin hiçbir zaman bir fikre dönüşmediği durumlar da mümkün olabilir. Dolayısıyla ne zaman canlanacağı ve canlandıktan sonra da ne kadar süre canlanacağı belli olmayan ve fikre dönüşmeyen duyumlar insan zihninin hafızasını oluşturamaz, yani hafıza bunlarla eş tutulamaz.

Ayrıca Spinoza'nın “fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısıyla aynıdır”⁹ ilkesine dayanan paralelizm tezinin gereği, hafıza ne sadece beyindeki duyumdur ne de sadece duyuma dair izlenimin belli bir süreliğine temsil edildiği fikirdir. Hafıza, aksine, bu ikisinin birliği veya birleşimidir. Bu sebeple duyumun ne kadar süre var olacağı belirsiz olduğu için, duyumun fikriyle duyumun süresi aynı şey olamaz. Ancak duyum, herhangi bir zamanda beyinde canlandığında,

⁹ IIP7, 451.

canlanma süresi boyunca o duyuma dair bir fikir oluşur. Dolayısıyla hiçbir “hatıra”/“anı” biteviye veya süresiz değildir, yalnızca belli süreliğine ona dair duyular alındığında canlanır; ancak bu, söz konusu “hatırlanan şey”e dair fikrin süreye tabi olduğu anlamına gelmez.

Ethica'ya gelindiğinde, artık “hafıza”nın tanımı daha net ve Spinoza sisteminin diğer unsurlarıyla daha tutarlı ve uyumlu bir forma kavuşur: Hafıza insan bedeninin dışındaki cisimlerin doğasını içeren fikirlerin belli bir çağrışımından başka bir şey değildir, bu çağrışım, insan bedenine dair etkilenişlerin düzenine ve bağlantısına göre zihinde oluşur. Burada ilk olarak bu çağrışımın insan bedeni dışındaki cisimlerin doğasını açıklayan fikirlerin bağlantısı olmadığını, ondan ziyade sadece söz konusu cisimlerin doğasını içeren fikirlerin bağlantısı olduğunu söylüyorum. Çünkü gerçekten de insan bedeninin etkilenişlerine dair fikirler hem insan bedeninin kendi doğasını hem dış cisimlerin doğasını içerir. İkinci olarak, bu çağrışım insan bedeninin etkilenişlerinin düzenine ve bağlantısına göre gerçekleşir diyerek onu, anlama yetisinin düzenine göre meydana gelen fikirlerin bağlantısından, -ki bu sayede zihin şeyleri ilk nedenleriyle kavrar ve bu bütün insanlarda ortaktır- ayırt ediyorum.¹⁰

İnsan zihni, bedeninin etki alış-verişleri neticesinde meydana gelen etkilenişleri her zaman bir fikir olarak yansıtabilecek bir potansiyele sahiptir. Zihin söz konusu potansiyelini sahip olduğu güçleri/yetenekleri olan “anlama”, “hayal” ve “hafıza” sayesinde gerçekleştirir. Öyle ki bu yeteneklerinden dolayı zihnin, bedeni etkileyen şeyleri hem mevcut ve olduğu gibi kavrayabilir (anlama) hem o şeyler mevcut ve hazır değilse bile onları mevcut ve hazırmış gibi algılayabilir (hayal) hem de o şeylerin geçmiş etkilerini belli bir süreliğine yansıtabilir (hafıza).¹¹ Zihnin, anlama yetisi sayesinde şeyleri “en yakın neden”leriyle yeterli bir şekilde kavrarken, hayal ve hafıza güçleri sayesinde şeyleri daha çok “uzak neden”leriyle bulanık bir biçimde algılar.

Zihnin bu kavrayışı veya algısı, zihinde fikirleri oluşturabilmenin iki “düzen”ini (*order*) meydana getirir. Bunlardan birincisi zihnin “an-

¹⁰ IIP18S, 465, 466.

¹¹ IIP44CD2, 481; IIP17C, 464; Spinoza, *TIE*, 36.

lama yetisinin düzeni” veya “yeterli fikirlerin düzeni” olarak ifade edilirken ikincisi hayal ve hafızanın birlikte işlediği bir süreci ifade eden “imgelerin düzeni”dir. Bu ikincisi, şeyleri nedenlerinden bağımsız ve Doğanın rastgele düzenine göre algılamayı ifade ettiği için “doğanın genel düzeni” olarak da nitelenir. Birinci düzen, rasyonel ve tüm insanlarda ortak olan fikirlerin oluşumunu ifade ederken, ikinci düzen daha çok değişime müsait, her bir insanın kendi bireysel yaşam formuna ve deneyimlediği kültürel veya gündelik hayata göre farklılaşan ve nispeten daha az rasyonel, daha çok bölük-pörçük fikirleri ve onların öznelliğini ifade eder. Spinoza’nın yukarıdaki pasajda ikisini birbirinden ayırt ettiğini belirttiği fikirlerin düzeni bu minvalde bir açıklamaya sahiptir. Bu konuya, aşağıda tekrar dönelecektir. Şimdi, öncelikle Spinoza’nın bu iki tanımı bir arada düşünüldüğünde, hafızanın nasıl çalıştığı, dışsal şeylere dair duyumun insan beyninde hangi yolla gerçekleştiği, çağrışımların nasıl fikre dönüştüğü, zihnin eski/geçmiş fikirleri yeniden nasıl topladığı (*recollect*), kısacası “hatırlama”nın nasıl vuku bulduğu incelenecektir.

2. Hatırlama Nasıl Gerçekleşir?

Hafızanın içsel doğası mercek altına alındığında, acaba zihin, vaktiyle bedeni etkileyen şeylerin geçmiş etkilenişlerini şimdiki zamanda nasıl yansıtabilmekte veya hangi surette belli fikirlere dönüştürebilmektedir? Spinoza sisteminde, beden dışsal cisimlerle deneyim kurduğunda, o cisimlerden etkiler alır ve bu etkiler bedende “iz”lerin oluşmasına neden olur. Bu “iz”ler, zihinde söz konusu şeyin “imge”sini (*image*) oluşturur. Dış bir cismin bıraktığı “iz”, zihne bir “imge” olarak yansyınca, zihin daha sonra bu cisim ortada olmadığı zamanda bile bu cismi, söz konusu “iz”den hareketle hayal gücü sayesinde yeniden canlandırır.¹²

Bedenin aldığı bir “iz”in zihne yansması, o “iz”in zihnin bir gücü olan hafızada korunması demektir. İnsan bedeni mevcut bir şeyden etkilendiği zaman bu etkinin “imge”si bir fikir olarak zihinde oluşur, daha sonra mevcut şey artık var olmasa bile o şeyin fikri zihinde var

¹² IIP17; IIP17Dem.; IIP17CD, 463, 464.

olmaya devam eder. Yani deneyim sonucunda bedende meydana gelen etkileniş bir “iz” doğurur, iz “imge”yi, imge ise “fikir”i doğurur. Bu durumda zihnin sahip olduğu fikir, tüm süreçlerle birlikte zihnin hafıza yetisinde korunur veya saklanır. Zihin bu “iz”i hayal yetisi ile canlandırdığında bunu hafıza yetisinin yardımıyla gerçekleştirir. Diğer bir deyişle, hayal gücü hafızadaki “imge”nin bir fikre dönüşmesini veya hafızada korunan fikrin açığa çıkmasını sağlar. Burada hafızanın hayal ve anlama yetisiyle ilişkisi doğal olarak gündeme gelmektedir. Bu ilişkilerin açık şekilde kavranması ve zihinde “hatırlama”nın nasıl meydana geldiğinin anlaşılması için insanda gerçekleşen “fizyolojik” ve “psikolojik” değişimlerin açıklanması gerekir.

Spinoza bir bütün olarak insan bedenini ve bu bedeni oluşturan parçaların her birini “birey” (*individuum/individual*) olarak ifade eder. İnsan bedeni, “birey”lerden oluşan bir “birey”dir ve her birey bünyesindeki karmaşıklık oranında çeşitli yapısal özelliklere sahiptir.¹³ Spinoza’ya göre, bir bütün olarak “beden birey”i ve onu oluşturan parçaların her biri sıvı (*fluid*), yumuşak (*soft*) ve sert (*hard*) kısımlardan oluşur.¹⁴

Spinoza’nın bedenini “sıvı” dediği kısımlarıyla, bedende bulunan diğer akışkan kısımların yanı sıra, özellikle “kan”ı (*blood*) kastettiğini, “sert” dediği kısımlarıyla kıkırdaksı yapıya sahip parçaların yanı sıra özellikle “kemik”leri (*bones*) kastettiğini ve “yumuşak” dediği kısımlarıyla da karaciğer, kalp, beyindeki süngerimsi dokular vb. yanı sıra, kabaca “et” (*flesh*) olarak ifade edilebilen kısımları kastettiği söylenebilir. Bu bilgilerle birlikte, insan bedeni dış bir cisimle deneyim kurduğunda veya dışsal bir nedene maruz kaldığında, bu deneyim veya maruz kalma etkilenişi, insanın duyu organlarına bir hareket iletir ve böylece “duyum” (*sensation*) meydana gelir. Beden, duyumunu alır almaz kendi yapısını veya biçimini korumak için bu hareketi belli bir sabit “oran”a (*ratio*) göre diğer parçalarına iletir. Bu iletim esnasında duyu organları bedenini sıvı kısmı olan “kan”ı bir hareket ilettiğinde, bu hareket kan aracılığıyla baştan aşağı tüm bedende de veran eder. Bu hareket “kan”ı

¹³ IIPost.I, 462.

¹⁴ IIPost.II, 462.

bedenin yumuşak kısımlarına iletir. Hafıza, “beyindeki izlenimlere ilişkin bir duyum ile bu duyumun belirli bir süresine ilişkin düşüncenin birleşmesi”¹⁵ olduğuna göre, söz konusu hareket bedenin yumuşak kısmı olan beyne kan aracılığıyla iletildiğinde beyinde meydana gelen etkiler beyinde duyumun oluşmasına neden olur. “Bedenin etkilenişleri” denildiğinde, tam da bu duyum neticesinde bedende meydana gelen hal veya değişimler kastedilir. Dolayısıyla etkiler sonucu beynin yüzeyi değişir ve böylece dışsal cisimler ya da dışsal nedenler insan bedeni üzerinde etkiler bırakır.¹⁶

İnsan, kurduğu ilişkiler neticesinde ya da deneyimlediği olaylar veya içinde bulunduğu durumlar sırasında, eğer kan beynin yüzeyindeki geçmiş deneyimler tarafından değiştirilen yerle tekrar temasa geçerse, o sırada beyindeki o noktaya çarpıp ilk deneyim sırasında gerçekleşen aynı hareketle geriye doğru sıçrar.¹⁷ Bu hareketler belli sabit bir “oran” a göre bedenin diğer kısımlarına da iletileceği için beden önceki etkilenişin aynıyla yeniden etkilenir.¹⁸ Bedende meydana gelen bu sürecin her bir aşaması da zihin tarafından bir fikir olarak yansıtılır. Daha önce bedende (beyinde) etki bırakan dış bir cismin ya da nedenin etkisi, kanın yüzeye çarpıp geri sıçramasıyla yeniden gerçekleşirse, o zaman zihin daha önceki deneyimden veya bedenin etkilenişinden aldığı fikri yeniden canlandırır.¹⁹ Böylelikle zihin ilk deneyimi anımsar veya zihinde “hatırlama” meydana gelir.²⁰

Spinoza'nın deneyim veya karşılaşmalar (*encounter*) neticesinde bedende gerçekleşen söz konusu fizyolojik değişimlerin ve onları yansıtan fikirlerin hafızayı oluşturduğunu anlattığı süreç, beynin aldığı etkilerin veya beyinde oluşan “iz”lerin derinliğine, niteliğine ve süresine bağlı

¹⁵ Spinoza, *TIE*, 36.

¹⁶ IIP17CD, 464. Spinoza'nın IIP17CD ifadelerinin dayanağını yine *Ethica*'nın ikinci bölümünde “Ön kabuller”den hemen önce yer alan “cisimlerin fiziği”nin ele alındığı *Aksiyonlar ve Lemmalar* oluşturmaktadır.

¹⁷ IIP17CD, 464.

¹⁸ IIP17CD, 464.

¹⁹ IIP17CD, 464.

²⁰ Spinoza'nın IIP17CD'deki ifadelerinden hareketle beyinde gerçekleşen bu fizyolojik değişimin hafızayla ilişkisine dair benzer bir okuma için bk. Martin Lin, “Memory and Personal Identity in Spinoza”, *Canadian Journal of Philosophy* 35/2 (Haziran 2005), 255, 256.

olarak farklı şekillerde işler. Beyindeki duyum ne kadar etkiliyse söz konusu dışsal şeye dair “iz” o kadar kalıcı olur ve bu “iz”in zihindeki fikrinsel temsili de o oranda güçlü/uzun süreli olur. Bu anlamda bedenin daha önce deneyimlediği bir olayın, artık o olay anı geçmişte kalmasına rağmen “iz”ine dair fikirlerin hafızada korunduğu ve hafızanın psikolojik travmalara nasıl yol açtığını ifade etmek noktasında Spinoza felsefesinin çağdaş psikiyatriye ve nörolojiye önemli katkılar sunmasının mümkün olduğu söylenebilir.²¹

3. Hafıza ve Hayal İlişkisi

Yukarıda anlatılan fizyolojik ve psikolojik süreç, hafıza ile hayal güçlerinin benzer bir mekanizmayla çalıştığını göstermektedir. İnsan bedeni bir şeyden etkilendikten sonra o şey hem bedeni hem zihni belli bir derecede değişime uğrattır. Bu değişim, değişime neden olan cisim ortada yoksa bile beden ve zihinde varlığını sürdürür, ta ki beden yeni bir cisimle etkilenene ve bu cisim beden ve zihni farklı bir şekilde değiştirene dek.²² Dolayısıyla her etkileniş bir değişimdir, bir değişimi ise ancak bir başka değişim ortadan kaldırır. Bir etkileniş ortadan kaldıracak bir başka etkileniş olmadığı sürece zihin söz konusu şeyden doğan etkilenişlerin fikirlerine dair tasavvurlar oluşturmaya hep devam eder. Spinoza'nın ifadesiyle: “İnsan bedeninin bir zamanlar etkilendiği dış cisimler, artık o cisimler var ya da mevcut olarak hazır bulunmasalar bile, zihin yine de onları sanki oradaymış gibi değerlendirebilir”.²³

Spinoza, bu ifadelerin gerekçesi olarak “duyum”un oluşmasında bedende gerçekleşen fizyolojik süreci referans gösterir. Buna göre, zihnin artık mevcut olmayan bir şeyi mevcutmuş gibi görebilme ve onu bir fikir olarak yansıtabilme imkânı, zihnin hayal gibi bir potansiyele sahip olduğunu gösterir. Burada mekanizma hafıza ile aynı şekilde çalışır.

²¹ Çetin Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi* (İstanbul: Say, 2012), 114. Bu konuda A. Damasio literatürde önemli ve özgün bir boşluğu doldurmaktadır. Bk. Antonio Damasio, *Looking For Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain* (Orlando: Harcourt, 2003).

²² IIP17, 463, 464.

²³ IIP17C, 464.

şır. Bedeni etkileyen bir dış cisme veya onun nedenine dair oluşan bir “duyum”, beyinde bir “iz”in oluşmasına sebep olduğu ve şeyin kendisi ortadan kalktığına “iz”i hala var olmaya devam ettiği için, zihin bu “iz”den hareketle şeyin “imge”sini kaydeder. Daha sonra bu şeye dair bir çağrışım söz konusu olduğunda, o şey artık mevcut olarak hazır bulunmasa bile, bedenın sıvı kısmı (kan) beynin yumuşak kısmında yer alan “iz”le temas ettikçe zihin söz konusu şeyi hala varmış gibi görebilir. Dolayısıyla her deneyim beyinde bir “iz” bıraktığı için, daha sonra bir çağrışım sonucu harekete geçen “kan” ne zaman bu “iz”e çarparsa söz konusu ilk deneyim yeniden gündeme gelir ve zihin o şeyi mevcutmuş gibi tasavvur eder. “Kan”ın “iz”e çarpması tekrarlandıkça, deneyimin kendisi ya da nesnesi zihinde var olmayı tekrar eder (sürdürür). Bu, zihnin mevcut olmayan bir cismi varmış gibi görme sebebidir.

“İmge” denilen şey, mevcut olarak hazır bulunmayıp zihnin onu varmış gibi gösterdiği şeye dair beynin merkezinde ya da gözün arkasında oluşan bir canlanmadır.²⁴ İnsan zihni, şeylerin imgelerinden doğan bedenın etkilenişleri sayesinde fikirler oluşturur.²⁵ Zihin, şeyleri bu fikirler aracılığıyla düşündüğünde, yani şeyler ortada olmamasına rağmen onları varmış gibi tasavvur ettiğinde “zihnin hayal ettiği” söylenir.²⁶ Zihnin hayal etme gücü, zihnin bedenın etkilenişlerinden doğan fikirler üzerine düşünmesidir.

Bununla birlikte, hayal ve hafızanın ortak bir mekanizmaya bağlı olarak çalıştıkları söylendiğinde, bu durum şu soruları doğurur: Hayal ve hafıza arasındaki fark nedir? Duyum (*sensation*) neticesinde meydana gelen bir “algı” (*perception*), bir “anı”dan veya “hatıra”dan (*memory*) nasıl ayırt edilir?

Eğer beyinde oluşan bir “imge”, daha önce oluşturulan başka “imge”lerle bağlantı kuracak bir türdense zihinde “anı”/“hatıra” meydana gelir; ancak bu “imge” yeni bir “imge”yse ve onu çağrıştıran ya da bağlantı kuracak türden bir “imge” yoksa, bu durumda zihinde

²⁴ IIP48S, 484.

²⁵ IIP17S, 465.

²⁶ IIP17S, 465.

yeni bir “algı” oluşur.²⁷ Beyinde meydana gelen “iz”den doğan ve başka “imge”lerle bağlantısı olmayan yeni “imge”ler veya “algı”lar zihnin “hayal gücünü” oluştururken, beyinde meydana gelen “iz”den doğan ve başka “imge”leri çağrıştıran veya onlarla bağlantılı olan “imge”ler ise zihnin “hafıza gücü”nü oluşturur. Böylelikle Spinoza hafıza ile hayali birbirinden ayırt ederek Hobbes’un “hayal ve hafıza farklı şekillerde isimlendirilen bir ve aynı şeydir”²⁸ düşüncesinden tamamen ayrı bir teori ortaya koymaktadır.

Zihinde oluşan “imge”ler başka “imge”lerle ilişkilendirilebiliyorsa, bu, zihinde başka imgelerin bulunduğunu gösterir, o imgelerin saklandığı ya da depolandığı yer ise insan zihninin hafıza gücüdür. Dolayısıyla hafıza, söz konusu “iz”lere dair “imge”lerin kaydedildiği bir yerdir. Bir duyum neticesinde zihinde bir “imge” oluştuğunda, eğer bu imgenin ilişkili olduğu en az bir “imge” daha bulunamıyorsa, o zaman zihin bu yeni “algı”dan elde ettiği “imge”yi farklı şekillerde işler. Hayal gücü bu tarz bir “imge”yi ya “bölük-pörçük” bir “sanı-kanaat” (*opinion*) ya bir “halüsinasyon” ya “uyanırken düş görme” ya da “rüya görme” gibi pek çok farklı şekilde ve süreçte canlandırır.²⁹

Bu sürecin Descartes’taki karşılığı ise farklı şekilde işler. Descartes, beyindeki bedensel hareketin ya “yeni bir duyum” olarak ya da “geçmiş deneyime dair bir çağrışım” (*recollection of past experience*) olarak yorumlanabileceğini söyler. Söz konusu hareketin ya da deneyimin hangisi olduğunu belirleyen zihinsel kapasite “bedensel” değil, “entelektüel hafıza”dır. Dolayısıyla zihin, bedende gerçekleşen duyumun nasıl değerlendirileceği noktasında karar verici bir konumdur.³⁰ Spinoza’ya

²⁷ IIIIDeff.Aff4.Exp., 532.

²⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, haz. ve çev. J. C. A. Gaskin (New York: Oxford University Press, 1998), 12.

²⁹ Bu doğrultuda Peter Weigel’in literatüre sunduğu katkı dikkate değerdir. Weigel, bedende gerçekleşen fizyolojik değişimler neticesinde meydana gelen hafıza dahil, hayal ürünü olan tüm psikolojik süreçleri hayalin birleştirici gücü altında toplamakta, her birini hayalin bir türü olarak ele almakta ve hayalin uzandığı olası tüm kapsamları ortaya koymaya çalışmaktadır. Bk. Peter Weigel, “Memory and the Unity of the Imagination in Spinoza’s Ethics”, *International Philosophical Quarterly* 49/2 (Haziran 2009), 229.

³⁰ Descartes, hafızanın zihin ve bedenle olan bağımlı ele alırken iki tür hafızadan bahseder. Bunlar, “entelektüel hafıza” (*intellectual memory*) ve “maddi/bedensel hafıza” (*corporeal memory*) olarak anlaşılmaktadır. Bk. Descartes, “The World and Treatise on Man”, *The Philosophical Writings*

göre ise bu yorumlama işi tamamen geçmiş deneyimlere bağlıdır. Bir “iz”in “imge”sine dair geçmiş bir deneyime sahip olmayan bir insan, o “imge”yi bağlayacak ya da ilişkilendirecek herhangi bir “imge”yi zihninde bulamaz. O nedenle bir “iz”in yorumu, onun daha önce yaşanıp yaşanmamasına bağlıdır.³¹ Zihinde oluşan “imge”nin yeni bir “imge” mi (algı), yoksa geçmiş tecrübelerin “imge”leriyle ilişkilendirilecek hatıra bazen birebir örtüşecek bir “imge” mi (anı/hatıra) olduğuna bağlı olarak insan zihni farklı güçlerinin (hayal ve hafıza) yardımıyla fikirler oluşturur.

Bir “imge”nin zihinde diğer “imge”lerle ilişkili olmadığı için yeni bir “algı” oluşturduğu söylendiğinde, bu, zihnin birden fazla “imge”yi aynı anda oluşturamayacağı anlamına gelmez. Çünkü zihin geçmiş “imge”lerle bir bağlantısı olmayan ancak mevcut olarak birbiriyle ilişkili birden fazla “imge”yi bedensel etkilenişin gerçekleştiği sırada hemen oluşturabilir. Zira insan bedeni birden fazla cisimden aynı zamanda etkilenmişse, daha sonra eğer zihin bu cisimlerden birini hayal etse hemen diğerini de hatırlar (*recollect*).³²

Zihnin bir cismi hayal etmesinin nedeni, bedeninin tıpkı bazı kısımlarının dışsal cisim tarafından itildiği zaman aldığı etkiyle aynı tarzda etkilenmesi ve belli bir duruma geçmesidir. Fakat beden öyle bir duruma geçmiştir ki zihin iki (ya da daha fazla) cismi aynı anda hayal edebilmektedir. Bu sebeple zihin aynı anda iki ya da daha fazla cismi artık hayal edebildiği için, ne zamanki zihin birini hayal etse, hemen diğerini de anımsamaktadır.³³

Spinoza mevcut bir “imge”nin geçmiş deneyimlerle elde edilen bir

of Descartes, çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch (London-New Rochelle-Melbourne-Sydney: Cambridge University Press, 1985), 1/107, 108; Descartes, *Dissertatio de Methodo-Yöntem Üzerine Konuşma* (Latince-Türkçe metin bir arada), çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabcacı, 2013), 145, 146; ayrıca bk. Desmond M. Clarke, *Descartes's Theory of Mind* (New York: Oxford University Press, 2005), 80. Buna karşın Spinoza ise monizmi gereği hem “maddi” hem “entelektüel hafıza”yı tek bir hafıza olarak ele almaktadır. Spinoza'nın hafıza teorisini Descartes'a karşı bir tez olarak ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Bk. Olivér István Tóth, “Memory, Recollection and Consciousness in Spinoza's Ethics”, *Society and Politics* 12/2 (24) (Kasım 2018), 60-62, 66. Tóth'un iki filozofun hafıza teorisine dair yaptığı karşılaştırmayı içeren makalesi bu doğrultuda literatür için önem arz etmektedir.

³¹ Tóth, “Memory, Recollection”, 62, 64.

³² IIP18, 465.

³³ IIP18Dem., 465.

“imge”yi nasıl çağrıştırdığına dair, yani zihin mevcut “imge”yi hayal ederken geçmiş “imge”yi nasıl hatırladığına dair iki örnek vermektedir. Bu örnekler hayal ile hafızanın birlikte çalıştığını göstermek bakımından önemlidir. Spinoza'nın birinci örneği şu şekildedir:

[...] buradan, zihnin, bir şeyin düşüncesinden, neden ilkinde hiçbir benzerliği olmayan bir başka şeyin düşüncesine geçtiğini açıkça anlıyoruz: Örneğin, *pomum* kelimesinin düşüncesinden bir Romalı hemen bir meyve (elma) düşüncesine geçmektedir; ki bu adamın bedeninin söz konusu meyveden ve onun telaffuz sesinden aynı anda etkilenmesi dışında, bu iki şey arasında bir benzerlik ve ortak hiçbir nokta yoktur; yani bu adam ne zaman bu meyveyi gördüyse *pomum* kelimesini duymuştur.³⁴

Spinoza'nın ikinci örneği ise şöyledir:

[...] böylece her birimiz bedenimizdeki şeylerin imgelerinin birbiriyle ilişkilendirilerek düzenlenmesine göre bir düşünceden diğerine geçeriz. Örneğin, bir asker kumda bir atın izini gördüğünde, hemen bir at düşüncesinden bir süvari düşüncesine, oradan da savaş düşüncesine vb. geçecektir. Ama bir çiftçi, bir at düşüncesinden bir saban düşüncesine, sonra da bir tarla düşüncesine vb. geçecektir. Böylece her insan, şeylerin imgelerini şu ya da bu şekilde birleştirmeye ve birbirine bağlamaya alıştığına göre, bir düşünceden diğerine geçmektedir.³⁵

Spinoza'nın birinci örneği dil ve anlam ilişkisiyle ilgilidir. İnsan zihni bir fikri bir kelime olarak düşündüğünde (örneğin “elma” anlamına gelen Latince *pomum* kelimesi) aynı zamanda o kelimenin tekabül ettiği cisimsel karşılığı da (örneğin elmanın somut görüntüsünü) bir fikir olarak düşünür. Gerçekte hiçbir nesne ile onun adı arasında mantıksal veya rasyonel bir bağ olmadığı için aynı nesne farklı dillerde farklı şekillerde adlandırılır. Dolayısıyla Spinoza'nın ilk örneğinde, iki “imge” arasında tüm insanlarca “ortak” kabul edilebilecek bir çağrışım bulunmamaktadır.

Spinoza'nın ikinci örneği, aynı görsel deneyimin nesnelere arası farklı bağlar kurmaya yol açabileceği üzerinedir. Bir atın ayak izi görüldüğünde, farklı geçmiş yaşantıya sahip insanlar ya bir savaş atını ya da bir

³⁴ IIP18S, 466.

³⁵ IIP18S, 466.

tarla sürme atını düşüneceklerdir. Bu da insandan insana değişen bir “imge”ler arası ilişki kurma biçimidir. Dolayısıyla burada da bir “ortaklık” veya genel gerçeklik söz konusu değildir. Dolayısıyla bir nesnenin ve ona dair “iz” ve “imge”nin bir insana başka diğer insana başka bir fikri hatırlatması (ki bu her birinin bedeninin aynı dışsal cisimden farklı şekillerde etkilendiğini gösterir) ve bu fikrin de başka fikirlere neden olması, söz konusu fikirler arasında mantıklı, evrensel bir bağlantı veya düzenin olmadığı anlamına gelir.³⁶ Her deneyim öznel olduğu için kişinin deneyimleri yansıtan hayalleri ve hayallere neden olan “imge”lerinin çağrışımı ve bağlantısı birbirinden farklıdır.³⁷ Dolayısıyla hafıza, herkesin bedeninin etkilenme sırasına göre, imgeler arası bağlantılar kurar ve onları o düzene göre kaydeder. İnsanların bedeni farklı sıra ve şekillerde etkilendiği için, zihinlerinde meydana gelen fikirlerin düzen ve bağlantısı da birbirinden farklıdır. O nedenle, insanlar aynı olayı farklı şekillerde hatırladığı gibi, bir olayın diğer yönlerine nazaran belli bir yönünden daha fazla etkilenebilirler.³⁸

4. Hafızadan Kaynaklı Fikirler ve Anlama Yetisi

Hayal ve hafızanın her biri bir fikir oluşturma formudur; ancak bu iki güçten kaynaklanan fikirler anlama yetisince oluşturulan fikirlere nazaran muğlak veya bölük-pörçük fikirlerdir.³⁹ Spinoza, 37. Mektup'ta Bouwmeester'a anlama yetisinin oluşturduğu açık seçik algıların diğer algılardan ayrılması gerektiği noktasında, hafıza ve hayal gücüne dayanan fikirlerin anlama yetisinin faaliyetinden arındırılması gerektiğini ifade eder:

Diğer algılara gelince, onların büyük oranda rastlantıya bağlı olduğunu kabul ediyorum. O nedenle, doğru bir yöntemin ne olması ve özellikle neye dayanması gerektiği buradan açık bir şekilde anlaşılıyor. Yani, bu yöntem yalnızca saf anlama yetisine, onun doğasına ve yasalarına dayanır. Böylesi

³⁶ Tôth, “Memory, Recollection”, 53; Thomas Cook, *Spinoza's Ethics: A Readers Guide* (London: Continuum International Publishing Group, 2007), 66.

³⁷ IIP18S, 466.

³⁸ IIP18S, 466.

³⁹ VP39S, 614.

bir bilgiyi edinebilmek için her şeyden önce anlama yetisi ile hayal yetisi ya da doğru fikir ile geri kalanı -yani kurgusal, yanlış, şüpheli fikirler ve kesinlikle yalnızca hafızada bulunan tüm fikirler- arasında bir ayırım yapmamız gerekir.⁴⁰

Hayal ve hafızadan kaynaklı fikirlerin beden etkilenişlerinin düzenine göre oluşturulması ve öznelliğe ya da izafiliğe dayanması, bu tarz fikirlerin “hata”ya (*error*) ve “yanlış”a (*falsify*) açık fikirler olduğunu gösterir. Dolayısıyla Spinoza hayal ve hafızadan kaynaklı fikirlerin düzen ve bağlantısının hataya açık doğasını anlama yetisinin düzen ve bağlantısı tarafından oluşturulan fikirlerin “kesin” olan doğasından ayırır.⁴¹ Yukarıda da ifade edildiği üzere, hayalden ve hafızadan kaynaklanan fikirler kişisel deneyimin biricikliğine dayanırken, anlama yetisinden kaynaklanan fikirler “bütün insanlarda aynı olan fikirler”dir.⁴²

İnsan zihni farklı şeylere dair çok sayıda “imge”yi oluşturabilecek bir imkân sahiptir. Ancak bu durum, zihnin söz konusu şeylerin “imge”lerini birbirine karıştırmasına ve “algı çokluğu”na maruz kalmasına neden olur. İnsan beyni farklı şeylere dair imgeleri aynı anda yalnızca belirli sayıda oluşturabilecek sınırlı bir yapıya sahiptir. Ancak beyinde farklı şeylere dair imgeler beynin imkânını aşacak şekilde arttıkça “imge”ler bulanıklaşmaya ve birbirine karışmaya başlar. Bedenin paralelinde bulunan zihnin de “imge”sini temsil edebileceği nesne sayısı, bedende aynı anda oluşan “imge”lerin sayısı kadar olur. Bu durumda bedendeki imgeler birbirine karıştığı için zihin de bütün nesnelere karışık, birini diğerinden ayırt edemeyecek bir biçimde bulanık olarak hayal eder. Böylelikle zihin bütün bunları ya bir “aşkın kavram”ın (*transcendental term*) altındaymış gibi ya da bir “tümel kavram”a (*universal notions*) bağlıymış gibi algılar. Ancak Spinoza için “aşkın” ve “tümel kavramlar” bulanık veya yetersiz kavramlardır.⁴³ Spinoza, bu kavramların hayal ve hafızadan türediğini açıkça ortaya koyma çabasında olduğu

⁴⁰ Spinoza, “Letters”, Letter 37. *The Collected Works of Spinoza*, haz. ve çev. Edwin Curley (New Jersey: Princeton University Press, 2016), 2/33.

⁴¹ IIP17S, 465.

⁴² IIP18S, 466.

⁴³ IIP40S1, 476-477.

için, özellikle bu kavramların anlama yetisi tarafından oluşturulduğunu düşünen filozofları eleştirmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla bu kavramlar hayalden yanı sıra hafızadan da türediği için ekseriyetle zihnin anlama yetisinin kavrayışı önünde birer engel olarak dururlar.

Acaba gerçekten de hafızadan kaynaklı fikirler her zaman anlama yetisinin kavrayışı önünde birer engel mi teşkil eder? Hafızanın anlama yetisine yardımcı bir özelliği ya da potansiyeli yok mudur? Aşağıda bu sorulara cevaplar aranacaktır.

4.1. “Gelişkin Bellek”

Bu başlıkta Spinoza yorumcularının ekseriyetle gözden kaçırdığı hafızanın anlama yetisine yardımcı, zihnin doğru ve yeterli fikirlere sahip olma imkânını sürdürdüğü bir özelliğinin bulunduğu iddia edilecek ve bu iddia temellendirilmeye çalışılacaktır.

Spinoza *memoria corroborare*⁴⁵ kavramını kullanır. İngilizceye *strengthened memory*⁴⁶ olarak çevrilen bu kavrama Türkçe “gelişkin bellek/hafıza” karşılığı verilebilir. Bu kavramla Spinoza’nın “güçlendirilmiş bir hafıza”dan söz ettiği görülmektedir. Bazı duyular, diğerlerine nazaran beyinde daha derin izler bıraktığında, bu izlerin yansıması olan fikirler de hafızada daha uzun süreli korunmaya devam eder. İnsan bedeni diğer bedenlerle daha çok etki-alışverişinde buldukça daha çok deneyim kazanacağından ve her deneyim de bedende bir etki bıraktığından, bazı etkiler diğerlerine nazaran daha derin ve uzun sürelidir. Diğer bir ifadeyle, bir beden ne kadar çok diğer bedenlerle deneyim kurarsa, bu deneyimlerin “iz”leri o oranda sayıca çok olmaktadır; dolayısıyla nicelik olarak çok olan bu deneyimlerin “iz”lerinin belli bir düzene göre hafızada belirmesi ve kalıcı olması daha mümkün hale gelmektedir. Çünkü

⁴⁴ IIP40S1, 477. Hafıza ile “aşkın” ve “tümel kavramlar” arasındaki ilişkiye dair daha detaylı bir okuma için bk. Töth, “Memory, Recollection”, 53; Weigel, “Memory and the Unity of the Imagination”, 243-245.

⁴⁵ Spinoza, *Tractatus De Intellectus Emendatione-Akılın İslahı Üzerine Bir İnceleme* (Latince-Türkçe metin bir arada), haz. ve çev. Çiğdem Dürüşken, Eyüp Çoraklı (İstanbul: Alfa, 2019), 102.

⁴⁶ Spinoza, *TIE*, 36.

bu durumda zihin, bedeninin etki alış-verişinin çokluğunca daha fazla şeyi idrak etme imkânı bulmaktadır.⁴⁷

Örneğin, bilindiği üzere eğitim sürecinde, “kalıcı bilgi”lere ulaşmak hedeflenmektedir. İnsan zihni bir şeyi öğrenmeye odaklandığında hem beş duyu organını hem anlama yetisinin yanı sıra, zihninin diğer güçlerini de işin içine dahil ettiğinde söz konusu öğrenme daha “kalıcı” hale gelmektedir. Bunun sebebi, eğitimin konusu olan şeylere dair deneyimin çokluğudur. Mesela anlama yetisi tarafından kavranılması güç olan soyut bir matematik probleminin çözülmesinde, problemi daha somut hale getirerek yahut ona cismani bir hüviyet kazandırarak onu zihinde canlandırma noktasında hayal gücü yardıma koşabilir; aynı şekilde eğitimin konusu olan şeye görerek, işiterek, dokunarak odaklanıldığında o şeye dair bilgi söz konusu öğrenci için daha uzun süreli hale gelmektedir. Zira bu durumda öğrencinin bedeninde anlama yetisi ile bir deneyim, hayal yetisi ile bir başka deneyim, duyu organlarının her biri ile ayrı ayrı deneyimler olduğu için, bu deneyimlerin her biri de bedeninde bir etki bıraktığı için, farklı yollardan alınan etkiler neticesinde artık öğrenci söz konusu şeylere dair daha “kalıcı bilgiler”e sahip olur. Spinoza'nın “insan bedeni birden fazla cisimden aynı zamanda etkilenmişse, daha sonra eğer zihin bu cisimlerden birini hayal etse hemen diğerini de hatırlar”⁴⁸ önermesini bu bağlamda okumak mümkündür.

İnsan zihninde kalıcı bilgilerin “kaldığı yer” zihninin hafızasıdır. Dolayısıyla, “gelişkin bellek” ya da “güçlü hafıza” bedeninin daha çok deneyim kurması neticesinde aldığı daha fazla etkinin “iz”ini belli bir düzene göre daha kalıcı hale getirmesidir. Bu düzen deneyim çokluğu sayesinde zihninin bedeninin etkilenişlerini rastgele veya tesadüfen temsil etmesi ya da “imge”lerin bulanık düzenine göre fikirler oluşturması değildir. Aksine bu düzen, zihninin “imge”leri anlama yetisinin düzenine tabi tutarak şeyleri “en yakın neden”leriyle birlikte idrak etmesi ve bu idrake dair fikirlerin aynı açık-seçiklikle hafızada korunmasıdır. Burada bu imkânı sağlayan, yani zihninin ürettiği fikirleri rastgele etkilenişlerden

⁴⁷ IIP14Dem., 462-463.

⁴⁸ IIP18, 465.

ayıran ve söz konusu şeyi, bulanık algılamaya neden olan “imgelerin düzeni”nden kurtaran şey deneyim çokluğudur. Zira bir şeye dair ne kadar çok deneyim kurulursa, ona dair daha fazla “imge” zihinde canlanır ve çok olan “imge”lerin birbirileriyle ilişkisi söz konusu şeyi nispeten daha yeterli fikirlerle ve “birebir neden”lerle idrak etme imkânı doğurur.

Böyle bir durumda her yetersiz fikir, yeterli bir başka fikir tarafından “yanlış” ve “hata”dan kurtarılabilir. Çünkü bedenin kurduğu deneyim çokluğuna göre, zihin de pek çok şeyi idrak etme imkânı bulur.⁴⁹ Bu tablo, bir şeye dair farklı imgelerin oluşmasına ve o imgelerin birbirileriyle ilişkilendirilmesine yöneliktir. Diğer bir deyişle burada anlatılan süreç, bir şeyin ne kadar çok özelliği varsa ve o aynı şeyin özelliklerinin her birine dair bedende ne kadar çok “imge” oluşuyorsa, zihnin o şeyi kurduğu deneyim çokluğundan hareketle daha açık algılamasını ifade eder. O nedenle burada anlatılan deneyim çokluğunun yol açtığı açık kavrayışı, yukarıda “aşkın” ve “tümel kavramlar”ın farklı şeylere dair zihinde oluşan çoklu imgelerin sebep olduğu bulanık kavrayıştan ayırt etmek gerekir.

Spinoza’nın “gelişkin bellek” olarak ortaya koyduğunu ileri sürdüğüm hafızanın bu özelliği, anlama yetisine yardımcı olan ve anlama yetisi yardımıyla daha da güçlenen bir içeriktedir:

Burada göz önünde tutulması gereken en önemli nokta, hafızanın hem anlama yetisi yardımıyla hem onun yardımı olmaksızın güçlendiğidir. Birinci durum düşünüldüğünde, bir şey ne kadar anlaşılırsa, o kadar kolay akılda tutulur ve tersine ne kadar anlaşılırlıktan uzaksa, o kadar kolay unutulur. Örneğin birine birbiriyle alakalı olmayan bir sürü kelime söylediğimde, onun bunları akılda tutması, aynı kelimelerden oluşan bir hikâye anlattığımda söz konusu kelimeleri aklında tutmasından çok daha güç olacaktır.⁵⁰

Hafıza ile anlama yetisi ilişkisini ortaya koyan bu pasajda, “bir şeyin anlama yetisinde/akılda kalması”, yani “akıl bir şeyi tutması”, o şeyin hafızada korunması sayesinde. Bu düşünce beyinde var olan “iz”lerin

⁴⁹ IIP14, 462.

⁵⁰ Spinoza, *TIE*, 35-36.

imgeler aracılığıyla hafızada “korunduğu” düşüncesiyle örtüşmektedir. Çünkü insanın bir şeyi “akılda tutması”, onu hafızasında saklaması olarak anlaşılmaktadır. İnsan bir şeyi ne kadar daha iyi anlarsa, o şeyden daha çok etkilenir, daha çok etkilendikçe de beyindeki “iz” daha da kalıcı hale gelir. Böylelikle anlama yetisi, daha kalıcı bir “iz”i daha çok “hatırlama” imkânı bulur.

Anlama yetisi hafızaya yardımcı olduğunda, hafızanın çağrışımları duyma ve “imge”leri birbirine bağlama gücü daha da artar. Böylece “imgeler” anlama yetisinde duyguların doğmasına neden olur. Anlama yetisinden doğan bir duygu ise zorunlu olarak hep aynı kalır. Çünkü böylesi duygulara neden olan şeylerin varoluşunu dışlayan herhangi bir başka şey söz konusu olmadığı için, bu tarz duygular şeylerin ortak özelliklerini ifade eder ve söz konusu duyguları doğuran “imge”lerin hayali ve hafızadaki çağrışımı da değişmez. Böylece insan zihni o şeyi sürekli olarak mevcut ve değişmez olarak idrak eder.⁵¹ Böylece bu tarz duygular, tesadüfi karşılaşmalar neticesinde bedende rastgele meydana gelen etkilenişlerin düzen ve bağlantısına göre değil, anlama yetisinin değişmez olan düzen ve bağlantısına göre oluşur. Burada hafıza, anlama yetisinin düzenine göre oluşan “imge”lerin saklandığı bir yeri ve bu tarz imgelerin çağrışımlarını açık bir şekilde oluşturabildiği için de güçlenen ve gelişen bir potansiyeli ifade eder. İnsan bu tarz bir imkâna sahip oldukça, hafızasında sakladığı bilgileri bir yaşam kuralı (*maxim*) haline getirebilir ve ihtiyaç duyduğu her an onlara başvurup kendi davranışlarını da bu bilgilere göre düzenleyebilir.⁵² İşte bu tarz bir özelliği ile hafızanın anlama yetisinin kavrayışı için yardımcı bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir.

Benzer şekilde “gelişkin bellek” anlama yetisinden bağımsız olarak da güçlenir. Elbette hafıza bu gücünü hayal yetisi veya başka felsefelerde geçtiği şekliyle “ortak duyu” (*common sense*) sayesinde almaktadır. Zira hayal gücünün nesnelere tekil ve cismani şeyler olduğu için, hafızada da tekil ve cismani olan şeylerin izlerinin fikirleri daha kolay oluşmaktadır.

⁵¹ VP7Dem., 600.

⁵² VP10S, 601-603.

Hafıza aynı zamanda anlama yetisinin yardımı olmaksızın da güçlenir, yani hayal gücünün ya da ortak duyu dedikleri şeyin tekil bedensel (*singular corporeal*) bir şeyden etkilenmesini sağlayan kuvvet yoluyla da güçlenir. Tekil diyorum, çünkü hayal gücü sadece tekil şeylerden etkilenir. Mesela birisi tek bir komedyaya okuduğunda, aynı türden çok sayıda başka oyun okumadığı müddetçe bunu çok iyi akılda tutar, çünkü onun hayal gücünde yalnızca bu komedyaya geliyecektir. Ama aynı türden başka birçok oyun okursa, bunların hepsini bir arada hayal edeceğinden komedyalar kolayca birbirine karışacaktır. Ayrıca bedensel diyorum, çünkü hayal gücü sadece cisimlerden etkilenir. Bu sebeple, hafıza hem anlama yetisi tarafından hem anlama yetisinden bağımsız olarak da güçlendiğine göre, onun anlama yetisinden çok farklı bir şey olduğu ve kendi içinde ele alındığında anlama yetisinin ne hafızayı ne de unutuşu içerdiği sonucuna varabiliriz.⁵³

Burada “gelişkin bellek”in hayal gücü yardımıyla güçlenmesi, hayalin de anlama yetisine yardımcı bir özelliğe sahip olduğunu gösterir. Hayalin anlama yetisine yardımcı bu özelliği, hayalin zihinde canlandırdığı şeyleri bulanık bir şekilde canlandırmaktan öte, bazı şeylerin beyinde bıraktığı derin ve güçlü etkiler neticesinde onları daha açık seçik veya “belirgin” bir şekilde canlandırmasını ifade eder. Hayalin bu özelliği, özellikle beyinde “iz” bırakan cisimlerin tekilliği durumunda daha çok çalışır. Çünkü hayal gücü basit, sade veya yalın olan tekil cisimleri çok daha “belirgin” bir şekilde canlandırma imkânına sahiptir.⁵⁴

5. “Unutma”, “Hafıza Kaybı” ve “Kişisel Aynılık”

Spinoza’nın hemen yukarıdaki pasajda anlama yetisinin içermediğini söylediği “unutma” (*oblivionem/forgetfulness*) hafızayla ilgili bir şeydir. Zihnin bir şey unutulması, hafızada söz konusu şeye yönelik bir “iz”in bulunmaması, yani belli bir süreliğine var olan duyumun ortadan kalkmasıyla duyuma ilişkin “iz”in silinmesidir.

İnsanın bir şeyi unutulması, zihnin söz konusu şeyi çağrıştıran halihazırdaki bir “imge”yi hafızadaki geçmiş deneyimden elde edilen

⁵³ Spinoza, *TIE*, 36.

⁵⁴ *IIIP55S*, 525; *VP6S*, 599.

“imge”yle ilişkilendirememesinden kaynaklanır. Beden bir etki aldıktan sonra, duyu organları bedenin sıvı kısmı olan “kan”ı harekete geçirdiğinde, “kan” da bedenin yumuşak kısmı olan beyin ile temas ettiğinde, daha önceki deneyimden elde edilen “iz” ile karşılaşmaz. Bu durum, geçmiş deneyime dair beyindeki “iz”in zayıf ya da silik bir şekilde olduğunu veya bir başka “iz” tarafından tamamen silindiğini, “imge”nin ise o sırada orada hazır bulunmadığını veya tamamen ortadan kalktığını gösterir. Unutulan şeyin yeniden hatırlanması ise zayıf ya da silik izin yeniden belirginleşmesiyle ve daha önce hazır bulunmayan “imge”nin söz konusu “iz”in adeta yeniden dirilmesiyle tekrar canlanması sayesinde mümkün olur.

Burada literatürde “amnesia” olarak bilinen “hafıza kaybı” (*memory loss*) meselesi gündeme getirilebilir. Spinozacı “hafıza kaybı” problemi, unutmaya benzer ve daha ötesini ifade edecek şekilde beyinde herhangi bir şeye dair bir “iz”e ve bununla ilişkili “imge”ye rastlanmaması durumudur. “Hafıza kaybı”, zihindeki imgelerin çağrışımlarından doğan fikirler arası soyut düşünebilme kabiliyetinin bozulmasından ziyade, bedende oluşan fiziksel değişimlerin zihinde meydana gelen psikolojik etkilerini ifade eder. Dolayısıyla “hafıza kaybı”, bedenden bağımsız ele alınan ve yalnızca zihinsel olan bir problem değildir.

Spinoza fiziğine göre, bedende meydana gelen her etkileniş, bedenin parçaları arasında bulunan “oran”ın dengesini etkiler. Örneğin hastalık, bu parçalar arasında korunan “oran”ın değişmesi nispetinde hafif ya da ağır olarak bedende seyrederek. Bedenin eski sıhhatine kavuşması, parçalar arasında bulunan “oran”daki değişimlerin tekrar eski dengesine ulaşmasıyla mümkün olur. Dolayısıyla bedenin sıhhati, söz konusu sabit “oran”ın değişmemesini ifade eder. Hafızanın kendisi de bedensel olduğu için, “hafıza kaybı”, bedendeki “oran”ın dengesizliği nispetinde olur. “Oran”ın dengesinde meydana gelen her değişim, beyinde bulunan “iz”lerin silinmesine neden olur. Beden eski sıhhatine kavuştuğunda, o izleri yeniden duyumsama olasılığı, söz konusu “oran”ın dengesindeki değişikliklerin miktarına veya niceliğine bağlıdır.

Bu konu hem Spinoza'nın hafıza teorisi bağlamında hem genel

felsefesi bağlamında önem arz etmektedir. Spinoza'nın bu konudaki görüşleri, onun meşhur "İspanyol şairi" ve "bebekliğini hatırlamayan yetişkin" örneklerinden ve "ölmek" kavramıyla neyi kastettiğinden anlaşılmaktadır. Birinci örnek şu şekildedir:

Bazen bir insan öyle değişiklikler yaşar ki, onun aynı insan olduğunu kolayca söyleyemiyorum. Örneğin, bir hastalığa yakalanmış bir İspanyol şaire dair anlatılanları duydum; iyileşmesine rağmen, geçmiş yaşamını o kadar unutmuş ki, yazdığı masalların ve trajedilerin kendisine ait olduğuna bile inanmamış. Ana dilini de unutmuş olsaydı, onun kesinlikle yetişkin bir bebek olduğu söylenebilirdi.⁵⁵

Spinoza'nın ikinci örneği şudur:

[...] pekiyi bebekler hakkında ne demeliyiz? İlerlemiş yaştaki bir insan, bebeklerin doğasının kendisinininkinden o kadar farklı olduğuna inanır ki, başkalarından gördüklerinden hareketle kendisi hakkında bir tahmine ulaşmamış olsaydı, bir zamanlar kendisinin de bebek olduğuna ikna edilemezdi.⁵⁶

Spinoza'nın bu iki örneğinde ortaya konulan fikirler "hafıza kaybı" bağlamında ele alındığı gibi çağdaş yorumcular tarafından isabetli bir şekilde "kişisel-aynılık" (*personal identity*) bağlamında da incelenmektedir.⁵⁷ "Kişisel-aynılık" kavramı felsefe tarihine Locke ile birlikte girmiş olsa bile, Spinoza'nın kavramı kullanmaksızın ortaya koyduğu ifadeleri Locke'u incelemiştir.⁵⁸ Spinoza'nın hastalıktan önceki şair ile hastalıktan sonraki şairin aynı kişi olmadığına dair vurgusu, Locke'un *hafızanın sürekliliğinin bilincin sürekliliğine*, bilincin sürekliliğinin ise *kişisel sürekliliğe/aynılığa* ölçüt olduğunu ifade eden görüşleri için temel teşkil etmiştir.⁵⁹

⁵⁵ IVP39S, 569.

⁵⁶ IVP39S, 569.

⁵⁷ Bk. Edwin Curley, *Behind The Geometrical Method: A Reading of Spinozas Ethics* (New Jersey: Princeton University Press, 1988), 85, 86; Lin, "Memory and Personal Identity", 260; Cook, *Spinoza's Ethics*, 121-122; Richard Kennington, "Analytic and Synthetic Methods in Spinoza's Ethics", *The Philosophy of Baruch Spinoza*, ed. Richard Kennington (Washington: The Catholic University of America Press, 2018), 312.

⁵⁸ Bk. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (London: Penguin Books, 1997), 302-308.

⁵⁹ Benzer düşünceler için bk. Curley, *Behind The Geometrical Method*, 86; farklı düşünceler için bk. Lin, "Memory and Personal Identity", 244. Lin, Spinoza'nın Locke gibi konuyu kavramsallaştırmadığına dikkat çeker.

Spinoza'nın verdiği örneklerden hareketle “hafıza kaybı”, beden tahrip olmasına neden olan fiziksel değişimlerin zihinsel karşılığıdır. Çünkü hafıza, bedenin aldığı etkiler neticesinde beyinde oluşan “iz”ler ve bu “iz”lerin fikrîsel karşılığı olduğu için, beden duyum almadıkça hafızada da herhangi bir fikir bulunmayacaktır. Bedende daha önce duyulan herhangi bir duyumun “iz”ine rastlanmadığında, insan zihni geçmiş yaşantısına dair hiçbir şeyi hatırlamayacaktır. Bu, beden tahrip oldukça, değişimler geçirdikçe, aynı tahribat ve değişimin zihinde de (hafızada) olacağı anlamına gelir. “İspanyol şair”, bir hastalık geçirdikten sonra iyileştiği için, onun hastalık neticesinde geçmiş yaşantısına dair hiçbir şeyi hatırlamaması, bedeninin tahrip olduğu, önceki orandan tamamen bambaşka bir duruma/orana geçtiği ve bu sebeple de “hafıza kaybı”na uğradığı anlamına gelir.

“Bebekliğini hatırlamayan yetişkin” ise, zihninde bebek olduğu zamanlara dair herhangi bir “imge”nin duyumuna sahip değildir. Bu durum söz konusu kişinin kendi bebek bedenini etkileyen şeylerin “iz”lerini yetişkin bedeninde bir “imge” olarak canlandıramamasından kaynaklanır. Bu da söz konusu kişide, aslında hemen hemen tüm insanlarda bir “hafıza süreksizliği”nin (*discontinuity of memory*) olduğuna işaret eder. Spinoza'nın ifadelerinden hareketle, aynı hafızanın kişide devam etmemesi, kesintiye uğraması bir tür “kişilik kaybı” ya da “kişisel aynılık”ın bozulması olarak görülmektedir. Çünkü yetişkin bir kişide bir zamanlar bebek olduğuna dair bedensel hiçbir etkileniş ve onların temsili olan tek bir fikir bile olmayabilir. Zira bebeklikten yetişkinliğe bedendeki hareket ve sükûnet “oran”ı çok önemli değişim merhaleleri geçirir. Dolayısıyla bu durum Spinoza'nın aşağıda yer alan “ölüm”den ne anladığına dair fikirleriyle birlikte okunduğunda, hastalıktan sonra iyileşen “İspanyol şairi”n hastalıktan önceki kişiliği ile bebeklikten yetişkinliğe geçen “yetişkin kişi”nin bebek kişiliğinin öldüğüne işaret eder.

Ancak burada Matson'ın farklı bir bağlamda haklı olarak işaret ettiği bir sorun gözükmektedir: Matson'a göre, Spinoza insanın biyolojik hayatı devam ediyorken hafızasında meydana gelen boşluktan dolayı söz

konusu hayatı yaşayanın aynı kişi olmadığını vurgulamaktadır. Matson buna karşı çıkararak özellikle ikinci örnekte bir insanın fizyolojik açıdan büyümesinin bir tür “kişilik kaybı” olarak değerlendirilme imkânının problematik olduğuna dikkat çekmektedir.⁶⁰ Çünkü olgunlaşmakla birlikte bedende meydana gelen oransal değişimler, bir tahribatı değil, aksine bir serpilip gelişmeyi ifade etmektedir. “İspanyol şairi”nin bedeni bir tahribat geçirdiği için “hafıza sürekliliği”nin sekteye uğraması bir tür “kişisel aynılık”ın bozulması olarak görülebilir. Ancak bebeklikten yetişkinliğe doğru bedeni bir tahribattan ziyade bir olgunlaşma geçiren bir insanın “hafıza sürekliliği” bozulduğu için “kişilik kaybı”na uğradığını söylemek sorunlu gözükmemektedir.

Burada bedenın oranlarında meydana gelen her değişimin (ister tahribat ister büyüme-gelişme olsun) bedeni farklı bir doğaya koyduğunu, dolayısıyla bedensel değişimlere bağlı olarak hafızanın sürekliliğini yitirdiğini söyleyerek Spinoza haklı çıkarılabilir. Ancak bu durumda şöyle bir sorun ortaya çıkacaktır: İnsan beyni sınırlı bir kapasiteye sahip olduğu için tüm deneyimlerin “iz”lerini muhafaza edecek bir imkâna sahip değildir. Bu sebeple eskleyen, üzerinden zaman geçen deneyimler yerini yeni deneyimlere bırakır. Bu durumda, beyindeki “iz”lere bağlı olarak hafıza sürekli değişerek, her fırsatta farklı “imge”leri çağrıştırarak ve birbiriyle ilişkilendirerek sürekli yenilenir. Bu ise son tahlilde kişiliğin sürekli değiştiğini, “aynılık”ın uzun süren bir şey olmadığını gösterir. Bununla birlikte, Spinoza için “hafıza kaybı”na uğramak, bedenın yaşam emareleri devam etse bile bir tür “ölüm”dür:

[...] bedenın ölümünü, parçalarının karşılıklı olarak farklı hareket ve sükûnet oranına geçecek şekilde değişmesi olarak anlıyorum. Çünkü -kan dolaşımı ve bedenın canlı olduğunu gösteren diğer emareler devam etse bile- yine de insan bedenının kendi doğasından bütünüyle farklı bir doğaya dönüştüğünü inkâr etmeye kalkışmıyorum. Zira hiçbir neden beni bedenın bir cesede dönüşmedikçe ölmeyeceğini savunmaya zorlayamaz.⁶¹

⁶⁰ Wallace Matson, “Death and Destruction in Spinoza’s Ethics”, *Inquiry* 20/4 (Aralık 1977), 405.

⁶¹ IVP39S, 569.

İnsanın hafızasını yitirmesi, tam paralelinde bulunan ve yer kaplama sıfatı altında ele alınan bedeninin kaçınılmaz olarak tahrip olduğunu ifade ettiği için, Spinoza'da hafızanın devamlılığı “kişisel aynılığın”, yani bir kişiyi o kişi yapan tüm oranların ölçütüdür.⁶² Diğer bir ifadeyle, hafıza bozulmaya uğramadan devamlılığını sürdürdükçe, kişi aynı kişi olarak kalmaktadır; ancak kişi hafıza kaybına uğrayınca artık onun “aynı kişi” olarak kalması mümkün değildir. Spinoza'nın “ölmek” kavramından anladığı şey, bir bedenini onu o beden yapan hareket ve sükûnet oranının ortadan kalkması demektir. Spinoza her ne kadar “kişisel-aynılık” veya “kişilik kaybı” gibi kavramları doğrudan kullanmasa bile, onun burada ele alınan görüşleri kendisinden sonra gelişim kaydeden felsefe tarihinde tartışılan söz konusu kavram ve problemle yakından ilişkilidir.

Spinoza'da bir “birey”i o “birey” yapan şey, birleştirici alt “birey”lerle birlikte ortak bir hareket ve sükûnet oranı olduğu için, bedenin cesede dönüşerek ölmesi kadar, kişinin tüm geçmişini bütünüyle unutmaması da bir ölümdür. Çünkü bu durumda, beden öyle büyük oranda etkilenmiştir ki, onu o beden yapan denge bozulmuştur ve zihin de bu değişimden nasibini almıştır.⁶³ Dolayısıyla kişinin hayati fonksiyonları kesintisiz olarak çalışmaya devam etse bile, dış nedenler onun kendi doğasına uygun bir hayatı yaşamasını engellediğinden, kişinin yine de tahrip (*destroyed*) olduğu, yani onu o kişi yapan oranın bozulduğu söylenebilir.

Bu bağlamda Lin'in de işaret ettiği üzere, Spinoza'nın bedenin ve zihnin varlığını sürdürmesini sağlayan “yaşamda kalma çabası”na (*conatus*), Hobbes'un “yaşamsal hareket”e (*vital motion*) yüklediğinden daha kapsamlı anlamlar yüklediği söylenebilir.⁶⁴ Hobbes “yaşamsal hareket” kavramıyla, bedenin kan dolaşımını, gelişmesini/büyümesini ve nefes alıp vermeyi kastederken,⁶⁵ Spinoza beden söz konusu olduğunda *conatus* ile bedenin yalnızca fizyolojik süreçlerini değil, aynı zamanda onu

⁶² Lin, “Memory and Personal Identity”, 245.

⁶³ Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, 177, 178.

⁶⁴ Lin, “Memory and Personal Identity”, 260.

⁶⁵ Hobbes, *Leviathan*, 33.

belli bir türe özgü bir beden yapan bir yaşam tarzının dışsal tüm tehlikelerden korunmasını ifade eder.⁶⁶ Diğer bir deyişle Hobbes'un "yaşamsal hareket"i tüm canlılarda ortak iken, Spinoza'nın *conatus*'u farklı canlı türleri arasında farklı şekillerde işlediği gibi, bir insandan diğerine de farklı şekillerde devreye giren ve "kişilik" in parçası olan bir gücü ifade eder.⁶⁷ Dolayısıyla bedenin *conatus*'u, yalnızca bedenin fiziksel olarak korunmasını sağlayan bir çabayı değil, bedeni her neyse o yapan parçaların birlikteliğini ifade eder. O nedenle Spinoza'da "kişisel-aynılık" ın korunması, her şeyden önce bedenin bir ve aynı kalmasına bağlıdır. "Kişisel-aynılık" ölçütünün "hafızanın devamlılığı" olması da bu iddiayı doğrulamaktadır.

Sonuç

Spinoza'nın hafıza teorisi, zihnin anlama faaliyeti için hafızanın konumunu tespit etmeye yönelik bir izahı içermektedir. Spinoza bir bütün olarak insanı anlamaya ve çözümlenmeye çalışır. Bu anlama ve çözümlenme faaliyeti onun insan zihni için en doğru ve kesin kavrayışın hangisi olduğuna ve zihnin buna nasıl erişeceğine yönelik bir amacı taşır. Spinoza diğer felsefelerde aşına olunduğu şekliyle insanın irrasyonel fikirlerini ya da edilgin etkilenişlerini küçümsemez, göz ardı etmez, aksine onların gücü ve etkisini minimize etmek için onlara dair detaylı bir kavrayışın gerekliliğini ortaya koyar. Hiç şüphesiz zihnin en önemli gücü anlama yetisi ve en "kesin" ya da doğru faaliyeti ise anlama yetisinin pür kavrayışdır. Ancak insan yalnızca anlama yetisine sahip bir varlık değildir. İnsan bedene sahip olduğu müddetçe hayal ve hafıza gibi güçlere de sahiptir. Ayrıca zihin kendisini de beden üzerinden bildiği için, beden ve bedene dair tüm oluşumlar veya unsurlar son tahlilde zihnin kavrayışının çeşitliliği ve anlama yetisinin geniş bir kapsama ulaşması noktasından önemlidir. Bu açıdan zihnin hayal ve hafıza güçlerine sahip olması asla bir kusur değildir. Zira tıpkı hayal gibi zihnin hafıza gücü kendi başına ele alındığında bir "hata" içermez. *Ethica*'nın temellendirdiği üzere,

⁶⁶ Lin, "Memory and Personal Identity", 259.

⁶⁷ Hobbes, *Leviathan*, 33; IIP4-7, 498, 499.

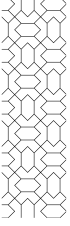
bir zihin hatırladığı için “yanılgı”ya düşmez. “Yanılgı” ya da hafızadan kaynaklı fikirlerin bulanıklığı, zihnin yalnızca varmış gibi canlandığı şeylerin aslında mevcut olarak hazır bulunmadığını gösterecek bir fikirden yoksun olmasından kaynaklanır. Eğer zihin var olmayan şeyleri varmış gibi hatırladığı sırada bu şeylerin aslında şu an var olmadıklarının farkına varabilseydi, o zaman hafıza gücü zihnin üstün bir kudreti olurdu. Dolayısıyla zihin için hafıza bir güç ve meziyettir, ancak bu güçten meydana gelen fikirler, “gelişkin bellek”in fikirleri dışında bulanık ve yetersiz fikirlerdir. Bunun en temel sebebi, hafızanın yalnızca zihne bağlı olmayıp daha çok bedenle birlikte oluşmasıdır.

Bu çalışmada hafıza, bedende meydana gelen fizyolojik değişimlerin zihinde psikolojik değişimlere nasıl tekabül ettiğine yönelik detaylı bir incelemeyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu incelemede, bilinenin aksine, hafızanın her zaman zihnin önünde duran bir engel olmadığı, onun zihne yardımcı bir özelliğinin de olduğu iddia edilmiştir. Bu yardımcı özellik, Türkçe karşılığı ile “gelişkin bellek” olarak kavramsallaştırılmış ve hafızanın noksan yönlerine nazaran bir kabiliyet olan yönü açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Spinoza'nın hafıza teorisi bağlamında ele alınması mümkün olan “unutkanlık”, “hafıza kaybı”, “kişisel-aynılık” problemleri ayrı ayrı irdelenmiş ve “hafızanın sürekliliği”nin “kişisel-aynılık”ın ölçütü olduğu sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Balanuye, Çetin. *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*. İstanbul: Say, 2012.
- Clarke, Desmond M. *Descartes's Theory of Mind*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Cook, Thomas. *Spinoza's Ethics: A Readers Guide*. London: Continuum International Publishing Group, 2007.
- Curley, Edwin. *Behind The Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- Damasio, Antonio. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*. Orlando: Harcourt, 2003.
- Descartes. “The World and Treatise on Man”. *The Philosophical Wri-*

- tings of Descartes*. çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Vol. 1. London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney: Cambridge University Press, 1985.
- Descartes. *Dissertatio de Methodo-Yöntem Üzerine Konuşma* (Latince-Türkçe metin bir arada). çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalıcı, 2013.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. haz. ve çev. J. C. A. Gaskin. New York: Oxford University Press, 1998.
- Kennington, Richard. "Analytic and Synthetic Methods in Spinoza's Ethics". *The Philosophy of Baruch Spinoza*. ed. Richard Kennington. 293-318. Washington: The Catholic University of America Press, 2018.
- Lin, Martin. "Memory and Personal Identity in Spinoza". *Canadian Journal of Philosophy* 35/2 (Haziran 2005), 243-268.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Penguin Books, 1997.
- Matson, Wallace. "Death and Destruction in Spinoza's Ethics". *Inquiry* 20/4 (Aralık 1977), 403-417.
- Spinoza. "Ethics". *The Collected Works of Spinoza*. haz. ve çev. Edwin Curley. 2 Cilt. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Spinoza. "Treatise on The Emendation of the Intellect". *The Collected Works of Spinoza*. haz. ve çev. Edwin Curley. 2 Cilt. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Spinoza. "Letters". *The Collected Works of Spinoza*. haz. ve çev. Edwin Curley. 2 Cilt. New Jersey: Princeton University Press, 2016.
- Spinoza. *Tractatus De Intellectus Emendatione-Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme* (Latince-Türkçe metin bir arada). haz. ve çev. Çiğdem Dürüşken, Eyüp Çoraklı. İstanbul: Alfa, 2019.
- Tôth, Olivér I. "Memory, Recollection and Consciousness in Spinoza's Ethics". *Society and Politics* 12/2 (24) (Kasım 2018), 50-71.
- Weigel, Peter. "Memory and the Unity of the Imagination in Spinoza's Ethics". *International Philosophical Quarterly* 49/2 (Haziran 2009), 229-246.



AHMED EMİN İLİVE'NİN *EL-'ENDELÜSİYYÜ'L-'AĦİR* İSİMLİ ROMANININ TEKNİK VE TEMATİK İNCELEMESİ

Technical and Thematic Analysis of Ahmad Amîn Iliwa's Novel *Al-'Andalusıyyu'l-Akhîr*

Figen AKAY

Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı,
Bursa, Türkiye.

*Dr., Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic
Language and Rhetoric,
Bursa, Turkey.*

feyupoglu@uludag.edu.tr, Orcid.org/0000-0002-9237-002X.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2022

Cilt / Volume: 22 Sayfa/Pages: 259-289

Atrf / Citation: Akay, Figen. "Ahmed Emîn İlive'nin *el-'Endelüsiyyü'l-'AĦîr* İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi [Technical And Thematic Analysis Of Ahmad Amîn Iliwa's Novel *Al-'Andalusıyyu'l-Akhîr*". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 22 (Aralık / December 2022): 259-289.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1189399>

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Figen AKAY**).

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

Öz

Geçmişten bugüne insanların başından geçen hadiseler, anlatı esasına dayalı sanat dallarıyla ifade edilmiştir. Bu sanatlardan birisi de romandır. 17. yüzyılda kendisini bir sanat dalı olarak kabul ettiren roman, diğer anlatım türlerinde olduğu gibi kendine has bir yapı ve mantığa sahiptir. Romanın hareket noktası tarih, psikoloji, felsefe, tiyatro, sosyoloji gibi insanla ilgili alanlardır. Bu bağlamda Gırnâta halkının yaşadıklarını roman sanatına taşıyan yazarlardan biri de Ahmed Emîn İlive'dir. Yazar, Endülüs'teki Müslümanların son kalesi olan Gırnâta şehrinin 1492 yılında İspanyollar tarafından işgal edilmesi sonrasında Hristiyanlaştırma faaliyetleri çerçevesinde Müslümanların maruz kaldıkları baskı ve zulümleri *el-'Endelüsiyyü'l-'Akhîr* adlı romanında kaleme almıştır. Romanda, Müslüman kimliklerini saklayarak hayatta kalma mücadelesi veren insanların içinde buldukları durum çeşitli açılardan ele alınmıştır. Bu çalışma ile *el-'Endelüsiyyü'l-'Akhîr* isimli eserin teknik ve tematik açıdan incelenmesi hedeflenmiştir. Buna göre girişte, öncelikle roman sanatının tanımı ve işlevi hakkında bilgi verilmiştir. Devamında söz konusu roman, içeriği bakımından tanıtılmış ve romandaki hikâyenin geçtiği Benî Ahmer Devleti hakkında kısa tarihî bilgi verilmiştir. Birinci bölümde romanın teknik incelemesi başlığı altında roman, adı, şahıs kadrosu, olay örgüsü, anlatıcı ve bakış açısı, zaman, mekân, dil ve üslup ile anlatım teknikleri açısından incelenmiştir. İkinci bölümde ise engizisyon mahkemesinin yaptırımları, Moriskoların Müslüman kimliklerini saklama çabası ve Gırnâta'nın savaşılmadan teslim edilmesi gibi konuları bakımından romanın tematik incelemesine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Romancılık, Gırnâta, Engizisyon Mahkemesi, Morisko.

Abstract

The events that people from the past have experienced to the present have been expressed with various branches of art based on narrative. One of these arts is the novel. The novel, which accepted itself as an art branch in the 17 st century, has its own unique structure and logic as in other types of narration. The point of action of the novel is the areas of human interest such as history, psychology, philosophy, theater and sociology. Ahmad Amîn Iliwa is one of the authors who brought the people's experiences of Granada to the novel. The author wrote about the occupation of Granada, the last stronghold of the Muslims in Andalusia, by the Spanish in 1492 and the oppression and persecution of the Muslims within the framework of Christianization activities in 1492 in his novel *al-'Andalusiiyyu'l-'Akhîr*. The novel discusses the situation of people who struggle to survive by hiding their Muslim identity from various perspectives. This study examines the novel from a technical and thematic point of view. Accordingly, in the introduction, information about the definition and function of the novel is given. In the first chapter, under the title of technical analysis of the novel, the title of the novel, the cast of characters, the plot, the narrator and his point of view, time, place, language and style and expression techniques are examined. In the second part, the thematic analysis of the novel is given in terms of the sanctions of the inquisition, the effort of the Morisco to hide their Muslim identity, and the surrender of Granada without a fight.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Novelistic, Granada, Inquisition Court, Morisco.

Giriş

Roman sanatı, *hikâyeden daha uzun bir hacimde kişi, yer ve zamana bağlı kalınarak, nesir tarzında kurgulanmış olayların hikâye edilmesi*¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Roman, gerçekten ilham alınarak tasarlanan ve kendi içinde mantığı olan bir sanattır. Çünkü bir yerde sanat varsa orada estetik de vardır. Roman, gerçeği yansıtmaktan çok onu yorumlamaktır ve hayata kattığı bu yorumla bir değer kazanır. Bu anlamda romanın biri gerçekle diğeri de edebiyatla ilgisi olmak üzere iki çıkış noktası vardır. Romanı sanat haline getiren husus ise edebî bir özellik taşımasıdır.²

Roman yazarı ve İslâm tarihi araştırmacısı olarak tanınan yazar Ahmed Emîn, İspanyol Dili ve Edebiyatı mezunudur. Yazar, 2014 yılında düzenlenen Büyük Edebiyat Yarışması'nda *Devrimci Nişan* isimli öyküsüyle üçüncü olmuştur. Ayrıca *İslâmî Şuur* ve *Yeni Arapça* gibi dergilerde yazarlık yapmıştır. Bunun yanı sıra birçok gazete ve haber sitelerinde muhabir gazeteci olarak görev almıştır. Senaristlik de yapan yazar, belgesel ve drama konulu kısa filmler kaleme almıştır.³ 15. yüzyılın ortalarında, biri Endülüs'ün Hristiyan Katoliklerine teslimini anlatan, diğeri Hristiyan Katolik yönetiminde bulunan Endülüslü Müslümanların uğradığı zulüm ve baskıları yaşayan iki kahraman üzerinden Endülüs'ün ve Endülüs Müslümanlarının trajedisini okuyucunun gözü önüne seren Ahmed Emîn bir açıdan roman sanatının, gerçekliği olan veya gerçekten ilham alınarak kurgulanan bir olayın edebî bir şekilde ifade edilmesi misyonunu yerine getirmiştir. Ahmed Emîn tarafından kaleme alınan *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr* isimli romanda, Endülüs'ün Hristiyan Katoliklerine tesliminden önceki beş günü, Endülüslü Müslümanların gördüğü baskı ve zulümler, roman sanatının gereklilikleri çerçevesinde ifade edilmiştir. İki ana kısımdan oluşan bu roman; birincisi beş, ikincisi üç olmak üzere sekiz bölümden oluşmaktadır. Ayrıca bu bölümlerin sonunda *Engizisyon Mahkemesinin*

¹ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Basımevi, 2009), 66.

² Mehmet Tekin, *Roman Sanatı-Romanın Unsurları 1* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 11.

³ Ahmed Emîn, *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr* (Kâhire: Hurûfun Mensûre li'n-Neşri'l-Elektrûnî, 2015), 128.

Sonu ve Tarihsel Gerçeklikler başlıklı yazıların yanı sıra Ebü'l-Bekâ er-Rundî'ye (öl. 684/1285) ait *Endülüs'e Ağıt* adlı meşhur kasideye de yer verilmiştir. Toplam 143 sayfadan oluşan eser, 2013 yılında kaleme alınmıştır. Bu eser Hasan Kutulman tarafından 2020 yılında Türkçeye çevrilmiştir.⁴

Müslümanlar, 92/711'de gerçekleşen Endülüs'ün fethiyle birlikte İspanya'ya girmiş; 897/1492'de Müslümanların son kalesi olan Benî Ahmer Devleti'nin yıkılışıyla birlikte burada yaklaşık sekiz asır süren siyasî ve askerî varlıklarını kaybetmişlerdir. Bu zaman zarfında İspanya topraklarında çeşitli dönemler yaşanmıştır. Bu dönemler ise şu şekilde sıralanmaktadır:

1. Fetih Dönemi (92-95/711-714)
2. Valiler Dönemi (95-138/714-756)
3. Endülüs Emevileri Dönemi (138-422/756-1031)
4. Mîlûku't-Tavâif Dönemi (422-483/1031-1090)
5. Murâbitlar Dönemi (484-542/1091-1147)
6. Muvahhidler Dönemi (542-636/1147-1238)
7. Gırnâta Benî Ahmer Emirliği (Nasrîler) (636-898/1238-1492).⁵

İncelemekte olduğumuz roman Endülüs siyasî tarihinin son halkası olan Benî Ahmer Emirliği döneminden söz ettiğinden romanda zikri geçen bazı olayların tarihî arka planına ışık tutması açısından bu emirlik hakkında kısa bilgi verilmesi uygun görülmüştür.

Benî Ahmer Devleti, İbnu'l-Ahmer olarak bilinen Muhammed b. Yûsuf tarafından, Gırnâta'da (Granada) 635/1238'de kurulmuştur. Endülüs'te iki yüz elli seneden fazla varlık gösteren bu son İslâm hanedanı, Hristiyan İspanya güçleri karşısında oldukça zayıf duruma düşmüştür. Kastilya Prensesi İzabella ile Aragon Prensi Ferdinand'ın 874/1469 yılında yaptıkları evlilik, bu iki krallığın Müslümanlara karşı güç birliği yapmalarını sağlamış, şehrin işgali için birlikte harekete geçmelerine sebep olmuştur. 895/1489'a kadar başkent Gırnâta dışındadır, önemli Müslüman şehirlerinin alınmasıyla başlayan işgal hareketi,

⁴ Ahmed Emîn, *Son Endülüslü*, çev. Hasan Kutulman (İstanbul: Etiket, 3. Basım, 2020).

⁵ Figen Akay, *Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 8.

Gırnâta'nın son emiri Ebû Abdullah'ın, 897/1492 yılında şehri teslimiy-
le son bulmuştur. Böylece İspanya topraklarında Müslümanların son
kalesi olan Gırnâta Emirliği varlığını kaybetmiştir.⁶

Çalışmanın Endülüs tarihiyle ilgili bir romanı ele alması nedeniyle
önce Endülüs tarihi ve *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr* isimli roman teknik ve
tematik açıdan incelenecektir. Bu sayede incelenen romanın sanatsal
değeri ve tarihî gerçekleri ne ölçüde düşsel âleme taşıyabildiği ortaya
çıkarmaya çalışılacaktır. Ayrıca bu çalışmada yapılan roman analizi
ile Endülüslü Müslümanların, Müslüman olmaları sebebiyle Hristiyan
Katolikler tarafından maruz bırakıldıkları eziyetlerin ortaya çıkarılması
hedeflenmiştir.

1. *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr* Romanının Teknik İncelemesi

1.1. Roman Adı

Romana verilen isim, roman sanatının ilk unsurudur. Zira ismin,
romandaki temaların bütünü dikkat alınarak ve okuyucuda merak
uyandıracak şekilde seçilmesi gerekir.⁷ Romancının ortaya koyduğu eseri
özgün ve ilgi çekici kılan husus yapmış olduğu başlık seçimiyle doğru
orantılıdır.⁸ Roman adlandırmanın birçok yolu vardır.⁹ İncelediğimiz *el-
'Endelüsiyyü'l-Ahîr* adlı romanda, *figürlerden hareket eden adlandırmalar*
teknîği kullanılmıştır. Bu teknik, romandaki olayların kendi etrafında
cereyan ettiği ana karakterlerden birisinin romana isim olarak seçilmesi
ile olur. Böylece romanın ismini gören okuyucu romana başlamadan
önce içerik hakkında ön bilgiye sahip olur.

Ahmed Emîn'in, Endülüslü Müslümanların içinde buldukları

⁶ Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Makkari, *Neşhü't-tıbb min ğuşni'l-Endelüsî'r-rafiib ve zikrii vezirihâ Lisâniddin İbni'l-Haîb* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1387/1968), 4/525; Muhammed Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs (Nihâyetü'l-Endelüs ve târihu'l-Arabi'l-mütenaşşirin)* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1407/1987), 6/257; Mühce Emîn Bâşâ, *Sukûti'l-Endelüs: târihuhü ve esbâbühü* (Dimeşk: Şer'a, 2002), 115; Alfred Boustani, *Nübzetü'l-âşr fi 'ahbâri milûki Benî Naşr* (Mağrib, Matbaatü'l-fünûni'l-musavvara, 1358/1940), 39-42; Abdurrahman Ali Haccî, *Târihu'l-Endelüs mine'l-fetihü'l-İslâmî hattâ sukûti Gırnâta* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1401/1981), 552.

⁷ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 185.

⁸ Fatih Tepebaşılı, *Edebiyat ve Roman* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2001), 48.

⁹ Roman adlandırım yolları biçimsel ve içerikle ilgili araçlar olmak üzere ikiye ayrılır. Biçimsel araçlar; figürlerden, olaydan, mekândan, zamandan ve simgesel unsurlardan hareket eden adlandırmalar olarak çeşitlere ayrılır. Bk. Tepebaşılı, *Edebiyat ve Roman*, 50-52.

olumsuzlukları kaleme aldığı bu romana *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr* (*Son Endülüs'lü*) adını vermesi birkaç nedene bağlanabilir. Bunlardan ilki bu ismin, kitabın birinci kısmıyla ilgili olmasıdır. Kitabın birinci kısmı Ebû Hasan el-Gırnâtî olarak isimlendirilen Gırnâtalı bir adam tarafından yazılan ve romanın da adı olarak seçilen “*el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr* (*Son Endülüs'lü*)” başlığını taşıyan bölümü içermektedir. Romana ismini veren diğer sebebin de romanın ikinci kısmı ile irtibatlı olduğu söylenebilir. Zira bu kısımda kitabın sahibi olan Ali Bediyye kendisini son Morisko¹⁰ olarak nitelemiştir. Bu ikinci gerekçenin romanın bütünlüğü dikkate alındığında verilen isim için makul olduğu görülür.

1.2. Şahıs Kadrosu

Romanda bahsi geçen kişiler olay örgüsünün ana figürleridir ve bunlar romanın teknik yapısının vazgeçilmez öğeleridir.¹¹ Romanın oluşmasında olay, dil, şahıs ve teknik olmak üzere dört önemli faktör vardır. Roman, estetik değerini, kurgulanan olay örgüsü ve şahıs kadrosuyla kazanır. Her olayın bir faili vardır ve bu olay şahıs kadrosuyla canlandırılır. Romancı bunu gerçekleştirirken kendisine has bir dil kullanır. Böylece kendi hayal gücü ve yazı kabiliyetini kullanarak gerçek hayattan esinlenerek oluşturduğu kurmaca bir dünya elde eder.¹²

İncelediğimiz romanın şahıs kadrosuna baktığımızda iki *ana kahraman* yanı sıra onlardan geri planda kalan *dekoratif kahraman*¹³ olarak da adlandırabilecek bazı isimlerin olduğu da görülmektedir. Romandaki kahramanlar aşağıdaki gibi sıralanabilir:

Birinci Bölümün Kahramanları:

Ebû Hasan el-Gırnâtî: Romanın birinci bölümünün ana kahramanıdır. Ebû Hasan el-Gırnâtî, Gırnâta'nın düşmesinden önceki son beş günde gerçekleşen olayları kayıt altına alan kişidir. Diğer kişiler dekoratif kahraman olarak geçer.

¹⁰ İspanyol hâkimiyeti altında yaşayan zorla Hristiyanlaştırılmış eski Müslümanlara verilen ad. Moriskolar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Özdemir, “Moriskolar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/286.

¹¹ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 141.

¹² Tekin, *Roman Sanatı-Romanın Unsurları 1*, 75-76.

¹³ Dekoratif kahraman tanımı için bk. Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 158.

1. *Músá b. Ebî Gassân*: Benî Ahmer Devleti'nin başkenti olan Gırnâta'nın savaşız bir şekilde teslim edilmesine karşı çıkan kumandanlardan biridir.
2. *Hâlid b. Zeydûn*: Küçüklüğünden beri yatalak olan, güzel konuşma becerisine sahip olan kahramanlardandır. Ağır başlı ve hikmetli birisi olarak tanınmaktadır.
3. *Ebû Abdullah*: Benî Ahmer Devleti'nin son hükümdarıdır.

İkinci Bölümün Kahramanları:

1. *Ali Bediyye*: Romanın ana kahramanıdır. Müslümanlar zamanında Gırnâta'da bir cami iken İspanyollar tarafından kiliseye çevrilen San Sebastian'da rahiptir.¹⁴ Ali, kendisini Gırnâta'da sayılarının gittikçe azaldığı Müslümanların sonuncusu olarak tanıtmıştır. O, İspanya'daki Müslümanları ya öldürerek ya da Hristiyanlaştırarak yok etmeyi amaçlayan engizisyon mahkemesinden gerçek kimliğini saklamaya çalışan Endülüs Müslümanlarındandır. Yazar, romandaki diğer şahısları, Ali Bediyye'ye yaklaştırarak anlatır. Böylece okurların ana kahramanı daha iyi tanıyabilmesini sağlar.
2. *Şeyh Ömer*: Don Diego olarak bilinen, varlıklı ve yetki sahibi, İspanyol kralın güvenini kazanmış, siyasî anlamda da geniş ilişkileri bulunan, işlerinin takibi için sürekli sefere çıkan bu sebeple de uzun süre görünmeyen bir rahip olarak tanınır. Müslüman kimliğini saklı tutmak için bu yolu kullanan Şeyh Ömer, herkes tarafından samimi bir Hristiyan ve önemli vazifeler sebebiyle Gırnâta'nın dışına yolculuk yapan biri olarak bilinir. Gerçekte ise Moriskolarla bağlantı kurup iletişim halinde kalmak için Endülüs'ün dört bir yanını gezer.¹⁵ Moriskoların Gırnâta'daki son şeyhidir ve mescitte yakılarak öldürülür.
3. *Rahip Camillo*: Moriskolular arasında Kâsım olarak bilinen Camillo, San Sebastian Kilisesi'nde rahip olarak görev yapan, Şeyh Ömer tarafından Moriskolarla bağlantı kurma görevi verilen ki-

¹⁴ Emîn, *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr*, 64.

¹⁵ Emîn, *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr*, 74.

şidir. Kendisine ulaşan emir ve haberleri diğer Moriskolara teslim etmekle görevlidir.

4. *Ebde ve Ebleli iki Müslüman kadın*: Bunlar da Şeyh Ömer tarafından gönderilen bilgileri Ali Bediyye'ye ulaştıran kişilerdir.
5. *Cardinal Jimenes*: Engizisyon mahkemesi başkanıdır. Katı kalpli ve sert yüz ifadesine sahiptir.

1.3. Olay Örgüsü

Anlatma esasına dayalı metinler bir olay etrafında meydana gelir. Bu olay da zaman ve mekâna bağlı olarak kurgulanır. Ayrıca bu olayın kişileri vardır.¹⁶ Olayların zaman sırasına göre aktarılmasına öykü, neden-sonuç bağlamında ele alınmasına ise olay örgüsü denir.¹⁷ Bu sebeple olay örgüsü, romandaki olayların oluş sistemi ve yapısıdır.¹⁸

Bir romana edebî değer katan husus, onun gerçeği yorumlaması ve gerçeği değişime uğratmasıdır. Çünkü bütün romanların yaşanmış bir olayı kendine has bir ifadeyle anlatması gerekir. Romanın gerçekliği, yaşanmış olanı değil gerçeğe uygun olanı aktarmasıyla sağlanır.¹⁹

el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr romanında, üç farklı anlatıcı dolayısıyla üç farklı olay örgüsü bulunmaktadır. Romanın ilk kısmının anlatıcısı Ebû Hasan el-Gırnâtî; ikinci kısmının anlatıcısı Ali Bediyye'dir. Bu iki isimden aldığı anlatılarla birlikte romanı baştan kurgulayan üçüncü anlatıcı ve aynı zamanda romanın yazarı olan kişi ise Ahmed Emîn'dir.

Roman, üçüncü anlatıcı konumundaki kişi olan Ahmed Emîn'in, kitap ticareti yapan arkadaşı Ferhat aracılığıyla kendisine ulaşan eski bir kitap üzerine başlar. Bu kitabın sayfaları, Endülüslü Moriskoların Eski İspanyolca diliyle yazılır. İspanyolca eğitimi alan Ahmed, Arapça yazılıp İspanyolca okunan bu dili öğrenme imkânı bulduktan sonra eseri önce yeni İspanyolcaya, daha sonra da Arapçaya çevirir. Romanın giriş bölümünde yazımı ile ilgili bilgilere yer veren Ahmed Emîn, romanı

¹⁶ Şerif Aktaş, *Anlatma Esasına Bağlı Edebi Metinlerin Tahlili* (Ankara: Kurgan Edebiyatı, 2013), 41.

¹⁷ Edward Morgan Forster, *Roman Sanatı*, çev. Ünal Aytür (İstanbul: Adam Yayınları, 1985), 128.

¹⁸ Roland Bourneur, - Real Quellet, *Roman Dünyası ve İncelemesi*, çev. Hüseyin Gümüş (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1989), 32; Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 187.

¹⁹ Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, 15.

iki kısma ayırır. Romanda bölümlerin içinde zikredilen bir olay, yer veya dikkat çekici bir kelime bölüme isim olarak koyulur. İki kısımdan oluşan ve toplamda sekiz bölüme ayrılan romanda her bölümün farklı içeriği bulunmaktadır.

1.3.1. Birinci Kısım

Romanın birinci kısmının başlığı *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr (Son Endülüsli)*'dir. Bu kısım, günlükler şeklinde Ebû Hasan el-Gırnâtî tarafından kaleme alınmıştır. Kendisi, Gırnâta'nın tesliminden önceki son beş günde gerçekleşen olayları kayıt altına almıştır. Bu notlar, romanın kahramanlarından olan Şeyh Ömer'e dedeleri vasıtasıyla ulaşmıştır. Şeyh Ömer'in ölümünden sonra ise, Ali Bediyye'nin eline geçmiştir.

Ali Bediyye'nin eline geçen bu eser, romanın birinci kısmını oluşturur. Bu kısım toplam beş bölüme ayrılmış, her bölüm bir güne ayrılacak şekilde numaralandırılmıştır.

Birinci Bölüm (Birinci Gün): Gırnâta halkı erkeklerinin şehrin işgalini kaldırmak, yaşanan acı ve kederleri yok etmek için savaşa çıkmasının ardından, Gırnâta sokaklarında gezintiye çıkan Ebû Hasan el-Gırnâtî, kendi yaşadığı mahalle olan Beyâzîn'i tasvir ile başlar. Daha sonra, mahallede tamamen sessizlik ve sakinliğin hüküm sürdüğünü, insanların birbirlerinin yüzlerine bakmaktan çekindiğini ifade ederek Gırnâta'ya hâkim olan ümitsizlik ve yorgunluk halini dile getirir.²⁰

İkinci Bölüm (İkinci Gün): Bu bölümde Ebû Hasan el-Gırnâtî, savaş ortamında insanların psikolojik durumlarını ve savaşın yarattığı gerginliği yansıtan bazı olayları aktarır. Buna örnek olarak Ebû Hasan el-Gırnâtî'nin, Gırnâta sokaklarında karşılaştığı dükkân sahibi ve bir dilenci arasında geçen münakaşa verilebilir.

Bu tartışmada dükkân sahibi dilenciye;

Bu hayatta sizi ilgilendiren tek şey, çalışmadan ve gayret etmeden karınlarınızı doyurmaktır. Bizler ise savaşın ve muhasaranın masraflarını karşılıyoruz, der.

Dilenci de kendisine aşağıdaki gibi cevap verir:

²⁰ Emîn, *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr*, 26.

Geceleyn evlerinize gidersiniz. Bizler ise Gırnâta'nın sokaklarına ve tarlalarına sığınırız; ona sarılır ve onunla kendimizi koruruz, der.²¹

Yukarıda geçen diyaloga yer verdikten sonra Ebû Hasan el-Gırnâtî, bu olaydan çıkardığı dersleri anlatır. O günlerde herkesin hikmet sahibi kimseler olduğunu belirterek bunun geç kalınmış bir davranış olduğu konusunda serzenişte bulunur.

Üçüncü Bölüm (Üçüncü Gün): Bu bölümde, Ebû Hasan el-Gırnâtî, Müslümanların son kalesi olan Gırnâta'nın düşüşünde rol oynayan hususlara vurgu yapar. Ebû Hasan el-Gırnâtî'ye göre bu düşüşün sebeplerinin ilki Gırnâta yöneticileriyle ilişkilidir. Bu durumu, Hristiyan kralların Ebû Abdullah b. Ahmer'den Gırnâta'yı teslim alma istekleri karşısında halkın zayıf bir tavır sergilemesine, Gırnâta'da çıkan her bir sorunda bağırıp çağırılmayı ve ağlamayı âdet edinmesine bağlar.

Bu bölümde Ebû Hasan el-Gırnâtî, küçüklüğünden beri yatalak olan fakat güzel konuşma becerisine sahip arkadaşı Hâlid b. Zeydûn'u ziyaretinden bahseder. Arkadaşıyla Gırnâta'nın düşüşünün sebeplerinden birisi olan ordu komutanlarının ve Gırnâta'nın ileri gelenlerinin mülklerini satın şehri terk etmeye niyetlenmeleri hakkında konuşur. Ebû Hasan el-Gırnâtî, bu kişilerin önde gelen ismi Ebû Abdullah'ı kastederek, "Bunlar nasıl olur da mülklerini fiyatların en değersizine satacak kadar adileşirler"²² ifadelerini kullanır.

Dördüncü Bölüm (Dördüncü Gün): Bu bölümde Ebû Hasan el-Gırnâtî diğer İslâm ülkelerinin, Gırnâta'yı düşmekten kurtarmak için yardım ve desteklerini esirgemelerine serzenişte bulunarak şöyle der:

Mısır ve Adve sultanları, kendi iç politikaları nedeniyle bize yardım göndermediler. Bilmiyorum, Gırnâta'ya yardım etmelerine hangi iç meseleleri engel oldu. Hatta Osmanlıları da Avrupa savaşları ve yayılma politikaları bizi kurtarmaktan alıkoymuştu.²³

Beşinci Bölüm (Beşinci Gün): Bu bölümde Ebû Hasan el-Gırnâtî, Gırnâta Sultanı Ebû Abdullah'ın, Gırnâta'nın teslim belgesini imzaladığı, bağırılmalar ve ağlamalar eşliğinde Gırnâta'nın kaybedilişine

²¹ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-'Ahlîr*, 35.

²² Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-'Ahlîr*, 40.

²³ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-'Ahlîr*, 44.

şahit olunan günü anlatır. Bu süreçte Gırnâta'nın dört bir yanında çıkan direniş hareketleri ve Gırnâta'da ayaklanma olacağı haberi üzerine Ebû Abdullah, Endülüslülerin teslimine razı olmayacaklarını hisseder. Durumun Kral Ferdinand ve Kraliçe İzabella'ya iletilmesi üzerine ayaklanmaların bastırılmasına güç yetirilemeyeceğinden korkularak anlaşma tarihi beklenmeden Gırnâta ele geçirilir.²⁴ Bunun üzerine Katolik kralların heyeti Elhamra Sarayı'na ulaşır, gözetleme kulesine gümüş haç dikilir. Şüphesiz bu durum Endülüs Müslümanlarına karşı haçlı savaşlarının bittiğinin ilanı olur.²⁵

Yukarıda zikredilen olayın yaşanmasının ertesi günü fecir vakti evinden çıktığını söyleyen Ebû Hasan el-Gırnâtî, Ebû Abdullah'ın kafilesinin, Gırnâta'yı terk ettiğini, kafilenin hepsinin yüzünü ihanetin, bencilliğin hüznü ve ıstırabın bürüdüğünü dile getirir. Bunun ardından güneşe bakmak için yüksek bir tepeye çıkan Sultan Ebû Abdullah, seslice ağlamaya başlar. Bunun üzerine annesi Ayşe Hatun'un ona, "Erkekler gibi koruyamadığın mülke kadınlar gibi ağla" dediği kaydedilir.²⁶

Ebû Hasan el-Gırnâtî son beş günün tasvirini yaptıktan sonra aşağıdaki notu düşerek kitaba son verir: "Evime döndüm. Son günlerde yaşanan her şeyi yazdım ve eve bıraktım. Umulur ki bizden sonra gelenlere bir ibret ve öğüt olur. Yazının bittiği tarih: Hicrî 9 Muharrem 879, Milâdî 1492."²⁷ Kısaca ifade edilirse, Ebû Hasan el-Gırnâtî, Gırnâta'nın elden kaybedilişinin acı tasvirini yaptığı bu kısımda, dünyanın en büyük uygarlıklarından biri olarak kabul edilen Endülüs'ün ulaştığı durumun ve düşüş hikâyesinin ayrıntılarını anlatır.

1.3.2. İkinci Kısım

Bu kısım, kendisinin Gırnâta'daki Moriskoların sonuncusu olduğunu söyleyen Ali Bediyye'nin başından geçenleri kaleme aldığı bölümdür. O, engizisyon mahkemesinden gerçek kimliğini saklayarak kilisede rahip olarak çalışan Endülüs Müslümanlarından.

²⁴ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr*, 48.

²⁵ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr*, 49.

²⁶ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr*, 50-51.

²⁷ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr*, 51.

Ali, kilise hayatının büyük bir kısmını Hristiyanlıkla alakalı dersler okuyarak; geceleri ise odasına çekildikten sonra Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden bildiklerini tekrar ederek ezberini korumaya çalışarak geçirir. Çünkü o, diğer Müslümanların başına geldiği gibi bir gün ezberlerini unutmaktan ve bundan dolayı İslâm ile bağının kopmasından korkar.²⁸ Engizisyon mahkemesinin yakın takibi altında olan Ali, başka bir kimlik arkasında gizlenmiş olarak hayatına devam eder. Rüyalarında bile İslâmî yahut Arapça bir kelimeyi telaffuz etmekten korkar.²⁹

Bu bölüm, Ali'nin başından geçen, Endülüs'ten başlayıp Hicaz ve Mısır'da sona eren olayları anlatır. Bu kısım, üç bölüme ayrılmıştır.

Başlangıç Bölümü: Ali Bediyye'nin Şeyh Ömer'le tanışma hikâyesini içerir. Ali henüz altı yaşındayken, babasından Arapça ve İslâmî bilgiler dersleri alır. Aynı zamanda da Hristiyanlığı ve İspanyolcayı öğrenmek için Hristiyan okuluna gider. Günlerden bir gün babası ile Şeyh Ömer'in evine giden Ali, Şeyh Ömer ile tanışma hikâyesini şöyle anlatır:

Bir gece babam beni aldı ve Gırnâta'nın sokaklarında gezintiye çıkardı. Daha sonra yolu öğrenmemem için gözlerimi kapamamı emretti. Çünkü babam, eğer bir gün engizisyon mahkemesinin eline düşersem, bulduğumuz yeri onlara söyleyeceğimden korkuyordu. Gırnâta sokaklarında bir süre yürüdüktan sonra bir eve vardık. Benim ise gözlerim hala kapalıydı. Babam kapıyı art arda üç kere çaldı, kısa bir süre sonra da sadece bir kere çaldı. Bu, kapıyı çalan kişinin bir Morisko olduğunu gösteriyordu. İçeri girdiğimizde babam gözlerimi açmamı söyledi. Evde, halinde sükûnet ve ruh dinginliği alameti bulunan bir adamın etrafında toplanmış olarak oturan dokuz adam vardı. Sonradan o adamın Şeyh Ömer olarak tanındığını öğrendim. Moriskoların hocası ve imamıydı.³⁰

Ali ve Şeyh Ömer'in daha sonraki karşılaşması ise, Ali'nin rahip olarak kaldığı kilisede olur. Rahip Don Diego kimliğiyle kiliseye gelen Şeyh Ömer, Ali'yi Rahip Camillo ile tanıştırır. On yıldır San Sebastian Kilisesi'nde rahip olarak kalan, asıl isminin Kâsım olduğunu öğrendiği bu Morisko, Şeyh Ömer ile kilisedeki diğer Moriskolar arasında

²⁸ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-'Ahîr*, 65.

²⁹ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-'Ahîr*, 66.

³⁰ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-'Ahîr*, 56-57.

haberleşme ile görevlidir. Son yıllarda Gırnâta'da meydana gelen olaylar ve engizisyon mahkemesinin baskılarının da Müslümanların sayısını azalttığı bir dönemde Ali, bir yandan başka bir Moriskoyla tanışmanın mutluluğunu yaşarken, öte yandan da aşırı derecede tedirginlik duyar. Şeyh Ömer, yaşı oldukça ilerlemiş olan Camillo'nun artık bu görevden ayrılacağını ve yerine geçecek birisini aradıklarını belirtir ve bu teklifi Ali'ye yapar. Engizisyon mahkemesinin güvenini kazanan Ali, tedirginliğine rağmen kendisine verilen bu önemli görevden kaçışın olmadığını görerek Şeyh Ömer'e görevi kabul ettiğini söyler.³¹

Rüya Bölümü: Bu bölümde Şeyh Ömer'in ölümü anlatıldıktan sonra, Moriskoların Gırnâta'dan bile çıkmanın yasak olduğu dönemde Ali'nin rüyasında Kâbe'yi gördüğü anlatılır. Ali bu rüyayı, içinde bulunduğu zor durumdan bir çıkış kapısı olarak yorumlar, bir gün Kâbe'ye gideceğine dair Allah'tan bir müjde olarak kabul eder.³²

Şeyh Ömer'in ölüm haberini bizzat engizisyon mahkemesi başkanından duyan Ali, bir yandan üzüntüsünü saklamaya çalışırken diğer yandan endişe ve korku içinde bu duruma sevindiğini ifade etmek zorunda kalır.³³ Moriskoların lideri kabul edilen Şeyh Ömer'in ölümüyle birlikte artık Gırnâta'da Moriskolar için ne bir şeyh ne de bir Morisko kalır.

Son Bölüm: Acı ve kederlerin şiddetlendiği, Müslümanların sayısının da giderek arttığı günlerin birinde Ali, engizisyon mahkemesi tarafından yeni fethedilen yere³⁴ misyoner olarak seçilmiştir. Kendisinin gemiyle oraya gideceği haberini alan ve vazifeyi kabul etmekten başka çaresi olmayan Ali, hazırlanmaya başlar. Bütün geceyi ağlayarak, içinde bulunduğu durumdan kurtulmak için Allah'a dua ederek geçiren Ali, sabah olduğunda askerlerle birlikte gemiye doğru gider. Uzun süredir Gırnâta'nın sokaklarında yürüyüp havasını solumadığını ifade eden Ali, eski günlerini hatırlar ve ağlayarak bu diyardan uzaklaşır. Ancak

³¹ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr*, 67-73.

³² Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr*, 90.

³³ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr*, 55.

³⁴ Ali Bediyye, yeni yerin neresi olduğunu belirtmemiştir. Ancak bu yerin Güney Amerika veya Filipin olduğu düşünülmektedir. Ancak Filipin'in olması daha muhtemeldir. Çünkü Filipin o vakit İspanya'nın sömürsü altındaydı.

onun bu üzüntüsünü hafifleten bir düşünce vardır ki o da rüyasındaki müjdeye göre Mekke'ye gidecek olmasıdır. Tam da bu sırada Şeyh Ömer'in kendisine söylediği "Allah seni yüz üstü bırakmaz oğlum. Çünkü sen kimsenin dayanamayacağı zorluklar gördün ve yaşadın. Asla endişelenme, bir gün refaha kavuşacaksın."³⁵ şeklindeki sözleri ile bir nebze rahata erer.

Askerler ve gemi mürettebatı haricinde yirmi küsur rahip ve papazla başlayan yolculuk ertesi günün sabahında şiddetli dalgalara maruz kalır. Kısa süre içinde gemi suya gömülür. Gemi batmadan önce dengesini kaybedip suya düşen Ali, denizin aşırı dalgalı ve suyun buz gibi olmasına rağmen özgürlüğüne kavuştuğu için oldukça mutludur.³⁶

Dalgaların getirdiği gemi kalıntılarından bir tahtaya tutunarak hayatta kalmayı başaran Ali, uyandığında kendisini bir gemide bulur. Başlangıçta dış görünüşünden ve zayıf Arapçasından Müslüman veya Arap olduğu anlaşılmayan Ali, kısa zaman sonra bu insanlarla tanışıp başından geçen tüm olayları kendilerine anlatmaya başlar.³⁷

Konuştukça rahata erdiğini ifade eden Ali, gemideki insanların Mısırlı tüccar olduklarını ve şu anda Mısır'a doğru gittiklerini, orada kendisini Mekke'ye götürecek gemiye teslim edeceklerini öğrenir. Giymesi için verilen kıyafetleri giydiği esnada, Endülüs'ten çıkarken belinin etrafına sardığı evrakların sudan herhangi bir zarar görmemesine oldukça sevinmiştir. Artık Allah'ın evine gideceğini ve orada güvende olacağı günleri hayal ederken Endülüs topraklarındaki zalimlerin Müslümanlara yaptıkları eziyetlere karşı bir gün Allah tarafından cezalandırılacağından emin bir şekilde hayatına devam edecektir.³⁸

Yukarıda anlatılanların hepsi Ali'nin defterine kaydettiği acı hatıralardır. Yazısını bitirdikten sonra bu notlarını, Ebû Hasan el-Gırnâti'nin yazdığı evrakların yanına koyduğunu ve tüm bunların bir gün Müslümanların eline geçeceğini ve din kardeşlerinin İslâm için

³⁵ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-'Ahlîr*, 106.

³⁶ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-'Ahlîr*, 109.

³⁷ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-'Ahlîr*, 111.

³⁸ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-'Ahlîr*, 112-113.

nelerle mücadele ettiklerini görmeleri için yazdığını belirtir. Sonuna da günün tarihini atarak şöyle yazar: *Milâdi, 1807, Ali Bediyye.*

1.4. Anlatıcı ve Bakış Açısı

Bir romanda yazarın hikâyeyi anlattığı, kendisi ile okuyucu arasında kalan ve romandaki olayları okuyucuya ileten kişi vardır. Bu kişi ya romanın içindedir ya da tamamen dışındadır ve kendisine anlatıcı denir. Anlatıcı ve bakış açısı analiz edilirken dikkat edilmesi gereken nokta, romanın yazarının ve anlatıcısının farklı kişiler olduğudur. Yazar gerçek dünyada var olan kişi iken, anlatıcı romanın kurgusuna bağlı olarak oluşan gerçek dışı kişidir. Anlatıcı olayları belli bir bakış açısından aktarır. Buna “anlatım konumu” denilir.³⁹ Bakış açısı, romandaki olayların okuyucuya kimin açısından ulaştığıyla ilgilidir. Anlatıma dayalı sanatlardan birisi olan roman, bir olaydan ve bu olayı okuyucuya aktaracak bir anlatıcıdan oluşur. Dolayısıyla anlatıcı romanın vazgeçilmez unsurudur.⁴⁰ Olayı kimin anlattığı, anlatıcının olayların içinde mi dışında mı olduğu, tabiata nasıl baktığı ve bir konuda nasıl bir tutum sergilediği gibi durumlar bize anlatım konumu hakkında bilgi verir.⁴¹

Romandaki olayı okuyucuya aktaran çeşitli anlatıcı tipleri vardır. Bunlar genellikle gözlemci anlatıcı, özne anlatıcı ve çoğul anlatıcı olmak üzere üçe ayrılır. *O anlatıcı* veya *yazar anlatıcı* olarak da bilinen gözlemci anlatıcıda anlatıcı, görgü tanığı konumundadır; olayları belirli bir mesafeden aktarır. *Ben anlatıcı* veya *kahraman anlatıcı* da denilen özne anlatıcıda ise anlatıcı hem olayın öznesi hem de aktarıcısıdır. Kişi, başından geçenleri kendisi anlatır. Çoğul anlatıcıda ise bir romanda birden fazla anlatıcı tipine yer verilir. Bazı durum ve olaylar gözlemci, bazıları da özne anlatıcısıyla aktarılır.⁴² Kahraman anlatıcı metodu kullanılarak yazılan eserler, otobiyografik özellik taşır. Bu eserlerde

³⁹ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 103.

⁴⁰ Ünal Aytür, *Henry James ve Roman Sanatı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 19.

⁴¹ Philip Stevick, *Roman Teorisi*, çev. Sevim Kantarcıoğlu (Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Matbaası, 1988), 112.

⁴² Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 104-114.

kahraman anlatıcı; olayları yaşayan yani özne aynı zamanda da anlatan kişidir.⁴³

el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr isimli romanda yazar, kahraman anlatıcı türünü seçmiştir. Bu anlatıcı tipinin bakış açısı kendisidir. Romandaki olayların merkezinde olan anlatıcı, olayları kendi bakış açısından iletir.⁴⁴ Yazarın bu tipi seçmekle okuyucunun, olayları yaşıyor gibi hissedebilmesini, daha da ilerisi roman kahramanlarıyla özdeşleşebilmesini⁴⁵ amaçladığı söylenebilir.

Bu romandaki olaylar, kahraman anlatıcı olan Ebû Hasan el-Gırnâtî ile Ali Bediyye'nin ağzından aktarılır. Bu kişiler, kendi yaşantılarını, gözlem ve tecrübelerini yansıtır. Bu tür anlatıcı tipinin seçildiği eserlerde, okuyucunun başkahramanı daha yakından tanıyabildiği söylenebilir. Ahmed Emîn, romanında kahraman anlatıcı türünü kullandığından dolayı olayları onun bakış açısı ile değerlendirir. Böylece yazarın, kahramanların ruh dünyasına gidip, onların perspektifinden mesajlar vermeye çalıştığı görülür. Aşağıdaki ifadeler bunun güzel bir örneğidir:

Kalbimizden hüznün ve acı damlarken bu yere nasıl girdiğimizi hala hatırlıyorum. Kalplerimiz tevhide söylerken, dilimiz onların söylediklerini tekrar ediyordu. Fısıldaşmak bile yasak olduğu için sadece bakışarak selamlaşmıştık. Ayinin ne zaman başlayıp ne zaman bittiğini hatırlamadım. Aniden omzumu sıkıca tutan bir el hissettim.⁴⁶

Ayrıca romanın tamamı otobiyografik eserlere uygun olan birinci tekil şahısla yazılmıştır: “Uzaktan, adamların omuzlarında taşınan tabutlar gördüm. Beyâzîn Mahallesi'nin halkı Mûsâ b. Ebû Gassân ile birlikte öldürülen ölülerini gömüyorlardı.”⁴⁷ Sonuç olarak *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr* isimli romanın kahraman anlatıcı bakış açısının hâkim olduğu otobiyografik bir özellik taşıyan bir eser olduğu söylenebilir.

⁴³ Roman sanatında kullanılan otobiyografik ben tekniği hakkında bilgi için bk. Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, 101.

⁴⁴ Özne anlatıcı hakkında bilgi için bk. Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 111.

⁴⁵ Salih Bolat, *Öykü Yazma Teknikleri* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2005), 128.

⁴⁶ Emîn, *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr*, 53.

⁴⁷ Emîn, *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr*, 26.

1.5. Zaman

Sözlü ya da yazılı fark etmeksizin anlatıma dayalı oluşturulan edebî metinlerde, belirli bir zamana bağlı kalınır. Bu türlerden birisi olan romanda da mutlaka bir zaman aralığı vardır. Çünkü romandaki olaylar, belirli veya belirsiz bir zamanda meydana gelir ve bu olaylar belirli bir süre içinde öğrenilir ve yine belirli bir süre içinde de kayıt altına alınır. Dolayısıyla zaman unsuru vazgeçilmez yapı taşlarından biri olarak romanda kendine yer bulur.⁴⁸

Romanda zaman unsuru önemli bir yere sahiptir. Olaylar, cereyan ettiği zamana göre nesnel, vaka ve anlatma zaman dilimleriyle ifade edilir. Romanda nesnel zaman, romana göre canlı ve gerçek olan zaman dilimidir. Vaka zamanı romanda olayların geçtiği zaman dilimidir. Anlatma zamanı ise, romanın yazıldığı zamandır.⁴⁹

İncelemesini yaptığımız *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr* romanının nesnel zamanı Gırnâta'nın düştüğü 1492 ve sonrası yıllardır. Çünkü bu yıllar, romana ait bir zaman dilimi değil, genel bir zaman dilimidir. Bu romanda nesnel zaman, 1492'de Gırnâta'nın teslimiyle başlar ve dört asır sonrasına kadar uzanır.

Romanda, Gırnâta'nın düşüşünden önceki son beş güne ilişkin olayların anlatıldığı birinci kısmın nesnel zamanı 1492 yılıdır. Bu bölümün vaka zamanındaki olayları ise nesnel zamanda geçtiği haliyle aynen sunulmuştur. Ebû Hasan el-Gırnâtî, Gırnâta'nın teslim edilmesinden önceki son beş günde gerçekleşen olayları nesnel zamanda nasıl olmuşsa hiç değiştirmeden, oluş sırasını bozmadan aktarmıştır. Ali Bediyye'nin hayatının bir kısmının yer aldığı romanın ikinci kısmındaki olayların ise engizisyon mahkemeleri dönemine denk gelen 1805 yılında gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr romanı otobiyografik bir roman olduğundan dolayı olayın gerçekleştiği zaman ile nesnel zaman arasında genel bir paralellik görülür. Ancak anlatıcı, aşağıdaki örnekte olduğu gibi nesnel zamanın uzun olması sebebiyle bazı yerlerde olay zamanını şöyle özet-

⁴⁸ Tekin, *Roman Sanatı-Romanın Unsurları 1*, 117.

⁴⁹ Romanda zaman kavramı için bk. Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 126-132.

ler: “Gırnâta Milâdî 1492 yılında düştü. Şu an 1805 yılındayız. Yani bu kitabın üzerinden yaklaşık dört asır kadar zaman geçti.”⁵⁰

Romadaki olayların geçtiği zaman dilimine gelince romanda zamanla ilgili olarak açık tarihler belirtilmiştir. Birinci bölümün sonunda Ebû Hasan el-Gırnâtî, Endülüs’ün düşmesinden önceki son beş günü anlattığı birinci bölümü, Hicrî 9 Muharrem 879, Milâdî 1491 yılında tamamladığını kaydetmiştir.⁵¹ Ali Bediyye’nin başından geçenleri anlattığı bölüm olan ikinci bölümün başında ise Milâdî 1805 yılı olduğu belirtilmiştir.⁵²

1.6. Mekân

Romanda aktarılan olaylar mutlaka bir mekânda olup biter. Çünkü mekân unsuru olmadan, karakterlerin kişiliklerini çizmek, hadiselerin meydana geldiği ortamı anlatmak mümkün olmaz.⁵³ Mekânların tanımlanmasında ise genelde tasvir metodu kullanılır.⁵⁴

Mekân, somut ve soyut mekânlar olmak üzere ikiye ayrılır. Somut mekânlar, roman karakterlerinin içinde var oldukları ve her türlü faaliyetlerini devam ettirdikleri yerlerdir. Soyut mekânlar ise ütopyik, fantastik ve metafizik özelliğe sahip yerlerdir.⁵⁵

el-’Endelüsiyyü’l-’Ahîr romanında soyut mekân bulunmamaktadır. Mekânların tamamı somuttur. Yazar, Ali Bediyye’nin Endülüs’ten başlayarak Mısır yolculuğuna kadar bulunduğu mekânların hepsini roman kurgusuna göre okuyucuya iletir. Romanda Gırnâta, Beyâzîn Mahallesi, Elhamra Sarayı, Mısır ve Mekke gibi somut mekânlara yer verildiği görülür.

Mekân tasvirleri yapılırken de ayrıntıya kaçmadan *kısa* olmasına dikkat edilmiş, *böylece romanın gerçekliği korunmuştur*. Endülüs’ün Müslümanlar nezdinde önemli bir yere sahip olması nedeniyle, yaşanan

⁵⁰ Emîn, *el-’Endelüsiyyü’l-’Ahîr*, 23.

⁵¹ Emîn, *el-’Endelüsiyyü’l-’Ahîr*, 51.

⁵² Emîn, *el-’Endelüsiyyü’l-’Ahîr*, 20.

⁵³ Tekin, *Roman Sanatı-Romanın Unsurları 1*, 152.

⁵⁴ Bourneur - Quellet, *Roman Dünyası ve İncelemesi*, 99-111.

⁵⁵ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 133-136; Mehmet Bakır Şengül, “Romanda Mekân Kavramı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 533-534.

olayların geçtiği yerler belirtilmiş ve mekânların simgesel değerlerinden istifade edilmiştir.⁵⁶

Edebî metinlerde mekânın okuyucunun gözünde canlandırılması ve mekânla alakalı özelliklerin belirtilmesine yarayan tasvir veya betimlemeye,⁵⁷ romanda geçen aşağıdaki bölümü örnek olarak verebiliriz:

Caddelerde yürüyüşe çıktım. Gırnâta'nın evlerine bakıp onları düşündüm. Güzeldi, şahaneydi ve mimarî harikasıydı. Hiçbir ev, kederinde o evlere benzeyemezdi. Duvarları birbirlerine fısıldıyor, keder ve elemelerini soluyordu. Eğer konuşsalar, son zamanlarda yaşanan hadiselerin korkusundan çılgınlık atacaklarını hissettim.⁵⁸

1.7. Dil ve Üslup

Dil, kullanım alanı olarak konuşma dili, bilimsel dil ve edebî dil olmak üzere üçe ayrılır. Konuşma dili, beş duyuya yöneliktir ve genellikle zorunlu ihtiyaçlara cevap verir. Bilimsel dil, belirli bir konuyu ispat etme amacı ile kullanıldığı için daha çok akla hitap eder. Edebî dil ise, duygusal yönünün ağır bastığı, birden çok anlam çağrışımlarına ve kurguya sahip bir dildir.⁵⁹

Sanat türlerinden birisi sayılan romanın dilsel açıdan estetik bir ayrıcalığı olması gerekir. Roman dili bu estetik değerini, romancının dildeki tasarrufuyla kazanır. Romancı herkesin kullandığı genel geçer dil unsurlarını alır, kendi özgünlüğünü yansıtacak şekilde bu dili tekrardan üretir.⁶⁰ Dolayısıyla gündelik hayatta sadece bir aktarım aracı olan dili, bunun ötesine taşır. Sanatın sağladığı imkânları kendi ifade becerisiyle harmanlayarak dile yeni bir boyut kazandırır. Böylece dil, bilgiyi ve gerçeği değiştirip iletme becerisine sahip olur.⁶¹

⁵⁶ Mekânın simgesel değeri için bk. Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 141.

⁵⁷ Serap Arslan Cobutoğlu, *Ahmet Midhat Efendi'nin Romanlarında Edebiyat Coğrafyası: Karadeniz ve Çevresi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 86.

⁵⁸ Emin, *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr*, 42.

⁵⁹ Mehmet Önal, "Edebî Dil ve Üslup", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14/36 (2008), 27.

⁶⁰ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 257.

⁶¹ Tekin, *Roman Sanatı-Romanın Unsurları 1*, 165.

Ele aldığımız romanın yazarı Ahmed Emîn romanı kaleme alırken gündelik konuşma dilinden uzaklaşmamış, sade ve etkileyici bir dil kullanmıştır. Fasih Arapçayı hâkim kıldığı romanda, bazı söz sanatlarına yer vermiştir. Örneğin; romanın birinci kısmında Ebû Hasan el-Gırnâtî'nin Gırnâta sokaklarını tasvir ederken kullandığı aşağıda verilen ifadede teşbih sanatı görülmektedir:

كَانَتْ جُدْرَانُهَا تَهْمِسُ إِلَى بَعْضِهَا وَتَنْفَسُ عَنْ أُتْرَاحِهَا وَالْأَمِيمَا»⁶²

Duvarları birbirlerine fısıldıyor, keder ve elemelerini soluyordu.

Burada yazar, Gırnâta evlerinin duvarlarını, fısıldayıp nefes alması bakımından insana benzetmektedir.

Romanda, Hristiyan ve İslâm dünyasıyla alakalı birçok dinî terime yer verilmiştir. Bunlardan en çok kullanılanlar; قِسٌّ (rahip), تَعْمِيدٌ (vaftiz), صَلِيبٌ (hac), قُدَّاسٌ (âyin), مَحْكَمَةُ التَّقْتِيشِ (engizisyon mahkemesi), كَنِيسَةٌ (kilise), نَاقُوسٌ (kilise çanı), مَسْجِدٌ (mescid), آيَاتُ قُرْآنِيَّةٌ (Kur'ân-ı Kerîm ayetleri), مُؤَذِّنٌ (muezzin), تَوْحِيدٌ (tevhid), بَيْتُ اللَّهِ (Beytullah) şeklindedir. Bunlar romanın Hristiyanlık ve İslâm'la ilgili temasına işaret eder.

Arap edebiyatçılarının anlatıma dayalı eserlerde oldukça kullandıkları tasvir üslubu⁶³ gibi edebî sanatların ve süslü ifadelerin yoğun olduğu bir üslup yerine, Ahmed Emîn'in romanda nesnel tasvir üslubunu kullandığı görülmektedir. Örneğin, yazar rahip olarak görev yaptığı kiliseyi şöyle tasvir eder:

İkamet yerim San Sebastian Kilisesi'ydi. Bu kilise Müslümanlar zamanında Gırnâta'daki Büyük Cami'ydi. Gırnâta'nın düşmesinden sonra İspanyollar tarafından kiliseye çevrildi. Büyük Cami oldukça güzeldi ve bir mimarî harikasıydı. Endülüslülerin becerikli oldukları İslâmî süsleme sanatının örneği idi. Caminin güzelliğinin ve süslemesinin Hristiyan İspanyolların ruhlarında bile bir etkisi vardı. Camideki ayetleri sildiler. Minarenin yerine hac diktiler. Diğer süslemelere ise dokunmadılar. Şu an çanların çaldığı bu yeri her hatırladığımda, derin bir hüznün hissediyorum. Daha önce burada müezzin kelime-i tevhidi ve İslâm'ı bütün çıplaklığıyla söylerdi.⁶⁴

⁶² Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-'Ahlîr*, 42.

⁶³ Muhammet Vehbi Dereli, "Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın 'Yolcu' Adlı Öyküsü", *Marife* 2 (2013), 166.

⁶⁴ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-'Ahlîr*, 64.

Romanda, düşüncelerin herhangi bir ifade biçimine başvurmadan doğrudan doğruya verilmesi anlamına gelen düşünce üslubunun⁶⁵ çokça kullandığı görülmektedir.

Yazarın Endülüs'e dair şu ifadeleri düşünce üslubunun kullanımına örnek olarak verilebilir:

Endülüs! Kendimizle beraber, ne güzel bir isme zulmettik. Özel menfaatler için ne kadar da Endülüs'e karşı durduk. Endülüs'ü kaybedenler kendi evlatlarıdır. Ant olsun ki Hristiyanlara teslim edilen kaleler ve şehirler Hristiyanların savaş ve çarpışmalarla aldıklarından daha fazladır.⁶⁶

Romanda kullanılan bir diğer üslup da eleştirel üsluptur.⁶⁷ Yazar eserde eleştirmek amacıyla bazı kişilere ve olaylara yargılayarak yer vermiştir. Bu üsluba sekiz yüzyıllık Endülüs topraklarına düşüş anında İslâm devletlerinin sahip çıkmadığını ve yardım etmediğini eleştirdiği aşağıdaki satırlar örnek verilebilir:

Mısır ve Adve sultanları ordularını göndermediler. Ülkelerinin iç politikaları bize yardım gönderme konusunda kendilerini meşgul etti. Bilmiyorum hangi iç politikalar Gırnâta'ya yardım etmeye mâni oldu. Hatta bizi kurtarmaktan Osmanlıları da Avrupa savaşları ve fetih politikaları alıkoymuştu. Müslümanlar için yeni ülke fethetmek mi yoksa İslâm güneşinin batmaya yaklaştığı köklü bir İslâm devletini himaye etmek mi daha önemliydi? Şayet Osmanlılar Endülüs'le birazcık meşgul olsalardı, İslâm beldesi yok olmazdı.⁶⁸

Romanın birkaç yerinde rastlanan üsluplardan biri de şairane üslup olarak da adlandırılan sanatkârane üsluptur. Romanda şiirsel bir söyleyişin hâkim olduğu üsluptur.⁶⁹ Romanın birinci bölümünde Gırnâta şehrinin teslim edilmeden önceki bir günde Ebû Hasan el-Gırnâtî şu beyitlere yer verir:

يا مَوْلِدَ نَفْسِي غِرْنَاطَةَ
يا مَوْطِنَ عُرْسِي غِرْنَاطَةَ

⁶⁵ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 278.

⁶⁶ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr*, 43.

⁶⁷ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 279.

⁶⁸ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr*, 44.

⁶⁹ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 294.

كَمْ صَرَّحْتَ، كَمْ تَأَلَّمْتَ كَمْ نَادَيْتَ
 إِنَّ لَمْ يُجِبْكَ تَأَشْفِينُ أَوْ الْعَاقِبِيُّ
 فَعَزَائِي أَنْ عَلَى أَسْوَارِكَ مَاتَ الْعَسَائِيُّ⁷⁰

Ey dünyaya geldiğim şehir Gırnâta!

Ey evlendiğim vatan Gırnâta!

Ne kadar çok yardım çığlıkları attın, ne kadar acı çektin ve seslendin!

Tâşfîn veya el-Gâfikî sana cevap vermezse

Tesellim senin surlarında ölen el-Gassâm'yledir.

Yukarıdaki beyit örneğinde görüldüğü üzere, olayları duygusal bir zeminde aktarmak için sanatkârane üsluba yer verilir. Çalışmamıza konu olan eserde yazarın farklı üslup tiplerini bir arada kullanarak çeşitlilik yakaladığı; kullandığı dilin de anlaşılır olduğu dikkat çekmektedir.

1.8. Anlatım Teknikleri

Edebî eserlerde anlamdan çok anlatım biçimi önemlidir. Mananın anlatım biçimine verilen isim olan anlatım tekniği yazardan yazara değişmektedir. Yazarın, romanda işlediği konuyu doğrudan ortaya koymak yerine, birçok bakış açısından hareket ederek okuyucunun ilgisini çekmek için kullandığı bakış açısı türleri vardır.⁷¹ Bu anlatım teknikleri romanı özgün kılan yollardandır. Aksi halde romanın psikolojik, sosyolojik, tarih ve felsefe gibi alanlardan farklılaşması mümkün olmazdı. Bu bağlamda bir romanda anlatım teknikleri ne kadar çeşitli ve bilinçli kullanılırsa, romanın sanatsal değeri de o kadar artar. Roman sanatında anlatma-gösterme teknikleri, tasvir tekniği, mektup tekniği, özetleme tekniği, geriye dönüş tekniği, montaj tekniği, otobiyografik anlatım tekniği, leitmotiv tekniği, diyalog tekniği, iç çözümleme tekniği, iç monolog tekniği ve bilinç akımı gibi anlatım teknikleri kullanılır.⁷² İncelediğimiz romanda ise en çok iç monolog ve diyalog tekniği, geriye dönüş ve otobiyografik anlatım tekniklerine rastlanır.

⁷⁰ Emîn, *el-Endüsiyyü'l-'Alîr*, 30.

⁷¹ Stevick, *Roman Teorisi*, 62.

⁷² Tekin, *Roman Sanatı-Romanın Unsurları 1*, 198.

1.8.1. İç Monolog Tekniği

Roman kahramanının kendi kendiyile konuşması ve tartışmasıdır. Bu teknikte cümleler, konuşma havasında verilir ve genelde kişinin iç dünyasında cereyan eden duygu ve düşünceler, o anki ruh haline göre şekillenir.⁷³ Buna örnek olarak aşağıdaki paragraf verilebilir:

Rab, bir kimsenin kendi dinine zorla girmeye zorlanmasını kabul eder mi? O sırada bu rahibin sözlerini duyduktan sonra, aklımda bir düşünce belirdi. Eğer ki Müslümanlar, fetihten hemen sonra İspanyollara İslâm dinini dayatıp onları bu dini kabul etmeye ve Arapça dışında başka bir dil konuşmamaya zorlasalardı nasıl olurdu? Şayet böyle olsaydı Endülüs şu an bizim geldiğimiz duruma gelir miydi?⁷⁴

1.8.2. Diyalog Tekniği

Diyalog tekniğinde konuşma, bir aktarım yoludur ve genellikle iki veya daha fazla şahıs arasında gerçekleşir. Çünkü insanlar iç dünyalarındaki duygu ve düşüncelerini konuşarak ifade eder. Romancılar, konuşmaya dayalı oluşturulan bu diyalog tekniğini romanlarında kullanmaya özen gösterirler. Amaçları ise, karşılıklı olarak geçen konuşmalarla metinlerini dilsel açıdan zengin kılmaktır.⁷⁵

İncelediğimiz romanda zaman zaman diyalog tekniğinin kullanıldığı görülmektedir. Bu yöntemin az kullanılmasının nedeni ise romanın, bir anı özelliği taşımasından kaynaklanır. Ancak kısmen yer verilen bu diyalog yönteminin romanı dil ve üslup açısından güçlü kıldığı ve romanın düşünsel dokusunu zenginleştirdiği görülür.

Yazar, engizisyon mahkemesi başkanı ile Ali Bediyye arasında şu diyalogun geçtiğini aktarır:

-Ey Bediyye! Sen Rabbe sadıksın. Bu şekilde kalmanı umuyorum. Kâfir Don Diego'nun öldürüldüğünü duydun mu?

-Evet, bidatçi kâfirin öldürüldüğü haberini aldım. Rab bizi onun kötülüklerinden kurtardı, dedim.⁷⁶

⁷³ Tekin, *Roman Sanatı-Romanın Unsurları 1*, 271.

⁷⁴ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr*, 107.

⁷⁵ Tekin, *Roman Sanatı-Romanın Unsurları 1*, 265.

⁷⁶ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr*, 54-55.

1.8.3. Geriye Dönüş Tekniği

Romanı oluşturan unsurlar olan insan, nesne, zaman ve duygunun bir geçmişi vardır. Yazar da bu öğeleri canlandırmak için zaman zaman geçmişe döner. Bunu da geriye dönüş tekniğini kullanarak gerçekleştirir. Örneğin; bir romanda kahramanın geçmişi romanın başında yer almaz. Aradan bir süre geçtikten sonra ve okuyucuda merak duygusu uyandırıldıktan sonra, bu kahramanla ilgili bilgiler geçmişe dönülerek verilir.⁷⁷ İncelediğimiz romanın ikinci kısmındaki ana karakterin, yan karakterlerden birisiyle olan tanışma hikâyesi konumuz açısından tipik bir örnektir. Roman bir süre ilerledikten ve bu iki karakterle alakalı parça parça bilgiler verildikten sonra sıra asıl tanıtıma gelir. Bu da geriye dönüş tekniği ile yapılır. Anlatıcı, bazen geçmişe dönmüş, nesnel zamandan önceki dönemde olup bitmiş olayları okuyucuya sunmuştur. Buna metin içinden seçilmiş aşağıdaki bölümü örnek olarak gösterebiliriz:

Babam bir gece elimden tuttu ve beni Gırnâta'nın caddelerinde gezdirmeye başladı. Akabinde yolu tanımamam için gözlerimi kapatmamı emretti. Engizisyon mahkemesinin eline düştüğümde buluşma yerimizi itiraf etmemden korkuyordu. Gırnâta'nın caddelerinde bir müddet yürüdükten sonra evlerden birine ulaştım. Benim gözlerim hala kapalıydı. Babam kapıyı üç defa peş peşe çaldı. Biraz bekledikten sonra tek defa çaldı. Bu, kapıyı çalanın Morisko olduğunun işaretiydi. İçeri girdik ve babam bana gözlerimi açmamı söyledi.⁷⁸

1.8.4. Otobiyografi Tekniği

Biyografi eksenli bir ifade tarzı olan otobiyografik yöntemde anlatıcı, birinci tekil şahıstır. Yani anlatılan ile anlatanın aynı kişi olduğu bu anlatım tekniğinde anlatıma konu olan her şey, anlatıcının bakış açısından okuyucuya iletilir.⁷⁹ İncelemesini yaptığımız söz konusu roman da ana karakterlerin başından geçen olayların anlatılması itibariyle otobi-

⁷⁷ Tekin, *Roman Sanatı-Romanın Unsurları 1*, 245.

⁷⁸ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-'Alîr*, 56.

⁷⁹ Tekin, *Roman Sanatı-Romanın Unsurları 1*, 260.

yografik özellik taşıır. Romanda geçen aşağıdaki ifadeler bu teknik için uygun örnektir:

Kilisedeki hayatım çok monotondur. Gündüzleri Hristiyanlık öğretilerini alıyordum. Geceleri ise kilisenin tepesinde bulunan küçük odama sığınyordum. Bu oda benim ikametgâhımdı. Karanlık çöküp sessizlik hâkim olduğunda Kur'an-ı Kerim ve sünnetten ezberlediklerimi gözden geçirmeye başlarım. En korktuğum şey, ezberlediklerimi unutacağım ve birçok insanda olduğu gibi İslâm ile olan bağımın kopacağıydı.⁸⁰

2. Romanın Tematik İncelenmesi

Romanda tema, sanatçının inandığı, açıklamayı ve yaymayı arzuladığı ya da rahatsız olup eleştirmek istediği düşünceden oluşur. Bir başka deyişle tema, yazarın değindiği sorun ya da ortaya koyduğu bir düşüncedir.⁸¹ İncelediğimiz romanda işlenen temalar aşağıdaki gibi sıralanabilir:

2.1. Engizisyon Mahkemesinin Yaptırımları

Bezdirici, baskıcı soruşturma ve sorgulama anlamına gelen *engizisyon* kelimesi, XIII. yüzyılda Güneybatı Avrupa'da ortaya çıkan, özellikle Hristiyanlıktan çıkıp dine başkaldıran kişileri, zaman zaman da Yahudi grupları ortadan kaldırmak amacıyla kurulmuş, XIX. yüzyıl ortalarına kadar etkisini sürdüren Katolik kilise mahkemeleri ve adli kurumlar için kullanılmış bir terimdir.⁸²

Tıpkı Yahudiler gibi İspanyol topraklarındaki Müslümanlar da Hristiyanlık yani İspanya'daki dinî birlik için bir tehdit olarak görülmüştür. Bu sebeple Müslümanlara zorunlu ve toplu vaftizler uygulanmaya başlanmıştır. Vaftiz işleminin ardından Müslümanların yeni dine geçip geçmediklerinden yani Müslümanların gizliden gizliye eski dinlerine bağlı kalıp kalmadıklarından emin olmak için dinden döndüklerine dair kanıtlar aranmaya başlanmıştır. Örneğin;

⁸⁰ Emin, *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr*, 65.

⁸¹ Özcan Gürbüz, "Düşünce ile Tema ve Konu", *Kurgu Dergisi* 18 (2001), 102.

⁸² Kürşat Demirci, "Engizisyon", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/238.

namaz, oruç, zekât ve hac ibadetlerinin yanı sıra dinî bayramlar, şarap ve domuz etinden uzak durma, cenaze işlemleri gibi konular yeni Hıristiyanların dine bağlılıklarının bazı kanıtları olmaktadır.⁸³ Asıl gayesinin, Moriskoların asimilasyon sürecini hızlandırmak olan bu mahkemelerin amacı İspanya'yı sadece Hristiyanların yaşayabileceği bir ülke konumuna getirmektir. Özellikle Hristiyanlığa geçen Müslüman Araplarla Yahudiler üzerinde sıkı bir kontrol mekanizması kuran mahkemenin 1481'den itibaren tertip edilen yakma cezası çoğunlukla bu kişiler için oluşturulmuştur.⁸⁴

el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr adlı romanda yazar, 1492'de Gırnâta'nın teslim edilmesinden sonra, engizisyon mahkemelerinin Moriskolara karşı sert ve acımasız tavrını ortaya koyar. Romanın ikinci bölümünün ana karakteri olan Ali Bediyye'nin ailesinin Müslüman kimliklerinin anlaşılması sonucunda mahkeme tarafından tutuklanıp günlerce işkenceye maruz kalmaları ve sonunda da diri diri yakılmaları bu tarihin gerçekliğinin bir örneğini oluşturmuştur. Ailesinin yakılma törenine şahit olan kahraman olay gününü şu şekilde aktarmıştır:

Cellat onları yakmak için tahta direğe bağladığında mekâna korkunç bir sessizlik çöktü. Çığlıklarını duymayı beklercesine nefesler tutuldu. Ama onlardan hiçbiri tek kelime bile etmediği gibi tek bir acı ifadesi bile duyulmadı. Duyduğum tek şey babamın şu sözüydü: Allah'tan başka galip yoktur. O, ölmez, Hayy'dır.⁸⁵

2.2. Moriskoların Müslüman Kimliklerini Saklama Çabası

Gırnâta'nın İspanyollar tarafından ele geçirilmesinin hemen ardından engizisyon mahkemesi, eski Müslüman şehirlerindeki Müslümanları dinlerinden döndürmek için türlü işkence ve yıldırma yöntemlerini uygulamışlardır. 1499'da Gırnâtalı Müslümanlar bu baskıya karşı bir ayaklanma başlatmış ama bunda başarısız olmuşlardır. Yaklaşık üç bin kişinin katledildiği bu ayaklanmadan sonra, Müslümanlar kitleler halin-

⁸³ Ayşe Kılıç, "İspanyol Engizisyonu ve Müslümanlar", *İnsan ve Toplum Dergisi* 6/1 (2016), 99-100.

⁸⁴ Demirci, "Engizisyon", 11/240.

⁸⁵ Emîn, *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr*, 62.

de şehri terk etmek zorunda kalmışlardır. Kalanların ve gidecek bir yeri olmayanların ise, tek çaresi din değiştirmek olmuştur.⁸⁶

Romanda her ne kadar din değiştirmiş gibi görünseler de Müslüman kimliğini devam ettiren Moriskoların gizliden gizliye sürdürdükleri İslâmî ritüelleri işlenmiştir. Roman karakterlerinden birisi olan Şeyh Ömer'in evinin mescidinde birkaç Morisko ile namaz kılması bunun için güzel bir örnektir. Ne var ki o da kimliği tespit edilen her Müslüman gibi namaz kılan diğer insanlarla birlikte diri diri yakılarak engizisyon mahkemesi tarafından hayatına son verilmiştir.⁸⁷

2.3. Gırnâta'nın Savaşılmadan Teslim Edilmesi

Gırnâta Emirliği'nin son hükümdarı olan Ebû Abdullah'ın (1482-1483/1487-1492) tahta geçtiği dönemde Gırnâta muhasara altındaydı. Hristiyan askerler tarafından şehrin dışarıyla bağlantısı kesilmiş ve bu sebeple şehre gıda ve mühimmat temini engellenmiştir. Açlık ve ölümlerin arttığı bu dönemde Müslümanların karşısında Hristiyanlar oldukça güçlü duruma gelmişti. Gidişatın kötü gittiği yönünde bir kanaat geliştiren Sultan Ebû Abdullah, Hristiyan güçlerle gizliden gizliye görüşmeler yapmış, halkın ileri gelenlerinin desteğini alarak karşı tarafla bir anlaşma metni imzalamıştır. Bu duruma razı olmayan, teslim olmak yerine savaşmayı tercih edenlerin sayısı da oldukça çoktur. Bu isimlerden birisi de cesur ve yiğit bir komutan olarak bilinen Mûsâ b. Ebû Gassân'dır.⁸⁸

İncelemesini yaptığımız romanın birinci kısmında üzerinde durulan bir konu Gırnâta'nın düşmesiyle sultan ile Katolik krallar arasında imzalanan teslim anlaşması olmuştur. Başta sultan olmak üzere ordu komutanları ve Gırnâta'nın ileri gelenlerinin, mülklerini Hristiyan güçlerine satmaları ve bu toprakları terk etmeleri ağır bir dille eleştirilmiştir. Romanda bu tablo şöyle tasvir edilmiştir:

Onlar, altınlarını ve gümüşlerini aldılar. Sonra burayı terk etmek üzere yola

⁸⁶ Taha Kılınc, "Endülüs Müslümanlarının Hazin Akıbeti", *Derin Tarih İhtişamı ve İbretleriyle Endülüs* 22 (2022), 213.

⁸⁷ Emîn, *el-Endelüsiyyü'l-Ahîr*, 86.

⁸⁸ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 266-267.

koyuldular. Peki, bizler buradaki haklarımızı nasıl alacağız? Hakları altın ve gümüştü. Bu yüzden onları almak kolaydı. Ama tarihimizi, mirasımızı ve atalarımızın kanını nasıl alacağız?⁸⁹

Romanda, Gırnâta'nın cesur komutanı Mûsâ b. Ebû Gassân'ın, şehrin teslim edilmesine karşı gösterdiği tepkiye yer verilmiştir. Nitekim Gırnâta'nın ileri gelenleri, Elhamra Sarayı'nda şehrin teslim edilmesine dair anlaşmayı imzalamak amacıyla bir araya geldiklerinde, birçoğu kendisini tutamayıp gözyaşı dökmeye başlamıştır. Sadece Mûsâ, sert bir ifadeyle kendisine hâkim olarak şöyle demiştir:

Ağlamayı kadınlara ve çocuklara bırakın. Bizler adamlarız. Bizim kalplerimiz gözyaşı dökmek için değil, kan damlamak için yaratıldı. Gırnâta'yı kurtarmamızın imkânsız olduğunu düşündüğünüzü görüyorum. Fakat asil ruhlar için hala bir alternatif var. O da şerefli bir ölümdür.⁹⁰

Romanda Gırnâta'yı savunan süvarilerin kahramanı Mûsâ b. Ebû Gassân ve beraberindeki mücahitlerin öldürülmesi haberlerinin üzerine Gırnâta'nın temellerinin sarsıldığı ve her tarafı hüznün kapladığı ifade edilmiştir. Çünkü onun ölümüyle, Gırnâta'yı ve Endülüs'te kalanları savunmanın son ümidi de yok olmuştur.

Sonuç

Roman sanatının insanı konu edinmesi, roman yazarının da içinde yaşadığı toplumun bir sözcüsü olması nedeniyle roman, toplumu yansıtan bir aynadır. Bu sebeple romanların konusu bireyin ve toplumun başından geçen olaylardır.

Ahmed Emîn İlive'nin *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr* (*Son Endülüslü*) adlı romanı, romanın her iki ana karakterlerinin yaşadıkları ve şahit oldukları olayları gerçek-kurmaca üslubu ile kaleme almıştır. Yazar, 15. yüzyılda Gırnâta'nın Katolik Hristiyanlar tarafından işgalini bu karakterlerin dilinden okurlara anlatmaya çalışmıştır. Böylece şehrin ve halkının bu işgal döneminde yaşadıkları ve çektikleri acılar dile getirilmiştir.

⁸⁹ Emîn, *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr*, 39.

⁹⁰ Emîn, *el-'Endelüsiyyü'l-'Ahîr*, 28.

Bu anlamda *Son Endülüslü* isimli roman, hem Gırnâta'nın hem de ana karakterlerin içinde buldukları ıstırabı yansıtmaktadır.

Romana seçilen isim, mekânın sembolik değerinden faydalanarak ve içeriği yansıtacak şekilde gerçekleşmiştir. Roman, kahraman anlatıcı metodu kullanılarak yazılmıştır ve otobiyografik özellik taşır.

Gırnâta'nın düştüğü 1492 ve dört asır sonrasına denk gelen 1805 yılları, romanın nesnel zamanı olarak kullanılmıştır. Yazar, bazı hatırlamalar ve çağrışımlarla da geriye dönüş tekniği kullanmıştır. Böylece yazar okuyucunun romanla bağını sıkı tutmayı ve onu romanın içine çekmeyi amaçlamıştır.

Romanda Gırnâta, Mısır, Mekke, Elhamra Sarayı, Beyâzîn Mahallesi gibi gerçek hayatta var olan somut ve açık mekânların kullanıldığı, zaman zaman kısa mekân tasvirlerinin de yapıldığı görülmektedir. Böylece yazarın, mekânı son derece işlevsel bir şekilde kullandığı dikkat çekmektedir.

Acı, ıstırap ve çaresizliği barındıran ve okuyucuyu derinden etkileyen bir içeriğe sahip olan olaylar zaman, mekân ve şahıslar bağlamında yaşandığı gibi aktarılmaya çalışılmıştır. Çünkü amaç, okuyucunun olayları daha gerçekçi algılamasını sağlamaktır.

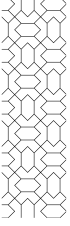
Ahmed Emîn romanını fasih bir Arapça ile kaleme almıştır. Yazar, ana karakterlere bürünerek iç diyalog ve diyalog tekniklerini kullandığı bu romanında Endülüslü'nün Gırnâta şehrinde yaşanan olayları akıcı bir üslupla dile getirmiştir. Romanda, zorlama ifadelerden ve edebî anlatımlardan uzak durmaya çalıştığı görülen yazar doğal bir anlatım üslubuyla zihin dünyasını okuyucuya aktarmaktadır. Gırnâta şehrinin düşüşü ve Müslümanların maruz kaldıkları eziyetler romanın iki ana temasıdır. Engizisyon Mahkemesinin Yaptırımları, Moriskoların Müslüman Kimliklerini Saklama Çabası, Gırnâta'nın Savaşılmadan Teslim Edilmesi de yan temalar olarak işlenmiştir. Hem edebî hem de tarihî gerçeklik yönü ile öne çıkan roman Endülüslü Müslümanlar hakkında verdiği bilgiler bakımından teknik ve tematik açıdan ise bilimsel değere sahiptir. Ayrıca yazar, oluşturduğu kurgusal dünyaya

okuyucuyu çekmeyi başarırken, diğer yandan tarihî gerçeklere de temas etmiştir.

Kaynakça

- Akay, Figen. *Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Aktaş, Şerif. *Anlatma Esasına Bağlı Edebî Metinlerin Tahlili*. Ankara: Kurgan Edebiyatı, 2013.
- Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Aytür, Ünal. *Henry James ve Roman Sanatı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Bâşâ, Mühce Emîn. *Suķûtü'l-'Endelüs: târîhuhû ve esbâbühû*. Şam: Şer'a, 2002.
- Bourneur, Roland - Quellet, Real. *Roman Dünyası ve İncelemesi*. çev. Hüseyin Gümüş. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1989.
- Boustani, Alfred. *Nübzetü'l-'aşr fi 'ahbâri mü'lûki Benî Naşr*. Mağrib: Matbaatü'l-fünûni'l-musavvara, 1358/1940.
- Cobutoğlu, Serap Arslan. *Ahmet Midhat Efendi'nin Romanlarında Edebiyat Coğrafyası: Karadeniz ve Çevresi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Basımevi, 2009.
- Demirci, Kürşat. "Engizisyon". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/238-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dereli, Muhammet Vehbi. "Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın 'Yolcu' Adlı Öyküsü". *Marife* 2 (2013), 161-176.
- Emîn, Ahmed. *el-'Endelüsiyyi'l-'Aħîr*. Kâhire: Hurûfun Mensûre li'n-Neşri'l-Elektrûnî, 2. Basım, 2015.
- Emîn, Ahmed. *Son Endülüslü*. çev. Hasan Kutulman. İstanbul: Etiket, 3. Basım, 2020.
- Forster, Edward Morgan. *Roman Sanatı*. çev. Ünal Aytür. İstanbul: Adam Yayınları, 1985.
- Haccî, Abdurrahman Ali. *Târîhu'l-'Endelüs mine'l-fethi'l-'İslâmî hattâ suķûti Ğirnağa*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1401/1981.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-'İslâm fi'l-'Endelüs (Nihâyetü'l-'Endelüs*

- ve târîhu'l-'Arabi'l-mütenaşşirîn*). 6 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 4. Basım, 1407/1987.
- Kılıç, Ayşe. “İspanyol Engizisyonu ve Müslümanlar”. *İnsan ve Toplum Dergisi* 6/1 (2016), 85-117.
- Kılınç, Taha. “Endülüs Müslümanlarının Hazin Akıbeti”. *Derin Tarih İhtişamı ve İbretleriyle Endülüs* 22 (2022), 211-216.
- Makkarî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefhü't-tıb min ğuşni'l-'Endelüsi'r-rafi'b ve zikrü vezîrihâ Lisâniddîn İbni'l- Hañib*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1387/1968.
- Önal, Mehmet. “Edebî Dil ve Üslup”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14/36 (2008), 23-47.
- Gürbüz, Özcan. “Düşünce ile Tema ve Konu”. *Kurgu Dergisi* 18 (2001), 101-108.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Özdemir, Mehmet. “Moriskolar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/286-289. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Stevick, Philip. *Roman Teorisi*. çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Matbaası, 1988.
- Şengül, Mehmet Bakır. “Romanda Mekân Kavramı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 528-538.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı-Romanın Unsurları 1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Tepebaşılı, Fatih. *Edebiyat ve Roman*. Konya: Çizgi Kitapevi, 1. Basım, 2001.



İNANCIN TEKLİFE ETKİSİ: GAYR-İ MÜSLİMLERİN İBADETLERLE MÜKELLEFİYETİ VE BUNUN PRATİK SONUÇLARI

Effect of Belief on Obligation: Non-Muslims' Obligation for Worship and Its Practical Consequences

Hasan KAYAPINAR

Dr. Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı,
Adana, Türkiye.

*Research Assistant Dr., Cukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law,
Adana, Turkey.*

hkayapinar@cu.edu.tr, Orcid.org/0000-0001-8752-463X.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2022

Cilt / Volume: 22 Sayfa/Pages: 291-321

Atrf / Citation: Kayapınar, Hasan. "İnancın Teklife Etkisi: Gayr-i Müslimlerin İbadetlerle Mükellefiyeti ve Bunun Pratik Sonuçları [Effect of Belief on Responsibility: Non-Muslims' Obligation for Worship and Its Practical Consequences]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 22 (Aralık / December 2022): 291-321.

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Hasan KAYAPINAR**).

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

Öz

Klasik kaynaklarda mezheplerin kurucu imamaları arasında gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olup olmadıkları noktasında teorik bir tartışma nakledilmemiştir. Buna karşın mezheplerin tercih ettiği bazı fûrû hükümler daha sonraki dönemlerde gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyetine ilişkin tartışmalara kaynaklık etmiştir. İlerleyen asırlarda usulcüler arasında gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olup olmadığı noktasında teorik görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Usulcülerin çoğunluğu ve Irak bölgesinde yaşayan Hanefî usulcüler gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olduklarını ileri sürmektedirler. Ancak onlar gayr-i müslimlerin küfür üzerine buldukları sürece ibadet yapamayacaklarını da kabul etmektedirler. Bu durumda gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olması, onların önce iman etmekle sonra da ibadetleri yerine getirmekle sorumlu olduklarını ifade etmektedir. Eğer iman edip ibadetlerini eda etmezlerse ahirette inkârın cezasına ek olarak eda edilmeyen ibadetlerin de cezasını çekeceklerdir. Çoğunluğun görüşüne aykırı olarak Orta Asya Hanefî usulcülerini gayr-i müslimlerin henüz ibadetlerle mükellef olmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Bu çalışmada gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyetine ilişkin tartışmalar ve istidlâller ele alınmıştır. Ayrıca ekollerin konuya bakış açısının tespit edilmesi amaçlanmış ve böylelikle fıkıh usulü çalışmalarına mütevazı bir katkının sunulmasına gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Teklif, İbadet, Gayr-i Müslim, Ehliyet.

Abstract

In the classical sources, there is no theoretical discussion between the founding imams of the sects about whether non-Muslims are obliged to worship or not. On the other hand, some practical provisions preferred by the sects were the source of discussions on the obligation of non-Muslims to worship in later periods. In the following centuries, there was a theoretical difference of opinion among the methodologists on whether non-Muslims were obliged to worship or not. The majority of methodologists and Hanafi methodologists living in the Iraqi region claim that non-Muslims are obliged to worship. However, they also accept that non-Muslims cannot worship as long as they are on unbelief. In this case, the meaning of non-Muslims being obliged to worship means that they are responsible for first believing and then performing their prayers. If they do not believe and do not perform their worship, they will be punished for the unfulfilled worship in addition to the punishment for denial in the Hereafter. Contrary to the opinion of the majority, Central Asian Hanafi scholars argued that non-Muslims were not yet obliged to worship. In this study, the controversy and evidence regarding the obligation of non-Muslims to worship are discussed. In addition, it was aimed to determine the perspective of the schools on the subject and thus, an effort was made to present a modest contribution to the studies of fiqh method.

Keywords: Uşul al-Fıkh, Obligation, Worship, Non-Muslim, Competence.

Giriş

Allah insanı yaratmış ve bazı şartlarla birlikte onu muhatap kılmıştır. Dinde asıl olan bütün kulların muhatap kılınmaları, dinin emir ve yasaklarıyla mükellef olmalarıdır. Teklif konusu teorik olarak kelim

ilminin sahasına girmektedir. Kelamda teklifin meşrû sınırları ele alınmıştır. Buna göre, teklif konusu teorik olarak irade üzerine inşa edilmiş olup fiillerin kullara nispeti durumunda sahih olarak kabul edilmiştir. Aksi takdirde teklifin anlamsız olacağı belirtilmiştir. Teklif konusunda en temel kavramlardan biri de *istitâat*dir. *İstitâat*, fiilin kendisi ile meydana geleceği kudret yani *güç yetirebilme* olarak tanımlanmıştır. Başka bir ifadeyle, kulun imkân dışı teklifle sorumlu olamayacağı ifade edilmiştir.¹

Kelam kitaplarında teklifin temel şartlarından biri *güç yetirebilme* olduğuna göre güç yetirebilmeyi engelleyen her bir durum teklifte sınırlama getirmiştir. Bu noktadan sonra konu fıkıh usulü eserlerinde ele alınmakta olup teklifteki sınırlamalar *ehliyet arızaları* olarak isimlendirilmektedir. Genel itibarıyla cehalet, delilik, uyku, bayılma, çocukluk, ateh (akıl zayıflığı) ehliyet arızaları arasında sayılmıştır.² İfade edilen bu arızaların ortak paydası bilinç sahibi olmama, teklifi algılayabilme yeteneğinden yoksunluktur. Başka bir ifadeyle, dinin emir ve yasaklarına muhatap olma şartlarının başında akıl gelmektedir. Buna göre çocukluk ve zihinsel rahatsızlık vb. gibi sebeplerden dolayı akıl sahibi olmayan kişilerin hiçbir sorumluluğunun olmadığı bilinmektedir. Nitekim Hanefî mezhebinde ibadet yönü ağır bastığı düşüncesiyle çocuğun malına zekât düşmediği, zira çocuğun ibadetle mükellef olmadığı kabul edilmiştir.³

Yukarıda zikredilen ehliyet arızalarının mahiyeti, sınırları noktasında muhtelif tespitler söz konusudur. Ancak konumuz ehliyet arızalarının sınırları olmadığı için bu konunun detaylandırmasını bu alandaki özel çalışmalara havale ederek inançsızlığın ehliyet arızaları arasında olup olmadığı noktasındaki tartışmalara ilişkin olarak öncelikle bütün

¹ Sa'düddin Mes'ud b. Fahriddin Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, ed. Muhammed Adnan Derviş (b.y.: Âsitâne, 1411), 142, 144, 149.

² Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Ali Sîgnâkî, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, ed. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kanîr (Riyâd: Mekteberü'r-Rüşd, 2001), 5/2196, 2210, 2214.

³ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertibi's-şera'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/4; Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-nükâye*, ed. Ahmed Ferit Mizyadi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 2/476.

insanlar iman etmekle mükelleftir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) bütün insanlara gönderilmiştir. Nitekim ayetlerde de bu husus çok açık bir şekilde belirtilmektedir.

Furû alanının bir kısmında iman şart değildir. Örneğin, ukûbât alanında iman şartı söz konusu değildir. Dolayısıyla, gayr-i müslimler ceza hükümlerine muhatap olup suç işledikleri sabit olursa gerekli müeyyide uygulanabilir. Serahsî (öl. 483/1090) bu hükmün gerekçesini açıklarken kâfirlerin cezalandırılmaya müminlerden daha müstahak olduklarını belirtmektedir. Aynı şekilde onların da suçlardan geri durmaları için cezalandırma ve caydırıcılığın gerektiğini ifade etmiştir.⁴ Serahsî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla ceza hukuku alanında vatandaşlık ayrımı söz konusu değildir.

Gayr-i müslimlerin muhatap oldukları bir diğer alan da fikhın muâmelât kısmıdır. Yine usul kitaplarında onların muâmelât hükümleriyle mükellef olmaları dünya hayatını ahirete tercih etmeleriyle ilişkilendirilmiştir. Şöyle ki, muâmelât dünyevî hükümlerin ele alındığı bölümdür. Gayr-i müslimler de bütün gayretlerini dünya hayatına hasrettikleri için muâmelât hükümlerine evleviyetle muhatap olmaktadır.⁵

Gayr-i müslimlerin ukûbât ve muâmelât alanında hükümlere muhatap olmalarının bazı hukukî gerekçelerinden de bahsedilebilir. Şöyle ki, ukûbât ve muâmelât alanlarında dünyevî hükümler ön plandadır. Başka bir ifadeyle, dünya hayatında toplumun kargaşadan uzak, huzur ve uzlaşma içinde sosyal hayatını devam ettirebilmesi için bu alanların düzenlenmesine birinci derecede ihtiyaç bulunmaktadır. Dolayısıyla, bir toplum içinde yaşayan kişilerin inançtan ziyade vatandaşlık yönünün dikkate alınması gerekmektedir. Bu açıdan baktığımızda, İslam toplumları içinde yaşayan gayr-i müslim olan zimmîlerin faiz yasağı gibi bazı alanlarda İslami hükümlerle mükellef olmalarının⁶ hukuk bir-

⁴ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, ed. Ebu'l-Vefa el-Afganî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 58.

⁵ Serahsî, *Usûl*, 58.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, ed. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1992), 4/89.

liği için gereklilik olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde gayr-i müslim devletlerin vatandaşlarının muâmelât ve ukûbât konularında şer'î hükümlerin muhatabı olduklarını söylemek pratik olarak anlamsızdır. Zira bu coğrafyalarda ilgili hükümleri icra edecek kamu otoritesi söz konusu değildir. Dolayısıyla, ukûbât ve muâmelâtın bazı kısımlarındaki sorumluluk hususunda bile inanç temelli bir ayırım değil vatandaşlık eksenli bir ayırım söz konusudur.

Literatürde “gayr-i müslim” kavramı İslam devletinde vatandaş olan veya olmayan bütün Müslüman olmayan insanlar için kullanılmaktadır. Ancak hukukî konularda gayr-i müslim denildiği zaman İslam devletindeki vatandaşlar kastedilirken ibadetler alanında böyle bir ayırım olmaksızın bütün gayr-i müslimler kastedilir. Gayr-i müslimlerin hukuk düzeni içerisindeki konumları hakkında tam bir görüş birliği söz konusu değildir. Ancak genel bir ayırımla onlar, hukukun dini motif içeren kısımlarında hukukî özerkliğe sahiplerken kamu düzenini ilgilendiren alanlarda İslam devletinin kanunlarına tâbidirler. Makalenin konusu bu olmadığı için gayr-i müslimlerin hukukî konumunu bu alandaki özel çalışmalara havale ediyoruz.⁷ Makalede geçen kavramlara ilişkin olarak da *muhatab olmanın* mükellef olma anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz.

Gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti konusunda usulcülerin ihtilâfi söz konusudur. İlerleyen bölümlerde kaynakları belirtildiği üzere Debûsî (öl. 430/1039), Serahsî gibi Mâverâünnehir Hanefî usulcülerini ve Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olmadıklarını kabul etmektedir. Buna karşın cumhur usulcüler onların da ibadetlerle mükellef olduklarını ileri sürmektedir.⁸

⁷ Metin Yiğit, “Fıkhi Ölçüler Işığında Gayri Müslimlerin Hukuki Statüsü”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2009), 151-168; Ahmet Yaman, “İslam'ın Temel Kaynakları ve Tarihi Tecrübe Işığında Gayri Müslimler Birlikte Yaşamının Hukuki Çerçevesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 40 (2015), 9-36.

⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmî'l-usûl*, ed. Muhammed Süleymân el-Eşkar (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/171; Seyfüddin Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fi usûl'l-ahkâm*, ed. Abdürrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1406), 1/144; Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûl'l-fikh*, ed. Abdülkadir Abdullah el-Ânî (Kâhire: Vizâratu Umûmi'l-Evkâfi ve Ş-Şu'unu'l-

Fikir ayrılığı bu noktada genel olarak teorik düzeyle sınırlı kalmaktadır. Zira gayr-i müslimlerin iman etmeden ibadet etmeleri mümkün olmadığı gibi etseler bile bu ibadetin geçerliliği söz konusu değildir. Dolayısıyla, sorumluluktan kurtulmuş sayılmazlar. Bu fikir ayrılığının sonucu büyük oranda ahirette gayr-i müslimlerin göreceği cezaya ilişkindir. Gayr-i müslimlerin ibadetlerle sorumlu olduğunu ileri süren usulcüler kâfirlerin ahirette iman etmemelerinin cezasını çekeceği gibi eda etmedikleri ibadetlerin de cezasını çekeceğini ileri sürmektedirler.⁹ Hatta gayr-i müslimler iman etmeden önce bazı ibadetleri yapsalar bile bunlar geçerli olmadığı gibi ahirette herhangi bir mükâfat da söz konusu değildir. Aynı şekilde bir gayr-i müslim Müslüman olmadan önce bazı ibadetleri yapsa ve sonra Müslüman olsa Müslümanlıktan önceki ibadetleri sonradan sıhhat kazanmaz ve dünyevî ve uhrevî olarak yok hükmündedir.¹⁰

Fıkıh usulü eserlerinde geçtiği üzere gayr-i müslimlerin mükellefiyeti noktasında bazı şaz görüşler de söz konusudur. Buna göre bazı usulcüler gayr-i müslimlerin nehiylerle değil sadece emirlerle muhatap olduklarını ileri sürmüşlerdir. Görebildiğimiz kadarıyla söz konusu eserlerde bu görüşler tarihî bir anekdot olarak ifade edilmiş olup bu görüşün sahipleri, delilleri ve analizi gibi hususlar yer almamaktadır. Sadece bazılarının bu yönde görüş beyan ettiği bilgisine yer verilmiştir.¹¹

Gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti ile ilgili tartışmalar klasik literatürde fıkıh usulü eserlerinin emir bahsinde ele alınmaktadır. Ancak Hanefî usulcülerin belirttiğine göre mezheplerin teşekkül ettiği döneme ait eserlerde bu konuda açık bir ifade yer almamaktadır. Sonraki dönem usul eserleri mezhepteki hükümlerden hareketle bu konuda

İslâmiyye, 1992), 1/322.

⁹ Ebü'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî, *el-Burhân fî usûlî'l-fıkh*, ed. Salâh b. Muhammed Uveyda (Beyrut: Dâru Küttübî'l-İlmiyye, 1997), 1/18; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/145.

¹⁰ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-mühezzeb li's-Şirâzi*, ed. Muhammed Necib el-Murî (Cidde: Mekteberü'l-İrşâd, ts.), 3/4.

¹¹ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1/323; Ali İhsan Pala, "Gayri Müslimlerin Dinî Hükümlerle Mükellefiyetleri Meselesi", *Gayri Müslimlerin Dinî Hükümlerle Mükellefiyetleri Meselesi (2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu "İslam Düşüncesinde İnsan")* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2018), 593.

teorik sonuca ulaşmıştır.¹² Modern dönemde bu konuda müstakil, geniş bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu konu Ali İhsan Pala'nın doktora tezinde ve bu konudaki bir tebliğinde muhtasar olarak ele alınmaktadır. Biz bu çalışmamızda konunun detaylarına ilişkin görüşler ve deliller ile konunun pratik boyutu ve Osmanlı dönemi müellifleri arasındaki tartışmaları ele alacağız.

1. Muhatap Olarak Gayr-i Müslimler

Kaynaklara kronolojik olarak baktığımızda gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti ile ilgili tartışmaları en erken Cessâs'ın (öl. 370/981) *el-Füsûl*'ünde görebildik. Hanefî mezhebinden Kerhî (öl. 340/952) ve Cessâs başta olmak üzere Irak Hanefî usulcülerine göre gayr-i müslimler şeriatın emirleriyle mükelleftir. Cessâs bu görüşün temellendirmesini yapmakta ve öncelikle bazı fûrû hükümlerden bahseden ayetlerden istidlâlde bulunmaktadır. “الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ” *Ki onlar mallarından muhtaçları yararlandırmazlar; onlar ahireti de inkâr ederler*¹³ ayeti ve

“قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ وَكُنَّا نَحْوُضُ مَعَ الْخَائِضِينَ وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ” *Onlar şöyle cevap verirler: ‘Biz namaz kılanlardan değildik, yoksulu doyurmuyorduk, (günaha) dalanlarla birlikte biz de dahıyorduk, ceza gününü de asılsız sayıyorduk*¹⁴ ayetlerinde kâfirler namaz ve zekât ibadetlerini yerine getirmedikleri için Allah tarafından zemmedilmektedir. Bu ayetlerde onların küfrünün yanında namazı ve zekâtı terk etmelerinden ötürü de azaba maruz kalacakları bildirilmektedir.¹⁵ Bu ayetlerle sadece Cessâs değil bu konuda aynı düşünen pek çok âlim istidlâlde bulunmaktadır. Nass bağlamında konunun temel hareket noktasını bu ayetler oluşturmaktadır.¹⁶

Cessâs'ın istidlâlde bulunduğu diğer bir nass da Yahudiler hakkın-

¹² Serahsî, *Usûl*, 59.

¹³ Fussilet 41/7.

¹⁴ el-Müddessir 74/43-46.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, ed. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994), 2/159, 160.

¹⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, ed. eş-Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 5/108.

daki şu ayettir:

“فَبُظِلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُجِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهِوا عَنْهُ”

*Yahudilerin zulmü sebebiyle, bir de pek çok kimseyi Allah yolundan engellemeleri, kendilerine yasaklandığı halde faizi almaları ve haksızlıkla insanların mallarını yemeleri yüzünden önceden helâl kılınan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık ve içlerinden inkâra sapanlara acı bir azap hazırladık.*¹⁷

Bu ayete göre onlar küfür üzerine iken ribâ almaları sebebiyle eleştirilmiş ve aynı şekilde cezaya müstahak oldukları bildirilmiştir.¹⁸

Cessâs'ın istidlâl ettiği bir diğer olgu da zimmîlerin ukûbât alanında dinin emir ve yasaklarının muhatabı olmasıdır. Buna göre onlar ukûbât alanındaki emir ve yasaklara muhatap olduğu gibi aynı şekilde ibadetler hakkındaki teklife de muhataptırlar.¹⁹ Ancak Cessâs'ın bu istidlâli tartışmaya açıktır. Zira giriş bölümünde ele alındığı üzere, gayr-i müslimlerin iman, muâmelât ve ukûbât alanında dinin bazı emir ve nehiyelerinin muhatabı olduğu noktasında ihtilâf söz konusu değildir. Gayr-i müslimlerin bu alanlardaki emir ve yasaklarla mükellef olmaları dünyevî hükümlerin icra edilebilmesi ve vatandaşlar arası hukuk birliğinin sağlanması amacına yöneliktir. Dolayısıyla, gayr-i müslimlerin dünyevî yönü ağır basan hükümlerle mükellef olmaları ibadet alanında da dinin emirlerine muhatap olmalarını gerektirmez. Nitekim Hanefî mezhebinde çocuklar zekâtla mükellef olmazken öşürle mükelleftir. Şâfiî mezhebinde ise her iki malî sorumlulukta da bulûğ şartı değildir.²⁰ Mezheplerin bu hükümleri koymasının gerekçesi, ilgili malî sorumluluğun ibadet ya da vergi yönünün ağır basmasıdır. Hanefî mezhebinde zekâtın ibadet yönü ağır basarken öşürün vergi yönü ağır basmakta, bundan dolayı çocuğun öşürle mükellef olduğu kabul edilmektedir. Şâfiî mezhebinde ise her iki malî sorumluluğun da vergi yönü ön planda olduğu için bulûğ şartı aranmamaktadır. Bütün bunları ifade etmemizin sebebi şudur ki çocukların ilgili malî sorumlulukla mükellef olmasından hareketle di-

¹⁷ en-Nisâ' 4/160, 161.

¹⁸ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2/160.

¹⁹ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2/160.

²⁰ Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994), 3/255.

ğer ibadetlerle de mükellef olduğu iddiası sağlıklı bir istidlâl olmadığı gibi zimmîlerin ukûbât alanında mükellef olmaları ibadetlerle mükellef olmalarını gerektirmez.

Gayr-i müslimlerin dinin fûrû alanındaki hükümlerle mükellef olduğunu ileri süren bilginler, ukûbât alanının içki ve domuz ürünleri gibi dinî yönü ağır basan yasakların onlar hakkında geçerli olmadığını kabul etmişlerdir. Bu meyanda zimmîlerin içki içmeleri, domuz ürünleri tüketmeleri ve bunların ticaretini yapmaları yasak değildir.²¹ Daha da ötesi, bunlar Müslümanlar için mal olarak kabul edilmediği için Müslümanın içkisi ve domuzu telef edilse tazminatın gerekmediğine hükmedilmiştir. Ancak bu ürünlerin gayr-i müslimlere ait olması durumunda meydana gelecek zararın tazmin edileceği kabul edilmektedir. Aynı şekilde onların kendi aralarındaki domuz ticareti, Müslümanların kendi aralarındaki koyun ticareti gibi kabul edilmektedir.²²

Bu noktada ince bir ayrıma daha dikkat çekmekte yarar vardır. Cessâs konuyu ele aldığı başlıkta “kâfirlerin teklifi” ifadesini kullanırken ukûbât alanında ise zimmî ifadesini kullanmıştır. Yani başlıkta daha geniş anlam ifade eden bütün gayr-i müslimler kastedilirken ukûbât alanındaki sorumluluktan istidlâl yapılırken sadece vatandaş olan gayr-i müslimlerin hukukî durumu ön plandadır. Dolayısıyla, ukûbât alanındaki sorumluluk hususunda bile inanç temelli bir ayırım değil vatandaşlık eksikli bir ayırım söz konusudur.

Gayr-i müslimler ibadetleri eda etseler bile sahih olarak kabul edilmemektedir. Cessâs bu noktada açıklama yapmakta, onların yaptığı ibadetlerin geçerliliği olmadığı halde sorumluluklarının nasıl bulunduğu izah etmektedir. Buna göre onlar önce iman edip sonra ibadetleri eda etmekle mükelleftir. Nitekim cünüp kişi gusül abdestinden sonra ibadetlerini eda etmekle mükelleftir.²³

Gayr-i müslimlerin ibadetlerde mükellef olduğunu ileri süren usul-

²¹ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 3/95.

²² Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, ed. Kami Muhammed Muhammed Avida (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 89, 130.

²³ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2/160.

cülerden biri de Sem'ânî'dir (öl 489/1096). Sem'ânî de yukarıda ifade edilen ayetlerle istidlâlde bulunmakta, ayrıca “ *وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ النَّبِيِّتِ مَنْ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا* *Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*”²⁴ ayetinin müslim-gayr-i müslim bütün insanlara hac ibadetinin farz olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir.²⁵

Gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti noktasında ileri sürülen istidlâllerden birine göre ayetlerin umum ifadeleri bütün insanları kapsamaktadır. Buna göre, ayetlerdeki *يَا أَيُّهَا النَّاسُ* “ey insanlar” ifadesinin sadece müminlere yönelik bir hitap olarak değerlendirilmek hatadır.²⁶

Sem'ânî, naklî delillerin yanında aklî deliller de ileri sürmekte ve bu noktada *istitâat* kavramına atıfta bulunmaktadır. Horasanlı biri meşafeyi geçerek hac yapabilecek ve abdestsiz kişi abdest alarak namaz kılabilir. Gayr-i müslimler de iman edip ibadetleri yapmaya muktedir olabilir. İbadetler için en temel şart *istitâat* olduğuna göre gayr-i müslimler de bu güce sahip oldukları için onların ibadetlerle de mükellef olmamaları için herhangi bir sebep yoktur. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) bütün insanlara gönderilmiş ve Kur'an bütün insanlara iman ve ibadetleri farz kılmıştır. Başka bir ifadeyle, Hz. Peygamber (s.a.s.) bütün insanlara gönderilmişse ona indirilen kitabın emir ve yasakları da bütün insanlara yönelik olmalıdır.

Sem'ânî, şeriatın bir bütün olduğunu, nehiylerle mükellef olan gayr-i müslimlerin emirlerle de mükellef olduğunu ileri sürmektedir. Bu mükellefiyetin kulluğa dayandığını belirtmekte ve bütün insanların imanla mükellef olmasından istidlâlde bulunmaktadır. Buna karşı muhalif görüş sahipleri zimmîlerin nehiyler ve bilhassa hadler alanındaki mükellefiyetinin zimmet akdine dayandığını kabul etmektedir.²⁷

²⁴ Âl-i İmrân 3/97.

²⁵ Ebü'l-Muzaffër Mansûr b. Muhammed Sem'ânî, *Kavâtu'v'l-edille fi'l-usûl*, ed. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/110.

²⁶ Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, ed. Ahmed b. Alî el-Mubârekî (b.y.: y.y., 1990), 2/358; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir*, ed. Şa'bân Muhammed İsmâ'il (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), 1/164; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdris Karâfi, *Şerhu tenkihü'l-fusûl fi ihtiyâri'l-mahsûl fi'l-usûl*, ed. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Mısır: Şirketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973), 1/164.

²⁷ Sem'ânî, *Kavâtu'v'l-edille*, 1/111.

Sem'ânî de Cessâs gibi gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyetini cünüp kişinin mükellefiyetine benzetmektedir. Cünüp kişiye ibadet farz olduğu gibi gayr-i müslimlere de farzdır. Ancak cünübün ibadet öncesinde temizlik yapması gerektiği gibi gayr-i müslimin de iman etmesi gerekmektedir.²⁸

Gazzâlî (öl. 505/1111) de gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olduğunu belirtmekte, bu görüşünü aklî ve naklî delillerle savunmaktadır. Naklî olarak yukarıda ifade edilen ayetlerle istidlâlde bulunduktan sonra aklî delillerden istidlâlde bulunmaktadır. Bu noktada Gazzâlî, teklifi bir bütün olarak değerlendirmekte, onların Hz. Peygamber'e (s.a.s.) iman zorunluluğunun bir cüzü olarak ibadetlerle de mükellef olduklarını ileri sürmektedir. Gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olmadığının kabul edilmesi onlara mazeret sunacağını belirtmektedir. Gazzâlî ayrıca "*Müslüman olmak önceki günahları (sorumlulukları) siler*" rivâyetiyle²⁹ istidlâlde bulunmaktadır. Şöyle ki, Müslüman olmak önceki sorumlulukları ortadan kaldırdığına göre gayr-i müslimlerin Müslüman olmadan önce de sorumlulukları bulunmaktadır. Önceden sorumluluk olmasaydı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu hadisinin anlamı olmazdı.³⁰

Seyfeddin Âmidî (öl. 631/1233), gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyetini detaylı bir şekilde ele almıştır. Âmidî öncelikle gayr-i müslimlerin teklife muhatap olmalarının teklîf-i mâ lâ yutâk (imkânsız sorumluluk) olduğu iddiasını ele almakta ve bu eleştiriye şöyle cevap vermektedir: "Eğer gayr-i müslimler küfür üzerinde iken ibadetlerin edası istenseydi bu teklîf-i mâ lâ yutâk olurdu. Ancak gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olmalarının anlamı onların ahirette eda etmediği ibadetlerden dolayı da ikâba maruz kalacağıdır. Dolayısıyla, gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olduğunun ileri sürülmesinde teklîf-i mâ lâ yutâk söz konusu değildir."³¹

Âmidî, karşıt görüş sahibi bilginlerin iddialarını ele aldıktan sonra

²⁸ Sem'ânî, *Kavâtin'u'l-edille*, 1/110.

²⁹ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, ed. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 29/349.

³⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/173.

³¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/145.

gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olduğuna dair bazı ayetlerden istidlâlde bulunmuştur. Bu ayetlerin bir kısmı yukarıda geçtiğinden dolayı burada tekrar ifade edilmeyecektir. Âmidî'nin istidlâlde bulunduğu ayetlerin başında Beyyine suresinin ilk beş ayeti gelmektedir. وَمَا أَمُرُوا إِلَّا لِیَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّینَ حُنَفَاءَ وَیُقِیمُوا الصَّلَاةَ وَیُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَٰلِكَ بَیْنُ الْقَیْمَةِ “Halbuki onlara, Allah’a kulluk etmeleri, Hanîfler olarak O’na yürekte inanıp boyun eğmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emredilmişti. Doğru din de işte budur”³² ayetinde kendilerine emredilen kişiler gayr-i müslimlerdir. Bu ayette açıkça onların ibadetlerle emredildiği ifade edilmektedir.³³

Şehâbeddin Karâfî (öl. 684/1285), gayr-i müslimlerin hâlihazırdaki durumlarının ibadete uygun olmamasının teklife engel olmadığını belirtmektedir. Şöyle ki, küfrün, teklifin içinde devam ettiği bir zaman zarfı olduğunu, gayr-i müslimlerin, içinde ibadeti eda etmesi istenen bir sıfat olmadığını ileri sürmüştür. Karâfî de aynı şekilde yukarıda geçen “İslam önceki günahları siler” rivâyetinin gayr-i müslimlerin mükellef olduğuna işaret ettiğini ileri sürmüştür. Zira rivâyette geçen الحب kelimesinin kesmek anlamında olduğunu, kesme ameliyesinin gerçekleşebilmesi için devamlılığın bulunması gerektiğini ifade etmiş ve gayr-i müslimlerin bu durumda mükellef olduğunu, ancak Allah’ın rahmetinin bir eseri olarak Müslüman olmayla devam edegelen sorumluluğu sona erdirdiğini ve önceki günahların bağışlandığını belirtmiştir.³⁴

Şâfîî usulcülerden Safiyyüddin el-Hindî (öl. 715/1315), gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyetinin öncelikle aklen mümkün olduğunu belirtmekte ve bunu bir örnekle açıklamaktadır. Mesela efendi kölesine ‘Şu işi yaptıktan sonra şu işi yap’ diyebilir. Bu durumda kölenin öncelikle ilk işi yapması ve bundan sonra ikinci işle sorumlu olması mümkündür. Bu durumda Şârî gayr-i müslimlerin önce iman etmelerini sonra da ibadetleri eda etmelerini farz kılabilir. Zira gayr-i müslimler ibadetleri yapmaya aklen ve bedenen güç yetirebilirler. Bu durumda onların mükellef olmamaları için herhangi bir sebep yoktur. Nitekim

³² el-Beyyine 98/5.

³³ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/145.

³⁴ Karâfî, *Tenkîhi'l-fusûl*, 165.

onların iman ile mükellef oldukları icmâ ile sabittir.³⁵

Necmeddin et-Tûfî (öl. 716/1316), gayr-i müslimlerin ibadetle mükellef tutulmasının pratikte karşılığının bulunmamasından dolayı anlamsız olduğu iddiasını ele almaktadır. Tûfî onların ibadetlerle mükellef olmalarının anlamlarını ve hikmetlerini zikretmektedir. Onların ibadetlerle mükellef olduklarının kabul edilmesiyle ahirette ayrıca cezaya müstahak oldukları kabul edilmiş olacaktır. Nitekim Kur'an'da bu hususu teyit edici mahiyette pek çok ayet bulunmaktadır. Bunlar gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olmalarının ahiretteki sonuçlarıdır. Dünyadaki sonuçlarına ilişkin olarak da onların ibadetlerle mükellef olduklarını bilmeleri bu fiillere karşı yakınlık duymalarına, buradan da hidayete ermelerine vesile olabilir. Zira şeriatın emirleri bütünüyle güzeldir, dolayısıyla selim tabiatlar buna meyledecektir. Nitekim cahiliye döneminde de iman haricinde şeriatın pek çok emrini yerine getiren bazı şahıslar da bulunmaktadır. Tûfî ayrıca şeriatın fûrû emirlerini yerine getiren kâfirlerin ahiretteki azabının daha hafif olabileceğini de ileri sürmektedir.³⁶ Yukarıda ifade edildiği üzere, gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olduğunu düşünen usulcüler, gayr-i müslimler ibadetleri yerine getirirler bile iman etmedikleri sürece bu ibadetlerinin herhangi bir faydasının olmayacağını ileri sürmektedirler. Tûfî'nin bu görüşünün genel kabule aykırı olduğu ifade edilebilir.

2. Vücûb Şartlarından Biri Olarak İman

Orta Asya Hanefî ve bazı Şâfiî usulcüler gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olmadığını kabul etmektedirler.³⁷ Orta Asya Hanefî usulcülerinden Debûsî, muhalif görüşün delillerini serdettikten sonra gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olmadığını izah etmektedir. Öncelikle o, bu konuda kesin bir delil ile gayr-i müslimlerin ibadet yapmaya ehil olmadığını belirtmektedir. Zira ibadet, sevaba nail olmak

³⁵ Safiyyuddîn Muhammed b. Abdurrahîm Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*, ed. Salih b. Suleymân el-Yûsuf, Sa'd b. Sâlim es-Suveyh (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996), 3/1089.

³⁶ Ebü'r-Rebî Süleymân b. Abdilkavî Necmüddin et-Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/213, 214.

³⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 21.

için yapılır; ancak gayr-i müslimler, içinde buldukları durum sebebiyle sevaba ehil değildir. Dolayısıyla, onların ahirette sevap hükmünün sebebi olan ibadetle mükellef tutulmalarının anlamı yoktur.³⁸ Gayr-i müslimlerin ibadete ehil olmamaları Allah'ın hükmü ile sabittir ve bu durum onlar için cezanın sonucudur. Onların Müslüman olarak ibadete ehil hale geleceği ve Allah'ın da kendilerinden bunu istediği yönünde bir eleştiri gelecek olursa Debûsî'nin belirttiğine göre gayr-i müslimlerden Müslüman olma talebine binaen onların ibadetlerle mükellef olmaları caiz değildir. Zira hâlihazırda gayr-i müslimler ibadet ve sevap için ehil değildir.³⁹

Gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olduğuna dair usulcülerin çoğunluğunun istidlâlde bulunduğu “وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ وَكُنَّا وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ” *Onlar şöyle cevap verirler: 'Biz namaz kılanlardan değildik, yoksulu doyurmuyorduk, (günaha) dalanlarla birlikte biz de dalıyorduk, ceza gününü de asılsız sayıyorduk'*⁴⁰ ayetleri Mâverâünnehir Hanefileri tarafından tevil edilmektedir. Buna göre, bu ayetlerdeki *namaz kılanlar* ifadesi Müslümanlar olarak yorumlanmıştır.⁴¹ Hicri ikinci asırda yaşamış müfessirlerden biri olan Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) ayette anlatılan kişiler ile Mekke'nin inkârcuları arasında bağlantı kurmuştur.⁴² Zaten ayetin devamında bu kişilerin inkârcı oldukları açıkça ifade edilmiştir.

Şâfiî usulcülerinin Müddessir suresindeki bu ayetlerin teviline karşı çıkmışlardır. Zira asıl olan metinlerin hakiki anlamlarının dikkate alınmasıdır. Başka bir ifadeyle hakiki anlamın terk edilebilmesi için delile ihtiyaç bulunmaktadır. Böyle bir tevili gerektirecek delil söz konusu olmadığı için bu ayetlerin tevil edilmesi mümkün değildir.⁴³

Diğer taraftan, Müddessir suresi İslam'ın ilk yıllarında nazil olmuş-

³⁸ Siğnâkî, *el-Kâfi*, 5/2156.

³⁹ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkḥ*, ed. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 439.

⁴⁰ el-Müddessir 74/43-46.

⁴¹ Serahsî, *Usûl*, 58.

⁴² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil bin Süleymân*, ed. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2002), 4/499.

⁴³ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fi usûli'l-fıkḥ*, ed. Huseyn Ali el-Yederî, Abdüllatîf Fevde (Uman: Dâru'l-Beyârik, 1999), 1/27; Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 3/94.

tur.⁴⁴ Buna karşın namaz hicretten bir buçuk yıl kadar önce meydana gelen miraç hadisesinde farz kılınmıştır.⁴⁵ Şüphesiz namaz farz kılınmadan önce biliniyor ve kılınıyordu. Ancak farz olmayan bir ibadetten dolayı hesaba çekilme söz konusu olamayacağından bu ayetteki ifadelerden hareketle gayr-i müslimler hakkında namazın farzîyetini çıkarmak eleştiriye açıktır. Diğer taraftan bu sure namazın farzîyetinden çok önce nazil olmuştur. Bu ayetlerin namazın farzîyetine delalet ettiği görüşü namazın miraç hadisesiyle değil İslam'ın ilk yılları olan bu surenin nüzülüyle farz olduğu kabulünü gerektirecektir. Ancak böyle bir kabul söz konusu değildir.

Kâfirlerin zekât vermedikleri için zemmedildikleri ayetler onların zekâtla mükellef olduklarını bildirmiş olsaydı Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanı başta olmak üzere Hulefâ-i Râşidîn döneminden itibaren kendilerinden zekât tahsil edilirdi. Nitekim Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) döneminde zekât vermekten kaçınan Müslüman kabileler üzerine yürünmüş ve onlardan zorla zekât tahsil edilmiştir. Buradan hareketle İslam devletinin, yönetimleri altındaki gayr-i müslimlerden zekâtı zorla tahsil etmeleri evleviyetle mümkün olacaktır. Kaynaklarda ifade edildiği üzere Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Ebû Bekir'e itiraz etmiş ve iman ettiğini söyleyen kişilere savaş açmasının vebalini hatırlatmıştır. Hz. Ebû Bekir de bunu isyan suçu olarak değerlendirdiği için böyle bir vebalin bulunmadığını ileri sürerek kararlılığını sürdürmüştür. Müslümanlar için söz konusu olan bu tereddüt gayr-i müslimler için söz konusu olmayacağından onların üzerine yürünmesi noktasında herhangi bir tereddüt bulunmayacaktır.

Diğer taraftan, Hulefâ-i Râşidîn döneminden itibaren uygulamada zimmîlerin zekâtla veya diğer ibadetlerle mükellef oldukları bildirilmemiş ve kendilerinden böyle bir talepte bulunulmamıştır. Bu durumda kendilerine böyle bir bilgilendirme yapılmadan ahirette sorumlu olduklarının ileri sürülmesi tartışmaya açık bir konu olarak karşımıza çık-

⁴⁴ M. Kamil Yaşaroğlu, "Müddessir Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/462.

⁴⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, ed. Halil b. Me'mun Şiha (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), "Bed'ü'l-Halk", 6.

maktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere, gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti noktasında tevile kapalı kesin nasslar söz konusu değildir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kâfirlere imandan bağımsız sadece ibadetlerin farzietini tebliğ ettiğine dair bilgi söz konusu değildir. Aksine Mekke döneminde nazil olan ayetler genel itibarıyla ibadetlerden ziyade iman esaslarına yoğunlaşmaktadır. Medine döneminde nazil olan ayetlerde fûrû konuları daha detaylı olarak ele alınmaktadır. Bu genel ayrışmadan ibadetlerin iman üzerine bina edildiği sonucunu çıkarabiliriz. Eğer bir teklif varsa bu teklifin kapalı kalması, tevile açık ifadelerle bildirilmesi teklifin mahiyetine aykırı olacaktır.

Mâverâünnehir Hanefî usul kaynaklarına göre kâfir küfrü tercih ederek teklife muhatap olma noktasında kendisini hayvanlar seviyesine düşürmüştür.⁴⁶ Bunun neticesinde söz konusu küfür, Hanefilerde ehliyet arızaları arasında kabul edilmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla, gayr-i müslimler Allah'a kulluk hususunda şuursuz olarak kabul edilmekte ve adeta hitap edilebilir olarak görülmemektedir. Bu noktada muhalif görüş sahiplerinin istidlâlde bulunduğu cünübün durumu ile gayr-i müslimin durumunun farklı olduğunu, teknik bir ifadeyle cünüp ile gayr-i müslimin birbirine benzetilmesinin kıyas maa'l-fârik olduğunu belirtmişlerdir. Zira cünüp ibadete ehildir.⁴⁸ Şöyle ki cünüp kişi temizlik yapar ve namazını kılar. Cünüplük esnasında kılamadığı namazları daha sonra kaza eder. Ancak gayr-i müslim iman edince önceki ibadetler kendisinden sakıt olacaktır. Cünübün yerine getirmesi gereken şart gerçekleşince ibadet sakıt olmazken, gayr-i müslimin yerine getirmesi gereken şart gerçekleşince önceden eda etmediği ibadetler sakıt olacaktır. Ancak Sem'ânî, bu istidlâli yersiz bulmuş ve gayr-i müslimlerin de iman etmeleriyle içinde buldukları vaktin namazını kılmaları gerektiğini ileri sürmüştür.⁴⁹ Dolayısıyla o, bu noktada gayr-i müslimle cünübün aynı kategoride yer aldığını ima etmektedir.

Debûsî, cünüp ile kâfirin hukukî statüsünün farklı olduğunu şöyle

⁴⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 441; Serahsî, *Usûl*, 61; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 5/2225.

⁴⁷ Siğnâkî, *el-Kâfî*, 3/1091.

⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 439.

⁴⁹ Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille*, 1/111.

bir örnek üzerinden açıklamaktadır: Bir kimse kölesine “Kendi hesabından bir köle azat et” ya da “Kendi malından şu kefareti öde” dese bu söz geçersizdir. Zira köle mülkiyete ehil değildir. Buna karşın aynı kişi başkasına “Şu köleni bin dirhem karşılığında azat et” dese muhatabı da o köleyi azat etse bu işlem sahihtir. Zira bu örnekteki kişiler mülkiyete sahiptir ve bu işlemleri yapmaya ehildir.⁵⁰

İbadetlerle mükellefiyet noktasında cünüp kişi ile kâfirin tamamen aynı konumda olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Zira cünüp, cenabetliği esnasında bazı namazları kaçırsa temizlendikten sonra bu vakitleri kaza etmelidir. Ancak gayr-i müslimin böyle bir zorunluluğu yoktur. Ayrıca cünüplük, namaz ve tavaf gibi bazı ibadetlerin edasına engel olmasına karşın oruç ve zekât gibi ibadetlerin ifasına engel değildir. Ancak küfür bütün ibadetlerin ifası için bir engeldir. Cünüp ve kâfir farklılığı ibadetler alanından ziyade kelim alanında geçerlidir. Bu farklılık, dünyevî pek çok hükümde kendini gösterdiği gibi cenaze hükümleri gibi alanlarda da fûrû ahkâmında ortaya çıkmaktadır. Bütün bu hususlar göz önüne alındığında şeriatta cünüp kişi ile gayr-i müslimlerin farklı olarak değerlendirildiği ifade edilebilir. Buradaki temel farkın da bilinç olduğu, cünübün ibadet yapılması gerektiğinin bilincinde olduğu, ancak gayr-i müslimin bu bilinçten yoksun olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, abdest bazı ibadetlerin bir şartı iken iman bütün bir sistemin temel şartıdır. Abdestli mümin ile abdestsiz mümin arasında bazı ibadetleri yerine getirip getirememeye noktasında çok az farklar söz konusu iken, imanlı biri ile imansız kimse arasında sadece fikhî hükümler konusunda değil aynı zamanda kelimâ açıdan da pek çok fark söz konusudur. Ayrıca Kur’an’ın belki de en temel konusu iman iken, imana nispeten cüz’î bir konu olan abdestin asıl olup imanın ona kıyaslanması ayrıca tartışmaya açıktır. Kur’an ayetlerine icmali olarak baktığımızda iman ile abdest arasında çok ciddi farklar olduğunu görebiliriz. Şöyle ki, Kur’an çok defa iman konusunu vurgulamakta, değişik vesilelerle inanmaya ikna etmeye gayret etmektedir. Ancak abdest için böyle bir durum söz konusu değildir.

⁵⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 439.

Mâverâünnehir Hanefî usulcileri gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef tutulmasını pratik açıdan da ele almışlardır. Şöyle ki, ibadetlerin ifası neticesinde sevaba hükmedilir. Ancak gayr-i müslimler hakkında bu hükümden söz edilmez. Bu durumda gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef tutulması pratik olarak mümkün değildir. Gayr-i müslimler imanla mükelleftir. Zira onlar iman etmeye ehildir ve bunun karşılığında sevap alırlar. Görüldüğü üzere, bu teklifte pratik açıdan herhangi bir imkânsızlık söz konusu değildir. Gayr-i müslimlerin muâmelât alanındaki mükellefiyetine gelince, alandaki hükümler genel olarak dünya hayatıyla ilgilidir. Bundan dolayı onların muâmelât hükümleriyle sorumlu tutulmaları pratik açıdan sorun teşkil etmez. Ayrıca eğer gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olmasının sonucu sadece ahirette ise bu emrin mahiyetiyle zıttır. Çünkü emir, prensip olarak yapılmadığında ceza verilmesi için vazedilmez. Bilakis, imtisal edilsin ve fiil yerine getirilsin diye vazedilmiştir. Dolayısıyla, gayr-i müslimlerin ibadetlerden dolayı sadece ahirette ceza çekeceklerini ileri sürmek emrin mahiyetine aykırı olacaktır.⁵¹

Kâsânî'nin (öl. 587/1191) ifade ettiği üzere, Orta Asya Hanefî düşüncesinde ibadet imanın peşinden gelir ve ona tâbîdir.⁵² Bu tespit Orta Asya Hanefî usul anlayışının teklif konusundaki genel yaklaşımının bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Zira giriş bölümünde ifade edildiği üzere, ilgili kaynaklarda bilinç, ibadetler konusunda teklife muhatap olabilmek için ön şartlardan biri olarak kabul edilmektedir. Kâfirlerin içinde buldukları durum itibarıyla ibadetleri kavrayacak bilinçte olduklarını kabul etmek paradokstur. Zira bu bilince sahip olsalar zaten küfür üzerine devam etmezlerdi. Dolayısıyla, ibadetler alanında bilince sahip olma ile inkâr aynı anda bulunamaz. Kısacası, söz konusu Hanefî eserlerde iman konusu akıl gibi ibadetleri kavrayacak bir bilinç olarak görülmekte ve ibadetlerin vücûb şartları arasında sayıldığı söylenebilir.

Yukarıda zikredilen ehliyet arızaları temel olarak kulun imkânı dı-

⁵¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 440. Sem'ânî, *Kavât'u'l-edille*, 1/110. Serahsî, *Usûl*, 61.

⁵² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 1/246, 2/69.

şındaki bir teklifle mükellef olmayacağı kabulüne dayanmaktadır. Ce-halet, aklî melekelerin zaafa uğraması vb. bütün bu durumlarda kişinin sorumlu olmadığı kabul edilmektedir.

Ehliyet arızalarında ibadetler alanı için genel olarak ibadeti idrak etme ve onu bilinçli bir şekilde yerine getirme düşüncesi hâkimdir. Bi-linç, ibadetlerde vücut şartı olduğu gibi aynı zamanda sıhhat şartıdır. Nitekim namazın herhangi bir rüknünde uyuyan kişinin namazının bozulmayacağı kabul edilmiş, ancak bu kişinin uyuduğu rüknü uyanık olarak kaza etmesi gerektiği belirtilmiştir. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, ibadetlerde asıl olan bilinçtir. Kâfir ise bu bilinçten yoksundur. Zaten böyle bir bilince sahip olsa Müslüman olacaktır.

Gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti konusunda Mâverâünnehir Hanefîlerinin dayandığı usul anlayışına göre, asla tâbî olan şeyin aslın önüne geçmesi düşünülemez. Eğer gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef oldukları düşünülecek olursa asıl olan iman tâbî durumuna düşecektir. Zira onlar hâlihazırda ibadetlerle mükellefken iman etmiş olacaktırlar ve ibadet asıl, iman ona tâbî bir unsur ve iktizâ yoluyla sabit olacaktır. Ancak bu caiz değildir. Zira mukteza (sonuç) mukteziye (sebeup) bağlıdır.⁵³

Teftâzânî (öl. 792/1390) *et-Telvîh*'te Orta Asya Hanefî usulcülerinin istidlâllerini eleştirmiş ve bunlara cevap vermiştir. Bunların bir kısmı yukarıda ifade edildiği için tekrar burada ele alınmayacaktır. Teftâzânî imanın ibadetlere tâbî bir unsur olarak değerlendirilemeyeceğini ileri sürmüştür. Zira imanın farziyeti gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti zımnında sabit olmamıştır. Bilakis imanın farziyeti müstakil delillerden hareketle sabittir.⁵⁴

Gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olmadığına ileri sürülmesinin, onların sorumluluklarının hafifletilmesi anlamına geleceği ve her kötülüğün kaynağı olan küfrün böyle bir hafifletmeye vesile olamayacağı ileri sürülmüştür. Bu iddia Mâverâünnehir usulcülerini tarafından eleştirilmiştir. Şöyle ki, onların ibadetlerle mükellef olmadığına kabul

⁵³ Siğnâkî, *el-Kâfi*, 1/271.

⁵⁴ Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh 'ale't-tavzîh li-metmi't-tenkih fi usûli'l-fikh*, ed. Zekeriyâ Umeyrât (Beirut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/403.

edilmesinin onlar için bir hafifletme değil huzurdan kovma ve zecir anlamı taşıdığı ileri sürülmüştür. Kâfirler küfür üzerine olduğu sürece takdiri olarak kendilerini öldürmüş kabul edilirler. Onların yok hükmünde kabul edilmeleri ve bundan dolayı şeriatın emirlerine muhatap olarak kabul edilmemeleri onlar için hafifletme olarak değerlendirilemez. Örneğin kitabet akdinde, efendi, kölenin ödemeyi tamamlayamayacağını düşünür ve köle ile arasında yaptığı anlaşmadan vazgeçerse artık kölenin ödeme yapması gerekmeyecektir. Artık ödemenin sona ermesi köle için bir hafifletme anlamında değildir. Bilakis bu, onun bu konuda salahiyetinin bulunmaması ve köleliğin devamı anlamına geleceği için daha ağır bir durumdur. Serahsî bu konuyu şöyle bir örnekle sonlandırmaktadır: Bir doktor iyileşme ümidini taşıdığı hastasına ilaç içmesini emreder. Bu ilaç içme emri hastaya zarar verme olarak değerlendirilemez. Ancak doktor iyileşme ümidini taşımadığı hastasına hiçbir ilaç almasını emretmez. Doktorun bu hastaya ilaç almayı emretmemesi hasta için bir iyilik değildir. Bilakis, hastanın daha kötüye gideceği anlamı taşımaktadır. Aynı şekilde gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olmaması, onların sorumluluklarının hafifletilmesi anlamına gelmemektedir. Aksine, onların içinde buldukları günahın büyüklüğünü beyan etmekte ve onların ilahî hitaba muhatap olmadıkları anlamına gelmektedir.⁵⁵

Hanefî usulcileri, küfrü ibadetleri düşürücü bir husus olarak görmezler. Onlara göre, gayr-i müslimler inkâr sebebi ve tahkir amacıyla ibadetlere muhatap olarak kabul edilmemiştir. Zira Müslümanlar ibadetlerle uhrevî kazanca nail olabilir. Ancak gayr-i müslimlerin böyle bir kazanca salahiyetleri söz konusu değildir.⁵⁶

Orta Asya Hanefî usulcülerinin istidlâlde bulunduğu naklî delillerden biri de Muaz hadisidir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak tayin etmiş ve ona "Onları Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın Rasulü olduğuma inanmaya davet et.

⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, 62.

⁵⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 440; Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî Leknevî, *Fevâtihü'r-rahamût bi-şerhi müsellemi's-sübût*, ed. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/197.

Eğer bunu kabul ederlerse onlara, Allah'ın kendilerine günde beş vakit namazı; eğer bunu da kabul ederlerse Allah'ın onlara, zenginlerinden alınıp fakirlerine verilmek üzere zekâtı farz kıldığını bildir. İnsanların en değerli mallarını (zekât olarak) alma ve mazlumun bedduasından sakın, çünkü o ve Allah arasında hiçbir engel yoktur”⁵⁷ buyurmuştur. Orta Asya Hanefî usulcülerinin istidlâline göre, açıkça Hz. Peygamber (s.a.s.) ibadetlerin imana bağlı olduğunu ve ondan sonra vacip olduğunu bildirmektedir.⁵⁸

Şâfiî fakihlerinden Nevevî (öl. 676/1277) de bu istidlâlin zayıf olduğunu ileri sürmekte ve bu rivâyeti şöyle tevil etmektedir: Bu rivâyetten gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olmadığı anlamı çıkarılamaz. Bilakis, onların ibadetlerle mükellef oldukları ve bunun edasının ancak imandan sonra mümkün olduğu belirtilmektedir. Ayrıca rivâyetteki sıralama önem sıralamasıdır. Yoksa, birinin kabul edilmemesi durumunda diğersinin teklifinin sükûtu söz konusu değildir. Eğer böyle olsaydı rivâyetin zahirine göre namazın kabul edilmemesi durumunda zekâtla mükellefiyet söz konusu olmayacaktır. Ancak böyle bir kabul kimse tarafından ileri sürülmemiştir.⁵⁹

Serahsî'nin belirttiğine göre, bazıları gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti konusunun kelamî arka planının amellerin imandan bir parça olup olmadığı tartışması olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Serahsî, iddiayı zayıf olarak kabul etmekte ve gayr-i müslimlerin ukûbât ve muâmelâta mükellef olduğunu, ancak bu konuların da imandan bir parça olmadığını belirtmektedir.⁶⁰

Hanefî usul bilginlerinin bu konudaki görüşlerini genel olarak ifade etmek gerekirse, gördüğümüz kadarıyla onlar kâfirlerin ibadetleri eda ehliyeti üzerinde durmuşlar ve görüşlerini onların bu konudaki

⁵⁷ Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), “İman”, 29.

⁵⁸ Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*, ed. Abdullah Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/344; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/114.

⁵⁹ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1929), 1/198.

⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, 60.

ehliyetsizliği üzerine bina etmişlerdir. Gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti konusunun usul kitaplarının ehliyet arızaları kısmında ele alınması, konunun ehliyet problemi olduğunu göstermektedir. Hanefî usulcülerinin istidlâl ettiği örnekler de ehliyetsizliğe dairdir. Mesela kadının kocasını boşaması ve erkeğin yabancı kadını boşamasının hukukî geçersizliği gibi gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyetinin de geçersiz olduğunu belirtmişlerdir. Diğer taraftan, usul kuralı gereği sebeplerin ilgili alanda ehil olan kişilere lazım geleceği ileri sürülmüştür.⁶¹ Görebildiğimiz kadarıyla, Mâverâünnehir Hanefileri konuyu teklifin şartları merkezli değil *sorumluluğu idrak edebilme* eksenli ele almışlardır. Nitekim söz konusu eserlerde genel olarak bu konu ehliyet arızaları kapsamında ele alınmıştır. Aynı şekilde bu usulcüler, muhalifi tarafından ileri sürülen cünüp kişinin namazla mükellefiyeti istidlâlini ele almakta ve iki meselenin farklı olduğunu izah etmeye gayret etmektedirler. Dolayısıyla, bu görüş ayrılığının temelinde bu bakış açısı ihtilâfinin da yer aldığı dikkatlerden kaçmamalıdır.

Gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olduğunu ileri süren bazı usulcüler konuyu teklifin bazı şartlar dâhilinde geçerli olup olmaması bağlamında ele almışlardır.⁶² Örneğin Âmidî, gayr-i müslimlerin ibadetlerle sorumluluğu konusunu kulların fiillerinin teklifte şart olup olmadığını incelediği bölümde ele almış, konuyu bu umum üzerinden incelemiştir. Hatta tartışmayı, gerekli şartların eksikliğinden dolayı teklifin sakıt olamayacağını ispat ile bitirmiştir. Şöyle ki, eğer gerekli şartların eksikliğinden dolayı teklif geçersiz olacaksa abdestsiz kişiye namazı emretmenin anlamı olmayacaktır. Bu durumda hades (abdestsizlik) sebebiyle ömür boyu namaz kılmayan kişilerin sorumlu olmadıklarının kabul edilmesi gerekecektir.⁶³ Aynı şekilde Şevkânî (öl. 1250/1834) de gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti konusunu “Şer’î şartın yerine getirilmesi teklif için gerekli değildir” alt başlığı altında ele almış ve Şâfiî usulcülerinin büyük çoğunluğunun ve Irak Hanefilerinin bu görüşte olduğunu, buna karşın İsferyânî (öl.

⁶¹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 439; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 5/2156.

⁶² Hindî, *Nihâyetü’l-vuşûl*, 3/1087.

⁶³ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/147.

406/1016), Debûsî ve Serahsî gibi bazı usulcülerin bunu kabul etmediğini ifade etmiştir. Ancak bu bilginin detaylarına inildiğinde bunun tartışmaya açık olduğu görülecektir. Zira Serahsî, şartın eksikliğinin aslın edası için ehliyeti izale etmeyeceğini, yani mükellefin iradesine bağlı şartın eksikliğinin teklife hâlel getirmeyeceğini açıkça ifade etmiştir.⁶⁴ Zaten Şevkânî, yukarıdaki ifadenin hemen devamında bu konudaki tartışmanın bu kuralın umumu üzerinden cereyan etmediğini, sadece gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti noktasına münhasır olduğunu kayıt altına almıştır. Başka bir deyişle, bu kuralın umumu üzerinden tartışma meydana gelmiş olsa abdestsiz kişinin namazla mükellef olmadığı kabul edilmesi gerekecektir. Ancak Şevkânî bu noktada bir görüş ayrılığının bulunmadığını açıkça ifade etmektedir.⁶⁵ Ayrıca yukarıda değişik yerlerde ifade edildiği üzere, gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olduğunu ileri süren usulcüler sürekli olarak cünüp kişinin gerekli temizlik şartını yerine getirdikten sonra namazla mükellef olmasından istidlâlde bulunmaktadırlar. Bu gayret de söz konusu usulcülerin konuyu ön şartların teklife etkisi merkezli ele aldığını teyit eder mahiyettedir.

3. Tartışmanın Pratik Sonuçları

Bazı usul kitaplarında gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olup olmamasının pratik sonuçlarının olmadığı, sadece ahirete ilişkin sonuçlarının olduğu ileri sürülmüştür. Hatta Semerkandî (öl. 539/1144) bu hususu açıkça dile getirmiş ve gayr-i müslimlerin ibadetlerle sorumluluğunun dünyevî sonucunun olmadığını ifade etmiştir.⁶⁶ Ancak usulcülerin bu noktada ittifakı söz konusu değildir. İttifak bir yana Mâverâünnehir Hanefî usulcülerini, mezheplerin teşekkül ettiği dönemde bu konuda herhangi bir bilginin aktarılmadığını, tartışmanın fîrû hükümlerden çıktığını belirtmişlerdir. Bu fîrû hüküm ise şöyledir: Hanefî

⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, 61.

⁶⁵ Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, ed. Ebû Hafs Sami b. el-Arabî (Riyâd: Dâru'l-Fazile, 2000), 1/87, 88.

⁶⁶ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Mizâmü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, ed. Muhammed Zeki Abdülber (b.y.: y.y., 1984), 194, 195.

mezhebinde mürted irtidat esnasında kılmadığı namazları kaza etmez.⁶⁷ Buna karşın İmam Şâfiî mürtedin irtidat esnasında bilincini kaybetmediği sürelerde kılmadığı namazları kaza etmesi ve vacip olan zekâtları ödemesi gerektiğini belirtmiştir.⁶⁸ Bu noktada istitrâdî olarak bir hususa değinmekte fayda olabilir. Cessâs, Hanefî mezhebindeki bu hükmü “*قل للذين كفروا إن يتنهبوا يغفر لهم ما قد سلف* *Kâfirlere söyle eğer küfürlerinden vazgeçerlerse önceki günahları bağışlanır*”⁶⁹ ayetinin umumu ile temellendirmektedir.⁷⁰ Böylelikle, Cessâs gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti noktasında cumhur ile aynı yönde görüş bildirirken; aslı (doğumundan itibaren) gayr-i müslim ile mürtedin hükmü noktasından onlardan ayrılmaktadır. Buna karşın Debûsî ve Serahsî gibi Mâverâünnehir usulcülere mezhep içerisindeki bu hükmü gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olmadığı yönündeki usul kuralıyla gerekçelendirmektedir. Hatta Debûsî bu hükmün gerekçesi olarak güçlü bir delilin bulunmadığını, bu hükmün sadece gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olmaması kuralıyla gerekçelendirilebileceğini ifade etmektedir.⁷¹ Debûsî'nin bu ifadesinden hareketle onun, Cessâs'ın gerekçelendirmesini kabul etmediğini söyleyebiliriz.

Gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti konusunun pratik sonuçları olup olmadığı meselesi Osmanlı müellifleri arasında da tartışmaya yol açmıştır. Zenbilli Ali Efendi'nin (öl. 932/1526) oğlu usul yazarı Fudayl Çelebi (öl. 991/1583), Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) *Mir'âtü'l-Usûl*'üne bu konuda eleştiri yöneltmiştir. Zira Molla Hüsrev gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti noktasındaki tartışmaların dünyevî sonucunun bulunmadığını, sadece uhrevî sonuçlarının bulunduğunu ileri sürmüştür. Molla Hüsrev bu iddiasının gerekçesini, onların iman etmeden önce ibadet yapmaları durumunda bu ibadetlerin ge-

⁶⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Muhtasari't-Tahâvî*, ed. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Maârifî'n-Numâniyye, ts.), 29.

⁶⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *el-Üm*, ed. Muhammed Zühri en-Neccâr (Beirut: Dâru'l-Ma'rîfê, 1973), 1/69.

⁶⁹ el-Enfâl 8/38.

⁷⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, ed. İnâyetullah Muhammed İsmetullah vd. (Beirut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 1/735.

⁷¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 438, 439; Serahsî, *Usûl*, 59.

çerli olmaması ve imandan sonra da ibadetlerin kazasının gerekmemesi olarak açıklamıştır.⁷² Bu açıdan bakıldığında, bu tartışmaların pratik sonucunun bulunmadığı düşünülebilir. Ancak konunun detaylarına inildiğinde bazı pratik sonuçların bulunduğu görülmektedir. Fudayl Çelebi de bu noktada Molla Hüsrev'i eleştirmiştir. Zira gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyetine ilişkin tartışmaların dünyevî sonuçları da bulunmaktadır.⁷³ Bu sonuçlar daha çok mürtedin durumuna ilişkindir.

Gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti tartışmalarının pratik sonucuna ilişkin şöyle bir görüş ayrılığı bulunmaktadır: Vaktin başında ibadetini eda eden Müslüman irtidat etse ve vakit çıkmadan tekrar Müslüman olsa Hanefilere göre bu namazın tekrar kılınması gerekir.⁷⁴ Şâfi mezhebine göre ise bu namazın tekrar kılınmasına gerek yoktur.⁷⁵ Aynı şekilde Müslüman olarak ihrama giren kişi hac ibadetlerini yerine getirirken irtidat etse ve kısa süre içinde tekrar Müslüman olsa hac ibadetlerini yapmaya devam eder ve bu hac geçerlidir.⁷⁶ Bu konuda Şâfi fıkıh kitaplarında aksi bir görüş nakledilse de Mâverdî (öl. 450/1058) bu görüşün temellendirmesini yapmaktadır. Buna göre “وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَتٍ وَهُوَ” *İçimizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve ahirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır. Cehennem dostları da bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdırlar*⁷⁷ ayeti gereği mürtedin amellerinin iptal edilmesi için küfür üzerine ölmesi gerekmektedir. Mâverdî'nin, bu görüşün gerekçesini açıklamasından hareketle bu yönde düşündüğünü söyleyebiliriz.

Serahsî bu konuyu *el-Mebsût* ve *Usûl*'de ele almakta, aynı meseleyi bu iki eserde farklı gerekçelendirmektedir. *el-Mebsût*'ta usul konularına

⁷² Süleyman b. Veli b. Resul el-Kırşehri İzmîrî, *Haşiyetü'l-Fazli'l-İzmîrî ale'l-mir'âti'l-usûl fi şerhi mirkâti'l-vusûl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1890), 1/314.

⁷³ Ömer Korkmaz, “Usûl Yazımında İki Farklı Yaklaşım Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 240.

⁷⁴ Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 2/96.

⁷⁵ Şâfi, *el-Üm*, 1/71.

⁷⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, ed. Âdil Ahmed Abdülmevcûd Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 4/247; Ebü İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhil-İmâm eş-Şâfi*, ed. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/429.

⁷⁷ el-Bakara 2/217.

girmemekte, sadece bu konudaki ayetlerden istidlâlde bulunmaktadır. Buna göre “وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ” *Kim inanmayı reddederse ameli keskinlikle boşa gider*⁷⁸ ayeti bu konuda çok açık olup irtidat eden kişinin amelleri boşa çıkmaktadır.⁷⁹ *Usûl*'de ise bu görüşün teorik olarak temellendirmesini yapmaktadır. Şöyle ki kişi, Müslüman olduğu sürece ilahî hitaba muhataptır. Ancak imandan çıkması durumunda kendisine yönelik hitap kesilmiştir. Böylelikle, önceki sorumluluk ve yerine getirilen ibadetler yok hükmündedir. Dolayısıyla, tekrar Müslüman olması durumunda tekrar muhataplık ortaya çıkar ve ilgili vakit namazının eda edilmesi gerekmektedir.⁸⁰

SONUÇ

İslami ilimlerin tedvin edildiği ve mezheplerin teşekkül ettiği dönemde fakihler arasında gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti noktasında herhangi bir teorik tartışmanın söz konusu olmadığı bilinmektedir. Ancak bu dönemde kaleme alınan eserlerde özellikle mürtedin fikhî durumuna ilişkin görüş ayrılıkları, daha sonraları gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olup olmadıkları noktasında teorik tartışmaya sebebiyet vermiştir.

Usulcüler mutlak anlamda insanın yaratıcısı karşısında birtakım sorumluluklarının bulunduğunu kabul etmişlerdir. Ancak bunların detaylarına ilişkin bazı görüş ayrılıkları söz konusudur. Çoğunluğu oluşturan usulcüler, teklifi bir bütün olarak kabul etmekle birlikte onun için bir sıralamanın bulunmadığını belirtmişlerdir. Başka bir ifadeyle, onlara göre bütün insanlar iman etmekle mükellef olduğu gibi aynı zamanda ibadetleri de yerine getirmekle mükelleftir. Bu görüşlerini ispatlamak için yukarıda ifade edilen nasslardan ve usul kurallarından istidlâlde bulunmuşlardır. Bu noktada, küfrün ibadetleri düşürücü bir unsur olmadığını, aksi takdirde küfrün sorumluluğu hafifletici bir sıfat olarak kabul edileceğini ileri sürmüşlerdir.

Çoğunluğun görüşünün aksine Mâverâünnehir Hanefileri ise tek-

⁷⁸ el-Mâide 5/5.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebisût*, 2/96.

⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, 59.

lifte sıralamanın bulunduğunu kabul etmiş, insanların öncelikle iman etmekle, sonrasında ise ibadetleri eda ile sorumlu olduklarını belirtmişlerdir. Bu görüşü benimseyen usulcüler çoğunluğun istidlâl ettiği ayetlerin tevile açık olduğunu belirtmiş ve bunları yorumlamışlardır. Bu ayetlerin yoruma açık olması ve çoğunun ibadetlerin farzietinden önce nazil olması, bu ayetlerle istidlâli eleştiriye açık hale getirmektedir.

Mâverâünnehir Hanefîleri, gayr-i müslimlerin ibadetler alanında muhatap alınma makamında olmadıklarını, onların bu alanda ehliyetinin bulunmadığını vurgulamışlardır. Dolayısıyla, bu kabulün sorumluluğu hafifletme olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmişlerdir. Bu usulcüler, gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti noktasında onların içinde buldukları durum itibarıyla ibadetlerin farzietini idrak edecek bilince sahip olmadıklarını vurgulamaktadırlar.

Gayr-i müslimlerin bazı hukukî normlara tâbi olmaları, onların ibadetlerle mükellef olmalarını gerektirmez. Zira hukukî normlar öncelikle inançtan ziyade toplumsal düzenle ilgilidir. Dolayısıyla, bu alandaki sorumluluk ibadetler alanına taşınmaz.

Kur'an'ın nüzul sürecine baktığımızda tedricîlik ve hükümlerde sıralama olduğunu görmekteyiz. Buradan hareketle gayr-i müslimlerin öncelikle iman etmekle ondan sonra da ibadetlerle mükellef olduğunu anlayabiliriz. Zaten Hz. Peygamber (s.a.s.) kâfirleri imana davet etmiştir. Eğer onlar imanın yanında ibadetlerle de mükellef olsalardı bu husus tevile kapalı, açık bir şekilde izhar edilirdi. Tarihî süreç içerisinde Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren sahâbe ve izleyen dönemlerde gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellefiyeti noktasında herhangi bir açık bildirim olmaması gayr-i müslimlerin ibadetlerle mükellef olmadığı kanaatini güçlendirmektedir.

KAYNAKÇA

Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*. ed. Abdullah Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

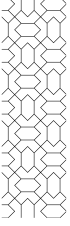
Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. ed. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.

- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-nükâye*. ed. Ahmed Ferit Mizyadi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. ed. Abdürrezzâk Afifi. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1406.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. ed. Halil b. Me'mun Şiha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. ed. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. ed. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*. ed. İnâyetullah Muhammed İsmetullah vd. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. ed. Salâh b. Muhammed Uveyda. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa. *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*. ed. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. ed. Ahmed b. Alî el-Mubârekî. b.y.: y.y., 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustaşfâ min ilmi'l-usûl*. ed. Muhammed Süleymân el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Hindî, Safiyyuddîn Muhammed b. Abdurrahîm. *Nihâyetu'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*. ed. Salih b. Suleymân el-Yûsuf, Sad b. Sâlim es-Suveyh. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996.
- İbn Emiru Hac, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. ed. eş-Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir*. ed. Şa'bân Muhammed İsmâ'îl. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*. ed. Huseyn Ali el-Yederî, Abdüllatîf Fevde. Uman: Dâru'l-Beyârik, 1999.

- İzmirî, Süleyman b. Veli b. Resul el-Kırşehrî. *Haşiyetü'l-Fazlî'l-İzmirî ale'l-mir'âtî'l-usûl fî şerhi mirkâtî'l-vusûl*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1890.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *Şerhu tenkîhi'l-fusûl fî ihtiyârî'l-mahsûl fî'l-usûl*. ed. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Mısır: Şirketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'ü's-sanâi' fî tertibi'ş-şeraî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Korkmaz, Ömer. "Usûl Yazımında İki Farklı Yaklaşım Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 237-250.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar*. ed. Kami Muhammed Muhammed Avida. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Leknevî, Muhammed Abdülâlî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî. *Fevâtihi'r-rahâmût bi-şerhi müsellemi's-sübût*. ed. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebir*. ed. Âdil Ahmed Abdülmevcûd Ali Muhammed Mu'avvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil bin Süleymân*. ed. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Huseyn. *Sahîhu Müslim*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Necmüddîn et-Tûfî, Ebû'r-Rebî' Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu muhtasari'r-rawza*. ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1929.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmû şerhu'l-muhezzeb li'ş-Şirâzî*. ed. Muhammed Necib el-Mutî. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Pala, Ali İhsan. "Gayri Müslimlerin Dinî Hükümlerle Mükellefiyetleri Meselesi". *Gayri Müslimlerin Dinî Hükümlerle Mükellefiyetleri Meselesi*. 586-595. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed.

- Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl.* ed. Muhammed Zeki Abdülber. b.y.: y.y., 1984.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâti'ü'l-edille fi'l-usûl.* ed. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî.* ed. Ebu'l-Vefa el-Afganî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Siğnâkî, Husâmeddîn Huseyin b. Alî b. Haccâc b. Alî. *el-Kâfî şerhu'l-Pezdevî.* ed. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kanît. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Üm.* ed. Muhammed Zühri en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl.* ed. Ebû Hafz Sami b. el-Arabî. Riyâd: Dâru'l-Fazile, 2000.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzebe fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî.* ed. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Muhtasarü't-Tahâvî.* ed. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Maârifî'n-Numâniyye, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-akâid.* ed. Muhammed Adnan Derviş. y.y.: Âsitâne, 1411.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu't-telvîh 'ale't-tavzîh li-metni't-tenkîh fî usûli'l-fikh.* ed. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Yaman, Ahmet. "İslam'ın Temel Kaynakları ve Tarihî Tecrübe Işığında Gayri Müslimlerle Birlikte Yaşamının Hukukî Çerçevesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 40 (2015), 9-36.

- Yaşaroğlu M. Kamil. “Müddessir Sûresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/462-463. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yiğit, Metin. “Fıkhi Ölçüler Işığında Gayri Müslimlerin Hukuki Statüsü”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2009), 151-168.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. ed. Abdülkadir Abdullah el-Ânî. Kâhire: Vizâratu Umûmi'l-Evkâfi ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1992.
- Zuhayli, Vehbe. *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd. İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994.



İBN ÂŞÛR'UN SEDD-İ ZERÂİ İLKESİNE YAKLAŞIMI

Ibn 'Ashūr's Approach to the Principle of Sadd al-Dharâi'

Kazim YUSUFOĞLU

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı,
Malatya, Türkiye.
*Dr., Presidency of Religious Affairs,
Malatya, Turkey*

k_yusufoğlu@hotmail.com, Orcid.org/0000-0002-4434-5508

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2022

Cilt / Volume: 22 Sayfa/Pages: 323-347

Atıf / Citation: Yusufoğlu, Kazim. "İbn Âşûr'un Sedd-i Zerâi İlkesine Yaklaşımı [Ibn 'Ashūr's Approach to the Principle of Sadd al-Dharâi']". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 22 (Aralık / December 2022): 323-347.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1188292>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Kazim YUSUFOĞLU**).

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

Öz

Zararlı olmadığı halde geçerli bir zarara sebep olan fiillerin engellenmesi anlamına gelen *sedd-i zerâi*, fıkıh usûlü tarihinde Hanbelî usûlcülerin yanı sıra daha çok Mâlikî usûlcüler tarafından bir delil olarak savunulmuştur. Mâlikî usûlcüler, *sedd-i zerâin*in mahiyeti hakkında aynı anlayışa sahip olsalar da zarara sebep olan fiillerin (*zeriâ*) tasnifi konusunda farklı görüşe sahiptirler. Karâfi (öl. 684/1285) bunları ümmetin üzerinde ittifak edip etmemesi açısından inceleyip üç kategoriye ayırırken, Şâtîbî (öl. 790/1388) zararın kasıtlı olup olmaması, genel olup olmaması ve kuvvet derecesi açısından inceleyip sekiz kategoriye ayırmıştır. İbn Âşûr (1876-1973) ise meseleyi, mahiyetinde zarar taşıyıp taşıyamaması açısından tetkik etmiş ve iki kısma ayırmıştır. İbn Âşûr, kendisinden önceki usûlcülerden farklı olarak zararın kuvvetini kamu hukuku ve bireysel hukuk açısından farklı değerlendirmiştir. Ona göre zarara sebep olma ihtimali düşük olan bir fiil, kamu hukuku ile alakalı ise yasaklanabilir ancak şahıs hukuku ile ilgili ise yasaklanamaz. İbn Âşûr'un da aralarında bulunduğu Mâlikî usûlcüler *sedd-i zerâin*in geçerliliğini, İne satımı üzerinden değerlendirmişlerdir. İbn Âşûr *Makâsıdu's-Şerâti'l-İslâmî* isimli eserinde bu delilin tümevarım (*istikra*) ile elde edildiğini savunurken, tefsirinde sekiz âyet ile temellendirmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Usûlcüler, Mâlikîler, İbn Âşûr, *Sedd-i Zerâi*.

Abstract

Sadd al-Dharâi', which means the prevention of acts that cause valid harm even though they are not harmful, has been defended as proof in the history of jurisprudence mostly Mâlikî jurists along with Hanbalî jurists. Although the Mâlikî jurists have the same understanding of the nature of *sadd al-dharâi'*, they have different views on classifying of the acts that cause harm. al-Qarâfi (d. 684/1285) analysed the acts that cause harm in terms of whether the ummah agreed on them or not and divided them into three categories. al-Shâhibî (d. 790/1388) analysed them in terms of whether the harm was intended or not, whether it was general or not, and its level of strength and divided them into eight categories. On the other hand, Ibn 'Ashûr (1876-1973), analysed the issue in terms of whether or not it carries harm in its nature and divided it into two parts. Unlike his predecessors, Ibn 'Ashûr evaluated the harm's strength differently in terms of public law and individual law. According to him, an act with a low probability of causing harm can be prohibited if it is related to public law, but not if it is related to personal law. The Mâlikî jurists, including Ibn 'Ashûr, evaluated the validity of *sadd al-dharâi'*, through the sale of İne. Ibn 'Ashûr, in his book *Maqâsıdu al-Sharâti al-İslâmî*, argues that this evidence is obtained by induction, but he tries to justify it with eight verses in his tafsîr.

Keywords: Islamic Law Methodology, Procedurists, Mâlikis, Ibn 'Ashûr, *Sadd al-Dharâi'*.

Giriş

İslam hukukunun temel gayelerinden biri bireysel ve toplumsal hayatta yararlı ve faydalı olan şeyleri sağlamak, zararlı ve faydasız olanları da ortadan kaldırmaktır. Kur'ân'daki ve onun hayata geçirilmiş şekli olan sünnetteki hükümlerin tümü bu ana prensibi tesis etmeye yöne-

liktir. İlk dönemden itibaren Müslüman ilim adamları, karşılaştıkları problemlerin çözümü için Kur'ân ve sünneti esas alarak geliştirdikleri ictihâdî yöntemlerde bu temel ilkeyi daima dikkate almışlardır. Bununla birlikte bu ilkenin tikel örneklerle tatbiki hususunda İslam hukukçuları arasında farklı görüşler ortaya çıkmış, bunun sistemleştirilip müstakil bir delil haline getirilmesi noktasında çeşitli anlayışlar zuhur etmiştir.

Hanbelî hukukçuların yanı sıra daha çok Mâlikî hukukçular tarafından maslahatın temini için zarara sebebiyet veren helal fiillerin engellenmesi sistemleştirilerek müstakil delil haline getirilmiş ve sedd-i zerâi olarak adlandırılmıştır. Mâlikî hukukçular, İmâm Mâlik'in (öl. 179/795) bazı uygulamalarını esas alarak şekillendirdikleri sedd-i zerâi, zamanla geliştirilmiş ve Kur'ân ile sünnetten bazı delillerle temellendirilmeye çalışılmıştır.

Bu makalede Tunuslu Mâlikî hukukçu ve müfessir Muhammed Tâhir b. Âşûr'un (1876-1973) sedd-i zerâi ilkesini nasıl anladığı, hangi deliller ile temellendirdiği ve bu konuda kendinden önceki ilmi mirasa nasıl bir katkı yaptığı ele alınacaktır. Yalnızca bir hukukçu değil, İslam hukuk felsefesi alanında da otorite sayılan İbn Âşûr, kimilerince makâsıdu's-şerîa konusunda Ebû İshak eş-Şâtıbî'den (öl. 790/1388) sonra ikinci üstad kabul edilmektedir.¹ Bu sebeple onun bu konudaki görüşlerinin tespiti önem arz etmektedir. İbn Âşûr, sedd-i zerâi ile ilgili düşüncesini, şer'î hükümlerin temel amacını izah etmek gayesiyle kaleme aldığı *Makâsıdu's-şerîati'l-İslâmî*, Şihâbuddîn el-Karâfî'ye (öl. 684/1285) ait *Şerhu't-Tenkîh*'i notlandırmak için telif ettiği *et-Tavdîh ve't-tashîh li müşkilâti Şerhi't-Tenkîh* ve Kur'ân âyetlerini her yönüyle tefsir etmek amacıyla yazdığı *et-Tahrîr ve't-tenvîr* isimli eserlerinde izah etmiştir. Bu eserleri çerçevesinde onun sedd-i zerâiye yaklaşımı incelenecektir.

1. Sedd-i Zerâinin Tanımı

Sedd kelimesi sözlükte “kapatmak, engellemek”² anlamına gelirken,

¹ Ahmed er-Raysûnî, *ez-Zeria ilâ makâsıdi's-şeria* (Kâhire: Dâru'l-Kelime, 2016), 68.

² Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), 3/207; Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 287.

zerianın çoğulu olan *zerâi* kelimesi ise “vesileler, sebepler, vasıtalar”³ manasına gelmektedir. İbn Âşûr, *zeriâ* kelimesinin; “kaçak devenin kendisine alışkın olması sebebiyle onu görüp yanına gelmesi ve bu sayede yakalanması için bir yere bağlanan hayvan” için kullanıldığını ifade etmektedir.⁴ *Zeriâ* kavramı biri dar diğeri geniş olmak üzere iki farklı manada kullanılmaktadır. Geniş anlamıyla *zeriâ*, araç ya da sonucun hükmü ve bu hükümlerin tespiti hangi yolla yapılırsa yapılsın “herhangi bir fiilin bir sonuca aracı olması” anlamında kullanılmaktadır.⁵ Dar anlamıyla *zeriâ* ise “maslahat olan bir şeyi mefseten olan bir şeye vesile etmek” manasına gelmektedir.⁶ Bir terkip olarak “yolların kapatılması, sebeplerin engellenmesi”⁷ anlamına gelen *sedd-i zerâi*, fıkıh usûlünde “kendi başına helal olan bir fiilin dinen sakıncalı bir sonuca götürmesinin kesin ya da kuvvetle muhtemel olması sebebiyle yasaklanması” manasında kullanılmaktadır.⁸ İbn Âşûr da terkihi “bizzat mefseten barındırmadığı halde geçerli bir mefsete sebebiyet veren amellerin iptal edilmesi” şeklinde tanımlamıştır.⁹ Onun bu tanımdaki “geçerli bir mefseten” kaydı, tespit edilen mefsetenin, Şâri’ tarafından dikkate alınan mefseten türünden olması gerektiğine işaret etmektedir.

İbn Âşûr, bu meseleyi sağlam bir zemine oturtmak için maslahat

³ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâhu tâcu'l-luğa ve es-sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgaffûr Attar (Beyrût: Dâru'l-İlm, 1987), 3/1211; Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/311; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/96; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 717.

⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şerîati'l-İslâmî*, thk. Muhammed Tâhir el-Misâvî (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2001), 365.

⁵ Muhammed Hişâm el-Burhânî, *Seddü'z-zerâ'i' fi's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1985), 53; İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 395.

⁶ Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtibî, *el-Muvâfekât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman (b.y.: Dâru İbn Affân, 1997), 5/182-183. Mâlikî ve Hanbelî usûlcülerin bu konudaki tanımları ve bu tanımlarda kullanılan kayıtların tahlili için bk. Burhânî, *Seddü'z-zerâ'i'*, 74-82.

⁷ Abdülkerim en-Nemle, *el-Muhezzeb fi ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâren* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 3/1016; Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 395.

⁸ Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî (Beyrût: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2012), 2/251; Şâtibî, *el-Muvâfekât*, 5/182-183; Muhammed Ali Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî (Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000), 2/1007; İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şerîa*, 365; *el-Mevsûatu'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf ve's-Suûnu'l-İslâmiyye, 1990), 24/276; Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 395.

⁹ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şerîa*, 365; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tavdîh ve't-tashîh li müşkilâti Şerhi't-Tenkîh* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2019), 798.

ile mefsedet arasındaki ontolojik ilişkiye dikkat çekmiştir. Buna göre maslahatın mefsedete yol açtığı durumlar azımsanmayacak kadar çok olduğu gibi bazen mefsedete yol açmanın maslahatın kemali noktasında gerçekleştiği dahi görülmektedir. Örneğin, ateşten yararlanmanın nihai noktası olan tutuşma ve alevlenme, ancak yakmanın (*mefsedet*) meydana gelmesiyle gerçekleşebilmektedir.¹⁰

2. Zerâinin Kısımları ve İbn Âşûr'un Yaklaşımı

Karâfi, Şâtıbî ve İbn Âşûr gibi Mâlikî usûlcüler tarafından helal olduğu halde harama yol açan fiiller (*zerâia*) farklı kategorilere ayrılmıştır. Bu usûlcülerin her birisi zerâyı farklı açılardan taksimata tabi tutmuştur.

Karâfi, harama sebep olma ihtimali bulunan fiillerin yasaklanması konusunu ümmetin görüş birliği edip etmemesi açısından üç kısma ayırmıştır.

1. Harama sebep olma ihtimali bulunmakla birlikte yasaklanmayacağı konusunda görüş birliği edilen fiiller. Şarap yapılabilir endişesinden dolayı üzüm bağını dikmeyi yasaklamak, zinaya sebep olabileceği korkusuyla komşuluk halinde yaşamayı engellemek bu kısma örnek olarak zikredilmiştir.

2. Harama sebep olma ihtimalinden dolayı yasaklanacağı konusunda görüş birliği edilen fiiller. Bu kısma, etrafına barikat kurmadan yaya yolunda kuyu açmak örnek olarak verilmiştir.

3. Harama sebep olma ihtimali bulunup yasaklanıp yasaklanmayacağı konusunda görüş ayrılığı bulunan fiiller. Buyû'u'l-âcâl olarak isimlendirilen ribâyâ aracı olan îne satımları (*buyû'u'l-iyne*) bu kısma örnek olarak zikredilmiştir.¹¹

Karâfi bu taksimatı yaptıktan sonra harama sebep olma durumunun nasıl tespit edileceğini ve bu konuda hangi kriterlerin kullanılması gerektiğini açıklamamıştır. Bu duruma işaret eden İbn Âşûr, sedd-i zerâide

¹⁰ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şeria*, 366.

¹¹ Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfi, *el-Furûk-Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk-*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Ali Cuma (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2001), 3/1053; Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ilmi'l-usûl* (Ürdün: Dâru'l-Feth, 2020), 863; İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şeria*, 366-367.

temel ilkenin; fiilin içerdiği maslahat ile yol açacağı mefsedet arasındaki denge olduğunu vurgulamıştır. Buna göre maslahat ile mefsedetın teazuru durumunda hangi yol izlenecekse burada da aynı yol izlenecektir. Maslahat ile mefsedetın çatışması durumunda ise güçlü tarafa göre hüküm verilir. Yaya yolunda korkuluksuz kuyu kazma örneğinde olduğu gibi, bu eylemin yol açtığı zarar, içerdiği yarardan daha fazla olduğu için yasaklanmıştır. Üzüm bağı dikme örneğinde ise eylemin faydası, neden olacağı zarardan daha büyük olduğu için üzüm bağı dikmeye izin verilmiştir.

Şâtibî, mükellefe helal kılınan fiilleri, başkasının zarar görüp görmemesi, zarar görmesi halinde bunun kasıtlı yapılıp yapılmaması ve kasıtlı olmaması durumunda zararın meydana gelme ihtimalinin kuvvet düzeyi açısından sekiz kısma ayırmıştır.

Kimseye zarar vermeyen fiiller: Bu fiillerin serbestliği konusunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. *Başkasına zarar veren fiiller:* Bunlar iki kısma ayrılır: *Başkasına zarar vermek amacıyla yapılan fiiller* ve *kimsenin zarar görmesi amaçlanmadığı halde zarar veren fiiller*. Birinci kısma örnek olarak, geçimini sağlamak için fiyatları düşüren ve aynı zamanda bununla başkalarına zarar vermeyi amaçlayan bir kişinin fiili verilebilir. Şâtibî, bu tür bir fiilin yasak olup olmadığı konusunda bazı ayrıntılar olduğunu belirtir. Ona göre, kişinin aynı maslahatı başka bir yolla elde etme imkânına sahip olup olmadığına bakılmalıdır. Eğer aynı maslahatı başka bir yolla elde etme imkânı varsa bu fiil yasaklanır, aksi takdirde yasaklanamaz.¹²

Kimseye zarar verme amacı taşımadığı halde başkalarının zarar görmesine neden olan fiiller, *genel zarar doğuran fiiller ve bireysel zarar doğuran fiiller* olarak ikiye ayrılır. Kişinin cami veya benzeri kamu ihtiyacını karşılamak için istimlak edilmek istenen evini ya da bahçesini satmayı reddetmesi genel zarara yol açan fiillere örnek olarak verilebilir. Şâtibî'ye göre böyle bir fiilin yasaklanması, telafisi mümkün olmayan bir zararın meydana gelmesine neden oluyorsa yasaklanamaz ancak te-

¹² Şâtibî, *el-Muvâfekât*, 3/55-57.

lafisi mümkün olan zarara sebep oluyorsa genel olan zarar dikkate alınarak ilgili fiil yasaklanır.¹³

Bireysel zarara neden olan fiiller iki kısma ayrılır: *Eylemi gerçekleştiren kişiye de zarar veren fiiller ve eylemi gerçekleştiren kişiye zarar vermeyen fiiller*. Birincisine engellenmediği takdirde kişinin kendisine zarar verecek bir haksızlığı, başkasının zarar göreceğini bilerek engellemesi örnek olarak verilebilir. Şâtıbî bunun iki açıdan değerlendirilebileceğini söyler: hazların ispatı ve hazların düşürülmesi. Eğer hazların ispatı dikkate alınırsa başkası zarar görse bile bir kimsenin kendi çıkarı için bir şey yapmasına engel olunamaz. Hazlar dikkate alınmazsa kişinin kendini düşünmemesi ve kendini toplumla eşit seviyede görmesi ya da toplumu kendine tercih etmesi seçeneklerinden biri ortaya çıkacaktır. Kendini toplumla bir görmek iyi olsa da toplumu kendine tercih ederek hazlardan feragat etmek daha erdemli bir davranış olarak kabul edilir.¹⁴

Kendisine zarar vermeyen ancak başkalarına zarar veren fiiller üç kategoriye ayrılır: *Zarar vermesi kesin olanlar, zarar vermesi nadir olanlar ve nadir olmamakla birlikte çoğunluğu oluşturanlar*. Birincisine, evin girişine karanlıkta giren kişinin kesin düşeceği şekilde bir çukurun kazılması; ikincisine genelde herkesin düşmeyeceği bir yere çukurun kazılması örnek olarak verilebilir. Şâtıbî, birinci kısmın kimseye zarar verme gayesi olmaksızın şer'an kastedilmesi caiz olan bir şeyin kastedilmesi ve kendisi sebebiyle başkasının zarar görmesi şeklinde iki yönünün olduğunu belirtir. Birinci yön açısından böyle fiillerin yasaklanmasını gerektiren bir sebep söz konusu değilken ikinci yönden bakılması halinde bu fiillerin engellenmesi gerekir.¹⁵ Şâtıbî'ye göre, ikinci kısma giren fiillerin engellenmesi söz konusu değildir.¹⁶

Nadir olmayan ve çoğunluğu oluşturan fiiller, *zarar verme ihtimali yüksek olan fiiller ve çoğu zaman ve nadiren grubuna girmeyen ancak zarar verdiği sıklıkla rastlanan fiiller* olmak üzere iki kısma ayrılır. Birincisine

¹³ Şâtıbî, *el-Muvâfekât*, 3/57-58.

¹⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfekât*, 3/58-72.

¹⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfekât*, 3/72-74.

¹⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfekât*, 3/74-75.

örnek olarak içki fabrikasına üzüm satmak, ikincisine örnek olarak da îne satımı (*buyû'u'l-âcâl*) zikredilebilir. Birinci kategorideki fiillerin yasaklanması, zann-ı gâibe dayanarak hareket etmenin gerekliliğiyle ilgilidir. Şâtıbî, amelî bir meselede zann-ı gâibin kesin bilgi değerine sahip olduğuna işaret ederek bu konudaki fiillerin engelleneceğini belirtir.¹⁷ Şâtıbî, bu ikinci kısmın engellenip engellenmeyeceği konusunda farklı görüşler ve ihtilaflar olduğunu vurgulamıştır.¹⁸ Bu konudaki görüşler aşağıda ele alınacaktır.

Şâtıbî'nin bu taksimatını tablo halinde şöyle göstermek mümkündür:



¹⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfekât*, 3/75-77.

¹⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfekât*, 3/77-85. Bu sekiz kısmın gerekçeleri ve yapılan bazı itirazlar için bk. Şâtıbî, *el-Muvâfekât*, 3/55-85.

İbn Âşûr'un sınıflandırması ise diğer usûlcülerden farklıdır. O, yukarıdaki tasnifi Karâfî'den aktardıktan sonra farklı bir tasnif yapmış ve zararı nassla açıklanan ve zararının tespiti ictihada bırakılan olmak üzere iki kısma ayırmıştır:

1. Kendisinden ayrılmaz (*muttarid*) bir şekilde mefsedete yol açma özelliğine sahip olan fiiller, başka bir deyişle mefsedetin, doğasının bir özelliği olarak kendisinde var olduğu fiiller. Bu tür fiillerin önlenmesi İslam hukukunun temel ilkelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Kur'ân ve sünnet tarafından ortaya konan tikel hükümlerin çoğu bu ilkeye dayanmaktadır.¹⁹ Beş temel ilke olan din, can, nesil, akıl ve malı korumak için vazedilen hükümler örnek olarak zikredilebilir. İslam bu beş temel ilkeyi koruyup kollamayı garantiye almış ve buna zarar veren tüm unsurları yasaklamıştır. Herhangi bir dini seçen ve onun kurallarına göre yaşayanlara yönelik tüm baskı ve zulmün yasaklanması²⁰ din emniyetine; kişinin canına yönelik tüm saldırıların yasaklanması²¹ can emniyetine; evlenmeye engel olmak, gayr-i meşru ilişkide bulunmak, ona götüren yollara tevessül etmek ve bunları teşvik etmeye yönelik tüm yasaklar²² nesil emniyetine; alkol, uyuşturucu, akla zarar veren tüm maddelerin yasaklanması²³ akıl emniyetine ve faiz, rüşvet, kumar, karaborsacılık, bahis oyunları ve tüm haksız kazanç yollarının yasaklanması²⁴ mal emniyetine örnek olarak zikredilebilir. Bu fiillerde var olan mefsedet onların ayrılmaz bir parçası olduğu için Şâri' tarafından yasaklanmıştır. İbn Âşûr, bu kısmın kıyasa asıl olarak kabul edilmesi konusunda görüş ayrılığı olmadığını belirtir.²⁵

2. Mefsedete sebep olma konusunda az veya çok geri kalabilen fiiller. İbn Âşûr'a göre zamanla mukayyet olmaksızın helal olan herhangi bir

¹⁹ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şeria*, 368.

²⁰ Örnek için bk. Yûnus 10/99 ve 108; el-Kâfirûn 109/6; el-Bakara 2/191 ve 156; er-Ra'd 23/40; el-Ğâşiyeye 88/21-22.

²¹ el-İsrâ' 17/33; el-Furkân 25/68; en-Nisâ' 4/93; el-Mâide 5/32.

²² el-Bakara 2/232; en-Nûr 24/2 ve 31-32; el-İsrâ' 17/32; el-Mümtehine 60/16.

²³ el-Mâide 5/90-91.

²⁴ el-Bakara 2/188 ve 275-279; el-Mâide 5/90-91; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir-Sünenü't-Tirmizî*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Abdullatif Harzullah (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, ts.), "Ahkâm" 9.

²⁵ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şeria*, 368.

uygulamanın zarara sebebiyet vermesi durumunda yasaklanması gerekir. Bunu ana ilke olarak kabul eden İbn Âşûr'a göre, somut örnek olarak Hz. Peygamber tarafından bu sebeple bazı yasaklar getirilebileceği gibi ondan sonra da getirilebilir. İki dönem arasındaki fark, birisinin teşri' dönemi diğeri ise ictihad dönemi olmasıdır. Yani Hz. Peygamber, zarara sebep olan helal bir fiili yasakladığı zaman, onun bu yasağının bağlayıcı olması hasebiyle zararın niceliği ve kuvvet derecesi gibi durumların tespitine ihtiyaç yoktur. Onun bir fiili yasaklaması bunun makul ve makbul bir zarara sebep olduğunu kabul etmek için yeterlidir. Ancak aynı durum ondan sonraki dönem için söz konusu değildir. İctihad döneminin doğal yapısı gereği zararın tespiti hususunda bazı farklılıklar söz konusu olabilmektedir. Örneğin zararın sebebinin açık olup olmaması, çok olup olmaması, zararın giderilmesini gerektiren duruma aykırılık bulunup bulunmaması, sebep olan durumun kalıcı olup olmaması gibi hususlar müctehidden müctehide farklılık gösterdiği için çeşitli görüşler ortaya çıkabilmektedir.²⁶

İbn Âşûr, Hz. Peygamber tarafından zarara sebep olmasından dolayı yasaklanan fiiller için “mansûs teşrie sebep olma” ifadesini kullanarak kabzedilmeden önce gıda maddelerinin satılmasının yasaklanmasını örnek olarak zikretmiştir. Onun kastettiği yasak, “Kim bir gıda maddesi satın alırsa onu teslim almadan satmasın.”²⁷ şeklindeki haberle getirilen yasaktır. Her ne kadar kabzın mahiyeti hakkında görüş ayrılığı olsa da bütün fakihler bu habere dayanarak bir malın kabzından önce satılmasını yasaklamışlardır. Bu yasağın sebebi Hz. Peygamber tarafından beyan edilmemiş olsa da mevcut işlemin mefsedete yol açması sebebiyle yasaklandığı kabul edilmektedir. Zira kişinin sahip olduğu malı satması maslahat içeren bir muameledir. Ancak bu işlemin, belirsizlik (*garar*) içermesi, riski üstlenilmemiş kazançlara sebebiyet vermesi ve satış fiyatlarında suni artışlara neden olması gibi mefsedetlere yol açması sebebiyle yasaklandığı fakihler tarafından kabul edilmektedir.²⁸ Yani bu

²⁶ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şeria*, 368.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru ibn Kesir, 2002), “Kitâbu'l-Buyû”, 54.

²⁸ Mustafâ Kisbet, *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi* (Bursa: Uludağ

muamelenin bizzat kendisinin maslahat olduğu halde mefsedete sebep olması, sünnet tarafından hakkında hüküm konulmasına neden olmuştur.²⁹

İbn Âşûr'un zerîa konusundaki tavrının, bir fiilin içerdiği maslahat ile sebep olacağı mefsedet arasındaki denge olduğuna, bunlardan hangisi güçlü (galip) ise ona göre hareket edileceğine yukarıda değinmiştik. Bir fiilin mefsedete sebep olma ihtimali düşük ise bu zerîa geçersiz (*mülga*) kabul edilip itibara alınmayacaktır. Ancak İbn Âşûr'un bu ilkeyi her alanda işletmediği, kamu alanı ile bireysel alanı birbirinden ayırdığı görülmektedir. Ona göre kamu hakkı alanındaki zerîa ile bireysel hak ile ilgili zerîa aynı hükme tabi değildir. O, bu düşüncesini Şu'arâ suresinin 56. âyetini tefsir ederken dile getirmiştir. Firavun, Hz. Mûsâ'nın İsrailoğulları'nı geceleyin Mısır'dan çıkaracağı haberini alınca, askerlerini toplayarak onlara şöyle seslenmiştir: “*Bunlar, sayıları çok az, basit ve önemsiz bir topluluktur. Fakat bize karşı nefretle doludurlar. Biz de uyanık, tedbirli bir topluluğuz.*”³⁰ İbn Âşûr, Firavun'un kendisini de işin içine katarak “*Biz, uyanık, tedbirli topluluğuz.*” demesinin, askerlerini motive etmenin yanında, devlet yönetiminde yöneticiye tabi olmanın zorunluluğuna da vurgu yaptığını ifade etmektedir. Firavun, gelecek sıkıntılara karşı koymak için uyanık olup tetikte beklemenin adeta kendi karakterleri olduğunu vurgulamıştır. İbn Âşûr, bunun fesada giden yolları kapatma olduğunu, böyle bir durumun devlet yönetiminde büyük bir ilke olduğunu belirtmiştir.³¹

İbn Âşûr'a göre devlet yönetiminde bir fiilin zarara sebep olma ihtimali düşük olsa dahi önlenmesi gerekmektedir. Hukukta bireyin hakkını korumada geçersiz kabul edilen zerîa, kamu hukukunu korumada geçerli kabul edilmektedir. Yani bir fiilin zarara yol açma ihtimali değerlendirilirken bu zararın bireye mi yoksa topluma mı ilişkin olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bireye zarar verme ihtimali düşük

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 178.

²⁹ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîa*, 368.

³⁰ Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014), eş-Şu'arâ 26/54-56.

³¹ Muhammed Tâhîr İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 19/131-132.

bir fiil engellenemez, topluma zarar verme ihtimali varsa bu ihtimalin kuvvet düzeyine bakılmaksızın yasaklanabilir. İbn Âşûr'a göre İslam hukukçularının "kamu yararının gözetilmesi bakımından yöneticilerin görüşünün kâdılarının görüşünden daha geniş olduğu" tespiti bu anlayışın sonucudur.³²

3. Sedd-i Zerâinin Geçerliliği ve İbn Âşûr'un Yaklaşımı

İbn Âşûr'un da işaret ettiği üzere Hanefî ve Şâfiî usûlcülerin fıkıh usûlüne dair kaleme aldıkları eserlerde bu konuya dair herhangi bir başlık bulunmadığı gibi bu ilkenin onlar tarafından kabul veya reddedildiğine dair bir bilgi de yoktur.³³

Sedd-i zerâinin delil olup olmadığı konusundaki tartışmanın, zerâinin yukarıdaki tasnifinin son maddesi olan "çoğu zaman ve nadiren grubuna girmeyen ancak zarar verdiği sıkça rastlanan fiiller" hakkında olduğuna değinmiştik. İbn Âşûr'un da aralarında bulunduğu Mâlikî usûlcüler, sedd-i zerâi ilkesinin geçerliliğini, îne satımları (*buyû'u'l-âcâl*) üzerinden tartışmışlardır. Nitekim Endülüslü Mâlikî hukukçu Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), hükümlerle ilgili âyetleri tefsir etmek üzere kaleme aldığı *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde sedd-i zerâiyi "zâhiren câiz olmakla birlikte sakıncalı bir sonuca götüren veya götürme ihtimali bulunan bütün akideler"³⁴ şeklinde tanımlamıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere usûlcüler arasında tartışma konusu olan sedd-i zerâi, mutlak anlamda harama yol açan veya açması muhtemel bir fiilin yasaklanması anlamında sedd-i zerâi değil, ribâyaya yol açan veya açması muhtemel vadeli satışların engellenmesi anlamında sedd-i zerâidir.

Sözlükte "bir şeyin en iyisi, ribâ, borç verene herhangi bir menfaat sağlamayan borç"³⁵ manalarına gelen *îne* kelimesi, fıkıh terimi ola-

³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/131-132.

³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/432. Örneğin Gazâlî, *el-Mustasfâ'nın* sonunda "Mevhûm Deliller" (delil olmadığı halde delil zannedilenler) başlığı altında Şer'u men kablenâ, Sahabi sözü, İstihân ve İstislâh (Maslahat-i mürsele) konularını ele aldığı halde sedd-i zerâiye değinmemiştir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/390-432.

³⁴ (هُوَ كُلُّ عَقْدٍ جَائِزٍ فِي الظَّاهِرِ يُؤَوَّلُ أَوْ يُمَكَّنُ أَنْ يُؤَوَّلَ بِهِ إِلَى مَحْظُورٍ) Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekir İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 2/185.

³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/306.

rak “bir kimsenin bir malı belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satıp aynı malı peşin parayla sattığı fiyattan daha ucuza geri almasını” ifade etmektedir.³⁶ İne satımının en yaygın şekli bu olmakla birlikte başka türleri de vardır.³⁷

Fıkıh mezhepleri arasında İne satımının caiz olup olmadığı, caiz görülüyorsa hangi gerekçelerle kabul edilmediği konusunda farklı görüşler vardır. Şâfiîlere göre bu tür alışverişler caizdir. Onların bu tür muamelelere cevaz vermelerinin nedeni, tarafların niyetini dikkate almamaları ve yalnızca sözleşmenin şeklen uygun olmasını yeterli görmeleridir.³⁸

Hanefîler, Mâlikîler ve Hanbelîler İne satımını caiz görmemişlerdir. Ancak her biri farklı gerekçelerle bu sonuca varmıştır. Hanefîler, Hz. Âişe'den (öl. 58/678) rivayet edilen bir habere dayanmışlardır. Bir kadın, cariyesini Zeyd b. Erkam'a (öl. 68/688) vadeli olarak sekiz yüz dirheme satmış, daha sonra aynı cariyeyi ondan peşin olarak altı yüz dirheme satın aldığını ve kendisinden sekiz yüz dirhem alacağını iddia ederek Hz. Âişe'ye başvurmuştur. Bunun üzerine Hz. Âişe, bu alışverişin her ikisi için de kötü bir alışveriş olduğunu belirttiikten sonra, Zeyd'e tövbe etmediği takdirde Hz. Peygamber ile olan cihadının iptal edileceğini bildirmesini söylemiştir.³⁹ Hanefîler bu haberi delil göstererek İne satımının caiz olmadığına hükmetmişlerdir.⁴⁰

³⁶ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mumehhidât*, thk. Muhammed Hacı, Said Ahmad A'râb (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/39; Cemâleddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf Zeyleî, *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye* (Beyrût: Müessesetu'r-Reyyân, 1997), 4/16; Ebu's-Seâdât Mecduddîn el-Mübârek İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmet ez-Zâvî, Mahmut Muhammed et-Tanâhî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 2/301; Şâtibî, *el-Muwâfekat*, 1/237; H. Yunus Apaydın, “İne”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/283.

³⁷ İne satımının diğer şekilleri için bk. İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mumehhidât*, 2/42-59; Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Şerhu Bidâyeti'l-müctehid ve nihâyeti'l-müktasid*, thk. Abdullah el-Abâdi (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1995), 3/1592-1598.

³⁸ Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatu'l-tâlibin ve undetu'l-müftin*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Amman: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 3/418-419; Karâfî, *el-Furûk*, 3/276-276; Apaydın, “İne”, 22/284.

³⁹ Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hümâm, es-San'anî, *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-Azamî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, 1983), 8/185; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdulkadir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 5/539. Bu hadisten ilgili hükmün nasıl çıktığı, hadiste geçen cihadın iptal edilmesi cümlesinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda geniş bilgi için bk. Karâfî, *el-Furûk*, 3/1054-1055.

⁴⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993),

Hanbelîler îne satımını bir hile olarak görmüşlerdir. Onlara göre bu satışta tarafların gerçek niyeti ribâ olmasına rağmen bunu sahih bir akit kisvesi altında gizlemeye çalışmışlardır.⁴¹ Mâlikîler bu meseleye sedd-i zerâi açısından bakmışlardır. Onlara göre görünüşte helal gibi görünen îne satımı ribâyâ vesile olduğu için haramdır. Mâlikîler ile Hanbelîler arasındaki fark, birinin hileyi, diğersinin ise sedd-i zerâiyi esas almasıdır.⁴² Hile ile zerâ birbirine yakın olmakla birlikte aralarında bazı temel farklar vardır: Hilede, kişinin kendi özel durumuyla ilgili konularda hukuk kurallarına uyulduğu zannedilsin diye hukukta geçerli olan bir şekli ortaya koyarak kendini hukuk karşısında sorumlu olmaktan kurtarmaya çalışma amacı varken zerâide kişilerin haksızlığa yol açma niyetinde olup olmamaları şart değildir, ancak fiilin haksızlığa yol açması esastır. Başka bir deyişle hile özel, zerâi ise geneldir ve hilede kasıt unsuru varken zerâide bu unsur yoktur.⁴³ Her iki mezhep hukukçuları da îne satımında ribânın kastedildiğini söylemekle birlikte Hanbelîler böyle bir kastın mutlak olarak bulunduğunu, Mâlikîler ise ribânın bir araç olarak kötüye kullanılabileceğini ve tarafların bu itham altında kalabileceğini savunurlar.⁴⁴ Aslında Mâlikîlerin îne satımı dolayısıyla zerâi anlayışının merkezinde töhmet kavramı yer alır. Bu işlemi yapanların ribâyı kastettiklerine dair bir karine (delil) bulunmalıdır. Mâlikîler bu satışla tarafların töhmet altında kalmasını niyet karinesi olarak kabul etmişlerdir.

Mâlikî hukukçular bu görüşü İmâm Mâlik'e atfetmişlerdir ancak bu yönde onun açık bir ifadesi yoktur. Bununla birlikte kitabında, satın alınan gıda maddelerinin teslim alınmadan önce satılmasını yasaklayan birkaç rivayete yer vermiştir.⁴⁵ İbn Rüşd bu meselenin îne satımı meselesi ile aynı mahiyette olduğunu vurgulamıştır.⁴⁶ Satın alınan gıda

13/122.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-muvakki'in an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1991), 1/169.

⁴² Apaydın, "İne", 22/284.

⁴³ İbn Aşûr, *Makâsıdu's-şeria*, 365-366.

⁴⁴ Apaydın, "İne", 22/284.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî İmâm Mâlik, *el-Muvaţta'*, thk. Beşşâr İvaz Ma'rûf, Mahmud Halil (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1382/1962), 2/342-345.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidâyeti'l-müctehid*, 3/1595.

maddelerinin teslim alınmadan satılmasını yasaklayan haberin geçtiği *Muvatta*'daki konunun başlığının “*ine ve benzeri yollarla alışveriş*”⁴⁷ şeklinde olması İbn Rüşd'ün bu tespitini destekler niteliktedir.

Mâlikî usûlcüler İmâm Mâlik'in görüşünün dayandığı gerekçeden hareketle sedd-i zerâi ilkesini savunmuşlardır. Bu gerekçenin, niyetle ilgili olması sebebiyle kişiden kişiye değişmesi bazı sakıncaların dile getirilmesine neden olmaktadır. Bu anlayıştan hareketle İbn Âşûr, İmâm Mâlik'in bu yasağının gerekçesinin yanlış tespit edildiğini ileri sürer. Ona göre bu gerekçe sübjektif değil, aksine objektiftir. Buna göre, bu tür işlemlerden kaynaklanan mefsedet, ribânın yasaklanmasına yol açan mefsedet ile aynıdır. İmâm Mâlik, insanların bu tür işlemlere girişmesinin bunların yaygınlaşmasına sebep olduğunu ve bunun sonucunda haksız kazanç elde edildiğini gördüğü için yasaklamıştır. Başka bir deyişle, bu tür işlemler nedeniyle tarafların zan altında kalacağı varsayım-sal değil, bizzat işlemin kendisinin doğurduğu sonuçlardır. İbn Âşûr bu çıkarımı şu şekilde gerekçelendirmeye çalışmıştır: “Eğer bu tür alışverişlerin sonucu, yaygınlaşması neticesinde insanların amacı haline gelmeseydi ve yasaklanan şeyleri kendileri için helal kılmak istemeselerdi, insanların gayesi hukuk kuralının konulmasında etkili olmazdı.”⁴⁸

İbn Âşûr, bu ince bilimsel gerekçeyi kimsenin anlamadığını ve bu nedenle bazı hukukçuların şu anlayışı bile savunduğunu belirtir: “Bu tür muameleler mefsedet gerekçesiyle yasaklandığına göre faziletli insanların bu tür muamelelerde bulunmasının yasaklanmaması gerekir.”⁴⁹ Ona göre böyle bir şey mümkün değildir. Çünkü hukuk normlarının farklılaşmasında amacın etkisi yoktur. Gayelerin işlevi, yasak olan mefsedet helal kılınmasına olan temayüle alamet olmalarıdır.⁵⁰

İbn Âşûr, gayelerin hukuk normlarının oluşumunda etkili olmadığını temellendirmek için Müslüman olmadan önce ribâ ile işlem yapan bir kişinin Müslüman olduktan sonra bunu selem akdine⁵¹ dönüştür-

⁴⁷ Bk. İmâm Mâlik, *el-Muvatta*, 2/342.

⁴⁸ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şeria*, 368.

⁴⁹ Karâfî, *el-Furûk*, 3/1056; İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şeria*, 369.

⁵⁰ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şeria*, 369.

⁵¹ “Nitelikleri belirlenen vadeli bir malın peşin bedelle satımı” anlamına gelen selem akdi İslam ticaret hukukunun ana konularından biridir. Geniş bilgi için bk. Nezîh Hammâd, *Akdu's-selem*

mesini örnek olarak gösterir. Buna göre Müslüman olmadan önce ribâ ile işlem yapan bir kişi, Müslüman olduktan sonra ribâdan elde edeceği kârı kaybetmemek için ribâ akdini selem akdine dönüştürürse bu uygulama caiz kabul edilir. Eğer niyetin hukuk normunun oluşmasında bir etkisi olsaydı bu işlem caiz olmazdı. Ancak burada failin niyeti değil, yaptığı işlem söz konusudur. Bu işlem, ribâ muamelesinin yasaklanmasını gerektiren mefsedetten uzak kabul edilir ve selem akdini helal kılan maslahatı bünyesinde barındırdığı için caiz görülür. İbn Âşûr'a göre böyle bir işlem yapan kişinin helal kazancını niyetinden dolayı haram saymak, İslam hukukunu rahmet olmaktan çıkarıp azaba dönüştürmektir.⁵²

4. İbn Âşûr'un Sedd-i Zerâi İlkesini Temellendirmesi

İbn Âşûr, *Makâsıd*'da sedd-i zerâi ilkesinin büyük hukukî gayelerden biri olduğunu belirttikten sonra bunun istikrâ yoluyla elde edildiğini vurgulamıştır. Başka bir deyişle, sedd-i zerâi ilkesi sadece belirli delillerden elde edilmiş değildir. Aksine İslam hukukunun hem bireysel ve toplumsal hem de devletlerarası ilişkilerdeki hükümleri ve bu hükümlerle gerçekleştirilmek istenen gaye ve hedefler incelenerek elde edilmiştir. İbn Âşûr ayrıca tefsir kitabında bu ilkeyi epeyce âyetle temellendirmeye çalışmıştır. Onun sedd-i zerâi ilkesine delil olarak gösterdiği âyetler, Kur'an'daki sıralamaya uygun olarak tek tek incelenecektir.

İbn Âşûr, sedd-i zerâi ilkesine ilk olarak Bakara suresinin 35. âyetini delil göstermiştir. Allah bu âyette, “*Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. İsteddiğiniz yerden bol bol yiyin. Ama sakın şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa kendinize yazık edersiniz.*” buyurarak Hz. Âdem'e, bir ağacın meyve dışında her türlü yiyeceği serbest bıraktığını söylemiştir. Ancak bu yasığın “Yeme!” şeklinde bir yasaklama formu ile değil, “Yaklaşma!” biçiminde bir kalıp kullanılarak ifade edilmesi dikkat çekicidir. Zira Âdem'e asıl yasaklanan, ağaca yaklaşması değil, onun meyvesinden yemesidir. Bu ayrıma dikkat çeken İbn Âşûr, bunun İmâm Mâlik'in mezhebinin

fi'ş-şeriatî'l-İslâmiyye (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1992); Bilal Aybakan, “Selem”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009).

⁵² İbn Âşûr, *Makâsıdu'ş-şeria*, 369.

ilkelerinden (*asl*) biri olan sedd-i zerâiye işaret ettiğini vurgulamıştır.⁵³ Buna göre “yaklaşma” eyleminin bizzat kendisi herhangi bir mefseted barındırmadığı halde yasaklanmasının nedeni, “yeme” eylemine sebep olmasıdır.⁵⁴

Müslümanlar, Hz. Peygamber'den kendilerine tebliğ edilen vahyi iyice anlayabilmek için tekrar etmesini ve bu konuda kendileriyle ilgilenmesini talep etmişlerdir. Bu isteklerini de tedavülde olan ve bu isteği ifade eden “أَنْظُرْنَا” (*Unzurnâ*) kavramı ile ifade etmişlerdir. Bunun üzerine Yahudiler kelime oyunlarına başvurarak Hz. Peygamber'e hakaret etmek için İbranicedeki bu kelimeye benzer ancak hakaret içerikli bir kelime kullanmışlar, bunun üzerine Allah müminlere hitaben, “*Ey iman edenler! (Muhammed'e) 'Râ'inâ' demeyin, onun yerine 'Unzurnâ' deyin ve onu dikkatlice dinleyin. Bilin ki bu şekilde ona dil uzatan kâfirler için acı bir azap vardır.*”⁵⁵ buyurarak ilgili kelime ile Hz. Peygamber'e hitapta bulunmayı yasaklamıştır. *Unzurnâ* kelimesinin kendisi hakaret içermese de hakarete sebep olduğu için müminler tarafından kullanılması yasaklanmıştır. Buradan hareketle İbn Âşûr, sedd-i zerâi ilkesini bu âyetle temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre bu âyet sedd-i zerâinin geçerli bir delil olduğuna işaret etmektedir.⁵⁶

İbn Âşûr'un sedd-i zerâi ilkesi ile irtibatını kurduğu âyetlerden birisi de Nisâ suresinin 3. âyetidir. Hem yetimlerin hakkını güvence altına alan hem de evlenilecek kadın sayısını dört ile sınırlayan bu âyet mealen şöyledir: “*Yetimler konusunda adaletli davranamayacağımızdan endişe ederseniz beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Adaleti gözetemeyeceğinizden korkarsanız sadece bir kadınla evlenin ya da elinizdeki câriyelerle yetinin. Böylesi, haktan ve adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.*”

⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/432.

⁵⁴ Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2000), 1/127; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/432.

⁵⁵ el-Bakara 2/104.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, ts.), 2/57; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/652.

Bu âyetin anlamını tayin noktasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Mâverdi (öl. 450/1058), bu hususta dört görüş aktarmıştır. Birincisi, yetim kızlarla evlendiğiniz takdirde, onlara haksızlık yapmaktan endişe duyarsanız onlarla evlenmek yerine uygun olan başka kadınlarla ikişer, üçer, dörder evlenin; ikincisi, insanların, yetimlerin malları konusunda adaletli davranma endişesini taşıyıp kadınların hakkını koruma hususunda ise böyle bir endişe duymamaları sonucunda Cenâb-ı Hakk onlara hitaben, “*Yetimlerin malları konusunda adaletli davranamama endişesini taşıdığımız gibi kadınlarımıza karşı da adaletli davranamama endişesini taşıyınız.*” buyurmuş; üçüncüsü, “*Yetimlerin malları konusunda çekindiğiniz gibi zinadan da çekininiz ve beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın.*”; dördüncüsü, Cahiliye devrinde Kureyşliler, herhangi bir sayı ile sınırlı olmaksızın çok kadın ile evleniyorlardı. Mali durumları bu işe yetmeyip masraflar konusunda sıkıntıya düştüklerinde velisi buldukları yetimlerin mallarını harcamaya yelteniyorlardı. Bunun üzerine bu âyet nazil olmuştur. Birinci görüş Hz. Âişe; ikincisi Said b. Cübeyr (öl. 94/713), Süddî (öl. 127/745) ve Katâde (öl. 117/735); üçüncüsü Mücâhid (öl. 103/721); dördüncüsü ise İkrime (öl. 105/723) tarafından savunulmuştur.⁵⁷ Mâverdi’den sonra çoğu müfessir bu dört görüşü aktarıp herhangi bir tercihte bulunmazken, Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) dördüncü görüşün daha uygun olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸

İbn Âşûr, bu dört yorumu zikredip birinci görüşü tercih ettikten sonra dördüncü yorum çerçevesinde âyeti sedd-i zerâi ilkesiyle ilişkilendirmiştir. Ona göre İkrime’nin yorumu esas alınırsa âyette geçen, “*yetimler konusunda adaletli davranamayacağımızdan endişe ederseniz*” şart fiili ile “*Beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın.*” cevap fiili arasındaki uygunluk açıklık kazanır. Çünkü sorumlulukları yerine getirilmeyen böyle bir evlilik, yetimlerin mallarını yemeye (*zarîa*) yol açar. Bu durumda âyet, sedd-i zerâi ilkesinin meşruiyetine işaret etmektedir. İbn Âşûr buradaki haksızlığa sebebiyet verme ihtimalinin

⁵⁷ Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-İlmiyye, ts.), 1/448-449.

⁵⁸ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb (et-Tefsîru’l-kebir)* (Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsi’l-Arabî, 1998), 9/485-486.

güçlü olmasını (*gâlib*) özellikle vurgulamıştır. Râzî'nin bu âyet ile ilgili İkrime'nin yorumunu esas alarak yaptığı değerlendirme, İbn Âşûr'un vardığı sonucu desteklemektedir. Râzî'ye göre Allah, âyette en fazla olan dört ile en az olan bir rakamlarını zikrederek bu iki rakam arasındaki sayılara dikkat çekmiş ve şu şekilde uyarıda bulunmuştur: “*Eğer dörtten korkarsanız üç; üçten korkarsanız iki; ikiden korkarsanız bir hanım size yeter.*” Buna göre çok kadınla evlenilmesi daha fazla harcamaya, bu da yetimin malının zimmete geçirilmesine sebep olacağından, velinin çok kadınla evlenmesi yasaklanmıştır.⁵⁹

İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) de bu âyeti sedd-i zerâi ile ilişkilendirmiştir. Ona göre, dörtten fazla kadınla evlenmek, ister onlara haksızlık yapılmasına isterse himayeleri altındaki yetimlerin mallarını yemelerine sebep olsun, her iki vaziyette de zarar verme durumundan kaldırılmaktadır. Dörde kadar müsaade edilmesinde de haksızlığa sebep olma ihtimali bulunduğu işaret eden İbnu'l-Kayyim bu konuda maslahat ile mefsetet dengesinin gözetildiğini belirtmiştir. Ona göre serbest bırakma maslahatı, haksızlık yapma mefsetetine tercih edilmiştir.⁶⁰

İbn Âşûr tarafından sedd-i zerâi ilkesinin meşruiyetine delil olarak zikredilen âyetlerden birisi de En'âm suresinin 108. âyetidir. Bu âyet mealen şöyledir: “*Siz, müşriklerin Allah'ı bırakıp da yaptıkları putlara sövmeyin. Aksi takdirde onlar da cahillik ve taşkınlık ederek Allah'a söverler. Biz her ümmete amellerini güzel gösterdik. Sonunda dönüp varacakları yer Rablerinin huzurudur. İşte o zaman Allah onlara yaptıklarını tek tek bildirecek cezalarını verecektir.*” Bu âyet tüm Mâlikî fakihleri ve usûlcüleri tarafından sedd-i zerâi ile ilişkilendirilmiştir. İbn Âşûr sedd-i zerâi ile ilgili en geniş izahatı bu âyet bağlamında yapmıştır. O, Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'nin bu âyet ile Â'râf suresinin 163. âyeti bağlamında sedd-i zerâi ile ilgili yaptığı değerlendirmeleri⁶¹ aktarmakla kalmamış, Mâzerî (öl. 536/1141) ve Karâfî gibi Mâlikî usûlcülerin sedd-i zerâi hakkında yap-

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/486; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tewîr*, 4/222-223.

⁶⁰ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, 5/15.

⁶¹ İbn Arabî'nin yaptığı değerlendirmeler için bk. Ebû Bekir İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/247-248.

tığı tanımları da zikretmiştir. Bu âyete göre müşriklerin taptığı putlara sövmenin yasaklanmasının sebebi, bu durumun onların da Allah'a sövmelerine neden olmasıdır. Yani müşriklerin ilahlarına sövmek aslında helaldir ancak Allah'a hakaret etmek gibi bir harama neden olmasından dolayı yasaklanmıştır. Sedd-i zerâi ilkesi de bir filin meşru olduğu halde gayr-i meşru bir fiile sebep olduğu için yasaklanması esasına dayanır.⁶² İbn Âşûr'un sedd-i zerâi ile ilişkilendirdiği âyetlerden biri de A'râf suresinin 142. âyetidir. Bu âyete göre vahiy almak için İsrailoğulları'ndan kırk gece ayrılan Hz. Mûsâ, kendisine vekil tayin ettiği kardeşi Hz. Hârûn'a şu tavsiyede bulunmuştur: “*Kavmimin başına sen geç. Onları iyi yönet, sakın bozguncuların yolundan gitme.*” Bu âyette dikkat çeken nokta, yasaklanan şeyin bozgunculuk eylemi değil, bozguncuların yolunu izlemek olduğudur. Ancak bozguncuların her eylemi bozgunculuk içermeyebilir. Bununla birlikte İbn Âşûr, bozgunculuk filinin kendisini değil, bozguncuya uymanın yasaklanmasını sedd-i zerâi ilkesinin meşruiyetine delil olarak zikreder. Ona göre وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ: *Bozguncuların yolundan gitme.*” ifadesi sedd-i zerâi ilkesine delalet etmektedir. Bozguncuların peşinden gidilmesi durumunda, onların yapacakları kötü eylemleri benimseme ve yapma ihtimali yüksek olduğu için onlara uymak yasaklanmıştır.⁶³ Daha açık bir ifadeyle kötü insanların hem iyi hem de kötü eylemleri olabilir. Normalde, kötülüklerine uyulmadığı sürece onlara tabi olmanın bir sakıncası yoktur. Ancak onlara uymanın mutlak olarak yasaklanması, onlardan etkilenme ihtimalinin yüksek olmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Âşûr'un sedd-i zerâi ilkesini dayandırdığı âyetlerden biri de Hûd suresinin 113. âyetidir. Bu âyette Yüce Allah, Müslümanların müşriklerin yaptıklarını benimsemelerini ve onaylamalarını yasaklayarak şöyle buyurmaktadır: “*Sakın müşriklere yakınlık göstermeyin. Yoksa cehennem ateşi sizi de yakar. O zaman Allah'tan başka hiçbir dostunuz olmaz, ayrıca size hiçbir yerden yardım da gelmez.*” İbn Âşûr'a göre bu âyet sedd-i zerâi prensibinin meşruiyetini ortaya koymaktadır. Allah, Müslümanların

⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 7/431-432.

⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 9/88.

müşriklere yakınlık göstermesini yasaklamaktadır. Çünkü bu, onların Müslümanları saptırmasına ve İslam'dan uzaklaştırmasına neden olacaktır.⁶⁴

İbn Âşûr'un sedd-i zerâi prensibini temellendirmeye çalıştığı âyetlerden biri de cilbâb âyeti olarak bilinen Ahzâb suresinin 59. âyetidir. Bu âyette Allah, “*Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına, müminlerin hanımlarına söyle! Dışarı çıkarken cilbâblarını üzerlerine alsınlar. Bu, onların (hür, iffetli kadınlar olarak) tanınmaları ve sarkıntılığa maruz kalmamaları için en uygun yoldur. Şüphesiz Allah Gafûr'dur; bu hüküm gelmeden önce yapılan hatalarını bağışlar, Rahîm'dir; kullarına karşı daima şefkatli ve merhametlidir.*” buyurarak mümin kadınlara dışarı çıktıklarında dış giysilerini üzerlerine almalarını emretmiştir. İbn Âşûr'un da aralarında bulunduğu çoğu müfessirin aktardığına göre cilbâb giymek hür kadınlara mahsus olduğu için cariyeler bu giysiyi giymezlerdi. Hür kadınlar da ziyaret vb. şeyler için dışarı çıktıklarında cilbâblarını üzerlerine alıyorlardı. Ancak ihtiyaçlarını gidermek için gece dışarı çıktıklarında dış giysilerini üzerlerine almazlardı. Bunu fırsat bilen bazı serseri gençler ile bir kısım münafıklar تنها yerlerde durup onları tacizde bulunur, yakalandıkları zaman taciz ettikleri kadınları cariye zannettiklerini söylerlerdi. Bu durum bazen her iki tarafın da sıkıntı çekmesine neden oluyordu. Bu mazereti ortadan kaldırmak için kadınlara dışarı çıktıklarında cilbâblarını üzerlerine almaları emredildi.⁶⁵ İbn Âşûr'a göre cilbâbın emredilmesinin sebebi, hür kadınların tanınması ve bu sebeple eziyete maruz kalmaktan kurtulması olduğuna göre bu âyet sedd-i zerâi ilkesine delil teşkil etmektedir.⁶⁶

İbn Âşûr'un sedd-i zerâi ilkesiyle ilişkilendirdiği âyetlerden biri de Muhammed suresinin 37. âyetidir. Bu surenin 36. âyetinde Allah, dünya hayatının bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu, insanların iman edip Allah'a karşı gelmekten sakınmaları halinde ödüllendirileceklerini

⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/178.

⁶⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hecr, 2001), 19/180; Ebû Bekir İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/472; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 25/184; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22/107.

⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/107.

belirtmiş, onlardan bütün mallarını infak etmelerini istememiş, bunun sebebinin de 37. âyette şöyle açıklamıştır: “Eğer Allah sizden malınızın tamamını isteseydi ve bunu da size zorunlu tutsaydı cimrilik ederiniz. Böylece O, kininizi ve kötü duygularınızı ortaya çıkarırdı.” Eğer Allah onlardan bütün mallarını isteseydi, bu onların irtidat etmelerine veya münafık olmalarına sebep olurdu. İbn Âşûr, bunun Medine halkının o dönemdeki durumuna uygun olduğunu söyler. Müslümanlar bütün imkânlarını İslam davası için seferber ettiklerinden, Allah onlara kolaylık göstermiş ve daha fazla harcama yapmalarını zorunlu kılmamıştır. Üstelik münafıklar fitne çıkarmak için fırsat kolluyorlardı. Eğer daha fazla harcama yapmak zorunlu kılınsaydı, bunu bir fitne aracına dönüştürebilir ve insanların dinden dönmelerine neden olabilirlerdi. İbn Âşûr’a göre bu âyet, fitneye giden yolları kapatmanın (*sedd-i zerîa*) gerekli olduğuna bir delildir.⁶⁷

Sonuç

İslam hukuk metodolojisinde bir fiilin hükmü belirlenirken sonuçlarının dikkate alınması gerektiği genel kabul görmekle birlikte bağımsız bir şer’î delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı konusunda aynı kabulden söz etmek mümkün değildir. Hanbelîler tarafından kabul edilmekle birlikte daha çok Mâlikî mezhebiyle özdeşleştirilen *sedd-i zerîa*, Karâfî ve Şâtîbî gibi Mâlikî fakihler tarafından kategorilendirilip temellendirilmeye ve sınırları netleştirilmeye çalışılmıştır. Son dönem Mâlikî fakihlerinden İbn Âşûr, kendisinden önceki Mâlikî fakihlerin *sedd-i zerîa* ilkesine ilişkin değerlendirmelerini tahlil etmiş ve bu ilkeyi farklı bir tasnife tabi tutarak Kur’an’dan çeşitli delillerle ispatlamaya çalışmıştır.

İbn Âşûr, zararlı olmayan ancak zarar verme ihtimali bulunan fiillerin yasaklanmasında temel ölçütün, fiilin faydası ile yol açabileceği zarar arasındaki denge olduğunu kabul etmekle birlikte, bu kuralı her yerde uygulamamıştır. Özel hukuk ile kamu hukuku arasında ayırım yapan İbn Âşûr, kamu hukukunda değil, özel hukukta zarar verme ihti-

⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-temvîr*, 26/135.

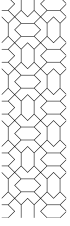
malinin gücünü dikkate almış ve bireye zarar verme ihtimali düşük olan fiillerin yasaklanmayacağını, topluma zarar verme ihtimali düşük olan fiillerin ise yasaklanacağını savunmuştur. İbn Âşûr'un bu ayrımı, kamu yararının korunması açısından önemli görünse de bireysel hukuka zarar verme riski de taşımaktadır.

Kaynakça

- Abdurrezzak İbn Hümâm, Ebû Bekr es-San'anî. *el-Musannef*. thk. Habibu'r-Rahman el-Azamî. 12 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983.
- Apaydın, H. Yunus. "İne". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/283-285. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Aybakan, Bilal. "Selem". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/402-405. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef. *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî. 2 Cilt. Beyrût: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2012.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdulkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Burhânî, Muhammed Hişâm. *Seddü'z-zerâ'î fî ş-şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrût, Dâru'l-Fikr, 1985.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhah tâcu'l-luğa ve es-sıhahu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgaflûr Attar. Beyrût: Dâru'l-İlm, 1987.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Ebû Bekir İbn Arabî, Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdurrazzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî. *el-Câmiu'l-kebir-Sünenü't-Tirmizî*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Abdullatif Harzullah. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Risâleti'l-Alemiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*.

- thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Hammâd, Nezîh. *Akdu's-selem fi ş-şerîati'l-İslâmiyye*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tavdîh ve't-tashîh li müşkilâti Şerhi't-Tenkîh*. Beyrût: Dâru's-Selâm, 2019.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsıdu'ş-şerîati'l-İslâmî*. thk. Muhammed Tâhir el-Misâvî. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2001.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakki'in an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdusselâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Mukaddimâtu'l-mumehhidât*. thk. Muhammed Hâcî, Said Ahmad A'râb. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Bidâyeti'l-müctehid ve nihâyeti'l-müktasid*. thk. Abdullah el-Abâdî. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1995.
- İbnu'l-Esîr, Ebu's-Seâdât Mecduddîn el-Mübârek. *en-Nihâye fi Ğaribi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmet ez-Zâvî, Mahmut Muhammed et-Tanâhî. Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979.
- İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî. *el-Muwatta'*. thk. Beşşâr İvaz Ma'rûf, Mahmud Halîl. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Karâfi, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris. *el-Furûk-Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk-*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Ali Cuma. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2001.
- Karâfi, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*. Ürdün: Dâru'l-Feth, 2020.
- Kisbet, Mustafa. *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi*.

- Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1965.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdilmaksûd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, ts. *Mevsûatu'l-fıkhiyye*. Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1990.
- Nemle, Abdülkerim. *el-Muhezzeb fi ilmi usûli'l-fıkhi'l-mukâren*. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatu't-tâlibîn ve umdetu'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. 12 Cilt. Amman: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Raysûnî, Ahmed. *ez-Zerâ ilâ makâsidi's-şerîa*. Kâhire: Dâru'l-Kelime, 2016.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtilu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Serâsî, Ebû Sehl Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfekat*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman. 6 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şener, Abdulkadir vd. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014.
- Şenkitî, Muhammed Emin Muhtar. *Menhecû't-teşrîi'l-İslâmî ve hikmetuh*. Medîne: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, ts.
- Şevkânî, Muhammed Ali. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min İlmi'l-Usûl*. thk. Ebû Hafîs Sâmî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Mısır: Dâru Hecr, 2001.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâğa*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Zeyleî, Cemaleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf. *Nasbu'r-râye li-hâdisi'l-Hidâye*. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Reyyân, 1997.



KASTAMONULU BİR MUTASAVVIF, ÂLİM VE SİYASETÇİ: AHMED MÂHİR EFENDİ

A Sufi, Scholar and Politician from Kastamonu: Ahmed Mâhîr Efendi

Lamia LEVENT ABUL

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Ankara, Türkiye.

*Dr., Presidency of Religious Affairs
Ankara, Turkey.*

lamiaabul@gmail.com, Orcid.org/0000-0001-8070-7089.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2022

Cilt / Volume: 22 Sayfa/Pages: 349-376

Atıf / Citation: Levent Abul, Lamia. "Kastamonulu Bir Mutasavvif, Âlim ve Siyasetçi: Ahmed Mâhîr Efendi [A Sufi, Scholar and Politician from Kastamonu: Ahmed Mâhîr Efendi]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 22 (Aralık / December 2022): 349-376.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1189465>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Lamia LEVENT ABUL**).

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

Öz*

Ahmed Mâhir Efendi, Osmanlı'nın son dönemlerinde yetişmiş, âlim, mutasavvıf, siyasetçi ve şair kimliği ile temayüz etmiş bir devlet ve ilim adamıdır. Ahmed Mâhir Efendi, Nakşibendiliğin Hâlidîyye kolunun, Kastamonu'daki Şeyh Ahmed Siyahî ve oğlu Seyyid Ahmed Hicabî Efendi'den sonraki temsilcisi olarak görülmektedir. Osmanlı'nın çöküşe geçtiği son dönemlerine ve yeni kurulan Cumhuriyet'in ilk yıllarına şahitlik etmiş, Meclis-i Mebûsân da, Büyük Millet Meclisi birinci ve ikinci devresinde milletvekilliği yapmıştır. Ahmed Mâhir Efendi, ilmî ve siyasî kişiliğinin yanı sıra önemli tasavvuf klasikleri arasında yer alan İbn Atâullah İskenderî'nin *Hikem* isimli eserinin Türkçedeki en kapsamlı şerhini yazmıştır. Bu açıdan son dönem Osmanlı âlimi ve devlet adamı olarak Ahmed Mâhir Efendi'nin ilmî ve tasavvufî görüşleri önem arz etmektedir. Bu çalışmamızda Ahmed Mâhir Efendi'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ahmed Mâhir Efendi, Mutasavvıf, Kastamonu, Hikem-i Atâiyye.

Abstract

Ahmed Mâhir Efendi is a statesman and scientist who grew up in the last period of the Ottoman Empire and became distinguished as a scholar, Sufi, politician and poet. He is seen as the representative of the Khâlidîyya branch of the Naqshbandi order after Sheikh Ahmed Siyahî and his son Seyyid Ahmed Hicabi Efendi in Kastamonu. He witnessed the last periods of the collapse of the Ottoman Empire and the first years of the newly established republic. He served as a deputy in the Grand National Assembly in the first and second periods of the Grand National Assembly. In addition to his scientific and political personality, Ahmed Mâhir Efendi wrote the most comprehensive commentary in Turkish of Ibn Atâullah İskenderî's *Hikam*, which is one of the important Sufi classics. In this respect, the scientific and mystical views of Ahmed Mâhir Efendi, a late Ottoman scholar and statesman, are important. This study aims to reveal Ahmed Mâhir Efendi's life, works and mystical views.

Keywords: Sufism, Ahmed Mâhir Efendi, Sufi, Kastamonu, Hikam Atâiyyâ.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin son dönemi ile yeni devletin kuruluşunun ilk yıllarında yaşamış olan Ahmed Mâhir Efendi, gerek ilmî gerekse tasavvufî kişiliği ile temayüz etmiş bir şahsiyettir. Osmanlı Devleti'nin çözümlüğe geçtiği yıllarını, çöküşü önlemek için yapılan ıslahat hareketlerini, Balkan ve Birinci Dünya Harplerini görmüş ve bu çalkantılar içerisinde çok mühim devlet vazifelerinde bulunmuştur. Bu itibarla ge-

* Bu çalışma Prof. Dr. Mustafa Aşkar danışmanlığında 24.04.2012 tarihinde tamamlanmış olan "Ahmed Mâhir Efendi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

çiş döneminde yaşamış olan Ahmed Mâhir Efendi'nin hayatı ve görüşleri önem taşımaktadır.

Ahmed Mâhir Efendi, Osmanlı Devleti'nin büyük vilayetlerinden olan Kastamonu'da 1861 yılında doğmuş, eğitimine burada başlamış, eğitimi esnasında imam-hatiplik yapmış ve eğitimini tamamladıktan sonra ilmî çalışmalarına devam etmiş, müderrisliğin yanı sıra Kastamonu ve çevresinde irşat hizmetlerinde bulunmuştur. İlmî faaliyetleri devam ederken devlet hizmetinde görev alması Kastamonu Valisi Sırrı Paşa (öl. 1895) vesilesiyle olmuştur. Kastamonu'daki ilk memuriyetine yine Sırrı Paşa'nın teşkil ettiği Encümen-i Maarif'te başlamıştır. Daha sonra sırasıyla İstinaf Mahkemesi Azalığı, Meclis-i İdare-i Vilayet Azalığı, zaman zaman da mahkemenin ceza dairesi reisliklerini de deruhte etmiştir. Mekteb-i Sanayi'nin inşa işlerinin yanı sıra Cedidî aşiretinin çevreye yaptığı baskı ve zulmü araştırmak için kurulan komisyona Adliye Nezaretini temsilen katılmıştır.

Kastamonu'da ifa ettiği hizmetlerden sonra İstanbul'a geçmiştir. Ahmed Mâhir Efendi bu çalkantılı siyasî ortamda geldiği İstanbul'da bir devlet adamı olarak önemli vazifelerde bulunmuştur. Dersaadet Bidayet Mahkemesi Azalığı, Beyoğlu Bidayet Mahkemesi İkinci Hukuk Dairesi Reisliği, Dersaadet Bidayet Mahkemesi Riyaset-i Ülâsı İstanbul'da ifa ettiği görevleri arasındadır. Dârülfünûn-i Osmânî'nin Ulûm-i Şer'iyye Şubesinde tefsir dersleri vermiş ve Medresetü'l-Vâizîn'de tefsir ve kelam muallimliği yapmıştır. II. Meşrutiyet'in ilanı ile beraber 1908 senesinde Kastamonu mebusu olarak seçilmiştir. Devlet memuriyetinde başarılı hizmetlerde bulunan Ahmed Mâhir Efendi'nin mebus seçilmesi ile siyasi hayatı da başlamıştır. O, İttihat ve Terakki adayı olarak seçildiği Meclis-i Mebusan'da toplam 7 yıl görev yaptıktan sonra Şûrâ-yı Evkâf riyasetine tayin edilmesi üzerine mebusluktan istifa etmiştir. Daha sonra Mahkeme-i Temyiz azalığında bulunmuş ve 1922 yılında bu görevinde iken emekliye ayrılmıştır. Emekli olduktan bir yıl sonra 19 Temmuz 1923'te Kastamonu mebusu seçilmiş ve vefat edinceye kadar bu vazifesine devam etmiştir.

Ahmed Mâhir Efendi, devlet hizmetindeki görevlerinin yanı sıra ilmî

faaliyetlerini de devam ettirmiştir. Tasavvufî ve dinî konularda eserler kaleme almış, *el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem*, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye* birinci kısım olmak üzere, *el-Fâtiha fi-Tefsiri'l-Fâtiha*, *Huibe Mecmuası* isimli eserleri basılmıştır. *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*'nin ikinci kısmı ve *Hâtırat*'i¹ basılmamıştır. Yazmaya başladığı *Türkçe Mufasssal* tefsirini ise bitirememiştir. Bu eserlerinin yanı sıra bir kısmı dergi ve gazetelerde yayımlanan ancak çoğu basılmayan şiirleri, mektupları ve bizim ulaşamadığımız ancak müsvedde hâlinde kalan başka eserleri de bulunmaktadır.

Ahmed Mâhir Efendi'nin eserleri arasında en önemlisi İbn Atâullah İskenderî'nin *Hikem* isimli eserine yazdığı şerhtir. O, ilmini ve edebî birikimini kullanarak bu büyük eseri şerh etmiştir. Ahmed Mâhir Efendi'nin kaleminden edebî bir üslup ile Türkçeye kazandırılan şerhin basımı padişah II. Abdülhamid Han'ın isteği ile yapılmıştır.

Tasavvufî konularda derin ve özlü hikmetlerin yer aldığı *Hikem*'in şöhreti İslâm coğrafyasının sınırlarını aşmış, pek çok dile çevrilmiştir. Eser, Paul Nwyia tarafından “Nil kıyılarında oluşan en son sufi harikası” şeklinde nitelendirilmiştir.

1. Hayatı

1.1 Ailesi ve Doğumu

Mutasavvıf, âlim, siyasetçi ve şâir özelliklerini kendisinde cemetmiş olan Ahmed Mâhir Efendi, son dönem Osmanlı mütefekkirlerindedir.² O, Ballıkliefendizâde lakabıyla tanınan ailenin bir mensubu olarak

¹ Ahmed Mâhir Efendi'nin kendi el yazısı ile yazdığı *Hâtırat*'ının fotokopi edilmiş bir nüshası Latinize edilerek basıldı. Bk. Lamia Levent Abul, *Bir Mutasavvıfın Siyasi Hatıraları Ahmed Mâhir Efendi Hâtıratı* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020).

² Biyografisi için bk. TBMM Arşivi Dosya No: 550; Abdülkerim Abdulkadiroğlu, “Ahmed Mâhir Efendi, Ballıklızade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/98; a.mlf. “Ahmed Mâhir Efendi'nin İstanbul Hayatı, Verdiği İcazetler ve Üç Eseri ile Elyazısı Hâtıratı Üzerine Notlar”, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Sempozyumu* (Ekim, 1988) (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1989), 71-82; İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Devir Türk Şairleri* (İstanbul: MEB Basımevi, 1969); Ali Birinci, “Ahmet Mâhir Efendi”, *Üsküdar'a Kadar Kastamonu*, ed. Lütfü Seymen (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 271-285; Tahsin Önemli, *El-Muhkem Fi Şerhi'l-Hikem Kitabında Geçen Dinî, Tasavvufî, Harsî İstılah Tâbirler Konusunda Bir Lügat Denemesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989); Lamia Levent Abul, *Ahmed Mâhir Efendi Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Sage Yayınları, 2018); Lamia Levent, “Ahmed Mâhir Efendi'nin Ubudiyet-İbadet Konusuna Metafizik Yaklaşımları”, *Diyanet İlmî Dergi* 48/2 (Nisan 2012), 125-134.

1861³ yılında Kastamonu'da dünyaya gelmiştir. Ahmed Mâhir Efendi kitabında künyesini “el- Fakir es-Seyyid bin es-Seyyid Hafız Mehmet Sait bin es-Seyyid Hafız Mehmed Nureddin el-Kastamonî el-Arif Ballıkliefendizâde” şeklinde yazmıştır.⁴

Ahmed Mâhir Efendi, Atatürk'ün şapka inkılâbını tanıtmak için çıktığı Kastamonu gezisinde⁵ yanında bulunmuş ve bu seyahatin sona ermesinin ardından 4 Eylül 1925 tarihinde⁶ Kastamonu'da Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. Önce Daru'l-Kurra Medresesi'nin yanındaki cami haziresine defnolunmuş ve imar çalışmaları nedeniyle mezarı 1961 yılında Kastamonu merkeze yaklaşık 10 km uzaklıkta bulunan Kozkırın Köyü'ndeki kabristana taşınmıştır.⁷

1.2. İlmî Hayatı:

Ahmed Mâhir Efendi, tüm tahsil hayatını ve gençlik dönemini Kastamonu'da geçirmiştir. Önce Sıbyan mektebinde okumuş, 1872 yılında Rüşdiye'den mezun olmuş ve akabinde Merdiye Medresesi'nde tahsiline devam etmiştir. Kastamonu'nun önde gelen hocalarından dersler almıştır. Bu hocalarından biri Nakşibendî Tarîkatı'nın Hâlidîyye kolunu Kastamonu'da kuran ve önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Seyyid Ahmed Hicabî (öl. 1889) Efendi'dir. Ayrıca Şeyhü'l-Hafız Efendi'nin (öl. ?) yanında tahsiline devam ederek kıraat icazetnâmesi almıştır. Arapça ve Farsça dillerine, eser verecek derecede vâkıf idi.⁸

Ahmed Mâhir Efendi, İstanbul'da da hem devlet hizmetinde bu-

³ Doğum tarihi olarak Abdülkerim Abdulkadiroğlu 1860 tarihini verirken; Ahmed Mâhir Efendi üzerine biyografi yazan Ali Birinci ise 1861 tarihini vermektedir.

⁴ Birinci, “Ahmet Mâhir Efendi”, 271.

⁵ Mehmet Önder, *Atatürk'ün Yurt Gezileri* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1975), 215-220.

⁶ Vefat tarihi olarak Abdülkerim Abdulkadiroğlu *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı ansiklopedi maddesinde 1922 tarihini vermekte, Ali Birinci ise 1925 tarihini vermektedir. 1923 Ağustos'unda II. Meclise girdiğini ve Atatürk'ün Kastamonu gezisine katıldığını göz önüne alırsak 1925 tarihinin daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

⁷ Ahmed Mâhir Efendi'nin mezarı, daha sonradan Binkaya soyadını alan damadı Karahüseyinzâde ailesine ait kabristanda yer almaktadır. Üzerinde türbe benzeri bir yapı bulunmayan mezar, etrafı çevrilmiş, ağaçlar arasındadır ve baş kitabesinde şunlar yazılıdır: “Burada Kastamonu Mebusu Muhterem Ballıklı Efendizâde Hazretleri yatar. Ruhuna Fâtiha.”

⁸ Birinci, “Ahmet Mâhir Efendi”, 272.

lunmuş hem de müderrisliğe devam etmiştir. Ayrıca bu süre zarfında kıymetli eserler kaleme almıştır. Özellikle tefsir, hadis ve kelim konularında derin bilgi sahibidir. İstanbul'da bulunduğu müddet zarfında Manastırlı İbrahim Hakkı (öl. 1912) merhumdan münhal kalan tefsir dersine, 22 Mart 1913 tarihinden itibaren Dârülfünûn-i Osmânî'nin Ulûm-i Şer'iyye Şubesinde derslere girmeye başlamıştır.⁹ 24 Ekim 1914 tarihinde bu şubenin birinci sınıfı, 26 Ekim 1915 tarihinde ise şubenin kendisi lağvedilmiş ve buradaki muallimliği sona ermiştir.¹⁰

Ahmed Mâhir Efendi, Medresetü'l-Vâizîn'de birinci sınıflara ilm-i kelim dersi vermiş; ikinci sınıflara ise Bâbîâli baskınından yani 23 Ocak 1913 tarihinden sonra Mısır'a giden Mustafa Sabri Efendi'nin (öl. 1954) yerine tefsir muallimliği vazifesine 11 Ekim 1913 tarihinde başlamıştır. Bu muallimliği Mustafa Sabri Efendi'nin meşihatine kadar devam etmiştir.¹¹

Ahmed Mâhir Efendi'nin Dârülfünûn-i Osmânî ve Medresetü'l-Vâizîn'deki müderrisliği esnasında tefsir dersi için yazdığı notları bir araya getirilerek *el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha*¹² adıyla basılmıştır. Bu alandaki diğer bir eseri ise çeşitli gazetelere yazdığı makalelerin derlemesinden oluşan *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*¹³ isimli eseridir. Farklı İslâmî meseleleri Kur'an ayetleri çerçevesinde açıkladığı bu kitap, onun İslâm ilimlerindeki derin bilgisini ortaya koyan bir eserdir.

O, Kur'an ilimlerine olan bu ilgisi hasebiyle tefsir yazma girişiminde bulunmuş ancak başladığı bu Türkçe mufassal tefsirini bitirmek nasip olmamıştır. İhsan Ozanoğlu'nun ifadesiyle Ahmed Mâhir Efendi, *Bos-*

⁹ Abdulkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi'nin İstanbul Hayatı", 71.

¹⁰ Birinci, "Ahmet Mâhir Efendi", 276.

¹¹ Abdulkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi'nin İstanbul Hayatı", 77; Birinci, "Ahmet Mâhir Efendi", 276.

¹² Ahmed Mâhir Efendi, *el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1331); Tahir Galip Serhatlı tarafından hazırlanan *Ahmed Mâhir Efendi'nin Fâtiha Suresi Tefsiri*, 2011 yılında sadeleştirilerek yeni harflerle Kardelen Yayınları tarafından yayınlandı. Bk. Seyyid Ahmed Mâhir Balıklızade, *Fâtiha Suresinin Özellikleri*, haz. Tahir Galip Serhatlı (İstanbul: Kardelen Yayınları 2011).

¹³ Ahmed Mâhir, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 1. Cilt (İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaası, 1328).

tan tercümesinin yanı sıra bir Kur'an tefsiri de kaleme almış ve Kur'an'ı yirmi birinci cüze kadar tefsir etmiştir.¹⁴

el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem adlı eseri, İbn Atâullah İskenderî'nin *Hikem-i Atâiyye* adlı eserinin şerhidir. Bu eser, tasavvuf açısından Ahmed Mâhir Efendi'nin en önemli çalışmalarından biridir. Ahmed Mâhir Efendi, hikmetleri açıklarken Kur'an ayetleri ve hadislere yer verdiği gibi mutasavvıfların görüşlerine de atıfta bulunarak hikmetleri genişçe izah etmiştir. *Hikem* şerhi onun tasavvuf alanındaki yetkinliğini ortaya koyduğu gibi İslâmî ilimlere olan vukufiyetini de göstermektedir.

Kastamonu'da bulunduğu yıllarda Ahmed Mâhir Efendi, pek çok vazifeyi bir arada deruhte etmiştir. Daru'l-Kurra Medresesi müderrisliğinin yanı sıra, Nasrullah Camii İmam-Hatipliği ve İsmail Bey Camii vaizliği görevlerini de ifa etmiştir.¹⁵ Ahmed Mâhir Efendi tesirli ve kuvvetli bir hitabete sahipti. Muallim M. Cevdet (öl. 1935) kendisini dinleme imkânı bulmuş biri olarak onun hitabetine hayranlığını şöyle ifade etmektedir: "Kastamonu'da öyle sehhar bir halk vaizine rast geldim ki, lisanındaki icaz, Manastırlı İsmail Hakkı Efendi ile Nasuhizâde Asım Efendi'yi gölgede bırakır."¹⁶ Yine İhsan Ozanoğlu'nun kendisi hakkında şu satırları oldukça dikkat çekicidir: "... Bilhassa cami tedrisatında bütün ulemaya engin bir derya olduğunu isbat etmiş ve hitabetindeki sihir ve nüfuz rakiplerini bile hayret ve teslimiyete mecbur etmiştir."¹⁷

Ahmed Mâhir Efendi Kastamonu'da oluşturduğu ilim meclislerinde tasavvuf klasiklerini Arapça ve Farsça asıllarından okutturmuştur. Tasavvuf metafiziği alanında önemli eserlerden olan *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem*'den derslerin yanı sıra Farsça *Mesnevî*'den dersler vermesi onun ilmî seviyesini ve Arapça ve Farsça dillerine olan vukufiyetini göstermektedir. Büyük Millet Meclisi arşivinde bulu-

¹⁴ İhsan Ozanoğlu, *Kastamonu Kütüğü* (İstanbul: Şirketi Mürettibiye Basımevi, 1952), 67. İhsan Ozanoğlu'nun kitabında bahsettiği bu tefsirin nerede olduğu konusunda herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Bir sahaf aracılığıyla bize ulaşan el yazısıyla yazdığı hatıraları, şiir ve mektupları arasında da bulunmuyordu.

¹⁵ Ziya Demircioğlu, *Kastamonu Valileri* (Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1973), 82.

¹⁶ Osman Ergin, *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi* (İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1937), 6-7.

¹⁷ Ozanoğlu, *Kastamonu Kütüğü*, 67.

nan biyografisinde yer alan şu ifadeler bu görüşümüzü teyit etmektedir: “Arabî ve Fârisî ve Türkçe tekellüm ve kitâbet eylediği tercüme-i hâlinde mesturdur.”¹⁸

1.3. Siyasî Hayatı

İlmî ve edebî şahsiyetiyle temayüz eden Ahmed Mâhir Efendi, dönemdeki pek çok mütefekkir gibi ülkenin siyasî hayatıyla da yakından ilgilenmiştir. Ahmed Mâhir Efendi, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî olarak çalkantılı ve sıkıntılı bir döneminde yaşasa da ülkenin içinden geçtiği şartlara ve olaylara bigâne kalmamıştır. 19. yüzyıl Osmanlı'nın çözüldüğü ve çöküşe geçtiği yıllardır. Bu dönemde bir taraftan ıslahat çalışmalarıyla Batı'nın ulaştığı gelişmişlik seviyesi yakalanmak isteniyor, diğer taraftan da içte ve dışta devam eden savaş ve çatışmalarla mücadele ediliyordu. Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise, Meşrutiyetle parlamenter sisteme geçiş sancıları ve ardı arkasına gelen bağımsızlık hareketleri ve işgaller baş göstermiştir. Sonrasında Büyük Millet Meclisi'nin açılması ve Cumhuriyetin ilanıyla yeni dönem başlamıştır.

Bir ülkenin tarihinin dönüm noktası sayılacak bir zamanda ve tüm bu sıcak gelişmelerin merkezinde yaşayan Ahmed Mâhir Efendi, bir âlim ve münevver bir devlet adamı olarak üzerine düşen vazifeleri yerine getirmiştir. Nitekim resmî sicil belgesinde pek çok kere kendisinden sitayişle bahsedilmektedir ki, bu ibarelerden bazıları şunlardır: “Mücerreb olan sadakat ve ehliyet ve kifayet ve hüsn-i sireti...”; “...reis-i nüma ileyh reviyet ve iktidar ve fazl-ı kemali ile bi-hakkın temeyyüz ve tenvir etmiş mukdim ve müstakim rüesâ-yı adliyeden olduğundan...”¹⁹ Vazifelerinde gösterdiği liyakat ve bağlılıktan dolayı pek çok kez çeşitli payelerle mükâfatlandırılmıştır.²⁰

Ahmed Mâhir Efendi'nin memuriyet hayatındaki başarılı hizmetleri onu siyasî alana taşımıştır. Meşrutiyetin ilanı ile II. Meşrutiyet Meclisi-i Mebûsânı'na Kastamonu mebusu olarak girmiştir.²¹ Kendisi her ne

¹⁸ TBMM Arşivi, Dosya No: 550.

¹⁹ Birinci, “Ahmet Mâhir Efendi”, 281.

²⁰ Birinci, “Ahmet Mâhir Efendi”, 275.

²¹ Birinci, “Ahmet Mâhir Efendi”, 274.

kadar tasavvufî ve ilmî yönü ile tanınsa da siyasetle her zaman ilgili olmuştur. Ahmed Mâhir Efendiyle beraber Yusuf Kemal, (öl. 1969) İsmail Mâhir (öl. 1916) ve Şemsioğlu Şükrü, (öl. ?) İttihat ve Terakki tarafından aday gösterilmiş ve mebus olarak seçilmişlerdir. Kastamonu mebusu olarak seçilen Ahmed Mâhir Efendi'nin vefatına kadar sürecek olan siyasî hayatı da böylece başlamıştır.

Ahmed Mâhir Efendi'nin Meclis-i Mebûsân'da başlayıp Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde devam eden mebusluk döneminin tarihî seyri şu şekildedir: 17 Aralık 1908- 18 Ocak 1912 ve 18 Nisan- 5 Ağustos 1912 devrelerinde Meclis-i Mebûsân'da bulunan Ahmed Mâhir Efendi, 13 Mayıs 1914 tarihinde toplanan üçüncü Meclis-i Mebûsân'a da yine Kastamonu mebusu olarak girmiştir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin ilk meclisinde yer almayan Ahmed Mâhir Efendi 19 Temmuz 1923'te ikinci meclise Kastamonu mebusu olarak seçilmiş ve 4 Eylül 1925'teki vefatına kadar bu vekilliği devam etmiştir.

Ahmed Mâhir Efendi'nin kaleme aldığı hatıralarından onun siyasî görüşlerini ve ülkenin siyasî atmosferini okumak mümkündür. Payitahtla yakın ilişkiler içinde olan Ahmed Mâhir Efendi, padişahın dinî olduğu kadar siyasî konularda da istişare ettiği meclislerde bulunmuştur. *Hâtırat*'ındaki şu ifadelerden padişahın teşkil ettiği meşveret meclisinde yer aldığını²² ve padişaha yakın durduğunu anlıyoruz:

Bugün sabah yemeğinde bulunarak dâhil-i huzûr olmaklığımı Seccâdecibaşı Emin Bey tebliğ etmekle mâbeyn-i hümayûna azîmet ettim. İki saat kadar huzurda kaldım. İngiliz ve Fransızların Çanakkale Boğazı'nı zorlatmak ihtimaline mebnî bazı emânât-ı mukaddesenin Konya'ya naklolunması hakkında vükelânın tedbîr-i ihtiyâtîsinden pek ziyâde müteessir olmuş olduklarını anladım. O bâbda maddî ve manevî tebşirât ma'rûzatta bulunduğumdan dolayı pek ziyade münşerih oldular. Gayet kıymetdâr altın kamçılı Horoz'un keşidesi boğa bir tesbih de ihsan buyurarak beni araba ile hâne-i fakîrhâneme gönderdiler. 17 Teşrîn-i sâni 1330.²³

31 Mart Vakası'ndan sonra toplanan Meclis-i Mebûsân'da muvak-

²² Ahmed Mâhir Efendi, *Hâtırat*, 16b.

²³ Ahmed Mâhir Efendi, *Hâtırat*, 25b.

katens reis vekilliğine seçilmiştir. Ahmed Mâhir Efendi, mebuslar içerisinde bulunan en yaşlı üye sıfatıyla reislik makamına geçerek meclisi açmıştır.²⁴ Bu devrede Arap isyanı vesilesiyle Konya, Adana, Halep ve Şam yoluyla Medine'ye gitmiştir.²⁵

Ahmed Mâhir Efendi, 20 Nisan 1914 tarihinde Şûrâ-yı Evkâf riyasetine tayin edilince mebusluktan istifa etmiştir. Bu istifasıyla birlikte Meclis-i Mebûsân'daki mebusluğu, Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki II. dönem mebusluğuna seçilinceye son bulmuştur. Bu süre zarfında Ahmed Mâhir Efendi, Şûrâ-yı Evkâf riyasetinden sonra Mahkeme-i Temyiz azalığı görevinde bulunmuştur. 18 Temmuz 1922 tarihli kararname ile altmış yaşını ikmal ettiğinden dolayı tekaüde (emekliye) sevk edilmiş ve kendisine iki bin altmış beş kuruş maaş bağlanmıştır.²⁶

Ahmed Mâhir Efendi'nin emeklilik hayatı çok uzun sürmemiştir. Emekli olmasının üzerinden tam bir yıl geçtikten sonra, 19 Temmuz 1923 tarihinde yapılan seçimle dördüncü ve son defa olarak Kastamonu mebusu seçilmiştir. 11 Ağustos'ta Meclise girmiş ve bu son mebusluk görevi, 4 Eylül 1925 tarihinde dâr-ı bekâya irtihal edinceye kadar, iki sene iki ay sürmüştür.

Ahmed Mâhir Efendi'nin İttihat ve Terakki'ye yakın duran bir siyasî anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Nitekim *Hâtırat*'ında kendisinin Temyiz Mahkemesi reisliğine getirilmesine sebep olarak İttihat ve Terakki Fırkası'na yakınlığını göstermektedir.²⁷ İttihatçıların yakalanıp sürgüne gönderildiği dönemde Ahmed Mâhir Efendi, kendisinin de tevkif edildiğini ancak Divan-ı Harp Reisi Arif Paşa'nın buna mâni olduğunu şöyle ifade etmektedir:

Âhiren Necmeddîn tahliye olmuş ise de tekrar birçok serâmedân-ı ittihadın tevkif olundukları anlaşılmıştır. 22 Teşrîn-i sanî 1328."²⁸ "İttihad ve İtilaf fırkasını birleştirerek aradan nifakı kaldırmak için tavassut-ı hayırhânem beni de İttihad'ın serâmedânından addettirerek diğerleri gibi taht-ı tevkife

²⁴ M. Ziyaeddin Demircioğlu, *Kastamonu'da Meşrutiyet Nasıl İlan Olundu* (Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1968), 100.

²⁵ Abdulkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi", 76.

²⁶ TBMM Arşivi, Dosya No: 550.

²⁷ Ahmed Mâhir Efendi, *Hâtırat*, 15a.

²⁸ Ahmed Mâhir Efendi, *Hâtırat*, 14a.

alınmağım tasavvur olunmuş ise de Divân-ı Harb Reisi Paşa'nın hüsn-i teveccühü ve tasavvır-ı mezkûrun icrâsına mâni olduğunu âhiren anladım. 8 Kânûn-i evvel 1328.²⁹

Ahmed Mâhir Efendi'nin içinde bulunduğu siyasî ortamda tasavvuf erbabının II. Abdülhamid'e yakın, İttihat ve Terakki Fırkası'na uzak olduğu şeklinde bir kanaat oluşmuş olabilir. Ancak II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İslâmcıların ve tarikat erbabının yayın organlarında tamamen farklı bir durum söz konusudur. Nakşî tarikatına mensup bulunan Ahmed Mâhir Efendi'nin Meclis-i Mebûsân'da yaptığı konuşma bu hususu teyit eder mahiyettedir: “Devr-i Hamidî'de yalnız tarikat-ı aliyeye sâlik olan Müslümanın, Hâliyye'ye mensup olan dervişanın adedi her yerde tadad olundu. Yedi milyon Müslüman olduğu tezahür etti. (...) O zaman güya hurûc ale's-sultan maksadıyla toplanıyorlar şüphesi altında bulunuyorlardı. Bunlar günbegün çoğalıyorlar, bunların tefriki lazımdır, dağıtılması icab eder diye jurnal verilmiş, o suretle tetkikat icra kılınmış.”³⁰ Ahmed Mâhir Efendi'nin konuşmasında sözünü ettiği tetkikat neticesinde aralarında Nakşî şeyhlerinin de bulunduğu tarikat erbabı sürgüne gönderilmiştir. Bunlardan biri de Kelamî Dergâhı postnişini Erbilli Şeyh Esad Efendidir (öl. 1931) ki o, Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'a dönebilmıştır. Tarikat erbabına yönelik bu uygulamalar onları muhalefete itmiş ve İttihatçılara da yakınlaştırmıştır.³¹

Ahmed Mâhir Efendi, ilmî ve siyasetçi kimliklerini mezcederek bunu siyasete de yansıtmıştır. İlmî ve tasavvufî şahsiyetini göz önüne alırsak o, mebusluğu da tıpkı bir devlet görevi olarak algılamış ve üstlendiği vazifeleri yerine getirmeye gayret etmiştir. Mecliste bir mütefekkir olarak fikirlerini cesurca ifade etmiştir. Özellikle tasavvuf ve tarikatlar aleyhine yapılan konuşmalara karşı cevaplar vermekten imtina etmemiştir. Mecliste cereyan eden bir tartışmada, tekke ve zaviyelere yapılan yardımların sufileri tembelleğe ittiğini söyleyen Ahmet Paşa'ya verdiği cevap onun siyasî sahadaki mücadeleci yapısını ortaya koymak-

²⁹ Ahmed Mâhir Efendi, *Hâtırat*, 14a.

³⁰ İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 74-75.

³¹ Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, 76.

tadır: “Ahmet Paşa Hazretleri! İslâmiyet iki esas üzerine istinat etmiştir; dinle. Onun biri tarikattır. O kubbeler de işte o tarikat ashabının mahalleleridir...”³²

Ayrıca Büyük Millet Meclisi’nin açılmasıyla başlayan yeni süreçte II. dönem mebusları arasında bulunduğundan Meclis’te inkılâplardan yana olan ulema arasında olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim şapka inkılâbını tanıtmak üzere çıktığı Kastamonu seyahatinde Mustafa Kemal Atatürk’e eşlik etmiştir. Dolayısıyla onun yeni kurulan ve oluşturulan devletin yapısı konusunda muhalif olmaktan ziyade taraftar olduğunu söylemek mümkündür.

1.4. Tasavvuf Anlayışı

Ahmed Mâhir Efendi, Nakşibendî tarikatının Hâlidîyye koluna mensuptur. Kastamonu’da, Nakşibendiliğin Hâlidîyye kolunun Kastamonu kurucularından Şeyh Ahmed Siyahî Efendi’nin (öl. 1874) rahle-i tedrisinde bulunmuştur. Siyah sarık taktığı için Siyahî olarak anılan Şeyh Ahmed Siyahî, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî’nin (öl. 1827) son halifelerindedir.³³ Şeyh Ahmed Siyahî vefatı üzerine oğlu Ahmed Hicabî Efendi’yi (öl. 1888) halife olarak bırakmıştır. Ahmed Mâhir Efendi Nakşibendiliğin Hâlidîyye kolunun, Şeyh Ahmed Siyahî ve oğlu Seyyid Ahmed Hicabî Efendi’den sonraki temsilcisi olarak görülmektedir. O hem şahsiyetiyle hem de ilmindeki derinliğiyle bu tarikatın temayüz eden önemli mensuplarından biridir.³⁴

O, Şeyh Ahmed Siyahî’nin açtığı medrese ve onun yanında inşa ettiği dergâhta hem şer’î ilimleri hem de tasavvufî seyr u sülûkünü tamamlamıştır. Özellikle tefsir ve hadis ilimlerinde haklı bir şöhrete sahip olmuştur. Bu dergâha mensup devrin ileri gelenlerinden Sami Bekir Paşa, Safveti Paşa gibi zevat da bulunmaktadır.³⁵

İslâmî ilimlerin tahsili Nakşî-Hâlidî geleneğinde önemli bir önceliğe sahiptir. Fıkha çok önem vermesi ve ilmi ön planda tutması ile

³² <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c006/tbmm02006111.pdf>.

³³ Abdurrahman Memiş, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu’da Hâlidîlik* (İstanbul: Kitabevi, 2000), 129.

³⁴ Birinci, “Ahmet Mâhir Efendi”, 279.

³⁵ Memiş, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu’da Hâlidîlik*, 216.

tarikâtına yeni bir anlayış getiren Mevlânâ Hâlidî Bağdâdî, müridlerine Kur'an ile meşgul olmalarını, fıkıh ve hadis ilimleriyle diğer ilimlerden daha fazla ilgilenmelerini, irşad hizmetlerinin kitap ve sünnet esasları çerçevesinde yürütülmesine hassasiyet göstermelerini istemiştir.³⁶ Nitekim Ahmed Mâhir Efendi, tasavvufî eğitimin yanı sıra şer'î ilimlerin tahsiline de titizlikle devam etmiş ve icazetnâme almıştır. Şer'î ve tasavvufî ilimlerdeki vukufiyeti sebebiyle daha şeyhinin sağlığında irşad etme ve icazet verme ehliyetine sahip olmuştur.³⁷

Ahmed Mâhir Efendi'nin, *Hikem*'i şerh ederken büyük sufilerin görüşlerine yer vermesi tasavvufun klasik kaynaklarına dair bilgisinin göstergesidir. Diğer taraftan bu hikmetlerin şerhinde Kur'an ve sünnet temeline dayanan tasavvufî anlayışı da en güzel şekilde şerhine naksetmiştir. En tartışmalı meselelere dahi itidalle yaklaşması ve konuyu ayet-i kerimeler ve hadis-i şerifler bağlamında açıklamaya çalışmasını, içinden geldiği Nakşî-Hâlidî geleneğin tasavvuf anlayışını benimsemesinin göstergesi olarak okuyabiliriz.

Ahmed Mâhir Efendi, Nakşibendi tarikatının Hâlidîyye koluna mensup olmasına rağmen Şâzelî tarikatına ait bir eseri şerh etmiştir. Bu onun meşrep taassubu taşımadığının göstergesidir. Bu hususu Ahmed Mâhir Efendi'nin *Hikem* şerhinde de görmekteyiz. O, Şâzelî geleneğinden gelen bu eseri şerh ederken farklı tasavvufî görüşlerden ve şahsiyetlerden istifade etmiştir. Nitekim şerhinde Ebu'l- Hasan Şâzelî (öl. 1258) ve Ebû Abbas Mürsî'nin (öl. 1287) yanı sıra, sık sık Kuşeyrî, (öl. 1072) Ebû Tâlib Mekkî, (öl. 996) vb. mutasavvıfların görüşlerine de yer vermiştir. Mensubu bulunduğu Hâlidî tarikatının piri Mevlânâ Hâlidî Bağdâdî'nin (öl. 1827) beş tarikattan icazetli olup, müridlerine de bu yönde telkinlerde bulunduğu bilinmektedir.³⁸

Şeyhi Seyyid Ahmed Hicabî Efendi'nin ayaktaşı kitabesi için yazdığı şu satırlar onun şeyhine olan muhabbet ve bağlılığını ortaya koymaktadır:

³⁶ Memiş, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidilik*, 69.

³⁷ Fazıl Çifci, *Kastamonu Camileri* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 247.

³⁸ Mevlânâ Hâlidî Bağdâdî müridlerine şöyle hitap etmiştir: "Meşrebinizi geniş tutun ve tarikat ihvanının sürçmelerini görmeyin." Bk. Memiş, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidilik*, 68.

*Hoca Seyyid ki amn Ahmed Hicâbî nâmudur
 Sâlikân-ı râh-ı Hakk'a oldu bunda kible-gâh
 Etmîş idi Hakk anı insân-ı kâmil bi'l-vücûh
 Himmet-i âsârıdır işte amn bu hânkâh
 Öyle bir hurşid-i evc-i ilmü'l- ilham idi kim
 Keşf olurdu halka-i feyzinde her bir iştibâh
 Mürşid-i irfan meâb ü fâzıl-ı âlî-cenâb
 Vâris-i ilm-i Nebiyy ü ârif-i sırr-ı ilâh
 Düştü bir necm-i şeref cevher gibi Mâhir yere
 Mak'ad-ı sıdk-ı Hudâ'yı etti Seyyid nâz-gâh*

Ahmed Mâhir Efendi'nin, içinden geldiği Nakşî-Hâlidî geleneği itidali esas alan bir tasavvuf anlayışını benimser. Bu anlayışa mensup mutasavvıflar Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (öl. 1240) ve onun bazı sistematik düşüncelerine yönelik eleştirel yaklaşım içinde olmuşlardır.³⁹ Ancak Ahmed Mâhir Efendi *Hikem* şerhinde özellikle İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını müdafaa eden bir yaklaşım sergilemektedir. Mesela konuyla ilgili şöyle söylemektedir: “Ey mürid, hakikatte var olmayan, karanlık ve yokluk olan ekvanın (âlem) Hakk'ın müşahedesinde sana engel oluşu, ilahî kahrın bir delilidir.” *Hikem-i Atâiyye*'yi şerh ederken İbnü'l-Arabî'den bir alıntı yaparak konuyu açıklamaktadır: “Şeyh-i Ekber Muhyiddin Arabî Hazretleri üç tecelliye (ef'al, sıfat, zat) işaretle, ‘Her kim halkı Allah ef'âlinin masdarı görürse fâiz-i necah olur (kurtulur). Sıfâtullahın mazharını görürse arif olur. Sırf yok olduğunu anlarsa vâsıl-ı ilallah olur. (Allah'a kavuşur)’ buyurmuştur.” Daha sonra İbnü'l-Arabî'nin bu sözlerini açıklamakta ve onun vahdet-i vücûd anlayışının bir anlamda müdafaası sayılabilecek görüşlerine yer vermektedir:

Şeyh-i Ekber Hazretlerinin sözlerini anlayamayanlar, şeriat ve dini yeniden diriltten o büyük veliyi ‘Vücûdiyye’ denen sapkın görüşlere katarak ona kâfir diyecek kadar cüret göstermişlerdir. Hâlbuki Vücûdiyye denilen sapkın zümre, Hak Teâlâ'nın âlem parçalarından ayrı bir varlık olmadığını ileri sürerler. Bu sapıtmışlara göre Hakk'ın âlemin parça ve fertlerine göre

³⁹ Hamid Algar, “Nakşibendiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/335; a. mlf., *Nakşibendilik*, haz. A. Cüneyd Köksal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 111-113.

nispeti, bir bütünün cüzlerine nispeti gibidir. Bunlara göre Allah âlemdir. Allah denilmek için âlemden başka bir şey mevcut değildir. İşte bu görüş, sırf kâfırlık ve dinsizliktir, imandan uzaktır.⁴⁰

Ahmed Mâhir Efendi bu ifadelerinin devamında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin mezhebinin bu tür küfür ve saçmalıklardan uzak olduğunu, yüce ve pek yüksek bir değere sahip olduğunu, bizzat Şeyh-i Ekber'in Vücûdiyye mezhebinin *Risâle el-Ma'rifet* adlı eserinde ret ve iptal ettiğini ifade etmiştir. Onun bu mezhepten sayılmasının sebebinin ise *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de Cenâb-ı Hakk'a vücûd-ı mutlak demesinden kaynaklandığını ilave etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu ifadesiyle neyi kastettiğini ise şöyle izah etmektedir:

Çünkü bazıları Vücûd-ı Mutlak'ı genel varlık olarak anlamışlardı. Böylece Vücûd-ı Mutlak'ın dışarda varlığı olmamasından dolayı Hak Teâlâ'nın da hariçte tahakkuk etmesi için ezelen ve ebeden mazharlarının lüzumuyla âlemin kadim olduğunu söylemesi Şeyh Hazretlerini de o bâtil mezhepten saydırtmıştır. Hâlbuki Şeyh Hazretleri bu kitapta âlemin kadim olmadığını sonradan yaratıldığını, Cenâb-ı Hakk'ın kadim olduğunu ve Vücûd-ı Mutlak'tan muradın Hakk'ın bizatihi mevcut olmasından ve illetli olmadığı gibi bir şeyin illeti de olmamasından ibaret olduğunu açıkça belirtip ispat etmiştir. Bununla beraber Hak Teâlâ âlemin yaratıcısı ve faili olduğundan lügat manasınca âlem için illet olması, ıstılah manasınca illet olmaması da ayrıca Hakk'ın iradesini ispattır. Şu hâlde nerede muvahhidlerin sultanı Hazreti Muhyiddin, nerede dinsiz Vücûdiyye mezhebinin bâtil zanları.⁴¹

Sekr (sarhoşluk) hâlimden ziyade sahv (uyanıklık) hâlini tercih eden Nakşibendî tarikatında şatahat hoş karşılanmayan sözlerdir. Ancak Ahmed Mâhir Efendi *Hikem* şerhinde sufilerin şatahat türü sözlerine yer vererek bu husustaki görüşlerini açıklamaktadır. Vecde gelip kendinden geçen sufiler sekr hâlinde şatihyye olarak ifade edilen sözler söylemişlerdir. Nefsinden fâni olarak istiğrak hâlinde söylenen şatihyeler

⁴⁰ Ahmed Mâhir Efendi, *el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem*, 42; sadeleştirilmiş metin için bk. Kastamonulu Seyyid Hafız Ahmed Mâhir, *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, haz. Tahir Galip Serhatlı (İstanbul: Sufî Kitap, 2010), 51.

⁴¹ Ahmed Mâhir Efendi, *el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem*, 43; sadeleştirilmiş metin için bk. Ahmed Mâhir, *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, 51-52.

mecaz diliyle ittihadı, hakikat diliyle ise tevhide işaret eder:⁴² “Masivâ sırf yokluktan ibarettir. Allah’a nisbetle varlığı yoktur. Var olursa tevhide aykırı şirk ve ikilik gerekeceği arif ve muhakkiklerin birleştiği bir gerçektir. Tevhidde ihlas, masivâdan varlığı tamamen kaldırmak ve kelime-i tevhidi ‘lâ mevcûde illallâh’ (Allah’tan başka mevcut yoktur) manasında anlamakla elde edilir.”⁴³ Ahmed Mâhir Efendi’ye göre tevhidde bu mertebeye gelen sufilardan şatahat türü sözler şevk ve coşkunsuluk halinde sadır olabilmektedir: “İşte âlemde Cenâb-ı Hak’tan başka gerçek mevcut olmadığından bu hususta sekr fazlalığı ve zevk, şevk coşkusuyla Bâyezîd-i Bistâmî’nin, (öl. 848) ‘Şanıma tesbih ederim, ne kadar büyüktür’; Mansûr Hallâc’ın (öl. 922) ‘Ene’l-Hak’ sözleri gibi çok sözler vardır.”⁴⁴

Nakşî-Hâlidî tarikat geleneğinden gelen Ahmed Mâhir Efendi’nin tasavvuf anlayışı bu tarikatın dışındaki tasavvufî görüşleri de benimseyen bir genişliğe sahiptir. *Hikem* şerhinde özellikle Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin görüşlerine sıkça atıf yapması bunun göstergesidir. Ayrıca Şâzelî tarikatının önemli eserlerinden olan *Hikem-i Atâiyye*’yi şerh etmesi ve Ebu’l-Hasan Şâzelî’nin sözlerine yer vermesi onun tasavvuf anlayışının Nakşî-Hâlidî geleneğinin dışına çıktığını ortaya koymaktadır.

2. Eserleri ve Üslubu

Ahmed Mâhir Efendi’nin çok sayıda eser ortaya koyan bir şahsiyet olduğunu söyleyemeyiz. Özellikle Kastamonu yıllarında herhangi bir eser yazdığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bu dönemlerde İstanbul’da 73 hutbeden müteşekkil bir *Hutbe Mecmuası*⁴⁵ yayınladığı bilinmektedir. Bu *Hutbe Mecmuası* yakın zamanda Arapçadan Türkçeye çevrilmiş ve geniş bir inceleme ile yayınlanmıştır.⁴⁶ İstanbul’da bulun-

⁴² Süleyman Uludağ, “Şahiyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/370-371.

⁴³ Ahmed Mâhir Efendi, *el-Muhkem fi Şerhi’l-Hikem*, 41-42; sadeleştirilmiş metin için bk. Ahmed Mâhir, *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, 49.

⁴⁴ Ahmed Mâhir Efendi, *el-Muhkem fi Şerhi’l-Hikem*, 42; sadeleştirilmiş metin için bk. Ahmed Mâhir, *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, 50.

⁴⁵ Ahmed Mâhir Efendi, *Hutbe Mecmuası* (İstanbul: Âlem Matbaası, 1316), 32.

⁴⁶ Ahmed Mâhir Efendi, *Nasrullah Camii Hutbeleri*, haz. Hamdi Nalbant (İstanbul: Büyüyenay Yayınları 2022).

duğu dönemlerde bazı gazetelere makaleler yazmış ve dönemin tartışma konularında fikirlerini paylaşmıştır. Bu makalelerde İslâm dininin ahlaki ve sosyal esaslarını ele alan yazılar çoğunluk teşkil etmekle birlikte tasavvufî yazılara da yer vermiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: “İlm-i Hikmet; Bekâ-yı Ruh ve Manevi Hayat; Akıl ve Hikmet.” Gazetelerde yer alan makalelerinde dönemin tartışma konularına dair fikirlerini kaleme almıştır. Bu yazılarda İslâm dininin eleştiri ve saldırılara hedef olan birtakım konuları ele almıştır. Mesela İslâmiyet’in medeni olgunlaşmaya mâni olmadığı, aksine medeniyeti emrettiğini; noksan bilgi ve yetersiz araştırmalar neticesinde İslâm’ın medeni gelişme ve ilerlemeye mâni olduğuna dair yanlış fikirlere karşı bu yazıları yazdığını ifade etmektedir. Gazetelerde yer alan bazı makalelerinin başlıkları şunlardır: “İslâmiyet: Vahy-i İlâhi ve Nübüvvet; Mucize-yi İsrâ ve Mirac; Garaniik Meselesi; Zeyd Zeyneb Kıssası; Nisada Mesturiyet; Taaddüd-i Zevcat”⁴⁷

Ahmed Mâhir Efendi’nin toplam dört eseri basılmıştır. Bunlar iki ciltlik *el-Muhkem fi şerhi’l-Hikem*, *Mu’cizât-ı Kur’âniyye* Birinci Kısım, *el-Fâtiha fi Tefsîri’l-Fâtiha* ve *Hutbe Mecmuası*’dır. *Mu’cizât-ı Kur’âniyye*’nin ikinci kısmı, *Hâtırat*’ı ve şiirleri basılmamıştır. Müsvedde hâlinde kalmış başka eserleri de vardır. *Hutbe Mecmuası*’nın bir nüshası da Ankara Millî Kütüphanesi’nde mevcuttur. Bununla beraber kendi siyasî dönemine ait günlük ve hatıralarının yazılı olduğu bir defter de bulunmaktadır.⁴⁸ Ahmed Mâhir Efendi’nin günlük tarzında kendi el yazısı ile kaleme aldığı bu *Hâtırat*’ı Latinize edilerek hakkında bir inceleme ile yayınlanmıştır. Şair yönü de olmakla birlikte şiirlerinin bir araya getirildiği bir eseri mevcut değildir.⁴⁹

Hâtırat’ta dönemin siyasî gelişmelerini ve gündelik sosyal hayata dair olayları ele alan Ahmed Mâhir Efendi, kendi aile hayatına dair birtakım konulara da yer vermiştir. Ancak tasavvufî görüşlerini ortaya koyan herhangi bir hususa değinmemiştir. Esasında günlük tarzında yazdığı

⁴⁷ Ahmed Mâhir Efendi, *Mu’cizât-ı Kur’âniyye*, 1/3-4.

⁴⁸ Ahmed Mâhir Efendi’nin *Hâtırat*ı hakkında yaptığımız araştırma neticesinde, *Hâtırat*ın son olarak Abdülkerim Abdulkadiroğlu’nda olduğunu tespit ettik. Abdulkadiroğlu’nun bir öğrencisinde bulunan *Hâtırat*na ulaştık. Kendi el yazısı ile kaleme aldığı *Hâtırat*ı, 45 varaktan oluşmaktadır.

⁴⁹ Abdulkadiroğlu, “Ahmed Mâhir Efendi’nin İstanbul Hayatı”, 83.

Hâturat, o gün cereyan eden olaylara dair notlardan oluşmaktadır. Ahmed Mâhir Efendi'nin tasavvufa dair düşüncelerinin yer almaması bu açıdan normal bir durum olarak değerlendirilebilir.

2.1. *el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem*

Ahmed Mâhir Efendi'nin tercüme ve şerh ettiği *Hikem-i Atâiyye, el-Muhkem fi şerhi'l-Hikem* adıyla iki cilt halinde basılmıştır. Eserin birinci cildinde 159 hikmet, ikinci cildinde ise 162 hikmet tercüme ve izah edilmiştir. Ayrıca her cildin sonunda kapsamlı birer fihrist ilave edilmiştir. *Hikem-i Atâiyye*'de bulunan toplam 321 hikmetin evvela Arapça asılları, ardından bizzat kendi tasarrufu dâhilinde nazmen ve nesir olarak Türkçeye çevirileri verilmiştir. Çeviri tasavvufî, dinî remiz, tabirler ve ağır terkipler bakımından oldukça zengindir.⁵⁰ Ahmet Mâhir Efendi'nin Türkçeye olan hâkimiyeti ve tasavvuf diline vukufiyeti hikmetlerin nazmen tercümesinde müşahede edilmektedir.

Ahmed Mâhir Efendi, hikmetlerde geçen tasavvufî kavram ve ifadeleri izah etmekte, müphem kısımlarını da vuzuha kavuşturmaktadır. Bunu yaparken ilgili ayet ve hadisler, sufi söz ve şiirleri ile çeşitli menkıbelere de detaylı olarak yer vermektedir. Ahmed Mâhir Efendi, Şâzelî geleneğinden süzülüp ortaya çıkmış böyle bir kitabı, Kur'an ve sünnet temelinde ve geniş tasavvuf kültürü çerçevesinde açıklamaktadır. Açıklanan her hikmetin son kısmında ise netice-i kelâm babından bir başlık yer almakta ve hikmetlerin bir anlamda özeti "kıssadan hisse" şeklinde verilmektedir. Konu ile ilgili divan edebiyatından seçilmiş Türkçe beyitlerin yanı sıra, Arapça ve Farsça beyitlerle izah kısmı sona ermektedir.

Ahmet Mâhir Efendi, özellikle *el-Muhkem fi şerhi'l-Hikem*'i nazmen tercüme ederken ortaya koyduğu üslubu ile dikkatleri çekmektedir. Nazmen yaptığı tercüme bir taraftan eserin zenginleşmesine diğer taraftan ise nazma çekilen hikmetlerin hafızalarda daha kolay yer edinmesine imkân vermiştir. Şiirle nesir arası bir tarzda yazılan *Hikem*'i nazım olarak tercüme etmek nesre göre çok daha çetrefilli ve edebî ka-

⁵⁰ Abdulkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi, Balıklıazade", 2/98.

biliyet gerektiren bir iştir. Ahmed Mâhir Efendi belîğ bir üslupla eseri tercüme etmiştir. Zikir ile ilgili ellinci hikmetin nesir olarak tercümesini Ahmed Mâhir Efendi şöyle yapmıştır:

Allah ile huzura ulaşmadın diye zikri terk etme, zikrin peşini bırakma. Çünkü bizzat zikirden gafil olmak, zikir yaparken gafil ve dalgın olmaktan daha beterdir. Olabilir ki Hak Teâlâ seni gafletle yapılan zikirten yakaza ve uyanık haldeki zikre, yakaza halindeki zikirten huzur halindeki zikre, huzur halindeki zikirten mezkûrun dışındaki her şeyden (uzak kalarak) gaybet halindeki zikre yükseltir. Aziz olan Allah (c.c.) için zor değildir.⁵¹ Ellinci hikmetin nazmen tercümesinin metni şöyledir:

*Bulmuyorsan da yine ey dil huzûr
Zikr-i Mevlâ'dan sakın sen olma dûr
Zikr-i Hak'tan gâfil olmak bir zaman
Zikr-i Hak'tan gaflet etmekten yaman
Çün Hudâ gafletle zikrinden sana
İntibâh üzre eder zikr-i atâ
Zikreder iken teyakkuz üzere
Mâsivâyü'z- zikri kalbinden sile
İş bu ihsân-ı İlâhî iş bu hâl
Olmadı Allah için aslâ muhâl⁵²*

el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem tasavvufun temel konularını ele alan bir tasavvuf klâsiği olmasının yanı sıra, konuları ağır edebî bir dil ile ele alarak eşsiz bir üslup ortaya koymuştur. Tasavvufî neşveyle kaleme alınan bu eserde, İbn Atâullah İskenderî'nin hikmet ifadeleri önce nesir sonra nazım olarak çevrilmiş, büyük velilerin sözlerinden alıntılarla, ibretli kıssalarla açıklanmıştır. Her hikmet şerhinin sonunda muhtelif şairlerin konuyla ilgili mısra ve beyitlerine yer verilmiştir.

Ahmed Mâhir Efendi'nin tercüme tekniğine örnek olmak üzere altıncı hikmetin mensur çevirisi şöyledir:

Ey talib! Duada ısrarlı olduğun hâlde kabulünün gecikmesi seni umutsuzluğa dü-

⁵¹ Ahmed Mâhir Efendi, *el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem*, 100; bk. Ahmed Mâhir, *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, 103.

⁵² Ahmed Mâhir Efendi, *el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem*, 100.

şürmesin. Çünkü Cenâb-ı Hak, senin istediğin şeyi, istediğin anda kabul etmeyi vaat etmedi, senin için dilediği şeyi, kendi seçtiği zamanda kabul etmeyi vaat etti.

Bu hikmeti manzum olarak şöyle çevirmiştir:

*Devâm üzre duâ eyler iken dergâh-ı Yezdân'a
Teehhür mûcib-i ye's olmasın hiç vakt-i i'tâda
Fakat ber-vefk kâm olmaz kabûlü çünkü zâmindir
Îrâde ettiği yerde murâd ettiği eşyâda⁵³*

Ahmed Mâhir Efendi, bu hikmeti izah ederken Bakara sûresinin 216.⁵⁴ ve Mü'min sûresinin 60.⁵⁵ ayetlerini zikretmektedir. Hz. Peygamber'in hadislerinin yanı sıra Şâzelî tarikatının şeyhlerinden Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin, Ebu'l-Abbas Mürsî'nin ve sufilerin sözlerine yer vermektedir. Ahmed Mâhir Efendi, her hikmetin şerhinin sonunda bir beyitle konuyu adeta özetlemektedir. Örneğin dua ile ilgili bu hikmetin şerhini şu Arapça şiir ile sonlandırmaktadır:

*Duaların etkisi mükemmeldir,
Ancak bunu dalâlette olanlar kabul etmez⁵⁶*

2.2. *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*

Ahmed Mâhir Efendi'nin iki ciltten müteşekkil bu eserinin birinci cildi, 1908-1909 yılları arasında gazetelerde yayınlanmış makalelerinden meydana gelmiş olup basılmıştır. Ancak eserin henüz basılmayan ikinci cildi, müellif hattıyla 278 sayfadan oluşmaktadır.⁵⁷ Eserin birinci cildinde hürriyet, meşveret, uhuvvet, adalet gibi meşrutiyet mefhumları ile ulûm ve maarif, ittihad, hükümet, ihzar-ı kuvvet, nezâfet ve taharet gibi konulara dair fikirlerini ayet ve hadisler eşliğinde anlatmak için

⁵³ Hak Teâlâ'ya duada devam ederken kabulünün gecikmesi, umudunu kırmasın. Çünkü kendi dilediği şeyde, dilediği şeyi vermeyi üzerine almıştır.

⁵⁴ "Size zor geldiği halde savaş üzerinize farz kıldı. Hakkımızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu halde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz. Yalnız Allah bilir, siz bilmezsiniz." Kuran Yolu Meali, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020).

⁵⁵ "Rabbimiz şöyle dedi: "Bana dua edin, duanızı cevap vereyim. Bana kulluk etmeyi kibirlerine yediremeyenler aşağılanmış bir halde cehenneme gireceklerdir." Ahmed Mâhir Efendi, *el-Muhkem fi şerhi'l-Hikem*, 27; Türkçe çeviriler için bk. Ahmed Mâhir, *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, 26-29.

⁵⁶ Ahmed Mahir, *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, 29.

⁵⁷ Ahmed Mâhir, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*.

1908 ve 1909 yılında kaleme aldığı, bir kısmı basılmış 20 yazısını ise *Mu'cizât-ı Kur'âniyye* kitabında toplamıştır.

Mu'cizât-ı Kur'âniyye'nin 1. cildi, 1910 yılında İstanbul'da Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık tesislerinde basılmıştır. Ahmed Mâhir Efendi o dönemde Kastamonu mebusudur. İslâm'ın yanlış anlaşılması ve Hz. Muhammed'in örnek kişiliği ve idareciliği üzerinde durmuştur. Bu kitapta yirmi sekiz başlık altında güncel İslâmî meseleleri ele almış ve ayetlerle açıklamıştır.⁵⁸

Meşrutiyeti meşru gören Ahmed Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*'nin mukaddimesinde bu eseri, İslâm'ın gelişmeye, ilerlemeye karşı olduğu şeklindeki yanlış anlayışları ortadan kaldırmak ve medeniyeti emrettiğini ispatlamak için kaleme aldığını ifade etmektedir.

Ahmed Mâhir Efendi'nin *Mu'cizât-ı Kur'âniyye* isimli eserinin ikinci cildi henüz basılmamıştır. Ahmed Mâhir Efendi'nin el yazısıyla kaleme aldığı eser, 278 varaktan oluşmaktadır. Sadık Erdağ'ın özel kütüphanesinde ulaştığımız eserin ilk sayfasında eser hakkında bilgiler verilmekte ve devamında Kur'an-ı Kerim'in üstünlüğü ile ilgili şu beyitler yer almaktadır:

Nesh ve tebdili kabul eylemeyen bir düstur

Var ise işte o, kanun-ı Hûdâ Kur'an'dır

Onu bir asr ile müllete mahsus sanma

*Hâkim-i mahkeme-yi her dû serâ Kur'an'dır.*⁵⁹

Mu'cizât-ı Kur'âniyye'de yer alan konulara baktığımızda dönemin yazar ve mütefekkirleri arasında konuşulan ve tartışılan meseleler olduğu görülmektedir. Mesela "İttihad-ı ve İhtilaf-ı Ümmet", "Sebeb-i Necat ve Selamet" gibi yazılar Müslümanların içinde bulunduğu gerilemeden çıkışın yollarını arayan ve o dönem çokça yazılan ve konuşulan konulardan bazılarıdır. Yine o, İslâmiyet'i hedef alan birtakım görüşlere ve sorulara cevap niteliğinde konuları da ele almıştır: "Zeyd Zeyneb Kıssası", "Garanik Meselesi"; "Nisada Mesturiyet", "Taaddüd-i Zevcat". Bu eserde Ahmed Mâhir Efendi, tasavvufi yazılara da yer ver-

⁵⁸ Abdulkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi'nin İstanbul Hayatı", 84.

⁵⁹ Ahmed Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 2. Cilt, kapak sayfası. (Matbu olmayan bu eseri Sadık Erdağ'ın özel kütüphanesinde, kendisinin refakatinde inceledik.)

miştir. “Beka-yı Ruh ve Manevi Hayat”; “İlm-i Hikmet”; “Akıl ve Hikmet” başlıklı yazılarında tasavvufî görüşlerini serdetmiştir.

2.3. *el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha*

Ahmed Mâhir Efendi'nin tefsir notlarından oluşan 69 sayfalık eser, 1912 yılında İstanbul'daki Hukuk Matbaasında basılmıştır.⁶⁰

Ahmed Mâhir Efendi, o tarihlerde Dârülfünûn-i Osmânî ve Medresetü'l-Vâizîn'de tefsir ve ilm-i kelâm muallimi olup siyasî hayatı geride kalmıştır. *Hatırât*'ından anlaşıldığı kadarıyla yazar, 1329 senesi Mart ayı içinde Dârülfünûn-i Osmanî tefsir muallimliğine tayin olunmuştur. Medresenin birinci sınıf talebelerine okuttuğu ders notları bu şekilde küçük bir kitap hâline getirilmiştir.

Eserin giriş kısmında Kur'an-ı Kerim ve tefsir ilmi hakkında genel bilgilere yer verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in nüzülü, yazılması, toplanması, düzenlenmesi ve nasih-mensuh ayetler hakkında özet sayılabilecek izahatlar yapılmıştır. Kur'an-ı Kerim ile ilgili bu temel bilgilerden sonra müellif, Fâtiha Sûresi'nin her bir kelimesini ayrıntılı olarak açıklamıştır.

Ahmed Mâhir Efendi Fâtiha Sûresi tefsirinde ayetleri önce ayetlerle tefsir etmekte sonra konuyla ilgili hadislerle yer vermektedir. Taberî (öl. 923), Vâkidî (öl. 823) Râzî (öl.1210), Zemaşerî (öl. 1144) gibi tefsir kaynaklarına atıfta bulunmaktadır. Bu kaynakların yanı sıra tasavvufî yorumlarda da bulunmaktadır. Ahmed Mâhir Efendi tefsirinde Kâdî Beyzâvî'nin (öl. 1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*'inin tefsirinden önemli ölçüde etkilendiği görülmektedir. Ona göre ayetlerin zahirî manalarının yanı sıra bâtını manaları da vardır. Zahir ve bâtın anlamları birlikte değerlendirmekle ancak insan kemale ulaşır.⁶¹

2.4. *Hutbe Mecmuası*

Türkçe bir mukaddimeden sonra yetmiş üç Arapça hutbeden oluşan

⁶⁰ Ahmed Mâhir Efendi, *el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1331).

⁶¹ Faruk Görgülü, “Son Devir Osmanlı Ulemasından Kastamonulu Ahmet Mâhir Efendi ve ‘el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha’ İsimli Eseri”, 3. *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı*, ed. Muhammet Özcan (Elazığ: Asos Yayınevi 2021), 508-509.

eserin bir yazma nüshası Millî Kütüphanede'dir. Ahmed Mâhir Efendi, bu eserinde Nasrullah Camii hatibi olduğu dönemde irad ettiği hutbelerine yer vermiştir. O, *Hutbe Mecmuası*'nın mukaddimesinde bu hususu şöyle ifade etmektedir:

İşte bu fakire de, o tarîk-i hitâbete sâlik ve gıptabahş-ı selâtîn ve mefharât nüma-i halka-i Resul-i Rabbilâlemîn olan zill-i sübhân-i şehri-i yâr-i el-Gazi Sultan Abdulhamid Hân-ı Sâni Efendimiz Hazretlerinin asr-ı zamanında Kastamonu şehrinin câmi-i kebîri olan Nasrullah Kadı Mâbed-i Şerifinin hitâbet berat-ı zîşânına mâlik olduğum için bazı kerre bedaha bazı kerre bi't-tasavvur okumuş olduğum ziyâdan muhafaza arzusuyla tebyîz ederek o asr-ı bedâiye bir ilave-i naçiz olmak üzere; elzâr-ı âmmeye va'z ve bu vesile ile hütebâ-i kiramdan isticlâb-ı zikr-i hayr ümidiyle düştüm (yola koyuldum).⁶²

Ahmed Mâhir Efendi'nin hutbelerinde tasavvufî neşve hemen görülmektedir. Muharrem ayı için yazdığı ilk hutbede zikir, şükür, marifet nuru, riyazet, takva gibi tasavvufî kavramlarla konuyu izah etmektedir: “Siz de kalplerinizi zikirle ve şükürle yenileyin, marifet nuru, riyazet ve oruçla düzeltin, dışınızı şeriat ahkâmıyla içinizi iyi işlerle, takva ve kıyam ile zinetlendirin.” Kalbin yenilenmesi ve düzeltilmesiyle bâtına, şeriat ahkâmına uymakla da zahire vurgu yaparak tasavvufun zahir ve bâtın dengesine işaret etmiştir.⁶³

Ahmed Mâhir Efendi *Hutbe Mecmuası*'nda, hutbeler kısa olmasına rağmen tasavvufî kavramları sıklıkla kullanmıştır. Hz. Peygamber'den, peygamberlerin seyyidi ve sufilerin dayanağı olarak bahsetmekte ve ilk yaratılan şeyin Nûr-i Muhammedî olduğunu ifade ederek konuyla ilgili hadis-i şeriflere yer vermektedir.⁶⁴ Oruç bahsinde, dünya sevgisinden oruç tutmak ve göklerin müşahedesiyle iftar etmek tabirlerini kullanmaktadır.⁶⁵ Bazı hutbelerine “Hamd ariflerin gönlünü tecelli, müşahede ve irfan bahçeleri kılan ve orada muhabbet, marifet, yakîn ve iman meyveleri bitiren Allah içindir... Evliyasını hakikat merhaleleri

⁶² Ahmed Mâhir Efendi, *Hutbe Mecmuası*, 2-3.

⁶³ Ahmed Mâhir Efendi, *Nasrullah Camii Hutbeleri*, 95.

⁶⁴ Ahmed Mâhir Efendi, *Nasrullah Camii Hutbeleri*, 102-104.

⁶⁵ Ahmed Mâhir Efendi, *Nasrullah Camii Hutbeleri*, 96.

ve Furkan'ın sırlarında hâlden hâle geçiren (Allah'a) şahadet ederiz..."⁶⁶ gibi ifadelerle başlaması tasavvufî neşvenin onun hitabına nasıl nakşedildiğini ortaya koymaktadır. Tövbe, tevekkül, sabır, istiğfar, riya, kibir, zühd, tul-i emel, dua, sadaka, takva, şükür, zikir, teslimiyet, tevazu, kalp tasfiyesi, nefse ve hevaya muhalefet, tefekkür gibi temel tasavvufî konular hutbelerinde yer almaktadır.

2.5. *Hâtırat*

Hâtırat, İstanbul'da bulunduğu 1903-1923 tarihleri arasında tuttuğu günlüklerden oluşmaktadır. Günlüğünde, ilgili dönemde meydana gelen önemli siyasî olaylar ve günlük hadiseler yanında padişahlarla olan anıları yer almaktadır. Osmanlı Devleti'nin siyasî ve ekonomik olarak çöküşe geçtiği, Balkan, Birinci Dünya ve Çanakkale Savaşları'nın yaşandığı bu çalkantılı dönemde Ahmed Mâhir Efendi, payitahtın merkezinde önemli sayılabilecek bir konumdadır. Osmanlı Devleti bir taraftan dıştan gelen saldırılar ve işgallerle mücadele ederken, diğer taraftan devleti çöküşün eşiğinden kurtaracağını düşündüğü ıslahatları uygulamaya koymaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Ahmed Mâhir Efendi *Hâtırat*'ında, gerek içte gerekse dışta meydana gelen siyasî mevzulara genişçe yer vermektedir.⁶⁷

Hâtırat'ın muhteşimatına baktığımızda daha ziyade siyasi gelişmelerin ele alındığını görmekteyiz. Zaman zaman özel ve ailevi hususlarda notlara yer verse de ağırlıklı olarak Osmanlı Devleti'nin içinden geçtiği, tarihinin en sıkıntılı ve çalkantılı döneminin önemli olaylarını kendi zaviyesinden ele almıştır.

Hâtırat'ta yer alan ifadelerden Ahmed Mâhir Efendi'nin Sultan Mehmet V. Reşat'a oldukça yakın olduğunu anlıyoruz. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin II. Abdülhamit'i tahttan indirerek yerine tahta çıkmasını destekledikleri Sultan Reşat dönemine *Hâtırat*'ta ayrıntılı bir şekilde yer verilmektedir. *el-Muhkem fi şerhi'l-Hikem* adlı eseri II. Abdülhamit'in isteği üzerine basılmış olsa da sonraki süreçte siyasi olarak ondan ayrı

⁶⁶ Ahmed Mâhir Efendi, *Nasrullah Camii Hutbeleri*, 110.

⁶⁷ Bk. Abul, *Bir Mutasavvıfın Siyasi Hatıraları*.

düştüğünü söylemek mümkündür. İttihatçılara yakın bir siyasî çizgide olan Ahmed Mâhir Efendi, Sultan Reşat tarafından sık sık saraya davet edilmekte, siyasî ve dinî konularda istişarelerin yapıldığı Divan-ı Hass'ta görüşlerini serdetmektedir. Bu toplantılarda konuşulanlar hakkında ayrıntılı malumat vermemekle birlikte ifadelerinden anladığımız kadarıyla görüşlerine ehemmiyet verilmektedir. Zira hizmetlerinden ötürü padişah tarafından şahsına iltifatlar yapıldığını ve çeşitli hediyeler verildiğini ifade etmektedir. Saraydaki huzur derslerinde bulunmuş, ilmî meclislerde görüşlerine başvurulmuştur. Gerek saray içinde gerekse dışında çeşitli vesilelerle padişaha imamet yaptığı, cuma, kandil ve bayramlarda yapılan merasimlere davet edildiği *Hâtırat*'ta sıkça geçmektedir.

Hâtırat'ta günlük hayatın rutini sayılabilecek olayların yanı sıra döneme damga vuran mühim siyasî ve askerî hadiseler de yer verilmiştir. Mesela II. Meşrutiyet'in ilanı, II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesi, İttihatçıların idareyi ele alması, 31 Mart Vakası, kurulan ve devrilen hükümetler, II. Abdülhamit'in sürgünde bulunduğu Selanik'ten getirilerek Beylerbeyi Sarayı'na yerleştirilmesi, Trablusgarp Savaşı, I. ve II. Balkan Savaşları, Çanakkale Savaşları, I. Dünya Savaşı ve sonuçları, Kûtül-Amâre zaferi, Anadolu'nun işgali, İstanbul'un işgali, Anadolu'da Mustafa Kemal Paşa'nın başlattığı Kuva-yı Milliye Hareketi gibi hadiseler *Hâtırat*'ta geçen başlıca konulardır.

Sonuç

Ahmed Mâhir Efendi, ilmî, tasavvufî ve siyasî kişiliği ile temayüz etmiş son dönem Osmanlı mütefekkirlerinden biridir. O aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin çöküşe geçtiği yıllar ile yeni kurulan devletin ilk yıllarında önemli görevler ifa etmiş bir devlet adamıdır. Şer'î ilimlere olan vukufiyetinin yanı sıra tasavvufî alanda da eser verecek yetkinliğe sahip olmasıyla dikkat çekmektedir.

Ahmed Mâhir Efendi, bir taraftan devlet hizmetinde önemli görevler ifa ederken diğer taraftan hem müderris olarak talebeler yetiştirmiş hem de ilmî eserler kaleme almıştır. Siyasetle de yakından ilgilenmiş ve

ülkenin içinden geçtiği zor dönemlerde Meclis-i Mubûsân'da ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde milletvekilliği yapmıştır.

Ahmed Mâhir Efendi Nakşibendî tarikatının Hâlidîyye koluna mensup bir tasavvufî geleneğe yetişmiştir. Bu gelenek şer'î ilimlere önem veren bir anlayışa sahiptir. Ahmed Mâhir Efendi de hem İslâmî ilimleri hem de tasavvufî eğitimini bir arada tamamlamıştır. Ahmed Mâhir Efendi, İbn Atâullah İskenderî'nin tasavvuf klasikleri arasında yer alan *Hikem* adlı eserine Türkçedeki en kapsamlı şerhi yazmıştır. Ahmed Mâhir Efendi'nin *Hikem* şerhinde onun tasavvuf anlayışının izlerini görmek mümkündür. Zira tasavvufun hemen hemen bütün konularına dair hikmetlerin yer aldığı bu eserin şerhinde Ahmed Mâhir Efendi, ilgili konulardaki görüşlerini de serdetmiştir. Aynı zamanda onun, *Hikem* şerhinde büyük sufilerin görüşlerine yer vermesi tasavvufun klasik kaynaklarına dair bilgisinin de göstergesidir. O, Kur'an ve sünnet temelinde dayanan tasavvuf anlayışını şerhinde ortaya koymuştur. En tartışmalı meselelere dahi itidalle yaklaşmasını ve konuyu ayet-i kerimeler ve hadis-i şerifler temelinde açıklamaya çalışmasını, içinden geldiği Nakşî-Hâlidî geleneğinin tasavvuf anlayışını benimsemesinin göstergesi olarak okuyabiliriz.

Onun tasavvuf anlayışının farklı anlayışları kucaklayan bir çizgi-de olduğunu söylemek de mümkündür. Bu hususu *Hikem*'in şerhinde görmekteyiz. O, Şâzelî geleneğinden gelen bu eseri şerh ederken farklı tasavvufî görüşlerden ve şahsiyetlerden istifade etmiştir. Nitekim şerhinde Ebu'l-Hasan Şâzelî, Ebû Abbas Mürsî'nin yanı sıra, Kuşeyrî, Ebû Tâlib Mekkî, Bâyezîd-i Bistâmî ve İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfların görüşlerine de yer vermiştir.

Ahmed Mâhir Efendi, ilmî ve tasavvufî şahsiyetinin yanı sıra siyasetle de yakından alakadar olmuştur. Ülkenin içte ve dışta pek çok sorunla yüz yüze geldiği sıkıntılı dönemde milletvekili olarak siyasi süreçlerin içinde yer almış ve üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmiştir.

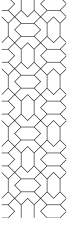
Son dönem Osmanlı mütefekkirleri arasında önemli bir yere sahip olan Ahmed Mâhir Efendi, çok yönlü bir âlim portresi ortaya koymaktadır. O, gerek devlet hizmetinde ifa ettiği vazifeler gerek siyasî hayatı

gerekse ilmî çalışmaları ile temayüz etmiş bir âlim, mutasavvıf, devlet ve siyaset adamıdır.

Kaynakça

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. “Ahmed Mâhir Efendi, Ballıkzade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/98. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. “Ahmed Mâhir Efendi’nin İstanbul Hayatı, Verdiği İcazetler ve Üç Eseri ile El Yazısı Hâtıratı Üzerine Notlar”. *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Sempozyumu (Ekim 1988)*. 71-82. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1989.
- Abul, Lamia Levent. *Bir Mutasavvıfın Siyasi Hatıraları Ahmed Mâhir Efendi Hâtıratı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.
- Abul, Lamia Levent. *Ahmed Mâhir Efendi Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Sage Yayınları, 2018.
- Algar, Hamid. “Nakşibendiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/335. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Algar, Hamid. *Nakşibendilik*. haz. A. Cüneyd Köksal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Ahmed Mâhir Efendi, Kastamonulu Seyyid Hafız. *el- Fâtiha fî-Tefsîri’l- Fâtiha*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1331.
- Ahmed Mâhir Efendi, Kastamonulu Seyyid Hafız. *Hutbe Mecmuası*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1316.
- Ahmed Mâhir Efendi, Kastamonulu Seyyid Hafız. *Mu’cizât-ı Kur’âniyye*. İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaası, 1328.
- Ahmed Mâhir Efendi, Kastamonulu Seyyid Hafız. *Nasrullah Camii Hutbeleri*. haz. Hamdi Nalbant. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022.
- Ahmed Mâhir Efendi, Kastamonulu Seyyid Hafız. *Hikem-i Atâiyye Şerhi*. haz. Tahir Galip Serhatlı. İstanbul: Sufî Kitap, 2010.
- Birinci, Ali. “Ahmet Mâhir Efendi”. *Üsküdar’a Kadar Kastamonu*. ed. Lütfü Seymen, 271-285. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Çifci, Fazıl. *Kastamonu Camileri Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Demircioğlu, M. Ziyaeddin. *Kastamonu’da Meşrutiyet Nasıl İlan Olundu*. Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1968.

- Ergin, Osman. *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*. İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1937.
- Görgülü, Faruk. "Son Devir Osmanlı Ulemasından Kastamonulu Ahmet Mâhir Efendi ve "El-Fâtiha Fî Tefsiri'l-Fâtiha" İsimli Eseri". *3. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı*. ed. Muhammet Özcan. 500-520. Elazığ: Asos Yayınevi, 2021.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Devir Türk Şairleri*. İstanbul: MEB Basımevi, 1969.
- İskenderî, İbn Atâullah. *Tasavvufî Hikmetler-Hikem-i Atâiyye*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kara, İsmail. *İslamcıların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kuran Yolu Meali*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Levent, Lamia. "Ahmed Mâhir Efendi'nin Ubudiyet-İbadet Konusuna Metafizik Yaklaşımları". *Diyanet İlmî Dergi* 48/2 (Nisan 2012), 125-134.
- Memiş, Abdurrahman. *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidilik*. İstanbul: Kitapevi, 2000.
- Ozanoğlu, İhsan. *Kastamonu Kütüğü*. İstanbul: Şirketi Mürettibiye Basımevi, 1952.
- Önemli, Tahsin. *El-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem Kitabında Geçen Dînî, Tasavvufî, Harsî İstılâh Tâbirler Konusunda Bir Lügat Denemesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Uludağ, Süleyman. "Şathiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.



**İSLÂM HUKUKUNDA KADINLARA YÖNELİK HÜKÜMLER,
HALİL İBRAHİM ACAR (İSTANBUL: ENSAR NEŞRİYAT,
2021), 320 SAYFA.**

Provisions for Women in Islamic Law, Halil İbrahim Acar (İstanbul: Ensar Publication, 2021), 320 pages.

Meryem GÖKDERE

Doktora Öğrencisi, Milli Eğitim Bakanlığı,
Gaziantep, Türkiye.
*Phd. Student, Ministry of Education,
Gaziantep, Turkey.*

meryemgokdere27@gmail.com, Orcid.org/0000-0002-2117-6182.

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirme / Book Evaluation

Geliş Tarihi / Received: 6 Temmuz / January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2022

Cilt / Volume: 22 Sayfa/Pages: 377-383

Atıf / Citation: Gökdere, Meryem. "İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler, Halil İbrahim Acar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 328 sayfa. [*Provisions for Women in Islamic Law*, Halil İbrahim Acar (İstanbul: Ensar Publication, 2021), 328 pages.]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 22 (Aralık / December 2022): 377-383.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1141726>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Meryem GÖKDERE**).

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

Öz

İslâmiyet kadın-erkek, yaşlı-genç, büyük-küçük, siyah-beyaz ayırt etmeden bütün insanlığa hitap eden bir dindir. Buna göre İslâm'daki hükümler muhatap kitlenin içinde bulunduğu durum ve şartlar dikkate alınarak verilir. Bunlardan kimisi zenginlik, fakirlik, hastalık, çocukluk ve kölelik gibi değişken olabilirken, kimisi de kadınlık ve erkeklik gibi değişmesi mümkün olmayan durumlardır. Kadınların sahip olduğu bazı haklar ve onlara düşen bazı görevler tartışma konusu olan mevzulardandır. Nitekim kadın yaratılış ve hassasiyet bakımından erkekten farklı ama insan ve kul olma konusunda onunla aynıdır. Kadının bedenî ve ruhî açıdan farklı yaratılması onun hak ve sorumluluklar noktasında da erkekten ayrı değerlendirilmesini mecburi kılmıştır. Buna göre kadınların toplum içerisinde birden fazla rolü vardır. Kadının üstlendiği roller ev içinde ve ev dışında olmak üzere iki türdür. Bununla birlikte kadının yaratıcısına karşı da birtakım yükümlülükleri bulunmaktadır. İbadet ve sosyal sorumluluklar konusunda kadının görevleri bazen erkeklerden ayrılabilir. Şüphesiz ki bu durum kadını erkeğin birbirinden farklı yaratılmasından ötürüdür. İncelemesini yaptığımız bu eser, kadınlar hakkında gündeme gelen tartışmalı konuları ele alması bakımından okuyucusuna ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm hukuku, Kadın, Hak, Adalet, Hüküm.

Abstract

Islam is a religion that appeals to all humanity, whether male or female, old or young, big or small, or black or white. Accordingly, the rulings in Islam are given by taking into account the situation and conditions of the addressee. Some can be changeable, such as wealth, poverty, illness, childhood, and slavery, while others are impossible to change, such as femininity and masculinity. The rights and duties of women are among the subjects of discussion. Women are different from men in terms of creation and sensitivity, but they are the same as human beings and servants. The fact that woman was created physically and spiritually differently made it necessary to evaluate them separately from men in terms of rights and responsibilities. Accordingly, women have more than one role in society. The roles undertaken by women are of two types, inside and outside the home. However, the woman also has some obligations to her creator. In terms of worship and social responsibilities, women's duties can sometimes be separated from men's. Undoubtedly, this difference is because men and women were created separately. This work, which we have examined, sheds light on its reader regarding controversial issues about women.

Keywords: Islamic law, Woman, Right, Justice, Judgment.

Dinlerin hepsinde ve her dönemde toplumun birçok kesiminde kadınlarla ilgili çeşitli tartışmalar yer almıştır. İncelemesini yaptığımız bu eser, söz konusu tartışmaları İslâmiyet ve Müslümanlar açısından ele almakta, kadınların hangi haklara sahip olduğu, İslâm'ın kadına nasıl bir değer atfettiği ve kadının sosyal hayattaki konumu gibi birbirinden değerli konuları fikhî perspektifle yorumlayıp okuyucuya sunmaktadır.

Yazar, eserinin ön sözünde takdire şayan bir davranışta bulunarak yapılan her çalışmada zayıf kalan birtakım mevzuların olabileceğini vurgulamış ve yaptığı çalışma ile ilgili eleştirilere açık olduğunu belirtmiştir.

Eserin birçok güçlü yönü bulunmaktadır. Bunlardan biri, kadının sadece bir eş olarak ele alındığı ve erkeklerin hakları üzerinden kadına birtakım rollerin biçildiği, kalıplaşmış bakış açısından uzak; kul olarak kadın, eş olarak kadın, anne olarak kadın, kız evlat olarak kadın, yönetici olarak kadın ve işçi olarak kadın gibi çok yönlü bir bakış açısıyla konuların işlenmesidir.

Çalışmanın güçlü yönlerinden bir diğeri, kadınlarla ilgili bazı uygulama ve hükümlerin günümüz şartları açısından yeniden değerlendirilmesi ve birtakım güncel mevzularla (örneğin kadının çalışma hayatında, siyasi ve sosyal hayatta etkin rol oynaması) ilgili soru işaretlerinin zihinlerden giderilmesidir.

Bu güçlü yönlerle birlikte “Kadının Erkekle Tokalaşması” başlığında, günümüzde giderek artan fitne ortamı göz ardı edilmiş ve şehvet söz konusu olmazsa tokalaşmada sakınca olmadığı ifade edilmiştir ki kanaatimizce insanların kalplerinde gizli olan şehvî duyguları ölçmek mümkün olmadığı için bu konuda ihtiyatlı davranmak gerekmektedir. Nitekim “sugar daddy” ve “sugar mommy”¹ gibi Batı kaynaklı bazı akımların gitgide (ülkemiz de dâhil olmak üzere) birçok bölgede yaygınlık göstermesi, yaşlılarla dahi tokalaşırken bir kez daha düşünmeyi zorunlu kılmaktadır.

Çalışmada şerî hükümler kadar, o hükümleri yorumlayan kişilerin de önem arz ettiğine dikkat çekilerek² kadınlara yönelik hükümlerle ilgili yazıp çizen ve değerlendirmede bulunan kimselerin ekseriyetle erkek

¹ Söz konusu akımlarda, maddi açıdan alt seviyede bulunan genç bir erkeğin/kadının, kendisinden yaşça çok büyük olan zengin bir karşı cinsle birtakim kurması söz konusudur. Bu sayede mevzubahis yaşlılar, birlikte oldukları gençlere hem manevi annelik/babalık yaparak onların maddi ihtiyaçlarını, eğitim ve bakım masraflarını üstlenmekte hem de bu kimselerle sevgili olma ihtiyaçlarını gidermektedirler. (American Chronicles (AC), “Apps to get sugar daddy or sugar mommy” (19.09.2022).

² Bk. “... kadınların camiye gitmelerini hoş karşılamayan bu geleneksel anlayış, dini hükümlerden ziyade dinle ilgili yorumlara dayanmaktadır.” Halil İbrahim Acar, *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 20.

olmaları hasebiyle ilgili erkeklerin farkında olarak veya olmayarak kendi görüş ve düşüncelerini söz konusu hükümlerle birlikte sunduklarına dikkat çekilmiştir.³ Bu durumun çarpıcı örneklerinden birisi kadınların uğursuzluğu ile ilgili hadis kitaplarında aktarılan rivayettir. Söz konusu metin yıllar boyunca hiç araştırılıp doğruluğu sorgulanmamış, bilakis üzerinde tartışılıp kadının uğursuz oluşunun çocuk doğurmamasında mı yoksa huysuzluğunda mı olduğu hakkında çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Bununla beraber iyi bir araştırma yapıldığında rivayetin yanlış olmadığı fakat “eksik” olduğu, nitekim Hz. Peygamber’in, kadınları uğursuz gören Yahudilere bu düşünceleri sebebiyle lanet ettiği ortaya çıkmıştır.⁴

Eserde İslam hukuku ile ilgili bazı terimlerin açıklamasına dipnotta veya metnin içinde yer verilirken⁵ bazılarının da gözden kaçtığı ve yer yer bilen merkezli açıklamalar yapıldığı ve terimlerin anlamlarının verilmediği görülmektedir.⁶

Yazarın dikkat çekici ifadelerinden birisi, “Buna göre kadından kaynaklanan davranışların karşılıksız bırakılmaması Kur’ân’da tavsiye edilen hususlardandır.” cümlesidir.⁷ Bu cümlede problemli gördüğümüz nokta “davranışlar” şeklinde bir genelleme yapılmasıdır. Kadının ahlaksız davranışlarda bulunmasıyla diğer konulardaki itaatsizliği veya söz dinlemezliği eşit tutulmamalıdır.

Çalışmada yapılan genellemeler yukarıdaki örnekle sınırlı değildir. Nitekim yazar başka bir ifadesinde, “Erkek, eşinin giyim eşyalarını belli oranda bu şekilde temin etmekle mükellef olmakla birlikte, kadınların dolaplara sığmayacak kadar alışveriş yaptırdıkları da herkesin malumudur.”⁸ diyerek hem dolaplar dolusu kıyafet giyen erkekleri göz ardı etmekte hem de maddi imkanı kısıtlı olan veya kocası cimri olup da harcama yapmasına müsaade edilmeyen kadınları dışarıda tutmaktadır. Bununla beraber günümüzde çalışan kadınların da çoğalması sebebiyle

³ Acar, *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*, 19-20.

⁴ Bünyamin Erul, “Hadis Yorumunun Sınırları”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 7/8 (2018), 16-18.

⁵ Acar, *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*, 36, 56, 105.

⁶ Acar, *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*, 57, 103, 108.

⁷ Acar, *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*, 70.

⁸ Acar, *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*, 89.

gerek iş yerinde gerekse ev ortamında kazandığı para ile dolabını dolduran kadınların da olduğu dikkate alınırsa dolap doluluğu erkeği övmek ve kadını yermek için bir sebep olmamalıdır. Yine aynı sayfada yer alan, “Erkekler, günümüzde teberru mahiyetinde olan harcamaları ziyadesiyle yaparken...”⁹ ifadesinde de benzer bir genellemenin mevcut olduğu dikkat çekmektedir.

Çalışmanın başka bir bölümünü teşkil eden “Kadının Kocasına Hizmet Etmesi ve Ev İşlerini Yapma Zorunluluğu” başlığında Hz. Peygamber’in eşlerinin ve Hz. Peygamber’in kızı Hz. Fatıma’nın ev işleri yaptığıyla ilgili çeşitli rivayetlere yer verilmekte ancak bütün insanlığa bir rahmet ve örnek olarak gönderilen Hz. Muhammed’in ev işlerinde ailesine yardımda bulunduğu dair hiçbir rivayete yer verilmemektedir. Burada konuyla ilgili en azından birkaç rivayete yer verilmesi beklenirdi.

Yazar, kadının sıla-i rahim yapması mevzusu hakkında yerinde değerlendirmeler yapmış ve akrabalık haklarının önemine dikkat çekmiştir. Bir kadının, kocasının rızası olmadan ailesini ziyaret edemeyeceği gibi yaygın bir düşüncenin İslâm’ın özüne aykırı olduğuna değinilmiştir. Söz gelimi anne ve baba hakkının büyüklüğü, onları ziyaret edip bakımlarıyla ilgilenmenin önemi ve akrabalık bağlarını kesmenin İslâm’da yasaklanan bir durum olması gibi sebepler nedeniyle bir erkeğin bu hakkı karısının elinden almasının ona yapılan bir zulüm olduğuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca yazar, kadının da bir insan olduğunu hatırlatmış ve âdeta “ev hapsinde” tutulurcasına sosyal hayattan mahrum edilmesinin psikolojik olarak da ona zarar vereceğine vurgu yapmıştır.

Yazar, kadının akıl ve dininin eksik olduğu söyleminden hareketle onlara getirilen bazı kısıtlamalar ve bu konuda yapılan tartışmalara yer verdikten sonra kendi görüşünü de dile getirerek isabetli bir açıklamada bulunmuştur. Yazarın açıklaması şu şekildedir: “Kadın aklının eksik olduğu hakiki anlamda kabul edildiği takdirde, mükellefiyet için aklın sıhhatinin şart olduğu bir din anlayışında akli yönden eksik olan bir

⁹ Acar, *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*, 89.

varlığın herhangi bir dini sorumluluğunun olmaması gerekirdi.”¹⁰ Kadın ve erkeğin fitrat, ilgi ve beceri bakımından birbirinden farklı yaratıldığı yadsınamaz bir gerçektir. Bununla birlikte hem kadının hem de erkeğin kulluk ve cezaya muhatap olduğu bilindiği halde kadının aklen ve dinen eksik olduğunu ısrarla savunmak, sevap ve ceza durumunu açıklamayı güçleştirecektir. Eserde, kadının eksikliği ile ilgili aktarılan sözlerin kimi eserlerde Abdullah b. Mes`ud’a ait olduğunun tespit edilmesi ve bu türden inançların farklı din ve kültürlerde de yer aldığı ifade edilmesi konuya farklı bir bakış açısı getirmiştir.¹¹

Eserde dikkat çekilen önemli bir husus da kadınların yönetici olmasıyla ilgili yürütülen tartışmalarda hem onların yöneticiliğini destekleyenlerin hem de bu duruma karşı çıkanların aynı delilleri kullanarak kendi görüşlerini savunma çabası içine girdikleri ve nassları bir çatışma aracı haline getirdikleridir. Hatta annelerimize (Hz. Peygamber’in eşleri) özel bazı hükümlerin bile kimi zaman tüm kadınlar için genellendiğine dikkat çekilmiştir.¹²

Eser baştan sona incelendiğinde yazarın ele aldığı tüm konularla ilgili çeşitli rivayet ve görüşleri aktardıktan sonra bu nakiller ile yetinerek kenara çekilmediğini, bilakis günümüz fıkıhçılarından birisi olarak içinde bulunduğumuz şartları da dikkate alıp kendi yorum ve düşünceleriyle konuyu zenginleştirdiğini müşahede etmekteyiz.

Yazarın ele aldığı konudaki yetkinliği incelendiğinde ise “... lisans öğrencilerine ‘İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler’ ismiyle seçmeli ders okutmaya başladım.” ifadesinden de anlaşıldığı üzere bu alanda çalışma ve araştırmalar yapan bir İslâm hukuku profesörü olması, söz konusu dersin bu kitaptan işlenmesini faydalı kılmaktadır.¹³ Ayrıca eserin hitap kitlesinin geniş tutulması ve yazarın üslubunun akıcı ve anlaşılır olması da eserin hem kaynak olarak kullanılmasına hem de her seviyeden insana hitap etmesine katkı sağlamıştır. Çalışma, kaynak bakımından zengin olup, eserde birincil kaynak kullanımına da

¹⁰ Acar, *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*, 189.

¹¹ Acar, *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*, 182-197.

¹² Acar, *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*, 224-229.

¹³ Acar, *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*, 12.

dikkat edilmiştir. Ayrıca eserde ele alınan birçok mevzunun kadınlar hakkındaki kalıplaşmış fikirleri ve ön yargıları kırması açısından eserin çok değerli olduğunu belirtmek gerekir. Büyük bir emek ürünü olan söz konusu çalışma, haklarını öğrenmek isteyen kadınların ve kadınlar hakkında eksik bilgi sahibi olan veya ön yargılı düşünceler taşıyan erkeklerin okuması gereken değerli kitaplardandır.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2021.
- AC, American Chronicles. “Apps to get sugar daddy or sugar mommy”. Erişim 19.09.2022.
<https://www.americanchronicles.news/apps-to-get-sugar-daddy-or-sugar-mommy/>
- Erul, Bünyamin. “Hadis Yorumunun Sınırları”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 7/8 (2018), 1-24.

Dergimizde
İSNAD ATIF SİSTEMİ
yazım kuralları geçerlidir.
<https://www.isnadsistemi.org/>