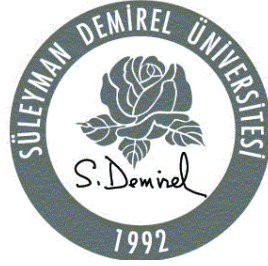


ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel**

H a k e m l i D e r g i

(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2015/1

Sayı (Number): 34

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Haluk SONGUR

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Doç. Dr. Hülya ALTUNYA

Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)

Prof.Dr. Bahattin YAMAN
Doç.Dr. Sadık AKDEMİR
Doç.Dr. Nejdet DURAK
Doç.Dr. Hasan Tefvik MARULCU
Doç.Dr. İlhan TOPUZ
Yrd.Doç.Dr. Ali BULUT
Yrd.Doç.Dr. Fatih ÇİNAR

Dizgi (Composition)

Halil GÜZEL

Kapak (Cover)

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

Baskı (Print)

SDÜ Baskı Merkezi

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2015

İsteme Adresi (Communication Address)

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA
Tlf: 0 246 211 01 51 Fax: 0 246 211 03 47

**BU SAYININ DANIŞMA VE HAKEM KURULU / BOARD OF
CONSULTANTS AND REFEREES OF THIS ISSUE**

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2015/1, Sayı: 34
Review of the Faculty of Divinity, University of Suleyman Demirel Year:2015/1, Number:34

Süleyman Demirel Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu
sayısında yer alan makalelerin
danışma ve hakem kurulu üyeliğini
üstlenen aşağıdaki öğretim
üyelerine değerli katkılarından
dolayı teşekkür ederiz.

We are thankful to the scholars
listed below for their invaluable
contributions who have refereed the
articles of this issue in the
Suleyman Demirel University
Journal of the Faculty of Divinity.

- Doç.Dr. Sadık AKDEMİR, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Ümit AKTI, Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Hülya ALTUNYA, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Hamdi BRAVO, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Fatih ÇINAR, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Nasuh GÜNAY, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Nevin KARABELA, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

- Prof.Dr. Musa KOÇAR, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Hasan Tevfik MARULCU, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Saadettin ÖZDEMİR, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Murat SARICIK, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Ömer Faruk SÖYLEV, Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Murat ŞİMŞEK, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Muhammet TASA, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Burhanettin TATAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Süleyman TOPRAK, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Mustafa YILDIRIM, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

Celil KİRAZ

The Prophet Abraham, Resurrection after Death and Parable of Four Birds..... 7
Hz. İbrahim, Ölümünden Sonra Diriliş ve Dört Kuş Kıssası

Hasan Tevfik MARULCU

Ehl-i Sünnet Kelâmı Açısından İlahî İlim ve ‘Lealle’ – Kelâm-Belâgat İlişkisi
Bağlamında Bir Değerlendirme – 33
Divine Knowledge and ‘La’Alla’ in Terms of Ahl Al-Sunnah Theology –A
Review in The Context of Kalam and Rhetoric Relations –

Ramazan KAZAN

Arap Edebiyatında Serbest Şiirin İlk Örneklerinden: Bedr Şâkir es-Seyyâb’ın
“Unşûdetu’l-Matar /Yağmurun Türküsü” Adlı Şiiri..... 47
The First Example of Free Poetry in Arabic Literature: Poem of Badr Shakir al-
Sayyab Entitled as "Unshudat al-Matar or Rain’s Song"

İlhan TOPUZ

Danışmanlık Görevi Yürüten Din Görevlilerinin Meslekî Algılarına Yönelik
Nitel Bir Araştırma 75
A Qualitative Research on Professional Perceptions of Spiritual Counsellors

Rıdvan GÜR

Mahzumoğullarının Mekke İçerisindeki Konumu 95
The Position of Mahzumogullari in Mecca

Fatma Zehra PATTABANOĞLU

16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe ve Kelâm Bilginleri.....109
Philosophers and Scholars of Kalam of Ottoman Thought in The 16th Century

Ahmed Hazım YAHYA

الاتحاد بين السلب والعموم139
Selb ve Umumun Birlikte Kullanımı Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Yüksel MACİT

Dört Mezhep İmamına Fıkıh Usulünde Aynı Konuda Nispet Edilen Farklı Görüşler Üzerine.....167
On The Different Opinions on The Same Subject in Usul al-Fiqh are Attributed to the Four Sects

Adem EFE, Mücahit AYDEMİR

Yaşlı Kadın Olmak: Psiko-Sosyolojik Kuramlar Çerçevesinde Yaşlılık ve Kadın - Isparta Huzurevi Örneği -193
Being an Old Woman: Old-age and Women within the Frame of Psycho-sociological Theories: The Example of Isparta Old Age Asylum

Sobhi RAYAN, Çev: Fatmanur CERAN

Gazzâlî'nin Şüphe Metodu225
Al-Ghazali's Method of Doubt

The Prophet Abraham, Resurrection after Death and Parable of Four Birds

Celil KİRAZ*

Abstract

It is examined in this article the possible reasons why The Prophet Abraham desired to see the nature of the resurrection after death, the meaning of the commandment given him in this verse and the fulfillment of this commandment by him which mentioned in the verse of Baqara 2/258. Topics in this article will be discussed under three headings by benefiting from the views of commentators who have different tendencies. Under the first heading, the possible reasons why The Prophet Abraham himself desired to see the resurrection after death as if he had doubts about it although he was a prophet will be discussed. Under the second heading, a different pronunciation of some words in the verse that tells of the parables of four birds, and thus the details about different understandings of the verse will be given. Under the third heading, whether this commandment which was given to Prophet Abraham is an order that must be fulfilled in real terms or whether it has different meaning will be sought to be revealed.

Key Words: The Prophet Abraham, resurrection after death, parable of four birds (Baqara 2/258), Abu Muslim al-Isfahani, Muhammad Abduh & Rasheed Rida

Hız İbrahim, Ölümünden Sonra Diriliş ve Dört Kuş Kıssası

Öz

Bu makalede, Bakara 2/258. ayette bahsedilen Hz. İbrahim'in, ölümünden sonra dirilişin mahiyetini görmek istemesinin sebebi, ayette ona verilen emrin anlamı ve bu emrin onun tarafından yerine getirilip getirilmediği konuları ele alınmaktadır. Makalede bu konular, üç başlık altında, farklı eğilimlere sahip

* Doç.Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
E-mail: cekiraz@hotmail.com

müfessirlerin görüşlerinden istifade edilerek incelenmektedir. İlk başlık altında Hz. İbrahim'in, bir peygamber olmasına rağmen, sanki ölümden sonra diriliş hakkında şüphe içerisinde olan bir kişi gibi, bunu bizzat gözleriyle de görmek istemesinin muhtemel sebepleri üzerinde durulacaktır. İkinci başlık altında, dört kuş kıssasının anlatıldığı ayette geçen bazı kelimelerin farklı okunuşları ve buradan hareketle ayetin farklı şekillerde anlaşılmasının detayları verilecektir. Üçüncü başlık altında da, Hz. İbrahim'e verilen bu emrin, gerçek anlamda yerine getirilmesi gereken bir emir mi, yoksa başka bir anlama mı geldiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. İbrahim, ölümden sonra diriliş, dört kuş kıssası (Bakara 2/258), Ebû Müslim el-İsfehânî, Muhammed Abduh & Reşid Rıza

Introduction

The truth of resurrection after death is one of the issues on which Holy Qur'an mostly puts the emphasis. Because the Arabs, who are the first addressees of the Qur'an, were rejecting the resurrection after death and the truth of the existence of a new life after death, namely the hereafter. Beliefs of the Polytheists of Mecca on this subject are stated in the Qur'an as: "(Said the polytheists that) 'Our lives are made up of life of this world. We live and we die; only time will destroy us.' Whereas, they do not have any information in this regard and they are just under a doubt." (Jathiya 45/24) As stated in another verse, Polytheists of Mecca said: "Will we be resurrected by a new creation after becoming a pile of bones, being crumbled and passing away?!" (Isra 17/49)¹ Therefore, especially in the Meccan suras, the truth of resurrection after death is mostly emphasized by generally using the concepts of *ba's* and *hashr*.²

The emphasis on the subject continues also in Medina period at a certain rate.³ The verse that we will examine in our study, Baqara 2/258-260 verse group which includes Baqara 2/260 is one of the most obvious examples of this. Meanings of the said verses are as follows:

"258. Have you not considered the one (Nimrod) who argued with Abraham about his Lord because Allah had given him kingship (spoiled and boasting)? When Abraham said, "My Lord is the one who gives life and causes death," he said, "I give life and cause death." (Then) Abraham said, "Indeed, Allah brings up the sun from the east, so bring it up from the west." So the disbeliever

¹ Denial of Meccan polytheists about the resurrection after death see also: An'am 6/29; Hud 11/7; Nahl 16/38; Isra 17/98; Mu'minin 23/82; Saffat 37/16; Duhan 44/34-35; Kaf 50/3; Vakia 56/47.

² See, for example: An'am 6/36; Yunus 10/24-30; Hicr 15/23-38; Maryam 19/66-87; Ta-Ha 20/124-127; Furkan 25/10-34; Ya-Sin 36/48-83; Kaf 50/1-45; Kiyama 75/1-40; Naziat 79/1-46.

³ See, for example: Baqara 2/201-203; Alu Imran 3/10-12; Nisa 4/ 172-173; Maida 5/96; Anfal 8/36; Mucadele 58/6-9; Tagabun 64/7; Mutaffifin 83/4.

was overwhelmed by astonishment, and Allah does not guide the wrongdoing people. 259. Or have you seen the one who passed by a township which had fallen into ruin. He said, "How will Allah bring this to life after its death?!" So Allah caused him to die for a hundred years; then He revived him. He said, "How long have you (dead) remained?" The man said, "I have remained a day or part of a day." He said, "Rather, you have remained one hundred years. Look at your food and your drink; it has not changed with time. And look at your donkey, and We will make you a sign for the people. And look at the bone(s) (of this donkey) - how We raise them and then We cover them with flesh?!" And when it became clear to him, he said, "I know that Allah is over all things competent!" 260. And when Abraham said, "My Lord, show me how You give life to the dead." (Allah) said, "Have you not believed?!" He said, "Yes I (believed); but I ask only that my heart may be satisfied." Allah said, "Take four birds and commit them to yourself. Then put on each hill a part of them; then call them; they will come flying to you. And know that Allah is Exalted in Might and Wise"" (Baqara 2/258-260)

In this verse group, "the truth that Almighty Allah is capable of resurrecting people after death" is emphasized through three parables/examples. As can be seen, the first of these parables is talking about the discussion about godhead between Nimrod who claims his own divinity, and Prophet Abraham. Prophet Abraham initially points out that Almighty Allah is capable of giving life to living beings and causes them to die. However, when Nimrod answered "I also give life and cause death", and called two people to show this concretely and killed one of them and released the other one, this time, Prophet Abraham said to him that Allah is the Almighty who brings up the sun from the east; offered him to bring up the sun from the east if he was strong enough; Nimrod who has no answer to this, has to shut up in a desperate way.

In the second of these parables, astonishment of one, whose name is not given (according to the Qur'anic interpretations: the Prophet Uzeyr), about that how could Almighty Allah revives/reconstructs the destroyed city (also according to Qur'anic interpretations: Jerusalem) again is mentioned; in response, the truth in question is revealed by making him in person live resurrection after death.

In the third of these parables which is the main subject of our article, is stated that Prophet Abraham desired to see the nature of the resurrection after death; whereupon he took four birds and made them committed to him; then distributed them on the various mountains; afterwards these birds quickly came back to him when he called them. Almighty Allah, through these three parables, informs people that the event of "resurrection after death" will definitely occur and this is within the power of Him.

Appearing on the third parable; commentators have expressed different opinions about the reason why The Prophet Abraham desired to see the nature of the resurrection after death, the meaning of the commandment given him in this verse and the fulfillment of this commandment by him. Topics in this article will be discussed under three headings by benefiting from the views of commentators who have different tendencies. Under the first heading, the possible reasons why The Prophet Abraham himself desired to see the resurrection after death as if he had doubts about it although he was a prophet will be discussed. Under the second heading, a different pronunciation of some words in the verse that tells of the parables of four birds, and thus the details about different understandings of the verse will be given. Under the third heading, whether this commandment which was given to Prophet Abraham is an order that must be fulfilled in real terms or whether it has different meaning will be sought to be revealed.

1. Possible Reasons for The Prophet Abraham's Desire to Learn the Nature of Resurrection After Death

With reference to the parables in the Qur'an, it can be said that The Prophet Abraham has a notably rationalistic approach to religious matters. Then, he particularly followed such method while putting forward the reality of "Almighty Allah's existence and unity".⁴ For instance, The Prophet Abraham wanted to show the reality to his tribe that idols are such incapable creatures that they cannot resist against maltreatments made to them by breaking the idols to which his tribe worshipped and eventually hanging the axe on the shoulder of one of them.⁵ Again, he made a similar reasoning put forward that heavenly bodies cannot be a god; he stated that creatures that disappear/set at certain times and that undergo changes would never be gods.⁶ However, these reasoning were not understood in a way that The Prophet Abraham, who is the prophet, had doubts about oneness and were reviewed as an effort to convince his tribe about it.⁷

⁴ Some articles about the rational method of The Prophet Abraham are: Yar, Erkan, "Hz. İbrahim ve Akılcı Metodu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, vol. IV, issue 2, pp. 87-104, 2006; Esen, Muammer, "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vol. LII, issue 2, pp. 111-128, Ankara, 2011; Pak, Zekeriya, "Hz. İbrahim Yıldız, Ay ve Güneşi Rab Edindi mi? (En'am 74-83'teki İbrahim Kıssasına Tarihî Gerçeklik Açısından Bir Bakış)", *EKEV Akademi Dergisi*, vol. VII, issue 14, pp. 59-74, Erzurum, 2003.

⁵ See: Anbiya 21/51-75.

⁶ See: An'am 6/74-83.

⁷ az-Zamakhsharee, Abu'l-Kaasem Carullah Mahmud b. Omer b. Muhammad, *al-Kashshaf an Hakaiki Gavamizi't-Tanzil ve Uyuni'l-Akavil fi Vucuhi't-Ta'vil*, I-IV, tashih: Muhammad Abdussalam Shahin, Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, Beirut, 1416/1995, II, 38; ar-Raazee, Fakhraddeen Muhammad b. Omer b. Huseyn b. Ali al-Kurashee at-Taymee al-Bakree, *Mafatihul-Gayb*, I-XXXII, Daru'l-Fikr, Beirut, 1401/1981, XIII, 52-54; an-Nasafee, Abu'l-Barakat Hafizuddeen Abdullah b. Ahmad b. Mahmud, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, tahkik and tahrir: Yusuf Ali Budeyvi, Daru Ibn Kaseer, Damascus & Beirut, 1432/2011, I, 516.

Similarly, his trait of "rationality" and "pursuit of more information" reveals itself in the hadith of "desire to see the nature of resurrection after death" which is involved in the third verse:

وَأِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمَ تُوْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“And when Abraham said, "My Lord, show me how You give life to the dead." (Allah) said, "Have you not believed?!" He said, "Yes I (believed); but I ask only that my heart may be satisfied." Allah said, "Take four birds and commit them to yourself. Then put on each hill a part of them; then call them; they will come flying to you. And know that Allah is Exalted in Might and Wise"” (Baqara 2/260)

Whose meanings are mentioned above. It should not be considered that The Prophet Abraham, who is a prophet, has any doubt in this regard. In fact, he said that he had not any doubt about the resurrection after death by answering "Yes I (believed, my Lord); but I ask only that my heart may be satisfied." to the question of Allah "Have you not believed?!" The Prophet Abraham explicitly mentioned that Almighty Allah is capable of resurrecting people after death and he believed in this by saying "My Lord is the one who gives life and causes death" in discussion with the Nimrod in the above-mentioned Al-Baqara verse 2/258.

Commentators focused on a variety of possibilities for the reason of The Prophet Abraham's desire to see the nature of the resurrection after death. At this point, information will be given about four of the possible reasons.

According to the first of these, The Prophet Abraham saw an animal carcass whose flesh had been eaten by wild animals and birds; he asked to Allah about how these shredded and dispersed flesh could meet up. Thus, the Prophet Abraham wanted to know the fact of "resurrection after death", that he knows in *recognizing by reading/theoretical* knowledge level, in the knowledge level of *recognizing by living/concrete (visible)*.⁸

⁸ See: at-Tabaree, Abu Ca'far Muhammad b. Career, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, I-XXVI, tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin at-Turkee, Daru Hicr, Cairo, 1422/2001, IV, 624-626; al-Matureedee, Abu Mansur Muhammad b. Muhammad b. Mansur as-Samarkandee, *Te'vilatu Ehli's-Sunne*, I-V, tahkik: Fatima Yusuf al-Haymi, Muessesetu'r-Risale, Beirut, 1425/2004, I, 221; az-Zamahsharee, *ibid*, I, 304-305; al-Bagavee, Abu Muhammad Muhyi's-Sunne Huseyn b. Mas'ud, *Maalimu't-Tenzil*, I-IV, Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, Beirut, 1424/2004, I, 186; Raazee, *ibid*, VII, 41; al-Bayzaavee, Kaadee Nasiruddeen Abu Said Abdullah b. Omer b. Muhammad ash-Sherazee, *Anvaaru't-Tenzil ve Asraaru't-Ta'veel*, I-II, Dersaadet Publ., Istanbul, I, 137; Nasafee, *ibid*, I, 215; nAaluusee, Abu's-Sana Shehabuddeen Mahmud b. Abdullah b. Mahmud al-Bagdadi, *Ruhu'l-Maanee fi Tafsiiri'l-Kur'ani'l-Azim va's-Sab'il-Mesani*, I-XIV, tahkik: Abu Abdirrahman Fuad b. Sirac Abdulgaffar, al-Maktabatu't-Tawfeekiyye, Egypt, II,

According to the remarks of Islamic scholars, the second possible reason for this request is the discussion he made with Nimrod mentioned in Baqarah 2/258 the meaning of which was cited above. In that discussion, the Prophet Abraham said that Almighty Allah kills creatures and resurrects them, but he could not give a satisfactory answer to the objection of Nimrod who said "I kill and I resurrect".⁹ In fact, according to the expressions of some commentators, the Prophet Abraham said "My Lord resurrects and kills" to Nimrod; in response, Nimrod asked to the Prophet Abraham, "Did you see this with your eyes?" but he could not give an answer of "Yes". Therefore, the Prophet Abraham personally wanted to see this fact.¹⁰

The third possible cause of such request is that, upon The Prophet Abraham learned that Almighty Allah became *lover/friend* of him; he wanted to see a concrete sign supporting this, and therefore made such a request.¹¹

For the fourth possible reason of this request, commentators mentioned that The Prophet Abraham, with the specter came to his heart for a moment, had a doubt about Almighty Allah's resurrection of the deads.¹² Moreover, commentator Tabaree (d. 310/922) narrates a hadith about the subject in the interpretation of this verse from The Prophet Muhammad in the form of "We are closer to have doubt than the Prophet Abraham."¹³ and chooses this commentary as there is a hadith about it.¹⁴ In addition, from the fact that The Prophet Abraham had a doubt about the resurrection after death, it is mentioned that the first generation commentator Ibn Abbas (d. 68/687) describes this verse as "the most promising verses of the Qur'an".¹⁵

It should be noted immediately that the rational commentators of Qur'an in the late period said that it was impossible for The Prophet Abraham to have

288. Tabaree attributes some commentaries close to this opinion to Katada, Dahhak, Ibn Cureyc and Ibn Zayd.

⁹ See: Tabaree, *ibid*, IV, 626; Bagavee, *ibid*, I, 186; Raazee, *ibid*, VII, 41; Aaluusee, *ibid*, II, 288. Tabaree attributes one commentary to Ibn Ishak.

¹⁰ Bagavee, *ibid*, I, 186; Bayzaavee, *ibid*, I, 137.

¹¹ See: Tabaree, *ibid*, IV, 626-628; Bagavee, *ibid*, I, 186-187; Raazee, *ibid*, VII, 41; Aaluusee, *ibid*, II, 288. Tabaree attributes one commentary close to this opinion to Suddi and Said b. Cubeyr.

¹² See: Tabaree, *ibid*, IV, 628-630; Bagavee, *ibid*, I, 187. Tabaree attributes this opinion to the Prophet Muhammad, Ibn Abbas and Ata b. Abee Rabah. This hadith and its commentary attributed to the Prophet will be as follows.

¹³ See for hadith: Buhaaree, *Anbeyaa*, 11, *Tafsir*, 46; Muslim, *Iman*, 238.

¹⁴ See: Tabaree, *ibid*, IV, 629-630.

¹⁵ Tabaree, *ibid*, IV, 628-629; Ibn Kaseer, *Abu'l-Fida Imaduddeen Ismael b. Omer, Tafsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, I-VIII, tahkik: Sami b. Muhammad al-Salama, Daru Tayba, Riyadh, 1999/1420, I, 690.

such a doubt. In addition, they also interpreted the hadith in a different way as will be mentioned below. For instance, Raazee says that this view has been expressed by some ignorant people and it is completely a misstatement. Supposedly, according to these ignorant, The Prophet Abraham had a doubt about both *Mabda'*/'beginning of the life and *Maad*/'end of the life. His doubt about *Mabda'*, his saying "This is my Lord" about heavenly bodies (stars, moon, and sun)¹⁶; also his doubt about *Maad* are related to "resurrection after death" we are examining.¹⁷

First, it should be noted that, according to Raazee and other commentators, The Prophet Abraham's statement "This is my Lord" definitely does not mean that he had a doubt about *Mabda'*/'beginning of life. This statement is at the degree of a debater who wants to convince the addressee that these heavenly bodies would never be gods, and means "Let's say that, this is my Lord according to your assertion". Anyway then, The Prophet Abraham clearly reveals that this is a false belief for the addressees.¹⁸

In addition, as stated by Raazee, if someone does not believe that Almighty Allah is capable of resurrecting after death, he becomes an unbeliever. The person who refers such ignorance for a prophet like The Prophet Abraham, who is innocent from sins, would also have denied him. Again another evidence that this view is wrong is that The Prophet Abraham answers as "Yes I (believed); but I ask only that my heart may be satisfied." to the question "Have you not believed?!" If he was in any doubt about it, he certainly would not give such an answer. According to Raazee, The Prophet Abraham's statement would be the statement of a wise who demanded for certainty. Also, anyone who has a doubt about that Almighty Allah is capable of resurrecting after death should be in doubt about the prophethood. Someone like himself will not be able to know that he is a prophet. So according to Raazee, it is absolutely not true that The Prophet Abraham had a doubt about such an important issue.¹⁹

As can be seen, Fakhraddeen ar-Raazee himself as a theologian, considering the fact that "innocence of the prophets (innocent from any sins)" which consisted in the science of *kalaam* over time, thought that The Prophet Abraham's doubt was improbable.

In this context, commentators, related to the subject which is narrated from The Prophet Muhammad "We are closer to have doubt than The Prophet Abraham."²⁰ understood this hadith quite in a different way. Accordingly, The

¹⁶ See: An'am 6/76-78.

¹⁷ Raazee, *ibid*, VII, 43.

¹⁸ Zamakhsharee, *ibid*, II, 38; Raazee, *ibid*, XIII, 52-54; Nasafee, *ibid*, I, 516.

¹⁹ Raazee, *ibid*, VII, 43.

²⁰ See: Buhaaree, *Anbiya*, 11, *Tafsir*, 46; Muslim, *Iman*, 238.

Prophet Muhammad's hadith means that "We have never had a doubt about resurrection after death; The Prophet Abraham is far away from having doubt about it."²¹

Commentators of the modern era, Muhammad Abduh and Rashid Rida reject these mentioned interpretations about the possible reasons of The Prophet Abraham's desire as they are not based on a citation; also noted that there is no need to them to understand the verse.²²

According to us from the above-mentioned opinion on the subject, the most reasonable is that The Prophet Abraham wanted to know the fact of "resurrection after death", that he knows in *recognizing by reading/theoretical* knowledge level, in the knowledge level of *recognizing by living/concrete*. As Raazee mentioned, it does not appear to be within the bounds of possibility that Prophet Abraham had a doubt about such an important issue. Moreover, the statement of The Prophet Abraham which is in the verse "Yes I (believed); but I ask only that my heart may be satisfied." clearly depicts this issue.

2. The Pronunciation of صرهن in The Parable of Four Birds and Different Opinions About its Meaning: Cut or Commit?

The correct understanding of the verse about the parable of The Prophet Abraham and four birds depends on the correct understanding of the pronunciation of the word صرهن and of the different meanings that are derived from it. Also, the subject is directly connected to the determination of the opinions of the verse made by the Qur'an commentators of *sahaaba* (the first generation of the Muslims) and *taabeuun* (the second generation of the Muslims), and taking into account of the statements of Qur'an commentators about it in the following period. Therefore, first of all, recitation differences and their meanings will be mentioned; then the comments based on narratives and reason about the verse will be analyzed.

Recitation scholars and Qur'an commentators have expressed different opinions on the pronunciation, origin and meaning of the phrase صرهن in the verse. Most of the recitation scholars read the letter *sad* with *damma*, as صُرْهُنَّ (*surhunne*); but Abu Ca'far, Hamza, and Halaf read the letter *sad* with *kasra*, as صِرْهُنَّ (*sirhunne*).²³

²¹ Bagavee, *ibid*, I, 187; Aaluusee, *ibid*, II, 289; Abduh, Muhammad & Rida, Muhammad Rashed, *Tafsiru'l-Kur'ani'l-Hakeem (Tafsiru'l-Manaar)*, I-XII, Daru'l-Manaar, 2. Edition, Cairo, 1366/1947, III, 54.

²² Abduh-Rida, *ibid*, III, 53.

²³ Ibnu'l-Cazaree, Abu'l-Hayr Shamsaddeen Muhammad b. Muhammad, *an-Nashr fi'l-Kiraati'l-Ashr*, I-II, tahkik: Ali Muhammad Dabba', Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, Beirut, II, 232; al-Hateeb, Abdullateef, *Mu'cemu'l-Kiraat*, I-XI, Daru Sa'daddeen, Damascus,

According to commentators, when the word of صرهن, which is in the verse of فَخَذُ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصْرَهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً (surhunna), it comes from the root of صَارَ يَصُورُ صَوْرًا (saara-yasuuru-savran) in Arabic and it means "to commit, to train, to educate".²⁴ According to this, the verse means "Take four birds and commit them to yourself!" But, according to commentators, when based on this pronunciation, we should consider some *taken* (removed from the sentence) words that indicate the meaning of "cut" in the verse. Accordingly, considering the continuation of the verse, its explanation is: فَخَذُ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصْرَهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً أَمْلَهُنَّ إِلَيْكَ وَقَطَّعْنَهُنَّ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً and means "Take four birds and commit them to yourself. Then slaughter them and put a portion of them on each hill."²⁵ Or the explanation of the verse is: أَمْلَهُنَّ إِلَيْكَ وَقَطَّعْنَهُنَّ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً and means "commit them to yourself, slaughter them and put a portion of them on each hill".²⁶

As can be seen, when the word of صرهن means "commit", commentators think that the underlined phrases in the verse are *secluded* (removed from the sentence) and it is essential to accept this word in the verse to understand the verse correctly.

Moreover, some commentators state that when the word is read as صرهن (surhunne), it can mean "cut" without saying that there are *mahzuuf/taken* (removed from the sentence) phrase. But in order to reveal the true meaning, in this case, it should be considered that the word of اليك (ilayk) in the verse should *be presented* (being forged ahead). Accordingly, with the forging ahead of the phrase اليك in the verse, the explanation of the sentence becomes: فَخَذُ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ أَمْلَهُنَّ إِلَيْكَ and it means "take four birds for you and slaughter them".²⁷

1422/2002, I, 377. See also: al-Farraa, Abu Zakariyyaa Yahya b. Ziyad b. Abdullah ad-Daylamee, *Maani'l-Kur'an*, I-III, tahkik: Ahmed Yusuf Nacati & Muhammad Ali an-Naccar, Daru's-Surur, I, 174; Tabaree, *ibid*, IV, 635; Bagavee, *ibid*, I, 187; Zamakhsharee, *ibid*, I, 305; Raazee, *ibid*, VII, 44; Bayzaavee, *ibid*, I, 137; Nasafee, *ibid*, I, 216; Aaluusee, *ibid*, II, 292-293; Abduh-Rida, *ibid*, III, 52.

²⁴ Tabaree, *ibid*, IV, 634-635; Bagavee, *ibid*, I, 187; Zamakhsharee, *ibid*, I, 305; Raazee, *ibid*, VII, 44. See that word in the dictionary means like this: al-Cavharee, Abu Nasr Ismael b. Hammad, *as-Sihaah*, I-VI, tahkik: Ahmed Abdulgafur Attar, Daru'l-Ilm li'l-Malayin, Beirut, 1399/1979, I, 717; Ibn Manzur, Abu'l-Fadl Muhammad b. Mukarram b. Ali al-Ansari, *Lisanu'l-Arab*, I-VI, tahkik: Abdullah Ali al-Kabeer & Muhammad Ahmed Hasbullah & Hashim Muhammad ash-Shzalee, Daru'l-Maarif, Cairo, IV, 2524.

²⁵ Tabaree, *ibid*, IV, 635; Bagavee, *ibid*, I, 187.

²⁶ Raazee, *ibid*, VII, 44.

²⁷ al-Ahfash al-Avsat, Abu'l-Hasan Said b. Mas'ada, *Maani'l-Kur'an*, I-II, tahkik: Huda Mahmud Karaa, Maktabatu'l-Hanci, Cairo, 1411/1990, I, 199; Tabaree, *ibid*, IV, 635-636; Cavharee, *ibid*, I, 177.

As can be seen in this case, commentators state that the word of *صُرْهُنَّ* in the verse means "cut"; but at this time, they say that the phrase of *الليك* in the verse should be *mukaddam/presented* (being forged ahead). Accordingly, in order for the said word to mean "cut", it should be considered that either there are some taken (removed from the sentence) phrases; or there are some phrases that should be *mukaddam/presented* (being forged ahead).

According to commentators, when this word is read as *صِرْهُنَّ* (*sirhunna*) which is the second recitation, -without saying that there is a taken (removed) phrase- already means "cut".²⁸

At this point, Tabaree narrates the information that some Kufa grammarians think that this word does not mean "cut", it means "commit" no matter it is read as *صُرْهُنَّ* (*surhunne*) or *صِرْهُنَّ* (*sirhunne*); but it can mean "cut" when this word is read as *صِرْهُنَّ* through *takleeb* (*transposition of the letters*) and comes from the root of *صَرَى يَصْرِى صَرَى* (*saraa-yasree-saryan*). However, Tabaree states that Basra grammarians understand this word as "cut" at either reading and says that their opinion is more accurate.²⁹

When analyzing the works of these commentators, it is clearly seen that Kufa grammarians were Kesaaee (d. 189/804) and Farraa (d. 207/822) to whom Tabaree attributed; and that Basra grammarians were Abu Ubayda (d. 210/825) and Ahfash al-Avsat (d. 215/830).³⁰

What could be the reason that prompted Qur'an commentators to understand the phrase of *صرهن* as a "cut" in any case by envisaging the forces like *hazf* or *takdeem-ta'heer* about the evident of the verse? The answer of this is hidden in the explanations of the commentators of the period of *sahaaba* and *taabeun* (the first and second generation of the Muslims) that we will analyze now.

Tabaree (d. 310/922) who is forming the summit of narrated commentary, in the interpretation of these verses, after these glossary statements from the point of recitation differences, narrates that this word means "cut" with reference to scholars like *sahaabee* commentator Ibn Abbas (d. 68/688); *taabeun* and next period commentator Said b. Cubeyr (d. 94/713), Mucahid (d. 103/721), Dahhak (d. 105/723), Ikrime (d. 105/723), Katade (d. 117/735), Suddi (d. 127/745), Abu

²⁸ Tabaree, *ibid*, IV, 636; Bagavee, *ibid*, I, 187; Zamakhsharee, *ibid*, I, 305; Raazee, *ibid*, VII, 44.

²⁹ Tabaree, *ibid*, IV, 636-638.

³⁰ See: al-Kesaaee, Abu'l-Hasan Ali b. Hamza b. Abdullah, *Maani'l-Kur'an*, prep. Isa Shahhate Isa Ali, Daru Kuba', Cairo, 1998, p. 94; Farraa, *ibid*, I, 174; Abu Ubayda, Ma'mar b. Musanna at-Taymee al-Basree, *Macazu'l-Kur'an*, tahkik: Muhammed Fuat Sezgin, Maktabatu'l-Hanci, Cairo, I, 80-81; al-Ahfash al-Avsat, *ibid*, I, 199.

Malik (d. ?), Rabi' b. Anas (d. 140/758) and Ibn Ishak (d. 151/768), and he also prefer this view.³¹

According to Tabaree's narration, *sahaabee* commentator Ibn Abbas (d. 68/688) is the first one who expressed this view, and this word is in Nabat language because of its origin; he also says that this is a *parable/masal* about resurrection after death.³² Also, Tabaree cited from Mucahid (d. 103/721), Ibn Cureyc (d. 150/767) and Ibn Zayd (d. 182/799) that these four species were "cock, peacock, crows, and pigeons".³³

As there is not any narration from The Prophet Muhammad about this phrase's meaning, this interpretation about the word as "cut" was probably first mentioned by Ibn Abbas; it seems to have been adopted by most commentators of *taabeun* and the following periods.

Then Tabaree quotes that few of the commentators interpreted the phrase of *صُرُّهُنَّ* (*surhunna*) in the verse as "Commit them/accustom!" (*ضُمَّهُنَّ إِلَيْكَ*); then in this direction, he quotes that this word means "Connect them!" (*أَوْتَفَّهُنَّ*)" from Ibn Abbas (d. 68/688); "Commit them/accustom!" (*أَضْمَمُهُنَّ إِلَيْكَ*) from Ata (d. 114/732), and "Collect them!" (*أَجْمَعُهُنَّ*)" from Ibn Zayd (d. 182/799).³⁴

If we pay attention, Tabaree attributes to Abbas both the view of the meaning of "cut" and "connect". However, he narrates the first view with three different *sanad/narrating ways* and second view with one *sanad/narrating way*.³⁵ So, it can be said that Ibn Abbas's narratives of the expression of "cut" is most common.

At this point, we need to point out a topic. This parable related to The Prophet Abraham who is accepted to have lived about BC XVII-XVIII centuries and this commentary that belongs to Ibn Abbas, as the said case occurred centuries ago, does not depend on historical knowledge but probably on the glossary meanings of the words in the parable. If this is the case, this interpretation of Ibn Abbas about this indefinite/*gaybee* issue, - if he did not hear from The Prophet Muhammad - probably comes into view as an interpretation based on his own linguistic knowledge and opinion. So, it seems that adopting this interpretation of the subsequent period, in general, is based on the fact that it was expressed by a *sahaabee* scholar about Arabic language and Qur'anic commentaries like Ibn Abbas.

³¹ Tabaree, *ibid*, IV, 639-642.

³² Tabaree, *ibid*, IV, 639-640.

³³ Tabaree, *ibid*, IV, 633-634.

³⁴ Tabaree, *ibid*, IV, 642-643.

³⁵ Tabaree, *ibid*, IV, 639-643.

In the classical period, there was another commentator who was well known for his different opinions Abu Muslim al-Isfahani (d. 322/934) from Mu'tazilite commentators who interpreted differently from the majority -except for the secondary opinions which was not preferred by Tabaree who narrated from Ibn Abbas, Ata and Ibn Zayd-.

According to Abu Muslim, the word of *صُرُّهُنَّ* (*surhunne*) in the verse does not mean "cut" but "commit".³⁶ Abu Muslim al-Isfahani interpreted the verse in a completely different way from the majority of the Qur'an commentators. According to him, when The Prophet Abraham demanded Allah to resurrect the deads, Almighty Allah gave him an *example* to better explain the situation to him. The purpose of the phrase *فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ* (*fasurhunne ilayk*) in the verse is "committing the birds to people and training them to come back to him when they are called". Accordingly, the meaning of the verse is as follows:

“Commit the four birds to yourself in a way they come to you when you call them! When birds are trained in this way, put these four birds on four hills alive!”³⁷

According to Abu Muslim, the purpose of this expression in the verse is to give a concrete example to The Prophet Abraham about that spirits can come back to the bodies after death.³⁸

In fact, as mentioned above, in line with this interpretation of the Abu Muslim, there is a citation from *taabeuun* commentator Ata (d. 114/732) that the said phrase means "Commit them to yourself! (أَصْنُمُهُنَّ إِلَيْكَ)"³⁹ Thus, his opinion is not completely disconnected from the early traditional interpretation. However, it cannot be said that this interpretation of Ata is a comment that was adopted by the majority in the first period.

It should be noted at this point immediately that the modern era Qur'an commentators of Muhammad Abduh (d. 1323/1905) and Rashid Rida (d. 1354/1935) also give full support to Abu Muslim's opinion related to the subject. According to two commentators who have rational approach, the verse means as follows:

“O Ibrahim, in spite of the long distances between them, if the birds that you made them committed to yourself comes to you when you called them, when

³⁶ Raazee, *ibid*, VII, 45. See that word in the dictionary means like this: Cavharee, *ibid*, I, 717; Ibn Manzur, *ibid*, IV, 2524.

³⁷ Raazee, *ibid*, VII, 45; Abduh-Rida, *ibid*, III, 55.

³⁸ Raazee, *ibid*, VII, 45; Abduh-Rida, *ibid*, III, 55-56.

³⁹ See: Tabaree, *ibid*, IV, 643.

Almighty Allah wants them to resurrect, also people will accept the call of Him كُونُوا أَحْيَاءَ (Kuunuu ahyaan: Resurrect!) and become resurrected.”⁴⁰

Referring again to Abu Muslim al-Isfahani; this commentator suggests the following evidences that this verse does not mean that is expressed by the majority, it means as his expression:

1. Related to the word of صُرُّهُنَّ (*surhunne*) in the verse, it means "commit" that is well known in the dictionary. Thus in the verse, there is not any word meaning "cut and shred". Giving such a meaning to the verse means that giving a meaning to the verse without evidence, and this is unacceptable.

2. If the meaning of "cut and shred" by the word of صُرُّهُنَّ (*surhunna*) in the verse is intended, the phrase of إِلَيْكَ (*ilayk*) as (فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ : *fasurhunna ilayk*) would not take place immediately after this word. Because, when this verb means "cut", will not become transitive with the preposition of إِلَى (*ila*), in other words, it does not take its subject with the preposition of إِلَى (*ila*). This verb, however, will become transitive with the preposition of إِلَى (*ila*) when it means "commit". But there is *takdeem*/passing forward in the verse and the presentation of the verse is "فَخَذُّ إِلَيْكَ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرُّهُنَّ" if we ask, we say that: "Attributing to pass forward in the meaning of the verse without evidence requires attributing to the reverse meaning of expression of the verse (and this is not true)."

3. The pronoun of هُنَّ (*hunna*) in phrase of ثُمَّ ادْعُهُنَّ (*Summa'd'uhunna*: Then call them!) in the verse does not turn to "the pieces of the birds" but turn to "the birds themselves". In the event that these pieces are separated and dispersed, and putting some of them on the hills, this pronoun would not refer to birds but to the pieces of these birds and this is contrary to the apparent structure of the verse. Similarly, the pronoun of "they" in the phrase of يَا تَيْبَتَاكَ سَعِيًّا (*Ya'teenaka sa'yan*: They come flying to you) does not refer to *the pieces of the birds* but to *the birds* themselves. According to your view, when some pieces of the birds run to the others, the subject pronoun (*hunna*) in the verb of يَا تَيْبَتَاكَ (*Ya'teenaka*) refers to the pieces of the birds (and this is not true).⁴¹

Evidences of Abu Muslim seem really strong at first glance. However, some commentators were not late to find answers to these evidences. In fact, from the point of the commentary from Tabaree as we mentioned above, for the first of the evidence, such an answer can be given: Although Kufa scholars do not accept that this word actually means "cut"; Basra scholars understand the word in this way.⁴² Also, as noted above, most of the commentators of *sahaabees* and *taabeun* period also understood the word in this way.⁴³

⁴⁰ Abduh-Rida, *ibid*, III, 55.

⁴¹ Raazee, *ibid*, VII, 45; Abduh-Rida, *ibid*, III, 56.

⁴² See: Kesaaee, *ibid*, s. 94; Farraa, *ibid*, I, 174; Abu Ubayda, *ibid*, I, 80-81; al-Ahfish al-Avsat, *ibid*, I, 199; Tabaree, *ibid*, IV, 636-638.

⁴³ Tabaree, *ibid*, IV, 639-642.

For the second evidence of Abu Muslim, such a commentary can be made: Although it is necessary to understand the verses according to the word orders in their expressions, considering the narratives about the subject which are cited from the first period scholars, it can be said that tending to such misspelling "does not lack evidence" and there is not any obstacle in front of it. Hence, comments that there are some transpositions (*takdeem* or *ta'heer*) in other verses were made by commentators. For instance, if the verse لَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا "Their -of factious- goods and children should not deceive you; Allah wants to torture them *in the world*." (At-Tawba 9/85) understood like this, it seems problematic. Because Allah does not torture all factious due to their goods and children *in the life of this world*. Because of this, the verse, with changing the place of the words (*takdeem*) by *taabeuun* commentator Katada (d. 117/735), understood as لَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْآخِرَةِ "Their goods and children should not deceive you; Allah wants to torture them *in hereafter* because of these".⁴⁴ So, commentators can consider changing the place of the words (*takdeem*) when it is needed to get the right meaning. Then, there can be changing the place of the words in the verse we are examining.

As for the Abu Muslim's third evidence; although this opinion may seem reasonable and credible at first glance, we can see that the pronoun هُنَّ (*hunna*) in the verse cannot refer to "to the birds" but "to the pieces of the birds". Indeed, there is not any obstacle in front of the pronoun referring the pieces of the birds in Arabic language. So, when taking into consideration that the word of صُرُّهُنَّ (*surhunna*) in the verse means "cut" and accordingly the commandment of putting the portions of the birds on the hills, it is possible that this pronoun refers to the portions of the birds; as a result of this, all portions of the birds come together and come flying to The Prophet Abraham as a whole and live like in the beginning.

Correspondingly to the evidences of Abu Muslim, his well-known opinion, also the scholars who constitute the majority and defend that the word of صُرُّهُنَّ (*surhunna*) means "cut", presented these evidences on the accuracy of their own review:

1. All of the Qur'an commentators who lived before Abu Muslim *allied/reached* an agreement (*icmaa*) about the actual occurrence of the cutting and disintegration of these birds. To deny this commentary means denying this allying (which is not true).
2. Abu Muslim's commentary, that he made about giving this example to The Prophet Abraham, in the form of "The purpose of this statement is to give a concrete example to The Prophet Abraham that spirits can easily come back to the bodies" regards the event in question, which is intrinsic to The Prophet

⁴⁴ See: Tabaree, *ibid*, XI, 500; as-Suyutee, Calaladdeen Abdurrahman, *al-Itkaan fi Ulumi'l-Kur'an*, I-VII, tahkik: Markazu'd-Dirasati'l-Kur'aniyya, IV, 1399.

Abraham, as *non-miracle* and therefore he does not have any virtue/trait than other people.

3. The Prophet Abraham asked Allah to show him how He resurrects the deads. Expression of the verse shows that his demand was met. According to Abu Muslim's commentary, this demand would not be met in real terms.

4. The phrase of *ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءًا* (Then, put each of them on the hills!) shows that these birds were disintegrated.⁴⁵

These evidences, which were mentioned and defended by Fakhraddeen ar-Raazee (d. 606/1210) tidily in the classical period, are being tried to be refuted singly by Muhammad Abduh and Rashed Rida, and on the other hand Abu Muslim's opinion is being tried to be proved. These two Qur'an commentators respond to the claim of "there is an *icmaa*/consensus on the meaning that was derived by the majority from the verse" which is the first evidence of the majority by saying that the understanding of a group of scholars cannot constitute evidence against to the others. Moreover, according to Abduh and Rida, the first meaning of the expression of the verse is what Abu Muslim expressed. According to them, the commentary that the previous commentators made about the verse is based on some narratives and commentators have made these narratives dominant to this verse. However "The biggest adjudication authority belongs to the verse itself". Therefore, according to Abduh and Rida, expression of the verse never denotes to the opinion of the majority.⁴⁶

Also, the claim of "The meaning of the verse that is derived by Abu Muslim is not particular to The Prophet Abraham, and if it is so understood he would not have any virtue/trait than other people", which is expressed by the majority and is the second evidence mentioned above, is being rejected by Abduh and Rida. According to them, in this example related to creation event that Almighty Allah resurrects the deads, there is a limitation relating to the knowledge level that mankind science can access about the secrets of creation and description toward The Prophet Abraham. We don't have any evidence that this information was known by all people previously, so it cannot be said that "The Prophet Abraham does not have any trait on this subject". In fact, he has a virtue/trait in the discussion he made with Nimrod, and in the evidence he put forward against those who worshiped the stars which is in Surat al-An'am. These evidences that Almighty Allah confirmed The Prophet Abraham with himself were later used by some Qur'an commentators like ar-Raazee. However, the fact that these evidences were later used by ar-Raazee and other scholars does not mean that The Prophet Abraham does not have a trait and virtue on this subject. Because, according to Abduh and Rida, The Prophet Abraham has definitely a priority, trait and virtue

⁴⁵ Raazee, *ibid*, VII, 45-46; Abduh-Rida, *ibid*, III, 56.

⁴⁶ Abduh-Rida, *ibid*, III, 57.

as he removed people from the darkness of doubt that surrounded them on that period through these evidences.⁴⁷

For the claim of "If we take the opinion of Abu Muslim, The Prophet Abraham's demand to see the nature of the resurrection after death would not meet; this demand can only be met when the commentary of the majority of Islamic scholars (*cumhuur*) is based on", which is the third evidence expressed by the majority of Islamic scholars, Abduh and Rida gave answer as follows:

“The actual situation is quite the opposite. Because, that the birds come back as alive after being disintegrated and put on different hills does not mean to see the nature of the resurrection after death. Because here, there is the situation of seeing the previous state of the birds before disintegrated and separated. Because, the event of resurrection occurred in the distant mountains and therefore The Prophet Abraham could not see it. Imagine that you saw that a man was slaughtered and broken to pieces. Then you saw the same man as alive. Can you say in this case that you saw the nature of the resurrection of this man? Of course not! The opinion of the majority of Islamic scholars (*cumhuur*) stands for this that is never right. The opinion of Abu Muslim refers to the last point that mankind can understand the secrets of creation and resurrection. This is the description of the word كُنْ فَيَكُونُ (When Allah wants, He says "Be!" and it becomes)⁴⁸ for the creatures. If Almighty Allah did not indicate this through the parable related to The Prophet Abraham, that some people still have desire to learn the secret of the creation of mankind would be within the bounds of possibility (but it is no longer possible). This answer, in some ways, reminds of the answer given to the Prophet Musa's demand to see Allah⁴⁹, and of the answer given to people who asked the Prophet Muhammad the status of crescents⁵⁰. As a result, the verse explains the

⁴⁷ Abduh-Rida, *ibid*, III, 57.

⁴⁸ See: Baqara 2/117; Alu Imran 3/47; Nahl 16/40; Maryam 19/35; Ya-Sin 36/82; Gafir 40/68.

⁴⁹ The meaning of the mentioned verse is as follow: “When Moses came to the place appointed by Us, and his Lord addressed him, He said: "O my Lord! Show (yourself) to me that I may look upon Thee." Allah said: "By no means can't you see Me (direct); but look upon the mount; if it abides in its place, then shall you see Me." When his Lord manifested himself to the mount, He made it as dust. And Moses fell down in a swoon. When he recovered his senses he said: "Glory be to you! To you I turn in repentance, and I am the first to believe.” (A'raf 7/143) As it appears in the verse, this request of the Prophet Moses is rejected by stating that it is impossible to see the Almighty God.

⁵⁰ The meaning of the mentioned verse is as follow: “They ask you concerning the New Moons. Say: They are but signs to mark fixed periods of time in (the affairs of) men, and for Pilgrimage. It is no virtue if you enter your houses from the back: It is virtue if you fear Allah. Enter houses through the proper doors: And fear Allah. That you may prosper. (Baqara 2/189) In this verse, it is emphasized that the scientific attention about the growing and shrinking of the crescent -at least at that time- is meaningless and that the main thing is, the role played by people in their daily life.

information about the resurrection after death that can be understood; prohibits asking beyond this question.⁵¹

As can be seen, Abduh and Rida claim that the parable of The Prophet Abraham and four birds means that "the true nature of the resurrection after death cannot be realized by mankind". Although Abu Muslim commented in the way that "Even if such a resurrection had occurred, The Prophet Abraham would not have seen it; because this event of resurrection would have occurred in distant mountains!", some of the early commentators - as will be mentioned under the next heading cited from Katada - says that The Prophet Abraham saw the portions of these birds flying to each other and combining; eventually they combined with their heads that are in the hands of The Prophet Abraham.⁵² If these narratives are true, we can say that The Prophet Abraham saw the nature of this event of the resurrection. In fact Aaluusee, who is one of the recent commentators, states that these narratives are accurate; the expression of the verse also supports the opinion of the majority of Islamic scholars (*cumhuur*); therefore Abu Muslim's comment on the subject is not acceptable.⁵³

Abu Muslim personally gives answer to the fourth evidence of the majority of commentators; says that with the word of جزء (fascicle/part) in the verse, portions of the birds are not referred but each of these birds are referred.⁵⁴ In fact, the word of جزء (fascicle/part) appears totally in three points with the verse we have examined and is being used with the meaning of a part or member of a group.⁵⁵ However Raazee, by considering the commentary of Abu Muslim conceivably, states that the expression of the verse is more appropriate for the opinion of the majority; says that the expression of the verse is as *فَأَجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ جُزْءًا أَوْ بَعْضًا* (Put a piece of each of these birds on each hill!).⁵⁶

As can be seen, the majority of the commentators of the first and next period interpret the verse as "The Prophet Abraham slaughtered and disintegrated four birds after making them committed to himself, put these portions on the hills, then he called them and they followed this call and came back flying to him alive".

⁵¹ Abduh-Rida, *ibid*, III, 57.

⁵² Tabaree, *ibid*, IV, 644-646.

⁵³ Aaluusee, *ibid*, II, 294-295.

⁵⁴ Raazee, *ibid*, VII, 46; Abduh-Rida, *ibid*, III, 56.

⁵⁵ See: Baqara 2/260 (the verse we examined); Hicr 15/44; Zuhruf 43/15. The texts and the meanings of two other verses are as follows: *لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ* : "There are seven gates of hell and they are separated from a group of people for each door." (Hicr 15/44) *وَ جَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا* : "They accepted some of His servants as part of His (godhead)." (Zuhruf 43/15)

⁵⁶ Raazee, *ibid*, VII, 46.

Abu Muslim al-Isfahani agrees this commentary in the classical period, and Muhammad Abduh and Rashed Rida also agree this commentary in the modern era; the information of the commandment given to The Prophet Abraham, taking four birds and committing them to himself, then putting them on hills alive, then calling them and the birds following to this call and coming back flying to him is given to The Prophet Abraham. Thus, according to Abu Muslim, The Prophet Abraham clearly learned the information that mankind cannot realize the nature of resurrection after death with limited knowledge; as the birds that are committed to their owners come back to their owner when he calls them; all spirits of all people will be resurrected in after death by the call of Almighty Allah.

3. The Issue of Whether The Prophet Abraham Fulfilled This Commandment

Most of the Qur'an commentators of the first period state that The Prophet Abraham fulfilled this commandment. For instance, according to *sahabee* commentator Ibn Abbas (d. 68/687), The Prophet Abraham tied and slaughtered four birds in accordance with this commandment; then put a portion of them on the hills.⁵⁷ Katada (d. 117/735) from *taabeun* commentators enters into details and gives the following information on the subject:

“Allah's Prophet Abraham was commanded to catch and slaughter four birds, then to mix their fleshs, feathers and bloods and separate them on four mountains. As narrated to us, he tied the wings of these birds and holds their heads in his hand. In front of The Prophet Abraham who is *Haleelullaah* (lover of Allah), bones began to move to bones, feathers began to move to feathers and piece of meats began to move to a piece of meats. Then Prophet Abraham called those birds; they came running toward him on the feet; each bird combined with its own head. This is an example that Almighty Allah showed to Prophet Abraham, through this Allah wanted to say that: As Almighty Allah resurrected and combined these birds, in the same way, He will gather all of the human bodies from everywhere of the earth and resurrect them.”⁵⁸

As can be seen, Ibn Abbas and Katada don't have a shadow of a doubt about the occurrence of this event. Besides, Tabaree cited from the first period commentators Mucahid, Ibn Cureyc and Ibn Zayd that the species of these four birds are "cock, peacock, crows, and pigeons".⁵⁹ Furthermore, Tabaree cited from the scholars like Rabi' b. Anas, Ibn Zayd, Ibn Curayc, Suddi, Mucahid, Dahhak that The Prophet Abraham distributed the fleshs and feathers of these birds on the top of four or seven mountains or on the top of all mountains near to him.⁶⁰

⁵⁷ Tabaree, *ibid*, IV, 644.

⁵⁸ Tabaree, *ibid*, IV, 644.

⁵⁹ Tabaree, *ibid*, IV, 633-634.

⁶⁰ See: Tabaree, *ibid*, IV, 644-648.

Based on this information we can say that, according to most of the first period commentators, Prophet Abraham fulfilled this commandment actually.

Mu'tazili commentator Abu Muslim says that there is not any information about that Prophet Abraham fulfilled this actually in the expression of the verse.⁶¹ Likewise, according to what Abduh and Rida said to clarify this commentary, any command given in everyday language is not meant to actually comply with this command. Because in some sentences that are intended to *inform/instruct*, *command pattern* can be used when it is required in order to make an additional statement. For instance, if someone asks you "How the ink is made? And if you say "Take that, process these through those processing, then ink is created", it means that you describe him how to make ink; it does not mean that you would not make the addressee responsible of actually making ink. In a similar manner, according to Abduh and Rida, there are also *imperative sentences* in the Qur'an with the aim of *informing/instructing*, the verse that we have examined is one of them. Here, the purpose is to give a concrete example to Prophet Abraham about the resurrection after death.⁶² Accordingly, the following is meant in verse:

"(O Abraham!) Take four birds and commit and train them in a way that they come back to you when you call them! Because birds are the most favorable animals for this. Then leave each of these birds on each top of the mountains; then call them, whereupon they will come back running/flying to you. That their locations are different and far away from you will not prevent this. Here, what your Lord will do when he wants is parallel to this. Almighty Allah will call them with the command of *كُونُوا أَحْيَاءَ* (Kuunuu ahyaaan: Awake!) that is the command of *the new creation*. This situation is similar to that Allah says to celestials and land "Come willingly or unwillingly!" and they respond as "We come willingly (our Lord)!"⁶³

According to Abduh and Rida, the purpose of this narration is to give an example to Prophet Abraham that also spirits will easily come back to their bodies with the call of Almighty Allah, in a similar way that birds which are committed to someone follow his call and come back.⁶⁴ If not, in the verse, actually giving such a command is not intended, he was asked to do something like this.

According to Abduh and Rida, this commentary of Abu Muslim is the first understood meaning of the expression of the verse. That Almighty Allah resurrects the deads is similar to His creation of the universe in the beginning. This is also revealed in the form of creation command of *كُنْ* (Kun: Be!) of Allah's will. None of the mankind can get the information about the nature of Allah's will

⁶¹ Raazee, *ibid*, VII, 45; Abduh-Rida, *ibid*, III, 55.

⁶² Abduh-Rida, *ibid*, III, 55.

⁶³ Abduh-Rida, *ibid*, III, 55. See for the verse on this subject: Fussilet 41/11.

⁶⁴ Abduh-Rida, *ibid*, III, 55-56.

without getting the state of His interest on creatures and how He talks to the creatures. It is not possible for anyone. According to Abduh and Rida, "The expression of the Qur'an", on which most of the Muslims based, clearly indicates this. The names of Allah are excluded from arbitrariness; it is the true meaning of the issue that the servants cannot realize this.⁶⁵ So, according to these commentators, mankind can certainly not realize the nature of first creation and resurrection after death. In this parable, it is to have notified this reality to all believers and Prophet Abraham.

According to Abduh and Rida, another evidence that the expression of the verse supports the opinion of Abu Muslim is the use of the preposition *ثُمَّ* (*summa*) that states "time interval and process" in the form of *ثُمَّ اجْعَلْ* (*summa 'c'al*) in the verse. This preposition was used in the verse to "express the period of time that passed until Prophet Abraham committed the birds to himself". If the verse, as the majority of Islamic scholars (*cumhuur*) say, has the meaning of "cutting", instead of this, the phrase of *وَاجْعَلْ* (*va'c'al*), that does not require period of time and process, should have been used.⁶⁶

Furthermore, according to these two commentators, that the verse ends with the names of *العزیز الحکیم* (*al-Azeez*: Victorious for everything; *al-Hakeem*: Exalted in Might and Wise) that refers to His wisdom instead of the name *القدير* (*al-Kadeer*: Capable of everything) that refers to the might of Allah, is another evidence for the correctness of the opinion of Abu Muslim.⁶⁷ Although Abduh and Rida say, yes, the name of *al-Hakeem* at the end of the verse refers to the name of the Almighty God's wisdom; but he name of *al-Azeez* (victorious for everything) refers to His power and might. Therefore, when we interpret the verse like the majority of Islamic scholars (*cumhuur*), it can be inferred that Almighty Allah has the power to resurrect the birds which were disintegrated by Prophet Abraham.

Finally Abduh and Rida, despite all the apparent and literal evidence put forward by Abu Muslim and themselves, are trying to find an answer to the question of what was the reason that prompted commentators to accept the opinions of the majority of Islamic scholars (*cumhuur*). According to them, the reason that prompted *antecedent/first period scholars (mutakaddemuun)* to accept this opinion is the "narratives" of "Prophet Abraham took four birds from those species and slaughtered them, then distributed their fleshs and feathers on different mountains, then upon calling them, the pieces of these birds flew to each other and run towards him after becoming a whole bird" that comes from the *sahaaba* and *taabeoun* (who are the first and second generation after The Prophet

⁶⁵ Abduh-Rida, *ibid*, III, 57-58.

⁶⁶ Abduh-Rida, *ibid*, III, 58.

⁶⁷ Abduh-Rida, *ibid*, III, 58.

Muhammad) commentators. These scholars, even if with a compulsion, tried to adapt this verse to these narratives.⁶⁸

There can be such an objection to *al-Manaar* authors: For scholars who lived in the second-third hegira era, it can be mentioned that the reason that they accepted the opinion of majority of Islamic scholars (*cumhuur*) is the existence of some narratives cited from previous scholars. However, this case cannot explain the reason why *sahaaba* and *taabeoun* commentators like Ibn Abbas, Katada, Mucahid, Dahhak, who expressed the said opinion for the first time, stated this commentary.

According to Abduh and Rida, the reason that prompted *descendent/next period scholars (mutaahheruun)* to this opinion is that "they were in effort to get some traits (*hasais al-anbiya*) for prophets like *miraculous deeds* (miracles)". Whereas the statement here aims to "give information, description and remove people from the darkness" which is the biggest miracle of all. But according to these two commentators, "Termly there are some addictions that are dominant over the mind and understanding of mankind". "The opinion of suggesting Prophet Abraham's miracle as evidence about his being a prophet" affected the scholars of this period and leads them to suggest this opinion.⁶⁹

At this point such a question can be asked to *al-Manaar* authors: I wonder that will the opinion of "Termly there are some addictions that are dominant over the mind and understanding of mankind" apply to these two commentators? Two of the most important movements of thought that marked the 19. and 20. Centuries in which Abduh and Rida lived are Rationalism and Positivism. I wonder whether these two commentators inclined such events that are extraordinary and located in the Qur'an to this commentary of Abu Muslim with the effort of normalization and making reasonable. In fact, there are commentaries of these commentators that bring similar rational and cause-effect relationship into the forefront related to other verses. For instance, in the interpretation of al-Feel Surah, Muhammad Abduh describes the birds that throw stones over the elephant army as *flies*; describes the stones they throw as *smallpox germs* that bother this army.⁷⁰ This statement is a comment with obvious effects on the positivist manner. So, it can be expressed as a probability that Abduh and Rida inclined to the said rational comment about the verse due to this tendency.

I wonder why Abu Muslim al-Isfahani, who lived in the classical period turned onto this commentary? The possible reasons are that he belonged to the

⁶⁸ Abduh-Rida, *ibid*, III, 58.

⁶⁹ Abduh-Rida, *ibid*, III, 58.

⁷⁰ Abduh, Muhammad, *Tafsiru Cuz'i Amma*, Matbaatu Misr, 3. Edition, 1341, pp. 157-158.

sect of Mu'tazilita which was known as the most rational school in the classical period or did not see the narratives related to the verse or did not take into consideration them. Or else, it is possible that the commentator inclined to the commentary in question as this is the first understood meaning from the expression of the verse.

According to Abduh and Rida, a man trying to understand the Qur'an correctly, must refrain from the meaning and opinions that cannot be got from the expression of the Qur'an. Because Qur'an is the sole authority to judge and that nothing can judge it.⁷¹ So, according to these two commentators, this opinion of the majority of Islamic scholars (*cumhuur*) that cannot be derived from the expression of the verse should also be rejected.

Abduh and Rida conclude their explanations about the verse by praising the commentator saying "Thank you Abu Muslim well said! He has the tact of Qur'an and he commented independently".⁷² Indeed, although there is such information from *sahaaba* and *taabeuun* about the verse, it can be seen as distinctness that Abu Muslim interpreted in a different way.

Result

The first of the issues examined in the article is to answer the question of "Why did Prophet Abraham want to see the nature of the resurrection after death?" According to us, the most satisfactory answer to this problem is that Prophet Abraham, who had already a theoretical knowledge about resurrection after death, had the humanistic sense of wonder as he wanted to see this reality with his own "eyes" as practically.

The second issue which was examined was about whether it is understood as "taking four birds and committing them to himself, then disintegrating them and distributing on the mountains" or "after committing these birds to himself, taking each of them and leaving them on the mountain alive." According to the predominant opinion which was based on *sahaabee* commentator Ibn Abbas and later adapted by the majority, the first one is accurate. According to the second commentary which was stated by *taabeuun* commentator Ata in the first period, then chosen by Abu Muslim and in the modern period supported by Abduh and Rida, the second meaning is more accurate.

The third issue related to the second issue is whether Prophet Abraham fulfilled this command or not. According to those who supported the opinions of the majority, Prophet Abraham personally fulfilled this command; took four birds

⁷¹ Abduh-Rida, *Manaar*, III, 58.

⁷² Abduh-Rida, *ibid*, III, 58.

and committed them to himself; then disintegrated and distributed them on mountains; then upon calling them to him, saw that they came to him flying alive; in this way personally observed the nature of the resurrection after death. In the second issue, according to those who adopted the opinions of Abu Muslim and Abduh-Rida, Prophet Abraham did not fulfill this command; gave up this demand by getting message from the said command that included the reason "Mankind cannot realize the nature of the resurrection after death".

According to us, if there were not narratives about the issue from *sahaabee* commentator Ibn Abbas and *taabeuun* commentators (the second generation of the Muslims) and if the only commentary was made relating to the expression of the verse, Abu Muslim's commentary would be more accurate. Ibn Abbas's commentary about the issue is probably his own personal view and, therefore, there is also a possibility that it is incorrect. Furthermore, different commentaries are also narrated from him. Again, in order to get this commentary, it is necessary to assume that there are substitutions (*takdeem* and *ta'heer*) or some removed (*mahzuuf*) phrases in the verse. Under these circumstances, it is unlikely to evaluate his commentary as definitely bounding and right approach. Because when we look at the expression of the verse, Abu Muslim's commentaries seem to be more accurate.

According to this, the verse means "O Abraham and the other people who wonder the nature of the resurrection after death! Like the birds which are committed to their owners followed their owner's call, spirits and the bodies of the people will accept the call of Almighty Allah; Allah will easily perform the resurrection after death when the time comes! Your knowledge about this life of the world is extremely limited. With this limited knowledge, do not attempt to realize the unknown issue like the nature of the resurrection after death!" However, we cannot say that this meaning can be inferred from the verse blazingly and easily. Maybe, through the answer given to Prophet Moses who wanted to see Allah, this result can be reached by making a comparison and making similarity between two parables.

The said discussion is a very good example of how different commentators could take different approaches to the same verse; how much evidence each of these commentators can find for himself and how he could use his quick intelligence to confute the other's opinion.

BIBLIOGRAPHY

Abduh, Muhammad, *Tafsiru Cuz'i Amma*, Matbaatu Mısır, 3. Edition, 1341.

Abduh, Muhammad & Rida, Muhammad Rashed, *Tafsiru'l-Kur'ani'l-Hakeem (Tafsiru'l-Manaar)*, I-XII, Daru'l-Manaar, 2. Edition, Cairo, 1366/1947.

Aaluusee, Abu's-Sana Shehabuddeen Mahmud b. Abdullah b. Mahmud al-Bagdadi, *Ruhu'l-Maane fi Tafsiri'l-Kur'ani'l-Azim va's-Sab'i'l-Mesani*, I-XIV, tahkik: Abu Abdirrahman Fuad b. Sirac Abdulgaffar, al-Maktabatu't-Tawfeekiyye, Egypt.

Abu Ubayda, Ma'mar b. Musanna at-Taymee al-Basree, *Macazu'l-Kur'an*, tahkik: Muhammed Fuat Sezgin, Maktabatu'l-Hanci, Cairo.

al-Ahflash al-Avsat, Abu'l-Hasan Said b. Mas'ada, *Maani'l-Kur'an*, I-II, tahkik: Huda Mahmud Karaa, Maktabatu'l-Hanci, Cairo, 1411/1990.

al-Bagavee, Abu Muhammad Muhyi's-Sunne Huseyn b. Mas'ud, *Maalimu't-Tenzil*, I-IV, Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, Beirut, 1424/2004.

al-Bayzaavee, Kaadee Nasiruddeen Abu Said Abdullah b. Omer b. Muhammad ash-Sherazee, *Anvaaru't-Tenzil ve Asraaru't-Ta'veel*, I-II, Dersaadet Publ., Istanbul.

al-Cavharee, Abu Nasr Ismael b. Hammad, *as-Sihaah*, I-VI, tahkik: Ahmed Abdulgafur Attar, Daru'l-Ilm li'l-Malayin, Beirut, 1399/1979.

Esen, Muammer, "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vol. LII, issue 2, pp. 111-128, Ankara, 2011.

al-Farraa, Abu Zakariyyaa Yahya b. Ziyad b. Abdullah ad-Daylamee, *Maani'l-Kur'an*, I-III, tahkik: Ahmed Yusuf Nacati & Muhammad Ali an-Naccar, Daru's-Surur.

al-Hateeb, Abdullateef, *Mu'cemu'l-Kiraat*, I-XI, Daru Sa'daddeen, Damascus, 1422/2002.

Ibn Kaseer, Abu'l-Fida Imaduddeen Ismael b. Omer, *Tafsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, I-VIII, tahkik: Sami b. Muhammad as-Salama, Daru Tayba, Riyadh, 1999/1420.

Ibn Manzur, Abu'l-Fadl Muhammad b. Mukarram b. Ali al-Ansari, *Lisanu'l-Arab*, I-VI, tahkik: Abdullah Ali al-Kabeer & Muhammad Ahmed Hasbullah & Hashim Muhammad ash-Shzalee, Daru'l-Maarif, Cairo.

Ibnu'l-Cazaree, Abu'l-Hayr Shamsaddeen Muhammad b. Muhammad, *an-Nashr fi'l-Kiraati'l-Ashr*, I-II, tahkik: Ali Muhammad Dabba', Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, Beirut.

al-Kesaaee, Abu'l-Hasan Ali b. Hamza b. Abdullah, *Maani'l-Kur'an*, prep. Isa Shahhate Isa Ali, Daru Kuba', Cairo, 1998.

al-Matureedee, Abu Mansur Muhammad b. Muhammad b. Mansur as-Samarkandee, *Te'vilatu Ehli's-Sunne*, I-V, tahkik: Fatıma Yusuf al-Haymi, Muessesetu'r-Risale, Beirut, 1425/2004.

an-Nasafee, Abu'l-Barakat Hafizuddeen Abdullah b. Ahmad b. Mahmud, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, tahkik and tahrir: Yusuf Ali Budeyvi, Daru Ibn Kaseer, Damascus & Beirut, 1432/2011.

Pak, Zekeriya, “Hz. İbrahim Yıldız, Ay ve Güneşi Rab Edindi mi? (En‘âm 74-83’teki İbrahim Kıssasına Tarihî Gerçeklik Açısından Bir Bakış)”, *EKEV Akademi Dergisi*, vol. VII, issue 14, pp. 59-74, Erzurum, 2003.

ar-Raazee, Fakhraddeen Muhammad b. Omer b. Huseyn b. Ali al-Kurashee at-Taymee al-Bakree, *Mafatihü'l-Gayb*, I-XXXII, Daru'l-Fikr, Beirut, 1401/1981.

as-Suyutee, Calaladdeen Abdurrahman, *al-Itkaan fi Ulumi'l-Kur'an*, I-VII, tahkik: Markazu'd-Dirasati'l-Kur'aniyya.

at-Tabaree, Abu Ca'far Muhammad b. Career, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, I-XXVI, tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin at-Turkee, Daru Hicr, Cairo, 1422/2001.

Yar, Erkan, “Hz. İbrahim ve Akılcı Metodu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, vol. IV, issue 2, pp. 87-104, 2006.

az-Zamakhsharee, Abu'l-Kaasem Carullah Mahmud b. Omer b. Muhammad, *al-Kashshaf an Hakaiki Gavamizi't-Tanzil ve Uyuni'l-Akavil fi Vucuhi't-Ta'vil*, I-IV, tashih: Muhammad Abdussalam Shahin, Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, Beirut, 1416/1995.

**EHL-İ SÜNNET KELÂMI AÇISINDAN İLÂHÎ İLİM VE ‘LEALLE’
– KELÂM-BELÂĞAT İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİR
DEĞERLENDİRME –**

Hasan Tefik MARULCU*

Öz

Bu çalışmada Ehl-i Sünnet Kelâmı açısından genel olarak Allah’ın ilim sıfatı bağlamında, ilim-marifet farklılığı, bunların irâde ile ilişkisi, İbn Sina örneğinde İslam filozoflarının Tanrı’yı mebde’ olarak vasıflandırmalarının yön verdiği ilim anlayışları üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Kur’ân’da Allah’ın her şeyi bilen olarak ifade edilmesinin yanı sıra teracci ve işfak anlamına gelen lealle kavramına Kelâmcıların Belağatı kullanarak nasıl bir anlamlandırma metodu oluşturdukları incelenmiş, ilâhî ilmin her şeyi kuşattığı göz önünde bulundurulduğunda, bu anlamların Allah’ın mutlak ilmine gölge düşürüp düşürmediği tartışılmış, metaforik olarak nasıl kullanıldığı sonuç bölümünde somut bir örnek ile ifade edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, İlim, Marifet, Mebde’, Lealle.

**Divine Knowledge and ‘La`Alla’ in Terms of Ahl Al-Sunnah Theology
–A Review in The Context of Kalam and Rhetoric Relations –**

Abstract

In this study, with a general approach, investigated differences between knowledge and cognition, wisdom-will relationship and divine knowledge in terms of Ahl al-Sunna Theology and in the example of Avicenna, views of Muslim Philosophers about divine knowledge in terms of their opinions ‘God is the source of everything’. In this context, In the Qur’an as well as the expression of God as omniscient; It was investigated that the partial “لعل - la’alla” in the Holy Quran in terms of Mutakallims understanding and evaluation methods.

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

While grammarians have confined the meaning of to expectation; they differentiated between desired expectation (الترجي) "hoping", and undesired expectation (اشفاق) "apprehension". But some scholars state that the meaning of "expectation" is not acceptable in regard to Almighty Allah's knowledge of every thing. However Kalam scholars said that the meaning of expectation is used in certain Quranic verses metaphorically which it has been described with an example in the result.

Key Words: Kalam, Knowledge, Cognition, Source, La'alla.

Sözlükte "bilmek, idrak etmek" anlamlarına gelen ilim, tasavvur veya tasdik, yakîn veya vehim, mutlak bilmedir. Her ne kadar Mantıktaki tasavvura ait verileri, ilmin tanımı dışında bırakan bazı Kelâmcılar olsa da¹ kabul görmüş yaygın tanım bu şekildedir. Bu durumda taakkul/akletme kadar tahayyül/hayal ve tevehhüm/vehmetme² kavramları da ilm kavramının kapsamına girer. Dolayısıyla bir şeyi gerçek yönüyle olsun veya olmasın, gerçekle tamamen veya bir kısmıyla örtüşsün, bilme eylemi gerçekleştiğinde bulunan sığata "ilm" bilene "âlim" bilinene de "ma'lûm" adı verilmiştir.³ Zıttı "cehl"dir. Bir bakıma ilim, mutlak idrakten, cehl ise idraksizlik veya yanlış anlayıştan ibarettir.⁴

İlimle doğrudan ilgili diğere bir kavram da urf/örf ve irfân kökünden türemiş ma'rifettir. Ma'rifet, zaman zaman ilmin yerine kullanılmış olmasının yanı sıra, ilimden farklı, özel bir anlama sahiptir. Çünkü ma'rifet, mutlak idrâk/kavrayış olmayıp, "müessiri/eseri olanı, eseriyle idraktir."⁵ Dolayısıyla marifette, idrake ulaşmak için bir güç harcama, irâdeyi kullanma söz konusudur. Ayrıca ma'rifet, şeyi kühüyle değil, eseriyle tanıma anlamına geldiği için cüz'î bir bilgidir. Bu nedenle irfân ve ârif kelimeleri, sıfat olarak Allah'a isnat edilmezken, ilim, lafz-ı müşterek olarak hem Allah'a hem de insanlara nispet edilmiş, sözgelimi "falanca ârif-i billah bir kişidir" denilirken, Allah'ın zâtını idrâk mümkün olmadığı için⁶ "âlim-i billah" tabiri kullanılmamıştır. Bu nedenle

¹ Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî, *Mevsuatu Keşşâfi Istilahati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, ed. Refik el-Acem thk. Ali Dahruc, çev.ler Corc Zeynatî, Abdullah Halidî, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996, c.II, s.1219.

² Hissî güce dayalı cüzi hükümleri idrak eden içsel algı gücüdür (bkz. Cürçânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 255).

³ Tehânevî, *Keşşâf*, c.II, s.1219.

⁴ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî, *el-Burhân*, thk. Salah b. Muhammed el-Avîda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c.I, s.22; Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s.599.

⁵ Ragıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut ts.s.331.

⁶ Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c.II, s. 88.

marifeti tasavvur,⁷ ilmi ise tasdik,⁸ marifeti cüz'î, ilmi ise küllî olarak nitelendirenler olmuş, her ârife âlim denilebileceği, ancak her âlime ârif kelimesi ile hitap edilemeyeceği ifade edilmiştir.⁹

İlim ve irfân farkı olarak diğer bir ayırım, ilimde irâdeye bakılmazken, marifet ve irfânın irâde neticesinde ulaşılan bilgi oluşudur. Bu nedenle ilmin zıttı 'cehl-i basit'de de irâde söz konusu değilken, irfân ve ma'rifetin karşıtı yine irâdeyle ilgili bir kavram olan 'inkâr' karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin de belirttiği üzere, hiçbir insan Müslüman olarak doğmadığı gibi inkârcı olarak da yaratılmamış, kendi irâdesi ve seçimi ile Müslümanlığı tercihi ile Müslüman, yine irâdesiyle küfrü tercih ettiği için kâfir olmuştur. Her insanın İslâm fitratı üzere doğması ise, onun tamamen nötr olmayıp yaratılış itibarıyla doğruya, imâna, eğilimli olması anlamındadır.¹⁰ Yine sözgelimi Ehl-i kitapla ilgili olarak âyette “الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْتَمُونَ” “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu, oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Onlardan bir grup hakkı bildikleri halde gizlerler”¹¹ buyurulmuş, bir peygamberde olması gereken vasıfları, Hz. Peygamber'de gördükleri halde inkârı tercih ettikleri için bilgileri marifetle ifade edilmiştir. Bu bağlamda marifet ile elde edilen kabul etme ile tasdik ve imân, yok sayma ile de inkâr gerçekleşmektedir.¹² Nitekim bir insanın çocuğunu tanınması, doğumu, yüzü vs. gibi onu önceleyen bazı alametlere bağlı gerçekleştiği gibi, Tevrat ve İncil'de haber verilmesi, yüce ahlakı, Kur'ân gibi mu'cizeleri tanınmasının emareleridir.¹³

Burada peygambere hitap zamiri ile “seni tanırlar” denilmeyip, gâibe iltifât¹⁴ ile “O peygamberi tanırlar” şeklinde ifade edilmesinde de bazı edebî nükteler olduğu söylenmiştir. Bunların en önemlisi öncelikle bu hitabın, Allah tarafından gâibe hitap suretiyle, ehl-i kitabın irâdelerini kullanma ve onlardaki Hz. Peygamber'i tanımalarına dair oluşan marifette tarafsız bir şahitliği ifade

⁷ Somut veya soyut bir olgunun zihindeki yalın kavramı (bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s.456).

⁸ En az iki tasavvur ve bunlar arasındaki ilişkiyi sağlayan hükümden oluşan önerme (bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s. 456).

⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.II, s.88.

¹⁰ Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber*, Mektebet'l-Furkân, el-İmârâtü'l-Arabiyye, Dubai 1999, s. 33.

¹¹ Bakara 2/146; En'âm 6/20.

¹² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.IV s.118; c.XV, s.99.

¹³ Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslûm, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c.I, s.590; c.IV, s.42.

¹⁴ Edebiyatta, söz söylerken, bir takım satır altı anlamları kastetme ve daha çok etki sağlama amacıyla, beklenmedik bir anda, sözü, beklenen zamirden başkasına yönelterek ifade etme sanatıdır (Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah, *Kitâbü's-Sinaateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Dâru lhyai'l-Küttübi'l-Arabiyye, Askerî, 1952, s.392).

etmesidir.¹⁵ Ayrıca Tevrat'ta, Hz. Musa'ya benzer bir peygamber, şeklinde vasıfları anlatılmış bulunduğu için, öteden beri kitap ehli tarafından hâtemü'l-enbiyâ/son peygamber, ahd ifade eden “lâm/belirlilik takısı” ile “en-nebiy”, yani “ma'ruf/bilinen peygamber” diye anılmış olmasından ötürü, ‘seni’ denilmemiş ‘o’ zamiriyle ifade edilmiştir.¹⁶ Yine gaib zamirle “O peygamber” tabirinde onun şerefine büyüklüğüne olduğu kadar, alametlerinden dolayı, bildirme olmasa bile bilinebileceğine de ima vardır.¹⁷

Dolayısıyla marifette irâde söz konusu olduğu için ehl-i eser olarak isimlendirilen zahîrî ehl-i hadîsten çoğu, imânı kalbin marifeti, dilin ikrarı ve azalarla amel olarak tanımlamıştır. Ancak bu tanım, Âmidî'ye göre onaylama anlamındaki kalbî tasdiki tam olarak ifade etmediği için kısır kalmaktadır. Zira sadece marifet, imân için yeterli olmayıp, şer'î imân için marifetin tasdik, itaat ve boyun eğme anlamına gelen iz'ân ve itirâfî da kuşatması gerektiği bu bağlamda azalarla amelin esas rükün olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁸ Nitekim imânın kökü, kalbe ait bir nitelik olmakla beraber, onun geçerliliği için, o kökün, zorunlu bir engel bulunmadıkça açığa çıkıp yayılması gerekmektedir. Çünkü marifette ve imânda olduğu gibi, karşıtı olan inkârda da bir seçim ve irâde söz konusudur.

1. İlâhî İlim Bağlamında Temel Alınan Nasslar

İlim, bir şeyin hakikat ve mahiyetine ilişkin mutlak anlamda kavrayıştan ibaret olunca bu bağlamda küllî veya cüz'î her bilgiyi kuşatınca, Allah'ın ilmi için nasların incelenmesi gerekmiştir. Sözelimi Kur'ân'da geçen, “Şüphesiz Allah her şeyi bilendir”;¹⁹ “Gaybın anahtarları Onun yanındadır. Kendinden başkası bunları bilmez. Karada ve denizde ne varsa, hepsini O bilir. Onun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez. Yerin karanlıkları içindeki tek bir tane, yaş ve kuru (hiç bir şey) müstesna olmamak üzere hepsi apaçık bir kitaptadır”;²⁰ “(Allah) gözlerin hâim bakışını, göğüslerin gizleyeceği her şeyi bilir”;²¹ “her ilim sahibinin üstünde bir bilen vardır”;²² “yerde ve gökte hiç bir şey Allaha gizli kalmaz”;²³ “Rabbinden ne yerde ne gökte zerre miskali ve ondan ne daha küçük, ne de daha büyük hiç bir

¹⁵ Ebû Hayyân Endelüsi, Esirüddin, *Bahru'l-Muhît*, thk. Sıddîkî Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420, c.II, s.33.

¹⁶ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1947, c. I, s.204; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.IV, s.117.

¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.IV s.117.

¹⁸ Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin, *Ebkaru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, Kahire 2004, c.V, s.9 vd..

¹⁹ Tevbe 9/115.

²⁰ En'am 6/59.

²¹ Mü'min 40/19.

²² Yusuf 12/76.

²³ İbrahim 14/38.

şey gizli kalmaz, hepsi bir kitab-ı mübîndedir”²⁴ meâlindeki âyetler, açıkça Allah’ın ezeli ve ebedî, değişmeyen, kemal-i ilim sahibi olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca yine naslardan Allah’ın ilminin henüz olmayıp ileride olacakları kuşattığı kadar, olmayacakları da kapsadığı anlaşılmaktadır. Akli delillerin yanı sıra sözgelimi “وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ” “Eğer (dünyaya) geri gönderilseler, yine kendilerine yasak edilen şeylere döneceklerdir”²⁵ âyeti ilmin ma’dûma taalluku konusunda kelamcılar için nassî delillerden birisi olmuştur.

2. İlâhî İlimin Cüz’ilere Taalluku

Allah’ın varlığı kadar onun alîm olduğu da eserlerine bakılarak rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu bağlamda O’nun ilmi, naslar da dikkate alınarak, duyular âlemine ait veya duyu ötesi, mevcut veya ma’dum her şeyi kuşatan bir sıfat olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Kur’ân’da Allah’ın en yetkin şekliyle bilen bir varlık olduğu sadece alîm ifadesi ile değil, habîr, hafız, şehîd, muhsî, vâsi’ gibi isimlerle de ism-i fâil veya mübalağalı ism-i fâil kalıplarıyla ifade edilmiştir. Bu kavramlar çerçevesinde ilâhî ilimde zaman ve mekân sınırı bulunmadığı, değişmeye konu olmadığı, var olan kadar, henüz olmamış ve olmayacağı da kuşattığı, gizli âşikâr her şeyi kapsadığı anlaşılmaktadır.²⁶ Nitekim Ebû Hanîfe de Allah’ın sıfatlarının özellikle de ilim sıfatının değişimden beri olduğunu kaydetmiştir. Zira ilimde değişme, öncesinde eksik veya cehl yani bilgisizliği gerektirecektir. Bilmeyen veya eksik bilen bir Tanrı anlayışı ise İslam’da yoktur.²⁷

Ancak bu noktada İslâm filozoflarının bir takım farklı yaklaşımlarının olduğu anlaşılmaktadır. İlim sıfatının kadîm oluşunda Kelamcılarla hemfikir olan İslâm filozofları, ilâhî ilmin değişim olmasın diye, sadece prensipler niteliğindeki küllîlere yönelik olduğunu ileri sürmüş, temel vasfı değişkenlik olan tek tek varlık ve olaylara (cüz’iyyât) taalluk etmediğini savunmuştur. Sözgelimi İbn-i Sînâ’ya göre ilmin sürekli değişen cüz’ilere bağlanması, ilmin de değişmesini gerektireceği için, ilimde araziyyet ortaya çıkacaktır. Hâlbuki ona göre burhân niteliğindeki kesin bir bilgi, ancak küllîler hakkında düşünülebilir.²⁸ Bu bağlamda

²⁴ Yunus 10/61.

²⁵ En’am 6/28.

²⁶ Allah’ın ilmi kadîm olduğu için, bir varlığı yaratmadan önce onun hakkında da bilgi sahibidir. Asla gerçekleşmeyecek ma’dumu da, ma’dum olarak bilmek imkânsız değildir. Henüz mevcut olmayana “şey” denmese de, adem-i mahz dahi, ma’dum olması bakımından bilgiye konudur. Nitekim “ğaybı ve şahadeti bilendir” ifadesinde, şahadetin içine idrâki açık olanlar, ğaybın içerisine ise idraki gizli olan ma’dum, hayat, ölüm, kudret acziyet vs. girmektedir (bkz. İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed el-Ensârî, *Tefsiru İbn Furek*, thk. Alal Abdulkadir Bendeviş, Câmîaru Ümmi’l-Kurâ, Suud 2009, s. 465; Fahreddin Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, c. III, s.165.

²⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (Beş Eser İçinde), İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s. 72.

²⁸ “البراهين تكون كلية لا محالة.” İbn Sina, Ebû Ali Avicenna Hüseyin b. Abdullah, *el-Burhân : min Kitâbi'ş-Şifâ*, Tasdir: İbrâhim Medkûr, el-Matbaatu'l-Emiriyye, Kahire 1956, s. 172.

Tanrı, cüz'ileri ancak küllî olarak bilir.²⁹ Ona göre zorunlu varlık bütün varlığın mebde'i/kaynağı olduğu için, mebde'i olduğu şeyleri akleder.³⁰ Tanrı'nın tüm varlıklara mebde'/kaynak olduğu esasına dayalı sudûr teorisini savunan İbn Sinâ'ya göre cüz'ileri bilen Semâvî varlıklar ve üstündeki akıllardır. Ancak bunların ötesindekinin bilgisi, gerçekleşen değişim ve sonradanlık özelliği taşıyacağı için, sadece küllî bir nitelikte olmalıdır.³¹ Razî de İbn Sinâ tarafından savunulan küllî ilim anlayışının boyutlarını ortaya koymaya çalışırken, bu bilmenin, cüz'ilerin bilgisinin, cüzîlerdeki değişimin gerektireceği şartları ve sonucu bilme tarzında, küllî bir bilgidен ibaret olduğunu, değişeni kapsamadığını ifade etmiştir.³² Sözelimi güneş tutulmasını meydana getirecek olan tüm şartları ve bu şartlar sonucu güneş tutulması adı verilen değişimin olacağına dair her bilgiye sahip olmak küllî bir bilgidir. Ancak bu tür bir bilgi, güneş tutulması olayı meydana geldiğinde onu bil-fiil bilmeye dayalı cüz'î bir idraki kuşatmaz.³³ Zira İbn Sina'ya göre Zorunlu varlığın değişen şeyleri değişmesiyle birlikte değişen şeyler olması bakımından zamansal ve şahsi/özel/somut bir şekilde akletmesi mümkün değildir.³⁴ Zira zorunlu varlık, zatını ve her varlığın kaynağı olduğunu aklettiğinde, kendinden çıkan ilk mevcutları ve onlardan tevellüd eden/türeyenleri akleder. Böylece zorunlu varlık cüz'î/tikel şeyleri ancak küllî/tümel olarak idrâk edebilir.³⁵ Bu bağlamda filozofların ilâhî ilmin cüz'îlere taalluk etmediği yönündeki ifadeleri, Kelâmcılar tarafından hem naslar, hem de aklî istidlâl bağlamında isabetsiz görülerek reddedilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın ilmini konu edinen birçok âyet, ilâhî ilmin hiçbir sınır tanımadan her şeyi kuşattığını³⁶ açıkça ifade etmektedir. Ayrıca varlık ve olayları bütün yönleriyle kuşatmayan ve ezeli olmayan ilim, Allah'a ait bir sıfat olamaz. Cüz'ilerdeki değişim ise, onu ezelde bilen ilminde, değişimi gerektirmez.³⁷ Aksi bir iddia, Allah'ın en yetkin varlık oluşuna gölge düşürecek, O'nun ilminin her şeyi kuşattığını ifade eden naslarla çelişecektir. Bu bağlamda yine, erken dönem Şîî

²⁹ “فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية” İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, İlâhiyyât*, s. 189.

³⁰ “لأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعينها، والموجودات الكائنة الفاسدة” İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, Metafizik*, (çev. Ekrem DEMİRLİ-Ömer TÜRKER) İslam Felsefesi Klasikleri, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, c.II, s. 104.

³¹ “فمن هذه الأشياء علمنا أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات، وأما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو” İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, İlâhiyyât*, s. 234; İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, Metafizik*, c.II, s. 104.

³² “واعلم أن الجزئيات قد يعلمه على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير المعلوم لغير العلم به وتعلم أيضا على وجه” Râzî, Fahreddin, Ebû Abdullah, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât li'bni Sînâ*, Mektebetü'l-Mer'aşî, Kum ts., c.II, s.71.

³³ Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, c.II, s.73.

³⁴ “لا يجوز أن يكون عقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصا” İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, Metafizik*, c.II, s. 104.

³⁵ “وأما كيفية ذلك، فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، فيكون” İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, Metafizik*, c.II, s. 105.

³⁶ Sözelimi bkz. Âl-i İmrân, 3/120; en-Nisâ 4/108, 126; et-Talâk 65/12.

³⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 72.

âlimlerinden Hişâm b. Hakem ve Mu'tezile'den Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin Allah'ın ezeli ilminin, mükelleflerin ileride ne yapacaklarına değil, sadece küllî olarak onların hür olduklarına taalluk edeceğine, onların tercihlerine ise ancak gerçekleştikten sonra vâkıf olacağına dair görüşleri, Ehl-i Sünnet Kelâmcıları tarafından reddedilmiş olmaktadır.³⁸ Ancak bu söylem birebir İslam filozoflarının söylemi ile aynı değildir. Zira sözgelimi İbn Sina'ya göre Vacibu'l-vücûd'un cüz'ileri bilmesinden ancak küllî olarak bahsedilebilmesi ile birlikte, bu şahsî/özel birebir varlıkların bilgisi dışında kaldığı anlamına da gelmez.³⁹ Yine de tüm varlıklara meb'de'/kaynak olduğu ve ondan sudur ettiği iddiası, Allah'ın ehadiyetine yani birlerin içine girmeyen bir ve yegâne tek oluşuna ve yine “لَمْ يَلِدْ” “O doğurmamış ve doğmamıştır” nassı ile çeliştiği için, Kelâmcıların eleştirilerinden kurtulamamıştır. Bu konuda Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının ve selef-i Sâlihîn'in sahip olduğu görüş, insanların irâdeleri ile neyi tercih edeceklerini Allah'ın ezeli bilmesinin hükmi değil vasfi oluşu şeklindedir. Allah bütün nesne ve olayları vuku bulmadan önce ezeli ilmiyle bilendir. Kur'an'da belirtildiğine göre Hz. Âdem'in hata işleyeceğini, bu sebeple onu cennetten çıkarıp yeryüzünde halife yapacağını Cenâb-ı Hak önceden bilmiş ve bunu meleklerle haber vermiştir.⁴⁰ Ancak Allah'ın her şeyi önceden bilmesi mükelleflerin irâdî fiilleri konusunda cebr altında olduklarını göstermez. Çünkü etki, onu gerçekleştiren fâilin irâde ve kudretini sarfetmesine bağlı olarak gerçekleşmekte, bir bakıma Allah bildiği için kul yapıyor değil, kul irâdesiyle yapacağı için bilinme meydana gelmektedir (vasfî/niteleyici). İnsanın irâdesine dair fiillerinde takdîr, ilâhî ilme, ilâhî ilim de mâlûma tâbi olduğundan, bilen bilineni cebrî değil, vasfî/niteleyici olarak bilmektedir.⁴¹

Mu'tezile'den Kâdî Abdulcebbar'a göre de, kullara ait irâdî fiiller Allah tarafından bilindiği için vuku bulmamakta, kulun seçimine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle ezeli ilmin cebr ile ilgisi olamaz. Aksi bir durumda iyi fiil sahiplerinin övülmesi ve kötü fiil yapanların yerilmesi anlamsız kalacaktır. Şu halde Allah'ın ezelde kimin cennete, kimin cehenneme gireceğini bilmesi, ilâhî ilmin değil kişinin iyi veya kötü amel işlemesinin sonucudur.⁴²

Konuyla ilgili diğer bir mesele, Kur'an'da Allah'ın nesne ve olayları vukuundan önce ezelde gerçekleşmiş değil, gerçekleşecek olarak bilmesidir. Bu tür bir bilmede ise, malumdaki değişim, âlimin ilminde değişimi gerektirmez. Ayrıca bilmesi, bilinenin gerçekleşmesi demek olsaydı, ilim, kudret ve yaratma

³⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, c.I, s.324; Râzî, Fahreddîn, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c.III, s.165.

³⁹ “إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي” İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik*, c.II, s. 105.

⁴⁰ Bakara 2/30-33.

⁴¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 72; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, c.III, s.423.

⁴² Kâdî Abdulcebbar, Ebû'l-Hasan, *Tenzihü'l-Kur'ân Ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut 2005; s.13.

aynı olurdu. Hâlbuki bunlar birbirinden farklı sıfatlardır.⁴³ Malumun zamânî olmasından, ezeli ilmin zamana bağlı olması gerekmez. Zira var olmadan, var olacağını bilmektedir. Yine henüz var olmayanı, var bilmek yanlış bilgidir. Bu bağlamda Kelâmcılara göre ilâhî ilim, mevcut veya ma'dum nesne ve olayları, ezelden ebede her şeyi kuşatan bir bilmedir. Mevcuda taalluk ettiği gibi ma'düma da taalluk eder. Tıpkı bir aynada yansıyan olayların değişmesi ile aynada değişim gerekmediği gibi, nesne ve olaylardaki değişim ile Allah'ın ilminde değişim gerekmez.⁴⁴

3. İlâhî İlim Bağlamında 'Lealle'

Naslardan hareketle ilâhî ilmin ezelden ebede her şeyi kuşattığı sabit olunca, Kur'ân'da Allah için kullanılan "lealle" kelimesi, Kelâmcılar arasında edebî açıdan, tartışma konusu olmuştur.

Bilindiği üzere lealle "لِ"nin kardeşlerinden isim ve haber alan, ismini nasbeleyen haberini ref' alayan bir edat veya harf-i cer yani kelimenin sonunu esre ile (i) okutan bir harf (preposition)'dur.⁴⁵ Kullanıldığı ifadeye üç anlamdan birisini kattığı ifade edilmiştir. Bunlardan birincisi ve en yaygın olan anlamı olan 'tevakku'/önsezi/beklenti' olup sevilen ve istenilen hakkında ise 'teraccî/ümit⁴⁶ (belki)',⁴⁷ istenilmeyen ve korku durumuna bağlı olarak ise 'işfâk/şefkat⁴⁸ merhamet, inâyet ve lütuf' anlamlarına gelmektedir. Sözelimi "وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ" "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ"⁴⁹ "Temelli kalacağınızı umarak sağlam yapılar mı edirsiniz?"

⁴³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 72; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyuni'l-Hikme: el-Cüz'ü's-Sani fi't-Tabiiyyât*, thk. Muhammed Hicâzî, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Müessesetü's-Sâdık, Tahran ts., c.III, s.122.

⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.XXV, s. 219.

⁴⁵ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut ts., c.XI, s.467.

⁴⁶ Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1988, c.II, s.148.

⁴⁷ Reca, bilinen geniş mânâsı ile emel demektir. Nitekim dilcilerin çoğu birini diğeriyle açıklamışlardır. Bununla beraber aralarında bazı nüanslar vardır. Sözelimi İbnü Hilâl'in Fûrûk isimli eserinde "Emel, sürekli bir arzu ve istek olarak tanımlanırken bir şeye bakış ve düşünüşün, devamlı olup uzayınca "teemmül etti" uzunca düşündü denildiğini belirtmiştir. Bu bağlamda emelin, mümkün de, muhale de (imkânsıza da) kullanıldığı belirtilmiş, reca'nın ise sadece mümkün olasılığa mahsus olduğu ifade edilmiştir. Netice olarak emel uzak olasılık ve imkânsız için, tama' yakın olasılık için, recâ ise ikisi arasında olan ihtimal için kullanılmaktadır (Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl, *el-Furuk fi'l-Luga*, Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfeti, Kahire 1983, s.244.

⁴⁸ İşfâk, şafak kökünden if'âl kalıbında mastar olup sözlükte tül gibi ince, incelik anlamına gelmektedir. Akşam güneş battıktan sonra ufukta görünen kırmızılığa da bu nedenle şafak denmiştir. Kalbin inceliği mânâsında "şefkat" kökünden türeyen işfâk da kelime anlamı olarak acıyarak ve koruyarak karşılıksız sevmeye anlamındadır (Askerî, *Furûk*, s. 241).

⁴⁹ Şuarâ 26/129.

ifadesi teraccî, “لَعَلَّكَ بَاجِعٌ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ” “mü'min olmayacaklar diye herhalde kendine kıyacaksın! (kendine acı, şefkat et)”⁵⁰ âyeti ise işfâk manasına örnektir.

Sa'leb, Ahfeş ve Kisâi'ye nispet edilen diğer bir anlamı ise 'ta'lîl/sebeplendirme'dir. Bu durumda “لعل” bir bakıma “كي” ile eşitlenmiş olmaktadır.⁵¹ Sözelimi “فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ”⁵² âyeti teraccî anlamına göre “Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt dinler” olurken ta'lîl'e göre “öğüt dinlesin diye ona yumuşak söz söyleyin” anlamına gelmektedir.

Nahivde Kûfe ekolüne nispet edilen diğer bir anlamı da, istifhâm yani soru ifade etmesidir. Sözelimi “وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي”⁵³ âyetinin teraccî anlamı “Ne bilirsin, belki de o arınacak” iken; istifhâm anlamı “arınacak mi ne bilirsin?” olmaktadır.

Buraya kadar verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere, gerek beklenti ve beklentiyi takip etme anlamındaki teraccî ve işfâk anlamları, gerekse soru anlamına hamledilmesi Allah'ın mutlak ilmini ifade eden ve O'nun ilminin her şeyi kuşattığına dair olan muhkem âyetlere zahiren ters düştüğü için te'vîli ile ilgili Kelâmcılar ve dilciler tarafından inceleme altına alınmıştır.⁵⁴

Sözelimi bazı düşünürler Kur'ân'da geçen tüm “لعل” kelimelerini tümel bir yaklaşımla sadece ta'lîl/sebeplendirme/“...diye” anlamına hamletmiştir. Bu anlam, “لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ” “şükredesiniz diye”⁵⁵, “لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ” “hidayete eresiniz diye”⁵⁶, “خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” “(ve demiştik ki:) cehennemden sakınasınız diye size verdiğimiz (Kitab) ı (n hükümlerini) kuvvetle tutun, onda olanları hatırlayın”⁵⁷, “وَاطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ” “Size merhamet edilsin diye, Allah'a ve Peygamber'e itaat edin”⁵⁸, “وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ” “Felaha erişesiniz diye...”⁵⁹ gibi pek çok âyete uygun düşmektedir. Hâlbuki Zemahşerî'ye göre Arapçada “لعل” hiç bi zaman “كي” anlamında kullanılmamıştır.⁶⁰ Yine bu anlamlandırmada, ilgili edat lam veya key harflerine eşitlenmiş olmasının yanı sıra, sözelimi “اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ” “Gerçekten Kitap'ı ve ölçüyü indiren Allah'tır. Ne bilirsin, belki de kıyamet saati yakındır”⁶¹ ayetinde açıkça

⁵⁰ Şuarâ 26/3.

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.XI , s.467 vd..

⁵² Tâhâ 20/44.

⁵³ Abese 80/3.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.V , s. 50 vd..

⁵⁵ Bakara 2/52.

⁵⁶ Bakara 2/53.

⁵⁷ Bakara 2/63.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/132.

⁵⁹ Âl-i İmrân 3/130.

⁶⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, c.I , s. 92.

⁶¹ Şuarâ 42/17.

işlevsiz kalmaktadır. Zira ta'lîl anlamı verildiğinde “Kıyamet yakın diye Kitab ve ölçüyü indirdi” anlamı verilecektir. Kıyametin yakınlığı ise, Kitab’ın nüzulüne ve ölçüye sebep değildir.

Diğer bir iddia yine tümel bir yaklaşımla Kur’ân’a mahsus olarak nasslarda geçen ‘لَعَلَّ’ kelimelerinin tahkik yani kesinlik ifade ettiği iddiasıdır. Ancak bu iddianın da Belağatın ifadeye kattığı satır altı niteliğindeki ‘لَعَلَّ’ ile, bir bakıma mazide kesinlik bildiren قد veya قَطُّ gibi edatlar ile adeta fark edilmemiş olacak, pek çok ince anlamın eriyecektir. Ayrıca sözgelimi “فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُرْحَىٰ” “belki de sana vahyolunanın bir kısmını terk edecek olursun”⁶² meâlindeki âyete “kesinlikle sana vahyolunanın bir kısmını terk edeceksin” anlamı verilecektir ki; bu anlamın Kur’ân’ın bütünlüğüne ne derece ters düştüğü ortadadır. Yine Musa ve Harun peygamberlere, Firavun ile ilgili olarak “فَقُولَا لَهُ” “قُولَا لِيْنَا لَعَلَّهُ يَنْذَكُرُ أَوْ يَخْشَىٰ” “Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt dinler veya korkar” anlamı “Ona yumuşak söz söyleyin, o kesinlikle öğüt dinler veya korkar” anlamına dönüşecektir.

Bu durumda yapılması gereken en doğru yaklaşım, kelimenin Arapça kökünde de bulunan teraccî ve işfâk anlamlarından taviz vermemektir. Bu bağlamda “لَعَلَّ”nin geçtiği ifade iki açıdan değerlendirilmelidir. Zemahşerî’nin ifade ettiği Fahreddin Razî’nin de beğendiği tercihe göre, mütekellime/Allah’a isnadı açısından bu kullanım, ğaybı ve şehadeti, olayı ve neticesini kesin bilgi ile bilen (âlimu’l-ğaybı ve ş-Şehadeti) bir hükümdarın, tebasına kullandığı remiz niteliğinde olmasıdır. Bu remiz, muhataplara bir ümit verme olarak, söz konusu iş ile ilgili neticeyi ve sonucu bilmediklerinden dolayı teraccî ve işfâk anlamına dönüşmektedir.⁶³ Bu durumda Allah, bir bakıma muhatabın diliyle hitap etmekte, muhatap, mütekellim yerine konmaktadır. Bu kullanımda genel olarak lüğavî mecâz söz konusudur.

Muhatap ile ilgili durumda da iki olasılık vardır. Eğer teraccî, olayda geçen muhatap içinse, “لَعَلَّ” gerçek anlamı olan teraccî’de kullanıldığı için söz konusu ifade bu yönüyle mecâz olmayıp gerçek anlamda kullanılmıştır.

Şayet teraccî, olayda geçen muhatap için değil, sözgelimi âyette geçen ifadeyi okuyan ve düşünenleri de kapsayacak şekilde ümit verme olarak

⁶² Hûd 11/12.

⁶³ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, c.II , s.92; c.V , s.50, 80 vd.; Zemahşerî, *Keşşâf*; c.I , s.92.

değerlendirildiğinde ise, bu durumda ifadede tebeî istiâre,⁶⁴ temsîlî istiâre⁶⁵ ve istiâre-i mekniyye⁶⁶ söz konusudur.

4. Sonuç ve Değerlendirme:

Müslümanlar tarafından, Allah'ın mutlak bir ilme sahip olduğu ve bu ilmin olmuş ve olacak her şeyi kuşattığı konusunda ittifak edilmiş, buna zarar verecek veya aykırı düşen her türlü yaklaşım, açık bir şekilde reddedilmiştir. Ancak bu nedenle ümit ifade eden “لعلّ” gibi bir takım edatlara, ümit ifade etmesi ve bu anlamıyla da Allah'ın mutlak ilmine gölge düşürmesi nedeniyle, kimi zaman Arapçada kullanılmayan veya yaygın olmayan anlamlar yüklenmiş, bir bakıma kelimenin ifade ettiği zengin anlam kısırlaştırılmıştır. Hâlbuki söz konusu ifadenin, mütekellimin, muhatabın diliyle konuşması açısından değerlendirilip, teraccî anlamının kullara hamledilmesi durumunda, dilşel bakımdan hiçbir zorlamaya ihtiyaç kalmamaktadır. Sözelimi “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz. Umulur ki, böylece (Allah'ın azabından) korunmuş olursunuz.”⁶⁷ ifadesinde geçen لعلّ/lealle, kullar açısından bir teraccî olarak düşünüldüğünde, hükümdarın tebasına verdiği ümidi ifade edecektir. Bu şekilde korunma, kuvvetli bir olasılık olarak gösterilmiş, “korunacağınızdan emin olunuz” veya “korunasınız diye” denilmemiştir. Bu anlam, ilâhî irâdenin hiçbir şart ile yönlendirilemeyeceğini göstermesi açısından da oldukça önemlidir. Bir bakıma “siz ibadetinizle, onu, sizi korumasına mecbur edemezsiniz” denilmekte, korumanın mutlak bir hükümdarın remzi olarak mecburiyetten değil, Allah'ın lütfu ve rahmetinden kaynaklandığı ifade edilmektedir. İbadetin, ilk önce yaratılışın, terbiyenin bir teşekkürü niteliğinde olduğu, sıra cümlesi ile açıklanmakta, bunun Allah'ı mecbur edecek, minnet altında bırakacak bir gerektirici kudret olmadığı, “لعلّ” ile netlik kazanmaktadır. Yine “لعلّ”nin kullar için teraccî ifade etmesine bağlı olarak “ibadet ediyoruz” diye her sonuçtan emin olunamayacağına, ancak ümitvar bir şekilde kişinin ümidini Allah'tan başkasına bağlamayacağına da işaret söz konusudur. Görüldüğü üzere bu anlamlandırma, imânın bir rüknü olan kişinin havf ve reca arasında olma durumu göz önünde bulundurulduğunda, son derece uygun düşmekte, ayrıca kelimenin kökündeki anlamın yok sayılmasının da önüne geçilmektedir.

⁶⁴ Zira “لعلّ” harftir (bkz. Teftazanî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Muhtasaru'l-Meânî*, Dâru'l-Fikr, Kum 1411, s. 232).

⁶⁵ Tekil bir unsurun değil de olgunun diğer bir olguya benzetilmesi açısından dır. Aralarındaki benzerlikten dolayı, esas manâsı dışında bir manâya kullanılan terkîb olduğu için temsildir. Dolayısıyla konu edilen olgu, veya düşünce, simgelerle canlandırılıp adeta somut hale getirilmiştir (bkz. Teftazanî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 237).

⁶⁶ Müşebbeh bihin yani benzetilenin lafzı hazfedilen ve kendisi ile ilgili bir hususta ona işaret edilen istiâredir. (bkz. Teftazanî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 237).

⁶⁷ Bakara 2/2.

KAYNAKÇA

Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin, *Ebkarü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, Kahire 2004.

Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl, *el-Furuk fi'l-Luga*, Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfeti, Kahire 1983.

Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbü's-Sinaateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Askerî, 1952.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî, *el-Burhân*, thk. Salah b. Muhammed el-Avîda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (Beş Eser İçinde), İFAV Yayınları, İstanbul 2013.

Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, Mektebet'l-Furkân, el-İmârâtu'l-Arabiyye, Dubai 1999.

Ebû Hayyân Endelüsî, Esirüddin, *Bahru'l-Muhît*, thk. Sıddîkî Muhammed Cemil, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1420.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed el-Ensârî, *Tefsiru İbn Furek*, thk. Alal Abdulkadir Bendeviş, Câmîaru Ümmi'l-Kurâ, Suud 2009.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut ts..

İbn Sina, Ebû Ali Avicenna Hüseyin b. Abdullah, *el-Burhân : min Kitâbi's-Şifâ*, Tasdîr: İbrâhim Medkûr, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Kahire 1956.

İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ, Metafizik*, (çev. Ekrem DEMİRLİ-Ömer TÜRKER) İslam Felsefesi Klasikleri, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

Kâdî Abdulcebbar, Ebû'l-Hasan, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadise, Beyrut 2005.

Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Ragıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.

Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

Râzî, Fahreddin, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât li'bni Sînâ*, Mektebetü'l-Mer'aşî, Kum ts..

Râzî, Fahreddin, *Şerhu Uyuni'l-Hikme: el-Cüz'ü's-Sani fi't-Tabiiyyât*, thk. Muhammed Hicâzî, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Müessesetü's-Sâdık, Tahran ts..

Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1988.

Teftazanî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Muhtasaru'l-Meânî*, Dâru'l-Fikr, Kum 1411.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî, *Mevsuatu Keşşâfi Istilahati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, ed. Refik el-Acem thk. Ali Dahruc, çev.ler Corc Zeynatî, Abdullah Halidî, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1947.

**Arap Edebiyatında Serbest Şiirin İlk Örneklerinden:
BEDR ŞÂKİR es-SEYYÂB'IN "UNŞÜDETU'L-MATAR
/YAĞMURUN TÜRKÜSÜ" ADLI ŞİİRİ
Ramazan KAZAN***

Öz

Geleneksel Arap kasidesinde birlik ve bütünlük tek bir kâfiye ve vezinle sağlanıyordu. Bu ise İkinci Dünya Savaşı ve ardından 1948'de yaşanan Filistin trajedisinden itibaren biçimi anlamın önüne geçirdiği için tenkit edilmeye başlandı. Artık dönemin Arap şairleri de Batıdan da etkilenerek serbest vezinle şiirlerini yazmaya başladılar.

Bedr Şâkir es-Seyyâb da bu anlayışla toplumunun içinde boğuştuğu fakirlik, vatanının işgali ve sömürülmesini, halkının hüznünü, öfkesini ve kurtuluş ümidini serbest vezinle yazdığı "*Yağmurun Türküsü*" adlı şiirinde dile getirmiştir. Onun bu eseri Arap Edebiyatında serbest şiirin ilk örneklerinden kabul edilmiştir. es-Seyyâb, biçimden ve şekilden çok, serbest şiirin kendine verdiği rahatlıkla anlama yönelmiştir. Böylece o şiiri, hedef ve gayesine ulaşmak için bir vasıta olarak kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Bedr Şâkir es-Seyyâb, Yağmurun Türküsü, Serbest Vezin

**The First Example of Free Poetry in Arabic Literature:
Poem of Badr Shakir al-Sayyab Entitled as "Unshudat al-Matar or Rain's
Song"**

Abstract

Unity and integrity in traditional Arabic eulogy is used to be provided through a single rhyme and prosody. This has been criticized from the time of

* Doç. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı

Second World War and in the following years of the Philistine tragedy in 1948, as it gave priority to its shape rather than its meaning. Since then, the Arab poets who had inspirations from the Western poets began to write their poems with free rhythm.

Badr Shakir al-Sayyab has also expressed his poems with free rhythm. His poem entitled as the "Rain's Song" is that type of his poems. In his poem, he mentioned especially the sadness of the people, people's poverty, occupation and exploitation of his motherland as well as angry, salvation and hopes of his society. His work has been accepted as the first example of free poetry in Arabic Literature. With the comfort of free poetry, Sayyab gave more importance to the meaning and understanding of the poems rather than their formats and shapes. Thus, he has used poetry as a vehicle in order to reach the aim.

Keywords: Poem, Badr Shakir al-Sayyab, Unshudat al-Matar, Rain's Song, Free Poetry

A-Giriş

Arap dünyasının Batıyla temasının yoğun olduğu dönem, XIX. ve XX. yüzyıl olduğu bilinmektedir. Bu ilişkiler sebebiyle sosyal, siyasî, iktisâdî ve eğitim gibi pek çok alanda meydana gelen etkileşim, Arap edebiyatında da kendini göstermiştir. Bu bağlamda biçimden çok, manayı ön plana çıkarmayı hedefleyen serbest şiir de ilk meyvelerini Batıdan da etkilenecek vermeye başlamıştır.

Serbest vezni esas alan Arap Şiirin ilk temsilcilerinden biri de Bedr Şâkir es-Seyyâb'tır. Onun "*Unşûdetu'l-Matar/Yağmurun Türküsü*" adlı şiiri, alanın ilklerinden olması bakımından ayrı bir önemi haizdir. Bugün Arap üniversitelerinin özellikle pek çok Arap Edebiyatı Bölümlerinde örnek olarak es-Seyyâb'ın bu şiiri okutulmakta ve tahlilleri yapılmaktadır. Buradan hareketle adı geçen şiirin ve edebî özelliklerinin ilim dünyasının dikkatine sunulması hedeflendi. Makâle sınırları içerisinde şiirin tahlili yapılırken detaya girmemeye ve bol miktarda geçen edebî üslûplardan önemli olanları gösterilmeye gayret edildi. Şiirin tercümesi yapılırken bazı hazifler parantez içinde verilmek suretiyle, mana ön planda tutulmaya çalışıldı. Şiirin daha iyi anlaşılması için önce şairin kısa bir hayat hikâyesine ve yaşadığı döneme değinmek yerinde olacaktır.

1-Bedr Şâkir es-Seyyâb'ın Hayatı

Şair, Basra'ya bağlı Ebu'l-Hasîb ilçesinin Ceykûr köyünde dünyaya geldi. Doğum tarihi ihtilafli olup 1925 olarak belirtenler olduğu gibi¹ 1926 olarak

¹ Hilâl Nâcî, "Bedr Şâkir es-Seyyâb" *Mu'cemu'l- Bâbtîn*, Kuveyt, 1998, s. 64.

ifade edenler de vardır.² Asıl adı Bedr b. Şâkir b. Abdilcebbâr b. Merzûk es-Seyyâb'tır. Altı yaşında annesini kaybetti. Babasının yeniden evlendiği kadın, bakımını kabul etmeyince, diğer iki kardeşiyle zorunlu olarak dedesinin yanında kaldı. İlköğrenimini ilçesinde, orta ve lise öğretimini Basra'da tamamladı. Bağdat'taki Yüksek Öğretmen Okulu'nun İngilizce Bölüm'ünden 1948 yılında mezun oldu. Bu yıllarda İngiliz nüfuzundan kurtulmak için mücadele eden, Filistin sorununu gündeme taşıyan sol meyilli siyasî akımlarla beraber hareket etti. Bir müddet öğretmenlik yaptı. Siyasi görüşünden dolayı görevinden uzaklaştırılıp hapse atıldı. Hürriyetini elde edince meslek dışı basit işlerde çalıştı. Krallığa karşı katıldığı gösteriler nedeniyle 1952 yılında ülkesinden ayrılarak önce İran'a sonra Kuveyt'e gitmek zorunda kaldı.

1954 yılında Bağdat'a geri döndükten sonra gazeteci olarak çalışmanın yanında ithalat ve ihracat müdürlüğünde görev yaptı. 1958 yılındaki Abdulkerim Kâsım'ın önderliğindeki askerî krallığa karşı direnişe katılarak cumhuriyet düzeninin kurulması çalışmalarına destek verdi. 1959 yılında Pakistan Büyükelçiliği'nde mütercim olarak çalışmaya başladı. Şair, toplumundaki ve daha önce katıldığı partisindeki olup bitenlerden hareketle aynı yıl komünist partisinden ayrıldı. Önce Baas Partisi'ne, daha sonra da milliyetçi akımların hâkim olduğu partilere katıldı.

1962 yılında hastalandı. Tedavi için Beyrut, Londra ve Paris'e gitti. 1964 yılında Kuveyt'teki Emirî Hastanesine yattı. 6 Temmuz 1964 tarihinde orada vefat etti.³

Ezhâr Zâbile/Solgun Çiçekler, Esâtîr/Efsaneler, el-Mabedu'l-Ğarîk/Batik Mabed, Unşûdetu'l-Matar/Yağmurun Türküsü, Şenâşilu İbneti'l-Celebî/Çelebinin Kızının Balkonu, el-Eslihatu ve'l-Etfâl/Silahlar ve Çocuklar, Haffâru'l-Kubûr/Kabir Kazıcısı, Menzilu'l-Eknân/Kölelerin Evi, el-Mûmisu'l-Amyâ/Kör Fahişe(=Sapkın), el-İkbâl/Yönelme, onun divânında yer alan şiirlerindendir.⁴

el-Arabu ve'l-Mesrah, Kasâidu Muhtârâtun mi'eş-Şiri'l-Alemiyyi'l-Hadîs, Kuntu Şuyûyyen, Rasâilu's-Seyyâb, onun az da olsa nesir alanındaki eserindendir.⁵

² Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-Arabî*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1986, s. 636; Râdî Sadûk, *Mevsûâtu Alâmi's-Şi'ri'l-Arabîyyi'l-Hadîs*, ed-Dâru's-Suûdiyyetu li't-Tibâat ve'n-Neşr, ed-Dammâm, 2000, s. 443.

³ Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-Arabî*, s. 636-637; Hilâl Nâcî, "Bedr Şâkir es-Seyyâb" *Mu'cemu'l-Bâbtîn*, Kuveyt, 1998, s. 64-65; Râdî Sadûk, *Mevsûâtu Alâmi's-Şi'ri'l-Arabîyyi'l-Hadîs*, s. 443-444.

⁴ Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-Arabî*, s. 638.

⁵ Râdî Sadûk, *Mevsûâtu Alâmi's-Şi'ri'l-Arabîyyi'l-Hadîs*, s. 447; Hilâl Nâcî, "Bedr Şâkir es-Seyyâb", s. 66.

Tahlil edilen şiirin daha iyi anlaşılması için, şairin yaşadığı dönemdeki ülkesi Irak'ın siyasî durumuna kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

2-Şiirin Yazıldığı Dönemdeki Irak'ın Siyasî Durumu

Şairin şiirini yazarken içinde bulunduğu psikolojik atmosfer, hayata bakışı, algısı, çevresi vs. kadar, döneminin sosyal, siyasi, iktisadi durumu da önemlidir. Yine şiirlerin anlaşılması ve tahlili için, yazıldığı dönemde ülkesinin içinde bulunduğu siyasî dış baskılar kadar, iç siyasî olaylar ve krizlerin de ayrı bir önemi vardır. Buradan hareketle kısaca Irak ve özellikle bizi ilgilendiren XX. yüzyıldaki iç ve dış siyasî durumuna kısaca bir göz atacağız.

Irak, Dicle ve Fırat nehirlerinin aktığı verimli topraklara sahip olması bakımından tarih boyunca ve XX. yüzyılda da zengin petrol yataklarının bulunması nedeniyle hep güçlü devletlerin iştahını kabartan bir yer olmuş, olmaya da devam etmektedir.

İslam'dan önce Sasâni'lerin elinde bulunan bölge, 22/642 yılında Hz. Ömer döneminde Müslüman Araplar tarafından fethedilmiştir. Emevilerden sonra özellikle Abbasiler döneminde Bağdat'ın başkent olmasıyla, önemi bir kat daha artmıştır. Sonraki dönemlerde Selçukluların ve 1534 yılından I. Dünya Savaşına kadar da Osmanlıların yönetimi altında kalmıştır. Ancak Şah İsmail döneminde 1509-1534 yılları arasında Safevî'lerin eline geçtiğini⁶ hatırlatmakta yerinde olacaktır.

I. Dünya Savaşı'yla birlikte İngilizler Irak'a asker çıkardılar. Osmanlılar ile süren savaşlar sonucunda 1914 de Basra, 1917 yılında Bağdat, 1918 yılında da Kerkük'e kadar olan bölge, İngilizlerin kontrolüne geçti.⁷ Irak'ın tamamı 1920 yılında Milletler Cemiyeti tarafından İngilizlerin Mandası altına sokuldu. Bu ise yaygın bir halk direnişiyle karşılandı. İngilizler, isyanları bastırmış ancak bunun maliyeti yüksek ve sürdürülmesi de çok zor olmuştu. Bu sebeple bir ittifak sistemiyle Irak'a iç işlerinde sınırlı bir bağımsızlık verdiler. Ancak bu sistem, yerel siyasi liderler ile İngilizler arasında hep çatışma kaynağı olarak kaldı. Dönem boyunca da sürekli bir gerginlik nedeni oldu.⁸ İngilizlerin bu mandacı ve sömürgeci siyaseti nedeniyle Irak halkının, topraklarının verimine rağmen açlık ve fakirlik içerisinde yaşadığını incelediğimiz şiirin şu mısralarında açık bir şekilde görmekteyiz:

⁶ M. Hartmann, "Irak" *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1987, V I, 674-679

⁷ Şirin, Veli, *Tarih Yazıları*, Uyanış Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 113-115; M. Hartmann, "Irak", V. I, 674-679.

⁸ William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, (ter, Mehmet Harmancı), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2004, s. 217-218.

وَمُنْذُ أَنْ كُنَّا صِعَاژًا ، كَانَتْ السَّمَاءُ
تَغِيمُ فِي السَّبْتَاءِ
وَيَهْطُلُ الْمَطَرُ ،
وَكُلَّ عَامٍ - حِينَ يُعْشِبُ الثَّرَى - جُوعٌ
مَا مَرَّ عَامٌ وَالْعِرَاقُ لَيْسَ فِيهِ جُوعٌ.

*Küçüklüğümüzden beri sema,
Kışları bulutluydu,
Yağmur bol yağırdı.
Her yıl -toprak yeşerdiğinde- açlık çekerdik.
Irak'ın aç olmadığı, bir yıl geçmedi.*

İngilizler, fazla masrafa girmeden Irak nüfusunun geniş kesimi tarafından kabul edilebilecek olan Şerif Hüseyin'in oğlu Emir Faysal'ı 1921 yılında ülkeye getirdi ve referandumla krallığını onaylattı. 1922 ve 1930 yıllarındaki antlaşma hükümlerine göre iki yıl içinde Irak bağımsız olacak ancak İngiltere askeri ve güvenlik imtiyazlarını koruyacak, 75 yıllık petrol imtiyaz hakkı ve daha pek çok alanda çıkarları korumaya devam edilecekti. Kral Faysal'ın 1933 yılında vefatıyla oğlu Gazi, 6 yıl süreyle tahta kaldı. Onun ölümü üzerine üç-dört yaşlarındaki oğlu II. Faysal yönetime getirildi. Ancak Naipliğine aynı aileden birisinin geçmesiyle İngilizlerin siyaseti doğrultusunda yönetmek isteyenlerle, karşı olanlar arasında çıkan iç çekişmelerle 1941 yılına gelindi. Bu yıl Râşit Ali isyanıyla İngiliz üstlerine karşı yapılan saldırılar üzerine, Irak tekrar İngilizler tarafından işgal edildi. 1945 yılına kadar ülke işgal altında kaldı. Başbakanlığa eski başbakanlardan ve İngiliz yanlısı olan subaylardan biri olan Nuri getirildi. 1958 yılında Nuri'yi İngiliz karşıtı subaylar devirerek yönetime el koydular.⁹ Aynı yılın 14 Temmuz'unda Kral II. Faysal öldürüldü. 1958'den sonra Irak'ta Ortadoğu'nun başka yerlerinde olduğu gibi komünist dalga siyasî hayatı etkilemeye başladı. Ancak en büyük ve uzun başarıyı gösteren grup, Baasçılar oldu. Baasçılar "birlik, özgürlük ve sosyalizm" sloganıyla ebedî misyonu olan bir tek Arap milletini hedef almışlardı.¹⁰

Görülüyor ki şairinin yaşadığı dönem, İngilizlerin ülkeyi işgal ettiği, her bakımdan sömürdüğü, bu yüzden iç kargaşaların yaşandığı, tepkilerin isyanlara kadar vardığı, maddi sıkıntıların ve sefaletin yaşandığı bir zamana rastlamaktadır.

⁹ William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, s. 232--238.

¹⁰ Marion Farouk Sluglett- Peter Sluglett "Irak Son Dönem" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, XIX , 96.

B - Şair ve Yaşadığı Dönemin Edebî Bakımından Özellikleri

Arap şiiri, “Arapların İslamiyet’ten önceki hayatlarından kalan en büyük sanat eseridir.”¹¹ Cahiliye Döneminden itibaren edebî etkinliklerin de en önde gelenlerinden olduğu bilinmektedir.

Cahiliye şairi, şiirini yazmaya yönelirken etrafındaki insanların öğrenmesine ve kültür sahibi olmasını hedeflemekteydi. Onların şiirleri, saf hisleri ve duyguları dairesinde kalmaya devam etti. Ancak Arap, Arap yarımadasından çıkınca ve şehir hayatına geçince aralarında görüş ayrılıkları başladı. Artık şiir, toplumun ve grupların kendi siyasî ve dinî mezheplerinin görüşlerinden tortular taşımaya başladı.¹² Ebu’l-Alâ’nın dışındaki şairlere şahsî hislerinin galebe çaldığına, toplumun yüzleştiği işlerle ve çektiği sıkıntılarla ilgilenmediklerine dikkat çeken son dönem Arap Edebiyatçısı Şevki Dayf tespitlerine şöyle devam eder: Modern çağda sosyal ve siyâsi işlerimizi tefekkür etmeye başladık. Bizimle beraber şairlerimiz de hayatımızda yaygın olan eksiklikleri düşünmeye koyuldular. Böylece şiir kendine has kalıplarından sıyrıldı. Yeni siyâsi ve sosyal alanlarda gezinmeye başladı. Şairler Avrupalıların, Arapların siyasî hukukunu, hürriyet ve şerefle ilgili her türlü haklarını tanımadıklarını gördüler. Sonra da Arap dünyasının doğu ve batısında yaşayan halkların hür, onurlu, şerefli hayat hakkının olduğunu seslendirmeye başladılar.¹³ İşte bu bağlamda modern dönemin “şairlerinden bir bölümü, edebiyatın araç değil amaç olduğu ilkesine bağlıydı. Diğerleri ise politik ya da güdümlü edebiyattan yanaydı. Irak’la öteki Arap ülkeleri arasındaki farkın sonucu, yalnızca Irak yazarları, klasik Arap edebiyatından kendilerini kurtarmak için daha çok çaba harcadılar. Bunu, Birinci Dünya Savaşı’ndan önce doğmuş olan Nâzik Melâike Hanım bir dereceye kadar başarmıştır. Arap şairler arasında, Klasik Arap şiirinin biçim ilkeleriyle bunalmak istemeyip, çağdaş İngilizlerin ve Amerikalıların tarzında yazmaya çalışanların sayısı az değildi. Bunlar sıkı vezin kalıplarından vazgeçtiler.”¹⁴ Bu tür şairlerden olan Bedr Şâkir es-Seyyâb, Şevki Dayf’ın ifade ettiği üzere “kendi için değil, vatani için yaşadı. Gözünü, tüm insanlığın yaşadığı üstün ideale dikti.”¹⁵ Sadece o değil, Iraklı şairlerin çoğu, konu olarak kendi görüş alanlarına giren iç ve dış politikanın günlük meselelerini tercih ettiler.”¹⁶

¹¹ Çetin, Nihad, M, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, İst, 1973, s. 1.

¹² Şevki Dayf, *Dirâsâtun fi ’ş-Şi’ri’l-Arabîyyi’l-Muâsir*, Dâru’l-Mârif, Kahire, 1959, s.71

¹³ Şevki Dayf, *Dirâsâtun fi ’ş-Şi’ri’l-Arabîyyi’l-Muâsir*, s. 60.

¹⁴ Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20. Yüzyıl)*, (çev. Bedrettin Aytaç), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 74.

¹⁵ Şevki Dayf, *Dirâsâtun fi ’ş-Şi’ri’l-Arabîyyi’l-Muâsir*, s.62.

¹⁶ Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20. Yüzyıl)*, s. 71.

Recâ en-Nekkâş'ın ifadesine göre Bedr Şâkir es-Seyyâb, kendini edebiyat alanında iyi yetiştirdi. Döneminde bilinen Batılı yazarları mükemmel İngilizcesi sayesinde okudu. Yine onun şiirinin derinliği ve alt yapısında, okuduğu el-Ahdu'l-Kadîm, İncil ve Kur'ân-ı Kerim'in yanında dinî hikâyelerin de ayrı bir yeri vardır. O dinî hikâyeleri okumakla yetinmeyip Bâbil, Yunan ve Asûr mitolojisine dair eserleri de okudu. Şiirlerinde bu efsanelerdeki şahsiyetlerin ve kahramanların adlarına rastlamaktadır. O şiirlerini yazarken kolaya kaçmadı. Onun şiirleri, adeta eriyip kaybolan şeker kütlesi gibi değildir. Şiirinin sırları ve gizemi, hızlı bir göz atmayla çözülemez. Düşünme, tefekkür ve idrak gerektirir. Ayrıca tekrar incelemek suretiyle şiirinin sihrine ve güzelliğine ulaşılır. Bundan dolayı onun şiiri basit, hızla kaybolup giden anlık zevk ve lezzeti değil, iç içe girmiş, girift zevk ve lezzeti taşır. Bu ise şiirin, ebediliğinin ve canlı kalışının nedenlerindedir. O şiirine Irak halk folklorunun unsurlarını da ilave eder. Bu ise şiire ayrı bir tat ve asil halkın nefesini katar. İnsan onu okurken adeta el-Huseyn, es-Seyyide, en-Necef ve Kerbela'nın mahallelerinde yaşar.¹⁷

Bedr Şâkir es-Seyyâb serbest nazmı başarıyla uygulayan ilk Arap şairlerinden birisidir. Nazik el-Melâike ile birlikte Arap şiirinin klasik vezinlerden kurtarılması çağrısında bulunan ilk kişidir. Modern Arap şiirine yeni ufuklar kazandırmada onun kadar katkısı olan, başka bir şair yoktur.¹⁸ Şairler arasında çok şiir yazma, hayat tecrübesini dikkate alma, hislerinin ve vicdanının sesini ortaya koymada ayrı bir yeri vardır.¹⁹

Yukarıda Irak'ın siyasî tarihi hakkında bilgi verirken ifade ettiğimiz üzere, edebiyatçılar da içinde yaşadıkları sıkıntı ve zor şartlardan hareketle özellikle Avrupa ile diğer Arap ülkelerinde ortaya çıkan yenilik ve eğilimlerden etkilenecek arayışlara girdikleri söylenebilir.

Ele alınacak şiir, klasik Arap şiir kalıplarının dışına çıkan serbest vezni esas alır. Bundan dolayı "Bedr Şâkir es-Seyyâb, Çağdaş Arap şiirinin yeni ekolünün öncülerinden ve liderlerinden birisi"²⁰ sayılır. Şimdi serbest şiire, çıkış nedenlerine ve bu bağlamda alanın ilklerinden sayılan *Unşûdetu'l-Matar*'a kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

C-Serbest Şiir ve *Unşûdetu'l-Matar/Yağmurun Türküsü* Adlı Şiir

İkinci Dünya Savaşı ve ardından 1948'de yaşanan Filistin trajedisi, Arapların sosyal ve siyasal hayatında önemli etkisi olduğu gibi, Arap

¹⁷ Recâ en-Nekkâş, *Udebâu Muâsirûn*, Dâru'l-Hilâl, Mısır, ts, s. 299-301.

¹⁸ Er, Rahmi, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi(şiir-öykü)*, TC: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2004, s. 56.

¹⁹ Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l- Edebi'l-Arabî*, s. 638.

²⁰ Recâ en-Nekkâş, *Udebâu Muâsirûn*, s. 7.

Edebiyatının hem şiir, hem de nesir alanında da ayrı bir dönüm noktası olmuştur. Özellikle Mısır, Irak ve Filistin’de ayaklanmalar ve siyasî cinayetler artmış, rüşvet yaygınlaşmış, ordu siyasete sıkça karışır olmuş, birbirini izleyen askerî müdahaleler yaşanmıştır. Tüm bu yaşananlar, doğal olarak edebî anlayışları ve yönelimleri de etkilemiştir. Artık romantizmden, sembolizmden uzaklaşmalar başlamıştır. Toplumcu gerçekçilik yaygınlaşmış, romantik ekolden olan Nizâr Kabbânî ve Kemâl Neş’et gibi şairler bile toplumcu gerçekçilikle ilgili konulara yönelmişlerdir. Ancak geleneksel Arap şiir formunda kasidedeki birlik ve bütünlük tek bir kâfiye ve vezinle sağlanması, biçimi muhtevanın önüne geçiriyor ve şiiri çoğu zaman anlam açısından hayatî etkisinden yoksun bırakıyordu.²¹

Şiiri geleneksel yapıdan kurtarıp daha rahat yazma imkânı veren serbest veznin teorisyeni, Nâzik el-Melâike olmuştur. O şaire *tef’ile*²²yi çeşitlendirme ve mısraların uzunluğunu değiştirme, bir mısramın *tef’ile* düzeni aynı olacak şekilde ikili, üçlü veya dörtlü biçimde değişebilecek bir sistem geliştirdi. Bu durumda on altı geleneksel bahirden *tef’ilesi* aynı olan yani bir *tef’ilenin* tekrarından oluşan sadece yedi bahir²³ kullanılabilirdi.²⁴ Ancak bazı şairler bu kuralları da katı görerek benimsememiş kendilerine göre *tef’ile* düzenleri icat etme yönüne gitmişlerdir. Bunların başında da Bedr Şâkir es-Seyyâb gelmektedir.²⁵ el-Halîl b. Ahmed (175/791)’in koyduğu arûz sisteminin terk edilmesi gerekçesiyle, bu tarzın Arap şiiriyle ilgisi bulunmadığı ileri sürülmüş ve bu girişime sıcak bakmayanlar da olmuştur.²⁶

Serbest nazım şairleri, şiirdeki iç müziği geliştirerek, adeta konuşuyor gibi rahat ve oldukça sıradan ifadelerle mesajlarını iletme yolunu tercih ettikleri için şiire canlılık kazandırmışlar böylece şiirin belirleyici, etkileyici ve yönlendirici işlevini artırmışlardır.²⁷ İşte bu özelliklerinden dolayı tahlil edeceğimiz *Unşûdetu’l-Matar/Yağmurun Türküsü* adlı şiir, edebiyat eleştirmenlerinin çoğunluğuna göre modern Arap şiir hareketinin gerçek ilk

²¹ Er, Rahmi, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, s. 21-23

²² Tef’ile, bir arûz ölçüsü olup, beyti meydana getiren küçük ünitelere verilen addır. Bkz. Yılmaz, İbrahim, *Arap Şiir Sanatında Arûz*, Erzurum, 2006, s. 11-12.

²³ Bu bahirler şunlardır: Kâmil, remel, hezec, recez, mutekârib, mütedârik ve vâfir. Bkz. et-Tebrîzî, el-Hatîb *el-Vâfi fi’l-Arudi ve’l-Kavâfi*, tah. Fahrudin Kabbâve, Dâru’l-Fikr, Dimaşk, 2007, s. 69,79, 97,102,109,167; Çetin, Nihad M, “Arûz” *DİA*, İstanbul, 1991, III, 429.

²⁴ Nâzik el-Melâike, *Kadâyâ’s-Şi’ri’l-Muâsır*, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn. Beyrut, 1989, s.18-19.

²⁵ Er, Rahmi, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, s. 23; Nâzik el-Melâike, *Kadâyâ’s-Şi’ri’l-Muâsır*, s.18.

²⁶ Nâzik el-Melâike, *Kazâyâ’s-Şi’ri’l-Muâsır*, s. 7.

²⁷ Er, Rahmi, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, s. 24.

halkasıdır.²⁸ Zaten serbest şiirin teorisyeni sayılan Nazik el-Melâike, Bedr Şâkir es-Seyyâb'ı ve Bedî' Hakkı'yı serbest şiir yazmada kendinden önce olduğunu ikrar eder.²⁹

Bu arada 1920-1930 arası doğumlu Arap şairlerin, başta T.S. Eliot olmak üzere Edith Sitwell, Pablo Neruda, Lorca, Yeats gibi Batılı modernist ve sürrealistleri okuyup şiir eleştirilerinden yararlandıkları ve etkilendiklerini de³⁰ hatırlamakta fayda vardır. Zaten serbest şiir yazmaya ilk çağıranlardan olan Nazik el-Melâike de bunu ifade etmektedir.³¹

Batı şiir hareketinde T.S. Eliot'un “*The Wasta Land*” adlı şiiri nasıl açık bir şekilde değişim noktasını temsil ediyorsa, Arap şiir hareketinin esas değişim noktasını da Bedr Şâkir es-Seyyâb'ın “*Unşûdetu'l-Matar*” isimli şiiri temsil eder. Bu değişimler şiirin ihtiva ettiği fikrî anlayış ve estetik/güzellik çerçevesinde olmuştur. Her iki çalışma da modernlik yolunda açıkça bilinen, önemli başlangıcı temsil eder. Şurası bir gerçektir ki, Bedr Şâkir es-Seyyâb, Eliot'un ortaya koyduğu çalışmalarından etkilenen yenilikçi Arap şairlerinin ilklerindedir. Bunu şair kendisi de ifade eder.³² Yine onun gibi Nâzik el-Melâike de kendisini modern şiire yönlendiren sebepleri zikrederken, İngiliz şiirini okumasını da bunlara ilave eder.³³

Ayrıca “*Unşûdetu'l-Matar*”, yeni şiirin terimlerinin netleşmesinde, geleneksel ve eski şiirin sultasından yavaş yavaş uzaklaşmada girizgah olmuş ve modern şiire giden yolun da bir başlangıcını teşkil etmiştir.³⁴

Bedr Şâkir es-Seyyâb'ın da yetiştiği şartlar ve toplumun içinde boğuştuğu fakirlik, sefalet, vatanın ve vatandaşının sıkıntılı durumu dikkatini çekmiştir. O, vatanının sömürülmesini, halkının hüznünü, öfkesini ve ümidini daha sonraları modern Arap şiiri adını alacak bir üslûpla, “*Yağmurun Türküsü*” adlı şiirinde dile getirmiştir. es-Seyyâb, biçimden ve şekilden çok, serbest şiirin kendine verdiği rahatlıkla anlama yönelmiştir. Böylece şiiri, hedef ve gayesine ulaşmak için bir vasıta olarak görmüştür.

²⁸ Nâyif el-Aclûnî, “el-Ardu'l-Yebâb” ve “Unşûdetu'l-Matar” Meâ'limu Bârizetun fi Tarîki'l-Hadâseti”, *Mecelletu Ehbâsi'l-Yermük*, Cilt: XIV, Sayı: 1, İrbid/Ürdün, 1996, s. 225.

²⁹ Nâzik el-Melâike, *Kadâyâ's-Şi'ri'l-Muâsır*, s.14.

³⁰ Er, Rahmi, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, s.24-25.

³¹ Nazik el-Melâike, *Kadâyâ's-Şi'ri'l-Muâsır*, s. 17.

³² Nâyif el-Aclûnî, “el-Ardu'l-Yebâb” ve “Unşûdetu'l-Matar” Meâ'limu Bârizetun fi Tarîki'l-Hadâseti”, s. 209-210.

³³ Nâzik el-Melâike, *Kadâyâ's-Şi'ri'l-Muâsır*, s.17.

³⁴ Nâyif el-Aclûnî, “el-Ardu'l-Yebâb” ve “Unşûdetu'l-Matar” Meâ'limu Bârizetun fi Tarîki'l-Hadâseti” s. 227.

1-Biçim Bakımından Unşûdetu'l-Matar

Şair, *Unşûdetu'l-Matar* adlı şiirini Kuveyt'te bulunduğu 1953 yılında yazmış, 1954 yılının haziran ayında “*Mecelletu'l-Âdâb*” adlı dergide yayımlanmıştır.³⁵ Ayrıca bu şiiri, 1960 yılında Beyrut'ta Dâru Mecelleti Şi'r matbaasında yayımlanan Divan'ının 474-481 sayfaları arasında yer almıştır.

Şiir, yayımlandığı ilk dönemde gereken ilgiyi görmemiş ancak 1960 yılların sonlarına doğru Modern Arap Edebiyatı araştırmalarında özel yerini almıştır. Araştırmacılardan çoğu bu şiirin, Modern Arap Şiir'inin en büyük dönüşüm noktası ve ilki sayılabileceğini belirtmiş, Bedr Şâkir es-Seyyâb'ın şiir alanındaki yeteneğinin zirvesi olarak nitelendirmişlerdir.³⁶

Şiir, biçim bakımından klasik Arap şiir kalıplarının dışına çıkan serbest vezni esas alır. Şair, recez bahrinin (مُسْتَفْعِلُنْ) tef'ilesini ve onun (مُسْتَفْعِلُنْ، مُسْتَفْعِلُنْ، مُتَفَعِّلُنْ) şekillerini karışık bir tarzda mısralarında kullanarak bunu gerçekleştirmiştir.³⁷

Bilindiği üzere şiir, *tef'ile* ile yazılır. Fakat serbest vezinli şiirde *tef'ile* sayısı her mısra da farklılık arz eder. Şatr/mısra sayısı önemli değildir. Her makta farklı mısralardan meydana gelebilir. Aralarında uzunluk ve kısalıkta eşitlik yoktur. Tek kafiye de söz konusu değildir. Şair bir kafiyeden diğerine geçebilir.³⁸ Dolayısıyla kâfiyeler ve revîler³⁹ sıklıkla değişmektedir. Mesela tahlili yapılacak şiirin birinci maktanın ilk iki beytin revîsi, (ج) harfiyken, üçüncü beytinki (م)dir. Dördüncü ve beşinci beyitlerde tekrar revî, (ج) olmuştur. Dolayısıyla şiirde revî ve kâfiye şekli farklı olup bir uyum aramak şiirin biçimi gereği mümkün olmamaktadır.

Şair, biçimden çok anlama önem vermiş, adeta konuşuyor gibi rahat ve oldukça sıradan ifadelerle fikrini iletmeyi tercih etmiş ve manaya canlılık kazandırmıştır. Böylece şiirin tesir edici ve yönlendirici işlevini artırmıştır.

Tekrarların te'kit, tahzîr, teşvik, dikkatleri toplama, unutmaya önleme, kuşku ortadan kaldırma ve uyarı gibi sebeplerden dolayı ayrı bir önemi vardır.

³⁵ Ali eş-Şer'a', “Kırâatun fi Unşûdeti'l-Matar” *Mecelletu Ebhâsi'l-Yermûk*, Cilt: III, Sayı: 2, İrbid/Ürdün, 1986, s. 63; Nâyif el-Aclûnî, “el-Ardü'l-Yebâb” ve “Unşûdetu'l-Matar” Meâ'limu Bârizetun fi Tarîki'l-Hadâseti” s. 213.

³⁶ Ali eş-Şer'a', “Kırâatun fi Unşûdeti'l-Matar” s. 63-65.

³⁷ Unşûdetu'l-Matar, (<http://www.eoman.almdares.net/up/27008/1171818719.doc>), s. 9.

³⁸ Nâzik el-Melâike, *Kadâyâ's-Şi'ri'l-Muâsir*, s. 12.

³⁹ Kâfiyenin bir parçası olan *Revî*, kasidenin üzerine kurulduğu harftir. Kaside ona nispet edilir. Mesela “ra”lı kaside, “dal”lı kaside denir. Her beytin sonunda bulunur. Bkz. et-Tebrîzi, el-Hatîb,, *el-Vâfi fi'l-Arudi ve'l-Kavâfi*, (tah. Fahrudin Kabbâve), Dâru'l-Fikr, Dimâşk, 2007, s. 199-200.

es-Suyûtî (911/1505) fesâhatin güzelliğinden olan tekrarı, te'kidten daha belîğ⁴⁰ görür. İşte şair de bu bağlamda, şiire adını veren (مطر)/yağmur kelimesini, değişik maktalarda asıl anlamının dışında *veren, hibe eden, işgalci, gözyaşı, hüznün kaynağı, insanın emeli ve gülümsemesi* gibi farklı anlamlarda tekrarlamıştır. Bu ise şiire hem musiki bakımından hem de mana bakımından ayrı bir özellik, renk ve ahenk katmıştır.

Şiirde üç türlü tekrar söz konusudur. Birinci olarak (السر، القمر، الكروم،) şeklinde kelimelerin tekrarı. İkinci olarak (أكاد أسمع) şeklinde terkiplerin tekrarı. Üçüncü olarak da cümle şeklinde tekrarlardır.⁴¹ Cümle şeklindeki tekrara şu örneği verebiliriz:

(وَكُلُّ قَطْرَةٍ تُرَاقٍ مِنْ دَمِ الْعَبِيدِ)

(فَهِيَ ابْتِسَامٌ فِي انْتِظَارِ مَبْسَمٍ جَدِيدِ)

Şair zaman zaman diyaloglara da başvurmaktadır. Bu ise şiire hareketlilik ve dinamizm kazandırmaktadır. Yine istifham edatlarıyla soruları yönlendirerek, bazen de nida edatlarıyla çağrılar da bulunarak mesajını takdim etmektedir.

2-Edebî Üslûp Bakımından Şiir

Temmuzî şiir hareketi⁴² içinde önemli yeri olduğu kabul edilen Bedr Şâkir es-Seyyâb, kış ve ölümün ardından baharın gelişini ve hayat veren yağmur vasıtasıyla yeniden dirilip canlanmayı ifade eden Temmuz mitini bu şiirinde işlemektedir. Özellikle Filistin dramından tekrar yeniden canlanmayla Arap dünyasında yetişen kuşaklarla toplumun kendini aşacağı ve şahlanışa geçeceği umutlarını veren şiirlerden birisidir.⁴³ Böylece Arap vatani sömürülme, işgalden, manda yönetimlerinden kurtuluşa erecektir. Dolayısıyla şiir yağmur ismiyle de yeniden dirilişi, kendine gelişi sembolize etmektedir denilebilir.

Şiir, belâgat ilminin pek çok üslûbunu barındırmaktadır. Bu bakımdan gerçekten bir zenginlik söz konusudur. Beyân ilminin en önemli üslûbu olan teşbihlere ve teşbih edatını özellikle de (ك) edatını zikrederek yapılan teşbih-i murselin⁴⁴ örneklerine sıklıkla rastlamaktadır. Şiirde istiâre, kinâye, mecâz-ı aklî,

⁴⁰ es-Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1306. II, 69.

⁴¹ Mahmud Kerâkibi, "İstismâru'l-Lisâniyyât fi Kıraati'n-Nassi's-Şi'ri", s.17, (www.angelfire.com/tx4/lisan/texts/sayab.doc)

⁴² Bu hareket yeniden dirilişi, canlanmayı esas alan Temmuz veya Dumuzi efsanelerinden adını alır. Bu efsaneye göre hayatın sona eriş ve yeniden başlayışını Temmuz, Adonis gibi tanrıların ölümüyle tabiat ölmekte, yeniden doğuşlarıyla da hayat bulmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Er, Rahmi, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, s. 25.

⁴³ Er, Rahmi, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, s.26; Recâ en-Nekkâş, *Udebâu Muâsirün*, s. 301-302.

⁴⁴ Teşbih edatının zikredildiği teşbih çeşididir. Bkz. el-Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahman *et-Telhîs fi Ulûmi'l-Belâğa*, (tah. Abdulhamîd Hendâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 71.

mecâz-ı mursal, tıbak, cinâs, husnu talil başvuru olan diğer edebî sanatlardır. Örnek olması açısından ülkesinin her türlü zenginliğe sahip olduğunu ancak karga ve çekirgelerin bu mahsulle doyduğunu ifade ederken karga ve çekirgeleri, “hazıra konma, bir yeri veya yiyeceği istila etme ve zarar vermeden kinaye” olarak kullanır. Diğer örneklerle şiirin tahlili esnasında yer verilecektir.

3-Şiir ve Tahlili

Şiirin genel edebî özelliklerine dikkat çektikten sonra, sırasıyla önce maktaları/bentleri ve tercümelerini, sonra tahlilini ve edebî özelliklerinden önemli görülenler ele alınacaktır. Bu ise şairin ayırdığı makta/bentlere göre bölümler halinde yapılacaktır.

أنشودة المطر - بدر شاکر السیاب

I

عَيْنَاكَ غَابَتَا نُحْيِلِ سَاعَةَ السَّحَرِ
أَوْ شُرْفَتَانِ رَاحَ يَنْأَى عَنْهُمَا الْقَمَرُ
عَيْنَاكَ حِينَ تَبَسَّامَانِ تُورِقُ الْكُرُومُ
وَتَرْفُصُ الْأَضْوَاءُ كَالْأَقْمَارِ فِي نَهْرِ
يَرْجُهُ الْمَجْدَافُ وَهَذَا سَاعَةَ السَّحَرِ
كَأَمَّا تَنْبِضُ فِي عَوْرَتَيْهِمَا النُّجُومُ

YAĞMURUN TÜRKÜSÜ -Bedr Şâkir es-Seyyâb

Seher vaktinde iki gözün (sanki) iki hurma ormanı,
Veya ayın uzaklaşmaya başladığı iki balkondur.
İki gözün tebessüm ettiği zaman üzüm bağları yapraklanır,
Gecenin sonu seher vaktinde (sandalın) kürekleri nehri titretince,
Nehirdeki ayların (akisleri) gibi, iki gözünde ışıklar raks eder.
Yine iki (göz, tebessüm edince) sanki onların derinliğinde yıldızların nabzı atar.

Şair Bedr Şâkir es-Seyyâb şiirine ismini verdiği yağmuru, sembol olarak kullanır. O bolluğun, sevincin, müjdenin, terennümün, türkünün, gizlenen gözyaşının, ağtın, Haliç'in tınlayan sesinin ve bereketin adıdır.

Şairin hitap ettiği iki gözün sahibi, büyük bir ihtimalle vatani Irak olabileceği gibi sevgilisi, annesi veya köyü de olabilir.

Şiir teşbihle⁴⁵ başlar. Sevgilisinin gözlerini hurma ormanına benzetir. Bu, hurmanın yükseklik, cömertlik, hayır, sabır ve beklemeyi sembolize etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira o çöl ikliminin ağacıdır. Yağmuru hasretle ve sabırla bekler. Verdiği bol meyvesiyle cömertliği, hayrı ve iyiliği temsil eder. Ayrıca vatanının yetiştirdiği en bol üründür. Dolayısıyla şairin vatanı olan Irak da cömerttir, hayırları boldur. Arazisi geniş ve verimlidir. Aynı zaman da mübarektir. Şair ona âşıktır. Bu bağlamda (سفر أوب) adlı kasidesinde Londra'da tedavi görürken vatanına olan sevgi ve özlemine şöyle dile getirmiştir: "Ey Nuh'un gemisini kurtaran! Bendeki hastalığı parçala/yok et." "Beni evime, vatanıma geri döndür."⁴⁶

Müşebbeh olan gözler ise, insan güzelliğinin sırrını, esasını ve en önemli yönünü temsil eder. Sevginin, şefkatin, hüznün, gazabın aksettiği yer gözdür. Onunla insan, güzeli, tabiatı görür. Görülen şeyler şiire, resme velhasıl sanata ve mimariye aktarılır. İşte şairin sevgilisinin gülümsemesiyle adeta bağlarda üzüm asmaları yapraklanır, yeşile bürünür. Gözlerin içerisinde ışıklar, gecenin son deminde sandalların suyu titrettiği anda nehre akseden ayın, su üzerinde akislerinin dalgalandığı gibi raks ederler. Dolayısıyla şair, önce sevgilisinin gözlerini, iki hurma ormanına ve iki balkona benzetir. Sonra sıkıntı ve hüzünden uzak gözlerde bulunan berraklığı, denize yansıyan ayın akislerine benzeterek belîğ teşbihin⁴⁷ iki örneği ile şiirine başlar. Böylece teşbih üslûbunun ne denli önemli olduğunu da göstermiş olur.

Bu bentte mecaz-ı mursal⁴⁸ sanatının bir örneğine de rastlamaktayız. Zira teknelerin, nehri titrettiği ifade ediliyor. Hâlbuki tekneler nehri değil, içinde bulunan suyunu titretir. Dolayısıyla mahalli söyleyip, hali yani suyu kastettiği için mecaz-ı mursal üslûbu meydana gelmektedir. Yine bir fiilin ve fiil anlamlı kelimenin bir alaka yüzünden asıl failinden başkasına isnat etmek olan mecaz-ı aklî⁴⁹ üslûbu da söz konusudur. Zira "aylar raks eder" cümlesinde, gerçek fail olan "ayların suya yansıyan akisleri", "aylar"a isnat edilmektedir.

⁴⁵ Teşbih, belli maksat için, bir edatla aralarında bir veya daha fazla ortak nitelikten dolayı, bir şeyi diğer şeye benzetmeye denir. Bkz. el-Hafâcî, Saîd b. Sinân, *Sirru'l-Fesâha*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1994, s. 235; et-Teftazânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, Salâh Bilici Kitapevi'nin Ofseti, İstanbul, 1304, s. 280.

⁴⁶ Recâ en-Nekkâş, *Udebâu Muâsirîn*, s. 300.

⁴⁷ Teşbih edatı ve benzetme yönü hafz edilen teşbihtir. Bkz. et-Teftazânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 309-314; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.,s. 262-263.

⁴⁸ Bir sözün, arada hakiki anlamını düşünmeye bir engel olmak şartıyla benzerlik dışında tam bir ilgi/alaka yüzünden kendi anlamı dışında kullanılmasına" denir. Bkz. et-Teftazânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 324; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 292.

⁴⁹ Fadl Hasen Abbas, *el-Belâğa Funûmuhâ ve Efnânuhâ*, Dâru'l-Furkân, Amman, 2007, II, 143; el-Hâşimî, *Cevâhir'ul-Belâğa*, s. 296; Tahiru'l-Mevlevî, *Edebiyât Lügatu*, Enderun, İstanbul, 1973, s. 96.

(عَيْنَاكَ حِينَ تَبْسِمَانِ) / “Gözlerin gülümsediği zaman” ifadesinde, gözler insana benzetilmiş, yine (وَتَرَقُّصُ الْأَنْوَاءِ) “ışıklar raks eder” cümlesinde ışıklar, raks eden insana benzetilmiştir. Her iki cümlede de teşbihin taraflarından biri olan müşebbeh bih, insandır. İki cümlede de müşebbeh bih olan insan, hafzedildiği için istiâre-i mekniyye üslûbu meydana gelmiştir.⁵⁰

Şairin sevgilisinin gülümsemesi sebebiyle asmaların yapraklanması husnu ta‘lil⁵¹ sanatının güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Zira bilinmektedir ki, sevgilinin gülmesiyle, bağlar yapraklanmaz. Yine Sevgilisi yani vatanın gülmesi, huzur ve sükûndan kinâyedir.⁵² Ülkede huzur ortamı oluşursa her şey normale dönecek. İnsanlar bağlar ve bahçeleriyle uğraşacak. Eskiden olduğu üzere asmalar da meyvesini vermeye başlayacak. Yani vatan sıkıntılardan kurtularak normale dönmüş olacaktır.

II

وَتَعْرِقَانِ فِي ضَبَابٍ مِنْ أَسَى شَقِيفٍ
كَالْبَحْرِ سَرَّحَ الْيَدَيْنِ فَوْقَهُ الْمَسَاءُ
دَفْنُ الشِّتَاءِ فِيهِ وَارْتِعَاشَةُ الْحَرِيفِ
وَالْمَوْتُ، وَالْمِيلَادُ، وَالظَّلَامُ، وَالضِّيَاءُ
فَتَسْتَفِيقُ مِلءَ رُوحِي، رَعْنَةُ الْبُكَاءِ
وَكَشْوَةُ وَخَشِيَّةٌ تُعَانِقُ السَّمَاءَ
كَنَشْوَةِ الطَّلَلِ إِذَا خَافَ مِنَ الْقَمَرِ
كَأَنَّ أَقْوَامَ السَّحَابِ تَشْرَبُ الْعُيُومَ⁵³

⁵⁰ Unşüdetu'l-Matar, (<http://www.eoman.almdares.net/up/27008/1171818719.doc>), s.3.

⁵¹ Edîbin, açıkça veya gizli olarak bilinen bir şeyin sebebi yerine, kendi gayesine uygun edebi bir sebep getirmesine denir. Bkz. Ali Cârîm, Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1959, s. 289; Tacettin Uzun ve Arkadaşları, *Anlatımlı Belâğat*, Sebat Ofset, Konya, 2012, s. 162.

⁵² Kinâye, Gerçek manâyı düşünmeye engel olacak bir karine/ipucu bulunmamak şartıyla, bir sözü hakiki manâsına da gelebilecek şekilde başka bir manâda kullanmaya denir. Bkz. et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 376; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 346.

⁵³ (الْعُيُومِ) kelimesi, (عَيْمِ)'in cemisi olup karanlığının şiddetinden güneşin görünmediği bulut anlamındadır. (Bkz. İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, XXII, 448.) Yağmur da kara bulutlardan yağar. Zaten III. maktanın ilk mısrasında şair, (والْعُيُومُ مَا تَرَالِ تَسْجُحُ) / *Bulutlar yağdırmaya devam ediyor* derken (الْعُيُومِ) kelimesini, yağmurlu bulutlar anlamında kullanıyor. Biz de tercümede bunu yağmurlu bulut olarak verdik. Öte yandan (سحاب) ise, (سحابية)'in cemisi olup genelde yağmur bulutu anlamına gelmektedir. (Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 461.) Burada kullanılan (تشرب)/içer fiili, (سحاب)'in yağmursuz bulut anlamına geldiğine işaret

وَقَطْرَةٌ فَقَطْرَةٌ تَدُوبُ فِي الْمَطَرِ
وَكَثْرَةٌ الْأَطْفَالُ فِي عَرَائِشِ الْكُتُومِ
وَدَعْدَعَتْ صَمْتِ الْعَصَافِيرِ عَلَى الشَّجَرِ
أُنْشُودَةُ الْمَطَرِ ...
...المطر
...المطر
...المطر

*Hafif hüzünden sise batan iki göz,
Akşamın iki elini üzerine koyduğu,
İçerisinde kışın sıcaklığı, sonbaharın titreyişi,
Ölüm, doğum, karanlık ve aydınlığın olduğu deniz gibidir.
Hiçkırık bütün ruhumu kaplar.
Ve vahşi bir coşku, semayı kucaklar,
Aydan korkan çocuğun, çılgınlığı gibi.
Sanki yağmursuz bulutların kavisleri, yağmurlu bulutları içiyor,
(Yağmursuz bulutun kavisleri) katre, katre yağmurun içinde eriyor.
Ve asma çardaklarında çocukların kahkahaları yükseldi.
Ve yağmurun yağış türküsü,
Ağaçtaki suskun kuşları gıdıkladı.
Yağmur... Yağmur... Yağmur...*

Şair hafif hüzünden iki göz yani onların temsil ettiği vatanın, sisin içerisine gömülmesini bir benzetmeyle anlatarak ikinci maktaya başlar. Gözler hüzenlenince sanki üzerine akşamın karanlığı çöken, korkutucu deniz gibi olur. Yine deniz, kışın ılıkılığı, sonbaharın ürpertisi, ölüm, doğum, karanlık ve aydınlık gibi zıtlıkların bulunduğu yerdir. Böylece vatanın genel durumunun kötü olmasını ve İngilizlerin güdümünde yönetilmeye devam edilmesini sembolize ederek anlatmaktadır.

Tüm bunlara rağmen şair, kötü durumdan kurtulmanın mümkün olduğunu, coşku ve sevincin vatanı kaplamasıyla yeniden bir hareketlenme başlayacağına dikkat çeker. Bu bağlamda bulutlar semâyı kaplar, yağmur yağmaya başlar. Asma çardaklarındaki çocuklar yağmur nedeniyle sevinçten çığlık atar. Yağan yağmur ağaçlardaki suskun kuşları adeta okşar. Dolayısıyla şair vatanın tekrar huzura, özgürlüğe kavuşmasından ümitlidir. Bunu da yağmuru

etmektedir. Zira susuz olan bir şey, içebilir. Ayrıca (تشرب) fiilinin gizli faili (هي), (أفلاس), (الغيوم)/bulutların kavislerine döner. Mefulu bihi ise (الغيوم)/yani yağmurlu bulutlardır.

sembolleştirerek ifade eder. Zira yağmurun yağışıyla adeta sevinç, çardaktaki çocukları, ağaçlardaki kuşları harekete geçirir.

Bu maktada Bedi' ilminin üslûplarından “anlamca zıt olan iki şeyi bir ibârede bulunduran”⁵⁴ tıbâkın bir örneğine rastlamaktayız. Zira (الموت/الويلاد)/ölüm/doğum, (الضياء/الظلام)/karanlık/aydınlık anlamca zıt olan kelimelerdir.

(وَقَطْرَةٌ فَقَطْرَةٌ تَدُوبُ فِي الْمَطْرِ) mısrasındaki “yağmur” hakiki manasında kullanılmıştır.⁵⁵ (وَكِرَكَرَ الْأَطْفَالُ فِي عِرَانِشِ الْكُرُومِ) / “Asma çardaklarında çocukların kahkahaları yükseldi” mısrası, saadet ve mutluluktan kinaye; (وَدَغْدَغَتْ صَمْتٌ) (العصافير على الشجر) “(Yağmurun yağış türküsü) ağaçtaki suskun kuşları gıdıkladı” mısrası ise hürriyetten kinayedir.⁵⁶ Yine bu maktada şair, pek çok teşbihin yanında, yağmursuz bulutların kavislerinin yağmurlu bulutları içmesi ifadesinde, esas fail olan ve içme eylemini gerçekleştiren “canlı” kelimesi yerine “bulut” kelimesini getirerek mecâz-ı aklî üslubuna da başvurmuştur.

III

تَنَاءَبَ الْمَسَاءِ، وَالْغَيْومُ مَا تَرَالُ
تَسْحُ مَا تَسْحُ مِنْ دُمُوعِهَا التِّقَالُ
كَأَنَّ طِفْلاً بَاتَ يَهْدِي قَبْلَ أَنْ يَنَامَ:
بِأَنَّ أُمَّهُ...الَّتِي أَفَاقَ مِنْهُ عَامٌ
فَلَمْ يَجِدْهَا، ثُمَّ حِينَ لَجَّ فِي السُّؤَالِ
قَالُوا لَهُ: "بَعْدَ غَدٍ تَعُودُ..."
لَا بُدَّ أَنْ تَعُودَ
وَإِنْ تَهَامَسَ الرَّفَاقُ أَهْمًا هُنَاكَ
فِي جَانِبِ التَّلِّ تَنَامُ نَوْمَةَ اللُّحُودِ
تَسْفُ مِنْ تُرَاهِمَا وَتَشْرَبُ الْمَطْرَ
كَأَنَّ صَيَادًا حَزِينًا يَجْمَعُ الشِّبَاكَ

⁵⁴ İbn Reşîk el-Kayravânî Ebû Ali el-Hasen, *el-Umdetu fî Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihi*, (tah. Muhammed Hasen Karkazân), Matbaatu'l-Kâtibi'l-Arabî, Dimaşk, 1994, I, 574; es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, (tah. Abdulhamid Hendâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 2000, s. 533.

⁵⁵ Mahmut Kerâkibi, “*İstismâru'l-Lisâniyyât fî Kıraati'n-Nassi's-Şi'ri*”, s. 11, (www.angelfire.com/tx4/lisan/texts/sayab.doc)

⁵⁶ Unşûdetu'l-Matar, (<http://www.eoman.almdares.net/up/27008/1171818719.doc>), s. 3,4.

وَيَلْعَنُ الْمِيَاءَ وَالْقَدْرَ
وَيَنْثُرُ الْعِنَاءَ حَيْثُ يَأْفُلُ الْقَمَرُ
...مَطْرًا
...مَطْرًا

*Akşam esnerken, yağmur bulutları yağdırmaya devam ediyor,
Bulutların bol/ağır gözyaşlarından boşalan boşalıyor.
(yağmurun sesi) sanki uyumadan önce annesini sayıklayan,
Bir senedir uyanıkken annesini bulamayan,
Sonra annesinin nerede olduğunu ısrarla soran bir çocuk gibi.
O çocuğa, "annen yarından sonra dönecek."
"Mutlak dönecek" dediler.
Bu arada çocuğun arkadaşları, "annesinin orada olduğunu,
Tepenin yanında, ölüm uykusu uyuduğunu,
Mezarın toprağından yediğini, yağmurdan içtiğini" fısıldaştılar.
(Çocuğun bu hali) sanki ağını hüznle toplayan,
Suya ve kadere kahreden, balıkçıya benziyor.
O (balıkçı), ay batınca türkü söylüyor,
Yağmur...
Yağmur...diye*

Şiirin bu maktası, zaman bakımından öncekilere göre farklılık arz etmektedir. Zira öncekiler anı, şimdiki zamanı ihtiva ederken bu mısralar şairin çocukluğunun gizli olduğu maziyle irtibatlıdır. Dolayısıyla iç gözlemi temsil eder.⁵⁷ Zira o çok küçük yaşta annesini kaybetmiş, dedesinin yanında öksüz olarak büyümüştür.

Şair yağmurun yağış sesini, annesini sayıklayan ve uyandıktan sonra da hep onu arayan, soruşturan çocuğa benzetiyor. Ama çocuğun arkadaşları, annesinin geleceğini söyleyip, onu oyalarken kendi aralarında da onun öldüğünü, mezarın toprağını yediğini ve yağmurun suyunu içtiğini dramatik bir şekilde fısıldaşırlar. Yine şair çocuğun bu halini, akşam olup ağlarından balık çıkmayan, evine eli boş ve hüznü olarak yağmur terennümüyle dönen balıkçıya benzetir. Bu maktada yağmur, hüznü temsil eder.

Şair, edebî olarak (تَنَاءَبِ الْمَسَاءِ) akşamın esnemesini, insana benzetir. Yani "akşam insan gibi esniyor" şeklinde ifade yerine, müşebbeh bih olan insanı zikredilmeyerek istiare-i mekniyye üslûbuna başvurur. Aynı maktada, " (وَالْعُنُومُ) (مَاتَرَالُ تَسْحُ مَا تَسْحُ مِنْ دُمُوعِهَا التَّقَالُ)/Bulutlar yağdırmaya devam ediyor. Bulutların

⁵⁷ Ali eş-Şer'a', "Kırâatun fi Unşüdeti'l-Matar" s. 71.

bol/ağır gözyaşlarından boşalan boşalıyor.” kısmında yağmur yağdıran bulutlar, şiddetle ağlayan anneye benzetilmiş ama müşebbeh bih olan “anne” hazf edildiği için istiare-i mekniyye sanatı meydana gelmiştir. Yine bu maktada geçen çocuk, hürriyet ümidinin olduğu istikbali; anne, sömürülen vatanı; avcı/balıkçı da, hayatla boğuşan hüznün çeken halkı, sembolize etmektedir.⁵⁸

IV

أَتَعْلَمِينَ أَيَّ حُزْنٍ يَبْعَثُ الْمَطَرُ ؟
وَكَيْفَ تَنْسَجُ الْمَزَارِبُ إِذَا انْهَمَرَ ؟
وَكَيْفَ يَشْعُرُ الْوَحِيدُ فِيهِ بِالصَّبَاغِ ؟
بِلا انْتِهَاءٍ - كَالدَّمِ الْمُرَاقِ ، كَالْحِيَاغِ ،
كَالْحَبِّ ، كَالْأَطْفَالِ كَالْمَوْتَى ... هُوَ الْمَطَرُ ،
وَمُثَلَّتَاكَ بِي نُطِيفَانِ مَعَ الْمَطَرِ
وَعَبَّرَ أَمْوَاجَ الْخَلِيجِ تَمْسُحُ الْبُرُوقِ
سَوَاحِلَ الْعِرَاقِ بِالنُّجُومِ وَالْمَحَارِ ،
كَأَنَّهَا تَهْمُ بِالشُّرُوقِ
فَيَسْحَبُ اللَّيْلُ عَلَيْهَا مِنْ دَمٍ دِنَارًا .
" أَصِيحُ بِالْخَلِيجِ : يَا خَلِيجِ
يَا وَاهِبَ اللَّؤْلُؤِ ، وَالْمَحَارِ ، وَالرَّذَى !.."
فَيَرْجِعُ الصَّنْدَى
كَأَنَّهُ النَّشِيخُ :
" يَا خَلِيجِ
يَا وَاهِبَ الْمَحَارِ وَالرَّذَى !.."

*Biliyor musun yağmur, hangi hüznü gönderir?
Yağmur yağınca oluklar nasıl şiddetle inler?
Ve yağmur içerisinde yapayalnız olan kişi, nasıl tükenişini hisseder?
Dinmeyen yağmur, sanki akan kan gibi, açlar gibi,
Sevgi gibi, çocuklar gibi, ölümler gibi...
Göz bebeklerin, Haliç'in dalgaları boyunca
Yağmurla beraber bana bakıyor.
Şimşekler, yıldızlar ve deniz kabuklarıyla beraber
Irak'ın sahillerini aydınlatıyor.*

⁵⁸ Unşüdetu'l-Matar, (<http://www.eoman.almdares.net/up/27008/1171818719.doc>), s. 5-6.

*Sanki yıldızlar doğmak istiyor,
Ama gece, kandan olan örtüyü yıldızların üzerine çekiyor.
Haliç'e bağıryorum:
"Ey Haliç, ey inci, deniz kabuğu ve ölüm veren Haliç"
Sesimin yankısı:
Sanki hıçkırık gibi,
"Ey Haliç,
Ey deniz kabuğu ve ölüm veren haliç" (şeklinde yankılanıyor.)*

Bu maktada yağmur, hüznün kaynağı olarak görülür. Onun bitmeyen tükenmeyen yağışı, hüznün ve acının çıkış noktası olduğu için sanki akan kan gibi, Irak'ta açlık çeken insanlar gibi, sevgi gibi, çocuklar ve ölümlerin adedi gibi çoktur. Bu hüznle beraber şair, ümidini kaybetmez. Bunu da yağmur esnasında "çakan şimşekler, yıldızlarla beraber Irak'ın sahillerini aydınlatıyor" şeklinde dile getirir. Yıldızların doğuşunu, kurtuluşun ipuçlarını vermek ve ortalığı aydınlatmakla izaha çalışır. Ancak zulmü sembolize eden gece, onların önüne kandan örtüler çeker. Yani kurtuluşun önünü keser.

Yağmurun bir ümit olduğunu, özellikle sıkıntı çeken köylülerin ve fırtınalarla boğuşan muhacirlerin dilinden ifade eden şair, bunu kurtuluşun ilk belirtileri sayar.

Haliç, körfez anlamına olup, şair bununla Basra körfezini kast etmektedir. Şiirde özel isim olduğu için ifade aynen tercüme edilmiştir. Şair Haliç'e yani oradaki denize onun mümeyyiz vasıflarından olan incisine, istiridye kabuğuna ve muhacirlerin ölümüne vesile olması nedeniyle bağırrır. Ama sesinin yankısı hıçkırık gibi kendine hüznü bir şekilde geri döner. Dolayısıyla Haliç acımasızdır. Hüznün kaynağıdır.

V

أَكَادُ أَسْمَعُ الْعِرَاقَ يَدْحُرُ الرَّعْدُ
وَيَحْرُنُ الْبُرُوقُ فِي السُّهُولِ وَالْجِبَالِ ،
حَتَّى إِذَا مَا فَضَّ عَنْهَا حَتْمَهَا الرَّجَالُ
لَمْ تَتْرِكِ الرِّيَاحُ مِنْ مُوَدِّ
فِي الْوَادِ مِنْ أَثَرِ.

*Irak'ın, gök gürültüsünü topladığını sanki duyar gibiyim.
(Irak)şimşekleri ovalarda ve dağlarda depoluyor/biriktiriyor.
Şayet erkekler, (adeta testide/şişede toplanan şimşeklerin) kapağını açarsa,
Sanki rüzgârlar, vadide
Semûd kavminin izini bırakmadığı gibi (düşmanı bırakmayacak.)*

Şair, Irak'ın dağ ve ovalarında biriken şimşekleri, içerisinde patlayıcı madde bulunan bir şişe veya molotof kokteyle benzeterek istiare-i mekniyye

üslûbuyla anlatır. Bu şişe yani müşebbeh bih mahzuf olup, karinesi kapaktır. Eğer bu düzeneğin kapağını veya fitilini erkekler açarsa adeta rüzgârın izini bırakmadığı Semûd kavmi gibi ülkede düşman kalmayacaktır.

Yine gök gürültüsü ve şimşeklerinin dağlarda ve ovalarda depolanması, öfke ve gazaptan kinâyedir. Zira düşmana karşı öfke ve gazabı içinde biriktiren halk, bir gün gelip tepkisini, isyanını ortaya koyacaktır.

Dolayısıyla şair, bastırılan, içe atılan gazabın ve öfkenin fitilini erkeklerin ateşleyeceğini, böylece ülkesinden işgalcinin atılacağını ve izlerinin silineceğini; rüzgârların izlerini bırakmadığı Semûd kavmine benzeterek istikbalden ümitli olduğunu açıklamış olmaktadır.

VI

أَكَادُ أَسْمَعُ النَّخِيلَ يَشْرَبُ الْمَطَرَ
وَأَسْمَعُ الْفَرَى تَغْرِ، وَالْمُهَاجِرِينَ
يُصَارِعُونَ بِالْمَجَازِيفِ وَالْقُلُوعِ،
عَوَاصِفَ الْخَلِيجِ، وَالرُّعُودَ، مُنْشِدِينَ:
مَطَرَ...
مَطَرَ...
مَطَرَ...
وَفِي الْعِرَاقِ جُوعٌ
وَيَنْتَرُ الْغِلَالَ فِيهِ مَوْسِمُ الْحَصَادِ
لِتَشْبَعِ الْعَرَبَانُ وَالْجَرَادُ⁵⁹
وَتَطْحَنَ الشَّوَانُ وَالْحَجَرُ
رَجَى تَدُورُ فِي الْحُقُولِ ... حَوْلَهَا بَشَرٌ

⁵⁹ (لتشبع الغربان والجراد) şatırındaki (ل) /lâm'a, Âkıbe, Sayrûra veya Meâl lamı denir. Bu lam'dan sonraki şey, kendinden önceki durumun tersi, zıddı olur. Bir işin sonucunu gösterir. Türkçe'ye "nihayet, sonunda" şeklinde tercüme edilir. Nitekim Kasas 28/8 ayetinde geçen (ل) bunun en güzel örneklerindedir. Ayet şöyledir: (فَالنَّظْمَةُ الْفَرَعُونَ لِيَكُونَ) (لهم غنوا وحرزنا Firavunun ailesi onu/musa (a.s)ı (nehirden) aldılar. Sonunda o, onlara bir düşman ve keder oldu. Bkz. Murâdî, el-Hasen b. el-Kâsım, *el-Cenâ'-Dâni fi Hurûfi 'il-Meânî*, (tah. Fâhru'd-Dîn Kabâve ve Muhammed Nedim Fâdıl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, s. 98; İbn Hişâm, Cemâlu'd-Dîn Abdullah, *Şerhu Şuzûri'z-Zehab*, (tah. Berakât Yusuf) Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, s.389; Karabela, Nevin, *Arap Dilinde Lâm Edatı ve İşlevleri*, Aktif Yayınevi, Ankara, 2006, s.80.

مَطَرٌ ...

مَطَرٌ ...

مَطَرٌ ...

وَكَمْ دَرَفْنَا لَيْلَةَ الرَّجِيلِ ، مِنْ دُمُوعٍ
تُمْ اَعْتَلَلْنَا - خَوْفَ أَنْ نُلامَ - بِالْمَطَرِ ...

مَطَرٌ ...

مَطَرٌ ...

وَمُنْذُ أَنْ كُنَّا صِغَارًا ، كَانَتْ السَّمَاءُ

تَغِيْمُ فِي السَّيْتَاءِ

وَيَهْطُلُ الْمَطَرُ ،

وَكُلَّ عَامٍ - حِينَ يُعْشِبُ التَّرِي - جُوعٍ

مَا مَرَّ عَامٌ وَالْعِرَاقُ لَيْسَ فِيهِ جُوعٌ.

مَطَرٌ ...

مَطَرٌ ...

مَطَرٌ ...

فِي كُلِّ قَطْرَةٍ مِنَ الْمَطَرِ

حَمْرَاءُ أَوْ صَفْرَاءُ مِنْ أَجِنَّةِ الرَّهْمِ.

وَكُلُّ دَمْعَةٍ مِنَ الْجَبَاعِ وَالْعُرَاةِ

وَكُلُّ قَطْرَةٍ تُرَاقُ مِنْ دَمِ الْعَبِيدِ

فَهِيَ ابْتِسَامٌ فِي انْتِظَارِ مَبْسَمِ جَدِيدِ

أَوْ حُلْمَةٌ تَوَرَدَتْ عَلَى فَمِ الْوَلِيدِ

فِي عَالَمِ الْعَدِ الْقَتِي ، وَاهِبِ الْحَيَاةِ!

مَطَرٌ ...

مَطَرٌ ...

مَطَرٌ ...

سَيُعْشِبُ الْعِرَاقُ بِالْمَطَرِ ...

Sanki hurma ağacının yağmuru içtiğini
Ve feryat eden köyleri duyar gibiyim.
Duyar gibiyim yelkenler ve küreklerle,
Haliç'in fırtınasıyla ve şimşeklerle
Boğuşan muhacirlerin:
Yağmur ...
Yağmur ...
Yağmur ...
diye türkü söylediklerini.
Irakta açlık var.
Hasat mevsimi, orada mahsulünü saçar,
Nihayet kargalar ve çekirgeler doysun.
Ve tarlalarda değirmenler döner ki,
Taneleri ve taşları öğütsün. ...(Değirmenin) etrafındaki insanlar,
Yağmur
Yağmur
Yağmur (der)
(Irak'ı) terk etmek zorunda kaldığımız gece, ne çok göz yaşı döktük.
Sonra kınanmaktan korktuğumuz için, yağmuru neden gösterip
(onlar gözyaşı değil de),
Yağmur
Yağmur dedik.
Küçüklüğümüzden beri sema,
Kışları bulutlanırdı.
Ve yağmur bol yağardı.
Her yıl -toprak yeşerdiğinde- açlık çekerdik.
Irak'ın aç olmadığı, bir yıl geçmedi.
(Senden yardım istiyoruz)
Yağmur ...
Yağmur ...
Yağmur ...
Yağmurun her katresinde,
Çiçeklerin tohumlarından sarı ve kırmızı renkler vardır.
Çıplak ve açların her bir gözyaşı
Ve kölelerinin kanından dökülen her bir katre,
Sanki yeni dudağı bekleyen tebessümdür.
Yahut bebeğin ağzındaki gül renkli memenin, ucu gibidir.
(Tüm bunlar) genç ve hayat veren yarının dünyasında olacak.
Irak yağmurla yeşillenip, otlanacak.
Yağmur(la) ...
Yağmur(la) ...
Yağmur(la) ...

Yağmurun bir ümit olduğunu, özellikle sıkıntı çeken köylülerin ve fırtınalarla boğuşan muhacirlerin dilinden ifade eden şair, bunu kurtuluşun ilk belirtileri sayar. Her türlü bitki ve ağacın ürün vermesinin en temel kaynağı olan yağmurdan yardım talep eder. Yine ülkesinin her türlü zenginliğe sahip olduğunu ancak bunlarla sonunda karga ve çekirgelerin doyduğunu ifade ederken, *kargalar* ve *çekirgeler*, "hazıra konma, bir yeri veya yiyeceği istila etme ve zarar vermeden" kinayedir.

Ayrıca bu maktada Irak'ı terk etmek zorunda kaldığı gece, döktüğü gözyaşını kınanmaktan korktuğu için "yağmur, yağmur dedik" şeklinde gizlemektedir.

Şair, çıplak ve açların her bir gözyaşını ve kölenin kanından dökülen her bir katreyi tebessüme ve bebeğin ağzındaki gül renkli memenin ucuna benzeterek anlatır. Böylece gelecekte ümitli olduğunu tekrar ülkesinin sıkıntıları ve hüznü bırakıp sevincin, neşenin işareti olan yeşillere bürüneceğini, bunun da yağmurla gerçekleşeceğini ifade ederken, "yağmur" kelimesini, "gayret ve çaba" anlamına kullanmaktadır. Şaire göre tüm sıkıntı ve çileler neticede sevincin ve özgürlüğün müjdecisidir.

"(وَأَسْمَعُ الْقَرْيَ تِنُّنُ)"/*Feryat eden köyleri duyar gibiyim*" ifadesinde, köyler feryat etmez. İçinde yaşayan insanlar feryat eder. Dolayısıyla şair, mahalli söyleyip hâlli yani orada bulunan şeyi kastederken ve "وَيُنْتَرُ الْعِلَالُ فِيهِ مَوْسِمٌ)"/*Hasat mevsimi, orada mahsulünü saçar*" ifadesinde Mecâz-ı Mürsel üslûbunun örneklerini sergilemektedir. Bilindiği üzere hasat mevsimi mahsul vermez. O meyvelerin olgunlaşmasının sebebidir. Dolayısıyla müsebbebiyet/netice alakasından dolayı ikinci ifadede bu edebî sanat söz konusu olmaktadır.

(فَهِيَ ابْتِسَامٌ فِي انْتِظَارِ مَبْسَمٍ جَدِيدٍ)"/*sanki yeni dudağı bekleyen tebessümdür.* Şatırındaki (ابْتِسَامٌ)"/*"gülümseme"* ile (مَبْسَمٌ)"/*"dudak"* kelimeleri arasında anlamları farklı ama yazılışlarındaki yakınlık dolayısıyla lafzı süsleyen Bedî' üslûplarından nakıs cinâs⁶⁰ söz konusudur.

⁶⁰ Anlamları farklı, yazılış ve söylenişleri aynı yahut benzer olan kelimelerin nazım ve nesirde bir arada kullanılması şeklinde yapılan söz sanatına cinâs denir. Nakıs cinâs ise, lafızları arasında hareke, nevi, sayı ve harf tertibi şeklinde dört yönden, birisinin noksan olmasıyla meydana gelen cinâstır. Bkz. et-Teftazânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 420-vd.; Kılıç Hulûsi-Kâzım Yetiş, "Cinâs" *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 12.

VII

أُصْبِحُ بِالْحَلِيحِ : " يَا حَلِيحِ ..
يَا وَاهِبِ اللُّؤْلُؤِ ، وَالْمَحَارِ ، وَالرَّذَى ! "
فَيَرْجِعُ الصَّدَى
كَأَنَّهُ النَّشِيحُ :
" يا خليح
يا وَاهِبِ الْمَحَارِ وَالرَّذَى . "
وَيَنْثُرُ الْحَلِيحُ مِنْ هِبَاتِهِ الْكُنُوزَ ،
عَلَى الرِّيمَالِ : رُغْوُهُ الْأَجَاجُ وَالْمَحَارُ
وَمَا تَبَقَى مِنْ عِظَامِ بَائِسٍ غَرِيقٍ
مِنَ الْمُهَاجِرِينَ ظَلَّ يَشْرَبُ الرَّذَى
مِنَ حُجَّةِ الْحَلِيحِ وَالْقَرَارِ ،
وَفِي الْعِرَاقِ أَلْفُ أَفْعَى تَشْرَبُ الرَّحِيقُ
مِنَ زَهْرَةِ يَرُبُّهَا الْفَرَاثُ بِالنَّدَى .
وَأَسْمَعُ الصَّدَى
يَرُنُّ فِي الْحَلِيحِ
" مَطَر .
.. مَطَر ..
... مَطَر ...
فِي كُلِّ قَطْرَةٍ مِنَ الْمَطَرِ
حَمْرَاءُ أَوْ صَفْرَاءُ مِنْ أَجْنَةِ الرَّهْرِ .
وَكُلُّ دَفْعَةٍ مِنَ الْجَبَاعِ وَالْعُرَاةِ
وَكُلُّ قَطْرَةٍ تُرَاقُ مِنْ دَمِ الْعَبِيدِ
فَهِيَ ابْتِسَامٌ فِي انْتِظَارِ مَبْسَمِ جَدِيدِ
أَوْ حُلْمَةٍ تَوَرَّدَتْ عَلَى فَمِ الْوَلِيدِ
فِي عَالَمِ الْعَدِ الْقَمِيِّ ، وَاهِبِ الْحَيَاةِ ،
يَهْطُلُ الْمَطَرُ ...

*Haliç'e bağıyorum: "ey Haliç!"
Ey inci, istiridye kabuğu ve ölüm veren haliç!"
Sesimin sedası, sanki hıçkırık gibi,
"Ey haliç, ey deniz kabuğu ve ölüm veren haliç!" diye yankılanıyor.
Ve Haliç bol hibelerinden /ihسانlarından kumların üzerine,(şunları saçar:)
Tuzlu köpük, istiridye kabuğu ve
Haliç'in karanlığında ve derinliğinde ölüm içmeye devam eden
Muhacirlerden, boğulmuş zavallının kemiklerden geriye kalanları saçıyor.
Fırat'ın cömertliği ile yetiştirdiği çiçeğin leziz içeceğini,
Irak'ta bin yılan içeriyor.
Ve Yağmur,
Yağmur,
Yağmur
Şeklinde Haliçte çınlayan yankıyı duyuyorum.
Yağmurun her katresinde,
Çiçeklerin tohumlarından sarı ve kırmızı renkler vardır.
Çıplak ve açların her bir gözyaşı
Ve kölelerin kanından dökülen her bir katre,
Sanki yeni dudağı bekleyen tebessümdür.
Yahut bebeğin ağzındaki gül renkli memenin ucu gibidir.
(Tüm bunlar) genç ve hayat veren yarının dünyasında olacak.
Ve yağmur coşacak...*

Bu maktanın girişindeki ilk altı mısra, IV. maktanın ilk altı mısrasının; yine şiirin son yedi mısrası, VI. maktanın son kısmının tekrarıdır. Daha önce de belirttiğimiz üzere tekrar, te'kidten daha belîğ görülmüştür. Böylece şair, tekrarın önemine binaen şiirini bitirirken bu üslûba özellikle başvurmuştur.

Şair, Haliç'le sembolize edilen sıkıntı ve hüznün, mazlum halkının gözyaşının ve kölenin kanından dökülen her bir katrenin, annesini emen çocuğun, mutluluğu gibi sevince ve neşeye dönüşeceğinden ümitlidir. Bu da ancak yağmurla sembolize ettiği "çalışma ve gayretle" mümkün olacaktır. Zira bu maktada "yağmur" kelimesini, özellikle "gayret ve çaba" anlamına kullanmıştır. Şaire göre bu azim ve sebatla, sıkıntı ve çileler sona erecektir.

Şair, "(وفي العراق ألف أفعى تشرب الرّيح)" /leziz içeceği Irak'ta bin yılan içeriyor" şatırındaki "bin yılan" ifadesini sözlük/hakiki manasına da gelebilecek şekilde zikredip, emperyalistleri kastettiği için mevsuftan kinaye üslûbunun güzel bir örneğini sergilemiştir. Yine yılanın sayısını ifade eden "bin" kelimesi, kesretten/çokluktan kinayedir. Yani Irak'ın servetini binlerce yabancı sömürmektedir.

Sonuç

Arap dünyasının son iki asırda Batıyla temasları sosyal, siyasî, iktisâdî ve eğitim gibi pek çok alandaki etkileşimleri artırmıştır. Edebiyatçılar da içinde yaşadıkları sıkıntı ve zor şartlardan kurtulmak için bu bağlamda özellikle Avrupa'da ortaya çıkan yenilik ve eğilimlerden etkilenerek arayışlara girmiştir. Zaten şairin yaşadığı dönem, İngilizlerin ülkesi üzerinde hüküm sahibi olduğu, zenginliklerini sömürdüğü, bu yüzden iç kargaşaların yaşandığı, tepkilerin isyanlara kadar vardığı, maddi sıkıntıların ve sefaletin yaşandığı bir zamana rastlamaktadır. İşte Bedr Şâkir es-Seyyâb vatanının sömürülmesini, halkının hüznünü, öfkesini ve ümidini daha sonraları modern Arap şiiri adını alacak bir üslûpla, incelediğimiz “*Yağmurun Türküsü*” adlı bu şiirinde dile getirmiştir.

Şair, biçimden ve şekilden çok, serbest şiirin kendine verdiği rahatlıkla anlama yönelmiştir. Böylece şiiri, hedef ve gayesine ulaşmak için bir vasıta olarak görmüştür. Konu olarak siyasî ve sosyal alanlara yönelmiştir. İşte bu özelliklerinden dolayı tahlil ettiğimiz *Unşûdetu 'l-Matar* “*Yağmurun Türküsü*” adlı şiir, edebiyat eleştirmenlerinin çoğunluğuna göre modern Arap şiir hareketinin gerçek ilk halkası sayılmıştır.

Bedr Şâkir es-Seyyâb serbest nazmı başarıyla uygulayan ilk Arap şairlerinden birisidir. Nazik el-Melâike ile birlikte Arap şiirinin klasik vezinlerden kurtarılması çağrısında bulunan ve bunu uygulayan ilk kişilerdendir. Modern Arap şiirine yeni ufuklar kazandırmada onun katkısı oldukça önemlidir. Şairler arasında çok şiir yazma, hayat tecrübesi, hisleri ve vicdanının sesini ortaya koymada ayrı bir yeri vardır. O şiirlerini yazarken kolay olana kaçmamış, muhtevasına Irak halk folklorunun unsurlarını da ilave etmiştir. Şiirinin sırları ve gizemi, tefekkür ve idrak gerektirmesi onun şiirinin canlı kalışının nedenlerindedir.

Tahlilini etmeye çalıştığımız şiirde, edebî üslûbun güzelliklerinden olan tekrarlara başvurulduğuna şahit oluyoruz. Bu bağlamda şair, şiire adını veren (مطر)/yağmur kelimesini hakiki manasının yanında *veren, hibe eden, işgalci, gözyaşı, hüznün kaynağı, insanın emeli, ümidi ve gülümsemesi, bolluk, bereket* gibi farklı anlamlarda tekrarlamıştır. Bu ise şiire hem musiki bakımından, hem de mana bakımından ayrı bir ahenk katmıştır. Şair zaman zaman diyaloglara da başvurmuş, istifham edatlarıyla sorular yönlendirmiş, bazen de nida edatlarıyla çağrılar da bulunmuştur. Bu ise şiire hareketlilik ve dinamizm kazandırmıştır.

Şiir, Belâgat İlminin teşbih, istiâre, kinâye, mecâz-ı aklî, mecâz-ı mursel, tıbak, cinâs ve husnu talil gibi pek çok üslûbunu da barındırmaktadır.

Bu şiirde şairin sevgilisi vatanıdır. Onun güzelliğini ve iyiliğini teşbihlerle dile getirerek şiirine başlar. Ama şiirin yazıldığı dönemde vatanın içine düştüğü sıkıntıları vardır. Ama Bedr Şâkir es-Seyyâb'ın vatanının bu sıkıntılardan kurtulacağına inancı tamdır. Yağmurun bir ümit olduğunu, özellikle sıkıntı çeken

köylülerin ve fırtınalarla boğuşan muhacirlerin dilinden ifade eden şair, bunu kurtuluşun ilk belirtileri sayar. Yine ümidini, yağmurda oynayan çocukların sevinciyle ve yağın yağmurun gıdıkladığı kuşların cıvıltısıyla anlatır. Yalnız bu noktada vatanının erkeklerine görevler düşmektedir. Şair, Haliç'le sembolize ettiği sıkıntı ve hüznün, mazlum halkının gözyaşlarının, annesini emen çocuğun mutluluğu gibi sevince ve neşeye dönüştüğünden de ümitlidir. Bu da ancak yağmurla sembolize ettiği "çalışma ve gayretle" mümkün olacaktır. Şaire göre bu azim ve sebatla, sıkıntı ve çileler sona erecek, vatani özgür hale gelecek, eski bol verim ve ürününü vermeye devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Ali Cârîm, Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdîha*, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1959.
- Ali eş-Şer'a', "Kırâatun fi Unşûdetu'l-Matar" *Mecelletu Ehbâsî'l-Yermûk*, C. III, S. 2, İrbid/Ürdün, 1986.
- Çetin, Nihad M, "Arûz" *DİA*, İstanbul, 1991.
- _____, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1973.
- Er, Rahmi, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi(şiiir-öykü)*, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2004.
- Fadl Hasen Abbas, *el-Belâğa Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, Dâru'l-Fukân, Amman, 2007.
- el-Hafâcî, Saîd b. Sinân (466/1073), *Sirru'l-Fesâha*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1994.
- Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l- Edebi'l-Arabî*, Daru'l-Cîl, Beyrut, 1986.
- el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l- Arabî, Beyrut, ts.
- Hilâl Nâcî, "Bedr Şâkir es-Seyyâb" *Mu'cemu'l- Bâbtîn*, Kuveyt, 1998.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb*, (tah. Berakât Yusuf) Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- İbn Reşîk el-Kayravânî Ebû Ali el-Hasen(456/1063), *el-Umdetü fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihi*, (tah. Muhammed Hasen Karkazân), Matbaatu'l-Kâtibi'l-Arabî, Dimaşk, 1994.
- Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20.Yüzyıl)*, (çev. Bedrettin Aytaç), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Karabela, Nevin, *Arap Dilinde Lâm Edatı ve İşlevleri*, Aktif Yayınevi, Ankara, 2006.
- el-Kazvînî, el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahman (739/1338), *et-Telhis fi ulûmi'l-Belâğa*, , (tah. Abdulhamîd Hendâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

- Kılıç Hulûsi-Kâzım Yetiş, “Cinâs” *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993
- M. Hartmann, “Irak” *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1987.
- Mahmud Kerâkibi, “İstismâru’l-Lisâniyyât fi Kıraati’n-Nassi’ş-Şi’ri”, (www.angelfire.com/tx4/lisan/texts/sayab.doc)
- Marion Farouk Sluglett- Peter Sluglett “Irak Son Dönem” *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Murâdî, el-Hasen b. el-Kâsım, (749/1348) *el-Cenâ’-Dâni fi Hurûfi’il-Meânî*, (tah. Fahru’d-Din Kabâve ve Muhammed Nedim Fâdıl), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- Nâzik el-Melâike, *Kadâyâ’ş-Şi’ri’l-Muâsır*, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn. Beyrut, 1989.
- Nâyif el-Aclûnî, ““el-Ardu’l-Yebâb” ve “Enşüdetu’l-Matar” Meâ’limu Bârizetun fi Tarîki’l-Hadâseti”, *Mecelletu Ehbâsi’l-Yermûk*, Cilt: XIV, Sayı: 1, İrbid/Ürdün, 1996.
- Râdî Sadûk, *Mevsûatu Alâmi’ş-Şi’ri’l-Arabiyyi’l-Hadîs*, ed-Dâru’s-Suûdiyyetu li’t-Tibâat ve’n-Neşr, ed-Dammâm, 2000.
- Recâ en-Nekkâş, *Udebâu Muâsirûn*, Dâru’l-Hilâl, Mısır, ts.
- es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali (626/1229), *Miftâhu’l-Ulûm*, (tah. Abdulhamid Hendâvî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- es-Suyûtî, Celâluddin(911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Kahire, 1306.
- Şevki Dayf, *Dirâsâtun fi’ş-Şi’ri’l-Arabiyyi’l-Muâsır*, Dâru’l-Mârif, Kahire, 1959.
- Şirin, Veli, *Tarih Yazıları*, Uyanış Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Tacettin Uzun ve Arkadaşları, *Anlatımlı Belâğat*, Sebat Ofset, Konya, 2012.
- et-Teftazânî, Sa’duddin (797/1395), *Muhtasaru’l-Meânî*, Salâh Bilici Kitapevi’nin Ofseti, İstanbul, 1304.
- Tahiru’l-Mevlevî, *Edebiyât Lügati*, Enderun, İstanbul, 1973.
- et-Tebrîzî, el-Hatîb *el-Vâfi fi’l-Arudi ve’l-Kavâfi*, tah. Fahrüddîn Kabbâve, Dâru’l-Fikr, Dimaşk, 2007.
- Unşüdetu’l-Matar,
(<http://www.eoman.almdares.net/up/27008/1171818719.doc>),
- William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, (ter, Mehmet Harmancı), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2004.
- Yılmaz, İbrahim, *Arap Şiir Sanatında Arûz*, Erzurum, 2006.

DANIŞMANLIK GÖREVİ YÜRÜTEN DİN GÖREVLİLERİNİN MESLEKİ ALGILARINA YÖNELİK NİTEL BİR ARAŞTIRMA İlhan TOPUZ*

Öz

Bu araştırmanın amacı danışmanlık görevi yürüten din görevlilerinin, mesleklerine yönelik görüş ve düşünceleri doğrultusunda, danışmanlık faaliyetlerini değerlendirmek ve danışmanlık faaliyetlerinin verimliliğini arttırmaya yönelik öneriler sunmaktır. Nitel araştırma deseni kullanılarak yapılan bu araştırmaya 84 din görevlisi katılmıştır. Veri toplama aracı olarak, din görevlileri için hazırlanmış yarı yapılandırılmış bir görüşme formu kullanılmıştır. Elde edilen veriler, içerik analiz yöntemi kullanılarak analiz edilmiş ve veriler sayısallaştırılarak sunulmuştur. Araştırma sonucunda çeşitli sosyal kurumlarda danışmanlık görevi yürüten din görevlilerinin meslekî bilince sahip oldukları, danışmanlık mesleğini severek yürüttükleri, bazı sorunlara bağlı olarak yetersizlik duygusu yaşadıkları tespit edilmiş ve yetersizlik duygusuna yol açan sorunların çözümüne yönelik öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din, Danışmanlık, Din görevlisi, Yetersizlik, Öneri

A Qualitative Research on Professional Perceptions of Spiritual Counsellors

Abstract

The aim of this study is to evaluate religious commissaries' counselling services with reference to their ideas and thoughts about their professions, and make recommendations for improving efficiency of counselling services. 84 religious commissaries attended to this research which was implemented by use of qualitative research design. For religious commissaries, a semi-structured interview form was used as a data collection instrument. The collected data were analysed by use of content analysis method and the data were shown in figures.

* Doç. Dr. İlhan Topuz, SDÜ İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü, ilhantopuz@sdu.edu.tr

At the end of the research it was specified that the religious commissaries who offered counselling services at various public institutions had professional awareness, worked fondly, lived sense of insufficiency according as some problems, and recommendations for problems causing sense of insufficiency were made.

Key Words: Religion, Counselling, Religious Commissary, Insufficiency, Recommendation

Giriş

Tarih boyunca insanlar sorunlarına çözüm bulabilmek amacıyla din görevlilerine başvurmuşlar ve günümüzde de başvurmaya devam etmektedirler. İnsanlar, özellikle manevî bir huzur ve rahatlama kaynağı olarak gördükleri dine ve din görevlilerine, psikolojik, ailevî, ..vb sorunlarını çözebilmek amacıyla başvurmakta, din görevlilerinden algıladıkları veya yaşadıkları problemin çözümüne yönelik yardım almaktadırlar. Yaşadığımız dönemde özellikle inançlı kişiler problemlerini, dinî inanç ve manevî değerlerin yardımıyla çözmeye çalışmaktadırlar.¹ Yurt dışında yapılan bazı araştırmalarda insanların terapist, psikolog ve psikiyatristlerden daha çok din adamlarına müracaat ettikleri ifade edilmektedir.²

Bu konuda ülkemizde yapılan çalışmalarda da, insanların sorunlarına çözüm bulmak amacıyla din görevlilerine başvurdukları anlaşılmaktadır. Yapılan bir araştırmada cami din görevlilerinin çeşitli vesilelerle, dinî ve ahlâkî konularda bir yılda ortalama 100'ün üzerinde soruyu cevaplandırıdıkları ifade edilmektedir.³ Bir başka araştırmada, insanların %36'sının müftü, müftü yardımcıları, AİRB görevlileri vb müftülükte çalışan din görevlilerine, %24.6'sının cami din görevlilerine, %18.9'unun Kur'an Kursu öğreticilerine ve %20,5'inin Alo Fetva hattı görevlilerine akıllarına takılan dinî içerikli sorularını/problemlerini danıştıkları tespit edilmiştir.⁴

Ülkemizde "İslam dininin itikat, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetme" görevi 3 Mart 1924 yılında kurulan Diyanet İşleri Başkanlığına (DİB) verilmiştir. Böylece halkın dinî ihtiyaçları DİB bünyesinde bulunan ve din hizmetleri sınıfını oluşturan din görevlileri tarafından karşılanmaktadır.

¹ Nurullah Altaş, "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", *AÜİF Dergisi*, Cilt 41, Ankara, 2000, ss.327-350.

² H. Paul Chalfant ve diğerleri., "The Clergy as a Resource for Those Encountering Psychological Distress", *Review of Religious Research*, Vol. 31, 1990, ss. 305-313.

³ Ahmet Onay, "Cami Eksenli Din Hizmetleri", *DEM*, 4 (12), İstanbul, 2006, ss.149-175.

⁴ İlhan Topuz, *Din Görevlilerinin manevî Danışmanlık Yeterlilikleri*, Manas Yayınları, Isparta, 2014, s.139.

TESEV tarafından 2005 yılında, İstanbul Bilgi Üniversitesinde düzenlenen “Türkiye’de Din-Devlet-Toplum İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı” konulu toplantının açılış konuşmasında dönemin Diyanet İşleri Başkanı; “Diyanet İşleri Başkanlığının değişmeyen yerel ve evrensel temel görevi; ... din ile çağdaş hayat arasında bağ kurmayı ve bu bağı güçlendirmeyi isteyen kimselere rehberlik etmektir. hayatın nihai anlamına dair arayış ve yönelişler, fertlerin manevî dünyalarında oluşan boşluklar ve tatminsizlikler sebebiyle kutsala olan ilgi ve isteklerin artmasına paralel olarak DİB’nın temsil ettiği değerler ve üstlendiği hizmetler de günümüzde ayrı bir önem taşımaya başlamıştır”⁵ diyerek, manevî ve dinî danışmanlık faaliyetlerine yer verildiğinin ve bundan sonra da yer verileceğinin mesajlarını vermiştir. Buna göre, “din ile çağdaş hayat arasında bağ kurmayı ve bu bağı güçlendirmeyi isteyen kimselere rehberlik etme” görevi, din görevlilerinin sorumlulukları arasında görülmektedir. Bu sorumluluk bağlamında DİB, insanların din görevlilerinden danışmanlık beklentilerine duyarlı davranarak, insanların sorunlarının çözümüne yardımcı olmak amacıyla Din Hizmetleri Uzmanlığı kadroları oluşturmuş, “Alo Fetva” hattını kurmuş ve çeşitli il müftülüklerinde “Aile İrşat ve Rehberlik Büroları” (AİRB) açmıştır. Buralarda görevlendirilen din görevlileri, kısa süreli bir hizmetiçi eğitiminin ardından İslam’ın inanç, ilke ve değerleri çerçevesinde bireylerin sorunlarını çözmelerine yardımcı olmaya, manevî/dinî danışmanlık görevi yürütmeye başlamışlardır. Bugün itibarıyla 74 ilde AİRB aktif olarak hizmet vermektedir. Bu büroların sayıları gün geçtikçe de artmaktadır.⁶ Bu bürolarda dinî yüksek okul mezunu, DİB’nca düzenlenen hizmetiçi eğitim seminerlere katılmış vaiz, murakıp, din hizmetleri uzmanı, din eğitimi uzmanı ve Kur’an kursu öğreticileri görevlendirilmektedir.⁷ Hizmetiçi eğitim faaliyetlerine katılımın genellikle gönüllük esasına dayandığı düşünüldüğünde, AİRB’da görevlendirilen personelin danışmanlık görevi yürütmeye daha istekli ve gönüllü oldukları söylenebilir. Diyanet İşleri Başkanlığı sayıları her geçen gün artan AİRB ve alo fetva hattı aracılığı ile topluma dinî danışmanlık ve rehberlik hizmeti sunmaktadır. Sunulan bu hizmetleri değerlendirmeye yönelik bazı çalışmalar mevcuttur.

⁵ Akt. Ahmet Doğru, Din Görevlilerinin Hizmet Alanları ve Problemleri (Kayseri İlinde Görev Yapan Vaizler Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme), Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas, 2008, s.15.

⁶ Ömer Yılmaz, “Din Hizmetinin İlim-Amel-Gönül Boyutu”, *CÜİF Dergisi*, XI / 2, Sivas, 2007, ss.419-439.

⁷ <http://www2.diyamet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Documents/AIRBYonerge.pdf> madde 7 (a) bendi (12.05.2014).

AİRB'nın kurulduğu ilk yıllarda yapılan bir çalışmada Sivas İl Müftülüğü AİRB'na gelen sorular analiz edilmiştir. Analiz sonucuna göre insanların hem dinî konularda, hem de psiko-sosyal sorunlarla ilgili konularda müftülükte görevli kişilere (AİRB görevlilerine) sorularını sordukları tespit edilmiştir.⁸

Bir başka araştırmada AİRB'na gelen soru ve sorunlar ışığında AİRB'nda görev alabilecek din görevlilerinin sahip olmaları gereken bilgi ve beceriler tartışılmıştır.⁹ Bir diğer araştırmada, il müftüleriyle yapılan bir anket çalışması ile AİRB'nın açılışı ve işleyişine yönelik sorunlar araştırılmış ve çözüm önerileri tartışılmıştır.¹⁰

AİRB'na gelen soru ve sorunlar ışığında boşanma nedenlerinin araştırıldığı bir başka çalışmada, AİRB'na en fazla kadınların danışmanlık hizmeti almak amacıyla müracaat ettikleri ve boşanma ile ilgili konularda danışmanlık hizmeti aldıkları tespit edilmiştir.¹¹ Benzer bir çalışmada, ülkemizdeki boşanmaları önlemede AİRB'nın fonksiyonu belirtildikten sonra AİRB'nın öncelikle ele alması gereken çalışma alanları tartışılmış ve bu çalışma alanlarında görev alacak personelin nitelikleri üzerinde durulmuştur.¹²

Dinî danışmanlık bağlamında AİRB faaliyetlerinin değerlendirildiği bir diğer çalışmada, İstanbul, Ankara, İzmir, Erzurum, Antalya, Diyarbakır ve Trabzon İl müftülükleri bünyesindeki AİRB'na gelen dinî, ailevi ve psikolojik sorunlar topluca analiz edilmiştir. 2009 yılının son altı ayında yapılan 1678 başvuruya göre; en çok sorunun İstanbul ilinde (%42,4) ve en az sorunun da Trabzon ilinde (%1,4) sorulduğu, danışmanlık hizmeti almak amacıyla en çok kadınların (%81,6) ve 23-40 yaş grubundaki (%47,5) bireylerin başvurduğu, en çok danışılan konunun da "ibadet hayatı" (%42,8) olduğu tespit edilmiştir.¹³

⁸ Bkz. Mustafa Doğan Karacoşkun, "Din Hizmetlerinde Psikolojik Formasyon Yeterliliğinin Önemi ve İlahiyat Fakültelerindeki Psikoloji Eğitimi Üzerine Görüş ve Öneriler", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu*, Isparta, 2004, ss.83-103.

⁹ Hüseyin Peker, *Dinî Danışmanlık Bağlamında Aile Danışmanlığı ve Rehberliği* (Samsun ve Aydın İli İrşat ve Rehberlik Büroları Örneği) (Bildiri), *IV. Din Şûrası, III. Komisyon Tebliğleri*, Ankara, 2009, ss.162-175.

¹⁰ Nurşen Güney, "Aile Büroları", (Bildiri), *IV. Din Şûrası, III. Komisyon Tebliğleri*, Ankara, 2009, ss.176-178.

¹¹ Esma S. Oruç ve Abdurrahman Kurt, "Erzurum ve Bursa Müftülüklerine 2005-2008 Yıllarında Gelen Sorular Işığında Kadınların Boşanma Talebinin Nedenleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18 (2), Bursa, 2009, ss. 299-325.

¹² Ahmet Yaman, "Aile Büroları (Arka Plan, Mevcut Durum, Sorunlar ve Öneriler), (Bildiri), *IV. Din Şûrası, III. Komisyon Tebliğleri*, Ankara, 2009, ss.189-201.

¹³ Tuba Kevser Şahin, *Dinî Danışmanlık Bağlamında Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Faaliyetleri*, SÜ SB Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2010.

Aile irşat ve rehberlik bürolarının yetişkin din eğitime katkısının incelendiği bir başka çalışmada AİRB'ndan daha çok telefonla (% 66,8) danışmanlık hizmeti alındığı, danışmanlık hizmetlerinden en fazla bayanların, özellikle ev hanımlarının yararlandığı, danışmanlık hizmeti alanların 20-59 yaş arasındaki bireylerden oluştuğu tespit edilmiştir. "Fıkhi Sorular", "Aile İçi Problemler", "İbadetler", "Evlilik ve Nikâh", "Sosyal Problemler", "Boşanma", "Sağlık", "Aile Hayatı", "Psikolojik Sorunlar" ve "Cinsel Sorunlar" danışılan konuları oluşturmaktadır¹⁴

Yukarıda AİRB ile ilgili yapılan araştırmalar değerlendirildiğinde, çalışmaların ağırlıklı olarak AİRB ve faaliyetleri üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bu çalışmalarda gerek AİRB'nda ve gerekse diğer kurumlarda danışmanlık görevi yürüten din görevlilerinin, danışmanlık mesleğine yönelik algıları üzerine yapılan araştırmalar oldukça yetersizdir.¹⁵ Bireylerin ve toplumun ruh sağlığını korumayı ve geliştirmeyi amaçlayan danışmanlık çalışmaları ve bu danışmanlık çalışmalarını yürüten din görevlilerinin meslekleri hakkındaki düşünce ve değerlendirmeleri daha başarılı danışmanlık hizmeti sunmak adına araştırılması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca danışmanlık görevi yürüten din görevlilerinin verimliliğini engelleyen psiko-sosyal etkenleri belirlemek, ortaya konulacak bilgi ve bulgularla din görevlilerinin toplum için daha verimli hale gelmelerini sağlamak önem arz etmektedir. Bu çalışmada, manevî/dinî danışmanlık görevi yürüten din görevlilerinin danışmanlık mesleğine yönelik düşünceleri, yaşadıkları problemler, nedenleri ve çözüm önerileri belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın temel amacı çerçevesinde, aşağıdaki araştırma sorularına cevaplar aranmıştır;

1. Din görevlilerinin danışmanlık mesleğine yönelik tutumları nasıldır?
2. Din görevlileri danışmanlık mesleği bilincine sahip midirler?
3. Danışmanlık görevi yürüten din görevlilerine göre, danışmanlık mesleğinin olumlu yönleri nelerdir?
4. Danışmanlık görevi yürüten din görevlileri en çok hangi kurumlarda danışmanlık görevi yapmaktadırlar?
5. Danışmanlık görevi yürüten din görevlileri en çok hangi konularda danışmanlık yapmaktadırlar?

¹⁴ Ömer Özdemir, Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarının Yetişkin Din Eğitime Katkısı (Adana İli Örneği), Çukurova Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana, 2013.

¹⁵ Yapılan bir çalışmada, din görevlilerinin danışmanlık görevi yapmaya istekli oldukları, ancak danışmanlık konusunda kendilerini yeterli görmedikleri ifade edilmiştir. Bk.: Ömer Faruk Söylev, Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik - Alanları, İmkânları ve Yöntemleri- (DİB Örneği), UÜ SBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2014, Bursa, s.286.

6. Danışmanlık görevi yürüten din görevlilerinin kendilerini yetersiz hissettikleri anlar var mıdır?
7. Danışmanlık görevi yürüten din görevlileri niçin yetersizlik duygusu yaşamaktadırlar?
8. Danışmanlık hizmeti sunan din görevlilerinin yaşadıkları yetersizlik duygusu nasıl çözümlenebilir?

Yöntem

1. Araştırma Modeli; Manevî danışmanlık yapan din görevlilerinin danışmanlık görevlerine ilişkin algılarının belirlenmesine yönelik bu araştırma, nitel araştırma yaklaşımına dayalı yarı yapılandırılmış görüşme yöntemiyle gerçekleştirilmiştir.

Nitel araştırma, gözlem, görüşme ve döküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırmadır. Nitel araştırmalarda kullanılan yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinde, görüşme soruları önceden belirlenmiş görüşme durumlarını kapsamaktadır.¹⁶ Bu araştırmada bilgi toplamak amacıyla yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır.

2. Çalışma Grubu; Bu araştırmanın çalışma grubunu, 2013 yılının Aralık ayında Ankara'da düzenlenen yıllık değerlendirme ve bilgilendirme toplantısına katılan özellikle Marmara, Ege, Akdeniz ve İç Anadolu bölgelerindeki AİRB ve çeşitli sosyal kurumlarda danışmanlık görevi yürüten din görevlilerinden araştırmamıza gönüllü olarak katılan 84 din görevlisi oluşturmaktadır. Demografik özellikler açısından;

Çalışma grubunda yer alan din görevlilerinin %75,0'i bayan (63 kişi), %25,0'i (21 kişi) erkektir. Çalışma grubunda yer alan din görevlilerinin büyük çoğunluğunu bayan din görevlileri oluşturmaktadır.

Çalışma grubunda yer alan din görevlilerinin %13,1'i (11 kişi) 22-30 yaş grubunda, %63,1'i (53 kişi) 31-40 yaş grubunda, %19,0'i (16 kişi) 41-45 yaş grubunda ve %4,8'i de (4 kişi) 45 yaşın üstündedir. Çalışma grubunun büyük çoğunluğunu 30-45 yaş grubundaki bireylerin oluşturduğu din görevlilerinin yaş ortalaması 37,3, yaş aralığı 22-48'dir.

¹⁶ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, : Kavramlar, İlkeler, Teknikler, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2008, s.166; Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayınları, Ankara, 2003, ss.49-85.

Çalışma grubunda yer alan din görevlilerinin %6,0'sı (5 kişi) ilahiyat önlisans, %70,2'si (59 kişi) ilahiyat lisans mezunudur. Din görevlilerinin %23,8'i (20 kişi) yüksek lisans ve doktora eğitimine devam etmektedirler.

Çalışma grubunda yer alan din görevlilerinin %31,0'i (26 kişi) 0-1 yıllık, %34,5'i (29 kişi) 2-3 yıllık, %16,7'si (14 kişi) 4-7 yıllık ve %17,9'u (15 kişi) 8-10 yıllık danışmanlık deneyimine sahiptir. Din görevlilerinin büyük çoğunluğu (%65,5'i, 45 kişi) 0-3 yıllık danışmanlık deneyimine sahiptirler.

3. Veri Toplama Araçları; Araştırmanın amaçları doğrultusunda verileri toplamak amacıyla kişisel bilgi formu ve yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır.

3.1. Kişisel Bilgi Formu; Bu form ile örnekleme ait (cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, danışmanlık deneyim süresi, ..vb.) demografik özellikler ile ilgili bilgiler toplanmıştır.

3.2. Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu; Bu araştırmanın verileri, araştırmacı tarafında geliştirilen “yarı yapılandırılmış görüşme formu” aracılığı ile elde edilmiştir. Bu görüşme formunda;

- Danışmanlık mesleğini seviyor musunuz? Niçin?
- Görev ve sorumluluklarınızı nasıl tanımlarsınız?
- Danışmanlık mesleğinin güzel yanları nelerdir?
- En çok hangi kurumlarda danışmanlık hizmeti veriyorsunuz?
- En çok hangi konularda danışmanlık hizmeti veriyorsunuz?
- Kendinizi yetersiz hissettiğiniz anlar nelerdir?
- Kendinizi yetersiz hissettiğiniz anlarda karşılaştığınız sorunlar nelerdir?
- Yetersizlik duygusu yaşatan sorunları aşabilmeniz için ihtiyaç duyduğunuz eğitim, bilgi, beceri ve deneyimler nelerdir? gibi konularda veri elde etmek amacıyla hazırlanan 8 adet açık uçlu sorudan oluşmaktadır.

8 adet açık uçlu sorudan oluşan görüşme formunun kapsam geçerliliğini sağlamak amacıyla seçmeli “Dinî Danışma ve Rehberlik” dersini veren bir grup öğretim üyesi ile birlikte formda yer alan sorular tartışılmış, yapılan eleştiri, öneri ve tekliflerden sonra sorulara son şekli verilerek çalışma grubuna uygulanmıştır.

4. İşlemler; Araştırmada elde edilen verilerin çözümlenmesinde betimsel çözümlenme tekniği kullanılmıştır. Buna göre görüşme formundaki sorulara verilen cevaplar ilk önce kategorilere ayrılmıştır. İkinci aşamada veriler, frekans ve yüzde değerleri şeklinde sunulmuştur. %10'unun altındaki kategorilere tablolarda yer verilmemiştir.

Bulgular

1. Danışmanlık mesleğini seviyor musunuz? Niçin? sorusuna verilen cevaplar tablo 1’de iki kategoride gruplandırılmıştır. Tablo 1’deki verilere göre danışmanlık görevi yürüten din görevlilerinin %85’i (71 kişi) danışmanlık görevini severek yapmaktadırlar. Görevi sevme nedenleri; İnsanlara yardım etmek, rahatlatmak, değerli olduklarını hissettirmek, topluma hizmet eden biri olarak kendi kişisel değerini fark etmek ve dinî açıdan sevap kazanmaktır. Bazı din görevlileri (13 kişi, %15), danışmanlık görevinin hakkını verememek endişesi taşımaktadırlar.

Tablo 1: Danışmanlık Meslek Sevgisi

<i>Danışmanlık Mesleğini seviyor musunuz? Niçin?</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
a) Evet (Mesleği sevme nedenleri)	71	85
- İnsanlara yardım etmekten hoşlandığım için		
- İnsanları rahatlattığım için		
- Topluma hizmet ettiğim için		
- İnsanlara değerli olduklarını hissettirdiğim için		
- Kendi değerimi anlayabildiğim için		
- Sevap kazandığım için		
b) Kısmen (Sorumlulukları yerine getirememek)	13	15

2. “Danışman olarak görev ve sorumluluklarınızı nasıl tanımlarsınız?” sorusuna verilen cevaplar tablo 2’de yedi kategoride gruplandırılmıştır. Tablo 2’deki verilere göre danışmanlık hizmeti; İnsanlara dinî rehberlik etmek, sorunlarını çözmelerine yardım etmek, insanları anlamaya çalışmak, insanların sorunlarını dinleyerek onları huzura kavuşturmak, yalnız olmadıklarını hissettirmek ve onlara mutlu olmanın yollarını anlatmak şeklinde tanımlanmaktadır.

Tablo 2: Danışmanlık Mesleğinin Tanımı

<i>Görev ve Sorumluluk Tanımı</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
- İnsanlara dinî rehberlik etmek	48	57
- İnsanların sorunlarını çözmelerine yardım etmek	37	44
- İnsanları anlamaya çalışmak	34	40
- İnsanların sorunlarını dinlemek, rahatlatmak	29	35
- İnsanları huzura kavuşturmak	23	27
- İnsanlara yalnız olmadıklarını hissettirmek	17	20
- İnsanlara nasıl daha mutlu olabileceklerini anlatmak	11	13

3. Danışmanlık mesleğinin güzel yanları nelerdir? sorusuna verilen cevaplar tablo 3'te sekiz kategoride gruplandırılmıştır. Tablo 3'teki verilere göre danışmanlık mesleğinin en güzel yanları; insanlara yararlı olma, yalnız olmadıklarını hissettirme, dinin güzelliklerini anlatarak peygamber mesleğini yapma ve insanları olumsuz yaşam sıkıntılarından kurtarma ve böylece Allah rızası için çalıştığını düşünerek huzur bulma şeklinde özetlenebilir.

Tablo 3: Danışmanlık Mesleğinin Güzel Yanları

<i>Danışmanlık Mesleğinin Güzel Yanları</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
- İnsanlara yararlı olduğumu hissettirmesi	64	76
- İnsanlara yalnız olmadıklarını hissettirebilme	57	68
- Allah rızası için bir şeyler yapma fırsatı vermesi	53	63
- Peygamber mesleği olması	49	58
- Dinî güzellikleri anlatma fırsatı vermesi	48	57
- İnsanların din görevlilerine müracaat etmesi	42	50
- İnsanları tekrar topluma kazandırma fırsatı vermesi	38	45
- İnsanları fuhuş, uyuşturucu, vb. kötü alışkanlıklardan kurtarma fırsatı vermesi	35	42

4. En çok hangi kurumlarda danışmanlık hizmeti veriyorsunuz? sorusuna verilen cevaplar beş kategoride gruplandırılmıştır. Tablo 4'teki verilere göre din görevlileri AİRB, Kadın Sığınma Evleri, Ceza İnfaz Kurumları, Çocuk Esirgeme Kurumları ve Sevgi Evleri gibi sosyal kurumlarda danışmanlık hizmeti vermektedirler.

Tablo 4: Manevî/Dinî Danışmanlık Yapılan Kurumlar

<i>Danışmanlık Hizmeti Verilen Kurumlar</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
- AİRB	78	93
- Kadın Sığınma Evleri	67	80
- Ceza İnfaz Kurumları	54	64
- Çocuk Esirgeme Kurumları	52	62
- Sevgi Evleri	48	57

5. En çok hangi konularda danışmanlık yapıyorsunuz? Sorusuna verilen cevaplar yedi kategoride gruplandırılmıştır. Tablo 5'teki verilere göre din görevlileri aile içi iletişim, psikolojik sorunlar, bayanlara özel haller, ekonomik sorunlar, madde bağımlılığı, popüler kültür ve yaşlılık gibi konularda danışmanlık hizmeti vermektedirler.

Tablo 5: Manevî/Dinî Danışmanlık Konuları

<i>Danışmanlık Yapılan Alanlar</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
- Aile içi iletişim (Aile içi şiddet, Boşanma, Nikah, Eşler arası ilişkiler, Çocuk eğitimi, vb)	64	76
- Psikolojik sorunlar	59	70
- Bayanlara özel haller	52	62
- Ekonomik sorunlar	42	50
- Madde bağımlılığı	27	32
- Yaşlılık ile ilgili sorunlar	18	21
- Hurafeler	16	19

6. Bu konularda danışmanlık yaparken kendinizi yetersiz hissettiğiniz durumlar nelerdir? Sorusuna verilen cevaplar, altı kategoride gruplandırılmıştır. Tablo 6'daki verilere göre din görevlileri ciddi sorun ve problem yaşayan ve buna bağlı olarak kendini gerçekten çaresiz hissedenen bireylere yardım ederken, ayrıca psikolojik, tıbbî ve ekonomik sorun yaşayan kişilere danışmanlık hizmeti sunarken yetersizlik duygusu yaşamaktadırlar.

Tablo 6: Danışmanlık Anında Yetersizlik Duygusunun Yaşandığı Anlar

<i>Yetersizlik Duygusunun yaşandığı Anlar</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
- Ciddi sorun veya problemler karşısında:“Ben bundan sonra ne yapmalıyım?”diyenlere cevap verememe	74	88
- Kendini çaresiz hissedenen (tecavüze uğramış, fuhuş yapmaya zorlanmış, eşi tarafından dövülmüş, anne-babası tarafından terkedilmiş, uyuşturucuya alıştırılmış, .. vb) insanlara yardım edememe	64	76
- Kişilik bozukluklarına bağlı psikolojik sorunlar	48	57
- Tıbbî rahatsızlık şikayetlerinde	36	43
- İnsanların kendilerini ait hissettikleri cemaat veya tarikatların yorumları nedeniyle, verilen doğru dinî bilgileri kabul etmemeleri	28	33
- Ekonomik sorun yaşayanlar	16	19

7. Kendinizi yetersiz hissetmenizin nedenleri nelerdir? Sorusuna verilen cevaplar on yedi kategoride gruplandırılmıştır. Tablo 7'deki verilere göre din görevlilerinin kendilerini yetersiz hissetme nedenleri; Danışmanlık mesleğine yönelik bilgi ve becerilerdeki eksiklikler (insan psikolojisi, manevî danışmanlık teknikleri, danışmanlık sürecinde yaşanabilecekler ve doküman eksiklikleri), danışma ortamına bağlı faktörler (uygun danışma ortamlarının olmaması, ..vb), danışanların özellikleri (farklı gelişim düzeyindeki kişilerle çalışma, danışanın kişisel inanç ve yargıları, problemin bir başka kişi veya kurumla ilgili olması, ..vb) ve diğer faktörler şeklinde özetlenebilir.

Tablo 7: Yetersizlik Duygusunun Yaşanma Nedenleri

<i>Yetersizlik Duygusunun Yaşanma Nedenleri</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
- İnsan psikolojisi, manevî danışmanlık teknikleri, vb. konulardaki bilgi eksikliği	68	81
- Çalışma alanına yönelik doküman eksikliği	62	74
- Danışmanlık sürecinde yapılacak iş ve işlemler (Danışmanlık usul ve esasları, modelleri) ile ilgili eksiklikler	61	73
- Danışmanlık için uygun ortamların olmaması	58	69
- Görev için gidilen kurumların yapısından kaynaklanan sıkıntılar	54	64
- Sosyal kurumlarda, danışmanlığa ayrılan zamanın kısıtlılığı	52	62
- Hurafelere, örf, adet, gelenek ve göreneklere aşırı bağlılık	49	58
- Aile içi iletişim konularında; * Diğer eşin görüşmeye gelmemesi, * Eşlerin bencil davranışları, * Eşlerin sorumluluklarını yerine getirmemeleri, * Eşin kızgınlıkla hemen boşanması, * Eşlerin kendilerini kabul ettirme çabaları, * Sorun çıkaran eşin görüşmeyi kabul etmemesi	48	57
- İnsanların sabırsız olmaları	47	56
- Farklı cemaat ve tarikat mensuplarının, farklı dinî yorumları	44	52
- Farklı gelişim seviyelerindeki insanlarla çalışma zorunluluğu	42	50
- Paylaşılan sorunlara anında, acil çözüm üretme zorluğu	40	48
- Sorunların çözümü konusunda yetki yetersizliği	38	45
- Yapılan çalışmaların takip edilme zorluğu	36	43
- Mesleki yorgunluktan nasıl kurtulacağını (kendini nasıl rahatlayacaklarını) bilmeme	35	42
- Amirlerin tutumlarına bağlı sıkıntılar	32	38
- Erkek egemen toplum kültürü	28	33

8. Yaşadığınız sorunları aşabilmeniz için hangi konularda bilgi, beceri ve deneyime ihtiyaç duyuyorsunuz? sorusuna verilen cevaplar on dört kategoride gruplandırılmıştır.

Tablo 8'deki verilere göre din görevlilerinin ihtiyaç duydukları bilgi, beceri ve deneyimler; psikolojik danışma becerileri, danışmanlık deneyimi ve ilahiyat fakültelerinde kazandırılan bilgilerin danışmanlık sürecine yönelik yorumuna dayalı bilgilerdir.

Tablo 8: İhtiyaç Duyulan Bilgi, Beceri ve Deneyimler

<i>İhtiyaç Duyulan Bilgi, Beceri ve Deneyimler</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
- Çok yönlü sorunları çözme becerisi	77	92
- İnsan psikolojisi	75	89
- Manevî danışmanlık teknikleri	74	88
- Danışmanlık deneyimleri	72	86
- Güncel fikhî konular	71	85
- İletişim Becerileri	64	76
- Somut problem çözme/Danışmanlık örnekleri	61	73
- Etkili konuşma becerileri	57	68
- Etkili dinleme becerileri	55	65
- Bireyi tanıma teknikleri	53	63
- Dinler tarihi	47	56
- Mezhepler tarihi	41	49
- Hukuk	27	32
- Sosyoloji	18	21

Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada danışmanlık hizmeti sunan din görevlilerinin danışmanlık mesleğine yönelik algıları belirlenmeye çalışılmıştır. Bunun için danışmanlık yapan din görevlilerine önceden hazırlanan açık uçlu sorular sorulmuş, din görevlilerinin verdiği bilgiler kategorilere ayrılarak değerlendirilmiştir. Değerlendirme sonucunda elde edilen bulgular ilgili literatür ışığında tartışılmıştır.

Danışmanlık hizmeti sunan din görevlilerine göre manevî danışmanlık; İnsanlara dinî rehberlik etmek, sorunlarını çözmelerine yardım etmek, insanları anlamaya çalışmak, insanların sorunlarını dinleyerek onları huzura kavuşturmak, yalnız olmadıklarını hissettirmek ve onlara mutlu olmanın yollarını anlatmaktır (Tablo 2). Yaptıkları bu tanımlamaya göre din görevlilerinin manevi danışmanlığın bilincine sahip oldukları ve verilen hizmetiçi eğitim faaliyetlerinin amacına ulaştığı söylenebilir.¹⁷

Danışmanlık hizmeti sunan din görevlileri, mesleklerini en iyi şekilde yapamama endişesi taşımakla birlikte, mesleklerini severek yapmaktadırlar

¹⁷ Literatürde manevî danışmanlık en genel anlamıyla; “Bireylerin psikolojik problemlerini çözmelerine, din adamlarının dinî inanç ve manevî değerler yardımı ile aracı olma çalışmaları” şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz. Suat Cebeci, *Dini Danışma ve Rehberlik*, DİB Yayınları, Ankara, 2012, s.66; Öznur Özdoğan, “İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji”, *AÜ İFD*, 47, Ankara, 2006, S. 2, ss. 127-141; Yener Özen, “Tanrı - Sen ve Ben Üçümüzün Yolu -Pastoral Psikoloji ve Danışmanlığın Gerekliği Üzerine-” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 10, S. 2, Samsun, 2010, ss. 41-57; Topuz, age, ss.53-64.

(Tablo 1). Mesleklerini sevme nedenleri olarak; insanlara yararlı olma, yalnız olmadıklarını hissettirme, dinin güzelliklerini anlatarak peygamber mesleğini yapma ve insanları sıkıntılarından kurtarma ve böylece Allah rızası için çalıştığını düşünme şeklinde özetlenebilir (Tablo 3). Bununla birlikte mevcut danışmanların hizmetiçi eğitim faaliyetleri ile yetiştirildiği düşünüldüğünde, hizmetiçi eğitim faaliyetlerinde danışmanlık mesleğinin önemine yapılan vurguların, bir kısım din görevlilerinde (%15, 13 kişi) “önemli bir görevi mükemmel bir şekilde yerine getiremem” kaygısına yol açtığı düşünülmektedir. Orta düzeydeki kaygının başarıyı arttırıcı etkisi dikkate alındığında, böyle bir kaygının mesleki sorumluluğu arttırdığı ve danışmanların başarılı olmasını sağladığı düşünülebilir. Ancak düzenlenen hizmetiçi eğitim faaliyetlerinde, “sunulan hizmetin önemine yapılan vurguların” danışmanlık yapan din görevlilerinin kaygılarını daha fazla arttırmamasına dikkat edilmesi yararlı olacaktır.

Günümüzde sadece AİRB, kadın sığınma evleri, ceza infaz kurumları, çocuk esirgeme kurumları ve sevgi evleri gibi kurumlarda (Tablo 4) sunulan bu danışmanlık hizmetlerinin en kısa sürede toplumun geneline yaygınlaştırılması, bireylerin huzuru ve diğer bireylerle kaynaşmaları ve böylece toplumdaki birlik ve beraberliğin sağlanması açısından yararlı olacaktır.

Din görevlileri aile içi iletişim (aile içi şiddet, boşanma, nikah, eşler arası ilişkiler, çocuk eğitimi, vb), psikolojik sorunlar, bayanlara özel haller, ekonomik sorunlar, madde bağımlılığı, yaşlılık ile ilgili sorunlar ve hurafeler gibi konularda danışmanlık hizmeti sunmaktadırlar (Tablo 5). Bu sorunlar derinlemesine analiz edildiğinde, danışmanlık hizmetlerinin sadece tebliğ ve irşat (dinî danışmanlık) görevinden oluşmadığı, aynı zamanda bir tür *psikolojik yardım (psikolojik danışma)* özelliği de taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle düzenlenen hizmetiçi eğitim faaliyetlerinde din görevlilerinin psikolojik danışma süreci ve teknikleri konularında da eğitilmeleri önemlidir. Çünkü danışmanlık hizmeti sunan din görevlileri, ciddi problemler karşısında: “Ben bundan sonra ne yapmalıyım?” diyenlere cevap verme, kendini çaresiz hisseden (tecavüze uğramış, fuhuş yapmaya zorlanmış, eşi tarafından dövülmüş, anne-babası tarafından terkedilmiş, uyuşturucuya alıştırılmış, .. vb) insanlara yardım etme, kişilik bozukluklarına bağlı psikolojik sorunlar, tıbbî rahatsızlık şikâyetlerinde, insanların kendilerini ait hissettikleri cemaat veya tarikatların yorumlarına bağlı kalarak verilen normatif dinî bilgileri kabul etmemeleri durumunda ve ekonomik sorun yaşayan danışmanlara yardım ederken yetersizlik duygusu yaşamaktadırlar (Tablo 6).

Orta düzey yetersizlik duygusu bireyi bu yetersizliği aşmaya güdülerken, şiddetli yaşanan yetersizlik duygusu bireyde zorluklarla başa çıkamayacağını duygusuna yol açmakta ve çeşitli psikolojik sorunlar yaşamasına neden olabilmektedir. Yetersizlik duygusunu yoğun olarak yaşayan bireyler, öncelikle kendi yeterliklerini ve değerliliklerini sorgulamakta, buna bağlı olarak kendilerini

değersizleştirmektedirler. Bu durum bireyin yaşam karşısında cesaretinin kırılmasına dolayısıyla mesleki sorumluluklarını yerine getirmede sorunlar yaşamasına yol açmaktadır.¹⁸ Bu gibi durumlarda din görevlileri kendileri danışmanlık hizmetine muhtaç duruma gelebilmektedirler. Bu nedenle din görevlilerine yetersizlik duygusu yaşatan nedenlerin tespit edilmesi çok önemlidir.

Tablo 7’de verileri dikkate alarak din görevlilerine yetersizlik duygusu yaşatan nedenler şu şekilde özetlenebilir;

- a) Danışmanlık bilgi ve becerilerindeki eksikliklere bağlı sorunlar (insan psikolojisi, manevî danışmanlık teknikleri, danışmanlık usul ve esasları, modelleri),
- b) Danışmanlık sürecinde yaşanan sorunlar,
- c) Danışmanlık konusundaki doküman eksiklikleri,
- d) Danışma ortamına bağlı sorunlar (uygun danışma ortamlarının olmaması, görev yapmak için gidilen kurumların yapısından kaynaklanan sıkıntılar, ..vb),
- e) Danışanların özelliklerine bağlı sorunlar (farklı gelişim düzeyindeki kişilerle çalışma, danışanın kişisel inanç ve yargıları, insanların sabırsız olmaları, farklı cemaat ve tarikat mensuplarının farklı yorumları, ..vb),
- f) Aile içi iletişim konularında yaşanan sorunlar (diğer eşin görüşmeye gelmemesi, eşlerin bencil davranışları, eşlerin sorumluluklarını yerine getirmemeleri, eşin kızgınlıkla hemen boşanması, eşlerin kendilerini kabul ettirme çabaları, sorun çıkaran eşin görüşmeyi kabul etmemesi),
- g) Danışılan sorunların niteliğine bağlı sorunlar (paylaşılan sorunlara anında, acil çözüm üretmenin zorluğu, sorunların çözümü konusunda yetki yetersizliği, yapılan çalışmaların takip edilme zorluğu, problemin bir başka kişi veya kurumla ilgili olması),
- h) Mesleki tükenmişlik hissine bağlı sorunlar (meslekî yorgunluktan nasıl kurtulacağını, kendini nasıl rahatlayacaklarını bilmeme),
- i) Amirlerin tutumlarına bağlı sorunlar
- j) Kültürel etmenlere bağlı sorunlar (erkek egemen toplum kültürü ve insanların kültürel unsurlara hurafe, örf, adet, gelenek ve göreneklere aşırı bağlı olmaları).

Din görevlileri kendilerine yetersizlik duygusu yaşatan yukarıdaki sorunların çözümüne yönelik olarak da bazı öneriler sunmaktadırlar (Tablo 8). Tablo 8’deki verileri de dikkate alarak, din görevlilerine yetersizlik duygusu yaşatan sorunların çözümüne yönelik aşağıdaki öneriler yapılabilir;

¹⁸ Bkz. A. Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, (Çev. K. Şipal), Say Yayınları, Ankara, 2004.

a) Mevcut dinî danışmanların lisans düzeyinde “Danışmanlık Eğitimi” almadıkları, sadece hizmetiçi eğitim programlarının ardından danışmanlık yapmaya başladıkları düşünüldüğünde, mevcut danışmanların bilgi ve beceri eksikliği hissederek danışmanlık sürecinde sorun yaşamaları doğaldır. Mevcut dinî danışmanların bir kısım bilgi ve beceri eksikliklerini telafi edebilmeleri amacıyla manevî danışmanlık teknikleri, danışmanlık modelleri, usul ve esasları hakkında bilgi broşürleri hazırlanarak yararlanmaları sağlanabilir. Bundan sonraki süreçte danışman olarak görevlendirilecek din görevlilerinin verimli danışmanlık hizmeti sunabilmeleri amacıyla İlahiyat fakültelerinde verilen eğitim-öğretimin istihdam alanlarına yönelik olarak yeniden düzenlenmesi¹⁹ ve yeni düzenlenen programda manevî danışmanlık uygulamalarına da en azından seminer programı düzeyinde yer verilmesi önemlidir.²⁰

b) Mevcut danışmanlar ağırlıklı olarak bazı dezavantajlı bireylerin barındığı/yaşadığı (kadın sığınma evleri, ceza infaz kurumları, çocuk esirgeme kurumları,..vb) sosyal kurumlarda danışmanlık hizmeti sunmaktadırlar. Bu kurumların barındırdıkları bireylerin özelliklerine öncelik vererek hizmet vermesi gayet doğaldır. Ancak bu kurumların yapısı ve işleyişi (çalışma ortamı, zaman kısıtlılığı) danışmanların çalışmalarındaki verimliliği azalttığı düşünülmektedir. Danışmanlık çalışmalarının bu kurumlarda nasıl yürütüleceği konusunda kurum yöneticileri ve müftülük yetkilileri arasında görüşmeler yapılmaktadır. Ancak mevcut uygulamaların, danışmanlık çalışmalarının verimliliğini yeterince arttırmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle bu kurumlarda yürütülecek danışmanlık çalışmalarının ne zaman, nerede ve ne şekilde yürütülmesinin daha yararlı olacağına dair danışmanların da katılacağı bölgesel ve ulusal düzeyde akademik toplantıların düzenlenmesi, toplantılarda adı geçen kurumlarda yürütülecek danışmanlık çalışmalarının usul ve esaslarının ortaya konulması yararlı olacaktır.

¹⁹ Din görevlilerinin verimliliğini arttırmaya yönelik bazı çalışmalarda İlahiyat Fakültelerinin programlarının din görevlilerinin istihdam alanlarına göre düzenlenmesi önerilmektedir. Bkz: Sadettin Özdemir, "İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması: Din Hizmetleri Bölümü Önerisi," Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları ve Geleceği Sempozyumu, (16-17 Ekim 2003, Isparta), *SDÜ İlahiyat Fak. Yayınları*, 2004, Isparta, ss.537-558.

²⁰ Mevcut ilahiyat fakültelerinin öğretim programlarında meslekî deneyim ve uygulamaya yönelik derslere yeterince yer verilmediği ifade edilmektedir. Bk: Ramazan Buyrukçu, "Türkiye'de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri", *Ankara Üniversitesi İFD*, C. 47, S. 2, 2006, ss. 99-126; M. Fatih Genç, "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları-İspanya, Bosna Hersek, Hollanda, Belçika ve Almanya'daki İlahiyat Fakülteleri ile Bir Karşılaştırma-*Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 13, S. 1, 2013, ss. 27-45; Ayrıca bazı araştırmalarda din görevlilerinin "Meal bilgisi, İletişim, Halkla İlişkiler, Fıkıh, Dini Hitabet, Sosyoloji, Psikoloji, Beden dili ve Diksiyon Dersleri" gibi konularda eğitilmeleri önerilmektedir. Bk: Şuayip Özdemir, "Göreve Yeni Başlayan Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri", *Hikmet Yurdu*, C. 5, S. 10, 2012, ss. 13-31.

c) Kültürel etmenlere ve danışanların özelliklerine bağlı sorunları aşmak amacıyla danışmanlık yapan/yapacak olan din görevlilerinin eğitim programlarında kültüre duyarlı danışmanlık²¹ ve psikolojik danışmada çok kültürlülük²² eğitimlerine yer verilmesi yararlı olacaktır.

d) Aile içi iletişim konularında yaşanan sorunlar (diğer eşin görüşmeye gelmemesi, eşlerin bencil davranışları, eşlerin sorumluluklarını yerine getirmemeleri, eşin kızgınlıkla hemen boşanması, eşlerin kendilerini kabul ettirme çabaları, sorun çıkaran eşin görüşmeyi kabul etmemesi, ..vb) sorunlar dikkate alındığında, danışmanların aslında sorunu oluşturan kişilere değil de sorunun mağduru olan kişilere danışmanlık yaptıkları anlaşılmaktadır. Sorunun ortaya çıkmasına neden olan kişilerle de danışmanlık çalışmasının yapılması gerekmektedir. Ancak bunun mümkün olmadığı durumlarda, başkalarından kaynaklanan sorunlar nedeniyle problem yaşayan kişilere yönelik danışmanlık çalışmalarında kullanılacak dinî ve manevî değerlerin belirlenmesi gerekmektedir.

Bu gibi durumlarda danışanın yaşadıkları ile ilgili duygularını değiştirerek²³ rahatlamasını sağlayacak başlıca dinî ve manevî değerler; insanın yaratıcısıyla buluştuğu ve en özel mahrem durumlarını paylaştığı dua, sabır, kader inancı ve tövbe olabilir.²⁴

e) Danışılan sorunların niteliğine bağlı (paylaşılan sorunlara anında, acil çözüm üretmenin zorluğu, sorunların çözümü konusunda yetki yetersizliği, yapılan çalışmaların takip edilme zorluğu, problemin bir başka kişi veya kurumla ilgili olması, ..vb) sorunların çözümünün zaman alacağı, birkaç danışma seansının ardından çözüme ulaşılabileceği konusunda danışmanlık yapan din görevlileri

²¹ Gerald Corey, *Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları*, Mentis Yayınevi, Ankara, 2008, ss.191-193.

²² Binnur Yeşilyaprak, "Türkiye'de Psikolojik Danışma ve Rehberlik Alanının Geleceği: Açılımlar ve Öngörüler", *AÜ Eğitim Fak. Dergisi*, Ankara, 2009, C. 42, S. 1, s. 210.; Özlem Kararınak, "Temel Psikolojik Danışma Becerileri", *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim* (ed. Alim Kaya), Pegem Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2012, s. 296.

²³ Stresli bir olayla başa çıkma çabaları, aşamalar halinde gerçekleşmektedir. İnsan öncelikle kendisinde stres oluşturan olay veya durumu değiştirmeye çalışmaktadır. Buna, "probleme dayalı başa çıkma" denilmektedir. Eğer kişi, stresli olay veya durumu değiştiremez ise, stresli olay veya durumla ilgili duygularını ve kendini değiştirmeye çalışmaktadır. Buna da, "duygusal başa çıkma" denilmektedir. Bkz. Richard S. Lazarus & Susan Folkman, *Stress, Appraisal & Coping*, Springer Publishing Company, New York, 1984, ss.148-150.

²⁴ Danışmanlıkta kullanılacak dinî ve manevî değerler için bkz.: Recep Kaymakcan ve Turgay Şirin, "Bilişsel-Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımı ile bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli'nin Din Eğitimi Alan Erkek Üniversite Öğrencilerinin Durumluk ve Sürekli Kaygı Düzeylerine Etkisi", *DED*, C.11, No. 26, 2013, ss.111-148.

bilgilendirilmelidir. Bununla birlikte, güvenlik ve sağlık konusunda acil öneme sahip problemlerin diğer kurum ve kuruluşlarla (emniyet müdürlüğü, valilik ve sağlık kuruluşları, ..vb) nasıl bir işbirliği yapılarak çözüme kavuşturulacağına da önceden belirlenmesi ve bu konuda danışmanların bilgilendirilmesi yararlı olacaktır.

f) Mesleki tükenmişlik hissine bağlı sorunlar (meslekî yorgunluktan nasıl kurtulacağını, kendini nasıl rahatlayacaklarını bilmeme) ve çözüm önerileri; Mesleki tükenmişlik üç boyutta kendini gösterebilmektedir. “Duygusal Tükenme: Bu boyut tükenmişliğin merkezinde yer almakta, fiziksel ve duygusal yorgunluk şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kişinin yapmış olduğu iş nedeniyle aşırı yüklenme ile halsizlik, yorgunluk, güçsüzlük, özgüvenin, işine karşı ilgi ve coşkusunun azalması veya hepten yok olması şeklinde görülmektedir. Duyarsızlaşma: Kişinin hizmet sunduğu insanlara karşı onların kendilerine özgü birer varlık olduklarını göz ardı ederek onlara karşı olumsuz tutumlar içerisine girmesini, onlara karşı kayıtsız kalışını ifade etmektedir. Kişisel Başarı: Kişinin mesleğiyle ilgili başarısı hususunda özgüvenini ve başarı hissini kaybetmesini ifade etmektedir”.²⁵ Bahsedilen üç boyuttaki tükenmişliğin önlenmesi veya oluşan tükenmişliklerin yok edilmesi için danışmanlık hizmeti sunan din görevlilerinin bir birleriyle iletişim kurarak, karşılıklı yardımlaşabilecekleri, paylaşımında bulunabilecekleri sosyal görüşme ağları (Facebook, Twitter veya blog hesapları) açılabilir.

Bu hesapları Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Hizmetleri genel Müdürlüğü, Aile ve Dinî Rehberlik Daire Başkanlığı açabilir. Bu hesaplar aracılığı ile yapılacak paylaşımlar, danışmanlık yapan din görevlilerinin rahatlamasını ve yetersizlik duygusu oluşturan durumlar konusunda meslektaşlarından yardım almalarını sağlayacaktır. Açılan hesapta paylaşılan görüş ve düşüncelerin mesleki etiğe uygunluğu, danışmanların yanlış ve gereksiz uygulamaları, hesabın yöneticisi tarafından denetlenebilir.

g) Amirlerin tutumlarına bağlı sorunlar, 19.03.2010 tarihli Aile İrşat ve Rehberlik Büroları Çalışma Yönergesine göre yapılacak çalışmalarla aşılabilir. Gerektiğinde, danışmanların ve kurum amirlerinin görüş ve önerileri alınarak yönergede ve çalışma koşullarında değişiklikler yapılabilir.

²⁵ Muammer Cengil, “Din Görevlileri ve Kur’an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 10, Sayı 1, 2010, ss. 79-101.

KAYNAKLAR

- Adler, A., *Yaşamın Anlam ve Amacı*, (Çev. K. Şipal), Say Yayınları, Ankara, 2004.
- Altaş, Nurullah, “Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri”, *AÜİF Dergisi*, Cilt 41, Ankara, 2000, ss.327-350.
- Buyrukçu, Ramazan, “Türkiye’de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri”, *Ankara Üniversitesi İFD*, C. 47, S. 2, 2006, ss. 99-126.
- Cebeci, Suat, *Dini Danışma ve Rehberlik*, DİB Yay., Ankara, 2012.
- Cengil, Muammer, “Din Görevlileri ve Kur’an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 10, Sayı 1, 2010, ss. 79-101.
- Chalfant, H. Paul, Peter L. Heller, Alden Roberts, David Briones, Salvador Aguirre-Hochbaum, & Walter Farr, “The Clergy as a Resource for Those Encountering Psychological Distress”, *Review of Religious Research*, Vol.31, 1990, ss.305-13.
- Corey, Gerald, *Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları*, Mentis Yayınevi, Ankara, 2008, ss.191-193.
- Doğru, Ahmet, *Din Görevlilerinin Hizmet Alanları ve Problemleri (Kayseri İlinde Görev Yapan Vaizler Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme)*, Cumhuriyet Üniversitesi, SBE Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas, 2008.
- Genç, M. Fatih, “Avrupa ve Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları-İspanya, Bosna Hersek, Hollanda, Belçika ve Almanya’daki İlahiyat Fakülteleri ile Bir Karşılaştırma-*Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 13, S. 1, 2013, ss. 27-45.
- Güney, Nurşen, “Aile Büroları”, (Bildiri), *IV. Din Şûrası, III. Komisyon Tebliğleri*, Ankara, 2009, ss.176-178.
- <http://www2.diyanet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Documents/AIRBYonerge.pdf> madde 7 (a) bendi (12.05.2014).
- Karacoşkun, Mustafa Doğan, “Din Hizmetlerinde Psikolojik Formasyon Yeterliliğinin Önemi ve İlahiyat Fakültelerindeki Psikoloji Eğitimi Üzerine Görüş ve Öneriler”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu*, Isparta, 2004, ss.83-103.
- Kararımk, Özlem, “Temel Psikolojik Danışma Becerileri”, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim* (ed. Alim Kaya), Pegem Yay., 4. Baskı, Ankara, 2012.
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi,: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2008.
- Kaymakcan, Recep ve Şirin, Turgay, “Bilişsel-Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımı ile bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli’nin Din Eğitimi Alan Erkek Üniversite Öğrencilerinin Durumluk ve Sürekli Kaygı Düzeylerine Etkisi”, *DED*, C.11, No. 26, 2013, ss.111-148.

Lazarus, Richard S. & Folkman, Susan, *Stress, Appraisal & Coping*, Springer Publishing Company, New York, 1984.

Onay, Ahmet, "Cami Eksenli Din Hizmetleri", *DEM*, 4 (12), İstanbul, 2006, ss.149-175.

Oruç, Esmâ S. ve Kurt, Abdurrahman, "Erzurum ve Bursa Müftülüklerine 2005-2008 Yıllarında Gelen Sorular Işığında Kadınların Boşanma Talebinin Nedenleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18 (2), Bursa, 2009, ss. 299-325.

Özdemir, Ömer, Aile İrşat Ve Rehberlik Bürolarının Yetişkin Din Eğitimine Katkısı (Adana İli Örneği), Çukurova Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana, 2013.

Özdemir, Sadettin, "İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması: Din Hizmetleri Bölümü Önerisi," Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları ve Geleceği Sempozyumu, (16-17 Ekim 2003, Isparta), *SDÜ İlahiyat Fak. Yay.*, 2004, Isparta, ss.537-558.

Özdoğan, Öznur, "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji", *AÜ İFD*, 47, Ankara, 2006, S. 2, ss. 127-141.

Özen, Yener, "Tanrı - Sen ve Ben Üçümüzün Yolu -Pastoral Psikoloji ve Danışmanlığın Gerekliği Üzerine-" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 10, S. 2, Samsun, 2010, ss. 41-57.

Peker, Hüseyin, Dinî Danışmanlık Bağlamında Aile Danışmanlığı ve Rehberliği (Samsun ve Aydın İli İrşat ve Rehberlik Büroları Örneği)", *IV. Din Şûrası, III. Komisyon Tebliğleri*, Ankara, 2009, ss. 162-175.

Söylev, Ömer Faruk, Türkiye'de Dini Danışma Ve Rehberlik - Alanları, İmkânları Ve Yöntemleri- (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği), UÜ SBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2014, Bursa,

Şahin, Tuba Kevser, Dinî Danışmanlık Bağlamında Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Faaliyetleri, SÜ SB Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2010.

Topuz, İlhan, *Din Görevlilerinin Manevî Danışmanlık Yeterlilikleri*, Manas Yay., Isparta, , 2014.

Yaman, Ahmet, "Aile Büroları (Arka Plan, Mevcut Durum, Sorunlar ve Öneriler), (Bildiri), *IV. Din Şûrası, III. Komisyon Tebliğleri*, Ankara, 2009, ss.189-201.

Yeşilyaprak, Binnur, "Türkiye'de Psikolojik Danışma ve Rehberlik Alanının Geleceği: Açılımlar ve Öngörüler", *AÜ Eğitim Fak. Dergisi*, Ankara, 2009, C. 42, S. 1, s. 210.

Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay., Ankara, 2003.

Yılmaz, Ömer, "Din Hizmetinin İlim-Amel-Gönül Boyutu", *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI / 2, Sivas, 2007, ss.419-439.

MAHZUMOĞULLARININ MEKKE İÇERİSİNDEKİ KONUMU* Rıdvan GÜR**

Öz

Bu çalışmamızda, İslam dininin neş'et ettiği Mekke topraklarında yaşayan kabilelerin en önemlilerinden biri olan Mahzûmoğulları kabilesini konu edinmekteyiz. Bu kabile dönemin Mekke toplumunda hatırı sayılır bir konumda olması bizleri bu çalışmayı yapmaya ve dolayısıyla bilinmeyen yönleriyle bu kabileyi tanıtarak bilim dünyasına kazandırmaya sevk etmiştir. Çalışmamız, Mahzumoğullarının nasıl Mekke topraklarına yerleştiklerini, ilerleyen zamanlarda Mekke toplumunda ne seviyeye ulaştıklarını, soy bilgilerini, Hz. Peygamber ile olan akrabalıklarını, Mahzumoğullarından ilk Müslüman olanları ve Mahzumoğullarından Habeşistan'a hicret edenleri ihtiva etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mahzumoğulları, Mekke, Kabile Akrabalığı.

The Position of Mahzumogullari in Mecca

Abstract

In this study we researched Mahmuzogulları tribe, one of the most significant tribes that lived in Mecca where Islam arouse. This tribe's remarkable position in Meccan society conduced us to make this study and to introduce this tribe with its unknown aspects to scientific world. Our study consists of how Mahmuzogulları settled in Mecca, to what level they reached in Meccan society later on, their family tree, their relation with Prophet Mohammad, the first Muslims of Mahmuzogulları and the members of them who immigrated to Abyssinia.

Keywords: Mahzum's Sons, Mekka, Tribal Kinship

* Bu çalışma 20.07.2014 tarihinde Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümünde tamamlanan "Ebu Cehil'in Hayatı ve İslam Karşıtı Faaliyetleri" adlı yüksek lisans tezinin bir bölümünün gözden geçirilerek revize edilmiş halidir.

** Araştırma Görevlisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.

1. Giriş

İslam dininin ilk muhatap kitlesi olan Mekke ahalisi, İslam Tarihi ilmiyle ilgilenen kesimin her zaman ilgi odağında olmuştur. O dönemde İslam dinini savunan veya reddeden insanlar, şahıslar bazında çalışmalara konu olmuşlardır. Kabileler bazında araştırılma yapıldığında görülecektir ki çoğu İslam Tarihi kaynağı konuyu Hz. Peygamber'in kabilesi Haşimoğulları üzerinden incelemiştir. Diğer kabileler hakkında çok fazla dişe dokunur bilgiler verilmemiştir. Bu cümleden olarak kabile asabiyetinin insanlar arasındaki ilişkilerde en etkin rol oynadığı Mekke toplumunda, Haşimoğulları haricindeki diğer kabilelerin de çalışılması ve bilim dünyasına kazandırılması gerekmektedir. Bu düşüncelerden hareketle Müslümanlarca kötü bir kabile olarak bilinen fakat dönemin Mekke aristokrasisinde iyi bir konumda olan Mahzumoğulları tanıtılmaya çalışılacaktır. Bu kabile hakkında edinilen bilgiler neticesinde bu kabileyi övme veya yerme haklı bir zemine oturtulmuş olacaktır.

2. Mahzumoğullarının Mekke İçindeki Konumu

Mahzumoğullarının Mekke içindeki konumunu daha iyi anlayabilmek için öncelikle "Mekke'de, kabileler bazında herhangi bir ayırım var mı? Gruplaşma var mı? Varsa bu gruplaşmada Mahzumoğulları hangi tarafta yer alıyor? Müttefikleri kimlerdir?" şeklindeki sorulara cevaplar vermek gerekecektir. Bu cümleden olarak çalışmamızın başlangıcını biraz daha gerilere götürme ihtiyacını hissettik. Kureyş Kabilesinin Mekke hâkimiyetini sağlayan ve akrabalarını Mekke içerisine yerleştiren Hz. Peygamber'in beşinci kuşaktan dedesi Kusay b. Kilab'ın icraatlarından özetle bahsedilerek daha sonra asıl konumuzu teşkil edecek olan Mahzumoğulları ile ilgili bölümler üzerinde yoğunlaşılmalı çalışılacaktır.

2.1. Mekke'nin Hâkimiyetinin Kureyş'e Geçişi

Mekke, Kureyşlilerin hâkimiyetine geçmeden önce miladî ikinci yüzyıldan beşinci yüzyılın ortalarına kadar Huzaa Kabilesinin hâkimiyetindeydi. Miladî 440 senesinde¹ Kureyş Kabilesinden Fihri b. Malik'in onuncu kuşaktan torunu, Hz. Peygamber'in beşinci kuşaktan dedesi Kusay b. Kilab'ın Huzaa Kabilesinin hâkimiyetine son vermesiyle yönetim Kureyşlilerin eline geçti.² Artık Mekke'de Kureyş Kabilesi hüküm sürmeye başlamıştı. Kusay, Kureyş Kabilesinden olan akrabaları ve Mekke etrafında yaşayan Kinane ve Kuzaa Kabileleriyle ittifak kurmuş, o dönemin Mekke lideri konumundaki Huzaa Kabilesini Mekke dışına sürmüştü. Kendi akrabalarını da yakınlık derecelerine göre Kâbe etrafından başlamak suretiyle Mekke'ye yerleştirmişti.

¹ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze BÜYÜK İSLAM TARİHİ*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1992, c. I, s. 132.

² Belâzürî, *a.g.e.*, c. I, s. 49; Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2011, s. 76.

Kusay, Mekke'nin tartışmasız yeni hâkimi olunca Mekke yönetiminde çeşitli görevler ihdas etti ve Mekkenin idari işlerinin yürütüldüğü Dar'un-Nedve'yi kurdu. Başkumandanlık (kıyade), sancaktarlık (liva), Kabe muhafızlığı (sidane), Kabe örtüsü (hicabe), hacılara su dağıtma (sikaye), Mekke dışından gelen hacıları ağırlama (rifade) gibi görevleri ihdas etti.³

Mesudî'de geçen bir rivayette Kureyş'in on yedi kolundan bahsedilmektedir.⁴ Kusay hakimiyetini pekiştirmek için Kabe civarına kardeşi Zühre, amcası Teym, amcaoğlu Mahzum ve birkaç kuzenini bir grup yapmak suretiyle dairemsi halkalar halinde yerleştirdi.⁵ Buna göre Mahzumoğulları Kabilesine Beni Ecdadeyn bölgesi düşmüştü.⁶ Bu durum Kureyş kabilelerinin; Mekke vadisinde yaşayan kabileler ve Mekke etrafında yaşayanlar olarak sınıflandırılmalarına sebep olmuştu. Mekke vadisinde yaşayan Kureyş'e mensup kabilelere "Kureyş-u Bitâh," Mekke dışında yaşayanlara ise "Kureyş-u Zavâhir" deniliyordu. Mahzum Kabilesi de bu sınıflandırmaya göre Kureyş-u Bitâh'a mensuptu.⁷

2.1.1. Ahlaf ve Mutayebûn

Mekke'nin hâkimiyetini hayattayken tek elden yürüten Kusay b. Kilab öleceği vakit idareyi oğullarından diğerlerine göre şerefçe daha düşük durumda bulunan Abduddar'a bırakmıştı. Çünkü onun da diğer kardeşleri gibi şeref kazanmasını istiyordu. Fakat diğer kardeş Abdümenaf; kabilelerle, ülke melikleriyle anlaşmalar yapıyor ve Mekke'yi temsil imajı çiziyordu.⁸ Bir bakıma el altından Mekke'yi yönetiyordu.⁹

Ancak daha sonra Abdümenaf b. Kusay'ın çocukları güç ve itibar bakımından daha üstün olduklarını ileri sürerek bu görevlerin kendilerine bırakılmasını istediler.¹⁰ Bu çıkış Kureyş'in bütünlüğüne zarar verdi ve

³ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 170; Ebu Cafer Muhammed İbn-i Habib(245/859), *Kitabu'l-Muhabber*, Daru'l Afaki'l-Cedide, Beyrut, 1975, s. 166; Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 52; İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir(630/1232), *El- Kâmil Fi't-Tarih*, I-XI, Thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kadı, Kütüb'ül-İlmiyye Yayınları, Beyrut, 1987,c. I, s. 558.

⁴ Ebu-l Hasan Ali b. Hüseyin Mes'ûdî(346/957), *Murûcu-z Zeheb ve Meâdi-n'l Cevher*, I-IV, Kütüb-ül İlmiyye, Beyrut, 1986.c. II, s.292.

⁵ Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 52; Yıldız, *a.g.e.*, c. I, s. 132.

⁶ Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 114.

⁷ İbn-i Habib, *Muhabber*, s. 167; Mesudî, *a.g.e.*, c. II, s.63; W. Montgomery Watt, *Hız Muhammed Mekke'de*, (çev. Rami AYAS, Azmi Yüksel), A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1986, s. 12.

⁸ Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 59.

⁹ Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 59.

¹⁰ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 177; İbn-i Habib, *Muhabber*, s. 166; Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 53-55; Yıldız, *a.g.e.*, c. I, s. 136.

kabilelerin iki gruba ayrılmasını neden oldu. Abdumenafoğulları, içinde güzel koku olan su dolu bir kap hazırladılar ve kendilerinden olanların ellerini o kaba batırmalarını istediler. Daha sonra ellerini Kâbe duvarına sürdüler ve aralarında böylece yeminleştiler. Grup bu yeminleşme üzerine “güzel kokulular manasında” “*Mutayyebûn*” olarak anılmaya başlandı.¹¹ Abduddaroğulları ise buna karşılık kendilerine katılanlarla beraber develer kestiler, kanlarına ellerini sürüp Kâbe duvarına sürdüler ve bir daha ayrılmamaya ve dayanışma içinde olmaya yemin ettiler. Bunlara da “yemin edenler” manasında “*Ahlaf*”¹² veya “kan yalayanlar” manasında “*leakat-üd dem*” denildi.¹³ Ahlaf grubu; Abduddâroğulları, Sehmoğulları, Cumahoğulları, Adiyogoğulları ve Mahzumoğullarından meydana geliyordu. Mutayyebûn grubu ise Abdumenafoğulları, Esedoğulları, Zühreoğulları, Temîmoğulları, Harisoğullarından oluşuyordu.¹⁴

Bu ayrışma sadece birbirine destek mahiyetinde değil, düşmanı paylaşma sadedinde de tezahür etmiştir.

- 1- Abdumenafoğulları – Sehmoğullarının rakibi,
- 2- Abduddaroğulları – Esedoğullarının rakibi,
- 3- Mahzumoğulları – Teymoğullarının rakibi,
- 4- Cumahoğulları – Zühreoğullarının rakibi,
- 5- Adiyogoğulları – Haris b. Fihroğullarının rakibi olmuştur.¹⁵

Ahlaf ve Mutayyebûn arasındaki anlaşmazlık, sikaye ve rifade görevlerinin Abdumenafoğulları'na verilmesiyle sona erdi.¹⁶ Sulhun herhangi bir savaş yapıldıktan sonra mı, yoksa savaş yapılmadan mı sağlandığı ise şüphelidir.¹⁷ Aralarında sulhun olduğunu varsaysak bile bu gruplaşma; asabiyetin ve tarafgirliğin olduğu Mekke toplumunda en küçük anlaşmazlıklarda ve insanlar arasındaki diyaloglarda kendini gösterecektir.

2.2. Mahzumoğulları ve Menşei

Mahzum Kabilesi ismini Mahzum b. Yakaza'dan alır. Bu soy şu şekilde devam eder: Mahzum b. Yakaza b. Mürre b. Ka'b b. Lueyy b. Ğalib b. Fihri.¹⁸ Bu kabile Mekke'de ekonomik ve siyasi açıdan iyi bir konuma sahiptir. Mahzumular zamanla Kureyş içerisinde güçlenmiş ve isimleri neredeyse Kureyş'in müteradifi

¹¹ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 178; İbn-i Habib, *Muhabber*, s. 166; Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 56; Mesûdî, *a.g.e.*, c. II, s.64; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. I, s. 350.

¹² İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 178; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. I, s. 350.

¹³ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 178; Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 56; İbn'ül-Esir, *a.g.e.*, c. I, s. 350.

¹⁴ İbn-i Habib, *Muhabber*, s. 166 ; Mesûdî, *a.g.e.*, c. II, s. 64.

¹⁵ Çelikkol *a.g.e.*, s. 213.

¹⁶ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 179; İbn-i Habib, *Muhabber*, s. 167; Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 56; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. I, s.351.

¹⁷ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 179; Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 56; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. I, s. 351.

¹⁸ Abdülkerim İbn'ül-Esir Cezrî, *El-Lübab fî Tehzib'il-Ensab*, Dar'ul-Kitab'il İlmiyye, I-II, Beyrut, 2000, c. II, s. 308.

olarak kullanılır olmuştu.¹⁹ Montgomery Watt bu seviyeye, Hz. Peygamber'in peygamberliğini açıklamadan on onbeş sene öncesinde ulaştıklarını nakleder.²⁰

Mahzumoğulları en güçlü ve en itibarlı dönemini Abdumuttalib'in çağdaşı olan Muğire b. Abdullah zamanında kazanmıştır.²¹ O kadar ki onun oğlu Hişam b. Muğire Mekke'nin sahibi ünvanını bile almıştır.²² Bundan dolayı Mahzumoğulları, Mahzumî nisbesi yerine bazen Muğirî nisbesiyle de anılmıştır.²³ Sayıca kalabalık olmaları da yine Muğire b. Abdullah yoluyla. Muğire'nin çocuklarından Ebu Cehil'in babası öldüğü vakit, Mahzumoğulları Mekke içinde; "Rabbimizin cenazesinde hazır olun" diye bağırarak tellallar çıkartmıştı. Hişam'a Mekke'nin Rabbi, yani sahibi ve yöneticisi denirdi. Cömertlik ve çalışkanlıkları ile tanınan bu kabile "ateş gibi sıcak" diye de tavsif edilirdi.²⁴

Hz. Peygamber'in dedesi Abdumuttalib'ten sonra Kureyş yönetimi Ümeyyeoğullarından Ebu Süfyan'ın babası Harb b. Ümeyye'ye, onun ölümünden sonra da Mahzumoğullarından Ebu Cehil'in amcası Velid b. Muğire'ye geçmiştir.²⁵

2.3. Mahzum Kabilesinin Kâbe Görevi

Mekke'ye yönetimle alakalı yeni görevler ihdas eden Kusay b. Kilab, bu görevlerden Kubbe ve Einne adlı görevi Mahzumoğulları'na vermişti. Bu görev bir nevi silah deposu muhafızlığıydı. Kureyş bir savaşa gittiği vakit bir çadır kurulur ve savaş silahları burada toplanırdı. Muhafızlık görevini İslam'a yakın dönemde Mahzumoğullarından Halid b. Velid üstlenmişti.²⁶ İslam'a karşı olan ilk savaş Bedir'de (M.S. 624) ordunun savaşa hazırlanma işi bu kabileye verildi.²⁷ O savaşta ordunun süvari komutanlığını da yine bu kabileden Ebu Cehil diye tanınan Amr b. Hişam b. Muğire üstlenmiştir. Uhud savaşında bu makam yine aynı kabileden Halid b. Velid'e verilmiştir.²⁸

Bu görevlendirmelerden de anlaşılacağı üzere bu kabile savaş konusunda iyi bir alt yapıya sahipti. Çünkü Hz. Peygamber'in de gençlik yıllarında katılmış

¹⁹ M. Ali Kapar, "Mahzum", *DİA*, Ankara, 2003, c.XXVII, s. 402.

²⁰ Watt, *a.g.e.*, s. 100.

²¹ H. Lammens, "Mahzum", *İ.A.*, İstanbul, 1957, c. VII, s. 195; M. Ali Kapar, "Mahzum", *DİA*, c. XXVII, s. 402.

²² H. Lammens, "Mahzum", *İ.A.*, c. VII, s. 195.

²³ M. Ali Kapar, "Mahzum", *DİA*, c. XXVII, s. 402; H. Lammens, "Mahzum", *İ.A.*, c. VII, s. 195.

²⁴ M. Ali Kapar, "Mahzum", *DİA*, c. XXVII, s. 402.

²⁵ M. Ali Kapar, "Mahzum", *DİA*, c. XXVII, s. 402.

²⁶ Yıldız, *a.g.e.*, c. I, s. 136; Apak, *a.g.e.*, c. I, s. 65.

²⁷ M. Ali Kapar, "Mahzum", *DİA*, c. XXVII, s. 402.

²⁸ M. Ali Kapar, "Mahzum", *DİA*, c. XXVII, s. 402.

olduğu fıcar savaşlarında Mekke ordusunun komutanı olarak karşımıza Ebu Cehil'in babası Hişam b. Muğire çıkmaktadır.²⁹

2.4. Hz. Peygamber'in Mahzumoğullarıyla Akrabalık İlişkileri

Hz. Peygamber'in babası Abdullah, amcaları Zübeyir ve Ebu Talib'le anne bir kardeştir. Bunların anneleri (yani Hz. Peygamber'in öz babaannesi) Mahzum Kabilesindedir. Onun açık künyesi Fatıma binti Amr b. Aiz b. Abd b. İmran b. Mahzum b. Yakaza b. Murre b. Ka'b b. Luey b. Galip b. Fıhr'dir.³⁰ Mahzumoğullarından Ebu Ümeyye b. Muğire'nin eşi Âtike binti Abdulmuttalib de Hz. Peygamberin halasıdır.³¹

Yine Hz. Peygamber'i bir aya yakın emziren sütannesi Süveybe ise Mahzumlu Ebu Seleme Abdullah b. Abd'ül-Esed el-Mahzumî'yi de emzirmiştir.³² Ebu Seleme aynı zamanda Hz. Peygamber'in halası Berre binti Abdulmuttalib'in oğludur.³³ Hz. Peygamber'in hanımlarından Ümmü Seleme Mahzum Kabilesinden Ebu Ümeyye'nin kızıdır. Onun şeceresi de Hind binti Ebi Ümeyye b. Muğire b. Abdillâh b. Ömer b. Mahzum'dur. O ilk eşi Ebu Seleme ile birlikte Habeşistan'a ilk hicret edenler arasında bulunmuştur. Onu Medine'ye ilk hicret edenler arasında da görmekteyiz. Daha sonra Ebu Seleme Uhud savaşında şehit olunca Hz. Peygamber Ümmü Seleme ile evlenmiştir.³⁴

Abdulmuttalib'in Rasulullah'ın babası ile ilgili nezri sonrasında Abdullah'a çıkan fal okuna en çok tepkiyi Abdullah'ın dayı tarafı Mahzumoğulları göstermişti. Kurban edilmesine dayısı Muğire b. Abdillâh: "Allah'a ant içerim ki Abdullah ve onun diyeti olan develer arasında ok çekmeden onu kesemezsin. Onun diyeti malımızdan olacaksa veririz" demişti.³⁵ Bu tepkiler sonucunda Abdulmuttalib Abdullah'a karşılık yüz deve diyet ödeyerek onu kurban etmekten vazgeçmişti.

2.5. Kabe Tamiri Sırasında Mahzumlular

Miladi 605-606³⁶ (Hz. Peygamber otuz beş yaşlarındayken) yıllarında Mekke'de bulunan kabileler, Kâbe'nin binasının doğal afetler sebebiyle harap olduğunu ve yeniden inşa edilmesi gerektiğine karar verdiler. Kâbe'yle alakalı

²⁹ M. Ali Kapar, "Mahzum", *DİA*, c. XXVII, s. 402.

³⁰ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 154; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. I, s. 544.

³¹ Belâzûrî, *a.g.e.*, s. 88; İbn-i Sa'd, *a.g.e.*, c. VIII, s. 43.

³² İbn Kayyim Cevzî, *Rasulullah'ın Yaşadığı İslam: Zâd'ül Mead*, (ter. Abdi Keskinsoy), Pınar Yayınları, İstanbul, 1989, c. I, s. 71.

³³ Murat Sarıcık, *Hz. Muhammed'in Çağrısı Mekke Dönemi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2006, s. 295.

³⁴ Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 429; İbn-i Sa'd, *a.g.e.*, c. VIII, s. 86-87; Cevzî, *a.g.e.*, c. I, s. 80.

³⁵ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 78; Ezrâkî, *a.g.e.*, c. I, s. 298; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. I, s. 545.

³⁶ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 248.

tüm onarım işleri Kureyş kolları arasında paylaştırıldı. Cahiliye döneminde de mukaddes bilinen Kâbe'ye hizmet, kabileler için önemliydi ve övünme kaynağı sayılıyordu. Bu yüzden her kabile onda bir katkısının olmasını istiyor ve bu şekilde Kabilesine diğer kabilelere karşı şeref kazandırmaya çalışıyordu. Mahzumoğulları'na da bu onarımda Hacer'ul-Esved'in bulunduğu köşe ile güneşe düşen Yemen köşesi arasında kalan kısmın onarımı verilmişti.³⁷

Bu paylaşımdan sonra iş, Kabe'nin onarımı için yıkılmasına gelince tüm kabilelerde bir tedirginlik hasıl oldu. Kâbe'nin, Allah'ın evi olması, Fil Vakasının hala dilden dile aktarılması hasebiyle, yıkılma ve tekrar inşa ameliyesi insanlar üzerinde korku oluşturuyordu. Herkes birbirinin gözü içine bakıyor ve ilk adımı başkasının atmasını bekliyordu. O ilk adım yine Mahzumoğullarından Velid b. Muğire'den geldi.³⁸ Velid b. Muğire: "Ey Tanrım korkma! Biz sapmadık. Ey Tanrım biz sadece iyilik istiyoruz" diyerek Kâbe'nin duvarına çıktı. Sonra tamiri Mahzumoğullarına verilmiş yerden birazını yıktı. Ama halk hemen Velid'in peşinden yıkıma başlamadı. Ertesi güne kadar beklemeyi, eğer Velid'e bir şey olmazsa işe devam etmeyi kararlaştırdılar. Ertesi gün Mekke halkı Velid'in sağlam bir şekilde işine kaldığı yerden devam etmek için Kâbe'ye geldiğini görünce harap Kâbe'nin yıkımına girişildi.³⁹

Herkes kendine düşen duvarları Hacerü'l-Esved hizasına kadar yapınca sıra Hacerü'l-Esved'i yerine koymaya geldi. Her kabile bu payenin kendine verilmesini istiyordu. Hatta bunun için savaşı bile göze aldılar. O yıl Kureyş Kabilesinin en yaşlısı Mahzumlu Ebu Ümeyye b. Muğire şöyle bir teklif sundu: "Ey Kureyşliler! Anlaşamadığımız bu işte mabedin şu kapısından ilk gireni aranızda hakem yapın, o kişi kimse bu işi bir sonuca bağlasın."⁴⁰ Derken Kâbe'nin o kapısından Hz. Peygamber girdi. O kapıdan Hz. Peygamber'in girmesi tüm kabileler için bir ön kabul oluşturdu. Çünkü Hz. Peygamber'e toplum içinde bir hüsn-ü kabul ve güven vardı. Durum Hz. Peygamber'e aktarıldığında O hırkasını (ridasını) çıkarttı ve yere serdi. Hacerü'l-Esved'i onun ortasına koydu. Ridanın ucundan tutma görevini de her kabileden bir kişiye verdi. Görevlendirilenler içinde Mahzumoğullarından Ebu Hazîfete b. Muğire de vardı.⁴¹ Bu şekilde taşıma işlemi gerçekleşti. Hacerü'l-Esved konulacağı yere gelince taşı Hz. Peygamber

³⁷ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 152; İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 253; Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 99; İbn-i Vazih Ahmed b. Ebî Yakûb, *Tarihu'l-Ya'kubî*, Şirketü'l-A'lemiyeye, Beyrut, 2010, c. I, s. 339; Ezrâkî, *a.g.e.*, c. I, s.107.

³⁸ Ya'kubî, *a.g.e.*, c. I, s. 339; Ezrâkî, *a.g.e.*, c. I, s.106; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. I, s. 572.

³⁹ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 152; Ezrâkî, *a.g.e.*, c. I, s.106; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. I, s. 573.

⁴⁰ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 253; Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 100; Ezrâkî, *a.g.e.*, c. I, s. 109; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. I, s. 583.

⁴¹ Mesûdî, *a.g.e.*, c. II, s. 295; Ya'kubî, *Tarihu'l-Ya'kubî*, c. I, s. 340.

aldı ve yerine yerleştirdi. Böylece Hz. Peygamber kabilelerin arasını bulmuş oldu.⁴²

2.6. Mahzumulardan İlk Müslümanlar

Hz. Peygamber Mekke içerisinde tebliğ görevine başlayınca Kureys'in diğer alt kollarından Müslüman olanlarla birlikte Mahzumoğullarından da şu kişiler bu davete icabet ettiler;

1- Ebu Seleme: Asıl adı Abdullah'tır. Açık künyesi; Abdullah b. Abdüsed b. Hilal b. Abdullah b. Ömer b. Mahzum b. Yakaza b. Mürre b. Ka'b b. Lueyy'dir. Mahzumoğullarından ilk Müslüman olan sahabedir. Aynı zamanda Medine'ye hicret için izin verildiğinde Medine'ye ilk hicret eden sahabedir.⁴³

2- Ebu Seleme'nin eşi Ummu Seleme binti Ebi Umeyye. Onun açık künyesi Seleme binti Ebi Umeyye b. Muğire b. Abdullah b. Ömer b. Mahzum'dur.⁴⁴

3- Erkam b. Ebu'l-Erkam: Asıl adı Abdümenaf'tır. Açık künyesi; Abdümenaf b. Esed b. Abdullah b. Ömer b. Mahzum b. Yakaza b. Mürre b. Ka'b b. Lueyy'dir. Bu sahabe de Ebu Seleme'den sonra Mahzum Kabilesinde ilk Müslüman olandır.⁴⁵

4- Ayyaş b. Ebi Rebia: Açık künyesi, Ayyaş b. Ebi Rebia b. Muğire b. Abdullah b. Mahzum'dur. Bu sahabenin eşi Temim Kabilesinden Esmâ binti Selame de onunla birlikte Müslüman olmuştur.⁴⁶

5- Hebbar b. Süfyan: Açık künyesi, Hebbar b. Süfyan b. Abdüsed b. Hilal b. Abdullah b. Ömer b. Mahzum'dur.⁴⁷

6- Hebbar b. Süfyanın kardeşi: Abdullah b. Süfyan.⁴⁸

7- Haşim b. Ebu Huzeife: Açık künyesi, Hişam b. Ebi Huzeife b. Muğire b. Ömer b. Mahzum'dur.⁴⁹

8- Seleme b. Hişam: Açık künyesi, Seleme b. Hişam b. Muğire b. Abdullah b. Ömer b. Mahzum'dur.⁵⁰

9- Şemmas b. Osman: Açık künyesi, Şemmas b. Osman b. Şerid b. Suveyd b. Hermi b. Amir b. Mahzum'dur.⁵¹

10- Velid b. Velid b. Muğire⁵² Ebu Cehil'in amcası oğludur.

⁴² İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 155; İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 253; Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 100; Ezrâkî, c. I, s. 111.

⁴³ Taberî, *a.g.e.*, c. II, s. 344.

⁴⁴ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 409.

⁴⁵ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 186; İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 323.

⁴⁶ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 186; İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 324.

⁴⁷ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 186.

⁴⁸ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 186; Ebûl Alâ Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, ter. Ahmet Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985, c. II, s. 308.

⁴⁹ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 186.

⁵⁰ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 186.

⁵¹ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 186.

⁵² Mevdudî, *a.g.e.*, c. II, s. 307.

11- Bunlar haricinde Mahzumoğulları Kabilesi müttefiki Muaddib b. Avf⁵³ ve yine onların ittifaklılarından Mezhic Kabilesinin Ans boyuna mensup⁵³ Yasir ailesini⁵⁴ de zikredebiliriz.

Yukarıda saymış olduğumuz sahabeler, kaynaklardan elde edebildiklerimiz kadarıdır. Mekke’de bulunan kabilelerin sayısına baktığımızda yönetimde on adet kabilenin yer aldığını görüyoruz.⁵⁵ İslam tebliğinin ilk döneminde Müslüman olanların sayısı içerisinde Mahzumlu bu kadar sahabenin bulunması, Mahzum Kabilesinin topluca İslam’a cephe almamış olduğunu, bilakis diğer kabilelerle eşit düzeyde İslam’ı kabul etmiş olduğunu bize kanıtlamaktadır. Mekke’deki kabileler “her kabile kendi içinde Müslüman olanlara işkence yapsın” kararını aldığı dönemde bu insanların İslam’a girmeleri Mahzum Kabilesi hakkında var olan algının yanlış olduğunun göstergesidir. Bu yanlış algının sebebi ise Ebu Cehil ve Velid b. Muğire gibi azılı müşriklerin bu kabileye mensub olmalarıdır. İslam’ın yayılmasına en fazla engel olmaya çalışan bu insanlar, kabilelerinin de sonraki nesillerce kötü olarak anılmasına sebep olmuştur.

2.7. Habeşistan’a Hicret Eden Mahzumular

Mekke’deki baskıcı ortamdan kurtulmak için Hz. Peygamber bi’setin beşinci yılında ahabından bazılarını Habeşistan’a gitmelerini tavsiye etti.⁵⁶ Habeşistan’a ilk yapılan hicrette on beş sahabe bulunuyordu.⁵⁷ Bu hicretten yaklaşık bir yıl sonra Cafer b. Ebi Talib başkanlığında 82 erkek ve 18 kadından oluşan ikinci bir hicret de gerçekleşti.

Birinci ve ikinci Habeşistan hicretine katılan sahabeler arasında Mahzumulardan şu isimleri görmekteyiz:⁵⁸

- 1- Ebu Seleme b. Abdülesed
- 2- Ebu Seleme’nin eşi Ummu Seleme⁵⁹ (Ebu Cehil’in kuzeni)
Habeşistan’da bu ailenin Zeynep adında bir kızları da oldu.⁶⁰
- 3- Seleme b. Hişam b. Muğire.⁶¹ (Ebu Cehil’in kardeşi)
- 4- Ayyaş b. Ebi Rebia b. Muğire.⁶² (Ebu Cehil’in anne bir kardeşi)

⁵³ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 186.

⁵⁴ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 186; Belazurî, *a.g.e.*, c. I, s. 125; İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 326.

⁵⁵ M. Ali Kapar, “Mahzum”, *DİA*, c. XXVII, s. 402.

⁵⁶ Muhammed Rıza, *Muhammed*, Dar-u’l Kutub-u’l İslamiyye, Beyrut. 1988, s.120; Hüseyin b. Muhammed Diyarbekrî, *Târihu’l-Hamîs*, I-II, Dâru’s-Sâdir, Kahire 1283, c. I, s. 288.

⁵⁷ İbnü’l-Esir, *a.g.e.*, c. I, s. 596.

⁵⁸ Yukarıda açık künyeler verildiği için bu kısımda açık künye verilmeyecektir.

⁵⁹ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 409.

⁶⁰ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 186.

⁶¹ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 413.

⁶² İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 216; İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 413; Taberî, *a.g.e.*, c. II, s. 330.

- 5- Şemmas b. Osman b. Süveyd.⁶³
- 6- Şemmas b. Osman'ın eşi Ummu Habib.
- 7- Haşim b. Ebi Huzeyfe.⁶⁴
- 8- Habbar b. Süfyan.
- 9- Ubeydullah b. Süfyan.⁶⁵

Mahzum Kabilesinin anlaşmalılarında olan Habeşistan muhacirleri;

- 1- Ammar b. Yasir. (Habeşistan'a hicret edip etmediği şüphelidir)⁶⁶
- 2- Muteb b. Avf bn Amir b. Beni Adıyy b. Kab b. Lueyy b. Amir ibn-i Rebia.⁶⁷
- 3- Mu'teb b. Avfin eşi Leyla.
- 4- Mûteb b. Avf'ın oğlu Husme b. Ğanem.⁶⁸

Mahzumlulardan ilk ve ikinci Habeşistan hicretinde kabile ittifaklıları ile birlikte on dört kişi hicret etmişti. Mekke'deki kabilelerin tümünden Müslüman olup Habeşistan'a hicret edenlerin sayısı toplamda yüz on beşti. Burada Mahzumluların bu hicrette yüzde onluk bir kısmı oluşturduğunu görmekteyiz. Demek ki Mekke'deki baskıdan Mahzumlu Müslümanlar da rahatsızdırlar. Onlar da kabileleri gibi düşünmüyorlar ve dinlerini daha iyi yaşamak için vatanlarını terk ediyorlardı.

Bilindiği gibi Habeşistan'a hicret eden bu sahabeleri Habeş kralından isteyip Mekke'ye geri getirmek için Kureyş idaresi iki elçi belirlemişti. Bu elçilere türlü hediyeler verip onları Habeş Necaşi'sine gönderdiler. Bu elçiler; Amr İbnu'l-As ve Abdullah b. Ebu Rebia el-Mahzumî idi ve bu zat Ebu Cehil'in Anne bir kardeşiydi.⁶⁹

⁶³ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 413.

⁶⁴ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 413.

⁶⁵ Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 208 .

⁶⁶ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 216; İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 461; Taberî, *a.g.e.*, c. II, s. 330; Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 211.

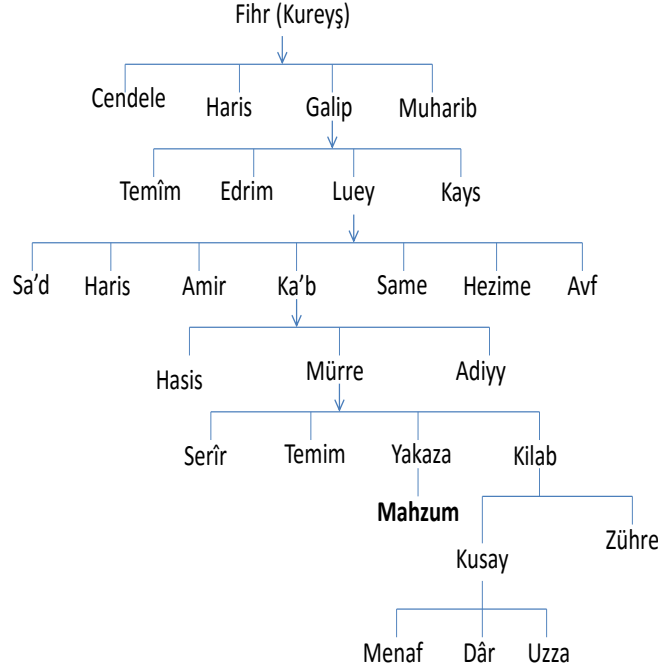
⁶⁷ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 216; İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 413; Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 212.

⁶⁸ Taberî, *a.g.e.*, c. II, s.330; İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 216.

⁶⁹ İbn-i İshak, *a.g.e.*, c. I, s. 248; İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c. I, s. 421; Taberî, *a.g.e.*, c. II, s. 335; Belâzûrî, *a.g.e.*, c. I, s. 232; Ya'kubî, *Tarihu'l-Ya'kubî*, c. I, s. 348; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. I, s. 598.

2.8. Mahzumoğullarının Şeceresi

Mahzumoğullarının şeceresi, Hz. Peygamber'in kabilesi Haşimoğullarının şeceresi ile Fihri'de (Kureyş) birleşmektedir. Fihri, Mahzum'un altıncı göbekten dedesidir. Daha iyi anlaşılması için şimdi Mahzum'un Fihri'den başlayarak kendisine kadar olan şeceresini verelim:



Sonuç ve Değerlendirme

Mahzumoğulları Kureyş kabilesinin en itibarlı kollarından bir tanesidir. Kabileye ismini veren Mahzum b. Yakaza'dır. Onun açık künyesi ise şöyledir: Mahzum b. Yakaza b. Mürre b. Ka'b b. Lueyy b. Galib b. Fihri. İslam dininden önce Mekke toplumunda hatırı sayılır bir konumda olan bu kabile, İslam'ın gelişi ve hızla yayılışı ile birlikte itibar kaybetmiştir. Çünkü İslam dini kabile veya cemiyete değil, şahısların Allah katındaki özel konumlarına değer veriyordu.

Mahzumoğulları sayıca kalabalık bir kabileydi. Bu sayede de Mekke içerisinde güçlü bir konumdaydı. Onların sayıca kalabalık olmaları Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in çağdaşı Muğire b. Abdullah yoluyla. Mahzumoğulları en iyi dönemini Muğire b. Abdullah zamanında yaşamıştır. Mekke içerisindeki yüksek konumlarına ulaşmalarında en etkili kişi Muğire olduğu için Mahzumoğulları bazen Mahzumî yerine Muğirî nisbesiyle de anılmıştır.

İslam dininin gelişiyile beraber Mahzumoğullarının reisleri konumundaki kişiler, Hz. Peygamber ve getirdiği vahye en şiddetli muhalefeti yapan kimseler olmuşlardır. Hz. Peygamber'e peygamberlik geldiği zaman Mahzumoğullarının reisliğinde Velid b. Muğire bulunuyordu. Onun ölümünden sonra Mahzumoğulları reisliğine, İslam Tarihi ilmiyle uzaktan yakından alakadar olmuş herkesin tanıdığı Ebu Cehil –Amr b. Hişam- geçmiştir. Bu kabilenin yöneticisi durumunda bulunan kişiler, Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu “şeyle” Mekke toplumundaki saygın konumlarından olacaklarını düşünmüşlerdir. Bu düşünce de onların şiddetli muhalefet etmelerine gerekçe olmuştur. Bu sayede sonraki nesillerce Mahzumoğulları kabilesi Müslümanların zihinlerinde kötü bir kabile olarak yer etmiştir. Hâlbuki ilk tebliğ dönemine baktığımızda genel toplamda diğer kabilerden Müslüman olan sayı kadar Mahzumoğullarından da Müslümanın var olduğunu görüyoruz. Mekke'deki zulüm ortamından kurtulmak için bi'setin beşinci ve altıncı yıllarında yapılan Habeşistan hicretlerine Mahzumoğullarının da diğer kabilerden insanlar kadar muhacir verdiğine şahit oluyoruz. Demek ki bu kabileyi cahiliye zihniyetiyle topyekûn zan altında bırakmamak gerekir. Böylece daha bilimsel bir değerlendirme yapılmış olur.

KAYNAKÇA

BELÂZÜRÎ, Ebi'l-Abbas Ahmet b. Yahya b. Cabir(279/892), *Ensabü'l-Eşraf*, Thk. Muhammed Hamidullah, Dar-ul Mearif, , t.y.

APÂK, Adem, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, I-IV, Ensar Yayınları, İstanbul, 2009.

_____, *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2012.

ÇELİKKOL, Yaşar, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

el-CEVZÎ, İbn Kayyım (751/1350), *Rasulullah'ın Yaşadığı İslam: Zâd'ül Mead*, I-II, ter. Abdi Keskinsoy, Pınar Yayınları, İstanbul, 1989.

el-EZRÂKÎ, Ebi'l Velid Muhammed b. Abdullah b. Ahmed(250/864), *Kitab-u Ahbar-i Mekke*, I-III, Nşr. Wüstefeld, Leibzing, 1858.

el-MES'ÛDÎ, Ebu-l Hasan Ali b. Hüseyin(346/957), *Murûcü'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, I-IV, Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

eI-MEVDÛDÎ, Ebûl Alâ (ö. 1979), *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, ter. Ahmet Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985.

et-TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (224/838), *Tarihu'l Umem ve'l- Mulûk*, Thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Beyrut, 1967.

İBN HABİB, Ebu Cafer Muhammed (245/859), *Kitabu'l-Muhabber*, Daru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut, 1975.

_____, *Kitabu'l-Münemmak fî Ahbar-i Kureyş*, İlmü'l-Kutub, Beyrut, 1985.

İBN-İ ESİR, İzzeddin Ebu'l- Hasan Ali b. Muhammed(630/1232), *El-Kâmil Fi't-Tarih*, I-XI, Thk. Ebi'l-Fida Abdullah El-Kadı, Kutub'ul-İlmiyye Yayınları, Beyrut, 1987.

İBN-İ HİŞAM, Ebu Muhammed Abdulmelik (218/833), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Thk. Muhammed Fethi Seyyid, I-V, Daru's-Sahabe, Mısır, 1995.

İBN-İ İSHAK, Muhammed (153/770), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I-II, Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

İBN-İ SA'D (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Dar-u Sadır, Beyrut, 1960.

KAPAR, M. Ali, "Mahzûm (Benî Mahzûm)", *DİA*, Ankara, 2003, c. XXVII, ss. 402-403.

LAMMENS, Henry, "Mahzûm", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1957, c. VII, ss. 195-197.

RIZA, Muhammed, *Muhammed*, Daru'l-Kutubu'l-İslamiyye, Beyrut, 1988.

SARICIK, Murat, *Hz. Muhammed'in Çağrısı Mekke Dönemi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2006.

WATT, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de*, (çev. Rami AYAS, Azmi Yüksel), A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1986.

YA'KUBÎ, İbn-i Vazih, Ahmed b. Ebî Yakûb(294/897), *Tarihu'l-Ya'kûbî*, Thk. Abdulemir Mihna, Şirketü'l-İlmiyye, I-II, Beyrut, 2010.

YILDIZ, Hakkı Dursun (Red.), *Doğuştan Günümüze BÜYÜK İSLAM TARİHİ*, I-XII, Çağ Yayınları, İstanbul, 1992.

16. YÜZYIL OSMANLI DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE ve KELÂM BİLGİNLERİ

Fatma Zehra PATTABANOĞLU*

Öz

İslâm düşüncesinin Gazzâlî'den sonra felsefe, kelâm ve tasavvuf ilimlerinin bir sentez haline gelmiş görünümü, Osmanlı medrese ve ilim hayatında devam etmiştir. Fahreddin Râzî ekolünün etkin olduğu bu süreçte, gerek bağımsız eserlerle, gerekse şerh ve haşiyelerle önemli çalışmalar yapılmıştır. Böylece bir taraftan felsefî kelâm anlayışı, diğer taraftan Tehâfüt geleneği ve mantık çalışmaları felsefî düşüncenin Meşşâî boyutta devamlılığını sağlayan unsurlardan olmuştur. Bunun yanında Sühreverdî'nin tesis ettiği İsrâk felsefesinin etkisi Kutbuddin Râzî ve Devvânî gibi düşünürlerde devam ederken, İbn Arabî'nin kurduğu tasavvuf felsefesi pek çok düşünürü tesiri altına almıştır. Hızır Bey, Hayalî, Kestellî, Hocazâde, Alâaddin Tûsî, Taşköprizâde, Kemalpaşazâde, Kınalızâde ve Kâtip Çelebi gibi bilginler felsefe-kelâm-tasavvuf ilişkilerine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ancak makalede zaman bakımından bir sınırlamaya gidilmiş olup 16. yüzyıldaki Osmanlı felsefe ve kelâm bilginleri, eserleri ve düşünceleri konu edinilmiştir. Zira bu yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin diğer alanlarda olduğu gibi felsefe ve bilimde de zirvede olduğu bir dönemi yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: 16.yüzyıl Osmanlı düşüncesi, felsefe, kelâm, Taşköprizâde, Kemalpaşazâde, Kınalızâde.

Philosophers and Scholars of Kalam of Ottoman Thought in The 16th Century

Abstract

The synthesized view of philosophy, kalam and Sufism after Al-Ghazali had continued in Ottoman madrasa and scholarship life. During this process

* Yrd.Doç.Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi.

Fahreddin Râzî movement was effective, and there had been important studies made with independent works and exegesis or annotations. Thus, on one hand philosophical kalam concept, on the other hand Tahafut tradition and logic studies had been the elements, which provided the continuance of philosophical thought in Maasai manner. Besides that, the effect of the ishraqî philosophy, which had been established by Sohrevardi, continued with philosophers like Qutbuiddin Razi and Davvani, and Sufi philosophy, which had been established by Ibn Arabi, had affected many philosophers. Scholars like Hızır Bey, Hayalî, Kestellî, Hocazâde, Alâaddin Tûsî, Taskopruluzade, Kemalpasazade, Kinalizade and Katip Celebi had contributed to philosophy-kalam-sufism relations greatly. However, in this article there is a limitation in terms of time; the subject of the article is being Ottoman philosophers and kalam scholars in the 16th Century. This century reflects an era, when Ottoman Empire was at the top in terms of philosophy and science, as well as other fields.

Keywords: 16th Century Ottoman thought, philosophy, kalam, Tasköprizade, Kemalpasazade, Kinalizade.

Giriş

İslâm düşüncesinde tercüme faaliyetleriyle başlayan etkinlikler, felsefeciler gibi kelâmcıları da etkilemiştir. Nitekim Mu'tezile ve Eş'arîlerin eserlerinde bu etkiyi görmek mümkündür.¹ Felsefe ve kelâmın serüveni başlangıçtan beri varlık, bilgi, akıl, nefis, tabiat ve mead gibi problemler çerçevesinde gelişmiştir. Bu iki alan akıl-vahiy ya da felsefe-din ilişkisine benzer bir içeriğe sahip olduğu için, akıl ve felsefe meselenin bir cephesini, kelâm ve din diğer cephesini temsil etmektedir.

İslâmî ilk kelâm okulunun mensupları olan Mu'tezilîler, İslâm'ın ilk kararlı, tutarlı, köktenci akılcılarıdır. Ancak iman meselelerinin akılla teyit edilme ihtiyacı onlarla başlamış gözükse de felsefenin kendine özgü, özerk ve özgün bir alan olduğunu, insan aklının özel bir imkânını temsil ettiğini, bu imkânı billurlaştırıran bir metodolojiye vurgu yaptığını ve daha önemlisi, dinî düşünce ihtiyacının ötesinde ilmî düşünce ihtiyacına karşılık geldiğini² düşünen

¹ 9. ve 10. yüzyıllarda en yoğun faaliyetlerini icra eden tercüme hareketi Mu'tezile ve Eş'arî okullarında da etkili olmuştur. Demokritos ve Epiküros atomculuğunun Mu'tezile ve Eş'arî fiziği üzerindeki tesirleri, Mu'tezilî olan Nazzam'da Stoa izleri, Aristoteles'e karşı tavırlarında kelâmcıların septiklerden etkilenmeleri söz konusudur. Platon, Aristoteles ve Aristoteles şerhçileri en çok bilinenler arasındadır. Kelâmcılar bu çeviri faaliyetlerinden sadece sistemlerinin temeline koydukları atom, boşluk, süreklilik, cevher ve araz gibi kavramları almak suretiyle etkilenmişlerdir. Ancak diğer taraftan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi temsilcileri ile meseleleri, metodolojisi ve zihniyeti bakımından kelâmdan farklı olan bir felsefe hareketi başlamıştır. Ahmet Arslan, *Kemal Paşazâde Tehâfüt Haşiyesi'nin Tahlili*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1987, s.11-12.

² İlhan Kutluer, "İslam Felsefesi Hangi Anlamda Özgündür?", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara 2009, s. 31. Mu'tezile Mektebi

felsefeciler, dinin akılla yorumlanması ve bu alanda kullanılan yöntemler bakımından kelâmcılara öncüllük etmişlerdir. Böylece Eş'arîlik önce bir iman felsefesi halinde başlamışken, sonraları akli, ilerisinde zengin bir ufuk halinde görmüş ve metafiziği büsbütün bırakmamıştır. Ayrıca felsefeye uzun müddet hücum ettikten sonra nihayet onun delillerini alarak rasyonel bir kelâm kurmaya teşebbüs etmiştir. Bu artık Mu'tezile'nin ibtidaî rasyonalizmi değil, fakat İslâm ilmi ve felsefesinin inkişaf çağında onun bütün eserlerinden istifade eden sistemli felsefî kelâm cereyanı olmuştur.³

Felsefe ve dini ilk defa uzlaştıran Kindî (ö. 873), kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan filozof olarak takdim edilmektedir. Böylece sünnî kelâm ekolünün kurulmasına paralel olarak bir taraftan Kindî, Fârâbî (ö.950) ve İbn Sînâ (ö.1037) ile felsefe geleneğine bağlı görüşler, İslâm dünyasında akis bulmuştur. Diğer yandan da tasavvufî düşünceler Sufiyye ekolüyle kurumlaşmaya başlamıştır. 10. yüzyılın ortalarından itibaren İslâm dünyasında Doğu'da Mâtürîdîyye, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da Eş'arîyye âlimleri bazı yöneticilerin katkılarıyla yayılmıştır. Kelâmcıların mütekaddimûn dönemi Eş'arîler'de Gazzâlî (ö. 1111), Mâtürîdîler'de Ebu'l-Muin en-Nesefî (ö.1114) ile sona ermektedir.⁴ Gazzâlî'nin doğu İslâm dünyasında felsefeye başkaldırışına ve felsefî sorgulamasına cevap, Batı İslâm dünyasında İbn Rüşd'ten (ö.1198) gelmiştir. Gazzâlî'nin mantık ilmini kelâma dâhil etmesinden sonraki süreç, Fahreddin Râzî (ö.1209), Nasîreddin Tûsî (ö.1274), Seyfeddin el-Âmidî (ö.1233), Kadî el-Beyzâvî (ö.1286), Âcî (ö.1355), Taftazânî (ö.1390), Cürçânî (ö. 1413) gibi felsefî kelâmî (memzûc kelâm) devam ettiren bilginler tarafından geliştirilmiştir.⁵

sınırlı sayıdaki Yunan kavramları ve muhasebe usullerini İslâmî-dinî inançlara tatbik etmek teşebbüslerinden, yani Yunan akli çehresini sıradan insanların temel dinî düşüncesine imtizac etme gayretlerinden doğmuştur. Aslında bu, bütün kelâmcıların gayesidir. Fakat bu işi bir müddet Mutezilîler yürütmüştür. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fırlı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 372.

³ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2005, s. 40.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *DİA*, c. 25, s.199-200.

⁵ Osmanlı düşünce sisteminin arka planında, İbni Sînâ'nın ve Gazzâlî'nin görüşlerinin, Nasîrüddin Tûsî ve Fahreddin Râzî üzerinden Osmanlı'ya ulaşan çizgileri vardır. Nitekim İbn Sînâ felsefesi, öğrencileri vasıtasıyla İslâm dünyasında yayılma imkânı bulmuştur. İbn Sînâ'nın felsefesi özellikle, öğrencisi Behmenyâr b. Merzuban (ö.1267) ile yayılmış, daha sonra öğrencileri vasıtasıyla Tûsî'ye ulaşmıştır. Tûsî'nin öğrenci silsilesinden olan Necmeddin Kâtübî el-Kazvinî (ö.1267) ve Kutbeddin Şirâzî (ö. 1311), 13. yüzyıldaki fikrî anlamdaki yeni bir oluşumun Şii İran bölgesi ile Sünnî Memlûk ve Osmanlı sahasına taşınmasında aktif rol oynamışlardır. Bekir Karlığa, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III*, c. 6, sayı: 33, Ankara 2000, s.32-33. Ayrıca felsefe ve kelâm ilişkilerine dair ayrıntılı bilgi için bk. F. Zehra Pattabanoğlu, "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi", *Dört Öge Dergisi*, sayı: 5, Ankara 2014, s. 89-113.

Osmanlı kelâm âlimleri daha ziyade muhakkık kelâmcılar kanalıyla Fahreddin Râzî ekolüne bağlı olup, memzûc kelâmı temsil etmişlerdir. Ayrıca klasik âlim tipine uygun olarak fıkıh, dilbilim, mantık ve riyaziyatla da meşgul olmuşlardır.⁶ Osmanlı'da felsefenin kelâm üzerindeki etkisi kelâm kitaplarına yansımış, isbat-ı vâciplerde, mevzuatta, kavramlarda, ilâhiyat, sem'iyat ve nübüvvet bahislerinde felsefî kavramlar ağırlık kazanmıştır.⁷ Böylece Osmanlı'daki felsefe etkinliği medreselerdeki hikmet dersleri kapsamında ve buralarda okutulan mantık, felsefe, ahlâk ve kelâm kitaplarının içeriğinde, Tehâfüt geleneğinde⁸, daha önceki mütekellim ya da filozofların eserlerine yazılan şerhler ya da hâşiyelerde, müstakil kelâm veya felsefe eserlerinde, siyaset, edebiyat, tarih gibi alanlarda ortaya çıkmıştır. Nitekim Osmanlı'daki felsefe ve kelâm ilmi İslâm düşüncesinin devamı niteliğinde, şerh ve hâşiyeler dönemi olarak adlandırılan bir süreçte gelişmiştir. Dolayısıyla bu ilimler, önceki dönemlerden nakledilen birikimlerin araştırılması ve yeniden değerlendirilmesiyle, gelişen ve değişen bilimsel ve siyasî düşüncüyü de kapsayacak şekilde ilerleme kaydetmiştir. Fatih Sultan Mehmet ile Osmanlı düşüncesi sadece siyasî arenada değil, aklî ve naklî ilimlerde, özellikle de kelâm-felsefe alanında gelişme göstermiştir. Zira 16. yüzyılda Osmanlı Devleti siyasî

⁶ M. Sait Özverimli, "Bir Osmanlı Düşünür ve Kelâmcısı, Mehmet Emin Üsküdarî", *Üsküdar Sempozyumu II, Bildiriler*, İstanbul 2005, c. II, s. 530. Kelâmcılar, metafizik ve mantıkla ilgili konularda filozoflardan istifade etmişlerse de her iki sahanın bilginleri yeri geldiğinde üstünlük bakımından kendi alanlarını tercih etmişlerdir. Mesela Aristoteles gibi İslâm filozofları da konusu Tanrı olması sebebiyle metafiziği en üstün ilim olarak görmüşlerdir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre 'mevcut' ve 'Bir' bütün konuları kuşatır. Bu nedenle diğer ilimlerin mevcut ve Bir'i inceleyen ilmin altında olması gerekir. Bk. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, çev.: Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2006, s. 112. Cürçânî'ye göre kelâm ilmi, bilinenlerin en şerefisini yani Tanrı'nın zâtı ve sıfatları ve fiillerini içerir. Bilinen en şerefli olduğu için, bilgi de en şerefli olacaktır. Kelâm ilmi aklın delillerini nakille desteklediği için güvenilirliğin zirvesindedir, onda şüphe yoktur. Hâlbuki metafiziğin delilleri böyle değildir. Çünkü naklin metafiziğin delillerine aykırı oluşu bu delillerin aleyhine tanıklık etmektedir. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev.: Ömer Türker, Kırk Gece Yayınları, İstanbul 2014, s. 53-54.

⁷ İsa Yüceer, *Kelâm Felsefe Uzlaşması*, Tablet Yayınları, Konya 2007, s. 344. Osmanlı medreselerinde daha ziyade Eşarî kelâmına ağırlık verildiği söylenmektedir. Meselâ Nesefî, Mâturîdî olduğu halde medreselerde onun Taftazânî tarafından yapılan şerhi okutulmuştur. Zira Taftazânî, felsefe ile kelâmı mezceden Eşarî bir mütekellimdir. Ancak Hızır Bey'in *Kaside-i Nûniyyesi*, Mâturîdiyye konulu eserlerdendir. Taşkoprîzâde'nin *el-Meâlîm fi'l-İlmi'l-kelâm* adlı eseri felsefeyle mezcedilmiş Mâturîdilîğe ait görülen kelâm eseridir. Onun *Miftâhu's-saâde*'de yer alan kelâm bahisleri de bu açıdan önemlidir. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınları, İstanbul 1991, s. 131-134.

⁸ "Tehâfüt geleneği", Gazzâlî'nin yazdığı *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine (bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009) İbn Rüşd'ün yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinden (bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998) sonra, Osmanlı'da Fatih döneminde başlatılan ve onun devamındaki süreçte ele alınan şerh ve hâşiyeler tarzı çalışmalardır.

güç bakımından tarihindeki en yüksek seviyeye ulaşırken, edebiyat, bilim, kültür ve sanat alanlarında da gelişmesini sürdürmüştür. Dolayısıyla bu dönemin felsefe ve kelâm bilginlerini, eserlerini ve düşüncelerini ele almak Osmanlı ilim seviyesini ve düşüncesini anlayabilmek için önem arz etmektedir.

16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe ve Kelâm Bilginleri

On altıncı yüzyıl, İstanbul'da fetihten hemen sonra felsefi-ilmî sahalarda başlayan çalışmaların değişik alanlarda değişik isimlerde doruğa taşındığı bir dönem olmuştur.⁹ Hoca-öğrenci ilişkisinin devam ettiği bu dönemin felsefe ve kelâm bilginlerini daha iyi anlamak için önceki yüzyılın düşünürlerinden kısa da olsa bahsetmek gerekmektedir. Nitekim genel olarak Fahreddin Râzî ekolü Osmanlı medreselerine hâkim gözükmemektedir. Her ne kadar Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö.1516), Celaleddin Devvânî (ö.1502) ekolünü kurmak istese de bu ekolün, Râzî'nin ulaştığı şöhrete ulaşamadığı bilinmektedir.¹⁰

Osmanlı'nın ilk müderrisi ve ilk düşünürü kabul edilen **Davud-ı Kayseri** (ö.1351) dinî ilimlerden ziyade tasavvuf, kelâm ve felsefe alanlarındaki dirayetiyle temayüz etmiştir. Vahdet-i vücud anlayışını Osmanlı'da felsefi bir muhtevayla açıklayan ilk düşünürdür. Ayrıca tabiat felsefesine ait özgün görüşleri bulunan âlim, ilk defa atomların enerji yüklü olduğunu bildirmiştir. *Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zamân* adlı eseri zaman ve hareket kavramlarına dair özgün düşüncelere sahiptir. Aristoteles ve Bağdadî'yi eleştirerek fizikî zamanın

⁹ Selçuklu-Osmanlı döneminde antik ilmî sistemle kelâmî tabiat felsefesinin en sıkı tartıştığı ve çatıştığı alanlardan birisi astronomi olmuştur. Söz konusu tartışmaların ötesinde Osmanlı devletinde ibadet zamanlarının ayarlanması, kıblenin tayin edilmesi, başta Ramazan ayı olmak üzere dinî ve siyasî açıdan önemli günlerin tespiti, tablo ve cetvellerin hazırlanması, gemilerin seyir seferi vs. astronomiye dayanıyordu. Dolayısıyla bu bakımdan astronomi âletleri, coğrafya ve ilm-i mikât'ta Helenistik ve klasik İslâm mirasını Türkçe olarak yeniden üreten ve matematiksel coğrafyaya giriş yapan Mustafa Ali Muvakkıt (ö.1571); ilk nazari Türkçe astronomi eserini kaleme alan Seydî Ali Reis (ö.1563), ilk Türkçe misâha (uygulamalı geometri) kitabını telif eden Emrî Çelebi; ilk Dünya haritasını çizen ve Kitab-i Bahriye'yi kaleme alan Piri Reis (ö.1554), Nasuh Matrakî (ö.1564) üzerinden devam eden Türkçe matematik kitabı geleneğini sürdürerek Anadolu Türkçesi ile kaleme alınmış en hacimli ve özgün matematik kitabını yazan Ali Efendi (ö.1614); nazari astronomi çalışmalarında İstanbul'da Ali Kuşçu ve arkadaşlarının inşa ettiği ortam içerisinde yetişen Gulâm Sinan (ö.1506), Mirim Çelebî (ö.1524) gibi adlar üzerinden devam eden birikim ile Merağa, Semerkand, Suriye-Mısır birikimlerini şahsında birleştirerek eksikliklerini tamamlamaya çalışan, İstanbul Rasathanesi'ni kuran, İslâm ilmî-felsefi geleneğinde en gelişmiş mekanik ve optik eserlerini kaleme alan, geliştirdiği yeni rasad âletlerin yanında, mekanik-otomatik saati ilk defa rasat faaliyetlerinde kullanan Takiyeddin Râsîd (ö.1585) önemli âlimlerdendir. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlılar, İlim ve Kültür", *DİA*, c. 33, s. 553-554; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Bilimine Toplu Bakış", *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı*, sayı: 33, Ankara 2000, s. 484-485.

¹⁰ M. Sait Yazıcıoğlu, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2001, s. 154.

deneysel zaman olduğunu belirtmiştir. Metafizik ve fizik açısından suyun önemini ve tabiatın canlılığını vurgulayan Kayserî, Tanrı aşkını *el-Kasidetü'l-mîmiyye* şerhinde kaleme almış *Füsûsu'l-Hikem* şerhiyle de sûfileri etkilemiştir.¹¹ **Şeyh Bedreddin** (ö.1420) *Vâridat* eserinde kuvve-fiil, madde-ruh ikiliği, Tanrı-âlem-insan ilişkilerini ele almıştır. Vahdet-i vücut ile problemlerden uzaklaşılabilineceğine inanan düşünür, eserinde felsefî söylemlerini paylaşmaktadır.¹² **Molla Mehmed Şemseddin Fenârî** (ö.1431) Fahreddin Râzî okulunun temsilcilerinden ders almış ve bu tesiri Osmanlı medrese sistemine yerleştirmiş bir düşünürdür. Aristoteles'i Anadolu'da ilk tanıtan odur. İsağoci'yi *Fevâidü'l-Fenârî* adıyla şerh etmiştir. *Fusûli'l-bedayi fi usuli's-şerayı, Risâle fi beyan-ı vahdet-i vücut, Risâle fi't-tasavvuf* adlı eserleri mevcuttur.¹³ Vahdet-i vücut düşüncesinin Osmanlılar'da yaygınlaşmasında etkili olmuş bir düşünürdür. Ayrıca *Şerhü'l-Mevâkıf*'a talikat yazmıştır.¹⁴ **Molla Hüsrev Mehmet Efendi**'nin (ö.1480) *Nakdü'l-efkâr fi reddi'l-enzar* adlı eseri, mantığın meseleleri üzerine yazılmış, felsefî içeriği olan bir kitaptır.¹⁵ **Muhyiddin Kafiye**'nin (ö. 1474) dil ve anlam felsefesi, varlık ve bilgi felsefesi, tarih metodolojisi üzerinde çalışmaları vardır. **İbn Hümmam** (ö.1456) *Kitabü'l-musâyere* adlı kelâm kitabında mutaassıp bir mezhebe sıkışıp kalmayan gerektiğinde mensup olduğu Mâtürîdîliği eleştiren, gerektiğinde de Mu'tezile düşüncesinin olumlu yönlerini benimsemekten geri kalmayan bir düşünürdür. **Hızır Bey** (ö.1459) Hocazâde ve Hayalî'nin hocasıdır. En meşhur eseri *Kasidetü'n-nûniyye*'dir. Tanrı ve sıfatları, insan ve fiilleri, nübüvvet, mead, iman, imamet konularından bahseden eser, kelâm ve metafizik konuları bakımından önem arz eder. **Hayâlî Ahmed Efendi** (ö.1470) müstakil eser vermek yerine şerh ve hâşiyeler kaleme almıştır. Taftazânî'nin *Şerhu'l-Akaid*'ine yazdığı hâşiye ve Hızır Beyin *Kaside-i nûniyye*'sine yazdığı şerhle ünlenmiştir.¹⁶ **Ali Kuşçu** (ö.1474) matematik ve astronomi bilgilerini Semerkant'ta Uluğ Bey ve Kadızâde-i Rumi'den almıştır. Fatih zamanında Molla Hüsrev ile birlikte Semâniye medreselerinin programını düzenlemekle görevlendirilmiştir. İstanbul'da astronomi ve matematik çalışmalarına canlılık getirmekle birlikte kelâm, fıkıh, dil ve gramer alanlarında da eserleri mevcuttur. *eş-Şerhü'l-cedîd ale't-tecrîd* adlı kelâm eserine hâşiyeler yazılmıştır.¹⁷ **Hoca Sinan Paşa** (ö. 1486) Molla Fenârî okuluna mensup bir düşünür olup, felsefî kelâm anlayışının temsilcisi olarak kabul edilir. Gençliğinde antik çağ Yunan felsefesine merak salmıştır. Hatta bir ara septisizme kayma meyli gösterdiği için babası Hızır Bey'in kızması üzerine tasavvufa yönelmiştir. Cürcânî'nin *Şerhu'l-*

¹¹ Mehmet Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, c. 9, s. 33-34.

¹² Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, Akçağ Yayınları, Ankara 2011, s. 217.

¹³ Bolay, *age.*, s. 219.

¹⁴ Yakupoğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, s. 108.

¹⁵ Bolay, *age.*, s. 218.

¹⁶ Yazıcıoğlu, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, s. 181-183.

¹⁷ Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", *DİA*, c.2, s. 408-409.

Mevâkıf adlı eserinin ‘cevâhir’ kısmına hâşiye yazmıştır. *Hâşiye ala şerh-i Çağmini, Maarifnâme, Hâşiye alâ nihâyetü'l-idrak fi dirâyeti'l-eflâk, Akâid, Risâle fi eşkâli'l-lezi uride fi havassî hikmeti'l-ayn fi bahsi'l-cihet* gibi önemli eserleri mevcuttur.¹⁸ **Kestelli** (ö.1495) *Hâşiye alâ şerhi'l-akâid, Risâletü'l-akâid, Risâle fi işkâlâti şerhi'l-mevâkıf, Hâşiye alâ hâşiyeti'l-akâidi'l adüdiyye, Hâşiye alâ mebâhisi'l-hüsn ve'l-kubh fi't-tavzih* gibi kelâma dair eserleri mevcuttur.¹⁹

Alâeddin Ali et-Tûsî (ö.1482) Fatih'in açtığı Tehâfüt yarışmasına girerek *Kitâbu'z-zuhr* adlı eserini kaleme almıştır. Tehâfüt geleneğinin ilk temsilcilerinden biri olarak, kelâm geleneği içinde yer almakla birlikte felsefeyle gerçek anlamda ilgilenmiş bir düşünürdür. Eserinde filozofların matematik, geometri, astronomi, fizik ve mantık gibi bilimlerde sırf akıl ve fikir ile şüphe götürmeyen kesin bilgilere ulaştıklarını söylemektedir. Bu alanların dışındakilerde aklın yetersiz kalabileceğini, dolayısıyla filozofların bazı yerlerde doğru olmayan yönlerinin olabileceğinin altını çizmektedir.²⁰ Tûsî *Kitâbu'z-zuhr* adlı eserinin başında “1. Bana doğru olduğu kesin görünmeyen hükümlere kitabımda yer vermeyeceğim. 2. Gerçekte şüpheli ve problem olmayan hiçbir şeyi itiraz konusu yapmayacağım. 3. Beni zulmetmeye zorlayacak taassup isteğine uymayacağım. 4. Söylenmesi gerekli şeyleri söylerken de insaf yolundan sapmayacağım.” diye kendine şartlar koyar.²¹ Bu onun meselelere ön yargısız, bilimsel anlayışla yaklaştığının ve felsefî bir tavır sergilediğini gösterir.

Tûsî salt akılla ilâhiyâta dair konularda filozofların önlerini görmeden hareket ettiklerini düşünmektedir. Bunu da şöyle ifade etmektedir: “Anlama yetisi (akıl) insan yetilerinin en eksiksizi ve güçlüsü ise de her şeyin hakikatini ve durumunu idrak etmekten uzaktır. Herhangi bir şüpheyeye yer kalmayacak şekilde ilahî konuları kesin bir şekilde anlayamaz. Durum böyleyken tek başına akılla filozoflar ilâhiyât meselelerini çözdüklerini nasıl iddia edebilirler? Hâlbuki onlar inançlarının yakîn olduğunu zannetmektedirler. Oysa akıllı kimseler olsalar bile onlar, gözlerinin gördüğü ve görme yetileriyle gözlemledikleri şeyi bile tahkik etmekten aciz kalmışlardır. Bu şey duyusal cisimdir. Onlar bunun bile hakikatinde ayrılığa düşmüşlerdir.”²² Bundan dolayı Tûsî filozofların tezlerindeki çelişkileri gözler önüne sermek istemektedir. Ancak bunu yaparken de onların her düşüncesini reddetmeyerek, önyargılı olmadan konuları incelemektedir.²³

¹⁸ Kenan Yakupoğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul 2006, s.112-113; Salim Aydüz, “Sinan Paşa”, *Yaşam ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008, c. II, s. 543.

¹⁹ Salih Sabri Yavuz, “Kesteli”, *DİA*, c. 25, s. 314.

²⁰ Bolay, *age.*, s. 221-222.

²¹ Alâeddin Ali et-Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 6-7.

²² Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, s. 8.

²³ Duran, “Bir Tehâfüt Yazarı: Ali Tûsî”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 1990, c. 4, s. 202. Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr* adlı eserini yazmasında iki amacı olduğunu söyler. Birincisi

Tûsî'nin diğer eserlerine gelince *Ahlâk-ı Nâsırî*²⁴ ahlâk felsefesi adına yazılmış önemli eserlerinden birisidir. *Hâşiye alâ şerhi'l-mevâkıf*, *Hâşiye alâ şerhi'l-akâidi'l adudiyye*, *Hâşiye alâ hâşiyeti keşşâf*, *Hâşiye alâ hâşiyeti şerhi'l-metâlii'l-envâr fi'l-mantık* gibi kelâm ve mantığa dair çalışmaları mevcuttur.²⁵

Hocazâde Muslihiddin Mustafa (ö.1487) Fatih Sultan Mehmed'in talimatıyla *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserini yazarak şöhret kazanmıştır. Eserinde bağımsız düşünce çizgisiyle Gazzâlî ve diğer kelâmcılara karşı çıkmaktan çekinmemiştir. Bu da felsefenin canlanmasına yol açan neticelerden birisidir.²⁶ Hocazâde'nin Tehâfütü ön yargıların kırılması ve felsefî düşüncenin gelişmesine yönelik önemli bir gayrettir. Medrese ulemasının ve Fatih'in bu esere verdikleri önem felsefenin yeniden canlanmasına neden olmuştur.²⁷ Üç Padişah döneminde yetişen Hocazâde, Molla Bahaeddin, Molla Sirâceddin, Kadızade Kudbüddin Mehmed, Mirim Çelebi gibi birçok talebe yetiştirmiştir. Hocazâde bir kelâmcı olmakla birlikte filozoflara karşı peşin hükümlü değildir. Kelâm ve felsefe meselelerinin bir arada işlendiği müteahhirün kelâm akımının bir temsilcisi olarak, konuya dair tez ve antitezle ilgili düşüncelerinin serbestçe mukayesesini

şeriatla sabit olan konularda filozofların küfürlerini gerektiren yön, diğeri de şeriatın aksine bulunmadığından dolayı filozofların küfürlerini gerektirmeyen yöndür. Ayrıca inananları eksik kaldıkları konularda bilgi sahibi yapmak ve hata ve eksiklikten berî olmadıkları konusunda uyararak olduğunu söyler. Eserinde birinci bahis olan “âlemin kıdemi ve hudûsu”ndan, yirminci bahis olan “Cesetlerin haşri ve ruhların bedenlere dönüşü mümkün ve vaki midir değil midir?” konusuna kadar itirazlarını ve açıklamalarını yapmakta, filozoflar, kelâmcılar ve muhakkıklardan örnekler vermekte, Fahreddin Râzî'nin *Erbaîn* adlı eserinden atıflarda bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Alâeddin Ali et-Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, s. 12, 13-247.

²⁴ Tûsî'ye göre “Ahlâk ilmi insan nefsinin fiillerin iradeyle kendisinden kaynaklanacağı, güzel ve övgüye değer olan bir ahlâkı kazanmasını sağladığı için, bu ilmin konusu da güzel ve övgüye değer ya da kötü ve yerilen iradeli eylemlerin kendisinden ortaya çıkması yönünden insanî nefstir.” İnsan nefsinin yalın bir cevher olduğunu söyleyen düşünür, nefsin güçlerini, yetkinliğini, noksanlığını anlatarak mutluluğa ulaşma yollarını açıklar. Bkz. Alâeddin Ali et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 26, 27,35-45.

²⁵ Salim Aydüz, “Alaaddin Tûsî”, *Yaşam ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008, c. I, s. 189.

²⁶ Bolay, *age.*, s. 223.

²⁷ Arslan, *Kemal Paşazâde Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili*, s. 18. Hocazâde eserinin başında felsefenin nazârî ve amelî bölümleri ve onların alt dalları hakkında bilgi verir. Gazzâlî'nin filozoflara karşı yazdığı eserin adının Tehâfüt olduğunu söyler. Sultanın isteği üzere kaleme aldığı bu eserde felsefeciler ile kelâmcılar arasındaki meselelerde taraflı olmayacağı, gerektiğinde Gazzâlî'nin hatalı olduğu yerlerde fikirlerini söylemekten çekinmeyeceğini anlatır. İlk mesele “Mebde'ü'l Evvel'in mucibü'n bizzat olmamasının ve ihtiyârıyla fâil olmamasının ibtali üzerinedir. İkincisi âlemin ezeliğinin ibtali, üçüncüsü filozofların âlemin ebedi olduğu sözlerinin ibtali üzerinedir. Hocazâde meseleleri 22 fasıldan ibaret görür. Mustafa b. Halil Hocazâde, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, el-Matbaatü'l-A'lamiyye, Mısır 1320, s.4-5.

yapmaktadır. Fakat yeni ve orijinal bir yorum getirmeyip daha önceki filozof ve kelâmcılardan birisinin görüşünü tercih eder. Eserinin başında da tarafsız olacağını, tutarsız olduğu yerlerde Gazzâlî'yi eleştirmekten çekinmeyeceğini dile getirir. Yöntem olarak genellikle klasik kelâmın başvurduğu 'kıyâs-ı hulf'u kullanır. *Hâşiye alâ şerh-i hidâtetü'l-hikme*, *Hâşiye alâ şerhi'l-mevâkıf*, *Hâşiye alâ şerhi't-tavâli*, *Risâle fi'l-i'tirâz alâ delili isbâti vücûddiyyeti'l-Bârî*, *Risâle fit-tevhîd*, *Risâle fi bahsi'l-'ille ve ma'lul*, *Risâle fi enne kelâmallâhi kadîm*, *Hâşiye alâ şerhi telhîsi'l-miftâh* gibi kelâm ve felsefe içerikli eserler kaleme almıştır.²⁸

Molla Lütî (ö.1494) Hızır Bey'in oğludur. Felsefe belagat, mantık ve mizah gibi çeşitli dallarda eserler vermiştir. *Mevzuatü'l-ulûm* adlı eserinde ilimlerin sayısını altmışa kadar çıkarmıştır. Ontoloji ve epistemoloji alanında İbn Sînâ'dan etkilenen düşünür *Risâle fi Tahkîk-i vücûdi'l-vâcip* adlı risâlesinde ondan alıntılar yapmış, mütekellimlerin İslâm felsefecilerini (hükema) doğru anlamadıklarını, bu yüzden karşı çıktıklarını söylemiştir. Onun bu eserleri felsefî düşünce açısından önemlidir. Ayrıca matematik ve astronomi alanında çalışmaları, mantık ve kelâma dair şerhleri vardır. Kendine has üslubu ve fikirleri yüzünden idam edilen Molla Lütî, Osmanlı'da ilim ve fikir adına uğranılan ilk felaket olmuştur.²⁹ *es-Sebu's-Şidâd*, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Matâli*, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Miftâh*, *Taz'îfü'l-Mezbah* gibi aklî ilimler alanında değerli eserleri mevcuttur.³⁰

Devvânî (ö.1502) aslen İranlı olup Osmanlı düşüncesini etkileyen kelâm ve felsefe çizgisindeki düşünürlerdendir. Taftazânî ve Cürcanî gibi büyük üstatlardan sonra gelmesine rağmen onlar kadar etkili bir şahsiyet olan Devvânî'nin eserleri Osmanlı medreselerinde okutulmuş, bunlara şerh ve hâşiyeler yazılmıştır. Felsefe ve kelâmın birleştiği dönemin bariz özelliklerini taşıyan eserlerinin birçoğunda Eşarî kelâmının, İbn Arabî'nin vahdet-i vücüt anlayışının ve İşrakî felsefenin izlerini görmek mümkündür. Fârâbî ve İbn Sînâ'dan da istifade eden düşünür ahlâk ve siyaset düşüncesinde bile eklektikçi tarzını yansıtmaktadır.³¹ Devvânî, *Heyâkili'n-nûr* şerhinde işrakî sezgi ve mükâşefe gücünün öneminden bahsetmekte, hakikatin ancak sezgiyle anlaşılabilirliğini anlatmaktadır. Ona göre Tanrı'nın nuru ya bir vasıtayla ya da onun dışında yayılınca, bu nur ilim ve aklî suret bakımından değil, bilakis nefste tecelli eden kudsî aydınlanma olarak görülmelidir. Böylece onunla keşf ve

²⁸ Saffet Köse, "Hocazâde Muslihuddin Efendi", *DİA*, c. 18, s. 208-209; Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınları, İstanbul Tarihsiz, c.I, s. 340, Taşkoprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev.: Muharrem Tan, İz Yayınları, İstanbul 2007, s. 138.

²⁹ Bolay, *age.*, s. 224; Yazıcıoğlu, *age.*, s. 188-189; Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, c.I, Lotus Yayınları, Ankara 2005, s. 76-77.

³⁰ Yakupoğlu, *age.*, s. 116.

³¹ Harun Anay, "Devvânî", *DİA*, c.9, TDV Yayınları, İstanbul 1994, s. 258.

müşâhede tamam olur, sezgi sahibi veya sufi ulvi ilkelere ulaşır. Dolayısıyla İshrâkî lezzetin öneminden bahseden düşünür, lezzeti, kemali idrak etme; elemleri de kemalin idrak edilememesi olarak görmektedir.³²

Devvânî âlemin ezeliyeti ile ilgili meselede Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmesini haklı bulurken, Tanrı'nın tikelleri bilmemesi ve haşrin cismânî olması konusunda filozofların tekfir edilmelerinin gerekli olmadığını düşünmektedir. Nitekim Devvânî *Şerhu'l akâidi'l-adudiyye* adlı eserinde Tanrı'nın bir mekânda olmakla vasıflanamayacağı gibi, bir zamanda olmakla da vasıflanamayacağını söyler. Onun ezeli olması zamandan münezzehe olması demektir. Ezelde ondan başka bir şey yoktur. Çünkü zaman mümkünler cümlesindedir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık zamansal değildir. Ancak Aristoteles gibi İslâm filozofları da âlemin ezeli olduğunu düşünürken, sadece Platon onlardan bu konuda ayrılır. Fakat o da nefsin ezeli olduğunu söyler. Devvânî bu eserinde Mu'tezile, Eş'arî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Râzî, Tûsî, Cürcânî, Bağdâdî gibi pek çok kelâm ve felsefe düşünürünün görüşlerine eserlerinin isimlerini zikrederek yer verir.³³ Devvânî filozofların "Tanrı maddi cüz'iyâtı cüz'î tarzda bilmez. Bilakis küllî tarzda bilir" sözlerinin, ilmin keyfiyeti ve felsefî gereklilikleri açısından incelendiğinde tekfiri hak etmediğini düşünür. Çünkü Tanrı hayal gücüyle ve hislerle değil akletmeyle bilir. Tanrı'nın bilgisinde zerrecik dahi eksik değildir. Bu sebeple filozoflar eğer Tanrı bazı şeyleri bilmez deselerdi, o zaman tekfir edilmeleri gerekirdi.³⁴ Bedenlerin ve ruhların haşrine gelince bu itikadî durumlardandır ve inkârı tekfiri gerektirir. Ancak bu meselede Gazzâlî gibi filozofları tekfir etmeyen Devvânî'ye göre cismanî haşrin ispatı felsefe bakımından değil, şeriat bakımındandır. İbn Sînâ *Ta'likât, Necât, Şifâ ve Mebde' ve'l-meâd*'de da incelediği meâd konusunda, cismânî haşri şeriata göre kabul ederken, ruhanî haşri felsefe bakımından ispat etmektedir. Dolayısıyla şer'î delil getirmenin felsefenin vazifesi olmadığını söyleyen Devvânî, İbn Sînâ'nın burada felsefe ve dini uzlaştırmaya çalıştığını düşünmektedir.³⁵

Devvânî'ye göre hikmet, mistik sezgiyle olduğu gibi aklî kavrayışla da kazanılabilir. Filozof ve sûfî aynı hedefe farklı yollarla ulaşırlar. Birincisinin bildiğini, ikincisi görür. İkisinin ulaştığı sonuçlar arasında tam bir uyum vardır. Onun kozmolojisi, on akıl, dokuz felek, dört unsur ve üç tabiat âleminin tedrici sudûrundan meydana gelmektedir. Ay küresinin aklı olan faal akıl, gökle yeryüzü arasında köprü vazifesi görür. Peygamber'in "aklın bütün yaratılan şeylerin en mükemmeli olduğu" sözünü nakleden Devvânî, 'ilk akli' İslâm peygamberinin

³² Devvânî, *Şevâkilü'l-Hûr fi Şerhi Heyâkili'n-Nûr li's-Sühreverdî*, thk.: Muhammed Abdülhak, Muhammed Kokan, Beytü'l-Verrak, Bağdad 2010, s.280-281, 266.

³³ Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevi, İstanbul 1290, s. 6-7, 19, 22, 32, 36.

³⁴ Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 32-33.

³⁵ Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 69-73.

aslı zatıyla özdeşleştirmektedir. Nasıl bir tohumun kuvve halinde kökleri dalları, yaprakları ve meyveyi ihtiva ediyorsa ilk akıl da aynı şekilde geçmiş, şimdiki ve gelecekteki her şeyin fikrini idrak etmektedir. Tabiatları bakımından sabit, fakat keyfiyetleri bakımından değişebilir mahiyette olan felekler maddî dünyanın kaderini idare etmektedirler. Feleklerin dönüşleriyle yeni durumlar meydana gelir ve her an faal akıl ilk madde aynasında kendisini yansıtmak için yeni bir şekli vücuda getirir. İlk akıl maden, bitki ve hayvan aşamalarından geçerek sonunda kazanılmış (müstefâd) akıl şeklinde insanda gözüktür.³⁶

Devvânî *Zevrâ* adlı eserinde kelâm, felsefe ve tasavvuf öğretilerini işrâkî bakış açısıyla değerlendirir, üç disiplinin de faydaları olmakla birlikte İslâm'la uygunluk içinde olmayan noktalarına dikkat çeker. Felsefe ve tasavvufun sonunda aynı noktaya götürdüğüne inanmakla birlikte, tasavvufu daha üstün görmektedir. Ahlâk ve siyaset anlayışında Tûsî'yi takip eden düşünür, *Siyâset-i Mudûn*'u politikanın modern anlamından çok, yurttaşlık ile ilgili ilim anlamında kullanmıştır. *Ahlâkî Celâli* adlı eserinde etkili bir adil yönetim için kralın uymak zorunda olduğu on ahlâk prensibini sıralar. Toplumun sınıfları, görevleri ve adil bir kral tarafından yönetilen bir idarenin ihtiyaçları gibi konulara yer veren düşünür adalet, merhamet ve affetmenin bir yönetici için öneminden bahseder. Ona göre faziletli kişilerle dost olmalı ve onların öğütlerine kulak vermelidir. Herkesi haklı mevkiine göre korumalı ve aşağı tabakadan olan halka yüksek görev emanet etmemelidir. Haksızlıktan adaletsizlikten imtina etmelidir. *Ahlâkî Celâli*'nin yapısı esas itibarıyla *Ahlâk-ı Nâsırî* ile aynıdır. Ancak o Tûsî'nin risalesini sadece kısaltıp sadeleştirmemiş, genişletip bazı yerlerini İshrâk felsefesi ışığında ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.³⁷

*Şerhu'l akâidi'l-adudîyye, Hâşiye alâ şerhu't-tecrîd, ez-Zevrâ ve'l-havrâ, Risâle fi halkı'l-a'mâl, Risâle fi isbâti'l-vâcib, Risâle fi'r-rûh, Şevâkilü'l-hür fi şerhi Heyâkilin-nûr, Şerhu't-tehzibi'l-mantık ve'l-keâm, Hâşiye alâ şerhi's-şemsîyye, Risâle fi tahkîki nefsi'l-emr, el-Mesâilü'l-asr fi'l-keâm, Ahlâk-ı Celâli (Levâmi'ul-işrâk fi mekârimu'l-ahlâk) kelâm ve felsefeye dair eserleridir.*³⁸

³⁶ Bahtiyar Hüseyin Sıddîki, "Celâleddin Devvânî", *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, c.3, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 105,10. İlk akıl diğer işrâk eden akıllara göre en üstün olandır. Nûru'l Envâr (Nurların nuru) akıl âleminin güneşidir. Nefsler ve akıllar da onun malûlleridir. Akıllar onun parlaklığı ile aydınlanır. Onuncu akıl olan Faal akıl kutsaldır, insan türünün terbiye edicisidir. İlk maddenin de illetidir. Nefs mücerred nur olsa da mebbeinden taşmıştır, işrâkîlere göre hadistir, bedenle birlikte. Nefs nurla ilgili keyfiyetleri suretleri verenden almak için hazırlanır. Devvânî, *Şevâkilü'l-Hür*, s. 135-152, 199-202, 259.

³⁷ Bahtiyar Hüseyin Sıddîki, "Celâleddin Devvânî", s.104-107; Devvânî *Zevrâ* risalesinde nazar ehli ve keşf ehlinden bahsederken ilmin durumunu, birliğin çokluğu ve çokluğun birliği olarak değerlendirmektedir. Devvânî, *Risâletü'z-Zevrâ, Seb'u Resâil* içinde, thk.: Ahmed Tuysirkani, Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, Tahran 2002, s.180-181.

³⁸ Harun Anay, "Devvânî", s.259; Bahtiyar Hüseyin Sıddîki, *agm*, s.103-104.

Kemalpaşazâde (İbn Kemal) (ö.1534) 16. yüzyılın felsefe-kelâm ilişkilerini yansıtan en önemli düşünürdür. Osmanlı kelâmî-irfânî bakış açısını en üst noktasına taşıyan büyük devlet adamı, tarihçi, hukukçu, kelâmcı, felsefeci, dilci ve edip olarak Osmanlı fikir ve idare hayatında önemli bir yer işgal etmektedir. İdarî görev meşguliyetine rağmen, mantık, tasavvuf, kelâm, felsefe, hukuk ve dile dair iki yüzden fazla risale ve kitap yazmıştır. Felsefe ve kelâmın iç içe girdiği meseleleri risalelerinde ele alıp, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı şekilde konulara yaklaşmaya çalışmıştır. Varlık, yokluk, bilgi insan gibi pek çok kelâmî ve felsefî konuda farklı görüşler öne sürüp yeni kavramlar vücuda getirebilmiştir.³⁹ Döneminde yaşadığı üç padişahın sevgi ve saygısını kazanan düşünür, daha genç yaşta Taftazânî ve Cürçânî gibi âlimlerle mukayese edilmiş, ilmi gücünden dolayı 'muallimü'l-evvel' adıyla anılırken, öğrencisi Ebussuûd Efendi 'muallimü's-sâni' unvanını kazanmıştır.⁴⁰

Farklı ekollerin bilgi anlayışı ve metafizik görüşlerini kendi anlayışıyla sentezleyen Kemalpaşazâde, "zihinsel varlık anlayışından, ontolojik yoksulluk kavramına, eys ve leys düşüncesinden, mahiyetin mecûliyeti meselesine varıncaya kadar pek çok alanda özgün, yaratıcı ve kendisinden sonra derin izler bırakan bir düşünce ortaya koymuştur."⁴¹ Diğer taraftan Râzî süzgecinden geçmiş İbn Sînâ felsefesinin Osmanlı ilim dünyasındaki önemli etkilerini, Kemalpaşazâde'nin Râzî'ye atıflarından takip etme olasılığı da vardır.⁴² Râzî ekolüne bağlı olan düşünür felsefî-kelâmî meseleleri mantikî-gramatik formda ele alarak, bunların her birini ayrı ayrı inceleyerek ve kaynaklara inip meseleleri çözmeye çalışmaktadır. Aklın matematikteki kullanımıyla metafizikteki kullanımı arasında fark olduğunu belirterek, fizik âlem gibi metafizik âlemin de bilgiye konu olabileceğini ifade ederek, beş duyu aracılığıyla fizikten, iç duyularla metafizikten haberdar olunabileceğini söylemektedir.⁴³ Âlem ve Tanrı anlayışında felâsifenin görüşlerine karşı olsa da birçok hususi konuda ve kavramda onların görüşlerine yakın fikirler beyan etmektedir. Âlemin ebediliği meselesinin, âlemin ezeliği probleminin bir uzantısı olmadığını belirterek,

³⁹ Bolay, *age.*, s. 224-225.

⁴⁰ İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", *DİA*, c. 25, s. 238.

⁴¹ Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s.164. Ayrıntılı bilgi için bk. Alper, *age.*, s. 26-40, 81-82.

⁴² Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayınları, İstanbul 2009, s. 18.

⁴³ Çelebi, *age.*, s. 242-243. İbn Kemal, vahdet-i vücûd anlayışını savunan mutasavvıfların gerçekte varlıkta bulunan çokluğu inkâr etmediklerini ileri sürerek Adudiddin İcî'nin bunları hulûl ve ilhad düşüncesine saptıklarını söylemesinin doğru olmadığını ifade eder. Şamil Öçal, *Kemalpaşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 73.

Tanrı'nın varlığını ispat noktasında da hudûs ve imkân olmak üzere birtakım deliller sunmakta, âlemi Tanrı'nın en büyük delili olarak görmektedir.⁴⁴

Kemalpaşazâde, Tehâfüt geleneğinin önemli bir temsilcisi olarak ele aldığı hâşiyesinde konuları, Tanrı'nın cüziyyâtı bilip bilmemesi meselesinde kesmekte, tabiatla ilgili konuları ele almamaktadır. Eski kelâmcılar kadar filozoflara karşı olmadığı için onların metodolojisini, bazı görüşlerini daha rahat benimseyebilmektedir. Nitekim Kemalpaşazâde'nin *Tehâfüt* hâşiyesinde filozofların görüşlerini değerlendirirken dayandığı ana görüş, sadece mümkün itirazlar ve cevaplar ileri sürmek kaygısı olmuştur.⁴⁵ Felsefeciler ve kelâmcılar arasında vuku bulan tartışmalı konuları ele alırken kelâmcılar tarafında yer aldığı bilinmesine rağmen, kelâmcıların yanlış bulduğu görüşlerini de söylemekten geri kalmamıştır. Birçok meselenin ele alınmasında yeni açılımlar getirmiş, hem kendisiyle ortak görüşü benimseyen kimselerin hem de kendisine muhalif safta yer aldığı kimselerin görüş ve düşüncelerinde boşlukları, yetersizlikleri felsefî ve kelâmî üslup kullanarak göstermiştir.⁴⁶ Ayrıca birçok eserinde felâsifenin doğru bir biçimde anlaşılmadığını tespit edip tenkitlerde bulunan İbn Kemal, âdetâ bir felâsife savunuculuğu yapmıştır. O, hakikati arama yolunda bütün akım ve disiplinlerden faydalanarak başarılı bir senteze ulaşmıştır. Ayrıca kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneklerini ayırıştırmaktan ziyade yakınlaştırmak gibi bir görevi icra

⁴⁴ Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2001, s. 206, 277. Ayrıca Kemalpaşazâde'nin varlık anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, s. 99-276.

⁴⁵ Arslan, *Kemal Paşazâde Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlihi*, s. 374-388. Kemalpaşazâde hâşiyesinde “ameli hikmet başkaları nazarı itibara almaksızın bir şahısla ilgili idarenin ilmi olduğunda ahlâk ilmidir. Yoksa ev halkının bir araya gelmesiyle tamamlanan bir şeyin ilmi olduğunda ev idaresi, ancak şehir halkının bir araya gelmesiyle tamamlanan bir şeyin ilmi olduğuna siyaset ilmi, peygamberlik ve şeriat ile ilgili şeylerin ilmi olduğunda ‘navâmis’ ilmidir. Metafizik ilminin tabii ve riyazî ilimlerden farklılığı bu ilimde alınan varlığın dış âlemde madde ile karışık olmamasıdır. Nazarî hikmet dörde ayrılır. Bu kısım ile ilgili şeyler Tanrı, Tanrı'nın sıfatları ve mücerred akıllar gibi madde ile birleşmesi imkânsız olan şeylerdir. ‘İlahî hikmet’ veya ‘ilahî felsefe’ denir. Veya nedensellik, birlik, çokluk ve bazen maddeye bazen maddeden mücerred olan şeylere ârız olan diğerleri gibi madde ile birleşmeleri imkânsız olmayan şeylerdir. Bununla ilgili felsefeye de ‘ilk felsefe’ denir.” demektedir. Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, çev.: Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 21-23.

⁴⁶ Şamil Öçal, “Osmanlı Düşünce Hayatı ve Kemâl Paşazâde”, *Türkler*, c.11, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s.78. İbn Kemal âlemin ezeliyeti konusunda filozofların âlemin kaynağının kadir-muhtar olması bir yana onun kendisini dahi bu meselede nazarı itibara almadıklarını söyler. Bundan dolayı o, âlemin ezeli olması durumunun kaynağının üzerinde durulmadan zorunlu olarak çıktığı tespitinde bulunur. Âlemin ebediliği konusunu tartışırken de “delillerin yanlışlığından iddia edilen şeyin yanlış olması lazım gelmez” diyerek kelâmcılar ve felsefecileri iyi muhakeme etmek gerektiğini düşünmektedir. Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, s. 28, 30.

ettiği için onda, İbn Sînâ'dan İbnü'l Arabî ve Gazzâlî'ye, Mâtürîdî'den Râzî ve Tûsî'ye kadar pek çok kurucu düşünürün tesiri görülmektedir.⁴⁷

Kelâma dair eserleri: *Risâletü'l-münire*, *Akaid-i İslâm*, *Risâle fi'l-imâni's-şer'i*, *Risâle fi tahkik'l-imân*, *Risâle fi vücûdi'l-vâcip*, *Risâle fi kıdemi'l-Kur'an*, *Risâle fi'l-elfazi'l-küfr*, *Risâle fi's-seb*, *Risâle fi ma yetealleku bi-lafti'z-zındık*, *Efdaliyyetü Muhammed*, *İhtilâfî'l Mâtürîdîyye ve Eşarîyye*, *Hâşiye alâ evveli ilâhiyyât min şerhi'l-Mevâkıf*, *Hâşiyetü'l-şerhi'l-miftah*, *Hâşiye ala hâşiyeti'l-Celâl ale't-tecrîd* vs.

Felsefeye dair eserleri: *Hâşiye alâ Tehâfüt'l-felâsife li-Hocazâde*, *Risâle fi'l-beyâni'l-vücut*, *Risâle fi tahkiki lüzûmi'l-inkân li-mahiyyeti'l-mümkin*, *Risâle fi beyani'l akl*, *Nesayih*, *Risâle fi hakikati'l-cism*, *Fi tahkiki muradi'l-kâilin bi-enne-vacip Teâlâ mucib bi'z-zât*, *Risâle fi ihtiyaci'l mümkin*, *Risâle fi sübûti'l-mahiyye* vs.⁴⁸

Muhyiddin Muhammed Karabâğî (ö.1536) tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, fıkıh usulü ve Arap edebiyatı konusunda geniş bilgi ve maharete sahiptir. *Tehâfüt* çalışmasıyla Hocazâde, Tûsî ve Kemalpaşazâde gibi kelam-felsefe meselelerinin bir arada ve sistemli olarak ele alınmasını sağlamıştır. *Tehâfütü'l hükemâ* ismiyle de bilinen eserinde Karabâğî, yer yer Gazzâlî ve Hocazâde'ye tenkitlerde bulunmaktadır. Gazzâlî'de olduğu gibi tekfir söz konusu olmayıp, cüziyyât ve haşr meseleleri yer almaz. Meseleleri farklı ve alışılmışın dışında ele alarak, akli istidlali kullanma hususunda taassup göstermeyerek objektif olabilmeye özen göstermiştir. Problemlere bir filozof gözüyle bakmaya muktedir olmuş, konulara yeni boyutlar kazandırarak yorum ve açıklama imkânları sunmuştur. *Muhadarât-*

⁴⁷ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan-Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 180-181. İbn Kemal'in Osmanlı düşüncesindeki önemi felsefe, kelam ve tasavvuf geleneklerini sentezleyip kendi özgün fikirleriyle de meseleleri tartışmasından kaynaklanır. Mesela *fi Beyâni'l-akl* adlı risalesinde akıl güçleri arasında ayrıma giderek nicelik ve nitelik bakımından diğer akıllardan üstün olan kudsi akıl gücünün İbn Sînâ gibi hakikati bilme noktasında öğrenmeye ve kimsenin yardımına ihtiyaç duymadığını söyler. Hâlbuki diğer akıllar teorik ilimlerin kazanılmasında başkalarından yardım almaya ihtiyaç duydukları gibi mantık ilminin kendilerini hatadan koruyacak kanunlarına ihtiyaç duyarlar. Bilgi konusunda ruhların mertebelerinden bahseden düşünür nesnelere bilme konusunda güneş nasıl nesnelere görülmesi için onları aydınlatıyor ve görme gücünün onları görmesini sağlıyorsa kalpteki basiret gücünün de düşünebilmesi için ruhânî bir aydınlatıcıya ihtiyacın olduğunu söyler. Ona göre ruhani aydınlatıcılar sırasıyla İlk İlke (Allah), Ruh'ul A'zâm, meleklerin ruhları ve beşeri ruhtur. Beşeri ruhların derecelerini de velilerin ve filozofların ruhları olmak üzere ikiye ayırır. Kemalpaşazâde, *Risâle fi Beyâni'l-akl* (Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler içinde), çev.: Ömer Mahir Alper, s. 218-220.

⁴⁸ Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, s. 88-92; Çelebi, *age.*, s. 246-247; Taşköprizâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 284; Tahir Efendi, *age.*, s. 353; Öçal, "Osmanlı Düşünce Hayatı ve Kemâl Paşazâde", s. 72-73.

ı Karabâğî, Risâle fi bahsi'n-nakîz, Ta'lika ala Tehâfütü'l felâsife li Hocazâde, Şerhu İsbâti'l Vâcib li Celâlid-Devvânî, Hâşiye ala Şerhi'l Vikâye li Sadri's-Şeria, Şerhu Kenzu'd-dakâik, Şerhu'l Adudiyye gibi, eserlerinin ağırlık noktasını kelâm ve felsefeye dair eserler oluşturmaktadır.⁴⁹

Molla Hafız (ö.1550), Osmanlı'da Hâfız Acem diye meşhur olmuştur. Asıl adı Mehmed b. Ahmed olup, Azerbaycan'ın Gence vilâyetine bağlı Berda kasabasında dünyaya gelmiştir. Öğrenimini Tebriz'de yapmış, daha sonra Osmanlı Devleti'ne iltica etmiş ve Amasya'ya yerleşmiştir. Bu arada Trabzon valisi olan şehzade Sultan Selim'le görüşüp sohbetlerinde iştirak etme fırsatı bularak onun hürmetini kazanmış ve bu yüzden kendisine Amasya Ali Paşa Medresesi müderrisliği verilmiştir. Ayrıca, Mu'id-zâde Abdurrahman Efendi hizmetine girerek ondan ve diğer bazı ulemadan dersler almıştır. Osmanlı ulemasının takdirini kazandıktan sonra, daha çok tanınmaya başlamıştır. Hâfız Acem'in özelliklerinden biri de sık sık medrese değiştirme yoluyla yükselmesi ve her medrese değişikliğinde birkaç eser takdim etmesidir. Onun bu durumu itimat kazanması ve aynı zamanda güven vermesi anlamına da gelmektedir. Mu'id-zâde Abdurrahman Efendi aracılığı ile II. Bayezid'le görüşme fırsatı bulmuş, sonra sırasıyla Ankara, Merzifon, İstanbul Ali Paşa, İznik ve sonunda Ayasofya Medresesi'nde müderrislik yapma imkânı bulmuştur. *Noktatü'l-ilm, Fihristü'l-ulûm, Maarikü'l-ketaib, Seb'a-ı seyyare, Tuhfetü'l-mestûr, Tercüme-i Timurnâme, Ta'likat, Risâletü'l-kalem* adlı eserleri kaleme almıştır. Cürcânî'nin *Mevâkıf*'inin bazı bölümlerine hâşiye yazmıştır. *Risâletü'l-Heyulâ* adlı eseri vardır. *Tecrid'e Muhâkemâtü't-tecrîdiyye* adlı şerhi yazmıştır. *Medinetü'l-ilm* adlı eserinde Beydavî, Taftazânî, Cürcânî gibi zatlara itirazlarını dile getirmiştir.⁵⁰

Fuzûlî (ö.1556) edebî düşünceye dair eserlerinde felsefi söyleme yer vermesinin yanında, *Matlau'l-itikad fi marifeti'l-mebde' ve'l-mead* isimli eserinde kelâm ve felsefeye dair konuları kaleme almıştır. Bu eserinde “varlıklara duygu ve akıl gözüyle baktığımı, onlar üzerinde fikir ve düşünce ayağıyla yürümeye çalıştığımı” söylemektedir.⁵¹ İçeriğinde bilgi ve kısımları, evrenin ahvali, insanın mahiyeti, Zorunlu Varlık, sıfatları ve fiilleri, nübüvvet, imamet, ruh ve meada dair konulara yer vermektedir. Marifet konusunu tartışırken çeşitli görüşlerden örnekler vermekte, Kaderiye ve Salihîye'den bahsetmektedir. Tanrı'yı bilmenin gerekliliği konusunda Mutezile ve Cehmiyye fırkalarının görüşlerine yer vermektedir. Bilgiyi önce dünya ve din işleriyle ilgili olanlar

⁴⁹ Abdürrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehafütü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 26-41, 237.

⁵⁰ Taşköprizâde, *age.*, s. 326; Bilal Dedeyev, “Osmanlı Eğitimine Katkıda Bulunan Bazı Azerbaycan Müderrisleri (15. Yüzyılın II. Yarısı ve 16. Yüzyılın I. Yarısında)”, *Journal of Qafqaz University*, sayı: 26, Bakü 2009, s.219.

⁵¹ Fuzûlî, *Matlau'l-İtikad fi Marifeti'l-Mebde' ve'l-Mead*, çev.: Esat Coşan, Kemal Işık, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1962, s. 3.

şeklinde taksim ettikten sonra, felsefî geleneğe uyarak bilginin amelî ve nazarı ayırımına geçmektedir. Buna göre amelî bilgi ahlâk, ev idaresi ve devlet idaresidir. Nazarı bilgi ise ilâhî bilgi, riyâzî bilgi ve tabîî bilgidir.⁵²

Evren ona göre mümkünât denilen varlıklardan ibarettir. Akıl âlemi ve his âlemi olarak iki ayrı âlemin varlığını kabul eden düşünür, Thales, Empedokles, Anaxsagoras, Demokritos, Sofistler, Eflatun ve Aristoteles gibi filozofların görüşlerinden örnekler sunmaktadır. Âlemin cüzlerini anlatırken ay altı âlem ve ay üstü âlemden bahsetmekte, böylece mümkün varlıkları ulvî ve süflî varlıklar olarak ayırmaktadır. Bu konuda Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya atıf yapmaktadır. Evren cevher ve arazlardan ibarettir. Filozoflara göre cevher sûret, heyula, cisim, nefis, ve akıl olmak üzere beş kısımdır.⁵³

Fuzûlî tefsir, hadis gibi naklî ilimlerin yanında heyet, felsefe, hendese gibi akli ilimlerin önemine işaret etmektedir. Özü insan olmayanın gerçek bilgiye ulaşamayacağını dile getiren Fuzûlî, ahlâkla ilgili pek çok konuyu *Divan*'ında ele almaktadır. Ne vahdet-i vücut felsefesine ne de bir tarikata intisap etmeyen düşünür, *Leyla ve Mecnun* adlı eserinde sûfiyane aşkı işleyerek, yüksek rütbelere ulaşmak için sezgisel bilginin kaynağının aşk yolu olduğunu anlatmaya çalışmıştır.⁵⁴

Taşköprizâde Ahmet Efendi (ö.1561) tefsir, kelâm, eğitim, edebiyat, biyografi gibi çeşitli alanlarda önemli eserler vermiştir. Osmanlı ilim anlayışını en iyi ortaya koyan müelliflerdendir. *eş-Şakâiku'n-nu'maniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* adlı eserinde Osman Gazi'den Kanuni Sultan Süleyman döneminin sonlarına kadar yaşamış 502 Osmanlı âliminin hayatını ve eserlerini kaleme almıştır. Eserinin sonunda, kendi kaleminden hayatının çocukluk, gençlik ve olgunluk dönemlerini anlatan düşünür, talebeliğinde okuduğu ve müderrisliğinde okuttuğu dersler ve kitaplar hakkında da ayrıntılı bilgi vermektedir.⁵⁵ Bu bilgiler o dönemin düşünce yapısı hakkında önemli malûmatlar içermektedir. *Mevzuâtü'l-'ulûm* adlı eserinde ise ilimler sınıflaması yaparak üç yüzü aşkın ilim adı vermektedir. Taşköprizâde'ye göre manevî mutluluk ve yücelmeyi sağlayacak ilimler, Cibril hadisinde ifade edilen iman, İslâm ve ihsanı konu alan kelâm, fıkıh ve tasavvuftur. Ona göre ilimler dörde ayrılır, zira her şeyin varlığı “yazıda”, “sözde”, “zihinde” ve “dış dünyada (ayanda)”, olmak üzere dört mertebede bulunur. Aslî ve hakikî olan varlık dış dünyada olandır, diğerleri (yazıda, sözde ve zihinde olanlar) âlet ilimleridir. Dış dünyada bulunan varlıklarla

⁵² Fuzûlî, *age.*, s.8-9.

⁵³ Fuzûlî, *age.*, s.13-19.

⁵⁴ Abdülkadir Gölpınarlı, *Fuzûlî Divânı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1961, s. LXII-LXIII; Remzi Demir, *age.*, s.78.

⁵⁵ Bk. Taşköprizâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muharrem Tan, İz Yayınları, İstanbul 2007, s. 377-378.

ilgilen ilim yüce ilimdir ve şeriatın getirdiği ile ilgilenirlerse dinî, aklın verileriyle ilgilenirlerse felsefî (hikemî) ilimdir. Bu ilimlerden dış dünyada olan hariç, diğerleri keskin görüş ile çalışıp elde edilirken; dış dünyada olan ilim ya istidlal (nazar, akıl yürütme; aklî ve naklî deliller yolu) ya da tasfiye (müşahede ve kalbi arındırma) yoluyla elde edilir. Akıl yürütme ve nazar yolu, ilimde derinleşenlerin; müşâhede ve arınma mutasavvıfların yoludur. Bazen bu yolların her biri diğerine kavuşur ve ilim sahibi iki denizi birleştirme şerefine ulaşır.⁵⁶ Düşünürümüze göre bu senteze ulaşmak, gerçek mutluluğa ulaşmakla eşdeğerdir.

Taşköprîzâde aynı eserinde, her biri “devha” (dallı budaklı ağaç) adını taşıyan yedi grup halinde sınıflandırdığı ilimleri, ayrıca taraf adını verdiği iki ana bölüme ayırır. “Birinci taraf”, ‘yazı ilimleri’ (birinci devha), ‘dil ilimleri’ (ikinci devha), ‘mantık ilimleri’ (üçüncü devha), ‘nazarî hikmet’ (dördüncü devha), ‘amelî hikmet’ (beşinci devha), ‘din ilimleri’ (altıncı devha) ve onların alt dallarından oluşur. “İkinci taraf” ise ‘bâtın’ (yedinci devha) ilimleridir. İbâdât, âdât, mühlikât, münciyât’tan oluşur. Taşköprîzâde bu ikinci taraf ayrımında Gazzâlî’nin *İhyâ* adlı eserindeki ilimler sınıflamasından etkilenmiştir. Nitekim Gazzâlî bu eserinde mükâsefe ve muamele ilimleri şeklinde iki temel gruptan söz eder. Birincisi nazarî ilimlere, ikincisi de amelî ilimlere karşılık gelmektedir.⁵⁷ Nazarî hikmet; riyaziyat, tabiat ve metafizik, amelî hikmet; ahlâk, ev idaresi ve siyaset olmak üzere üç kısımda değerlendirilmektedir.⁵⁸

İlimleri faydalı (mahmûd; övülen) ve zararlı (mezmûm; kötülünen) olarak da taksim eden Taşköprîzâde’ye göre, felsefenin ününün kötü olması bu ilmin bizzat kendisinden kaynaklanmaz. Bu durum felsefenin kusuru değil, felsefeyle uğraşanların kusurudur. Başkaları üstünde etkili olmak için büyü ve tılsımla uğraşanlar kötü sonuca vardıkları için uğraşları da kötü görülmektedir. Mesela yıldızlarla ilgili nücûm ilminin faydaları olmakla birlikte, insanların kaderlerini söylemede kullanılması yasaklandığı için kötüdür.⁵⁹ Taşköprîzâde *Mevzuâtü'l-ulûm* adlı eserinin birinci cildinde felsefenin dine muhalif olmadığını belirtirken, ikinci cildinde felsefeyi eleştirmesi, genel olarak felsefe ilmini değil de döneminin anlayışına uygun olarak şeriata muhalif olan felsefeyi reddettiği anlamına

⁵⁶ Taşköprîzâde, *Mevzuâtü'l-'Ulûm*, s. 89, 93. Dış dünyadaki varlıklar insanın gücü ölçüsünde ve aklın gerekleri doğrultusunda araştırılıp incelenirse hikemî-felsefî ilimler, şayet İslâm’ın ilkeleri uyarınca incelenirse dinî ilimler olarak adlandırılır. Dış dünyadaki varlığı İslâmî ilkeler çerçevesinde incelediği için kelâm ilmi, dinî bir ilimdir. Tedvin edilme bakımından felsefî ilimlerden sonra gelen bu ilmin müşahede-keşf ya da ahlâkî arınma kapsamında değerlendirilmesi daha uygundur. Hüseyin Sarioğlu, “Taşköprîzâde’de İlim ve Felsefe”, *Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzâdeler Sempozyumu*, Kastamonu-Taşköprü 2006, s. 61-62.

⁵⁷ Hüseyin Sarioğlu, “Taşköprîzâde’de İlim ve Felsefe”, s. 57.

⁵⁸ Taşköprîzâde, *age.*, I, 249.

⁵⁹ Taşköprîzâde, *age.*, c. II, s. 936; Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi/Kaygılar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, c. I, s. 492.

gelmektedir.⁶⁰ Ona göre öncelikle insanı ebedî saadete ulaştıracak ilimler öğrenilmelidir. Kelâm, insanı ebedî saadete ulaştıracak ilimlerden, imandan sorgulayarak dinin usullerine işaret eder. Ancak hevâ, heves ve vehme uymayıp İslâm akidesinin şartlarına uygun söz etmelidir.⁶¹ Fahreddin Râzî gibi âlimler kelâmı felsefeyle birleştirmişlerse de bu, bozuk yolun önüne set çekmek içindir.⁶² Tevhit ve hikmet kavramlarının tarihteki değişimine dikkat çeken⁶³ Taşköprizâde, kelâmı Mu'tezile kelâmı olmamak şartıyla ebedi mutluluğa ulaştıracak ilimlerden sayarken, felsefeyi de şeriata ters düşmedikçe sihir, büyü gibi maksadını aşan amaçlara yönelmedikçe desteklemektedir.⁶⁴ Dolayısıyla din ve imanını kuvvetlendiren kişinin felsefî ilimlerle ilgilenmesi helaldir. Ancak felsefecilerin şeriata ve İslâm dinine uygun olmayan sözlerine bakmamak, bakılırsa da reddetmek ve mütalaa etmek için bakmak, yine felsefecilerin sözleriyle İslâm âlimlerinin sözlerini birbirine karıştırmamak gerekir.⁶⁵ Nitekim ebedî saadet, ancak gerçek bilgiyle ve bu bilginin davranışa dönüşmesiyle sağlanacaktır. Buradan hareketle düşünürümüz, ilim-amel ilişkisi üzerinde ehemmiyetle durur. Ona göre ebedî mutluluk ve sonsuz kurtuluş ilim ve amelsiz olmaz. Bunlar birbirine yardımcı olup, ikiz kardeşlere benzerler. Dolayısıyla ilimde derinleşen kimse o ilme uygun amel etmelidir. Çünkü amelde kusur olursa ilimde kemâl olmaz.⁶⁶

Taşköprizâde, Fârâbî'den sonra hikmet üstadı olarak İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasîrüddin Tûsî, Sühreverdî, Şirazî, Kudbüddin Râzî, Taftazânî, Cürçânî, Devvânî, Kastalanî, Hocazâde gibi âlimlerin isimlerini kaydetmektedir.⁶⁷ Bu yaklaşımıyla felsefe-kelâm-tasavvuf bütünleşmesinin bir örneğini sergilediği gözlemlenmektedir. Şerh ve hâşiye geleneğini sürdüren Taşköprizâde, Fahreddin Râzî, Âmidî ve Cürçânî gibi Eşariyye âlimlerinin görüşleri etrafında tartışmalar yapmış, ancak Mâtürîdîyye mezhebine bağlı kalmıştır. Tasavvufa da ilgi duyarak Halvetiyye tarikatine mensup olmuştur. *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye, Mevzuâtü'l-'ulûm, el-Meâlim fi ilmi'l-keâm, Şerhu Dibâceti't-Tavâli, Hâşiyetü'l-Keşşaf, Hâşiyetü't-Tecrîd, Risâletü'ş-Şühûdi'l-aynî fi tahkîkî mebahisi'l-vücudi'z-zihni, Risâletü'l-istîfa li mebahisi'l-istisna, Mesâlikü'l-halâs fi mehâliki'l-havâs, Risâle fi'l-Kaza ve'l-kader, Risâletü'l-Câmia li vasfi'l-ulumi'n-nafla, Ecellü'l-Mevâhib fi marifeti vücudi'l-vacip,*

⁶⁰ Murtaza Korlaelçi, "Taşköprizâde'nin Eğitim ve Felsefe Anlayışı", *Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprizâdeler Sempozyumu*, Kastamonu-Taşköprü 2006, s. 137.

⁶¹ Taşköprizâde, *Mevzuâtü'l-'Ulûm*, c. I, s. 25.

⁶² Korlaelçi, *age.*, s.143.

⁶³ Taşköprizâde, *age.*, c. II, s. 937-939.

⁶⁴ Fahri Unan, "Taşköprizâde'ye Göre İlimlerin Gayesi", *Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler Sempozyumu*, Kastamonu-Taşköprü 2006, s. 41, 44.

⁶⁵ Ayhan Bıçak, *age.*, s. 565.

⁶⁶ Taşköprizâde, *Mevzuâtü'l-'Ulûm*, s. 89.

⁶⁷ Korlaelçi, *age.*, s. 142.

Şerhu'l-Ahlâkı'l-adudiyye gibi eserleriyle Osmanlı düşüncesine önemli katkılarda bulunmuştur.⁶⁸

Lütfi Paşa (ö.1563) yalnız komutan ve devlet adamı değil, dünya ve din ilimlerini bilen ve uygulayan önemli bir düşünürdür. Devlet tecrübesini *Asafnâme* adlı risalesinde ele alarak siyaset tecrübelerini pratikten teoriye, yani tecrübeden nazariyeye uygulamaktadır. *Asafnâme* devlet adamının davranışının, hareketlerinin ve ahlâkının nasıl olması gerektiği anlatan bir çeşit Nasihatü'l-Mülûk'tur.⁶⁹ Lütfi Paşa bu eserinde vezirlerin ve yöneticilerin nasıl çalışması gerektiğini, savaş tedbirlerini, halkın durumlarını anlatmakta “Osmanlı toplumunda işe göre adam atamalıdır, adama göre iş değil. Toplumun silsile zincirinin başında padişaha karşı sorumlu olan veziri azam gelir. Padişah da Allah'a karşı tek sorumludur.” demektedir. “Ona göre veziri azamda garaz (kötü niyet) bulunmamalı, her şeyi Allah için, Allah yolunda ve Allah rızası için yapmalıdır. Padişahla veziriazam arasındaki sırları ne dışardakiler ne de vezirler bilmelidir. Padişah nedimleri ile çokça buluşup görüşmelidir. Veziriazam padişahın yüzünü halka göstermesini sağlayıp, perde arkasında gizlenmesini önlemelidir.” gibi ifadelerle siyaset işlerinin düzene girmesi için nasihatlerde bulunmaktadır. *Kitâb-ı Tenbîhül-gâfilîn*, *Kitâb-ı Tuhfetü't-tâlibîn*, *Kitâb-ı Hayât-ı ebedî*, *Risâle-i suâl ve cevâb*, *Risâle-i niyet*, *Umûr-ı mühimmât* gibi başka eserleri de vardır.⁷⁰ *Tevârih-i Âli Osman* adlı eseri ise, olayların yanında çeşitli görüşlere yer vermesiyle diğer tarih çalışmalarından ayrılmaktadır. Tarihçiliği ve şairliği de olan Lütfi Paşa'nın pek çok araştırmacıya göre döneminin katı düşüncesine bağlı kaldığı söylenmektedir.⁷¹

Kınalızâde Ali Efendi (ö.1572) tefsir, fıkıh, felsefe, riyaziyat, belâgat gibi hemen hemen her konuda malumat sahibi bir düşünürdür. Kınalızâde'ye göre felsefe (hikmet), eşyayı layığı ile bilmek ve fiilleri de nasıl uygun ise öyle eylemektir. Geleneğe uygun olarak felsefenin teorik ve pratik ayrımına başvuran Kınalızâde, güç ve iradesinden bağımsız varlıklardan bahseden ilmi, “teorik (nazari) hikmet” olarak adlandırır. İnsanın güç ve iradesinin olduğu ve onlarsız meydana gelmeyen harici varlıklardan bahseden ilim ise “pratik (ameli) hikmet”tir. Hikmetin amacı insan nefsinde ilim ve amelin meydana gelmesi ve insan nefsinin bu iki yönden kemal mertebesine ulaşmasıdır. Teorik ilimler metafizik (ilâhî ilim), matematik (riyâzi ilim) ve fizik (tabii ilim); pratik ilimler ahlâk, ev yönetimi (tedbirü'l menzil) ve siyaset (tedbirü'l medine) dir. Ona göre ahlâk ilmi ‘tîbb-ı ruhânî’dir, dolayısıyla nefsin sağlığı ahlâk ilmiyle alâkalıdır. İbn Sînâ'da olduğu gibi nefsin bitkisel, hayvansal ve insanî güçlerini ele alan düşünür,

⁶⁸ Yavuz, *age.*, s. 151-152; Tahir Efendi, *age.*, s., 455.

⁶⁹ Bolay, *age.*, s. 232.

⁷⁰ Lütfi Paşa, *Asafnâme*, haz. Ahmet Uğur, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982, s.10-28; Ahmet Uğur, *Eserin giriş bölümü*, s. 6.

⁷¹ Mehmet İpşirli, “Lütfi Paşa”, *DİA*, c. 27, s. 234-235.

insan nefsinin kötü ahlâkının ve kötü amellerinin araz olduğunu, bu ilimle kötü ahlâkı def etmenin ve iyi ahlâkı oluşturmamanın mümkün olacağını bildirmektedir.⁷²

Kınalızâde'ye göre güzel ahlâk, tasdik (iman) ve salih amelden oluşmaktadır. Dolayısıyla imandan yoksun güzel bir davranış, aslında ahlâkî değildir, imanın kemali için de kişinin yaratıcısının sıfatlarını bilmesi gerekir. Bu bağlamda güzel ahlâkın temelini 'marifetullah' oluşturmaktadır.⁷³ Onun ahlâk anlayışı Aristoteles ve İbn Sînâ'da olduğu nefis görüşüne dayanır. Nefs görüşü de bilgi nazariyesi ile başlar. Ondan sonra empirik ruhiyat sahasına geçer. Gazzâlî gibi o da şüphe usulünden sonra yakın ilmine vasıl olacak yerde ahlâk ilmine vasıl olur. Türk ahlâkçılarında birincisi Nasırüddin Tûsî, ikincisi de Kınalızâde Ali Çelebi'dir. Onun eseri Türkçe felsefi ve ahlâk ilmi türünde ilk eserdir. Eserinin temel kaynakları Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si ve Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'sidir.⁷⁴

Kınalızâde'nin *Tecrîd*, *Mevâkıf* ve *Gurre*'ye ait hâşiyeleri, *Hidâye*'ye ait talikatı, *Risâle fi'l-hikmet*, *Hâşiye alâ Şerhi'l-ervâh*, *Hâşiye alâ Mutavvel*, *Risâle-i Vücûd*, *Hâşiye ale'd-Dürer*, *Ahlâk-ı Alai* gibi felsefe ve kelâma dair önemli eserleri vardır.

Birgivî Mehmed Efendi (ö.1573) hakkı söylemekten çekinmeyen bir âlimdir. Sokullu Mehmed Paşa'ya adaletsizliklerle mücadele konusunda tavsiyelerde bulunmuştur. Son derece dürüst ve tavizsiz bir ilim adamıdır. Nitekim döneminde âdet olduğu halde hiçbir eserini devlet büyüklerine ithaf etmemiş, aksine devletin ileri gelenlerinde gördüğü kusurları cesaretle tenkit etmiş, rüşvet karşılığı memuriyet verilmesine, ehli olmayanlara rütbe verilip cehaletin yaygınlaşmasına, her türlü bid'at ve hurafeye şiddetle karşı çıkmıştır. *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* ve *Cıla'ül-kulûb* ahlâk ve tasavvuf konularını içeren önemli bir eserdir. Kelâma dair eserleri *İkazü'n-Nâimîn*, *Ahvâlü'efâlî'l-müslimîn* ve *Ziyâretü'l-Kübür*'dur. Fıkıhla ilgili eserleri de fıkıh metodolojisi ve siyaset felsefesi bakımından önemlidir. Ayrıca tefsir, gramer, kıraat, hadis alanlarında birçok eseri vardır.⁷⁵ Yavuz döneminde Sünnî-Şîî çatışması ve sûfi tartışmalarının içinde bulunmuştur. Tekke düşüncesine karşı en büyük tavrın en büyük temsilcisi olan Birgivî, medresenin görüşüne temsilen katılmıştır. Tekkeyi temsilen de Sivasîler karşı safta bulunmuştur. Bu durum Kadızâde-Sivasî kavgası olarak tarihe geçmiştir. Birgivî'ye göre tasavvufun ilke ve şartları sonradan ortaya

⁷² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 47-55, 64-68; Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 97-99.

⁷³ Hasan Tevfik Marulcu, "Kınalızâde Ali Çelebi'de Ahlâkiliğin Dinamiği Olarak İman", *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2011, sayı: 27, s. 144.

⁷⁴ Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 189; Mustafa Koç, *Ahlâk-ı Alâî'nin Girişi*, s. 20-21; Oktay, *age.*, 23, 62-63.

⁷⁵ Emrullah Yüksel, "Birgivî", *DİA*, c. 6, s. 193-194; Tahir Efendi, *age.*, s. 285.

çıktığından bunlarla mücadele edilmesi gerekmektedir.⁷⁶ Ancak Birgivi'nin temsil ettiği İbn Teymiyye Mektebi, Osmanlı resmi İslâm'ını temsil eden Râzî Mektebi'ne bir tepki olarak çıkmıştır. Bundan dolayı Birgivi de felsefî kelâm düşüncesinin eleştiricisi olmuştur. Daha sonra Birgivi 17. yüzyılda ortaya çıkan Kadızadeliler hareketinin fikir babası olmuştur.⁷⁷

Ebussuûd Efendi (ö.1574) hukukî ve dinî düşüncede önde gelen Osmanlı düşünürlerinden olup 'Hoca Çelebi' diye anılmaktadır. Babasından başka Müeyyed-zâde Abdurrahman Efendi ve Mevlânâ Seyyid-i Karamanî'den dersler almıştır. Bazı kaynaklar hocaları arasında İbn Kemal'i de saymaktadır. Öğrenimini tamamlayınca İnegöl'deki İshakpaşa Medresesi'nde ilk görevine başlamıştır. Sonra Gebze'deki medresede müderrislik yapmış, Bursa kadısı, Rumeli kazaskeri olmuş, nihayetinde şeyhülislamlığa atanmıştır. Osmanlı şeyhülislamlarının on dördüncüsüdür, 30 yıl bu görevini icra etmiştir. Kanuni Süleyman'ın kanunnamelerini hazırlamıştır. Edebiyat, İslâm hukuku ve tefsirde şöhret bulmuştur. Devlete ait konularla din kurallarını bağdaştırmış, tımar ve zeametlere dair çıkarılan kararların çoğunluğu onun fetvalarına dayandırılmıştır. Onun fetvaları Osmanlı'nın yıkılış dönemine kadar çok okutulmuş, geniş bir alana etki yapmıştır.⁷⁸ *Kasîde-i Mîmiyye* Arap edebiyatında da ün kazanmasını sağlamıştır. İlme ve sanata verdiği önem onun fetvalarında da açıkça görülmektedir. Verdiği fetva ile Hafız divanını yakılmaktan korumuş bundan dolayı da Goethe Ebussuûd Efendi için bir manzume yazarak bu güzel ve isabetli davranışından ötürü onu kutlamıştır. Ancak diğer taraftan döneminde verdiği fetvalar sebebiyle Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ile Birgivi Mehmed Efendi'nin eleştirilerine maruz kalmış, aralarında hukuk mücadelesi geçmiştir.⁷⁹ Sultan Süleyman'a 'Kanuni' unvanının verilmesine neden olan yasal düzenlemelerin baş mimarı olmuştur. Felsefî düşüncedeki yerine gelince, "felsefe okumanın dini açıdan hükmünün ne olacağı" sorusuna verdiği "küfrü lazım olmaz" cevabı, Osmanlı düşüncesinin şekillenmesi bakımından önemlidir.

⁷⁶ Bıçak, *age.*, c.I, s. 510. *Vasiyetname* adlı eserinde tasavvuf ilmi olarak tanımladığı ahlâk ilmini, övülen ahlâk (ahlâk-ı hamide) ve yerilen ahlâk (ahlâk-ı zemime) olmak üzere ikiye ayırır. Bu konulara dair fikirlerini beyan eder. Daha sonra keramet, mucize, mizan, sırat, cennet, cehennem, cin, kıyamet alametleri gibi kelâmî konuları ele alır. İman ve İslâm kavramlarını fitrî, hükmi ve ihtiyarî olmak üzere üç mertebede değerlendirir. Küfrü ise hükmi ve ihtiyarî olmak üzere iki mertebede inceler. Din ve milletin hakikaten ve şerhen bir olduğunu söyler. Rubânî'den atıfla 36 tane büyük günah olduğunu naklederek, bunları tek tek açıklar. Nefsî ve lafzî olarak ayırdığı kelâm kavramını, mezheplerin görüşleriyle birlikte tartışarak ele alır. Bk. Birgivi, *Vasiyetname-i İmam Birgivi*, Tert. Muzaffer Ocak, Ergin Kitabevi Yayınları, İstanbul Tarihsiz.

⁷⁷ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, c. 1, ss. 223-359, Zaman Yayınları, İstanbul 1999, s.184-186.

⁷⁸ Abdullah Aydemir, *Ebussuûd Efendi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, s.2; Bolay, *age.*, s. 237-238).

⁷⁹ Abdullah Aydemir, *age.*, s.10, 20.

Nitekim bu fetva, döneminin en önemli şeyhülislamının bu ilme bakışını göstermekte, ayrıca ilmi ve politik bakımdan bilgilerin rahat çalışabilmeleri için özgür ortamın oluşmasına imkân vermiştir.⁸⁰ *İrşâdül-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitabil-Kerîm, Ma'ruzât, Sevâkıbul-enzâr fi evâili menâri'l-envâr, Ta'lika ale'l-Hidâye, Fetâvâ, Kanunnâme, Mevkûfü'l-ukûl fi vakfi'l menkul, Münşeât, Kıssa-i Hârût ve Mârût, Tuhfetü't-tullâb fi'l-münâzara ve risâle fi beyân-ı kat'ı'l-ilm, Risale fi'l-ed'iyeti'l-me'sûra* gibi kaleme aldığı önemli eserleri vardır.⁸¹

Mîrim Çelebi'nin (ö.1525) asıl adı Mahmud b. Mehmed'dir. Tabiat felsefesiyle ilgilenen düşünür devrinin önemli astronom ve matematikçilerindendir. Ali Kuşçu ile Kadızâde-i Rûmî'nin torunudur. Dedesi Hocazâde'den ve mütekellim Sinan Paşa'dan ders almıştır. Gelibolu, Bursa, Edirne ve İstanbul medreselerinde müderrislik yapmıştır. Eserlerinde matematikçiler ve kelâmcıların İbnü'l Heysem ve Kemaleddin el-Fârîsî, özellikle de İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin görüşlerini dikkate aldığı görülmektedir. *Düstûru'l amel ve tashîhül cedvel, Şerhu'l Fethiyye fi ilmi'l-hey'e, Risâle fi'l-hâle ve kavzi kuzah* gibi önemli eserleri vardır.⁸²

Takiyüddin er-Râsîd (ö.1585) Osmanlı döneminde yetişen çok yönlü bilim ve düşünce adamlarından biri olarak matematik, astronomi, fizik, optik, mekanik ve tıp konularında çeşitli eserler vermiştir. Eski zîcilerin artık ihtiyacı karşılamadığı, yeni gözlemevine gerek olduğu inancıyla yürüttüğü astronomi çalışmalarında, bazılarını kendi icat ettiği gözlem âletleriyle donattığı İstanbul Rasathanesi, Tycho Brahe'nin kurduğu gözlemeviyle boy ölçüşecek seviyeye gelmiştir. Osmanlıların yetiştirdiği en önemli mühendis de kabul edilen Takiyüddin mekanik saatler, kaldıraçlar, göller ve kuyulardan su çekme aletleri vs. tasarlayıp, bunları eserlerinde ayrıntıyla açıklamıştır. *Sidretü Müntehe'l-efkâr fi melekûti'l-feleki'd-devvâr Reyhânetü'r-rûh fi resmi'sâat alâ müsteve's-sütüh, Cerîdetü'd-dürer ve harîdetü'l-fiker, ed-Dürri'n-nazîm fi reshîli't-takvîm, Dekâiku ihtilâfi'l-ufkayn, Risâle fi marifeti'l-ufki'l-hadîs, Risâle fi evkâti'l-ibâdât* gibi önemli eserleri vardır.⁸³

On altıncı yüzyılda Osmanlı ulemasının felsefe-kelâm çizgisindeki bilim adamlarına kelâm ve felsefeye dair eserleri olan diğer âlimleri de eklemek mümkündür. **Kemaleddin İsmail Karamanî** (ö.1514) Molla Hüsrev ve Hayalî'den ders görmüş âlimdir. *Hâşiye-i şerh-i Akâid, Hâşiye-i Mevâkıf* kelâm ilmine dair eserleridir. **Muhyiddin Samsunî** (ö.1522) Sultan Birinci Selim tarafından Edirne kadılığına tayin edilmiştir. Düşündürün kelâma dair eserleri şunlardır: *Hâşiye-i şerh-i tecrid, Hâşiye-i Tenkîhu'l-usûl, Hâşiye alâ şerhi'l-*

⁸⁰ Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, s.38.

⁸¹ Abdullah Aydemir, *age.*, s.22-34.

⁸² İhsan Fazlıoğlu, "Mîrim Çelebi", *DİA*, c.30, s. 160.

⁸³ Hüseyin Gazi Topdemir, "Takiyüddin er-Râsîd", *DİA*, c. 39, s.455.

mißtâh, Hâşiye Telvih li't-Taftazânî.⁸⁴ **Muhammed Muhyiddin Vefâî** (ö.1533) de 16. Yüzyıl Osmanlı düşünürlerindedir. Kelâma dair eserleri: *Talikat alâ hâşiye-i tecrîd Ravzu'l esrâr, Hazinetü'l fezâil ve sekinetü'l efâdîl*dir. *Hâşiye-i şerh-i hidâye* Bursalı Hocazâde'nin zeyli makamındadır. Ayrıca Hocazâde'nin *Tehâfütü*'üne hâşiyesi olduğu Karabaşzâde-i İzmirî'nin eserinde geçmektedir.⁸⁵ **Şeyh Nasuh Tosyevî** (ö.1565) kelâm, fıkıh ve belagete dair eserleri olan bir âlimdir. *Kenzu'l-fevâid* adlı eseri ahlâk ve tasavvufla alakalıdır, *Esmâ-i Hüsnâ tercümesi, el-Matlabü'l-alâ fi şerhi esmaillahi'l-hüsnâ, Ravzati'l-ezher ve cennetü'l-esmâr* kelâm ilmine dair eserleridir. *Kıyâfetname* manzum psikolojiye dair, *İrşâdü't-tâlibîn fi ta'limi'l-müteallimîn* eğitim hakkında, *Menakübü'l-Ârifîn ve Keramâtül Kâmilîn, Muhabbetü'l-kulüb bi-muhâtabeti'l-mahbûb* gibi tasavvufa dair olmak üzere pek çok eseri vardır.⁸⁶ **Ahmed b. Muhammed Mağnisevî** (ö. 1591) kelâm ilmine dair *Kaside-i nûniyye*'yi şerh etmiştir.

Nev'î (ö:1599) Osmanlı'nın Divan şairi olup, manzum eserleri yanında felsefe ve kelâma dair mensur eserleri vardır. Tarih, felsefe, astronomi, kelâm, fıkıh usulü, cedel, tefsir, tasavvuf, rüya tabiri, remil, tılsımlar, tıp, denizcilik, yıldız bilimi ve falcılıktan bahseden eseri *Netâyicü'l-fünûn* ansiklopedik bir kitaptır. *Keşfu'l-hicâb* İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsü'l-hikem*'inin tercümesidir. *Muhassısu'l-keâm, Şerhü risâle-i kudsiyye, Şerhu heyâkili'n-nûr, Risâle-i mantık* gibi eserleri mevcuttur.⁸⁷ Ayrıca Hocazâde'nin *Tehâfütü*'üne hâşiye yazdığı bilinmektedir.⁸⁸ Nev'î, *Dîvân*'ında din, tasavvuf, içtimaî hayat, insan ve tabiat bölümleriyle Tanrı-âlem-insan ilişkilerini ele almaktadır. Ona göre Tanrı vahdetin merkezidir. Zatında başlangıç ve sıfatlarında tükenme yoktur. Herkesin kısmetini baştan taksim eden O'dur. Hayır ve şer O'ndandır. O, eserinde akıl, nefis, gayb, sır terimlerini inceledikten sonra tarihî ve efsanevî şahsiyetleri anlatır. Kavimleri, ülkeleri, şehirleri, yaşama şekillerini, gelenekleri, çeşitli âletleri değerlendirir. Aşk, gönül çerçevesinde manevî halleri anlatır. Kozmik âlemlerle ilgili felekler, zaman, dört unsur, hayvanlar ve bitkiler hakkında bilgiler verir.⁸⁹

16. yüzyılda yaşayan şairlerden **Ahmed-i Rıdvân**'ın *Rıdvâniyye* adlı mesnevisi felsefî içeriği olan dinî ve ahlâkî öğütlerden bahseden bir eserdir. Tanrı, varlık, İslam peygamberi ve dört halife, evliyalar, bilgi, nefis, gönül, aşk, ahlâk, mead konularına yer verdiği eserinde Gazzâlî ve kardeşinden de bahseder.

⁸⁴ Tahir Efendi, *age.*, s. 388.

⁸⁵ Tahir Efendi, *age.*, s. 390.

⁸⁶ Tahir Efendi, *age.*, s. 45; Muammer Erbaş, "Bir Osmanlı Müfessiri Abdülmecid b. eş-Şeyh Nâsuh b. İsrâil (1565) ve Eserleri", *DEÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, İzmir 2006, sayı: 24, s. 179-182; Taşköprizâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 311.

⁸⁷ Nejat Sefercioğlu, "Nev'î", *DİA*, c.33, s. 53-54.

⁸⁸ Abdürrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehâfütü*, s.13.

⁸⁹ Nejat Sefercioğlu, *Nev'î Dîvânı'nın Tahlili*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. IX-XV, 21.

Rıdvân'ın *Divân*, *İskendernâme*, *Leyla vü Mecnun*, *Mahzenü'l-esrâr*, *Hüsrev ü Şirîn* gibi eserleri vardır.⁹⁰

16. yüzyılın son bilginlerinden olan **Gelibolulu Mustafa Âlî** (ö. 1600) tarih, edebiyat, ahlâk, tasavvuf ve siyaset felsefesi alanlarında, özellikle ıslahat çalışmalarıyla ilgili eserleriyle dikkat çeken düşünürlerdendir. *Künhü'l-ahbâr* tarihle ilgili en önemli eseridir. *Nushatü's-selâtin*, *Mehâsinü'l-âdâb* siyasetname tarzı eserlerindedir. *Mevâidü'n-nefâis fi kavâidi'l-mecâlis*, *Nusretnâme*, *Hilyetü'l-ricâl*, *Nevâdirü'l-hikem* gibi eserleri mevcuttur.⁹¹ On altıncı yüzyıldan sonra Osmanlı'da kelâm ilmindeki etkinlikler Kemaleddin Beyâzî (ö.1687) ve Gelenbevî (ö.1791) gibi mütekellimlerle devam ederken, akli ve felsefî ilimler bağlamında duraklamış gözükse de Hasan Kâfî (ö.1616), Koçi Bey (17.yy.), Kâtip Çelebi (ö.1658)⁹² gibi ıslahatçı düşünürlerle ilâveten tasavvuf anlayışını ve felsefesini yaşatan ve sistemleştiren diğer düşünürlerle devam etmiştir.

Sonuç

Osmanlı düşüncesi, İslâm düşüncesinin devamı niteliğinde dinî ve akli ilimlerin zaman zaman sentezlendiği bir süreçte gelişmiştir. Osmanlı düşüncesini gerek kaleme alınan eserlerde, gerekse kanunnamelerde, fetvalarda, medreselerde okunan ders kitaplarında, ilmî sohbet oturumlarındaki tartışmalarda ve benzer yerlerde takip etmek mümkündür. Nitekim felsefe ve kelâm bu düşüncenin önemli bir bölümüne tekabül etmektedir. Aslında Gazzâlî ile önemini kaybettiği düşünülen felsefenin, hikmet adıyla medreselerde anlatılması, Tehâfüt geleneğinin devam etmesi, kelâm kitaplarında mantık ve felsefeye dair konuların tartışılması, tasavvufun teorik yönünün felsefî düşünceyle geliştirilmesi Osmanlı'da felsefe ve kelâm düşünürlerinin ilme katkı mahiyetinde çalışmalarını sürdürdüklerini göstermektedir. Ayrıca metafiziğe dair konuların akılla anlaşılabilmesi için gösterilen çaba, din-felsefe ilişkileri bakımından da önem arz etmektedir.

Ancak Osmanlı dönemin düşünce yapısını tam olarak anlamak için her bir eserin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Bu sebeple özellikle

⁹⁰ Nebi Yılmaz, *Ahmed-i Rıdvân Rıdvâniyye*, Bizim Büro Basım, Ankara 2007, s. 3-6.

⁹¹ Bekir Kütükoğlu, "Âlî Mustafa Efendi", *DİA*, c. 2, s. 415.

⁹² Kâtip Çelebi Osmanlı'da akli ve felsefî ilimlerin önemine dikkat çeken düşünürlerdendir. Çelebi, Osmanlı'nın çöküş döneminde felsefe ilimlerinin ders programlarından kaldırıldığını, dolayısıyla ne felsefiyyat ne hidâye ne de ekmelin kaldığını, dolayısıyla bunun da Osmanlı medreselerinin yozlaşmasına neden olduğunu söylemektedir. Hâlbuki ona göre bir kişinin ilmî alandaki değeri, akli ve nakli ilimlerdeki yetkinliği ile orantılıdır. Bu sebeple Osmanlı'da felsefe ile hikmeti birleştiren Fenarî, Ali Kuşçu, Kadızâde-i Rûmî, Hocazâde, Mirim Çelebi, İbn Kemal, Kınalızâde gibi isimler, seçkin bilginler olmuşlardır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn* haz.: Şerafeddin Yaltkaya-Rifat Bilge, Maarif Matbaası, İstanbul 1941, c. I, s.680; Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*, haz.: Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993, s.9; Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, s.38.

yazma eserlerin son zamanlarda edisyon ve tercüme çalışmalarıyla ortaya çıkarılması çok sevindirici gelişmelerdir. Çalışmamızın sınırlarını aşmamak noktasında 16. yüzyıl felsefe ve kelâm bilginlerini genel olarak tanımayı amaçladığımız için mesele gerek felsefe gerek kelâm noktasında tali başlıklar çerçevesinde ele alınmamıştır. Ancak her bir düşünürün kelâm ve felsefenin fûruatına dair yapılacak yeni çalışmalar Osmanlı düşüncesinin yeniden değerlendirilmesi ve özellikle felsefe çalışmalarının nicelik ve nitelik bakımından ne kadar önemli olduğunun görülmesi adına gereklilik arz etmektedir.

16. yüzyıl Osmanlı felsefe ve kelâm bilginlerine gelince, onların Osmanlı düşüncesinin altın dönemini yaşadıklarını söylemekte mübalağa etmiş olmayız. Nitekim müelliflerin kaleminden çıkan birçok nadide eser toplumun kültür ve medeniyet algısına da ışık tutmaktadır. Ayrıca teorik bilginin pratiğe dönüştürülmesinde ve toplum bilincinin oluşmasında dönemin âlimlerinin katkısı göz ardı edilemez. İslâm düşüncesinin felsefe, kelâm ve tasavvuf çizgisinde hareket eden Devvânî ve Kemalpaşazâde gibi düşünürler de bu bakış açısının yaygınlaşmasına öncülük etmişlerdir. Bu bağlamda 16. yüzyılı aydınlatan Osmanlı felsefe ve kelâm bilginlerinin mantığa dair meseleleri, varlık ve varlığın ilintileri, bilgi ve çeşitleri, ilim taksimleri, etik ve siyaset problemleri, meâd ve ilâhiyata dair pek çok meseleyi tartıştıkları görülmektedir. Dolayısıyla onların ebedî mutluluk için ilim ve amel bütünlüğünün önemini anlattıklarını, ahlâk ve akıl yürütmenin önemine vurgu yaptıklarını, dönemlerinin düşünce yapısını dinî, edebî, siyasî, tarihî, felsefî ve sosyal bakımlardan yansıttıklarını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

ALPER, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013. *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.

ALTAŞ, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayınları, İstanbul 2009.

ANAY, Harun, "Devvânî", *DİA*, c. 9, ss. 257-262, TDV Yayınları, İstanbul 1994.

ARSLAN, Ahmet, *Kemal Paşazâde Tehâfüt Haşiyesi'nin Tahlili*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1987.

AYDEMİR, Abdullah, *Ebussuûd Efendi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.

AYDIN, Cengiz, "Ali Kuşçu", *DİA*, c. 2, ss. 408-410, TDV Yayınları, İstanbul 1989.

AYDÜZ, Salim, "Sinan Paşa", *Yaşam ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c.II, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008.

_____, "Alaaddin Tusi", *Yaşam ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c.I, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008.

- BAYRAKTAR, Mehmet, “Dâvûd-i Kayserî”, *DİA*, c. 9, ss. 32-35, İstanbul 1994.
- BIÇAK, Ayhan, *Türk Düşüncesi/Kaygular*, c. I, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.
- BİRGİVÎ, *Vasiyetname-i İmam Birgivi*, Tert. Muzaffer Ocak, Ergin Kitabevi Yayınları, İstanbul Tarihsiz.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, Akçağ Yayınları, Ankara 2011.
- CÜRCÂNÎ, Şerhu'l-Mevâkif, çev: Ömer Türker, Kırk Gece Yayınları, İstanbul 2014,
- ÇELEBİ, İlyas, “Kemalpaşazâde”, *DİA*, c. 25, ss. 238-247, TDV Yayınları, Ankara 2002.
- DEDEYEV, Bilal, “Osmanlı Eğitime Katkıda Bulunan Bazı Azerbaycan Müderrisleri (15. Yüzyılın II. Yarısı ve 16. Yüzyılın I. Yarısında)”, *Journal of Qafqaz University*, sayı: 26, ss. 215-223, Bakü 2009.
- DEMİR, Remzi, *Philosophia Ottomanica*, c.I, Lotus Yayınları, Ankara 2005.
- DEVVÂNÎ, *Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye*, Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevi, İstanbul 1290.
- _____, *Risâletü'z-Zevrâ, Seb'u Resâil* içinde, thk.: Ahmed Tuysirkani, Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, Tahran 2002.
- _____, *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi Heyâkili'n-nûr li's-Sühreverdî*, thk.: Muhammed Abdülhak, Muhammed Kokan, Beytü'l-Verrak, Bağdad 2010.
- DURAN, Recep, “Bir Tehâfüt Yazarı: Ali Tûsî”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, c.4, sayı: 3, ss. 195-202, Ankara 1990.
- ERBAŞ, Muammer, “Bir Osmanlı Müfessiri Abdülmecid b. eş-Şeyh Nâsuh b. İsrâil (1565) ve Eserleri”, *DEÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 24 ss. 161-186, İzmir 2006.
- FAZLIOĞLU, İhsan, “Mîrim Çelebi”, *DİA*, c.30, ss. 160-161, İstanbul 2005.
- _____, “Osmanlılar-İlim ve Kültür”, *DİA*, c. 33, ss. 548-556, TDV Yayınları, İstanbul 2007.
- FUZÛLÎ, *Matlau'l-İtikâd fi Marifeti'l-Mebde' ve'l-Meâd*, çev.: Esat Coşan, Kemal Işık, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1962.
- GAZZÂLÎ, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.
- GÖLPINARLI, Abdülkadir, *Fuzûlî Divânı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1961.
- GÜZEL, Abdürrahim, *Karabâğî ve Tehâfütü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- HOCAZÂDE, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, el-Matbaatü'l-A'lamiyye, Mısır 1320.

İBN RÜŞD, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev.: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.

İBN SÎNÂ, *İkinci Analitikler*, çev.: Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2006.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin, “Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, c. 1, ss. 223-359, Zaman Yayınları, İstanbul 1999.

_____, “Osmanlı Bilimine Toplu Bakış”, *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı*, sayı: 33, ss.481-489, Ankara 2000.

İPŞİRLİ, Mehmet, “Lütfi Paşa”, *DİA*, c. 27, ss. 234-236, TDV Yayınları, Ankara 2003.

KARLIĞA, Bekir, “Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu”, *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III*, c. 6, sayı:33, ss. 31-40, Ankara 2000.

KÂTİP ÇELEBİ, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*, haz.: Şerafeddin Yaltkaya-Rifat Bilge, c.I, Maarif Matbaası, İstanbul 1941.

_____, *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*, haz.: Orhan Şaik Gökyay, MEB. İstanbul 1993.

KEMALPAŞAZÂDE, *Tehâfüt Hâşiyesi*, çev.: Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

_____, *Risâle fi Beyâni'l-akl, Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde, çev.: Ömer Mahir Alper, Klasik Yay., İstanbul 2015.

KINALIZÂDE, Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz.: Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2007.

KORLAELÇİ, Murtaza, Taşköprülüzâde'nin Eğitim ve Felsefe Anlayışı, *Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzâdeler Sempozyumu*, ss. 117-145, Kastamonu-Taşköprü 2006.

KÖSE, Saffet, “Hocazâde Muslihuddin Efendi”, *DİA*, c.18, TDV Yayınları, İstanbul 1998.

KUTLUER, İlhan, “İslâm Felsefesi Hangi Anlamda Özgündür?”, *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, ed.: Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara 2009.

KÜTÜKOĞLU, Bekir, “Âli Mustafa Efendi”, *DİA*, c. II, ss. 414-421, TDV Yayınları, İstanbul 1989.

LÜTFİ PAŞA, *Asafnâme*, Haz. Ahmet Uğur, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982.

MARULCU, Hasan Tevfik, “Kınalızâde Ali Çelebi'de Ahlâkiliğin Dinamiği Olarak İman”, *S.D.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 27, ss.139-152, Isparta 2011.

SEFERCİOĞLU, Nejat, *Nev'i Dîvânı'nın Tahlili*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

OKTAY, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.

ÖÇAL, Şamil, *Kemalpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s.73.

_____, “Osmanlı Düşünce Hayatı ve KemâlPaşazâde”, *Türkler*, c.XI, ss.71-79, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.

ÖZERVARLI, M. Sait, “Bir Osmanlı Düşünür ve Kelâmcısı, Mehmet Emin Üsküdarî”, *Üsküdar Sempozyumu II, Bildiriler*, c. II, ss. 529-532, İstanbul 2005.

PATTABANOĞLU, F. Zehra, “16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi”, *Dört Öge Dergisi*, sayı: 5, ss. 89-113, Ankara 2014.

SARIOĞLU, Hüseyin, “Taşköprizâde’de İlim ve Felsefe”, *Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler Sempozyumu*, ss. 51-64, Kastamonu-Taşköprü 2006.

SEFERCİOĞLU, Nejat. “Nev’î”, *DİA*, c.33, ss.52-54, TDV Yayınları, İstanbul 2007.

SİDDİKİ, Bahtiyar Hüseyin, “Celâleddin Devvânî”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, c.3, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

SÖZEN, Kemal, *İbn Kemal’de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.

TAHİR EFENDİ, Bursalı Mehmet, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, Meral Yayınları, İstanbul (Tarihsiz).

TAŞKÖPRİZÂDE, Ahmed Efendi, *Mevzuatü’l-’Ulûm*, sad. Mümin Çevik, c. I, II, Üç Dal Neşriyat, İstanbul 1966.

_____, *eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, çev.: Muharrem Tan, İz Yayınları, İstanbul 2007.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınları, İstanbul 1991.

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi, “Takıyüddin er-Râsîd”, *DİA*, c. 39, ss.454-456, İstanbul 2010.

TÛSÎ, Alâeddin Ali, *Kitâbu’z-Zuhr*, çev.: Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

_____, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev.: Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013,

UNAN, Fahri, “Taşköprizâde’ye Göre İlimlerin Gayesi”, *Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler Sempozyumu*, ss. 35-49, Kastamonu-Taşköprü 2006.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2005.

_____, *Türk Tefekkür Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.

YAKUPOĞLU, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul 2006.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Kelâm”, *DİA*, c.25, ss. 196-203, TDV Yayınları, Ankara 2002.

_____, “Taşköprizâde Ahmed Efendi”, *DİA*, c. 40, ss.151-152, TDV Yayınları, Ankara 2011.

YAVUZ, Salih Sabri, “Kestelî”, *DİA*, c. 25, ss. 314, TDV Yayınları, Ankara 2002.

YAZICIOĞLU, M. Sait, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2001.

YILMAZ, Nebi, *Ahmed-i Rıdvan Rıdvâniyye*, Bizim Büro basım, Ankara 2007.

YÜCEER, İsa, *Kelâm Felsefe Uzlaşması*, Tablet Yayınları, Konya 2007.

YÜKSEL, Emrullah, “Birgivi”, *DİA*, c.6, ss. 191-194, TDV Yayınları, İstanbul 1992.

WATT, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fığlalı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996.

الاتحاد بين السلب والعموم

Ahmed Hazım YAHYA*

ملخص البحث

يتحدث هذا البحث عن موضوع الاتحاد بين السلب والعموم وأثر ذلك على المعنى حيث إنَّ السلب هو انتزاع النسبة مثل الانسان ليس بحجر والعموم هو الذي يتناول جميع الافراد مثل كل نار حارة وحينما يتحد السلب مع العموم ينتج معنيان من هذا الاتحاد فاذا تقدم العموم على السلب يسمى عموم السلب وشمول النفي ومعنى هذا بأنَّ الحكم منفي عن كل فرد من الافراد لا يستثنى منه احد واذا تقدم السلب على العموم يسمى سلب العموم ونفي الشمول ومعنى هذا بأنَّ الحكم منفي عن مجموع الافراد وليس عن كل فرد وبالتالي قد يكون مثبت لبعض الافراد ونلاحظ بأنَّ في عموم السلب العموم مسلط على قضية سالبة وفي سلب العموم فإنَّ النفي يكون مسلطاً على العموم وكذلك تأثير هذين العموم والسلب على بعض معاني الآيات الكريمة وما ينتج عنها من معنى بسبب كيفية هذا الاتحاد .

الكلمات المفتاحية : السلب ، العموم ، نفي ، شمول ، الحكم .

Selb ve Umumun Birlikte Kullanımı Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Öz

Bu çalışma, Arap dilinde *selb* ve *umumun* bir arada kullanımı konusunu ve bu kullanımın cümle anlamı üzerindeki etkisini ele almaktadır. 'İnsan, taş değildir.' örneğinde olduğu gibi önermenin iki tarafı arasındaki

* Dr, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

ilişkinin (nispet) vuku bulmaması anlamına gelen *selb* ve yine ‘Her ateş sıcaktır.’ örneğinde olduğu gibi hükümde konunun tüm fertlerinin kastedilmesi anlamına gelen *umum* aynı cümlede bir araya geldiğinde iki anlam ortaya çıkmaktadır. Eğer cümlede *umum* selbe takaddüm ederse bu durum, *umûm 's-selb ve şümûlü'n-nefy* olarak adlandırılmakta ve söz konusu hükmün ilgili fertlerin tümünden istisnasız biçimde nefyedildiği anlamına gelmektedir. Eğer cümlede *selb* umuma takaddüm ederse bu durum, *selbu'l-umûm ve nefyu's-şümûl* olarak adlandırılmakta ve bu durumda ilgili fertlerin mecmûundan nefyedilen hüküm, fertlerin bir kısmı için geçerli olabilmektedir. Dolayısıyla *umûmu's-selb'te* *umûm*, olumsuz önerme üzerinde iken *selbu'l-umûm'da* ise *nefy*, *umûm* üzerindedir. Çalışmada ayrıca *selb* ve *umumum* bir arada kullanımının bazı ayetlerin anlamları üzerindeki etkisine ve *selb-umûm* birlikteliğinin keyfiyeti açısından ortaya çıkan anlamlara da değinilecektir.

المقدمة :

إنَّ اللغة العربية حالها كباقي اللغات لها تراكيب خاصة ولها اساليب متنوعة تختص بها ، وهذه التراكيب والأساليب تؤثر على المعنى الناتج من الكلام ، ومن هذه التراكيب هو الكلام المركب من السلب والعموم أي هو الاتحاد بين السلب والعموم في جملة واحدة ، فالسلب هو انتزاع النسبة او هو سلب المحمول عن جميع افراد الموضوع ، كقولنا الانسان ليس بشجر فهنا نفينا أن يكون الانسان شجر ، والعموم هو استغراق الافراد بالحكم كقولنا كل انسان مُدرك أي كل فرد من افراد الانسان يتصف بالإدراك ، وحينما يتحد السلب مع العموم فقد يكون العموم قبل السلب في الجملة ومسلطا عليه ، ويسمى عموم السلب وغايته شمول النفي عن كل فرد من افراد الحكم وقد يكون السلب قبل العموم في الجملة ومسلطا عليه فيسمى سلب العموم ، وغايته نفي الشمول كقولنا كل الدراهم لم آخذ ، اي نفيت اخذي لجميع الدراهم وكل فرد منها وكقولنا ما كل راي الفتى يدعو الى رشد ، اي قد يدعو بعض راي الفتى الى رشد فالنفي هنا عن المجموع وليس عن كل فرد .

وأهمية هذا الموضوع تتجلى في أثره في آيات القرآن الكريم حيث إنَّ إتحاد السلب مع العموم في جملة واحدة يوجد في القرآن الكريم ولوجوده أثر على المعنى

الناتج من هذه الآيات ، ووجوده آثار الخلاف بين العلماء في توجيه معاني هذه الآيات الى عموم السلب او سلب العموم ، مما له أثر واضح على فهم معاني القرآن الكريم وفهم قواعد الاسلام الحنيف .

المبحث الاول : التعريف بالسلب لغة واصطلاحا

المطلب الاول : التعريف بالسلب لغة

السلب لغة : . وهو أخذ الشيء بخفة واختطاف. يقال سلبت ثوبه سلبا، والسلب: المسلوب والسليب والسلوب من النوق: التي يسلب ولدها، وأسلبت الناقة، إذا كانت تلك حالها.

وأما السلب وهو لحاء الشجر فمن الباب أيضا؛ لأنه تقشر عن الشجر، فكأنما قد سلبتة (1) مشبهة بالسلب، الذي هو لحاء الشجر. والسليب: المستلب العقل، وامرأة سالب وسلوب وسليب ومسلم وسلب: مات ولدها، أو ألقته لغير تمام (2) ويتبين من خلال معاني السلب اللغوية إنها تشترك بمعنى الاخذ والانتزاع من الشيء.

السلب اصطلاحا : ما يُقابل الايجاب أي انتزاع النسبة التامة الخبرية (3).

والإيجاب والسلب قد يراد بهما الثبوت واللاثبوت، فثبوت شيء لشيء إيجاب وانتفاؤه عنه سلب. وقد يعبر عنهما بالوقوع واللاوقوع ، وبوقوع النسبة ولا وقوعها، وقد يراد بهما إيقاع النسبة وانتزاعها أي رفعها.

(1) ينظر : بن فارس القزويني ، أحمد بن زكريا الرازي، أبو الحسين ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر، 1399هـ - 1979م ، 3/92 ؛ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي لسان العرب ، ط3 ، دار صادر - بيروت ، 1414 هـ ، 1/471-472.

(2) ينظر : ابن منظور، لسان العرب ، 1/471.

(3) ينظر : نكري ، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد ، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون ، دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت ط1، 1421هـ - 2000م ، 2/29

وبعبارة أخرى الإيجاب إيقاع النسبة الثبوتية والسلب رفع الإيجاب أي الثبوت
(4).

فمثلاً زيد قائم هذا ايجاب المحمول للموضوع او ثبوت المحمول للموضوع أي اثبات القيام لزيد او ايقاع النسبة أي نسبة القيام لزيد واقعة وثابته والسلب في مثل زيد ليس قائم هو انتفاء المحمول عن الموضوع أي انتفاء القيام عن زيد او انتزاع القيام عن زيد او نسبة القيام لزيد .

غير واقعة (5).

وخلاصة هذا إن النسبة بين زيد و قائم تحتل امران ، إما أن يكون الحكم على زيد بالقيام ثابت وهو الإيجاب او الحكم على زيد بالسلب غير ثابت وهو السلب وتسمى القضية الاولى موجبة والثانية سالبة .

انواع السلب : للسلب أنواع وهي :

1- السلب الكلي: هو سلب المحمول عن كل فرد من افراد الموضوع مثل
لا شيء من الإنس بحجر. (6)

2- السلب الجزئي: له معنيان: أحدهما: سلب المحمول عن بعض أفراد الموضوع وإثباته لبعض آخر مثل ليس كل حيوان إنسان ، وهو بهذا المعنى أخص من رفع الايجاب الكلي وقسم له. وثانيهما: سلب المحمول عن بعض أفراد الموضوع سواء

(4) ينظر : التهانوي ، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، تحقيق: د. علي دحروج و نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي ، ط1 ، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، 1996م. ، 965/1

(5) ينظر : الرازي ، قطب الدين محمود بن محمد ، تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، 1435هـ -2014م ، 52 ؛ الفناري ، محمد بن محمد شمس الدين ، الفوائد الفنارية شرح ايساغوجي ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، 1435هـ -2014م ، 81

(6) ينظر : نكري ، جامع العلوم ، 130/2 ؛ قطب الدين الرازي ، شرح الشمسية ، 54

كان مع الإيجاب للبعض الآخر أو لا يكون وهو بهذا المعنى مساوٍ ولازم له كما لا يخفى. (7)

المطلب الثاني التعريف بالعموم لغة واصطلاحاً

العموم لغة : عم الشيء يعم عموماً شمل الجماعة ، يقال عمهم بالعطية ، وهو معم بكسر اوله اي خير يعم القوم بخيره وعقله ورجل معم يعم الناس بمعرفه اي يجمعهم (8).

العموم اصطلاحاً : العمُّ الذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئاً، وذلك كقوله جلّ ثناؤه: {وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ} (9) وقال: {اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} (10). او هو لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له، و يخرج المشترك؛ لكونه بأوضاع، و يخرج ما يوضع لمشخص، كزيد وعمرو، و يخرج أسماء العدد فإنّ المائة مثلاً وضعت وضعاً واحداً لكثير، وهو مستغرق جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور (11). او هو كل ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول

(7) ينظر : نكري ، جامع العلوم ، 130/2

(8) ينظر : مرتضى، الزبيدي ، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق : عبد الستار احمد فراج ، مطبعة حكومة الكويت ، 1385هـ - 1965م ، 149 /33

(9) سورة النور ، الآية :45

(10) ينظر : بن فارس القزويني ، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، دار الكتب العلمية – منشورات محمد علي بيضون ، ط1 ، بيروت – لبنان ، 1418هـ-1997م ، 159 و الآية :16 من سورة الرعد

(11) ينظر : الشريف الجرجاني ، علي بن محمد بن علي الزين ، التعريفات ، ط1 ، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان ، 1403هـ-1983م ، 145

وبعبارة أُخرى: كل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام لزوم تناوله للمستثنى. (12)

والعموم: ما يقع به الاشتراك في الصفات، سواء كان في صفات الحق، كالحياة والعلم، أو صفات الخلق، كالغضب والضحك، وبهذا الاشتراك يتم الجمع وتصح نسبته إلى الحق والإنسان. (13)

والعموم تناول اللفظ لما يصح له فالعام من جهة اللفظ، والعموم من جهة المعنى، والصحيح أن العموم من عوارض اللفظ، ويقال في اصطلاح الاصوليين للمعنى أعم وأخص، واللفظ عام وخاص تفرقة بين صفتي الدال وهو اللفظ، وبين المدلول وهو المعنى بأفعل لأنه أعم من اللفظ والعام إذا كان مقابلا للخاص يكون المراد من العام ما وراء الخاص والعموم صفة الاسم من حيث هو ملفوظ أو مدلول لفظا؛ لأنه من الالفاظ الثابتة لغة لا عقلا ولا شرعا. (14)

انواع العام والفاظه : للعام انواع وألفاظ مختلفة تدل عليه وكما يلي :

- 1- عام معنى : وهو الذي يدل على العموم بمعناه وليس بصيغته كالإنس وَالْجِنِّ وَالْقَوْمِ وَالرَّهْطِ وَ (كل) و (جميع).
- 2- وَالْعَامِ صِيغَةً : وهو الذي يدل على العموم بصيغته كرجال ونساء وإن لم يكن من لفظه مفرد، سواء كان جمع قلة أو كثرة، مُعْرَفاً أو منكراً. (15)

(12) ينظر : الكفوي ، أيوب بن موسى الحسيني القريني ، أبو البقاء الحنفي الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، تحقيق : عدنان درويش - محمد المصري ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، 1419هـ - 1998م ، 600

(13) ينظر : الشريف الجرجاني ، التعريفات ، 157 ؛ المناوي ، محمد عبد الرؤوف ، التوقيف على مهمات التعاريف ، تحقيق : د. محمد رضوان الداية ، ط1 ، دار الفكر المعاصر ، دار الفكر - بيروت ، دمشق ، 1410هـ ، 52

(14) ينظر : الكفوي ، الكليات ، 60

(15) ينظر : الكفوي ، الكليات ، 61 ؛ الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول تحقيق : الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق ، ط1 ، دار الكتاب العربي ، 1419هـ - 1999م ، 308/1

ومن الفاظ العموم المعرف بأل نحو: {قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ} (16) واسم الجنس الْمُضَافَ نَحْو: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ} (17) أي كل أمر الله تعالى والنكرة في سياق النَّفْيِ وَالنَّهْيِ نَحْو: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} (18) ، {وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ} (19) (من) ، و (ما) ، فالشائع في استعمالهما الْعُمُوم . (20)

وليس المراد هنا البحث في الفاظ العموم واستعمالاتها والخلاف فيها ولا متى تدل على العموم وقد تدل على الخصوص في بعض الاحيان ، لكن المراد من هذه الالفاظ هنا دلالتها على العموم وبقائها على العموم في دلالتها واتحاد السلب معها في جملة واحدة وأن تكون قبل السلب او بعدها واثر ذلك على المعنى .

المبحث الثاني اتحاد السلب والعموم

بعد أن بينا معنى السلب ومعنى العموم وأنواعهما نبين الاتحاد بين السلب والعموم والمعنى الناتج منهما وهذا الاتحاد يكون على صورتين وهي إما تقديم السلب على العموم أو تقديم العموم على السلب .

المطلب الاول : عموم السلب

ويقصد به تقديم اداة العموم ككلّ وجميع وغيرهما على النفي ، نحو: كل ظالم لا يُفْلَحُ و المعنى: لا يفلاح أحد من الظلمة ويسمى شمول النفي (21) وتقديم العموم على

(16) ينظر : سورة المؤمنون ، الآية :1

(17) ينظر : سورة النور ، الآية : 63

(18) ينظر : سورة الاسراء، الآية :23

(19) ينظر : سورة الحجر ، الآية :21

(20) ينظر : الكفوي ، الكليات ، 61 ، الشوكاني ، ارشاد الفحول ، 1/ 308-309

(21) ينظر : الهاشمي ، الأحمد بن إبراهيم بن مصطفى ، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع ، تحقيق . يوسف الصميلي ، المكتبة العصرية، بيروت ، 199م ، 124 ؛ السراج ، محمد علي ،

السلب يدل على نفى الحكم عن كل فرد من افراد ما اضيف إليه لفظ كل مثلا : كل انسان لم يقم فإنه يفيد نفى القيام عن كل واحد من افراد الانسان وهذا معنى شمول النفي بخلاف ما لو أخر نحو لم يقم كل انسان فإنه يفيد نفى الحكم عن جملة الافراد لا عن كل فرد ، اي إنَّ النفي غير شامل لكل فرد بل النفي يكون لمجموع الافراد وليس لكل فرد منهم فالتقديم يفيد عموم السلب وشمول النفي والتأخير لا يفيد إلا سلب العموم ونفى الشمول .(22)

ويعلل عبد القاهر الجرجاني ذلك فيقول :

(و العلة في إفادة الكلام شمول النفي هنا أنك إذا بدأت بكل كنت قد بنيت النفي عليه, وسلطت الكلية على النفي وأعملتها فيه، وإعمال معنى الكلية في النفي يقتضي أن لا يشذ شيء عن النفي .) (23)

ويعني أن أداة العموم بهذا الوضع تكون المتسلطة على النفي العاملة فيه بكليتها، وذلك يقتضي عموم النفي وشموله. كما مر ومن الامثلة على ذلك أيضا: من يظلم الناس لا يفلح. (24)

-
- اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل ، ط1 دار الفكر – دمشق ، 1403 هـ - 1983 م ، 165
- (21) ينظر : الكفوي ، الكليات ، 61 ، الشوكاني ، ارشاد الفحول ، 1/ 308-309
- (21) ينظر : الهاشمي ، الأحمد بن إبراهيم بن مصطفى ، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبيدع ، تحقيق . يوسف الصميلي ، المكتبة العصرية، بيروت ، 199م ، 124 ؛ السراج ، محمد علي ، اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل ، ط1 دار الفكر – دمشق ، 1403 هـ - 1983 م ، 165
- (22) ينظر : التفتازاني ، سعد الدين ، مسعود بن عمر بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي سعيد الغازي، مختصر المعاني ، ط1 ، دار الفكر ، 1411 هـ ، 63 ؛ محمد أحمد قاسم، و محيي الدين ديب ، علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني ، ط1 ، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس – لبنان ، 2003 م ، 335
- (23) عبد القاهر الجرجاني ، أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل ، دلائل الإعجاز في علم المعاني ، تحقيق : محمود محمد شاكر أبو فهر ، ط3 ، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة ، 1413 هـ - 1992م ، 279
- (24) ينظر : عتيق ، عبد العزيز ، علم المعاني ، ط1 ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان ، ، 1430 هـ - 2009 م ، 134؛ القرويني ، محمد بن عبد الرحمن بن عمر ، أبو

فها هنا اداة عموم تسلطت ودخلت على اداة السلب او النفي فصار النفي شاملا لكل فرد من افراد الحكم ويكون المعنى كل فرد يظلم الناس لا يفلح .

المطلب الثاني : سلب العموم

و يكون بتقديم اداة النفي على اداة العموم نحو: لم يكن كل ذلك، أي لم يقع المجموع، فيحتمل ثبوت البعض ؛ لأنَّ النَّفْيَ يوجه إلى الشمول خاصة، دون أصل الفعل ويُسمى نفي الشمول و يكون النَّفْيَ فيه للمجموع (25) ومنه قول المتنبي:

مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ ... تَجْرِي الرِّيحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السُّفُنُ .

قدم اداة النفي على (كل) يريد: لا يدرك كل ما يتمناه بل بعضه. (26)

ودلالة العموم كلية في الاثبات اذ دلالة اللفظ تتناول كل فرد من افراد الحكم فالحكم كلي لكل فرد كقولنا كل انسان يتنفس فالحكم شامل لكل فرد من افراد الانسان والحكم عليهم بالتنفس ، واذا كان الحكم اكثر من كلي في جميع الافراد فهذا يأتي من القرائن الخارجية وليس من داخل لفظ العموم المثبت كقوله تعالى {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} (27) فَإِنَّ الشَّرْعَ خَصَّ هَذَا الْحُكْمَ وَأَخْرَجَ الصَّبِيَّ وَالْمَجْنُونَ وَالْعَاجِزَ،

المعالي، جلال الدين الشافعي، المعروف بخطيب دمشق ، الايضاح في علوم البلاغة ، تنقيح :

محمد عبد المنعم خفاجي، ط3 ، المكتبة الازهرية للتراث ، 1413-1993م ، 74-73/2

(25) ينظر : الهاشمي ، جواهر البلاغة ، 124 ؛ التفتازاني ، مختصر المعاني ، 63 ، عتيق ، علم

المعاني ، 135

(26) ينظر : السراج ، اللباب في قواعد اللغة ، 165 ، القزويني ، الايضاح ، 74 /2 ؛ عتيق ، علم

المعاني ، 135

(27) ينظر : سورة ال عمران ، الآية : 97

فالمخصص من خارج لفظ العموم وليس من تركيب الجملة وضعها واذا تسلط النفي على أداة العموم نفي شمول الافراد بالحكم المنفي .

ملاحظة : اذا قُدمت اداة العموم على السلب وكانت هذه الاداة معمولة للفعل المنفي فإنها تدل على سلب العموم وليس على عموم السلب .
مثلا : لم آخذ كل الدراهم (لم آخذ) فعل منفي و (كل) معمول الفعل المنفي وهو مفعول به فالنفي هنا ليس للفعل وانما لنفي شمول الافراد فيكون المعنى لم آخذ مجموع الدراهم وقد يكون اخذت البعض منهم ، ولو تقدمت (كل) كقولنا ((كلّ الدراهم لم آخذ)) يكون نفس المعنى ولكن بشرط أن تكون كل منصوبة على إنّها مفعول به ؛ لكل معمولة الفعل المنفي و العامل رتبته التقدم على المعمول وتوجه النفي إلى الشمول خاصة دون أصل الفعل فيقاء العموم معمولا للفعل المنفي سواء تقدم العموم على السلب او لم يتقدم يبقى نفس المعنى وهو سلب العموم ، وإنّ خرج العموم من حيز النفي او السلب بأن قدم على السلب لفظاً ولم يكن معمول للفعل المنفي بل كانت كل وما قام مقامها من العموم مسند اليه⁽²⁸⁾ دل على عموم السلب وليس سلب العموم وتوجه النفي إلى أصل الفعل وعم ما أضيف إليه كل وذلك بسبب علاقة العامل والمعمول.⁽²⁹⁾

(28) ينظر : عباس ، فضل حسن ، البلاغة فنونها وأفنانها ، ط4 ، دار الفرقان ، الاردن ، 1417هـ - 1997م 226

(29) ينظر : التفتازاني ، مختصر المعاني ، 63 ، القزويني ، الايضاح 73-74 ، المغربي ، ابن يعقوب ، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح المطبوع ضمن مجموعة شروح التلخيص ، نشر ادب الحوره ، (د.م) (د.ت) ، 440؛ الدسوقي ، محمد بن محمد بن عرفة ، حاشية الدسوقي على مختصر المعاني ، المطبوع ضمن مجموعة شروح التلخيص ، نشر ادب الحوره ، (د.م) (د.ت) ، 440 ، السبكي ، أحمد بن علي بن عبد الكافي ، أبو حامد، بهاء الدين ، عروس الافراح ، في شرح تلخيص المفتاح ، المطبوع ضمن مجموعة شروح التلخيص ، نشر ادب الحوره ، (د.م) (د.ت) ، 343/1

ولابد من الإشارة بأن الحركة الاعرابية هي التي تحدد معنى الاتحاد بين العموم والسلب أيكون من عموم السلب او سلب العموم كقول الشاعر
قد أَصْبَحْتُ أُمَّ الْخِيَارِ تَدَّعِي ... عَلِيٌّ ذَنْبًا كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعِ .

ويرى عبد القاهر الجرجاني إنَّ كله يجب أن ترفع حتى تدل الجملة على عموم السلب وشمول النفي ، ويرى سيويوه (30) إنَّ النصب لا يؤثر في المعنى ، ولكن الحق ما قاله عبد القاهر الجرجاني ؛ لأنَّ نصب كل يجعلها معمولة للفعل المنفي وبالتالي يقع العموم في حيز النفي ويكون من سلب العموم ويكون الشاعر قد اتى من الذنب الذي ادعته بعضه ولم يأتِ بالبعض الاخر ، وهذا من نفي الشمول بينما قصد الشاعر هو نفي كل الذنوب الذي ادعته عليه أم الخيار ويكون من عموم السلب وشمول النفي (31).

والاتحاد بين السلب والعموم سواء كان العموم قبل السلب او بعده ، يفيد التأسيس واطافة معنى جديد وهو شمول كل فرد من الافراد بنفي الحكم في عموم السلب ، وقبل اتحاد العموم مع السلب كان الحكم اكثرى أي للمجموع الافراد وليس لكل فرد وفي سلب العموم يكون معنى جديدا ايضا يشمول مجموع الافراد بنفي الحكم وليس كل فرد من الافراد وقبل الاتحاد كان يدل على نفي الحكم على كل فرد من الافراد .
وتوضيح ذلك فيما يلي :

(30) ينظر : سيويوه ، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء ، أبو بشر ، الكتاب ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، ط8 ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1408 هـ - 1988 م ، 85/1

(31) ينظر : عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الاعجاز ، 268-281 ؛ ابن هشام ، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف ، أبو محمد ، جمال الدين ، مغني اللبيب عن كتب الأعراب ، تحقيق : د. مازن المبارك و محمد علي حمد الله ، ط6 ، دار الفكر - دمشق ، 1985 ، 747-748 ؛ علام ، عبد المعطي غريب ، دراسات في البلاغة العربية ، ط1 ، منشورات جامعة قان يونس ، بنغازي ، 1997م ، 86 ،

فمثلاً : كل إنسان لم يقيم ، فيقدم ليفيد نفي القيام عن كل واحد من الناس ؛ لأنَّ الموجبة المعدولة المهملة وهي (إنسان لم يقيم) ، في قوة السالبة الجزئية وهي (بعض الإنسان لم يقيم) المستلزمة نفي الحكم عن جملة الأفراد دون كل واحد منها، فإذا سورت بـ كل أو بأي عموم وجب أن تكون لإفادة العموم لا لتأكيد نفي الحكم عن جملة الأفراد لأنَّ التأسيس خير من التأكيد. (32)

وكذلك قولنا لم يقيم إنسان مهملة سالبة ؛ لأنَّ حرف السلب متقدم عن الموضوع وهو (يقيم) فلا عدول فيها حتى تكون موجبة ومهملة لعدم وجود السور الدال على كمية الأفراد مع إنَّ موضوعها كلياً وليس مخصوصاً والسالبة المهملة في قوة السالبة الكلية المقتضية النفي عن كل فرد من الأفراد ، فقولنا لم يقيم كل إنسان بقوة (سالبة مهملة) في قوة قولنا لاشي من الإنسان بقائم (سالبة كلية) (33) والسالبة الكلية لامعنى لها إلا سلب الحكم عن كل فرد من الأفراد فلما دخل العموم في سياق النفي وكان موضعه بعد النفي فتسلط النفي على العموم وسلب منه العموم على شمول الحكم عن كل فرد من الأفراد وبقي السلب لمجموع الأفراد وليس لكل فرد منهم . (34)

ويرى عبد القاهر الجرجاني خصوص الاثبات (35) في سلب العموم فمثلاً قول القائل (لم آخذ كل الدراهم) معنى هذا الكلام نفي الشمول أي لم آخذ بعض الدراهم ، وهل معنى هذا إني اخذت البعض الآخر من الدراهم ؟ يرى عبد القاهر الجرجاني اثبات الحكم للبعض بعدما نُفي الحكم عن البعض الآخر فيكون المعنى لم آخذ بعض

(32) ينظر : القزويني ، الإيضاح ، 73/2 ؛ التفزازي ، مختصر المعاني ، 63

(33) والمهملة ليس فيها سور يبين كمية الأفراد فتحتمل الحكم على الجميع أو على الأفراد وهنا رجحت بانها تدل على الجميع أو الكل لورود موضوعها الكلي في سياق النفي (لم يقيم) والنكرة في سياق النفي تدل على العموم ولهذا كانت المهملة هاهنا بقوة السالبة الجزئية ينظر : المغربي ، مواهب الفتح ، 434

(34) ينظر : المغربي ، مواهب الفتح ، 434 ، القزويني ، التلخيص في علوم البلاغة ، ط1 ، دار الفكر العربي ، 1904م ، 86-87 ؛ البابرني ، اكمل الدين محمد بن محمد بن محمود ، شرح التلخيص ، تحقيق : محمد مصطفى رمضان صوفيه ، ط1 ، المنشأة العامة ، طرابلس - ليبيا ، 1392هـ - 1983م ، 244-245

(35) ينظر : عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الاعجاز ، 283

الدراهم واخذت البعض الآخر ، وهذا هو معنى سلب العموم ونفي الشمول وهو نفي الحكم عن بعض الافراد واثباته للبعض الآخر ، ويرى الفخر الرازي بأن نفي العموم لا يقتضي خصوص الاثبات إلا عند من يقول بدليل الخطاب (36) فنفي الحكم عن البعض لا يستلزم اثباته للبعض الآخر إلا عند من يثبت مفهوم الخالفة.

ويرى الباحث

بأن اثبات الحكم لبعض الافراد بعد نفيه عن البعض الآخر مسكوت عنه إلا اذا تحققت شروط الاخذ بمفهوم المخالفة وحسب دلالة النص والادلة الخارجية التي تحدد العمل بمفهوم المخالفة او عدم العمل به في كل نص من نصوص ، وبحسب الادلة والقرائن الخارجية و التي تحدد ذلك .

المطلب الثالث تطبيق الاتحاد بين السلب والعموم في القرآن الكريم

بعد أن بينا معنى السلب ومعنى العموم وصور اتحادهما ، وما هو المعنى الناتج من كيفية هذا الاتحاد نبين في هذا المطلب تطبيق على هذا الاتحاد في بعض الآيات الكريمة وكيفية تأثر المعنى من خلال هذا الاتحاد.

(36) ينظر : الفخر الرازي ، ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي خطيب الري ، نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ، مطبعة الآداب والمؤيد ، مصر- القاهرة ، 1317هـ ، 126؛ علام ، دراسات في البلاغة العربية ، 86 ، ودليل الخطاب : (مفهوم المخالفة) وهو أن يكون المسكوت مخالفاً للمذكور في الحكم إثباتاً ونفياً ينظر: التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، 1618/1

؛ نكري ، جامع العلوم ، 212/3

آيات ظاهرها يدل على سلب العموم وحقيقتها عموم السلب

هناك آيات في القر الكريم يدل تركيبها الظاهري على سلب العموم ، ولكن معناها يجب أن يراد به عموم السلب لما فيه من توافق مع قواعد الاسلام ومفاهيمه ،ومن هذه الآيات :

قال تعالى { وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ } (37) ، { وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ

فَخُورٍ } (38)

، { وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ } (39)

ففي هذه الآيات الكريمة إتحد النفي مع العموم وتقدم النفي على العموم واصبح العموم في حيز النفي والنفي قبله فدل على سلب العموم ونفي الشمول ، إذ ليس معقولاً أن يحظى بهذا الحب أو بهذه الإطاعة بعض هؤلاء، وإنما الكل في غضب الله عليهم سواء ففي هذه الآيات لا يراد بها سلب العموم لأنه يتعارض مع قواعد الدين .

ومن خلال هذه الآيات اعترض العلماء على عبد القاهر الجرجاني الذي اسس مفهوم عموم السلب وسلب العموم والاعتراض بمفهوم هذه الآيات هو اقوى اعتراض (40) يوجه الى عبد القاهر الجرجاني وتوجيه هذه الآيات بشكل صحيح هو رد لهذه الاعتراضات عن عبد القاهر الجرجاني . وتوجيهها كما يلي :

(37) ينظر : سورة البقرة ، الآية: 276

(38) ينظر : سورة ال الحديد ، الآية: 23

(39) ينظر : سورة ال القلم ، الآية: 10

(40) ينظر : المطعني ، عبد العظيم إبراهيم محمد ، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية ، ط1 ، مكتبة وهبة ،

، 1413 هـ - 1992 م ، 93/2

1- ذلك مبني على أصل الوضع، وإفادة هذه الآيات لعموم السلب، ونفي الحكم عن كل فرد ليس من أصل الوضع، بل من قرائن خارجية هي تحريم الاختيال والكفر وإطاعة الحلف المهيين؛ فالآيات المذكورة مصروفة عن ظاهرها بهذه القرائن الخارجية، بهذا أو أنه ذم الفرغ الذي يختال فيه صاحبه ويبطر، وأما الفرغ بنعمة الله والشكر عليها فغير مذموم، وإلا فإن التركيب في ذاته بغض النظر عن القرائن لا يفيد العموم اطراداً للقاعدة. فالحكم في قاعدة سلب العموم أو عموم السلب أكثرى لا كلي فالقاعدة هنا بنيت على الأكثر والأغلب وليس قاعدة مطردة وكلية. (41)

ويعترض على هذا التوجيه بأنه غير دقيق؛ لأنه يحتاج إلى دليل شرعي نص في تعميم سلب العموم إلى عموم السلب، ومما لا يخفى إن كان يوجد في آية نص في التعميم قد لا يوجد في آيات أخرى تركيبها سلب العموم وتحتاج إلى أن تصبح عموم السلب بنص آية أخرى، فهي ليست قاعدة ثابتة في كل الآيات التي على هذه الشاكلة.

2- إن أُعْتُبرت النسبة إلى الكل أولاً، ثم نُفِيت فهو لسلب العموم وإن أُعْتُبر النفي أولاً، ثم نسبت إلى الكل فلعوم السلب وكذلك جميع القيود حتى أن الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي التقيد وقد يكون لتقيد النفي فمثلاً: ما ضربته تأديباً أي بل إهانة سلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته إكراماً له أي تركت ضربه للإكرام لتعليل للسلب وفي هذه الآيات النسبة المنفية ركبت أولاً (لا يجب المختال الفخور) ثم نسبت إلى لفظ العموم فأصبحت (لا يجب كل مختال فخور) ومدلول

(41) ينظر: التفنازي، مختصر المعاني، 67، المغربي، مواهب الفتاح، 442؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي، 441،: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 3، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1420 هـ، 468/29؛ الألويسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت: 1270 هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط1 دار الكتب العلمية - بيروت، 1415 هـ، 89/11، 223، 109/15

كل وهو العموم قيذا في النفي الحاصل فأفاد نفيا مقيدا بأنه عام فكان من باب النفي المقيد بالعموم لا من باب

سلب قيد العموم الذي هو أصل مدلول كل بعد النفي فنفي المحبة عن كل مختال فخور مقيد بالعموم وليس من باب سلب قيد العموم وهذا يكون بحسب الذوق والاستعمال (42).

و يعترض عليه بأنه يحتاج الى دليل لمعرفة دخول العموم قبل تركيب نسبة النفي أم بعدها ، ومما شك فيه إنَّ الذين قالوا بدخول العموم بعد تركيب نسبة النفي اعتمدوا في ذلك على وجود الآيات على هذه الشاكلة و وجدوا معنى سلب العموم في الآيات غير مراد والمراد عموم السلب .

3- قد يعدل عما يدل على عموم السلب إلى ما يفيد سلب العموم، والسلب عام على الحقيقة للتعريض بالمخاطب. والإيماء إلى أنه شر صنفه، ومعناه: إنَّ محبة الله لا تعم المختالين الفخورين حتى تشمل هؤلاء. فكأنَّه سبحانه يقول: لو أنَّ محبتنا تعلقت بمختال فخور لما تعلقت بأولئك؛ لأنَّ مختالهم وفخورهم شر مختال وفخور. وهكذا يقال في الآيات التي تشبه هذه الآية. وما ظاهره إنَّه من سلب العموم، وحقيقته أنَّه من عموم السلب (43)

و يعترض عليه بأنَّ ارادة التعريض ليس في كل الآيات التي من هذا النوع ، فتبقى المشكلة قائمة مع الآيات الاخرى كقوله تعالى { وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ } (44) فاين التعريض في هذه الآية وتركيبها يدل على سلب العموم ومعناها يراد به عموم السلب

(42) ينظر التفنازاني ، شرح المقاصد في علم الكلام ، دار المعارف النعمانية ، باكستان ، 1401 هـ - 1981م ، 120/2 ؛ المغربي ، مواهب الفتح ، 442
(43) ينظر البرقوقي ، عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن سيد بن احمد ، شرح التلخيص في علوم البلاغة ، ط1 ، دار الفكر العربي ، 1904م ، 88
(44) ينظر : فصلت ، الآية: 46

ويرى الباحث بأن حل المشكلة يكون من داخل التركيب ومن خلال كيفية اتحاد العموم مع السلب والنفي متسلط على اي جزء في التركيب والعموم متسلط على اي جزء منه ، ففي الآية السابقة ، ليس من سلب العموم الذي تسبق فيه أداة السلب أداة العموم وذلك ؛ لأنَّ السلب في قوله تعالى (لا يحب) ليس مسلطاً على العموم في (كل مختال فخور) وإنما هو مسلط على المحبة والمحببة كلي مهمل و(كل مختال فخور) قد جاء مفعولاً به للمحبة المنفية لذلك فإنَّ لفظة (كل) تبقى على عمومها ولا تتأثر بالسلب اذ هو غير مسلط عليها فالجملة في قوة قولنا (كل فخور لا يحبه الله تعالى) فهي اذن من عموم السلب لا من سلب العموم .(45)

فالتوجيه يكون من داخل التركيب والاسناد ؛ لأنها مخاطبون بالدلالة اللفظية الوضعية اي دلالة اللفظ على المعنى ويجب معرفة كيفية اتحاد السلب مع العموم في التركيب وتسلطهما على اي جزء من اجزاء التركيب ليعطي اما عموم السلب او سلب العموم .

آيات يدل ظاهرها على سلب العموم و حقيقتها تقبل سلب العموم وعموم

السلب

ومن هذه الآيات قوله تعالى {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ} (46) فالسلب هنا متقدم على العموم الذي هو (ال) في الابصار التي هي من الفاظ العموم فيكون تركيب الآية بحسب الظاهر هو من قبيل سلب العموم وللعلماء في توجيه معنى هذه الآية اقوال منها .

(45) ينظر : الميداني ، عبد الرحمن حسن حبنكة ، ضوابط المعرفة واصول الاستدلال والمناظرة ، ط4 ، دار القلم ، دمشق ، 1414 – 1993م 76

(46) ينظر : الانعام ، الآية: 103

1- هذه الآية من قبيل سلب العموم والله تعالى نفى أن تراه جميع الأبصار ، وهذا يدل بطريق المفهوم على إنّه يراه بعض الأبصار كما أنّه إذا قيل إنّ قرب السلطان لا يصل إليه كل الناس ، فإنّه يفيد أنّ بعضهم يصل إليه فالمعنى تدركه ابصار المؤمنون ولا تدركه ابصار الكفار (47)

2- النفي في الآية لنفي الادراك الذي هو بمعنى الرؤية و هو في الدنيا وليس في الاخرى وهذا ايضا من قبيل سلب العموم اي سلب الرؤية عن بعض الاحوال والاحيان واثباتها في بعض الاحيان والاحوال والتي هي في الاخرة .(48) ففي نظر بعض العلماء أنّ هذه الآية دلت على سلب العموم وهذا يقتضي نفي الرؤية عن الكفار واثباته للمؤمنين ، او يقتضي نفيه في الدنيا عن الناس واثباته في الاخرى فالآية من قبيل سلب العموم ونفي الشمول .

ويرى الباحث إنّ في هذا الكلام نظر ؛ لأنّ القرآن الكريم عبر بلفظ لا تدركه والادراك يختلف عن الرؤية اختلافا كبيرا فإنّ الادراك في اصل اللغة هو الوصول للشيء واللاحاق به وتمامه والادراك هو الاحاطة بالمرئي (49) من كل جوانبه (50) ، ويصح أن يقال: رأيتّه وما أدركه بصري أي ما أحاط به من جوانبه ولا يصح عكسه ، (51) وهذا المعنى منتفي في الكفار والمؤمنين اذا لا يحيط مخلوق بالله تعالى لاسيما إنّ

(47) ينظر : الفخر الرازي ، معالم أصول الدين تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد ، دار الكتاب العربي – لبنان ، (د.ت) 78 ؛ الشوكاني ، فتح القدير ، دار ابن كثير ، دار الكلم الطيب - دمشق ،

بيروت ط1 - 1414 هـ ، 169/2

(48) ينظر : الالوسي ، روح المعاني ، 231/4

(49) ينظر : الشريف الجرجاني ، التعريفات ، 14

(50) ينظر : العسكري ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران ، الفروق اللغوية ، تحقيق : تحقيق : محمد ابراهيم سليم ، دار العلم والثقافة ، القاهرة ، (د.ت) ، 80 ؛ الجوهرى ، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت: 393هـ) ، الصحاح تاج اللغة وصحاح

العربية ، دار الحديث ، القاهرة ، 1430 هـ - 2009 م ، 369

(51) ينظر : الالوسي ، روح المعاني ، 231/4 ؛

عرفنا بأن المراد بالأبصار اصحابها وليس ذاتها (52) فإنَّ البصر آلة لا تُدرك ولكن صاحب البصر يدرك .

ويرى الباحث بأنَّ الآية الكريمة هي من قبيل عموم السلب وذلك لأسباب التالية

:

1- إنَّ الآية الكريمة عبرت بلفظ الادراك والادراك المنفي هو الاحاطة بالمرئي وهذا محال في حق الله تعالى ولا يستلزم منه نفي رؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة ؛ لأنَّ الدراك المنفي هو رؤية خاصة وهي الاحاطة ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم .(53)

2- إنَّ النفي في هذه الآية الكريمة متسلط على الادراك وليس متسلط على عموم الابصار حتى يلزم نفي ادراك بعض الابصار وإثباته للبعض ، فالملاحظ هنا دخول النفي ثم دخول اللام (54) وإنَّ كان ظاهرا يدل على سلب العموم ولكن تركيب المعنى وتسلط العموم على النفي يعطي معنى عموم السلب ، وذلك راجع الى الذوق والاستعمال كما مر سابقا .

إذن يكون المعنى من هذه الآية بأنَّ كل بصر من الابصار لا يُدرك الله تعالى ، و كل فرد من افراد المبصرين لا يحيط بالله تعالى ، فنفي الاحاطة لا يستلزم نفي الرؤية التي تكون للمؤمنين في الاخرى والتي تكون بدون احاطة

(52) ينظر : التفتازاني ، شرح المقاصد ، 121/2 ؛ الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ، 12/13

(53) ينظر : الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ، 13 / 100 ؛ الالوسي ، روح المعاني ، 4 / 231

(54) ينظر : الالوسي ، روح المعاني ، 4 / 231

فالدلالة ترجع الى اللغة والوضع (55) وبحسب اللغة والمعنى الوضعي لكلمة الادراك تكون الآية من قبيل عموم السلب وليس سلب العموم .

الخلاصة وابرز النتائج

بعد الانتهاء من بحث الاتحاد بين السلب والعموم نلخص ما توصلنا اليه :

- 1- إنَّ السلب هو رفع الإيجاب او ارتفاع الحكم عن الافراد وهذا السلب او النفي قد يكون عن كل فرد او عن مجموع الافراد .
- 2- إنَّ العموم هو تعميم الحكم على جميع الافراد ويشمل الجميع اذا لم يأت مخصص يقصر الحكم على بعض الافراد والمراد بالعموم هنا هو استغراق الافراد وليس الفاظ الاستغراق .
- 3- يتحد السلب مع العموم في جملة واحدة بصورتين فاذا كان العموم قبل السلب يسمى عموم السلب واذا كان العموم في حيز النفي وبعد السلب يسمى سلب العموم .
- 4- إنَّ عموم السلب قبل دخول العموم كان يدل على نفي الحكم عن مجموع الافراد وليس جميعهم فلما دخل العموم قبل السلب اصبح نفي الحكم عن كل فرد من الافراد وعموم السلب يدل على شمول النفي .
- 5- إنَّ سلب العموم قبل دخول العموم في حيز النفي وبعد السلب كان يدل على شمول النفي لكل فرد من الافراد ولما دخل العموم بعد السلب اصبح النفي للمجموع وليس لكل فرد ويدل على نفي الشمول .

(55) ينظر : الصعيدي ، عبد المتعال عبد الوهاب أحمد عبد الهادي ، البلاغة العالية ، ط2 ، مكتبة الاداب ومطبعتها بالجماميز - القاهرة ، 1411هـ-1991م 91

6- قد تتقدم أداة العموم على السلب وتدل على سلب العموم وليس على عموم السلب ولكن بشرط أن تكون هذه الاداة معمولة للفعل المنفي ويعرف ذلك من خلال الحركة الاعرابية .

7- هناك آيات في القرآن الكريم تركيبها يدل على سلب العموم ولكن معناها يجب أن يدل على عموم السلب واجاب العلماء بأجوبة مختلفة تتلخص بالنهاية بتوجيه الآيات بإعمال ادلة اخرى خارج تركيب هذه الآيات للوصول الى معنى عموم السلب وليس سلب العموم وهذه الاجوبة يؤخذ عليها الاستدلال وتوجيه معنى اخر من خارج تركيب الآيات والاولى أن توجه الآيات على عموم السلب من خلال تركيبها وذلك ببيان تسلط العموم على أي جزء في التركيب ، وتسلط النفي على أي جزء من هذا التركيب ايضا ، مما يعطي في النهاية معنى عموم السلب مع إن الظاهر سلب العموم وهذا التوجيه يبقي على قاعدة عموم السلب وسلب العموم كلية وليست اكثرى .

8- إن فهم كيفية الاتحاد بين السلب والعموم والمعنى الناتج عن هذا الاتحاد وكيفيته يعطي فهما دقيقا لآيات القرآن الكريم التي تتضمن الاتحاد بين السلب والعموم وبكيفية مختلفة فيوجد في الآيات سلب العموم وعموم السلب مما يساعد على تدبير القرآن وفهم معانيه .

ثبت المصادر والمراجع

الألوسي ، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت: 1270هـ)
روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، تحقيق : علي عبد
الباري عطية ، ط1 دار الكتب العلمية – بيروت ، 1415 هـ ،
البابرتي ، اكمل الدين محمد بن محمد بن محمود (ت 786هـ)

شرح التلخيص ، تحقيق : محمد مصطفى رمضان صوفيه ، ط1 ، المنشأة العامة ، طرابلس - ليبيا ، 1392هـ - 1983م

البرقوقي ، عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن سيد بن احمد (ت: 1363هـ)

شرح التلخيص في علوم البلاغة ، ط1 ، دار الفكر العربي ، 1904م

التفتازاني ، سعد الدين ، مسعود بن عمر بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن

أبي سعيد الغازي (ت: 792هـ)

شرح المقاصد في علم الكلام ، دار المعارف النعمانية ، باكستان ، 1401هـ -

1981م

مختصر المعاني ، ط1 ، دار الفكر ، 1411هـ ، م

التهانوي ، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي

الحنفي (ت: 1158هـ)

موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، تحقيق: د. علي دحروج و نقل

النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي ، ط1 ، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت،

1996م.

الجوهري ، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت: 393هـ)

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية دار الحديث ، القاهرة ، 1430 هـ - 2009

. م

الدسوقي ، محمد بن محمد بن عرفة (ت: 1230هـ)

حاشية الدسوقي على مختصر المعاني ، المطبوع ضمن مجموعة شروح

التلخيص ، نشر ادب الحوره ، (د.م) (د.ت) .

الرازي ، قطب الدين محمود بن محمد (ت: 766هـ)

تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، 1435هـ -2014م .

السبكي ، أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين (ت: 773 هـ) عروس الافراح ، في شرح تلخيص المفتاح ، المطبوع ضمن مجموعة شروح التلخيص ، نشر ادب الحوره ، (د.م) (د.ت) .

السَّراج ، محمد علي ،

اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل ، ط1 دار الفكر – دمشق ، 1403 هـ - 1983 م

سيبويه ، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، (ت: 180هـ) الكتاب ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، ط8 ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، 1408 هـ - 1988 م

الشريف الجرجاني ، علي بن محمد بن علي الزين (ت: 816هـ)

التعريفات ، ط1 ، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان ، 1403 هـ -1983م

الشوكاتي ، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت: 1250هـ)

إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول تحقيق : الشيخ أحمد عزو

عناية، دمشق ، ط1 ، دار الكتاب العربي ، 1419 هـ - 1999م

فتح القدير ، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت ط1 - 1414 هـ

الصعيدى ، عبد المتعال عبد الوهاب أحمد عبد الهادي ، (ت: 1386هـ)

البلاغة العالية ، ط2 ، مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز - القاهرة ، 1411هـ -

1991م

عباس ، فضل حسن (ت : 1432 هـ)

البلاغة فنونها وأفنانها ، ط4 ، دار الفرقان ، الاردن ، 1417 هـ – 1997م

**عبد القاهر الجرجاني ، أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل،
(ت: 471هـ)**

دلائل الإعجاز في علم المعاني ، تحقيق : محمود محمد شاكر أبو فهر ، ط3
، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة ، 1413هـ - 1992م
عتيق ، عبد العزيز (ت: 1396 هـ)

علم المعاني ، ط1 ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت -
لبنان ، ، 1430 هـ - 2009 م .

**العسكري ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران
(ت: 395هـ)**

الفروق اللغوية ، تحقيق : محمد ابراهيم سليم ، دار العلم والثقافة ،
القاهرة (د ب ت)

علام ، عبد المعطي غريب
دراسات في البلاغة العربية ، ط1 ، منشورات جامعة قان يونس ، بنغازي ،
1997م 86،

بن فارس القزويني ، أحمد بن زكريا الرازي، أبو الحسين (ت: 395هـ)
الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، دار الكتب
العلمية - منشورات محمد علي بيضون ، ط1 ، بيروت - لبنان ، 1418هـ-1997م
معجم مقاييس اللغة ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر، 1399هـ
- 1979م .

**فخر الدين الرازي ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي
خطيب الري (ت: 606هـ)**

معالم أصول الدين تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد ، دار الكتاب العربي -
لبنان ، (د ب ت)

مفاتيح الغيب ، ط3 ، دار إحياء التراث العربي – بيروت ، 1420 هـ .
نهاية الأيجاز في دراية الاعجاز ، مطبعة الآداب والمؤيد ، مصر- القاهرة ،

1317هـ

الفناري ، محمد بن محمد شمس الدين (ت: 834 هـ)

الفوائد الفنارية شرح ايساغوجي ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان

، 1435هـ -2014م.

الفيروزآبادي ، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت : 817هـ)

القاموس المحيط ، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف:

محمد نعيم العرقسوسي ، ط8 ، : مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت –

لبنان ، 1426 هـ - 2005 م ،

قاسم ، محمد أحمد و محيي الدين ديب

علوم البلاغة ، البديع والبيان والمعاني ، ط1 ، المؤسسة الحديثة للكتاب،

طرابلس – لبنان ، 2003.

القزويني ، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين الشافعي،

(ت: 739هـ)

الابضاح في علوم البلاغة ، تنقيح : محمد عبد المنعم خفاجي، ط3 ، المكتبة

الازهرية للتراث ، 1413-1993م

الكفوي ، أيوب بن موسى الحسيني القريني ، أبو البقاء الحنفي (ت:

1094هـ)

الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، تحقيق : عدنان درويش -

محمد المصري

مؤسسة الرسالة – بيروت ، 1419 هـ - 1998م

مرتضى، الزبيدي ، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، (ت: 1205هـ)

تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق : عبد الستار احمد فراج ، مطبعة حكومة الكويت ، 1385 هـ -1965م.

المطعني ، عبد العظيم إبراهيم محمد ، (ت: 1428هـ)
خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية ، ط1 ، مكتبة وهبة ، 1413 هـ -
1992 م

المغربي ، ابن يعقوب (ت : 1110هـ)
مواهب الفتح في شرح تلخيص المفتاح المطبوع ضمن مجموعة شروح التلخيص ، نشر ادب الحوره ، (د.م)

المناعي ، محمد عبد الرؤوف ، (ت: 1031هـ)
التوقيف على مهمات التعاريف ، تحقيق: د. محمد رضوان الداية ، ط1 ، دار الفكر المعاصر ، دار الفكر - بيروت ، دمشق ، 1410هـ

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري
الرويفعي الإفريقي (ت: 711هـ)
لسان العرب ، ط3 ، دار صادر - بيروت ، 1414 هـ .

الميداني ، عبد الرحمن حسن حبنكة (ت: 1398)
ضوابط المعرفة واصول الاستدلال والمناظرة ، ط4 ، دار القلم ، دمشق ،
1414هـ - 1993م.

نكري ، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد
جامع العلوم في اصطلاحات الفنون ، دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت ط1 ،
1421هـ - 2000م .

الهاشمي ، الأحمد بن إبراهيم بن مصطفى (ت: 1362هـ)

جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ، تحقيق . يوسف الصميلي ، المكتبة

العصرية، بيروت ، 1999م

ابن هشام ، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد،

جمال الدين، (ت: 761هـ)

مغني اللبيب عن كتب الأعراب ، تحقيق: د. مازن المبارك و محمد علي حمد

الله ، ط6 ، دار الفكر – دمشق، 1985م

**DÖRT MEZHEP İMAMINA FIKIH USULÜNDE AYNI KONUDA
NİSPET EDİLEN FARKLI GÖRÜŞLER ÜZERİNE**
Yüksel MACİT*

Öz

Fıkıh usulünde diğer mezhep imamlarına olduğu gibi dört mezhep imamına da bazen aynı konuda farklı görüşlerin nispet edildiği görülmektedir. Bu farklı görüşler bilinmediği zaman bir konuda bir mezhep imamının tek bir görüşüyle değerlendirme yapılmaktadır. Eksik bilgi yanlış değerlendirmelere götürebilir. Görüş nispet ederken ihtiyatlı olmak gerekir. Bu çalışma bu amaca yönelik olarak dört mezhep imamına usulde aynı konuda nispet edilen farklı görüşleri örneklerle tespit etmekte ve bu durumun sebepleri üzerinde durmaktadır.

Anahtar kelimeler: Dört mezhep imamı, fıkıh usulü, görüş, ihtilaf, sebep, ihtiyat.

**On The Different Opinions on The Same Subject in Usul al-Fiqh are
Attributed to the Four Sects**

Abstract

It is seen that in Usul al-fiqh sometimes the different opinions on the same subject were attributed to the founder leaders of four sects, as to other sect leaders. When these different views are not known, evaluate on a subject is done only with a view of sect leader. Incomplete information can lead to misinterpretation. The caution should be while attribution. This study aims to address to identify samples with different opinions in the four sectarian leaders and focuses on reasons for this situation.

* Yrd.Doç.Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi yuksel.macit@inonu.edu.tr

Keywords: The founder leaders (Imam) of four sects, usul al-fiqh, opinion, contradiction, cause, caution.

Giriş

Mezhep imamlarına fûru fıkıh kitaplarında olduğu gibi¹ usul-i fıkıh kitaplarında da aynı konuda farklı görüşler nispet edildiğine şahit olunmaktadır. Yeri geldikçe her defasında fûrudan örnek, usulden örnek şeklinde tekrardan sakınmak için bu çalışmayı mezhep imamlarına usul alanında aynı konuda nispet edilen farklı görüşlere tahsis etmeyi uygun bulduk. Ayrıca fıkıh usulündeki bu tip farklı nispetlerin daha temel konularda olduğunu gördük. Mezhep imamlarına usulde farklı görüş nispetlerinin bir kısmı aynı mezhep içinden, bir kısmı farklı mezhep usulcileri tarafından yapılmıştır. Mezhep imamlarına aynı konuda nispet edilen farklı görüşlerden bazıları fıkıh usulünde onların görüşü olarak yaygın kanaat haline gelmiştir. Tahkik edildiğinde onların bir kısmında yaygın görüşün aksinin nispetinin daha kuvvetli olduğu ortaya çıkabilmektedir. Nitekim İmam Malik'ten fıkıh usulü meselelerinde nakledilen farklı görüşler üzerine yapılan yeni bir çalışmada, ayrıntısı ileride geleceği üzere, kıyas ile haber-i vahit çatıştığında İmam Malik'in kıyası tercih ettiği şeklindeki yaygın görüşün tam aksinin ona nispetinin daha kuvvetli olduğu sonucuna varılmıştır.² Başka bir çalışma da yapıp bu konuda yaygın görüşün daha doğru olduğu iddia edilebilir, ancak yaygın görüşler tahkik edilmediğinde çoğu zaman o konuda farklı bir görüşün olduğu dahi bilinmemektedir. Farklı görüş bilinmediği zaman genelleme hatası ve yanlış değerlendirme olabilir. Onun için bir mezhep imamının bir konu hakkındaki görüşüyle ilgili değerlendirme yaparken ihtiyatlı olmak, aynı konuda başka görüşleri var mı diye bakmak uygun olur. Bakıldığında farklı görüşlerden hangisinin mezhep imamının gerçek görüşü olduğunu veya ona nispetinin daha kuvvetli olduğunu tespit etmek de önem arzeder.

¹ Fûru' fıkihta aynı konuda farklı rivayetlere, başta İhtilafu'l-Fukaha türü eserler olmak üzere hemen hemen her klasik fıkıh kitabında rastlamak mümkündür. Ahmed b. Hanbel'e fıkhı da içeren dini konularda nispet edilen bazı görüşlerin hatalı olduğuna dair İbn Teymiyye'nin eserlerinden derlenen yeni bir kitap yazılmıştır: İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim, *el-Kavlu'l-Ahmed fi Beyani Galatı Men Galite ala'l-İmam Ahmed*, Cem eden/derleyen Murad Şükrî, Riyad 1998. Bu bağlamda Saffet Köse bir makale yazmıştır: "Mezhep Görüşleriyle İlgili Farklı Nakiller", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c.3, Bahar 1415/1995, sy. 1, ss.101-128. Aynı şekilde bu alanda yüksek lisans tezine dayalı olduğu belirtilen bir makale daha yazılmıştır: Atıcı, İsa, "Aynı Fıkhî Meselede Ahmed b. Hanbel'den Nakledilen Farklı Görüşler (*el-Muğni Örneği*) *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.9, 2007, ss.225~248. Ebu Hanife'ye, başka mezhep fakihî olan meşhur İbn Rüşd'ün *Bidayetü'l-Müctehid*'inde nispet edilen 974 görüşten, Hanefî kaynaklarından yapılan tahkik neticesinde 93 görüşün hatalı olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Çeker, Orhan, "İbn Rüşd'ün Mezhep Görüşlerini Tespitteki İsalet Durumu", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Sivas 2009, cilt, 2, s.281.

² Bkz. Hatim Bay, *et-Tahkik fi Mesaili Usuli'l-Fıkh elletî İhtelefe'n-Naklü fiha ani'l-İmam Malik b. Enes*, Kuveyt 2011, s.310-334.

Usul alanında aynı konuda mezhep imamlarına nispet edilen farklı görüşleri tespitte yönelik bazı çalışmalar yapılmıştır, ancak bir mezhep imamıyla sınırlıdırılar.³ Diğer mezhep imamlarına da usulde aynı konuda farklı görüşler nispet edilmiştir. Konuya bir bütünlük içinde bakmak daha faydalı olabilir. Bu cümleden olarak biz, mezhep imamlarına kendi mezhep usul kitaplarında veya farklı mezhep usul kitaplarında aynı konuda nispet edilen farklı görüşlerden çarpıcı örnekler sunarak, özeld mezhep imamları, genelde görüşleri hakkında fikir yürütülen her insan hakkında doğru kanaat sahibi olmada ve sağlıklı değerlendirme yapabilmede farklı görüşleri bilmenin önemine dikkat çekmeye çalışacağız. Ayrıca fıkıh usulünde aynı konuda mezhep imamlarına nispet edilen farklı görüşlerin sebepleri üzerinde duracağız. Ancak bunları yaparken konuyu dört mezhep imamıyla sınırlayacağız. Çünkü fıkıh usulü eserlerine bakıldığında dört mezhep dışındaki mezhep imamlarına nispet edilen görüşlerin genelde çok az olduğu, mezhep imamı kabul edilenlerden daha çok mezhepte meşhur olmuş ikinci, üçüncü tabakadan alimlere daha fazla görüş nispet edildiği görülmektedir, İbâdilerde ve Zahirîlerde olduğu gibi, Şia'da da durum onlardan çok farklı değildir.⁴

Usulde aynı konuda kendilerine farklı görüşler nispet edilme hususunda dört mezhep imamının birbirinden çok farkı yoktur. Bu mezhep imamlarına usulde aynı konuda farklı görüş nispet edilme olayı, İmam Şafii'nin eski ve yeni görüşü, diğer ifadesiyle eski ve yeni mezhebi ayırımının ötesinde boyutlara sahiptir; ileride örnekleri geleceği üzere Şafii'nin yeni görüşü üzere yazılmış kitaplarında ve onun yeni görüşünü benimseyenlerin eserlerinde aynı konuda ona nispet edilen görüşler arasında da farklılıklara rastlanmaktadır.

Dört mezhep imamına fıkıh usulünde aynı konuda nispet edilen farklı görüşler üzerine önce örnekler vererek durum tespitinde bulunacağız, sonra bu durumun sebepleri üzerinde duracağız.

³ Bu konuda yapılmış iki çalışmaya rastladık; biri Hatim Bay'ın bir önceki dipnotta ismi geçen eseri, İmam Malik'e nispet edilen farklı görüşleri tahkik eden 529 sayfalık hacimli bir eser, diğeri içeriği biraz genişletilmiş, aynı konuda Ebu Hanife ile sonraki Hanefiler arasındaki görüş ayrılıkları üzerine yoğunlaşmış olan bir makale: Günay, Musa, "Hanefi Usulündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebu Hanife'ye Nispetinin Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2012, s. 299-325.

⁴ Bir örnek vermek gerekirse Zahirî İbn Hazm (ö.456/1064), usul kitabı *İhkam*'da (Beyrut 1985, IV, 553-555) sahabe sonrası icmayı kabul etmezken, *Meratibü'l-İcma* adlı kitabında sahabe sonrası ümmetin ve alimlerin icmasından bahsetmekte ve icma olduğuna dair hüccet varsa icmaya muhalefet eden kafir olur demektedir. Devamında içtihadî konular dahil olmak üzere icmaya ibadet, muamelat ve itikattan birçok örnek vermektedir. Bkz. İbn Hazm, *Meratibü'l-İcma*, Beyrut 1998, s. 23-24 vd. İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) *Meratibü'l-İcma*'ya yazdığı tenkit bu kitapla birlikte (son kısmında) basılmıştır. Onda da (s.285) İbn Hazm'ın, hakkında delil olan icmaya muhalefet edeni kâfir saydığı kaydedilmektedir.

A. Dört Mezhep İmamına Fıkıh Usulünde Aynı Konuda Nispet Edilen Farklı Görüşlere Örnekler

1. İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye Aynı Konuda Nispet Edilen Farklı Görüşlere Örnekler

İmam-ı Azam Ebu Hanife'den (ö.150/767) fıkıh usulü alanında bazen aynı konuda farklı görüşler rivayet edilmiştir. Fıkıh usulü eserlerinde aynı konuda ona nispet edilen farklı görüşlerden örnek olarak üç tanesini vereceğiz.

1.1. Emir Hemen Yapmayı (fevri) gerektirir mi?

Hanefî usulcü el-Cessas (ö.370/980) emrin hemen yapmayı gerektirip gerektirmediği konusunda ehl-i ilmin ihtilaf ettiğini belirttikten sonra özetle şöyle demektedir: Kimilerine göre zamanla kayıtlı olmayan mutlak emir, hemen yapmayı gerektirmez, mühlet ifade eder, vakti kaçırıp terk etmemek kaydıyla emredilenin yapılması ömrün sonuna kadar tehir edilebilir. Kimilerine göre mutlak emir fevri gerektirir, eda imkânı olduğunda ilk vakitte yapılması gerekir. “Üstadımız Ebu'l-Hasen (Kerhî, ö.340/951) bu görüşü ashabımızdan nakletti ve bunu, onların haccın ona yol bulabilenler üzerine hemen yapılması gereken bir farz olduğu ve onu tehir etmenin haram olduğu hususundaki sözleriyle delillendirdi.”⁵ O yine şöyle delil getirdi: “Hz. Muhammed'in bir süre haccı tehir etmesi bir mazeret sebebiyledir”.⁶ Ebu'l-Huseyn el-Basrî (ö.436/1044) de, “Ebu Hanife ashabi, emredilen şeyin acele yapılması gerektiği görüşüne vardı ve onu imkân vakitlerinin ilkinden sonraya bırakmayı haram gördü”⁷ demektedir. Hanefilikten Şafilîğe dönen es-Sem'anî (ö.489/1096) ise Ebu Hanife ashabının ekserisinin emrin fevri gerektirdiği görüşünde olduğunu belirtmektedir.⁸

Fakat Hanefî usulcü es-Serahsî (ö.490/1097) bu konuda şöyle demektedir: “Bana göre ulemamızın mezhebi şudur: Mutlak emir tehiri gerektirir, edanın hemen yapılması gerekmez. Buna el-Cami' kitabında açıklama vardır; İmam Muhammed onda, bir ay itikâf yapmayı nezreden kişiye, dilediğin ayda yap demiştir. Bir ay oruç tutmayı nezreden de böyledir. Nezre vefa mutlak emir ile vaciptir.”⁹ Serahsî bunları belirttikten sonra, Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin “mutlak emir hemen yapmayı gerektirir” dediğini kaydetmekte ve bu görüşleri temellendirme bağlamında şunları ifade etmektedir: “Ebu Yusuf'a göre hac ayları

⁵ el-Cessas, Ebu Bekr er-Râzî, *el-Fusul fi'l-Usul*, tah. Uceyl Casım en-Neşemî, Kuveyt 1985, II, 103.

⁶ el-Cessas, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 116.

⁷ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mutemed fi Usuli'l-Fıkh*, tah. M. Hamidullah, Dimeşk 1954, I, 120.

⁸ Bkz. es-Sem'anî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Kavatiü'l-Edille fi Usuli'l-Fıkh*, tah. Muhammed Hasan, Beyrut 1997, I, 75.

⁹ es-Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. EbîSehl, *Usulu's-Serahsî*, tah. Ebu'l-Vefa el-Efganî, Ofset basım, İstanbul 1984, I, 26.

edaya imkân olduğu zaman ilk sene belirlenir. İmam Muhammed'e göre bu belirlenmez, haccı tehir caizdir. Ebu Hanife'den bu konuda iki rivayet gelmiştir."¹⁰ Serahsî bu sözün arkasından Ebu Hanife'den gelen iki rivayetin ne olduğunu ona nispet ederek açıklamamaktadır. Ancak Ebu Yusuf ve Muhammed'in bu konuda geçen farklı görüşlerini şerh etmektedir. Yaptığı şerhten ve metnin imlasından şu husus anlaşılmaktadır: Ebu Yusuf ve Muhammed, haccın eda vakti ile ilgili olarak Ebu Hanife'den farklı rivayetlerde bulunmuşlardır. Rivayetler muhtelif olunca onlara tabi görüşler de muhtelif olur.

1.2. Kur'an'ın icaz kısmı

Serahsî, *Usul* adlı eserinde bu konuda şöyle demektedir: "İcaz manada tamdır; onun için Ebu Hanife namazda Farsça ile kıraate cevaz verdi, fakat ikisi (Ebu Yusuf ve Muhammed) bu cevaz Arapça kıraate güç yetiremeyen kimse hakkında geçerlidir dediler."¹¹

Serahsî bu konuyu fûru fıkıh kitabı *el-Mebcut'ta* daha geniş olarak ele almaktadır. Bir kısmını nakletmek, konuyu biraz daha açması açısından faydalı olabilir. Onun belirttiğine göre:

"Ebu Yusuf ve Muhammed şöyle dedi: Kur'an mucizdir, icaz ise nazım ve manadadır, kişi onları okumaya kadir olduğu zaman ancak onlar ile farz yerine gelir, Kur'an'ın nazımını okumaktan aciz olduğu zaman güç yetirdiği şeyi okur, rükû ve secde yapmaktan aciz kimsenin ima ile namaz kılması gibi. Ebu Hanife ise şu rivayeti delil getirdi: Farslılar (İranlılar) Selman'a mektup yazarak, dilleri Arapçaya alışincaya kadar namazda okumaları için onlara Farsça Fatiha yazmasını istediler. Sonra, kişiye farz olan, muciz olanın okunmasıdır, icaz ise manadadır. Kur'an bütün insanlar üzerine hüccettir. Farslıların onun benzerini getirmekten aciz kalmaları onların dilleriyle olur. Allah'ın kelamı Kur'an yaratılmamıştır, sonradan oluşmuş değildir, dillerin ise tümü sonradan oluşmuştur. Buradan biliriz ki, Allah'ın kelamı özel bir dil ile sınırlı Kur'an'dan ibarettir denilemez, çünkü Allah, Kur'an'da, 'O evvelkilerin Zeburlarında vardır'¹² buyurmuştur; onlarda var olan şey onların dilleriyledir."¹³ Serahsî bu konuda kendi görüşünü açıkça belirtmemekle beraber, bu izah tarzından onun Ebu Hanife'nin görüşüne meyilli olduğu anlaşılmaktadır.

Fakat Serahsî'nin çağdaşı ve aynı bölgenin Hanefî usulcüsü el-Pezdevî'ye (ö. 482/1089) göre, Ebu Hanife'den gelen sahih görüşe göre Kur'an mana ve nazım ile birlikte bir Kitabın ismidir. Mana ve nazım birlikte rükündür, mana rükünü lazımdır/ayrılmaz, ancak nazım rükünü bazı durumlarda ruhsat olarak düşebilir, ikrah/zorlama durumunda imanda tasdik inkrarının ruhsat olarak

¹⁰ es-Serahsî, *Usul*, I, 29.

¹¹ es-Serahsî, *Usul*, I, 282.

¹² Şuara, 26/196.

¹³ es-Serahsî, *el-Mebcut*, İstanbul 1982-83, I, 37.

düşmesi gibi. Abdülaziz Buharî (ö.730/1330) bu görüşü şerh ederken der ki, Ebu Hanife namazda mazeretsiz Farsça kıraate izin verdiği için, bazıları ona göre Kur'an'ın mana itibariyle Kur'an olduğunu iddia etmişlerdir. Ebu Hanife'nin namazda Farsça kıraate izin vermesi, Kur'an'ın yedi lehçe üzerine inip okunması gibi, mest üzerine mesh, selem akdi ve yolcunun namazı kısaltması gibi ruhsattır.¹⁴

Görüldüğü üzere Ebu Hanife'nin namazda Farsça kıraate izin vermesinden usulde Kur'an'ın icazı konusunda iki farklı görüş çıkarılarak ona nispet edilmiştir. Her ikisi de tevildir, yorumdur. *Fetava-i Hindiye*'de Ebu Hanife'nin bu görüşünden döndüğü nakledilmiştir.¹⁵ Ancak bu tip iddialara ihtiyatla bakmak uygun olur. Zira büyük zatlardan gelip beğenilmeyen görüşlere bu nevi nispetler yapıldığına sıkça rastlanır. Bununla birlikte şunu da belirtmeliyiz ki, Kur'an'ın hem lafzen hem manen mucize olduğunu ifade eden görüş, Kur'an'ın bütün insanlar ve cinler toplansa benzerini getiremeyecekleri şeklinde meydan okumasına¹⁶ daha uygun düşmektedir. Zaruret olmadıkça Kur'an'ın orijinal metni üzere okunması daha anlamlı olur.

1.3. Haber-i vahidin kıyasa aykırı olması

Cessas, haber-i vahit kıyasa aykırı olduğunda hangisinin takdim edileceği hususunda Ebu Hanife'ye bir görüş nispet etmemektedir. Onun belirttiğine göre, ravi fakih olmadığı zaman kıyasa aykırı rivayeti ile amel edilmez diyen İsa b. Eban'dır, Kerhî'ye göre adil ve zaptı iyi olan her ravinin haberi kıyasa takdim edilir. Cessas bu konuda her iki görüşün sahabeden delillerini de zikretmekte, özellikle Ömer, Ali, Aişe ve İbn Abbas'ın Ebu Hureyre gibi bazı sahabenin hadis olarak rivayet ettikleri haberleri Kitaba veya kıyasa aykırı bularak reddettiklerine dair çokça örnekler vermektedir.¹⁷ Bu örneklerin bir kısmı aşağıda geleceği üzere daha sonra gelen Hanefî usulcüler tarafından da verilmiştir.

Hanefî usulcü Ebu Zeyd ed-Debusî (ö.430/1039) *Takvimü'l-Edile'de* ve *Serahsî Usul'*ünde bahsi geçen örnekleri vermekle birlikte, onlar da bu konuda Ebu Hanife'ye açıkça bir görüş nispet etmemektedirler. Onlara göre: Haberi nakleden, fakih sahabedense, kıyasa aykırı haber-i vahit kıyasa takdim edilir. Zapt yönü kuvvetli ve adil olmakla birlikte Ebu Hureyre gibi fakih olmayan sahabenin kıyasa aykırı rivayet ettiği haber-i vahit kabul edilmez. Hz. Aişe ve İbn Abbas gibi sahabeler Ebu Hureyre'nin kıyasa aykırı rivayetlerini tenkit etmişlerdir. Ebu Hureyre'nin "Ateşin dokunduğu şeyden dolayı abdest gerekir" haberini, İbn

¹⁴ Bkz. Abdülaziz Buharî, Alâeddin, *Keşfü'l-Esrar*, tah. A.M. Muhammed Ömer, Beyrut 1997, I, 37-41.

¹⁵ *Fetava-i Hindiye* (Heyet), Beyrut 1980, I, 69.

¹⁶ İsrâ, 17/88.

¹⁷ Bkz. el-Cessas, *el-Fusulfi'l-Usul*, III, 125-142.

Abbas, “sıcak sudan ve sürdüğümüz sıcak yağdan dolayı da mı abdest alalım” diyerek reddetmiştir.¹⁸

Adı geçen kaynaklarda durum böyle olmakla birlikte, “ravi fakih değilse kıyas haber-i vahide tercih edilir” şeklindeki görüşü Ebu Hanife’ye nispet edenler de olmuştur. Bu cümleden olarak Ebu Hanife ve ashabının Ebu Hureyre’den haber-i vahit yoluyla gelen musarrat hadisini¹⁹ kıyasa aykırı bularak kabul etmezken, aynı şekilde ondan gelen, unutarak yiyen içenin orucunun bozulmayacağına dair hadisi²⁰ ve namazda kakhahanın abdesti bozacağı²¹ gibi hadisleri kabul etmelerini çelişki olarak nitelemişlerdir. Bu tenkitleri nakleden Abdülaziz Buharî onlara şöyle cevap vermiştir: Kıyasın haber-i vahide takdim edileceğine dair Ebu Hanife’den bir görüş gelmemiştir, hatta o, unutarak yiyen içenin orucu meselesinde, “rivayet olmasaydı kıyasla hükmederdim” demiştir. Aynı şekilde “Allah ve Resulünden gelen şey baş ve göz üstüne” demiştir. Ravileri zayıf diye tenkit edilen namazda kakhaha ile ilgili gelen hadis, başka büyük sahabilerden de gelmiştir. Ashabımız, kıyasa aykırı olduğu için değil, Kur’an ve meşhur sünnete aykırı oldukları için musarrat, araya vb. hadislerle amel etmemişlerdir. Ravi fakih olmadığı zaman kıyasa aykırı rivayeti ile amel edilmez diyen İsa b. Eban’dır, Kadı Ebu Zeyd Debusî de bu görüşü tercih etmiştir. Kerhî’ye göre adil ve zabıt olan her ravinin haberi kıyasa takdim edilir.²²

Çağımızda Ebu Hanife’nin hadis anlayışını inceleyen bazı eserlerde, Ebu Hanife’nin ravide fakih olma şartını aramadığı ve haber-i vahidi mutlak surette kıyasa takdim ettiği belirtilmektedir.²³ Ancak yine çağımızda yazılan fıkıh usulü kitaplarında haber-i vahidin kabulü şartları içinde, Ebu Hanife ve Hanefilere göre ravi fakih değilse kıyasa aykırı haberi kabul edilmez denilmektedir.²⁴

¹⁸ Bkz. ed-Debusî, Ebu Zeyd, *Takvimü'l-Edille fî Usulî'l-Fıkh*, tah. Halil Muhyiddin, Beyrut 2001, s. 180-181; Serahsî, Usul, I, 338-342.

¹⁹ Musarra (t), sütlü gözükmeye için sağılmadan satılan deve veya koyun demektir. Hz. Peygamber bu durumda bir hayvanı alan onun sütünü içmişse, isterse o hayvanı elinde tutar, isterse bir sa’ hurmayla birlikte geri verir demiştir. Bkz. Müslim, *Buyu'*, 11; Ebu Davud, *Buyu'*, 46.

²⁰ Buharî, *Savm*, 26; Tirmizî, *Savm*, 26.

²¹ *Zeylaî, Nasbu'r-Râye li Ehadisi'l-Hidaye*'de (Kahire trz, I, 47-54) bu hadisin hem müsned hem mürsel olarak rivayet edildiğini söyledikten sonra, müsned şekilde Ebu Musa el-Eşarî, Ebu Hureyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Malik ve Cabir b. Abdullah gibi sahabeden geldiğini belirtmektedir.

²² Bkz. Abdülaziz Buharî, *Keşfü'l-Esrar*, II, 557-559.

²³ Bkz. Ünal, İsmail Hakkı, *Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s.157-162. Ayrıca bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara 1999, s. 343-345.

²⁴ Bkz. Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fî Usulî'l-Fıkh*, Ofset basım, İstanbul 1979, s.143-144; Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkh)*, çev. İ. Kafi Dönmez, 14.Baskı, Ankara 2011, s. 87-90; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul 1996, s. 42-43.

Haber-i vahidin kıyasa aykırı olması konusunda geçen bu ihtilaflardan bizim edindiğimiz izlenim şudur: Hanefî alimler, ilk ravi fakih olsun veya olmasın ondan gelen haber-i vahit, fakihliğini üstün gördükleri kişiler veya hocaları silsilesiyle geliyorsa, onu kıyasa tercih etmişlerdir, böyle değilse kıyası haber-i vahide tercih etmişlerdir. Namazda rükûa giderken ve kalkarken tekbir getirildiğinde ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı meselesinde Ebu Hanife ve Evzaî arasında geçen meşhur tartışmada görüldüğü üzere Ebu Hanife'nin kendine göre daha fakih gördüklerinin namazda ilk tekbirden sonra ellerin kaldırılmayacağını ifade eden rivayetlerini diğer rivayete tercih etmesi²⁵ bu kanaate ışık tutmaktadır. Ancak Hanefiler “prensip” haber-i vahidi kıyasa takdim etmektedirler denebilir.

2. İmam Malik'e Aynı Konuda Nispet Edilen Farklı Görüşlere Örnekler
Malikî mezhebini diğerlerinden daha bütüncül görenler vardır, ancak tahkik edildiğinde İmam Malik (ö.179/795) ile talebeleri arasındaki ihtilaflar üzerine kitaplar yazıldığı görülür.²⁶

İmam Malik'e nispet edilen farklı görüşleri bu konuda özel ve çok detaylı bir çalışma olması hasebiyle Hatim Bay'ın *et-Tahkik fî Mesaili Usuli'l-Fıkh elletî İhtelefe'n-Naklî fihâ anî'l-İmam Malik b. Enes* adlı eserinden özetle nakledeceğiz. Verilen bilgileri, gerekli gördükçe meşhur Malikî usulcülerin eserlerinden de tahkik etmeye çalışacağız.

2.1.Ahad haber ile kıyasın çatışması

İmam Malik'e göre ahad haber ile kıyas çatıştığında kıyasın habere takdim edileceği görüşü yaygın bir kanaattir.²⁷ Ancak İmam Malik'ten bu durumda haberin kıyasa takdim edileceği de nakledilmiştir. Nitekim Hatim Bay'ın yukarıda adı geçen eserinde tahkik edildiğine göre: Çatıştıklarında haberin kıyasa tercih edileceği şeklindeki görüşü Malik'ten Medineli ashabı nakletmiştir. el-Kurtubî (ö.671/1272) de Malik'in görüşü olarak gelen bu naklin doğru olduğunu söylemiştir. Malik'ten yapılan bu nakli Kadı İyaz (ö.544/1149) meşhur etmiştir, *Tenbihat* adlı kitabında Malik'in bu meselede (musarrat hadisi hakkında) görüşü şudur demiştir: “Hiç kimseye bu hadis hakkında rey hakkı yoktur.” Bu, Malik'in mezhebine göre ahad haberin kıyasa takdimi hususunda meşhurdur.

²⁵ Ebu Hanife'nin Evzaî'ye sözü/cevabı: İbrahim, Salim'den daha fakihdir; Abdullah b. Ömer'in sahabe fazileti olmasaydı Alkame'nin de ondan daha fakih olduğunu söyledim, Abdullah'a gelince o da Abdullah'tır. (Abdullah İbn Mesud'un üstünlüğü bilinir.). ed-Dihlevî, Veliyyullah, *el-İnsaf fî Beyani Esbabî'l-İhtilaf*, tah. Ebu'l-Fettah Ebu Gudde, Beyrut 1986, s. 32.

²⁶ İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî, *İhtilafu Akvali Malik ve Ashabihi*, tah. Hamid Lahmer ve Miklos Muranyi, Beyrut 2003.

²⁷ Bkz. ed-Debusî, Ebu Zeyd, *Tesisü'n-Nazar*, Kahire 1994, s. 47; el-Amidî, Seyfeddin, *Münteha's-Sûli fî İlmi'l-Usul*, Beyrut 2002, s.95; Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fî Usuli'l-Fıkh*, s.142-143; Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 92-93; Atar, Fahrettin, *Fıkh Usûlü*, s.44.

Müteahhirin alimlerden Muhammed Emin eş-Şenkitî²⁸de Malik'ten Medinelilerin yaptığı rivayetin sahih olduğuna hükmetmiştir. Çatışma halinde kıyasın haber-i vahide takdimini Malik'e onun ashabından Iraklılar nispet etmiştir. el-Bacî (ö.474/1081), İbn Rüşd (ö.595/1199) ve el-Karafî (ö.684/1285) ve daha başkaları da bu görüşü İmam Malik'e nispet etmişlerdir. Çatıştıklarında kıyasın haber-i vahide tercih edileceğini söyleyenlerin delillerinden biri şudur: Malik, *Müdevvene*'de, köpeğin salyası meselesinde şöyle demiştir: “Avladığı yenen hayvanın salyası nasıl mekruh olur?” Buna, haber-i vahidin kıyasa takdim edileceğini savunanlar İmam Malik'ten gelen birçok rivayetle karşılık vermişlerdir. Bunların delillerinden biri şudur: Bişr b. Ömer'den sabit olduğuna göre o şöyle demiştir: Malik b. Enes'ten çok işitmişimdir, Peygamber'den (sav) bir hadis söylediği zaman ona şöyle denirdi: “Sen ne diyorsun veya reyin ne?” O şu ayeti hatırlatıyordu: “Onun emrine muhalefet edenler kendilerine fitne veya azap isabet etmesinden sakınsınlar.” (Nur, 63) Bu konuda her iki tarafın bunlardan başka delilleri de vardır.²⁹

Hatim Bay, bahsi geçen bu konuda tarafların delillerini verdikten sonra kendi tercihini şöyle ortaya koymaktadır: Malik, sahih haber-i vahidi kıyasa takdim etmiştir. Malik'in kıyası haber-i vahide tercih ettiği şeklindeki yanılığın sebebi şudur: Malik'in sahih kabul etmediği, Kitaba ve Medine ehli ameline aykırı bulunduğu, açık kıyasa muhalif gördüğü hadislerle amel etmemesinden veya hadisin ona ulaşmamasından dolayı onu görüp de terk etmiş gibi algılanmasından veyahut hangi gerekçeyle hadisi reddettiğinin bilinmemesinden, onun kıyası haber-i vahide tercih ettiği sanılmıştır. Malik kıyası mutlak surette haber-i vahide takdim etmez. Malik'ten çatışma halinde haber-i vahidin kıyasa takdim edileceğine yönelik naklin delilleri daha kuvvetlidir.³⁰

²⁸ Muhammed Emin eş-Şenkitî (ö.1393/1973), Hanbeli usulü üzerine yazılan *Müzekkire fî Usuli'l-Fıkh* adlı kitabının mukaddimesinde belirtildiğine göre Medine-i Münevvere'de Camiatu'l-İslamiyye'de İbn Kudame'nin *Ravdatu'n-Nazır* adlı usul kitabını okutmuş ve bu kitabın daha iyi anlaşılması için bazı eklemeler de yaparak adı geçen eserini yazmıştır.

²⁹ Bkz. Hatim Bay, *et-Tahkik*, 310-33.

³⁰ Bkz. Hatim Bay, *et-Tahkik*, 331-334.

Bacî'nin *İhkam*'ını tahkik eden Dr. Abdullah Muhammed el-Cebburî bu mesele hakkında şöyle demektedir: “Çatıştıklarında kıyasın haber-i vahide tercih edileceğini birçok usulcü ve daha başkaları İmam Malik'e nispet etmişlerdir. Bu reddedilmiş bir görüştür, bunun Malik'e nispetinde şüphe vardır. *el-Keşf* sahibi bunun Malik'ten meşhur olmadığını, *Kavatiü'l-Edille* sahibi ise bunun çok çirkin ve batıl bir görüş olduğunu, Malik'in bundan yüce olduğunu, bu görüşün ondan sabit olduğunu bilmediklerini söylemiştir. Bacî, Maliki ulemasının büyüklerindedir, o bu görüşü İmam Malik'e nispet etmemiştir, başka görüşü tercih etmiştir.” el-Bacî, *İhkam*, II, 224, dipnot 2. Doğrudur, Bacî burada “Ashabımızdan çoğuna göre kıyas, ahad haberlere mukaddemdir” demektedir, ancak Hatim Bay, bu görüşün Malik'ten rivayet edildiğini Bacî'nin *el-Münteka* (IV, 262) adlı eserinden vermektedir.

Bize göre de, İmam Malik'in hadisçi yönü dikkate alınınca onun haber-i vahidi kıyasa takdim etmesi daha anlamlı gelmektedir.

2.2. Medine ehlinin hangi ameli hüccettir?

İmam Malik'e göre Medine ehlinin ameli hüccettir. Yaygın kanaat böyledir. Ancak Medine ehli kimlerdir ve onların hangi ameli hüccettir? Bu hususta İmam Malik'e farklı görüşler nispet edilmiştir. Bir nakle göre, Irak Medresesi Malikî büyüklerine ve Bağdatlı Malikîlerin tümüne göre nakle dayanmayan, nazar ve istidlale, içtihadı dayanan Medine ehli ameli hüccet değildir. Bu görüşü Malik'e Kadı Abdülvehhab (ö.422/1031), Kadı Bakillanî (ö.403/1012), Kadı İyaz, Bacî, İbn Aşur, Muhammed Emin eş-Şenkitî ve daha başkaları nispet etmiştir. Kadı İyaz bu görüşü Iraklı mütekaddimin Malikilere atfetmiştir. Bacî bu görüşü İmam Malik ashabının muhakkiklerinden nakletmiştir. Bacî'nin belirttiğine göre İmam Malik birçok meselede Medine ehlinin görüşlerine muhalefet etmiştir, sadece nakil yoluyla gelen konularda Medine ehlinin amelini delil saymıştır. Bu görüşte olanlar Malik'in *Muvatta*'da geçen "Bize göre üzerinde birleşilen şeyde ihtilaf yoktur" sözünü vb. ifadelerini delil getirmişlerdir. İkinci nakle göre, istidlale dayanan Medine ehli ameli delildir. Bacî'ye göre bu görüşe bu konuda derin düşüncesi olmayan Malikî mezhebinden bir topluluk varmıştır. Kadı İyaz'ın belirttiğine göre Iraklı müteahhirin Malikîler bu görüşe gitmiştir. Bu görüşü Malik'e Mağrip Malikîlerinin çoğunluğu nispet etmiştir. İbn Hacıb (ö. 646/1054) de bu görüştedir. Bu görüşte olanlar, İmam Malik'in Leys b. Sa'd'a yazdığı Risalede³¹ geçen "İnsanlar Medine ehline tabidirler" sözü vb. ifadelerini delil getirmişlerdir.³²

Zikri geçen görüşleri aktaran Hatim Bay'ın bu konuda tercihi özetle şöyledir: Nakle dayanan Medine ehlinin amelini delil olduğunda Malikî mezhebinde şüphe yoktur. Nakle dayanmayan amele gelince Kadı Abdülvehhab, Bağdat Malikîlerinin cumhuruca göre bunun delil olmadığını nakletmiştir. Sahabe sonrası, tabiin dönemi Medine ehlinin amelinde ihtilaf vardır. Medine ehli ameli meselesinde doğru olan, ister nakle dayansın, ister içtihadı dayansın açıkça sahabe zamanına ulaşan Medine ehli amelini delil olmasıdır.³³

2.3.Sahabi kavli

Sahabi kavlinin hüccet/delil olup olmadığı hususunda da Malik'ten farklı görüşler nakledilmiştir. Birinci nakle göre, sahabe kavli/görüşü diğer

³¹ Risale hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Musa, Muhammed, "İmam Malik ile Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilaf ve Yazışma", çev. Abdulkadir Şener, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1968, cilt: XVI, 132.

³² Hatim Bay, *et-Tahkik*, 413-430. Medine ehlinin ameli konusunda benzer tartışmalar için bkz. el-Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman, *İhkamu'l-Fusul fî Ahkâmî'l-Usul*, tah. Abdullah Muhammed el-Cebburî, Dımeşk 2012, II, 49-54.

³³ Hatim Bay, *et-Tahkik*, 430-435.

müçtehitlerin görüşü gibi mutlak surette delil değildir. Kadı Abdülvehhab, Malik'in mezhebinin bunun doğru olduğunu gerektirdiği görüşüne varmıştır. Bâcî de *İhkam*'da bunun Malik'in görüşü olduğunu açıklamıştır. Buna göre Malik'in mezhebinden anlaşılan, sahabe görüşünün delil olmadığıdır. İkinci nakle göre, sahabi kavli şer'î delildir. Bunu Malik'e İbn Ebî Zeyd el-Kayravanî (ö.386/996) nispet etmiştir. Karafî'nin belirttiğine göre bu konuda Malik'in ve ulemadan bir topluluğun görüşü şöyledir: "Tek başına her sahabinin görüşü delildir." Başka mezhepten Ebu İshak eş-Şirazî (ö.476/1083), el-Amidî (ö.631/1234), İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve daha başkaları da bu görüşü Malik'e nispet etmiştir. İbn Kayyim'e (ö.751/1350) göre Malik sahabi kavlini kıyasa takdim eder. Üçüncü nakle göre, sahabi kavli, kıyas onu gerektirmediği zaman delildir. Diğer bir ifadeyle, sahabi kavli kıyasa aykırı ise hüccettir.³⁴

Hatim Bay, bunları nakledip tarafların Malik'in sözlerinden getirdikleri delilleri verdikten sonra, kendi tercihi olarak, Malik'e göre kavli veya sükutî icma şekline dönüşmeyen sahabe görüşlerinin delil olmadığını belirtmektedir.³⁵

İmam Malik'e usulde nispet edilen farklı görüşler bunlarla sınırlı değildir, bu konuda Hatim Bay'ın adı geçen özel çalışmasında çok daha fazla madde vardır. Yapılan bazı atıflardan da görüldüğü üzere Malik'e ve mezhebine başka usulcüler tarafından da farklı görüşler nispet edilmiştir. Onların da tahkik edilmesi gerekir.³⁶ Bunlara ilaveten şunu da belirtelim ki, İmam Malik'e yanlış bir kıyas nispet edilerek fûru fıkıhta adaba aykırı görüşler de izafe edilmiştir, ancak bazı Malikî alimler tahkik ederek o görüşün Malik'e nispetini şiddetle reddetmişlerdir.³⁷

3. İmam Şafî'ye Aynı Konuda Nispet Edilen Farklı Görüşlere Örnekler

³⁴ Bkz. Hatim Bay, *et-Tahkik*, 437-445.

³⁵ Bkz. Hatim Bay, *et-Tahkik*, 445-451.

³⁶ Hanefî usulcü es-Serahsî, "Malik'in ashabından bazıları mutlak emir ibaha, bazıları nedb gerektirir dediler" demektedir. Bu şekilde Malikî mezhebinde iki görüş var izlenimi oluşmaktadır. Ancak meşhur Malikî usulcü el-Bâcî *İhkam*'da nedb görüşünü Malikîlerden birkaç kişiye nispet etmekte ve İmam Malik'e göre emrin vücup ifade ettiğini açıkça belirtmektedir. Bkz. es-Serahsî, *Usul*, I, 16; el-Bâcî, *İhkamu'l-Fusul fî Ahkami'l-Usul*, I, 77-85.

³⁷ Taberî'nin (ö.310/922) *İhtilafu'l-Fukaha* (Beyrut trz, s.304-305) adlı eserinin son kısmında şöyle bir nispet vardır: "Malik şöyle demiştir: Bir adamın karısına önünden cinsel ilişkide bulunduğu gibi dübürden (arkadan/makattan) cinsel ilişkide bulunmasında da bir beis yoktur. Bunu bize Yunus, İbn Vehb'den, o da Malik'ten haber verdi (...) Herkesin ittifakıyla nikâh evlenene haramı helal kıldığına göre, helal olmada ön arkadan evla değildir." Taberî'nin nispet ettiği bu görüşe, başta *Müdevvene* olmak üzere Malikî eserlerinin çoğunda hiç değinilmemiş, Kurtubî gibi bazı alimlerin eserlerinde ise değinilip şiddetle reddedilmiştir. Bkz. Malik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-Kübra*, Sehnun rivayeti, Beyrut 1994, IV, 485, 518; el-Kurtubî, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut 2006, IV, 9.

İmam Şafî'nin (ö.204/819) görüşlerinin kavlı-kadim ve kavlı-cedid/eski ve yeni görüşü, eski ve yeni mezhebi diye ikiye ayrıldığı bilinmektedir. Bunu Şafîiler inkâr etmez, bunun sebepleri üzerinde yorumlar yapar, bir çelişki gibi anlaşılmaması için de gayret gösterirler.³⁸ Şafî'nin eski ve yeni mezhebi üzerine hacimli bir çalışma yapılmıştır.³⁹ Ancak girişte işaret ettiğimiz üzere burada Şafî'nin yeni mezhebi üzere yazılan kitaplarda usulle ilgili aynı konuda ona nispet edilen farklı görüşlere örnekler verilecektir.

3.1. Emir neyi gerektirir?

İmam Şafî usul kitabı *Risale*'de emrin neyi gerektirdiğini, diğer bir deyişle emrin ne ifade ettiğini tartışmamıştır. Ancak daha sonraki Şafî usulcüler bu konuda ona üç görüş nispet etmişlerdir: 1.Emir vücup ifade eder. 2. Emir nedb ifade eder 3. Emir ile neyin kastedildiğini bilmek için beklemek gerekir, karineye göre hükmedilir.

Şafî mezhebinden mütekellimin metoduyla usul yazan el-Cüveynî (ö.478/1085), “Emrin gerektirdiği hüküm konusunda Mutezilenin görüşlerinin hakikatini ancak usulcülerin havassı anlar” deyip, arkasından Mutezileden “vaid (tehdit) bitişirse emir icap gerektirir”, “mücerret emir nedb ifade eder”, “mutlak emir irade bildirir” diyenlerin olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: “Fakihlerin tümüne gelince: Onların cumhurundan/ çoğunluğundan meşhur olan görüşe göre, karinelere mücerret olduğu zaman emir siygası icap içindir. Bu Şafî'nin mezhebidir/görüşüdür. Ashabımızdan mütekellimler bekleme görüşünde Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye (ö.324/936) tabi olmada birleşmişlerdir. Onlardan Ebu İshak'tan başkası Şafî'nin bu görüşüne destek çıkmamıştır.”⁴⁰ Cüveynî'nin bu sözlerinden kendisinin de bu konuda mütekellimlerin görüşünde olduğu gibi bir izlenim çıkmaktadır, ancak konunun sonunda Şafî'nin görüşünü tercih etmektedir.⁴¹ Şafî mezhebinden mütekellim metoduyla usul yazan el-Gazalî (ö.505/1111) emrin gerektirdiği hüküm konusunda bekleme (tevakkuf) görüşünü tercih etmiştir. Gazalî'ye göre Şafî'ye nedb görüşünü nispet edenler olmuştur, fakat o *Ahkâmu'l-Kur'an* adlı kitabında emrin nedb ve vücup arasında mütereddit ve muhtemel olduğunu açıkça söylemiştir.⁴²

³⁸ Bkz. Ebu İshak eş-Şirazî, İbrahim b. Ali, *et-Tabsıra fi Usuli'l-Fıkh*, tah. Muhammed Hasan Heytu, Dimeşk 1983, s. 511-518; el-Cüveynî, Ebü'l-Mealî Abdülmelik, *et-Telhis fi Usuli'l-Fıkh*, tah. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut 2002, s. 526-529.

³⁹ Abdüsselam, Ahmed, *el-İmam eş-Şafî fi mezhebihi el-kadim ve el-cedid*, Endonezya 1988. Eser 744 sayfa.

⁴⁰ el-Cüveynî, Ebü'l-Mealî Abdülmelik, *el-Burhan fi Usuli'l-Fıkh*, tah. Salah b. Muhammed b. Uveyda, Beyrut 1997, II, 67- 68.

⁴¹ Bkz. el-Cüveynî, el-Burhan, II, 71.

⁴² Bkz. el-Gazalî, Ebu Hamid, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, tah. Muhammed Süleyman el-Aşkar, Beyrut 2012, II, 70-72.

Şafî mezhebinden fukaha metoduyla usul yazan Ebu İshak eş-Şirazi ise şöyle demektedir: “Mücerret emir vücubu gerektirir. Eş’ariler şöyle dedi: Siyganın istid’a (talep, çağırma) için olduğu sabit olduğu zaman, o konuda beklemek gerekir, vücuba veya başkasına ancak delil ile hamledilir. Mutezile ise şöyle dedi: Emir nedbi gerektirir, vücuba ancak delil ile hamledilir. Bu bazı ashabımızın da görüşüdür.”⁴³ Usulle ilgili eserinin başında fukaha metoduyla usul yazdığını söyleyen es-Sem’anî de, emrin gereği konusunda bekleme görüşünü Eş’arî’ye nispet etmektedir, ancak kendisi “Bize göre emrin gereği vücuttur”⁴⁴ demektedir.

Bu nakillerden anlaşılacağı üzere istisnalar olmakla birlikte Şafî mezhebinden mütakellimin metoduyla usul yazan usulcüler genelde emrin gereği konusunda Eş’arî’nin görüşünü Şafî’nin görüşüne tercih ederken, fukaha metoduyla usul yazan Şafî usulcüler Şafî’nin görüşünü tercih etmişlerdir. Aslında tarafların tercihleri ihtilafı çoğu usul konusunda genelde böyledir. İstisnâî durumlar olabilir. Ancak bu husus ayrı bir çalışma konusunu gerektirir.

3.2. İcma

Şafî’nin icma konusundaki görüşlerini, onlarda bir sorun görmeksizin genel icma anlayışına uygun olarak nakleden çalışmalar olmakla birlikte, onlarda çelişkiler olduğunu tespit edenler de vardır. Bu konuda Ahmet Hasan şöyle demektedir:

“*Risale*’de görülen icma konsepti ilk dönem okulları ile uyum içerisindedir. Şafî bu eserinin değişik bölümlerinde alimlerin icmasından bahseder ve argümanını bu prensibe dayandırır. Örneğin şöyle der: Alimler (ehl-i ilim) akile (katilin kabilesi) hatayla adam öldürme olayında kan parasının (diyet) üçte biri veya daha fazlasını ödeme konusunda ittifak ettiler. Bir başka yerde de Müslüman alimler (icma’u ulemai’l-müslimin) hiçbir zaman Peygamber sünnetine aykırı bir konu üzerinde ittifak etmezler der. Bu ifade, ‘biz biliyoruz ki insanların çoğunluğu (ammethum) Peygamber sünnetine aykırı bir hususta veya hata üzerine ittifak etmezler’ ifadesinden açık biçimde farklıdır. Gerçekten bu durum bir çelişkidir, onun icmayı zorunlu görevler konularıyla ve insanların çoğunluğunun fikri olması şartıyla sınırlamasından sonra ve yine onun alimlerin ittifakının yanılmazlığı hakkında önceki ifadesini özellikle de alimlerin icması ihtimalini çürütmek için harcadığı güç göz önüne alınca bu sözleri nereye oturabiliriz. İşte böylece Şafî’nin alimlerin icması konusundaki görüşü önceki görüşünden sonrakine doğru bir gelişme gösterir. Prof. Schacht ise farklı bir tez ileriye sürer. Ona göre Şafî’nin icma doktrini onun yazılarında devamlı bir gelişme gösterir. Schacht devamında şöyle der: ‘Şafî, alimlerin icmasını kabulle işe başladı. Daha sonra bunun bir delil olmayacağına hatta onun varlığını bile

⁴³ Ebu İshak eş-Şirazi, *et-Tabıra*, s. 26-27.

⁴⁴ es-Sem’anî, *Kavatiü’l-Edille*, I, 54.

inkâra kadar ulaştı.⁴⁵ Bununla birlikte o, bu fikir onda köklü bir şekilde yerleştiği için Şafîî'nin bunu yardımcı bir argüman olarak kullandığını söyler.⁴⁶

Bu görüşe karşı, İmam Şafîî'nin eski ve yeni mezhebi üzerine yapılan bir çalışmada şöyle denmektedir: Bazı muasır ulema, Şafîî hakkında onun sadece İslam'ın beş erkânı üzerine icmada olduğu gibi dinden zaruri olarak bilinen konularda icmanın delil olduğunu söylediğini yazıyorlar. Biz buna katılmıyoruz; o zaman Şafîî'nin bu görüşünün icmayı kabul etmeyen Nazzam'ın görüşünden farkı kalmaz, onlar Şafîî'nin *Cimau'l-İlim*'de hasmı ilzam için söylediği sözlerden onun sadece bu nevi icmanın delil olduğunu söylediğini zannetmişlerdir.⁴⁷

Şafîî'nin icma görüşü hakkında iki farklı anlayış ortaya çıktığına göre onları tahlil etmek uygun olur. Öncelikle belirtelim, yukarıda Ahmet Hasan'ın Şafîî'nin icma konusundaki çelişkili görüşlerinin sebebini izah kabildinden söyledikleri ile Schacht'ın söyledikleri arasında iddia edildiği gibi bir fark yoktur; ikisi de mevzu bahis çelişkiyi Şafîî'nin görüşlerinin evrilerek gelişmesine bağlamaktadır. Bunlardan farklı olarak Şafîî'nin icma konusundaki çelişkili görüşlerinden birinin talebeleri tarafından hata ile yazılarak ona nispet edilmiş olabileceği söylenebilir. Şafîî, *Risale*'de icma bahsi ve devamında, beldelere bedenen dağılmış olsalar bile insanların bilmesi gereken farz konularda görüş olarak ittifakları ile alimlerin ihtisas gerektiren konularda ittifakını icma ve delil sayarken,⁴⁸ *el-Ümm* kitabının *Cimau'l-İlim* bölümünde, insanların bilmemesi caiz olmayan farz konularda ittifakını icma kabul etmekte ve ihtisas gerektiren konularda icma iddialarına karşı, beldelere dağılmış alimlerin ittifakının gerçekleşmesinin ve bunun bilinmesinin mümkün olmadığını ısrarla savunmaktadır.⁴⁹ Bunların alimlerin icmasından bahseden tartışmacı hasmı ilzam için söylenmesi, Şafîî'nin icma konusundaki şüphelerini gösterir. Bu belirtildiği gibi bir çelişkidir. Bunda yanlış anlaşılacak bir taraf yoktur. Ayrıca icma konusunda benzer çelişkili tutum, ilgili kısımda geleceği üzere, ondan fıkıh öğrenen Ahmed b. Hanbel'den de rivayet edilmiştir. Bu duruma çelişki değil de, değişerek gelişme diyelim denebilir, bu makul karşılanabilir, izah edilebilir. Nitekim biz de bu çalışmanın başlığında, nispet edilen farklı görüşler ifadesini kullandık.

⁴⁵ Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, London 1967, s. 88-89.

⁴⁶ Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, İstanbul 1999, 244-245. İmam Şafîî'nin icma hakkındaki düşüncelerinin karmaşıklığına dikkat çeken yeni çalışmalar da yapılmıştır. Bkz. Yenidoğan, Adem, "İmam Şafîî (ö.204/820)'nin İcma Anlayışı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 1, Bahar 2013, s. 89-105.

⁴⁷ Bkz. Abdüsselam, *el-İmam eş-Şafîî fi mezhebihi el-kadim ve el-cedid*, s. 376-377.

⁴⁸ Bkz. eş-Şafîî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, Ofset basım, İstanbul 1985, s.203-205, 230-232.

⁴⁹ eş-Şafîî, *el-Ümm*, Beyrut 1983, VII, 294-295.

3.3. Her müçtehit İsabetli midir?

Her müçtehit isabetli midir, değil midir? İmam Şafî bu konuyu *Risale*’de Kıyas ve İctihadın İspatı bahsinde uzunca tartışmıştır; konu biraz dağınık ve tekrarlarla iç içe geçtiği için onun sözlerini özetle aktaracağız: Hak iki kısma ayrılır, “zahir” ve “batın”. Kişi bazen hem zahirde hem batında hakkı ihata edebilir, bazen batında olanı değil, zahirde olanı ihata eder. Kişi ilmi ölçüsünce kendisine zahir olana göre içtihat edip hüküm vermekle mükelleftir, bu anlamda her müçtehit isabetlidir, batındaki hakka isabet edemese de mükellef olduğu şeyi yapmış olur. Onun için “Hakim içtihat ettiği zaman isabet ederse iki sevap, hata ederse bir sevap vardır”⁵⁰ hadisinde geçtiği üzere her içtihat edene sevap vardır. Durum zahire göre olmasaydı hata edene sevap olmazdı. Örneğin kişi kibleye yöneldiğinde Kâbe’ye aynen isabet edemese de onu araştırdığı için mükellef olduğu şeyi yapmıştır. Bir işte günah ve amel-i salih karışık olduğunda ancak galip olan duruma göre içtihat edilir, müçtehitler bu konuda ihtilaf edebilir. Bazı işlerinde kusur olsa da kişi zahirde genelde iyi ise iyi kabul edilir, çünkü günahtan arı hiç kimseyi görmedik. Keza bir hakim adil şahitle hükmetmekle emrolunmuştur, şahidin zahirde adil olduğunu görünce onunla hükmeder, ama batında/gerçekte o şahit adil olmayabilir, hatta bir başka hakim onun zahirde adil olmadığını bilip şahitliğini reddedebilir. Her iki hakim de mükellef olduğu şeyi yapmıştır. Adil olan ile adil olmayanı ayırmak için bedende ve sözde bir alamet yoktur. Onun doğruluğu ancak nefsindeki/içindeki durumu tecrübe etmekle bilinir.⁵¹

Görüldüğü üzere Şafî, zahirde her müçtehit isabetlidir, batında doğru birdir demektedir; bu görüş Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’e nispet edilen, “Her müçtehit mükellef olduğu şeyde isabetlidir, Allah katında doğru birdir”⁵² görüşüne tekabül eder. Ancak bu ifadede “her müçtehidin isabetli olduğu” hususu geçtiği için bu görüş, “içtihadî meselelerde Allah katında belirlenmiş doğru veya doğruya daha yakın şey yoktur, doğru bir tane değildir, doğru birden fazla olabilir, bu anlamda her müçtehit isabetlidir” diyenlerin görüşüyle biraz karışmaktadır. Bu bakımdan Şafî usulcü Ebu İshak e-Şirazî bu konudaki görüşleri tasnif etmekle birlikte o da tam olarak onları birbirinden ayıramamış gözükmektedir, o şöyle demektedir:

“Füruda müçtehitlerin görüşlerinden biri haktır/doğrudur, bu bağlamda doğruyu talep etmeyi ve ona isabet etmeyi gerektiren delil vardır, onun dışındaki görüş batıldır. Bu Ebu İshak el-İsferayînî’nin görüşüdür. Ashabımızdan bazıları şü kanaate vardı: Hak bir görüştedir, fakat kişi ona isabetle mükellef değildir. Ancak hakkı talep etmekte içtihat ile mükellefiz. Eş’arîlerin çoğu şu görüşe vardı: Her müçtehit isabetlidir. Bu Mutezilenin ekseriyetinin görüşüdür. Bu Ebu Hanife’nin de mezhebidir. Şu kadar ki bu görüşte olanlar konunun ayrıntısında ihtilaf

⁵⁰ Buharî, İtisam, 21; Müslim, Akdiye, 15.

⁵¹ eş-Şafî, *er-Risale*, s.205-219.

⁵² el-Cessas, *el-Fusul fi’l-Usul*, IV, 298.

etmişlerdir: Kerhî'nin belirttiğine göre: Burada gerçekte talep edilen hakka daha yakın hüküm vardır, fakat mükellef ona isabetle mükellef değildir. Ancak içtihadının hükmüyle mükelleftir. Kerhî bunun Ebu Hanife ve onun ashabının (Ebu Yusuf ve Muhammed gibi) görüşü olduğunu zikretti. Ebu Haşim (Cübbâî) şöyle dedi: Burada müçtehidin kendi katında doğru diye hükmettiğinden başka talep edilen doğruya daha yakın şey yoktur. Ebu Ali'den gelen rivayetlerden biri de böyledir.⁵³

Cüveynî'nin belirttiğine göre: Eş'arî ve Kadı Bakillanî'ye göre zannî konularda her müçtehit isabetlidir. Kadı Bakillanî bu görüşü Şafîi'den de nakletmiştir ve görüşü bu olmasaydı onu usulcü saymazdım demiştir. Ancak üstat Ebu İshak, isabetli birdir, "her içtihat eden isabetlidir" görüşünün başı safsata, sonu zındıklıktır, Şafîi mezhebinde meşhur olan görüş budur demiştir. Cüveynî bu konuda Eş'arî ve Kadı Bakillanî'nin görüşünü tercih etmiştir.⁵⁴

Gazalî, bu konuda Ebu Hanife ve Şafîi'den iki farklı rivayet geldiğini söylemektedir. Gazalî bununla birlikte, kimi alimlerin zannî konularda her müçtehit isabetlidir, kimi alimlerin her müçtehit isabetli değildir dediğini belirtmekte ve konuyu genişçe tartışmaktadır. Gazalî'nin kendisi, Allah katında muayyen bir doğrunun olmadığı, her müçtehidin isabetli olduğu görüşüne katılmaktadır.⁵⁵

Gazalî'nin bu konuda Cüveynî gibi, Eş'arî ve Kadı Bakillanî'nin görüşünü, Şafîi'nin görüşüne tercih ettiği görülmektedir. Esasen "Her müçtehit isabetlidir" görüşü tam anlamıyla Mutezilenin görüşüdür.⁵⁶ Bazı usul kitaplarında, "Mutezileden bazı kimseler, Ebu Hanife'den 'Her müçtehit isabetlidir' dediğini naklederek onun kendi itikatları üzere olduğunu iddia ettiler"⁵⁷ şeklinde ifadelere rastlansa da, bu kısmî bir benzerliktir; daha önce geçtiği üzere Ebu Hanife'nin o sözle birlikte, "Allah katında doğru birdir" dediği de nakledilmiştir.

4. İmam Ahmed b. Hanbel'e Aynı Konuda Nispet Edilen Farklı Görüşlere Örnekler

Ahmed b. Hanbel'den (ö.241/855) aynı konuda farklı görüşlerin nakledildiğini Hanbelî usulcüler kabul etmekte ve bu durumda görüşler

⁵³ Ebu İshak eş-Şirazî, *et-Tabsıra*, s.498-499. Tabsıra'yı tahkik edenin burada düştüğü nota göre, dört mezhep imamı da doğrunun tek olduğunu söylemiştir.

⁵⁴ Bkz. el-Cüveynî, Ebü'l-Mealî Abdülmelik, *el-Burhan fî Usuli'l- Fıkh*, tah. Abdulazim Dib, Katar 1399 h., II, 1320-1321.

⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. el-Gazalî, *el-Mustasfa*, II, 408-447.

⁵⁶ Bkz. Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen, *el-Muğnî*, XVII. eş-Şer'iyat, Kahire 1963, s. 355-379.

⁵⁷ Abdülaziz Buharî, *Keşfü'l-Esrar*, I, 17.

uzlaştırılmıyorsa hangi görüşün tercih edileceği hususunda; tarih biliniyorsa ikinci görüş esas alınır, bilinmiyorsa hangisi Kitap, sünnet, icma, eser ve Ahmed b. Hanbel'in kaidelerine daha yakınsa o onun mezhebi sayılır gibi çözümler ileri sürmektedirler.⁵⁸ Ahmed b. Hanbel'den usulde aynı konuda gelen farklı görüşlere, örneklemedeki prensibimize uyarak üç örnek zikredeceğiz.

4.1. İcma

İcmanın delil olup olamayacağı konusunda Ahmed b. Hanbel'den farklı rivayetler gelmiştir veya ona farklı sözler nispet edilmiştir: Onlardan birincisine göre, Ahmed b. Hanbel, "Sahabe bir konuda ihtilaf ettiğinde onların görüşlerinden dışarı çıkılmaz" demiştir. Buna göre, sahabenin ittifak ettiklerinden hiç dışarı çıkılmaz. Ahmed b. Hanbel'in geçen sözünden sahabe icmasını delil saydığı hükmü çıkarılabilir, ancak genişletici yorumla o sözden her asrın icmasının geçerli olduğuna delil çıkaran Hanbeliler de olmuştur. Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen diğer söz şudur: "Kim icma iddiasında bulunursa yalancıdır, belki insanlar ihtilaf etmiştir." Bu söz icmanın gerçekleştiğinin bilinmeyeceği hususunda açıktır. Fakat her asrın icmasını geçerli kabul eden Hanbeli usulcü Kadı Ebu Ya'la el-Ferra (ö.458/1066) bu sözü tevیل etmiştir; ona göre Ahmed b. Hanbel bu sözü, kendisine ihtilafın ulaşmamış olması mümkün olan veya bu konuda bilgisi olmayan kimse hakkında "vera" (ihtiyat) açısından söylemiştir, o söz selef hakkında değildir. Zira icmanın geçerli olduğu hususunda ondan rivayetler gelmiştir: Ahmed b. Hanbel, teşrik tekbirlerinin Arefe sabahından teşrik günlerinin sonuna kadar devam edeceği görüşünü, Ömer, İbn Mesud ve İbn Abbas'ın icmasına dayandırdığını söylemiştir.⁵⁹

Ahmed b. Hanbel'in icma konusundaki bu farklı görüşlerini Hanbeli mezhebenden Âl-i Teymiyye'den üç alime birlikte nispet edilen usul kitabı *el-Müsvedde'den* özetle verdik. Ahmed b. Hanbel'den icma konusunda gelen görüşleri Kadı Ebu Ya'la'nın *el-Udde* adlı usul kitabından da takip etmek mümkündür.⁶⁰ Âl-i Teymiyye, çoğu konuda olduğu gibi bu meselede de Kadı Ebu Ya'la'nın görüşünü tercih etmektedir, onlara göre de her asrın icması kesin delildir. Hanbeli usulcü İbn Kudame (ö.620/1223) *Ravdatu'n-Nazır* adlı meşhur usul kitabında, "Her asrın içtihat ehli alimlerinin icmada itibara alınacağına ihtilaf yoktur"⁶¹ demektedir. Hatta o aynı kitabın delillerin tertibi bahsinde şunu

⁵⁸ Bkz. Âl-i Teymiyye (Abdüselam, Abdulhalim ve Ahmed b. Abdulhalim), *el-Müsvedde fî Usuli'l-Fıkh*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, Kahire 1964, s. 527-528.

⁵⁹ Âl-i Teymiyye, *el-Müsvedde*, s. 315-317.

⁶⁰ Bkz. Ebu Ya'la el-Ferra, Muahammed b. Huseyn, *el-Udde fî Usuli'l-Fıkh* (dört cilt bir arada), tah. Ahmed b. Ali Seyr el-Muberekî, Riyad 1993, s. 1057-1098.

⁶¹ Bkz. İbn Kudame, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *Ravdatu'n-Nazır ve Cünnetü'l-Münazır*, trz, s. 67-69. eş-Şenkîti de İbn Kudame'nin bu cümlesini tekrar etmiştir. Bkz. eş-Şenkîti, Muhammed Emin, *Müzekkire fî Usuli'l-Fıkh*, Medine-i Münevvere, Neşr. Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, trz. s. 180.

ileri sürmektedir: “Müçtehidin her meselede önce icma var mı diye bakması gerekir, icma bulursa başkasına bakmaz, icmaya Kitap veya sünnet muhalif olsa, icma neshi ve tevili kabul etmeyen kesin delil olduğu için onların mensuh veya müevvel olduğunu bilir.”⁶² Bütün bunlara rağmen icma ile ilgili yazılan bazı yazılarda Ahmed b. Hanbel’den icma konusunda rivayet edilen şüpheli görüşe atıflar yapılmaya devam etmektedir. N.J. Coulson şöyle demektedir: “Gerçekte Hanbeliler herhangi bir reel konsensüsün (icma) Peygamber’in çağdaşları olan sahabe neslinden sonra imkânsızlığı fikrini sürekli sürdürmüşlerdir.”⁶³

Hanbelilerin gerçek icmanın olamayacağı hususundaki şüpheli görüşlerini sürdürdüklerine biz rastlamadık. Ancak icma konusunda Ahmed b. Hanbel’den naklettikleri rivayetlerden birincisinin sahabe icmasının delil olduğuna delaletinin açık, her asrın icmasının delil olduğuna delaletinin kapalı olduğu, ondan ikinci rivayetin ise her asrın icmasının gerçekleştiğini bilmenin mümkün olmadığına delaletinin net olduğu ve bunun tevil ile kapanmayacağı söylenebilir. Nitekim daha önce geçtiği üzere Ahmed b. Hanbel’in fıkıhta hocası sayılan Şafî de sahabeden sonra alimlerin icmasının gerçekleşmesini ve bilinmesini mümkün görmemektedir. Bu uyum, Ahmed b. Hanbel’den yukarıda nakledilen “İcma iddiasında bulunan yalancıdır, belki insanlar ihtilaf etmiştir” sözünün ona nispetinin daha doğru olabileceğini ima etmektedir. Ancak geçtiği üzere Ahmed b. Hanbel’den sonra gelen Kadı Ebu Ya’la gibi Hanbelî alimlerin onun bu sözünü tevil ederek her asrın icmasını delil kabul etmeleri, içinde buldukları Sünnî kesimde yaygın olarak kabul görmüş icma otoritesine ters düşmeme ve tenkitlere karşı mezhebi koruma refleksiyle yapılmış savunma olarak görülebilir. Ayrıca devletin itibarlı resmî kadısı Ebu Ya’la, kendi devrinde icmanın siyasî önemini kavrayarak ona Ahmed b. Hanbel’den de bir dayanak bulmak istemiş olabilir.

İcmanın geçerlilik kazanması için asrın geçmesinin şart olup olmadığı hususunda da Şafî ve Ahmed b. Hanbel’den iki farklı rivayet gelmiştir.⁶⁴ Bunun üzerinde durmayacağız. Zira aslı tartışmalı olanın furu’unu tartışmanın çok anlamı olmasa gerekir.

4.2. Kıyas

Kıyas ile dinde amel edilip edilemeyeceği hususunda Ahmed b. Hanbel’den iki görüş nakledilmiştir. Kadı Ebu Ya’la, Ahmed’in kıyas ile amelî kabul ettiğini, hatta onun bazı sözlerinin kıyas ile umum hükmün tahsis

⁶² İbn Kudame, *Ravdatu’n-Nazır*, s. 208.

⁶³ “In fact the Hanbalis had consistently maintained the impossibility of any real consensus after the generation of the Prophet’s contemporaries.” Coulson, N. J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh at the University Press, 1978, s.202.

⁶⁴ Bkz. Ebu Ya’la el-Ferra, *el-Udde*, s. 1095-1098.

edilebileceğini ima ettiğini belirtmiştir.⁶⁵ *Müsvedde* adlı usul kitabında nakledildiğine göre Kadı Ebu Ya'la, Ahmed'den el-Meymunî'nin rivayetinde gelen, " Fıkıh konusunda konuşan, şu iki asıldan, mücmel ve kıyastan kaçınır" sözünü sünnette aykırı kıyasa hamletmiştir.⁶⁶ Bu konuda *Ravdatu'n-Nazır'da* ise şöyle denmektedir: "Ahmed'in şu sözünden dolayı bazı ashabımız kıyas ile amel aklen ve şer'an caizdir demişlerdir: 'Hiç kimse kıyastan müstağni olamaz.' Fakihlerin ve kelamcılarının geneli bu görüştedir. Ehl-i zahir ve Nazzam kıyas ile dinde amelin aklen ve şer'an caiz olmadığını iddia ettiler. Ahmed de bunu ima etmiştir, çünkü şöyle demiştir: 'Fıkıh konusunda konuşan, şu iki asıldan, mücmel ve kıyastan kaçınır'. Kadı (Ebu Ya'la) bu sözü tevil ederek nassa muhalif kıyas üzerine hamletmiştir."⁶⁷

Burada geçen çelişkili rivayetlere ve yorumlara bakılırsa Kadı Ebu Ya'la tevil ile Hanbelî usulünü kıyası kabule çekmiş gözükmektedir. Bu ondan sonra olumlu bir işlem olarak kabul görmüştür, zira kendinden sonra gelen Hanbelî usulcüler yukarıda adı geçen eserlerde görüldüğü üzere Kadı Ebu Ya'la'nın yorumunu benimseyerek kıyası delil saymışlardır. Ancak bilimsel temele dayanmasa da internet ortamında dolaştığı için değinelim, bazı yorumlarda en hafif ifadesiyle Kadı Ebu Ya'la'nın genelde Hanbeliliği bozduğu iddia edilmektedir. Ebu Ya'la'nın Hanefî mezhebinden Hanbelî mezhebine geçmesi bu tip ithamlara fırsat vermiş olabilir. Bize göre Ahmed b. Hanbel'e kıyas konusunda nispet edilen geçen iki söz arasında çelişki olmakla birlikte, onlar kısmen uzlaştırılabilir gözükmektedir. Zira Ahmed b. Hanbel zaruret olduğunda, mecbur kalınca kıyasa başvurmuştur denilebilir. Onun kıyas konusunda bu ikircikli tutumunda ehl-i hadisten olmasının etkisi olabileceği gibi, fıkhıta hocası Şafî'nin etkisi de olabilir. Nitekim Meymunî'nin rivayetinde şöyle denir: "Şafî'ye kıyastan sordum, şöyle dedi: Zaruret olduğunda."⁶⁸

4.3. İctihat edebilen alimin başkasını taklidi

Bazı usulcüler Ahmed b. Hanbel'e, içtihat edebilen alimin başkasını taklit etmesinin caiz olduğu görüşünü nispet etmişlerdir. Ancak bunun hata (galat) olduğunu belirtenler olmuştur. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin eserlerinden özellikle *Mecmuu'l-Fetava'dan* derlenen *el-Kavlu'l-Ahmed fî Beyani Galatı Men Galite ala'l-İmam Ahmed* adlı kitabın yirmi altıncı meselesinin başlığı şöyledir: "İstidlale (ictihada) kadir olduğu zaman alim için başkasını taklit caiz olur görüşünü Ahmed'e nispet eden kimsenin hatası." Bu başlık altında ifade edildiğine göre, bu görüşü Ahmed'e Ebu İshak *el-Lüma'da* nispet etmiştir, bu Ahmed hakkında hatadır, çünkü o bunu sadece sahabe hakkında söylemiştir. Sevrî, Malik, Şafî ve daha başka imamları sevip övdüğü halde Ahmed şöyle

⁶⁵ Bkz. Ebu Ya'la el-Ferra, *Udde*, s.559-560.

⁶⁶ Bkz. Âl-i Teymiyye, *el-Müsvedde*, s.367.

⁶⁷ İbn Kudame, *Ravdatu'n-Nazır*, s. 147

⁶⁸ Âl-i Teymiyye, *el-Müsvedde*, 367.

demıştır: “Ne beni, ne Malik’i, ne Şafî’yi ve ne de Sevrî taklit ediniz.”⁶⁹ Tahkik edildiğinde Şafîî usulcü Ebu İshak eş-Şirazî’nin adı geçen eserinde, yukarıda belirtildiği gibi Ahmed b. Hanbel’e, “alimin taklidi caizdir” görüşünün nispet edildiği görülmektedir.⁷⁰ Ancak Hanbelî usulcü İbn Kudame ashabımıza göre müçtehidin taklidi caiz değildir demektir.⁷¹ Burada adı geçen eserler aynı bahiste, İmam Muhammed’in bir alimin kendinden daha iyi bileni taklit etmesini caiz gördüğünü de kaydetmektedirler.

B. Dört Mezhep İmamına Fıkıh Usulünde Aynı Konuda Farklı Görüş Nispet Edilmesinin Sebepleri

Mezhep imamlarından aynı konuda gelen farklı görüşlerin sebepleri üzerine, bir mezheple sınırlı olarak yazılan çeşitli eserlerde ve bazı usul kitaplarında yorumlar yapılmıştır. Bu konuda İbn Emirü’l-Hâc’ın (ö.879/1474) değerlendirmesini daha dikkat çekici bulduğumuzdan onu, şerh olarak yazdığı *et-Takrir* adlı usul kitabından nakletmekte fayda mülâhaza ediyoruz:

“Ulemanın geneli şöyle demıştır: Bir meselede bir müçtehit hatta herhangi bir akıllı için iki çelişkili görüşün olması doğru olmaz. O görüşlerden sonra geleni bilinirse bu belirleme müçtehidin birinci görüşten döndüğü anlamına gelir, sonra gelen görüş bilinmezse mezhepte müçtehidin kalbinin şahitliğiyle birisini tercih etmesi gerekir. İki kıyas çatıştığında olduğu gibi. Bazı Şafîlilere göre o müçtehide tabi mukallit, o iki görüşten dilediğiyle amel eder. Bazı meşhur Hanefî kitaplarında da böyle denmiştir.”⁷²

Bu genel tespitten sonra, ilgili eserlerden ve önceki bölümde verilen örneklerden yararlanılarak özelde dört mezhep genelde bütün mezhep imamlarına usulde aynı konuda farklı görüş nispet edilmesinin sebepleri hakkında makul olarak şu görüşler ileri sürülebilir:

1. Mezhep imamlarına usulde aynı konuda nispet edilen farklı görüşlerden çoğunun, onlardan fûru fıkıhla ilgili gelen sözlerden çıkarılması. Buna tahrîcî’l-usul mine’l-fûru denir. Bu önemli bir sebeptir.⁷³ Zira dört mezhep

⁶⁹ İbn Teymiyye, Ebu’l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim, *el-Kavlu’l-Ahmed fî Beyani Galati Men Galite ala’l-İmam Ahmed*, Cem eden/derleyen Murad Şükrî, Riyad 1998, s.153-154. Bu eserde 66 meselede hatadan (galat) bahsedilmektedir, ancak onların çoğu kelam ve fûru fıkıh konularındadır. Burada şunu da belirtmekte fayda olabilir, Ahmed b. Hanbel’e hata ile nispet edilen görüşler 66 mesele ile sınırlı değildir. Bunlar İbn Teymiyye’nin tespit ettiği nispet hatalarından bir derlemedir.

⁷⁰ Bkz. Ebu İshak eş-Şirazî, *el-Lüma fî Usuli’l-Fıkh*, Beyrut 1995, s. 253.

⁷¹ Bkz. İbn Kudame, *Ravdatu’n-Nazır*, s. 203.

⁷² Bkz. İbn Emirü’l-Hâc, *et-Takrir ve’t-Tahbir*, tah. A. Mahmud M. Ömer, Beyrut 1999, III, 424.

⁷³ Bkz. Hatim Bay, *et-Tahkik*, s. 474-475

imamından üçünün kendi usul kitabı yoktur,⁷⁴her usulcü onlardan fûru fıkıh konularında gelen sözleri kendi anlayışına göre yorumlamıştır. Anlayışlar farklı olunca yorumların farklı olması doğaldır. Örnekler bölümünde geçtiği üzere emrin hemen yapılmayı gerektirip gerektirmediği hususunda delil olarak zikredilen İmam Ebu Hanife'den haccın edasıyla ilgili gelen farklı rivayetlerin, İmam Malik'ten kıyasa aykırı haber-i vahit, Medine ehlinin ameli ve sahabi kavli ile ilgili gelen sözlerin, Ahmed b. Hanbel'den icma konusunda gelen ifadelerin yorumunda olduğu gibi.⁷⁵ İmam Şafîi'nin kendi usul kitabı (*Risale*) vardır, ancak onda daha sonra gelen usul kitaplarında tartışılan ayrıntılı usul konuları olmadığından, bu gibi konularda onun başka eserlerinde geçen sözlerinden çıkarımda bulunulmuştur. Örnekler bölümünde geçtiği üzere emrin mucebi/gerektirdiği hüküm konusunda onun *Ahkâmu'l-Kur'an* adlı eserindeki bir sözünden hüküm çıkarılmıştır.

2. Mezhep imamlarından gelen sözlerin bazı konularda delaletinin açık olmaması veya bazılarında kapalı gelmesi. Bir yerde sözün mutlak, bir yerde mukayyet geçmesi ve bunun fark edilememesi de bu cümledendir. Bu durumda farklı anlamalar olabilir. Her müçtehidin isabetli olup olmadığı hususunda Şafîi'nin *Risale*'de geçen sözlerinin farklı yorumlanmasında olduğu gibi.

3. Bazı mezhep imamlarının farklı eserlerinde aynı konuda farklı sözlerin ve görüşlerin geçmesi. Mezhep imamının görüşlerinde değişerek gelişme olmuş olabilir. İmam yeni kitabında eski görüşünü değiştirdiğini söylemediği zaman veya hangi eserinin sonra yazıldığı bilinmediği zaman çelişki ortaya çıkmaktadır. Bu görüşler ittifakla uzlaştırılmadığında farklı nispetlerin doğması kaçınılmazdır. Nitekim yine örnekler kısmında görüldüğü üzere Şafîi'nin icma konusunda *Risale*'de söyledikleri ile *Ümm*'de söyledikleri arasında çelişki olduğunu söyleyenler olmuştur.

4. Mezhep imamlarının genişlik için aynı konuda bilerek farklı görüşler ileri sürmeleri ve her bir talebenin bunlardan aldıklarını imamlarına nispet etmeleri. Ebu Yusuf ve Muhammed'in farklı görüşlerini, Ebu Hanife'den duydukları bir görüş olarak ona nispet ettiklerine dair rivayetler gelmiştir.⁷⁶ Benzer yorumlar Şafîi'den gelen farklı görüşler için de yapılmıştır ve içtihadî konularda muhtemel farklı görüşlerden isteyen istediğini alabilir denmiştir.⁷⁷

⁷⁴ Serahsî'nin *Usul*'ünü tahkik eden Ebu'l-Vefa Efganî yazdığı girişte Ebu Hanife'nin *Kitabu'r-Rey'in* den söz etmektedir, fakat bu kitabın günümüze gelmediği bilinmektedir.

⁷⁵ Ayrıca bkz. Ahmet Hasan, "İlk Fıkhî İslam Mezheplerinin Kaynakları", çev. Selahaddin Eroğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XXIX, s. 324.

⁷⁶ Bkz. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 454-455.

⁷⁷ Bkz. Ebu İshak eş-Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 511-518; el-Cüveynî, *et-Telhis*, s.526-529. Ayrıca bkz. İbn Emirü'l-Hâc, *et-Takrir*, III, 424; Ebu Zehra, Muhammed, *İmam Şafîi*, çev. Osman Keskioglu, Ankara 2000, s. 346.

Ancak bunu imamın kendisinin veya talebelerinin açıklaması gerekir. Bu bağlamda *Müsvedde* adlı usul kitabında şöyle bir kayıt vardır: “Müçtehidin bir şey hakkında bir vakitte iki farklı görüş söylemesi caiz değildir. Ancak Şafî’den buna cevaz verdiği nakledilmiştir, kitaplarında bazı yerlerde bunu belirtmiştir.”⁷⁸

5. Mezhepten bir kişinin veya bir grubun görüşünün mezhep imamına nispet edilmesi. Aynı mezhep içinde kişi veya grupların kendi görüşlerinin daha kuvvetli olduğunu veya mezhebin asıl görüşünün kendi görüşleri olduğunu göstermek için bazı görüşlerini mezhep imamına dayandırdıklarına rastlanmaktadır. Örnekler kısmında nakledilen bazı görüşlerde bu durumu görmek mümkündür. Serahsî’nin, *Usul*’ünde tercih ettiği görüşü, mezhebin görüşü olarak sunmasına sıkça rastlanmaktadır.⁷⁹ Bu tip nispetleri başka mezhepten yapanlara gelince, onlar diğer mezhepten bir grubun görüşünü genelleme hatasıyla tüm mezhebin görüşüymüş gibi doğrudan onların mezhep imamına izafe etmektedirler. Hem mezhep içinden hem dışından bu şekilde nispetlere ortak örnek vermek gerekirse: İcmada asrın geçmesi konusunda İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel’e nispet edilen farklı görüşler bazı usul eserlerinde doğrudan onlara, bazısında mezhepten bir gruba nispet edilmiştir.⁸⁰ Sükûti icma konusunda da durum aynı şekildedir.⁸¹ Kendisine görüş nispet edilen, mezhep imamı olmasa da, çeşitli sebeplerle birilerine başkalarının görüşünü nispet edenlere her zaman rastlanabilir.

6. Yükselen bir değeri kendi mezhep imamına nispet etmek. İlgili bölümde geçtiği üzere Ahmed b. Hanbel sahabe icmasını kabul edip, her asrın alimlerinin icması hususunda şüphesini açıkça belirtmesine rağmen, Kadı Ebu Ya’la onun sözlerini tevil ederek Sünnî alemde büyük bir önem atfedilen alimlerin icmasının delil olduğu görüşünü kendi mezhep imamına da nispet etmeyi başarmıştır. Kendinden sonraki Hanbeli usulcüler de bunu benimsemiştir.

7. Eksik duyup eksik aktarma, yanlış anlayıp yanlış nakletme. Eksik duyan eksik aktarır. Yanlış anlayan yanlış aktarır. Bilindiği üzere Hz. Aişe bazı sahabeyi Hz. Peygamber’den hadis aktardıklarında, eksik duymuş, yanlış anlamış diyerek eleştirmiştir.⁸² Sözü yanlış anlayıp, yanlış nakletmeyi mezhep imamlarına

⁷⁸ Âl-i Teymiyye, *el-Müsvedde*, s. 450.

⁷⁹ Bkz. es-Serahsî, *Usul*, I, 20, 26, 75, 132, 144, 291, 319-320.

⁸⁰ Bkz. Ebu Ya’la el-Ferra, *el-Udde*, s. 1095-1098; es-Serahsî, *Usul*, I, 315; Âl-i Teymiyye, *el-Müsvedde*, s. 320; Abdulaziz Buharî, *Keşfü’l-Esrar*, III, 360.

⁸¹ Bkz. el-Cüveynî, *el-Burhan*, I, 270-27; es-Serahsî, *Usul*, I, 303; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul fî İlmi’l-Usul*, tah. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut 1999, II, 67.

⁸² Bu konuda Cessas, Debusî, Pezdevî ve Serahsî’nin usullerinde birçok örnek var, ancak burada Zerkeşî tarafından Aişe’nin sahabeye yönelttiği tenkit ve görüşlerin toplandığı bir esere özel olarak havalede bulunmakta fayda olabilir. Bkz. Zerkeşî, Bedruddin, *Hz. Aişe’nin Sahabeye Yöneltilmiş Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Ankara 2000, s. 67-81.

farklı görüş nispet etmenin bir sebebi olarak zikredenler vardır.⁸³ Günlük hayatta da eksik duyup eksik aktarmaya, yanlış anlayıp yanlış aktarmaya sıkça rastlanır.

8. Unutma, ihmal veya hata ile farklı görüş nispet etmek.⁸⁴ Bir mezhep imamına veya mezhebe görüş nispet eden, unutarak veya üşenip ilgili esere bakmayarak hatırında kalan görüşü nispet edebilmektedir. Buna farklı mezhebe görüş nispet etmede daha sık rastlanmaktadır. Bu durum, görüşün nispet edildiği mezhebin kendi kitaplarında farklı geçmesinden anlaşılmaktadır. Bunun için birinci bölümde örnek olarak verilen görüşlerin bazı kaynaklarda farklı geçtiğine bakılabilir.

9. Kasıtlı olarak tenkit veya karalamak amacıyla başka mezhep imamına farklı görüş nispet etmek. Bu durum azdır denilebilir, ancak hiçbir fakih bunu yapmaz demek çok iyimser bir görüş olur. Daha önce geçtiği üzere İmam Malik'e bazı ünlü fakihler tarafından yanlış kıyasa dayalı bazı çirkin görüşler bile nispet edilmiştir. Bazı usul kitapları okunduğunda filan mezhep imamının böyle dememesi gerekir, bu onun genel usul görüşüne uymuyor denilebilecek yerlere rastlanır.⁸⁵ Fakat bunun unutulması veya ihmal ile değil de kasıtlı yapıldığına hükmetmek için kesin delil gerekir. Şüphe ile kesin hüküm verilmez.

Sonuç

Dört mezhep imamına fıkıh usulünde aynı konuda bazen farklı görüşler nispet edilmiştir. Bu nispetler aynı mezhep içinden de, başka mezhepler tarafından da yapılmıştır. Fıkıh usulcülerinde genelde mezhep imamlarından aynı konuda farklı görüşlerin geldiğinin farkındadırlar. Bazı usulcüler kendi mezhep imamlarından aynı konuda gelen farklı rivayetleri tevil ederek uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bazısı mezhep imamlarından aynı konuda ihtilafli görüşlerin gelmesinin sebepleri üzerine eğilerek yorumla onları rasyonalize etmeye, anlaşılır kılmaya çalışmışlardır. Bu sebeplerin en önemlisi olarak, genelde bilindiği üzere mezhep imamlarına usulde nispet edilen görüşlerin büyük çoğunluğunun onların furu'a ait çeşitli sözlerinden çıkarılmış olması gösterilebilir.

Aynı konuda mezhep imamlarından gelen farklı görüşleri mezhep için bir genişlik olarak görenler vardır. Ancak farklı görüşler biliniyorsa bu mümkün

⁸³ Bkz. İbn Teymiyye, *el-Kavlu'l-Ahmed*, s. 9.

⁸⁴ Hatim Bay, *et-Tahkik*, s. 476.

⁸⁵ Cüveynî, *Burhan*'da (tah. Uveyda, s. 90) Emir bahsinde, fıkıhta mezhep imamı değil ama Mutezileden bir ekolün başı olup usulle ilgili bazı görüşleri gelen Ebu Haşim el-Cübbai'ye nispet edilen "Eşyanın tümü (emredilen bütün şeyler) vaciptir" sözü bağlamında şöyle demektedir: "Bazı insanlar Ebu Haşim hakkında onun aklına ve zekâsına yakışmayan bir söz söylemektedirler. Bu söz onun hakkında uydurmadır. Güya o demiş ki, eşyanın vacip olduğuna hükmedilmeseydi, teklif ve talep devam etmekle birlikte bu durum mükellefe vacibin karışık gelmesine sebep olurdu."

olabilir. Bazen bir mezhep imamına nispet edilen farklı görüşlerden biri fıkıh usulünde onun görüşü olarak yaygın kanaat haline geldiği halde, tahkik edildiğinde yaygın görüşün aksinin ona nispetinin daha kuvvetli olduğu görülebilmektedir. Ayrıca fıkıh usulü eserlerinden farklı rivayetlere fazla yer vermeyen, özet bilgi nakleden eserlere bakmakla yetinildiğinde, bir konuda bir mezhep imamına nispet edilen farklı görüşlerden yalnız biriyle değerlendirme yapılabilmektedir. Eksik bilginin eksik değerlendirmelere götüreceği açıktır. Bu açıdan bir mezhep imamına veya bir mezhebe görüş nispet ederken de, onların görüşleri hakkında değerlendirme yaparken de ihtiyatlı olmaya ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz Buharî, Alâeddin, *Keşfü'l-Esrar*, tah. A.M. Muhammed Ömer, Beyrut 1997
- Abdüsselam, Ahmed, *el-İmam eş-Şafû fî mezhebîhi el-kadim ve el-cedid*, Endonezya 1988
- Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, İstanbul 1999
- "İlk Fikhî İslam Mezheplerinin Kaynakları", çev. Selahaddin Eroğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIX, ss. 313-328
- Âl-i Teymiyye (Abdüsselam, Abdulhalim ve Ahmed b. Abdulhalim), *el-Müsvedde fî Usulî'l-Fıkh*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, Kahire 1964
- el-Amidî, Seyfeddin, *Münteha's-Sûli fî İlmi'l-Usul*, Beyrut 2002
- Atar, Fahrettin, *Fıkh Usulü*, İstanbul 1996
- el-Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman, *İhkamu'l-Fusul fî Ahkami'l-Usul*, tah. Abdullah Muhammed el-Cebburî, Dımeşk 2012
- Coulson, N. J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh at the University Press 1978
- el-Cüveynî, Ebü'l-Mealî Abdülmelik, *el-Burhan fî Usulî'l-Fıkh*, tah. Salah b. Muhammed b. Uveyda, Beyrut 1997; tah. Abdulazim Dib, Katar 1399 h.
- *et-Telhis fî Usulî'l-Fıkh*, tah. Muhammed Hasan, Beyrut 2003
- Çeker, Orhan, "İbn Rüşd'ün Mezhep Görüşlerini Tespitteki İsalet Durumu", *Doğu-Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Sivas 2009, cilt, 2, ss. 281-290
- ed-Dihlevî, Veliyyullah, *el-İnsaf fî Beyani Esbabî'l-İhtilaf*, tah. Ebu'l-Fettah Ebu Gudde, Beyrut 1986
- Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mutemed fî Usulî'l-Fıkh*, tah. M. Hamidullah, Dımeşk 1965
- Ebu İshak eş-Şirazî, İbrahim b. Ali, *el-Lüma fî Usulî'l-Fıkh*, Beyrut 1995
- *et-Tabsıra fî Usulî'l-Fıkh*, tah. Muhammed Hasan Heytu, Dımeşk 1983
- Ebu Ya'la el-Ferra, Muahammed b. Huseyn, *el-Udde fî Usulî'l-Fıkh* (dört cilt bir arada), tah. Ahmed b. Ali Seyr el-Muberekî, Riyad 1993

- Ebu Zehra, Muhammed, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara 1999
- İmam Şafî*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara 2000
- el-Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, tah. Süleyman Aşkar, Beyrut 2012
- Hatim Bay, *et-Tahkik fî Mesaili Usuli'l-Fıkh elletü İhtelefe'n-Naklü fîha ani'l-İmam Malik b. Enes*, Kuveyt 2011
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî, *İhtilafu Akvali Malik ve Ashabihi*, tah. Hamid Lahmer ve Miklos Muranyi, Beyrut 2003
- İbn Emirü'l-Hâc, *et-Takrir ve't-Tahbir*, tah. A. Mahmud M. Ömer, Beyrut 1999
- İbn Hazm, *el-İhkam fî Usuli'l-Ahkam*, Beyrut 1985
- Meratibü'l-İcma*, Beyrut 1998
- İbn Kudame, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *Ravdatu'n-Nazır ve Cünnetü'l-Münazır*, trz.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim, *el-Kavlu'l-Ahmed fî Beyani Galatı Men Galite ala'l-İmam Ahmed*, Cem eden/derleyen Murad Şükri, Riyad 1998
- Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen, *el-Muğni, XVII. eş-Şer'iyat*, Kahire 1963
- Köse, Saffet, "Mezhep Görüşleriyle İlgili Farklı Nakiller", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c.3, Bahar 1415/1995, sy. 1, ss.101-128
- el-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut 2006
- Malik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-Kübra*, Sehnun rivayeti, Beyrut 1994
- es-Sem'anî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Kavatiü'l-Edille fî Usuli'l-Fıkh*, tah. Muhammed Hasan, Beyrut 1997
- es-Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl *el-Mebсут*, İstanbul 1982-1983
- Usulu's-Serahsî*, tah. Ebu'l-Vefa el-Efganî, İstanbul, 1984, I, 301
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London 1967
- eş-Şafî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, Ofset basım, İstanbul 1985
- *el-Ümm*, Beyrut 1983
- eş-Şenkîfî, Muhammed Emin, *Müzekkire fî Usuli'l-Fıkh*, Medine-i Münevvere, Neşr. Mektebetü'l-ulum ve'l-Hikem, trz.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed, *İhtilafu'l-Fukaha*, Beyrut trz
- Ünal, İsmail Hakkı, *Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994
- Yenidoğan, Adem, "İmam Şafî'(ö.204/820)'nin İcma Anlayışı", Marife Dini Araştırmalar Dergisi, Yıl: 13, Sayı: 1, Bahar 2013, ss. 89-105.

Yusuf Musa, Muhammed, “İmam Malik ile Leys b. Sa’d Arasındaki İhtilaf ve Yazışma”, çev. Abdulkadir Şener, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1968, cilt: XVI, 131-154

Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulu’l-Fıkh)*, çev. İ. Kafi Dönmez, 14.Baskı, Ankara 2011

Zerkeşî, Bedruddin, *Hz. Aişe’nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Ankara 2000

Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fi Usuli’l-Fıkh*, Ofset basım, İstanbul 1979

Zeylaî, Abdullah b. Yusuf, *Nasbu’r-Râye li Ehadisi’l-Hidaye*, Neşr. Daru’l-Hadis, Kahire trz.

**YAŞLI KADIN OLMAK:
PSİKO-SOSYOLOJİK KURAMLAR ÇERÇEVESİNDE YAŞLILIK
VE KADIN - ISPARTA HUZUREVİ ÖRNEĞİ-***

Adem EFE
Mücahit AYDEMİR*****

Öz

Bu çalışma huzurevlerinde kalan yaşlı kadınların, psiko-sosyolojik teoriler bağlamında, mevcut ve olası problemlerini ve genel olarak yaşlı kadın olmak nosyonunun içeriğini ve hatlarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın metodolojik boyutu, Isparta Huzurevi'nde kalan yaşlı kadınlarla, belirli aralıklarla yapılmış ve yarı yapılandırılmış bire bir mülakat tekniğini içermektedir. Çalışmanın bulguları tutarlı ve anlamlı bağlamlar dâhilinde sınıflandırılmış ve gerekli yerlerde doğrudan katılımcıların ifadelerine yer verilmiştir. Çalışmanın sonucunda, huzurevinde kalan yaşlı kadınların psikolojik ve sosyolojik nedenlerden kaynaklanan sorunlarının olduğu saptanmıştır. Genel anlamda, yaşanan sorunların geleneksel toplumlardaki genç ve yetişkin kadınların yaşadıkları ile paralellik gösterdiği ya da nedenlerinin doğrudan yaşamlarının o dönemleri olduğu kanısına ulaşılmıştır. Bu noktada yalnızca toplum temelli ve köklü çözüm önerilerinin yaşlı kadın sorunlarını çözmeye başarılı olabileceği ve ayrıca daha fazla akademik çalışmanın onların sorunlarını belirlemek ve onlara daha iyi yaşam koşullarını sağlamak adına yürütülmesinin önemine vurgu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yaşlı, Kadın Olmak, Problemler, Huzurevleri, Psiko-sosyal Teoriler

* Bu makale, 2-3 Mayıs 2014 tarihinde Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu'nda sunulan bildirinin revize edilmiş halinden oluşmuştur.

** Doç. Dr.; Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.; e-posta: ademefe@sdu.edu.tr

*** Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi.

Being an Old Woman: Old-age and Women within the Frame of Psycho-sociological Theories: The Example of Isparta Old Age Asylum

Abstract

This study aimed at determining the current and possible problems of elderly women who stay in official old age eventide home and trying to outline the aspects of being old women within the context of psycho-sociological theories. The methodological framework of this study includes one and one interviews with the attendants. In this respect, having met with the interviewees several times intermittently, the outcomes of this study were determined and classified contextually. The findings of this study suggest that elderly women in official old age asylums are suffering from some psychological and sociological problems such as; loneliness and the sense of inadequacy and being excluded the ongoing social processes or not having enough social care and wages and so forth. At the end of the study, it is definitely acknowledged that the problems that the interviewees are facing are mostly in parallel with those young and adult women are dealing with in a traditional society. At this point, as a way of solution, this study suggests that society-based approaches should be applied and more and more inter-discipliner studies must be carried out in order to delve into their problems and find the best way to grant them with better life conditions psychologically, financially and sociologically.

Key Words: Elderly, Being a woman, Problems, Eventide home, Psycho-sociological theories

Giriş

Kavramsal olarak “yaş”; canlının doğum anından itibaren, “içinde bulunduğu/bulunacağı ana” kadar olan süreyi birimsel olarak ifade etmeye yararken, “yaşlanma” kavramı; bireylerde, yaşamda deneyimlenen süreye bağlı olarak görülen; biyolojik, psikolojik ve sosyolojik anlamda yapısal/fonksiyonel değişiklik ve bozulma süreçlerine işaret eder. Bu bağlamda yaşlılık da, yaşlanma sürecinin neticesinde, bireylerin bazı fiziksel ve ruhsal güç ve özelliklerinin tekrar geri kazanamamak üzere, kaybetmesi şeklinde tanımlanabilir (Hablemitoğlu ve Özmete, 2010: 16-17).

Yaşlılık, gençlik ve yetişkinlik gibi doğal ve kaçınılmaz bir süreçtir. Bu anlamda yaşayan ve yaşayacak olan her canlı, yaşlılık sürecine girer. Yaşlılık temelde, yaşa bağlı olarak biyolojik bir süreç çerçevesinde gelişmesine rağmen, yaşlanma sürecinin psikolojik ve toplumsal tezahürleri de bulunmaktadır. Bu anlamda yaşlılıkla ilgili bilimsel çalışmalarda; yaşlanma sürecinin fiziksel/biyolojik belirtilerinin nedenlerini ve sonuçlarını açıklamaya çalışan biyolojik kuramlar ve yaşlılığın toplumsal ve psikolojik boyutlarına yoğunlaşan, toplumsal kuramlar olmak üzere iki yaklaşım bulunur (Kaygusuz, 2008: 218-228).

Bu çalışmada yukarıda anlatılan psiko-sosyolojik kuramlar çerçevesinde Isparta Huzurevi'nde bulunan kadınlarla birebir yapılan derinlemesine mülakatlar değerlendirilmiş ve diğer çalışmalarla harmonize edilmiştir.

1. Kuramsal Çerçeve

Yaşlılığı toplumsal açıdan inceleyen yaklaşımların süreci psikolojik ve sosyolojik olarak ikiye ayırdıklarını söylemek mümkündür. Bu anlamda psikolojik yaklaşımlar, genellikle, yaşlanma sürecine bağlı olarak bireylerde gözlemlenen düşünce ve davranış değişimine odaklanır. Sosyolojik yaklaşımlar ise, yaşlanma süreci ile birlikte yaşlıların toplumsal rol ve statülerinin farklılaşmasına, çevresel etmenlerle ve diğer sosyal kurum ve süreçlerle karşılıklı ilişkisini inceler. Psiko-sosyolojik kuramlarla ilgili olarak literatürde çok çeşitli tanımlamalar olmasına rağmen üç temel kuramdan söz edilmektedir: Kopma kuramı, etkinlik kuramı ve süreklilik kuramı (Durak, 2012: 278).

1.1. Kopma Kuramı

Kopma kuramı (Disengagement Theory), literatürde, İlişki Kesme Kuramı, Geri Çekilme Kuramı gibi farklı isimlendirmeler şeklinde bulunabilir. Yaşlılığın psikolojik ve sosyal görünüşlerinden yola çıkarak, yaşlılığı açıklamak üzere, 1961 yılında Elaine Cumming ve William Henry tarafından geliştirilmiştir (Kaygusuz, 2008: 231; Durak, 2012: 278). Kopma kuramı, yaşlılık sürecinin başlaması ile birlikte yaşlanan bireylerin kendilerini toplumsal hayattan ve sosyal süreçlerden geri çektikleri, sosyalleşmenin yerine içine kapanmayı tercih ettikleri öngörülerini içerir. Kuramın öngördüğü kopma işlemi, sadece bazı sosyal etkinlikleri yapmama olarak kısmen kopma şeklinde görülebilirken, sosyal süreçlerden hepsinden yüz çevirme, tamamen içe kapanma olarak da görülebilir. Kopma kuramına göre; yaşlıların toplumsal süreçlerden kopmaları, toplumsal baskılar sebebiyle ya da yaşlıların kendileri tarafından başlatılır. Sürecin devamında yaşlı birey kendisini geri çekerken, toplumsal süreçlerin de onu geriye iteceği belirtilir (Durak, 2008: 278).

Kopma kuramcıları, yaşlıların özellikle modern yaşamın içerisindeki işlevlerinin giderek azalması dolayısıyla, onların toplum tarafından "itilmesinin" yani bir çeşit geri çekilme ve içine kapanma sürecine zorlanmasının, toplumsal sürecin sürekliliği için işlevsel olduğu görüşündedirler. Bu anlamda kopma kuramcılarına göre, yaşlanan birey sosyal statü ve sosyal rollerinin birçoğunu kaybetmekte ve bu noktadan sonra toplumun diğer birey, grup ve kurumları arasındaki bağ minimuma inmektedir. Gündelik sosyal yaşam artık yaşlı bireyin ilgisini çekmemektedir. Kendilerine yaşlanan bireylerin dini uğraşlarında görülen yoğunlaşmayı, ölüm korkusunun yanı sıra, bir kopma süreci sonucu, gündelik sosyal hayattan geri çekilip, dine meyletmesiyle açıklar (Durak, 2012: 279).

Bu kuramcılara göre yaşlı bireyin kendini toplumdaki soyutlaması, hem kendisi için huzurlu, müreffeh bir ortam yaratacak hem de toplumsal sistemin sürekliliğine katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda kopma kuramı teorisyenlerinin, yaşlıların –huzurevleri gibi- kurumsal bakım hizmetleri verilen yerlerde barınıp, yaşamlarını devam ettirmeleri gerektiğini savundukları belirtilir (Durak, 2012: 279).

Belirtildiği üzere, kopma kuramı, yaşlılık olgusunun toplumsal görünümüne işlevselci bir bakış açısı ile yaklaşmaktadır. Yaşlılık sürecinde, yaşlı bireylerin sosyal ilişkilerde daha az işlevsel bir konumda kaldıkları için ya kendilerini toplumsal alanın dışına çektiklerini ya da toplumsal grup ve süreçlerin onları çekilmeye mecbur bıraktığını -mecbur bırakması gerektiğini- iddia eder. Bu noktada kopma kuramı teorisyenlerinin yaşlanma ile birlikte toplumdaki izolasyonunun kaçınılmaz olduğu öngörüsü yaygın bir şekilde eleştirilmiştir. Bu bağlamda kişisel özelliklere, karakterlere ve sosyal yapılar, kültürel dinamiklere göre, yaşlı bireylerin toplumsal yaşama aktif olarak katılabileceği belirtilmiştir. Bu kuram, etik olarak da eleştirilmekle beraber, kopma kuramı teorisyenlerinin belirttiği, toplumdaki izole olma durumunda yaşlıların daha refah ve huzurlu olacağı kanısı da eleştirilmiş, aksi yönde bulguların olduğu belirtilmiştir (Kaygusuz, 2008: 233).

1.2. Etkinlik Kuramı

Psiko-sosyolojik kuramlardan bir diğeri olan etkinlik kuramı, (Activity Theory) sosyolog Havighurst ve arkadaşları tarafından kopma kuramına tepki olarak ileri sürülmüştür. Bu kurama göre bireylerin benlik algısı sosyal rollerinde yaşadıkları yaşam doyumlarıyla ilintilidir ve yaşlılık ile birlikte bireylerin sosyal rollerinin tamamını bırakma, geri çekilme ve kopma eğilimi içerisine girmelerine gerek yoktur. Tam aksine etkinlik kuramına göre yaşlanan bireyler yaşlılık ile beraber sosyal rollerini revize edip farklı rollerde sürdürmeli, sosyal ve kültürel etkinlikler içinde olmalı ve yaşamdan zevk almalıdırlar. Etkinlik kuramcılarının göre yaşlı bireylerin özellikle yaşla birlikte ortaya çıkan fiziksel dezavantajlarından ötürü her aktiviteyi yapamayacağı gerçeği, hiçbir aktiviteyi yapamayacağı anlamına gelmez. Farklı türlerde aktiviteleri, yaşlıların rahatlıkla yapabileceğini belirten Etkinlik kuramcılarının sosyal hayattan soyutlanmamış bir yaşlılığın hem yaşlılar hem de toplumsal yapı tarafından olumlu ve sağlıklı olacağını belirtirler. Ancak yaşlıların kendilerine uygun aktivitelere pratikte ne derece ulaşabildiği de literatürde tartışma konusudur. Etkinlik kuramına en büyük eleştiri de bu bağlamda yapılmaktadır. Eleştirenlere göre yaşlıların birçoğu, Etkinlik kuramcılarının tasvir ettiği hayata ulaşamadıkları, aktiviteleri gerçekleştiremedikleri için kopma, geri çekilme, içine kapanma sürecine girmektedirler (Kaygusuz, 2008: 235).

1.3. Süreklilik Kuramı

Yaşlılık olgusuna yönelik psiko-sosyolojik kuramlardan sonuncusu Süreklilik Kuramı'dır. Atchley, tarafından geliştirilen süreklilik kuramı bireylerin yetişkinlik ve yaşlılık süreçlerindeki karakteristik özelliklerine odaklanır. Bu anlamda süreklilik kuramı teorisyenlerine göre, yaşlanan birey, yetişkinlik dönemindeki alışkanlıklarını, sosyal tercihlerini, zorluklarla başa çıkma yollarını, bireysel özelliklerini olduğu gibi yaşlılık sürecine taşır. Kuramcılara göre, bireylerin yetişkinlik dönemindeki bireysel özellikleri hayatları boyunca süreklilik arz eder. Bu bağlamda içe kapanma, sosyallik, saldırganlık, duygusallık gibi yapısal özellikler yaşlılık süresince devam eder ve bireyin yaşlanma sürecini de şekillendirir. Süreklilik kuramının, kopma ve aktivite kuramlara nazaran, empirik açıdan daha destek gören bir kuram olduğu belirtilir (Durak, 2012: 281).

Genel olarak sosyal gerontoloji alanındaki kuramlara bakılacak olursa süreklilik kuramının bireylerin karakteristik özelliklerini, davranış kalıplarını yetişkinlik dönemlerinde edindiklerini ve yaşlılık döneminde de bu özelliklerini devam ettirme eğiliminde olduklarını varsaydığı görülür. Kopma kuramı ise yaşlanan bireylerin toplumdaki ve sosyal süreçlerden izole edilmesinin hem toplumsal sistemin devamlılığı, hem de yaşlanan bireylerin geriye kalan günlerini huzurlu, refah dolu bir şekilde geçireceği şeklinde bir işlevi olduğunu öngörür. Buna karşılık etkinlik kuramcıları ise; bireylerin toplumsal hayattan kopmalarının ve geri çekilmelerinin yaşlanan bireylerde kopma kuramı teorisyenlerinin öngördüğü şekilde huzur değil, aksine huzursuzluk ve yalnızlık gibi sorunları yarattığı kanaatindedirler. Dolayısıyla kopma ve etkinlik kuramlarının, bireylerin yaşlılık dönemlerinde yaşadıkları sorunların çözümleri üzerine birbirlerinin zıddına görüşler sunmalarına rağmen her ikisinin de yaşlılık dönemi sorunlarına üzerine yoğunlaştıkları görülmektedir.

2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız, bir toplumsal cinsiyet olarak kadın cinsiyetinin ve ona yüklenen rollerin, yaşlılık süresine geçiş ve yaşlılık süreci boyunca görünümünü analiz etmeye odaklanır. Bu bağlamda, toplumsal yapımızda kadın ve kadına yönelik eylemler sorunsalının artan bir şekilde görünür hale gelmesinin yanı sıra yaşlılık sürecinin bizzat kendisinin görünümü araştırmanın gereğini oluşturur.

Dolayısıyla çalışmamız; toplumsal yapıdaki kadın sorunlarına, yaşlılık sürecinde meydana gelen sorunların eklenmesi ve bu algıların huzurevi gibi kurumsal bakım hizmeti veren ve tamamını yaşlıların oluşturduğu mekânlar bağlamında değerlendirilmesini amaçlamaktadır.

Araştırmamız kapsamında, veriler nitel yöntem kullanılarak elde edilmiştir. Bu bağlamda sosyal bilimlerde niteliksel veri toplama yöntemleri,

insan deneyimlerine ilişkin bilimsel verilerin bireylerin sözlü ya da yazılı anlatımlarından elde etmeyi amaçlar (Punch, 2005: 165). Dolayısıyla araştırmamızda, huzur evinde kalan yaşlı kadın deneyimlerine odaklanmış ve bu bağlamda nitel veri toplama teknikleri kullanılmıştır.

Araştırmamız kapsamında, nitel veri toplama tekniklerinden “yapılandırılmamış gözlem” tekniği kullanılmıştır. Yapılandırılmamış gözlem tekniği gereğince, araştırmacı herhangi bir veri toplama altyapısı hazırlamadan, doğal ve açık uçlu bir şekilde gözlem yapar. Ancak gözlem ve görüşmelerden katılımcıların olumsuz olarak etkilememesi gereklidir (Punch, 2005: 175-176). Bu bağlamda araştırmacı çalışmasını huzur evinde kalan yaşlı kadınların oluşturduğu örneklem grubu üzerinde, onları yönlendirmeden ve teşvik etmeden tamamıyla kaçınarak, katılımcılarla sohbet ve ziyaret ortamında gerçekleştirmiştir.

2.1. Araştırmanın Problemi

1.Yaşlı kadınlar; tarihsel süreç içerisinde aile yapısında görünen değişimlerden, emeklilik süreçlerinden, eşler arasında yaşanan sorunlardan, medeni durumlarının değişmesinden (dul kalma vs.) nasıl etkilenmektedirler?

2.Yaşlı kadınlar, yalnızlık duygusu hissetmekte midirler?

3.Yaşlı kadınların, huzurevi algıları nasıldır?

4.Yaşlı kadınların bedensel ve ruh sağlıklarının düzeyi ile intihar ve yas tutma davranışları ve ölüm algıları nasıldır?

2.2. Evren ve Örneklem Seçimi

Araştırmamızın evrenini yaşlı kadınlar oluşturmaktadır. Bu bağlamda araştırmamız için; Isparta Huzurevi’nde kalan 19 yaşlı kadının tamamı örneklem grubu olarak seçilmiş, kendileri ile farklı zamanlarda yapılandırılmamış gözlem ve mülakat yapılmıştır. Örneklem grubu ile görüşme huzurevi yetkilerinin onayı ile önceden randevu alınarak, bizzat örneklem grubunun yaşam alanlarında, bahçede ve değişik yerlerde yapılmıştır.

Katılımcılarımıza mülakat konusunda herhangi bir baskı, yönlendirme yapılmamış olup, mülakat süreci yapılandırılmamış gözlem olduğu için hasbihal şeklinde geçmiştir. Ayrıca araştırmacı huzurevinin fiziksel koşullarını, diğer yaşlıların durumunu ve çalışanları da gözlem yapma imkânı bulmuştur.

3. Kavramsal Çerçeve

Sosyolojik olarak, huzurevleri bağlamında kadın yaşlılığı görünümünün tahlil edilebilmesi için; kadın ve kadın yaşlılığının, huzurevlerinin ve tarihsel süreç içerisinde toplumsal yapıda yaşlılığın değişen konumlarının analiz edilmesi gerekmektedir. Çalışmamızın bu kısmında, örneklem grubumuzu da

çerçevelemeye yarayacak şekilde, modernleşme sürecinde yaşlılığın değişen konumu, huzurevleri ve kadın yaşlılığı başlıkları kavramsallaştırılacaktır.

3.1. Modernleşme ve Yaşlılık

Yaşlılık sürecinin değişken ve devingen bir karakteri olduğu, bireysel ve kültürel etmenlerin yaşlılık sürecini farklı şekilde şekillendirdiğine değinilmiştir. Buna bağlı olarak yaşlılık sorunları da bireysel, kültürel ve tarihsel dinamikler bağlamında değişiklikler arz edebilmektedir. Bu bağlamda, yaşlılık sorunları tarihsel olarak analiz edildiğinde yaşlılığın geleneksel toplumlardaki psiko-sosyolojik sonuçlarının modern toplumlardaki görünümünden farklılık arz ettiği görülür.

Yaşlılığın 16. ve 17. yüzyıllarda herhangi bir yaş limiti konulmadan, bedensel güç kaybına işaret ettiği ve toplumsal yapıya göre genellikle dini ve ahlaki ilkeler doğrultusunda saygı duyulan bir karakter olduğu belirtilir. Belirtilen yüzyıllarda yaşlıların yetişkinler ve gençlerle aynı haklara sahip olduğu, herhangi bir kısıtlama ya da ayrımcılığa uğramadıkları, Antik Çağ'dan 17. yüzyıla kadar yaşlılığın saygı değer görüntüsünü koruduğu belirtilir (Tufan, 2002: 19-20).

Ancak endüstrileşme hareketleri ve Aydınlanma döneminden sonra yaşlılığın toplum içindeki görünürlüğü değişmiştir. Bu dönemden itibaren dini ve ahlaki duyguların yerini pozitif eğilimlere bırakmasıyla, yaşlılığın önceki saygınlık değeri sarsılmıştır. Ardından, modern tıbbın gelişmesi ve özellikle epidemik hastalıkların tedavisi insan yaşamını uzatmış, dahası ölümsüzlüğe ulaşılabilmesine olan inancı arttırmıştır. Ayrıca geleneksel yapıda işgücü ve paylaşım için gerekli olan “çok sayıda çocuğa sahip olma” modern toplumla birlikte değersizleşmiş, fazla çocuk fazla masraf olarak algılanmış, yaşlılar ise sistem içerisinde katkısı bulunmayan, gruplar olarak görülmüştür (Tufan, 2002: 58-62).

Bu bağlamda, Tufan'a göre toplumsal yapının modernleşme temelli olarak değişmesi yaşlı insanlar üzerinde üç farklı şekilde etki oluşturur. İlk olarak modernleşme ile birlikte normal yaşama süresinde meydana gelen artış modern yaşlı bireyi geleneksel toplumsal yapının yaşlı bireylerinden ayırır. Bu ayrım yazara göre, modernleşme sürecinin teknolojik ve tıbbi olanakları artırmasıyla ortalama yaşam sürelerinin gözle görülür oranda artmasıdır.

İkinci olarak, toplumsal yapının değişmesi sonucu kritik yaşam olaylarının yön değiştirmesine rastlanır. Bu bağlamda, yazara göre emekli olma ve meslek hayatından ayrılış gibi bireysel ve sosyal anlamda kritik olaylar, modernleşme süreci ile birlikte değişime uğrayan olgulardan bir tanesidir. Yazara göre, eskiden insanlar mesleklerini neredeyse ömür boyu icra ederler ve emeklilik veya mesleği bırakma gibi olgulara ancak çok zor durumlarda başvurulurdu.

Günümüzde ise belirli bir yaştan sonra insanlar emekli olmakta, iş yaşamından bazen de sosyal yaşamdan ayrılmaktadırlar. Son olarak geleneksel toplumdaki görünümünden farklı olarak günümüz toplumunda yaşlı bireylerin sosyal rollerinin değişmesi sonucu toplumsal yaşamdan tümüyle izole edilir hale gelirler. Bu durum onlara karşı bir tür “yaşlılık bariyerleri” oluşturmaktadır (Tufan, 2003: 95, 96).

3.2. Kadın Yaşlılığı

Kadın yaşlılığı konusu, sosyal gerontoloji ve sosyoloji literatüründe gereken ilgiyi henüz toplayamamıştır. Ancak yaşlılık olgusunun modernleşme temelinde evriminin, en net görünümünden biri kadınların yaşlılığı üzerine olduğu görülür. Bu bağlamda, geleneksel toplum yapısındaki “yaşlı kadınlar” ile günümüz modern toplum yapısındaki “yaşlı kadınların” hem yapısal hem de işlevsel olarak farklılaştığı, ayrıca tarihsel süreç itibarıyla “yaşlı kadınlar” a yönelik toplumsal algının da değiştiği yönünde görüşler bulunur. Bu görüşü savunanlara göre, yaşlı kadınların sosyal değeri azalmış, yaşlı toplumsal cinsiyet rolleri değersizleşip üyelerini sosyal yaşamdan soyutlayan mekanizmalar haline gelmiştir (Tufan, 2007: 100).

Yaşlılıkta toplumsal cinsiyete bağlı sorunlar, ülkemiz gibi cinsiyet rollerinin keskin farklılıklar arz ettiği toplumlarda önemli konumdadır. Özellikle “kadın yaşlılığı” ya da “yaşlılığın kadinsallaşması (Canatan, 2012: 384) başlığı altında incelenen konu bize problemin boyutlarını anlatmaktadır. Bu bağlamda Tufan’a göre, yaşlılıkta bezginlik ve çeşitli korku durumlarına kadınlarda erkeklerden daha çok rastlanır. Günümüz kadın yaşlılarının birçoğunun, gençlik ve yetişkinlik dönemlerinde eğitim ve meslek hayatına çok az dâhil olmalarından dolayı okuryazarlık oranlarının düşük olduğu, dolayısıyla yaşlılıkta kendini ifade edebilme, ihtiyaçlarını karşılayabilme zorlukları yaşadıkları, bu durumun kendilerini güvensiz, huzursuz ve korku içinde hissetmelerine neden olduğu belirtilir (Tufan, 2003: 23).

Geleneksel toplum yapısında erkeğin “evin reisi” olarak konumlandırılışı ve bu sebeple tüm karar süreçlerinde tek merciin erkek oluşu, kadının toplumsal hayatta ideal deneyimlerine yaşamasına engel olmuş yaşlandığında veya dul kaldığında kendi hayatını idame ettirebilecek asgari düzeyde ihtiyaçlarını (elektrik, su borcu ödeme, pazar alışverişi yapma vb gibi) karşılama imkânına sahip olamaz gele getirmiştir. Geniş aile düzeninin de kırılmasıyla, çocuklarından ve akrabalarından da yeterli desteği alamaya_alamayan yaşlı kadın, toplumsal hayattan mecburen soyutlanmak zorunda kalmıştır. Bu durum huzurevinde kalan örneklem grubuyla yaptığımız mülakatlarda da fark edilmiştir. “Allah kimseye muhtaç etmesin” gibi sık sık kullanılan deyimlerden de anlaşıldığı üzere bu nokta üzerinde örneklem grubunun özel hassasiyeti olduğu gözlenmiştir.

Kadınlarda yaşlılık dönemlerinde sosyal rol kaybı gözlemlense de yeni/farklı sosyal rol ve görevleri ifa ettikleri de görülmüştür. Özellikle yetişkinlik ve erken yaşlılık döneminde kadınların gayri resmi olarak yaşlı bakımını yapan bireyler haline geldiği görülür. Bu anlamda yaşlı, kronik ağır hasta ya da yatağa bağımlı olanların bakım hizmetlerinin; özellikle eşleri veya yakın akrabaları olan kendilerine göre daha iyi durumdaki kadınlar tarafından yapılması yaygındır. Bunun yanında, kurumsal hizmetlerin haricinde aile içinde yaşlı bakımının da genellikle erkeklerin iş hayatına katılımı nedeniyle, kadınlar tarafından yapıldığını gözlemlenmektedir.

Büyükanne rolünün modern toplumda işlevsel olarak değer kaybettiği, sadece sembolik ve saygı duyulması gereken bir karakter olduğuna değinilmişti. Ancak tıpkı yaşlılara bakım hizmeti örneğinde olduğu gibi büyükannelerin farklı formlarda yeniden fonksiyonel sosyal rollere sahip olmaya başladığı da bir gerçektir. Bu konuda literatürlerde herhangi bir niceliksel veri olmamasına rağmen büyükannelerin genellikle çocuklarının bebeklerine bakım hizmeti verdiği gözlenmiştir.

Bu bağlamda ülkemizde, özellikle son yıllarda kadınların iş yaşamına katılması evli çiftlerin çocuklarının bakımını bir sorunsal haline getirdiği görülür. Kadının gün boyu vaktinin çoğunu çalıştığı iş yerinde geçirmesi çocuğa bakım hizmeti verememesine neden olmuş, bunun sonucunda da aileler farklı yöntemlere yönelmiştir. Bu bağlamda bazı durumlarda maddi yük getirmesi nedeniyle, bazı durumlarda da güvensizlik gibi sebeplerle ailelerin çocuklarını bakıcılık hizmeti veren kurumlara ya da kişilere emanet etmediği görülmektedir. Çocukların büyükanneler tarafından büyütülüp yetiştirilmesi giderek yaygınlaşan bir olgudur. Özellikle statü olarak orta ve ortanın üstü sınıftan ailelerde gündüz ebeveynlerin çalışması dolayısıyla evde babaanne veya anneannenin kalıp çocuğa baktığı, bazı durumlarda da bakım işinin nöbetleşe gerçekleştirildiği görülür.

Toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda oluşan bu yeni sosyal kurum hem çocuğun sağlıklı ve güvenilir yetişmesini sağlar, hem de yaşlı kadınlara yeni işlevsel roller verip onları yalnızlıktan kurtarırken izole edilmekten de alıkoyar. Böylece toplumsal yapının bakıma muhtaç iki grubunun birbiriyle ilişkilendirilip “mutual yarar” diyebileceğimiz bir temelde işleyen, doğal kreş olarak adlandırılan yeni bir sosyal kurum günümüzde görünür hale gelmiş, bu şekilde evde çocuk hizmeti veren yaşlı kadınlara prim ya da maaş verilmesi ekonomist ve bürokratlar tarafından tartışılmaya başlanmıştır.

3.3. Huzurevleri

Türkiye’de yaşlılara yönelik kurumsal bakım hizmetleri Aile Sosyal Politikalar Bakanlığı’na bağlı Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü’nce yönetilmektedir. Bu bağlamda Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü

engelli ve yaşlılara yönelik kurumsal hizmet veren kuruluşları denetler, usul ve standartlarını belirler.

Türkiye’de huzurevlerinin türleri, mülkiyet bağlamında değişiklik göstermektedir. Bu bağlamda Türkiye’de huzurevleri; Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’na bağlı huzurevleri, diğer bakanlıklara bağlı huzurevleri, belediyelere ait huzurevleri, dernek ve vakıflara ait huzurevleri, azınlıklara ait huzurevleri, özel huzurevleri şeklinde altı başlıkta toplanmaktadır. Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü verilerine göre; Türkiye’de huzurevlerinin %44,7’sini özel şirketlere ait huzurevleri oluştururken, %36’sını Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’na ait huzurevleri oluşturur. Kurumlarda bakım hizmeti verilen yaşlıların ise %54’ünü Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’na ait huzurevlerinde kaldığı görülür. Dolayısıyla, özel şirketlere ait huzurevlerinin sayıca fazla, hizmet verilen yaşlı sayısı bakımından Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’na ait huzurevlerinin daha kalabalık olduğu sonucuna ulaşılır. Ancak yine aynı verilere göre Türkiye’de yaşlılara bakım hizmeti veren tüm kuruluşların kapasitelerinin % 8 olduğu görülür.

Dolayısıyla bu veriler Türkiye’de yaşlılara yönelik uzun süreli bakım hizmetlerine kurumsal/toplumsal hizmet veren mekanizmalar aracılığıyla çözülmesi gereken sosyal bir sorun olarak değil, daha çok aile içinde çözülmesi gereken bir olay_olarak yaklaşıldığı (Kumtepe, Özgüney ve diğ, 2013: 12) tezini doğrulamaktadır.

3.3.1. Isparta Huzur Evi

Edindiğimiz bilgilere göre; Isparta Huzurevi ilk olarak 1972 yılında hizmete başlar. 1975 yılında Isparta Huzurevi Derneği ve 1977 yılında da Isparta Huzurevi Vakfı kurulur.¹ Bu güne kadar sivil toplum kuruluşu hüviyetinde faaliyetlerini aralıksız sürdürür. Vakfın amacı ücretini veremeyecek derecede fakir ama öz bakımını yapacak kudrette olanlara, kimsesi bulunmayan yaşlılara, güçsüzlere, kimsesizlere ve varidatlı ama bakımını üstlenecek kimsesi

¹ Kurumun <http://www.ispartahuzurevi.gov.tr> web sayfasında şu bilgiler yer almaktadır: “1972 yılında yaşlı, kimsesiz, bakıma muhtaç vatandaşlarımızın iâşe, bakım ve barındırma, tedavileri gâyesiyle O dönemin Belediye Başkanı, Müftüsü, Esnafı, İş Adamları, kısacası şehrin ileri gelenlerinden bir kısmının önderliğinde gönüllü olarak başlayan hizmet, bugün 37 yılını doldurmuştur. 14.09.1975’te kurulan Huzurevi Derneğini, 31.05.1977’de 39 kişiyle kurulan Isparta Huzurevi Yardımlaşma Vakfı izlemiş, Isparta Belediyesi ve hayırsever vatandaşlarımızın işbirliği ile yapılan yeni binasına 1982 yılında taşınmıştır. 27 yıldır da bu kutsal hizmet yeni binasında aynı heyecanla sürdürülmektedir. Bu hususta Ispartalı hemşehrilerimizin yardımseverlik duygularından ve inançlarından güç alıyoruz. Ayrıca; düzenledikleri sosyal faaliyetler sonucu elde ettikleri gelir ve bağışlarla Huzurevimizi destekleyen Gönüllüler Grubunun da katkılarını belirtmeliyiz.

olmayanlara tedavi, bakım, iaşe ve barınma iş ve işlemlerini üstlenmek olarak bildirilmektedir.²

Isparta Huzurevi ilk olarak eski Orduevi binasında faaliyet göstermeye başlar. 1982 yılında Kirazlıdere yolu üzerinde bir kısmı hazineye ait olan ve mülkiyetinin yarısı Isparta Belediyesi'ne ve yarısının da Isparta Huzurevi'ne ait olmak üzere toplam 5760 metrekare olan yeni çalışma alanına taşınır ve günümüze kadar faaliyetlerini bu alan üzerinde sürdürür. 4 kattan oluşan huzurevi binası, iyi durumda olup, şu an itibarıyla 28 erkek, 19 kadın olmak üzere toplam 47 yaşlıya bakım hizmeti vermektedir. Ancak huzurevinin mevcudunun, ölümler, huzurevinden ayrılmalar –ki bu ayrılmaların bir kısmının yaz aylarında çıkıp, kış aylarında tekrar huzurevine katılma gibi dönemlik olduğu belirtilmiştir- yeni katılımlar gibi nedenlerden ötürü sürekli değişiklik gösterdiği, huzurevi çalışanlarınca tarafımıza belirtilmiştir.

Binanın iç donanımlarının bir kısmı –özellikle boş olan 4. Kat- hayırsever vatandaşlar tarafından yaptırılmıştır. Bu anlamda huzurevi girişindeki panoda ve odaların girişlerinde katkı sağlayan hayırsever vatandaşların isimleri yazılıdır. Odalar, tahminimize göre 10-15 metrekare civarında olup, her odada pencere bulunmaktadır. Her odada iki kişi kalmaktadır. Odaların içerisinde ikişer adet sandalye, çekyat ve komodin, bir adet sehpa, bir adet masa ve televizyon bulunmaktadır. Her odada, tuvalet ve banyo bulunmakta olup, odaların zemini içerisini açık bırakmayacak şekilde halı ile kaplıdır. Huzurevi binasının ısıtma sistemi kaloriferlidir ve her odada birer kalorifer peteği bulunmaktadır.

Huzurevinin her katında, birer görevli odası vardır ve stajyer ya da normal görevlilerin oralarda buldukları gözlemlenmiştir. Ayrıca katlarda odaların haricinde, kanepeler ve koltuklarla döşeli bir salonun olduğu, genellikle kadınların bu salonda birbirleri ile sohbet ettikleri, erkeklerin ise özellikle güzel havalarda dışarıda dolaşmayı tercih ettikleri gözlemlenmiştir. Kadın ve erkek katları ayrı olup karışmaları titizlikle önlenmektedir. Haftalık banyo gününde binada bulunan umumi hamamda görevliler nezaretinde ve onların yardımlarıyla

² Aynı yerde vizyon olarak şu ifadeler yer alır: “14.09.1975'te kurulan Huzurevi Derneğini, 31.05.1977'de 39 kişiyle kurulan Isparta Huzurevi Yardımlaşma Vakfı izlemiştir. Huzurevi Vakfı, Isparta Belediyesi, Huzurevi Derneği ve hayırsever vatandaşlarımızın işbirliği ile yapılan yeni binasına 1982 yılında taşınmıştır. 28 yıldır da bu hizmet yeni binasında aynı heyecanla sürdürülmektedir”.

Ayrıca; düzenledikleri sosyal faaliyetler sonucu elde ettikleri gelir ve bağışlarla Huzurevimizi destekleyen Gönüllüler Gurubunun da katkılarını belirtmeliyiz. Isparta Huzurevi Bölgemizde ilk açılan ve uzun bir süre Antalya, Burdur, Denizli, Afyon, Muğla illerinde korunmaya, bakıma, yardıma muhtaç yaşlılara, hiçbir şekilde kalacak yeri ve kimsesi bulunmayan özürüli sakinlerine de hizmet veren önemli Sosyal Hizmet Kuruluşlarından birisidir

banyo yaptırılmaktadır. Yemekler erkekler için zemin katta bayanlar için birinci katta topluca yenilmektedir.

Şu an huzurevinde 1 imam, 1 hemşire, 1 psikiyatrist, 1 psikolog, 1 diyetisyen, 2 yaşlı bakıcısı, 2 sağlık memuru ve diğer çalışanlarla beraber 29 personel görev yapmaktadır. Bunlardan bir kısmı gönüllü olarak hizmet vermektedir.

4. Yaşlı Kadın Sorunları Bağlamında Araştırmanın Bulguları

Yaşlı kadınların sorunlarının bir kısmı, yaşlanma sürecinin geneline ait bir sorun iken bir kısmı da kadınların toplumsal yapıda karşılaştığı sorunlardır. Bir diğer kısmını ise, sadece yaşlı kadınların karşılaştığı biyolojik, sosyolojik temelli sorunlar oluşturur. Çalışmamız kapsamında yaşlı kadınların sorunları; emeklilik, aile yapısında meydana gelen değişimler, yalnızlık hissi, eşler arasında yaşanan sorunlar, dul kalma, sosyal güvenlik politikaları, kurumsal bakım hizmetleri ve huzurevi ortamı, yaşlı istismarı, ruh sağlığı ve intihar, ölüm algısı ve yas tutma, sağlık sorunları ve diğer sorunlar şeklinde başlıklar halinde kategorize edilmiştir. Ayrıca bu başlıklara, huzurevinde kalan kadınlar üzerine yaptığımız mülakat çalışmasının verileri eklenmiş, örneklem grubumuzun söz konusu sorun için algılarına ve ifadelerine yer verilmiştir.

4.1. Emeklilik

Tufan, günümüz toplumunda yaşlılara sıklıkla; “topluma verebileceği hiçbir şeyleri kalmamış, bir zamanlar başrolde oynarken şimdi gözden düşüp rolleri ellerinden alınmış, toplumdaki geri çekilmiş, kendi küçük dünyalarında avuntular arayan insanlar” olarak yaklaşıldığını belirtir. Ancak yazara göre, bu kanı gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü birçok bilim ve sanat adamı ilerlemiş yaşlarına rağmen toplumsal hayata en önemli katkıları vermişler ve vermeye devam etmektedirler. Yazara göre bu algının müsebbibi toplumun bizatihi kendisidir. Zira günümüz toplumlarındaki bireylerin büyük bir çoğunluğu yaşlıları sosyal rol ve işlevlerini devam ettirmelerinden çok, onları geri çekilme ve emeklilik süreci içerisinde görmek ister (Tufan, 2003: 238). Bunun sonucunda da yaşanan bireyler, iş ve meslek hayatından ayrılıp emekli olurlar.

Emeklilik hayatı, uluslararası araştırmalarda, yaşlılığın asıl başlangıcı olarak tanımlanmaktadır (Lehr, 1994: 242). Ancak bireylerin, uzun süren ve genel itibarıyla yoğun geçen bir yetişkinlik dönemi sonrası emeklilik dönemine geçmeleri köklü ve yapısal değişiklikleri de içinde barındırır. İlgar’a göre, bireyler eğer emeklilik sürecine önceden kendilerini hazırlamazsa kendilerini bir tür boşluk içinde bulabilirler. Ayrıca yazara göre bireylerin ani bir şekilde üretkenlik ve statülerinin kaybolması, onlara hem sosyal ilişkiler açısından, hem de maddiyat açısından sorunlar yaşatabilir (İlgar, 2008: 66).

Lehr'e göre, yaşanan bu emeklilik sorunsalı günümüz modern toplumların -yazarın deyimiyle "performans toplumlarının"- tipik bir özelliğidir. Yaşam süresi beklentisinin günümüze oranla daha düşük olduğu yüzyıllarda yaşayan insanlarda bu tip bir sorunsala rastlanmaz. Yazara göre, aile kurumunun üretici bir birim olarak toplumsal yapıda işlevini sürdürdüğü yıllarda yaşlı bireyler belirli bir takım sorumlulukları alabiliyor ve üretim işlevlerini görebiliyordu. Farklı fonksiyonlarla da olsa, "işe yaramaları" mümkün olabiliyordu. Lehr modern endüstriyel toplum ile birlikte ailenin üretici bir birim olmaktan çıktığını, dolayısıyla aile içinde yaşlı bireylerin herhangi bir şekilde "işe yaramalarının" mümkün olmadığını belirtir. Bu durumda hem yaşlı birey kendisini aile ve sosyal süreçlerden geri çekmekte hem de aile yaşlı bireyi bu süreçlerin dışına itmektedir (Lehr, 1994: 243-244).

Atchley bireylerin çalışma hayatından emeklilik sürecine geçişini yaptığı çalışmalarıyla kuramsallaştırmıştır. Yazara göre insanlar emekliliğin başlangıç dönemini, tıpkı bir balayı gibi aşırı mutluluk ve hareketlilik içerisinde geçirirler. Ancak bir süre sonra bu süreci bir durgunluk, bedbinlik ve depresif süreç izler. Bu sürecin sonrasında da bireyler, eski durumlarına yeniden yönelme aşamasına girerler. Aynı şekilde bu olguya, Eckerdt ve arkadaşlarının 1985 yılında yaptığı araştırmanın sonucunda da ulaşılmıştır. Söz konusu çalışma sonucu araştırmacılar, emeklilerin, emekliliklerinin ilk altı ayında yaşamlarından oldukça hoşnut oldukları, ancak 13-18. aylar arasında ise bu hoşnutluğun en alt düzeye düştüğü sonucuna ulaşmışlardır (Lehr, 1994: 262). Dolayısıyla araştırmacılara göre bireyler ilk etapta emekliliğin getirdiği rahat yaşam koşulları ve kısmen az sorumluluk alanlarından faydalanarak bir tatil imkânı bulabiliyor, ancak daha sonrasında emeklilik sürecinin oluşturduğu sosyal rol ve statü değişimine, eli boşluğa ve amaçsızlığa uyum sağlayamayıp depresif süreç içerisinde girebiliyorlar.

Yaşlıların özellikle yoğun ve evden uzak bir iş yaşamından sonra emekliliğe uyum süreci belirli sosyal rollerin değişmesi ile ilgilidir. Bu bağlamda yaşlıların emekliliğe uyum sağlama süreci, karmaşık değişkenlere bağlı olup, aynı şartlar altında farklı koşulların birlikte var olmasını gerektirebilir. Ancak araştırmalar sonucunda, emeklilik sürecine uyum sağlama ile eğitim düzeyi arasında korelasyonun var olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu anlamda emeklilikte karşılaşılan sorunların, eğitim düzeyi ve toplumsal konumu daha yüksek olan bireylerde daha az, eğitim düzeyi düşük ve toplumsal konumu yüksek olmayan bireylerde daha çok ve yoğun olduğu belirtilmektedir. Bu durum araştırmacılar tarafından emekli olmadan önce bireylerin sosyal ve kültürel aktivite yapma oranlarının eğitim düzeyi ve toplumsal statüye göre değişkenlik göstermesi ile açıklanmaktadır. Eğitim düzeyi yüksek olan bireylerin emekli olmadan önce yaptıkları aktivite ve boş zaman değerlendirme biçimleri onlara emeklilik yaşamlarında rehberlik edecektir. Ancak toplumsal statüsü ve eğitim düzeyi

düşük bireyler çalışma hayatında çok fazla boş zaman değerlendirme imkânı bulamadığı için, emekli olunca da sahip oldukları boş zamanı nasıl değerlendireceklerini bilemediklerinden önemli sorunlarla karşılaşmaktadırlar (Lehr, 1994: 262; Tufan, 2003: 249-250).

Emeklilik ve emekliliğe uyum sağlama süreçleri de toplumsal cinsiyet temelinde farklılar arz eder. Bu bağlamda, kadınların çocuk, torun bakımı gibi ailevi görevlerinin yanı sıra ev işleri ile uğraşıyor olmaları kadınların erkeklere göre emekliliğe daha çabuk uyum sağlayabilmelerine imkân tanımaktadır (İlgar, 2008: 67).

Ancak alışma yaşamında kadının konumu da, kadın emekliliğini olumsuz yönde etkilemektedir. Bu bağlamda ülkemizde ve pek çok ülkede kadınların erkeklerden daha önce emekli olması onların erkeklerden daha düşük emekli ikramiyesi almalarına sebep olmaktadır. Zaten çalışırken de ücretleri erkeklerinkinden düşüktür (Terakye ve Güner, 1992: 98).

Araştırmamız esnasında katılımcılarımızın, yetişkinlik dönemlerini kırsal hayat içerisinde geçirdikleri, ev işlerinin yanı sıra tarım, hayvancılık gibi kayıt dışı uğraşlarının olduğu, dolayısıyla kurumsallaşmış bir iş ve emeklilik hayatlarının olmadığı bulgularına ulaşılmıştır. Bu bağlamda, genellikle kırsal karakterli toplumsal yapılarda görülen kadın emeğinin ev işleri, tarım, hayvancılık gibi alanlarda değerlendirilmesi kadınlarda iş yaşamı/emeklilik, yetişkinlik/yaşlılık gibi ayrımların esnekleşmesine sebep olmuştur. Bu esneklik “ömür boyu çalışma” kavramının önünü açmıştır. Bu bağlamda katılımcılarımız da tarım ve hayvancılık gibi uğraşlarla ilgili sorduğumuz soruya; “*elimiz ayağımız tutuncaya kadar çalıştık. Artık elden ayaktan düşünce mecburen, bıraktık*”, demişlerdir (D. A., 1927 d.; Ş. A., 1947 d.).

4.2. Aile Yapısındaki Değişmeler

Kadının iş hayatında çalışmadığı, ev hanımı olduğu durumlarda erkeklerin emekliye ayrılması, kadın yaşlılığı için önemli sorunlara kaynaklık teşkil edebilir. Lihir, yaptığı araştırmalar sonucunda erkeğin emekliye ayrılmasının ailede yapısal değişiklikler oluşturduğu bulgusuna ulaşmıştır. Örneğin aile rollerinde oluşan değişiklikler, erkeğin emekliye ayrıldıktan sonra eşinin geleneksel rollerinin bir kısmına müdahale etmesi bu kabildendir. Bu değişikliklerin sıklıkla olumsuz sonuçlara yol açtığını belirtir (Lehr, 1994: 264-266). Bu anlamda erkek eşin emekli olmasından önce ev işleri ve gündelik kararlar noktasında tek hâkim olan kadının bu rol ve statüsü, erkeğin emeklilik süreci ile birlikte evde daha fazla zaman geçirmeye başlaması, gündelik kararlar ve ev işlerine müdahale etmesi ile birlikte zaafa uğrar. Bunun sonucunda da ya eşler arasında çatışma ortamı oluşur ya da yaşlanan kadının rollerini kaybetmesinden ötürü özgüveni sarsılır.

Ayrıca son yıllarda aile yapısında meydana gelen değişimler, yaşlılar için bir takım sorunlara neden olabilmektedir. Modernleşme sürecinin başlamasından önce aileler çoğunlukla geniş aileler (extended families) şeklinde örgütlenmişti. Bu aile türü, içerisinde birkaç nesli birden barındırabilen, üyelerine üretim, güvenlik ve kolektif sigortalar sağlayabilen yapılarıdır. Ancak sanayileşme ve modernleşme süreçleri ile birlikte, kırdan kente göç olgusunda artışların yaşanması, kadınların aktif olarak toplumsal hayata katılması, bireyselleşmenin ön plana çıkması ve teknolojinin artması gibi nedenlerden ötürü aile yapısı değişmiş, geleneksel geniş aileler yerlerini anne baba ve çocuktan oluşan çekirdek ailelere bırakmıştır. Bu bağlamda çocuklar artık geleneksel toplumda olduğu gibi evlendikten sonra ebeveynlerinin evinde kalmak yerine kendilerine ait evlerde oturmaktadır. Bu durum özellikle kadın yaşlıları olumsuz yönde etkilemekte ve yalnız kalma, ihmal edilme, izole olma gibi sorunlara neden olmaktadır.

Büyükanne rolünün yaşlı kadınlar ve aile bireyleri tarafından sembolik olarak mı yoksa işlevsel olarak mı algılandığı da önemli bir noktadır. Bu bağlamda huzurevinde kalan yaşlı kadınlara yönelik tarafımızca yapılan mülakat çalışmasında, örneklem grubumuza “torunları ile aralarındaki ilişkiler” sorusu yönelttiğimizde, bir katılımcının cevabı şu şekildedir. “Çok torunum var sayılarını bilmem bile. Ama hepsi gelmez, bazıları gelir, 2 tanesi gelir. Şimdi senden önce benim torunum geldi. 3-4 haftaya bir gelir, “babaanne nasılsın” der, “iyiyim derim”, elimi öper, halimi hatırlımı sorar, gider” (U. A., 1937 d.). Dolayısıyla edindiğimiz verilere göre, huzurevinde kalan kadınların ‘büyükannelik’ rollerinin oldukça sembolik olduğu gözlemlenmiştir. İşlevsel olarak torun ya da büyükanne rolünün birincil karşılıklı süreci içermediği, iletişimin sembolik ve değerler üzerine geçtiği katılımcılar tarafından belirtilmiştir.

4.3. Yalnızlık

Teknoloji, maddi imkânların gelişimi, yaşlılara yönelik sosyal güvence ve kurumsal bakım hizmetlerinin artması, geleneksel toplumun fonksiyonel evliliklerini azaltacak niteliktedir. Bunun sonucu olarak da yaşlılar bir başka sorun ile yüz yüze gelmektedir: Yalnızlık. Öncelikle araştırmacıların yaşlıların toplumsal süreçlere aktif katılımının dışına çıkmasını, yani “izolasyon” durumunu, “yalnızlıktan” ayırmış olduklarını belirtelim. Bu bağlamda araştırmacılara göre izolasyon durumu büyük ölçüde toplumsal ilişkiler sisteminden uzaklaşmaya işaret ederken, yalnızlık daha bireysel ve sosyal ilişkilerin bir sonucu olarak kavramsallaştırılır. Bu anlamda, bireyler en yoğun toplumsal ilişkiler sisteminde aktif olsalar da, yalnızlık hissi çekebilir (Lehr, 1994: 314). “Kalabalıklar içinde yalnızlık” deyimini bu yargıyı dile getirmektedir.

Yaşlılarda yalnızlık hissi ise genellikle yalnız yaşama ile birlikte ruhsal can sıkıntısı, kendini ve sorunlarını ifade edememe, hareketsizlik gibi

semptomlarla ortaya çıkar. Yaşlılarda hissedilen yalnızlık duygusu farklı şekillerde sorunlar yaratır. Kendilerini yalnız hisseden yaşlıların, yalnızlık duygusu taşımayan yaşlılara göre, sağlık durumlarının daha kötü oldukları belirtilir (Tufan, 2003: 190).

Toplumsal cinsiyet temelinde yalnız yaşama olgusunun da farklılıklar arz ettiği görülür. Bu anlamda tüm dünyada yalnız yaşayan kadınların, yalnız yaşayan erkeklere göre sayıca daha fazla olduğu belirtilir. Ortalama yaşam süresinin kadınlarda erkeklere göre daha yüksek olmasından kaynaklanabilen bu durumun gelişmekte olan ülkelerde gelişmiş ülkelere oranla daha az görüldüğü belirtilir (Arpacı, 2005: 29).

Çeşitli etmenler sonucu, kadınların yalnız kalma ve yalnız yaşama oranlarının erkeklere göre çok olmasına rağmen, yalnız yaşayan erkeklerin gerek sağlık yönünden gerekse sosyal ve psikolojik yönden, yalnız kadınlara göre daha kötü durumda oldukları ifade edilir. Dolayısıyla yalnızlık duygusu ve onunla baş etme, cinsiyete ve cinsiyete bağlı rollerle de ilişkilidir (Canatan, 2012: 375, 376).

Mülakat çalışmamız kapsamında huzurevinde kalan, kadın katılımcılarımıza, “yalnızlık hissi çekiyor musunuz?” sorusunu yönelttik. Katılımcımız; “yalnızlık yaşamıyorum. Burada birçok arkadaşım var, her gün onlarla oturur konuşuruz. Belki kendi evimde olsam, yalnız kalırdım. Kim çalacak bir yaşlı kadının kapısını, ben başka bir yere gideyim desem gidemem, yürüyemem. Ama burada öyle değil, 2 oda öteme gidip geliyorum” (F. T., 1929 d.).

4.4. Eşler Arasında Yaşanan Sorunlar

Aile yapısındaki değişmelerin neden olduğu sorunların yanı sıra, birlikte yaşayan yaşlı kadınların eşleriyle yaşadıkları sorunlar da yaşlılık sorunlarında önemli yer kaplamaktadır. Bu bağlamda, 2005 yılında Başbakanlığa bağlı Aile ve Sosyal Politikalar Araştırmalar Genel Müdürlüğü'nün desteğiyle yapılan bir araştırma sonucunda, yaşlı bireylerin yarıya yakınının eşleriyle sorun yaşadığı ortaya çıkmıştır. Araştırmaya göre, bu sorunların birçoğu “ekonomik sorunlarımız çok oluyor”, birbirimizden bıktık”, “saygım kalmadı”, “bana destek olmuyor”, “sağlık sorunlarımız çok”, “boş zamanları değerlendirme konusunda anlaşamıyoruz” gibi cümlelerle tanımlanmıştır. (Baran, 2005: 157).

Bu doğrultuda evlilik kurumu da yaşlılık süreci ile birlikte değişimlere uğrayabilir. Tufan'a göre yaşlı eşler, aralarında yıllarca biriken problemler, erkeğin sürekli evde kalmak zorunda olmasından doğan sorunlar, yaşlılıkla beraber eşlerin görüntülerinin değişmesi, artık eski güçlerinin kalmaması, geçmişe yönelik pişmanlıklar, sitemler, kavgalar, suçlamalar, atışmalar gibi nedenlerden dolayı, birbirlerine eskisi gibi bakmayabilir, saygıları azalabilir,

bıkma hatta nefret durumuna bile rastlanabilir. Yazar bu gibi durumlarda boşanmanın da söz konusu olamayacağını, hiçbir hâkimin “neredeyse 70, 80 yaşında ve 50 yıldır evli olan çiftlerin boşanmasıyla ilgilenmeyeceğini”, ayrıca boşanma durumunda hem erkeğin hem de kadının -sosyal güvenceler noktasında- dezavantajları oluşacağını belirtir (Tufan, 2003: 223).

Mülakat görüşmesi yaptığımız katılımcılarımızın tümü eşlerinin uzun zaman önce vefat ettiğini ve yalnız yaşadıklarını belirtmişlerdir. Evlilikte yaşlılık süresinde eşleri ile herhangi bir sorun yaşadınız mı şeklindeki soruya katılımcılarımız genellikle sorunların zaman zaman yaşandığını ancak bunların gündelik hayata ilişkin basit problemlerden ibaret olduğunu ve ciddi manada sorunlarının olmadığını belirtmişlerdir.

4.5. Medeni Durum ve Dul Kalma

Kadınlarda medeni durum yaşlılık sürecindeki sorunları şekillendiren etmenlerden bir tanesidir. “Dul kalma” durumu bireylerde eşlerinden boşanma ya da özellikle yaşlılarda eşin ölmesi sonucu oluşan medeni duruma işaret eder. Ancak pek çok ülkede 65 yaş üstü yaşlı erkeklerin %10-15 civarı dul kalmakta iken kadınlarda bu durumun yarısından fazlayı geçtiği belirtilir (Mandracioğlu, 2010: 41).

Genellikle, kadınlar kendilerinden yaşça daha büyük olan erkeklerle evlendikleri için, eşleri kendilerinden önce ölmekte, kendileri dul kalmaktadırlar. Ayrıca biyolojileri sebebiyle kadınların ortalama hayatta kalma sürelerinin erkeklere oranla 5-6 yaş daha fazla olması kadınlardaki dul sayısının artışındaki en önemli etkenlerden olduğu söylenebilir. Araştırmacılara göre, 65 yaş üzeri kadınların yarısından fazlası duldur ve kadınların erkeklere göre dullukta geçirdikleri yıllar daha uzundur. Bu bağlamda dul kalan kadınların yeniden evlenmeyi düşünmedikleri aynı durumdaki erkeklerin birkaç kez evlenme teşebbüsünde buldukları ve erkeklerin yalnız yaşamaya kadınlar kadar tahammül edemedikleri belirtilir (Canatan, 2012: 377).

Araştırmamız kapsamında görüştüğümüz huzurevinde kalan yaşlı kadınların oluşturduğu örneklem grubumuza da aynı soru yöneltilip bu doğrultuda bilgi alınmıştır. Örneklem grubumuzdaki yaşlı kadın katılımcılarımız da “dul” konumdadırlar ve eşlerinin kendilerinden önce vefat ettiğini belirtmişlerdir. Katılımcılarımıza “yeniden evliliği düşündünüz mü?”, sorusunu yöneltince aldığımız cevap şu şekildedir: “Kocam öleli ne kadar oldu hatırlamıyorum, ancak tekrar evlenmeyi hiç düşünmedim, istemem. Köylük yerde kadınlar yeniden evlenmez zaten, millet ne diyecek? He, çok çok genç yaşta ölseydi belki... Genç yaşta yalnız başına çalışıp çabalamak da zor. Ama biz yaşlandık, kendimize zor bakıyoruz. Köydeki kadınların çoğu dul, köylük yerde nereye... Ama erkekler evlenir, bulurlar. İhtiyacımız da yok evlenmeye, Allah’a şükür burada birbirimize

yoldaş oluruz, hepimiz geçinir gideriz'' (H. G. 1933 d.). Dolayısıyla araştırma grubumuz, yeniden evlenmeyi düşünmemekte, dulluk durumunu içselleştirmiş bulunmaktadır. Katılımcımız, dul kaldıktan sonra evlenmeye karşı olma durumunu, "kırsal toplumsal yaşamla" bağdaştırmış, köyde genellikle kadınların değil, erkeklerin evlendiğini belirtmiştir.

Dulluk sürecine uyumun, sağlıklı bir sosyal iletişim ve arkadaşlık ortamında daha kolay olabileceği belirtilir (Arpacı, 2012: 21). Bu anlamda da, katılımcılarımız bu durumu huzurevinde kaldıkları için, evliliğin sosyal ilişki fonksiyonunun, huzurevi arkadaş ortamı tarafından ikame edildiğini "*burada biz birbirimize yoldaş oluyoruz*" (Z. B., 1929 d.) sözüyle belirtmişlerdir.

4.6. Sosyal Güvenlik Politikaları

Ülkemizde yaşlılara yönelik sosyal güvenlik politikalarına ulaşımın da, belirli sosyolojik neticeleri vardır. Bu noktada herhangi bir sosyal güvenceye sahip olma, cinsiyet temelinde farklılıklar arz etmektedir. Bu bağlamda yapılan çalışmalar sonucunda ülkemizin bütün bölgelerinde yaşlı kadınların erkeklerle göre daha az sosyal güvenceleri olduğu belirlenmiştir. Öyle ki; ülkemizde sosyal güvencesi olmayan her 10 yaşlının 6'sını kadınlar oluşturmaktadır. Bu olgunun nedenini araştırmacılar, kadınların özellikle geleneksel toplum yapılarında eğitim kurumundan fazla yararlanamamasına ve bunun bir sonucu olarak da aktif iş yaşamına katılamamasına bağlamaktadır (Tufan, 2007: 71).

Maddi imkânların kısıtlılığı ve yoksulluk da, yaşlılık sürecinde kadınlarda birçok soruna temel teşkil edebilir. Bu anlamda yoksulluk yaşlı kadınlara, beslenme, barınma, giyim, elektrik su gibi temel ihtiyaçları karşılama noktasında engeller oluşturur. Emeklilik sonrası alternatif işler yapma ile birlikte erken erkeklerde telafi edilebilen durumları, çalışılmayacak derecedeki ileri yaşlılık durumlarına gelen erkeklerde ve yaşlı kadınlarda rastlanmaz. Maddi ihtiyaçlarını karşılamada güçlük çeken yaşlı kadınlara çözüm noktasında, ülkelerin sosyal güvenlik politikaları devreye girmektedir. Bu anlamda yaşlılar arasından en fazla ekonomik sıkıntıları yaşayanların gelişmekte olan ve henüz sosyal güvenlik sistemi kapsamlı olmayan ülkelerdeki yaşlılar olduğu belirtilmektedir (Canatan, 2012: 394).

Mülakat çalışmamızda katılımcılarımızın sosyal güvencelerinin ölen kocalarından intikal ettiği tespit edilmiştir. Bu noktada katılımcılardan biri; "*adamların aylığını yiyoruz. Allah bin kere razı olsun, hep dua ederim Allah mekânını cennet etsin diye. Onun maaşı olmasa, bize kim bakacak, bu devirde kimse kimseyi kesesinden beslemez*" ve "*bu yaşımıza kadar geldik, elimize para geçti, geçmedi değil ama onu hiçbir kenara, köşeye koyamadık, hep tarlaya, bahçeye, çoluk çocuğa döktük. Yine şükür, az biraz maaşımız var.*" (P. E., 1935).

4.7. Kurumsal Bakım Hizmetleri

Bakıma muhtaç yaşlılara yönelik, resmi olarak hizmet veren, “huzurevi”, “bakımevi” gibi kurumların durumları ve yaşlıların bu kurumlara yönelik algıları da sorunlar teşkil edebilir. Öncelikle, “huzurevi” kavramının yaşlılarda algısal olarak bir sorun teşkil ettiği gözlemlenmiştir. Bu bağlamda, “huzurevi” ya da “bakımevi” terimi, yaşlı kuşağın birçoğunda “kimsesiz insanların barındığı, sosyal hayat ve iletişimden kopmuş, kapalı koloniler” çağrışımı yapmaktadır (Lehr, 1994: 336). Bu şekilde hizmet veren kurumlara, “düşkünler, sefiller evi” şeklinde ve olumsuz çerçevede bir yargıyla bakılmasının sonucunda, yaşlılar maddi ve manevi anlamda çok sıkıntılar çekmelerine rağmen huzurevlerine yerleşmeye karşı bir tutum içinde olabilirler.

Ancak bu algılamaların, geleneksel toplum yapısından türeyen stereotipler şeklinde yayıldığına sıklıkla rastlanır. Bu doğrultuda, huzurevlerine ilişkin bakış açılarının huzur evinde ve kendi evinde oturan yaşlılar arasında karşılaştırılmalı olarak incelendiği bir çalışma bulunmaktadır. Çalışmada huzur evlerine yönelik olarak; “dış dünya ile ilişkinin kesileceği, bağımsızlığın azalacağı, insanın çok yalnızlaşacağı, birçok insanın dar bir alan içerisinde yaşamak zorunda kalacağı” gibi yargılara katılanların büyük bir bölümünün evinde oturan yaşlılar olduğu ve huzur evinde kalan yaşlıların bu yargılara daha az katıldığı tespit edilmiştir (Tufan, 2003: 133). Görüşmemizde katılımcılarımızın huzurevine karşı bakış açılarının olumlu olduğu gözlemlenmiştir. Bir katılımcımız; “burada yemeğimiz, aşımız hazır pişiyor, önümüze geliyor. Evde kalsan hepsi zordur. Pazara çıksam çıkamam, ben zor yürüyorum. Ekmek pişirmek, soba yakmak, eve çeki düzen vermek hepsi zor geliyor bizlere. Burada banyomuz var aşağıda kocaman hamamımız var, her şeyimiz hazır,” şeklinde cevap vermiştir (H. K., 1952 d.; F. C., 1940 d.).

Ayrıca, mülakat sırasında araştırmacı katılımcılara onlar gibi kendisinin de bir büyükannesinin olduğunu söylemiş, katılımcılar eğer zorluk çekiyorsa onun da buraya getirilmesini teklif etmişler, çekinecek bir şeyin olmadığını, kendilerinin daha önce hiç huzurevini ziyaret etmediklerini ve önceleri huzurevinden çekindiklerini, ancak herhangi bir sıkıntı olmadan bu güne kadar geldiklerini belirtmişlerdir. Bu arada katılımcılarımız birisi, 4 diğeri 6 yıldır huzurevinde bakım hizmeti aldıklarını belirtmişlerdir.

Huzurevinde yaşlı kadınlar üzerine yaptığımız mülakat çalışmamızda, katılımcıların huzurevine yönelik düşüncelerinin genellikle olumlu düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Huzurevi yerine kendi evinizde kalmak istemez miydiniz? Sorusu üzerine bir katılımcımız; *isterdim ama evde kalsam her şey bana dert. Yemek yapayım desem çarşıya pazara çıkamam, zor yürüyorum. Yaz oluyor, kış oluyor hepsinin ayrı bir zorluğu var. Soğuk olduğunda bir ateş yakayım desem sobanın kovanını kaldıramam. Başkalarından yardım istesem,*

yapar ama bir defa iki defa yapar. Dışarıda kalmak muhtaçlık demek, burada da var muhtaçlık ama yine de her şeyimizi yapıyorlar, Allah kimseye muhtaç etmesin.”, (A. K., 1933 d.).

Huzurevi çalışanları ile ilgili sorulan soruya bir katılımcımız cevabı şu cevabı vermiştir: “*Çok şükür, burada kızlarımız var onlar bakıyor bize. Gelirler odamızı temizlerler her şeyimizle ilgilenirler. Bir tane kızımız var burada: A. O aşağı katta çalışıyor, boş olduğu zamanlarda gelir bize Kur’an okuyuverir. Bizim okumamız yok, biz de dinleriz. İlgileniyorlar şükür.*” Huzurevinde odalarda birer adet televizyon olduğu gözlemlenmiştir. İzliyor musunuz sorusu üzerine katılımcımızın bir tanesi; “*gözlerim görmüyor*” diyerek izlemediğini belirtirken diğer katılımcımız; “*izlemeyiz hiç, neyi izleyeceğiz, arada bir, kırk yılda bir belki açarız.*” cevabını vermiştir (E. G., 1953 d.; E. B., 1941 d.).

Huzurevlerine uyum sağlama süreci farklı değişkenlere bağlıdır. Bu bağlamda, huzurevine yerleşmeden önce bizzat gidip görmek, bilgi almak, koşulları incelemek, hazırlıksız ve aniden huzurevinde kalmaya başlamaya göre daha çok problemlili olabilir. Ayrıca kurumsal bakım hizmetleri veren mekânların fiziksel özellikleri, çalışanların davranış ve yaklaşımları da sorunlara neden olabilmektedir. Bu bağlamda, çalışanların yaşlı psikolojisini ve fizyolojisini bilememeleri, yaşlılarla duygudaşlık kuramama gibi durumlar yaşlıların psikolojik ve sosyal sorunlara yakalanmalarını tetikleyebilir.

4.8. Yaşlı İstismarı

Kadınların yaşlılık dönemlerini mutlu bir şekilde geçirebilmesi, onların özgür ve huzurlu olmasına bağlıdır. “Yaşlı istismarı” onların bu huzur ve özgürlüklerini engelleyen etkenlerden birisidir. Herhangi bir çıkar ya da yarar amacı olsun olmasın, yaşlı bireylere yöneltilen, yaşlılarda zarar oluşturabilecek tüm davranışları kapsayan yaşlı istismarı; fiziksel istismar, psikolojik veya duygusal istismar, finansal istismar ve cinsel istismar gibi başlıklar altında toplanmıştır.

Kadınların, ilerleyen yaşı ile birlikte fiziksel güçlerinin azalması, üretkenliklerini kaybetmeleri ve sosyal yaşamdan kolaylıkla dışlanabilmeleri yüzünden istismara daha yatkın oldukları belirtilir (Gökçe, 2012: 8). Özellikle yaşlı kadınlara yönelik bu istismarların, vücutta kırık çürük yaralanma ve hastalanma gibi fiziksel sonuçları, depresyon, korku, çaresizlik, ürkek ve çekingen olma durumu gibi psikolojik sonuçları ile karşılaşmaktadır (Duyan, 2008: 154).

Araştırmamız kapsamında, katılımcılarımız herhangi bir istismar sürecini maruz kalmadıklarını ifade etmişlerdir. Ancak yaşlı istismarının ortaya çıkarılmasının -özellikle kadınlarda- metodolojik bakımdan oldukça zorlu bir

durum olduğu, istismara uğrayan yaşlı kadınların, başlarından geçenleri çok nadir durumlarda anlattıkları tahmin edilmektedir. Ancak tarafımızın görüştüğümüz kadın yaşlılara yönelik öngörülerimiz, herhangi bir ciddi istismara uğramadıkları yönündedir. Bu kaniya, katılımcıların bu noktadaki beyanları, fiziksel durumlarından herhangi sıra dışı durumun (ezik, çürük, morarma vb.) olmaması, psikolojik ve ruhsal durumlarının gayet iyi olması ve neşeli durumları dolayısıyla ulaşılmıştır.

4.9. Ruh Sağlığı ve İntihar Eğilimi

Yaşlılık döneminde sorunlar ve onlara başa çıkmada önemli bir noktada, ruh sağlığıdır. Yaşlılık döneminde birçok bilişsel süreç, kayıplara uğramaktadır. Ancak bu durum, yaşlılık döneminde görülen ruh sağlığı açısından normal olmayan durumları, patolojik olarak adlandırmamıza engel değildir. Bu anlamda yaşlılarda; uyku bozuklukları, iştah azalması, beslenme düzeninin bozulması, halsizlik, enerji düzenindeki aksaklıklar, unutkanlık, işitme sorunları ve ruh sağlığıyla ilgili yakınmalara sıklıkla rastlanıldığı belirtilmektedir (Özlem Erdem Akın, 2012: 321). Ayrıca, anksiyete bozuklukları, psikotik bozukluklar ve depresyon gibi ruh sağlığı açısından patolojik durumlar, yaşlılarda ölüm ve intiharla sonuçlanabilecek noktaya kadar gidebilen sorunlardır.

Kadın olmanın, düşük sosyo-ekonomik statüde olmanın, dul ve yalnız yaşıyor olmanın, sosyal destek azlığının, bilişsel bozukluğun ya da kronik fiziksel hastalığa sahip olmanın depresyona neden olduğu belirtilir (Kaya, 1999: 78).

Kadınlar arasında yaşam doyumunun en az olduğu grubun huzurevi, bakımevi gibi kurumlarda kalan kadınlarda olduğu belirtilir. Bu bağlamda araştırmacılar, yaşlı kadınların kurumlarda kalmalarının, ruhsal bozukluklar ve intiharlar noktasında yüksek risk oluşturduğunu belirtirler (Palâbyıkoğlu, 1992: 28-30).

Görüşmelerimiz sırasında katılımcılarımızın gözle görünür ruhsal sıkıntı ya da depresyon geçirdikleri kanısına ulaşamadık. Katılımcılarımız, mülakat esnasında, oldukça neşeli, çekingen olmayan ve konuşmayı seven bir tutum takınmışlardır. Bu bağlamda katılımcılarımızın, yaşlılığa ilişkin sorunları içselleştirdikleri kanaatindeyiz. Bu durum sorun çözmelerine avantaj da olabilir, artık sorunları çözmeye çalışmayıp boyun eğdikleri bir dönem de olabilir. Katılımcılarımıza yönelttiğimiz; “*Hiç mi sorunlarınız olmuyor*” şeklindeki soruya bir katılımcımız; “*oluyor ama onu boş ver.*” şeklinde bir ifade kullanmıştır (I. T., 1935 d.)).

Yaşlılarda yaşam şekli, yalnızlık, izole olma durumları gibi toplumsal etmenlerin yanı sıra depresyon, yas tutma, ölüm düşüncesi gibi psikolojik etmenlerle birlikte kronik hastalıklar ve yatağa bağımlı olma durumu gibi fiziksel etmenler de yaşlı intiharlarına neden olabilir. Dünya Sağlık Örgütü verilerine göre

yaşlı intiharlarının, yetişkin intiharlarına göre daha yüksek oranda olduğu, intihar eden yaşlılar arasında ise, erkeklerin çoğunlukta olduğu belirtilmektedir. Ayrıca intihar eden yaşlıların genellikle kendini asma, suda boğulma, hareket halindeki aracın önüne atlama, bina, köprü gibi yüksek yerlerden atlama, ateşli silah veya gaz soluma gibi intihar şekillerini tercih ettikleri ifade edilmektedir (Saygılı, 2011: 75-78).

Yaşlılarda intihar olgusu da cinsiyet bağlamında değişiklik gösterir. Bu bağlamda erkeklerde intihar olgusunun kadınlara göre daha fazla olduğu belirtilir (Öz, 1992: 22). Tufan, bu olgunun nedenini, erkeklerin kadınlardan daha fazla yalnızlıktan etkilenmeleri ve ruhsal sorunlarla baş etmede daha az donanımlı olmaları ile açıklamaktadır (Tufan, 2012: 212). Araştırmamız kapsamında mülakat yaptığımız kadın katılımcılarımıza, intihara yönelik algılarına ilişkin ve hayatınızda hiç intihar etmeyi düşündünüz mü sorusunu yönelttik. Katılımcılarımız hepsi de hayatlarının hiçbir evresinde intiharı düşünmediklerini, intiharın dinimizde yasaklandığını, zor dönemler geçirdikleri hallerde hep sabır ve sebat ettiklerini belirtmişlerdir.

4.10. Ölüm Algısı ve Yas Tutma

Yaşlılık döneminde ölüm olgusuna karşı tutumlar da, yaşlılık sorunlarına neden olabilmektedir. Kruse 1998 yılında yaşlı hastaların ölüm algıları üzerine yaptığı çalışması sonucunda yaşlıların ölüm algılarını beş grupta toplamıştır. Bunlar:

- a. Ölümü ve ölmeyi kabullenmekle birlikte halen yaşam veren olanakları arama,
- b. İçer kapanıklık ve moral bozukluğunun giderek artması sonucu yaşamın bir yük haline gelmesi,
- c. Ölüm korkusunu hafifletmek için yaşama yeni bir anlam kazandırma çabası,
- d. Kendi varlığına yönelik tehdidin yaşamlarının merkezi haline gelmesini önleme çabası,
- e. Arkadaş ve yakınların yardımıyla depresyon yenilmesi ve giderek önlenemez nitelikteki kesin sonucu kabullenme, baş eğme durumu (Lehr, 1994: 400).

Ayrıca Elisabeth Kübler-Ross, ölüm algısını kabullenme ve içselleştirmenin genel itibarıyla birbirini izleyen beş aşamasının olduğunu belirtir. Bunlar; ölümü inkâr, ölüme karşı öfke, ölümlü pazarlık, depresyon ve son olarak ölümü kabullenme aşamalarıdır. Bu anlamda ölümün varlığını görmezden gelme ve inkâr etme ile başlayan tutumlar zamanla ölüme karşı tepkisel tutuma dönüşmektedir. Bu aşamayı kendine ve çevresine verilen sözlerle ölümlü pazarlık etme eğilimleri ve bu pazarlık ve öfkelerin sonuçsuz kalması sonucu yoğun bir depresyon durumu ve son olarak da, ölümün bir gerçek olduğu

ve kendisinin de bu gerçekle karşılaşabileceği gerçeğini kabullenme aşamaları takip etmektedir (Tanhan, 2012: 531-532).

Örnekleme grubunu huzurevinde kalan yaşlı kadınların oluşturduğu çalışmamız kapsamında, katılımcılarımıza ölüm ve ölüme yönelik algılarını (korku gibi) sorduk. Katılımcılarımızın verdikleri cevaplar şu şekildedir: “Hayır. Ölümden korkmuyorum. Yeter ki ölebilelim. Ölümün nerede ne zaman geleceği belli değil. Hazırlıklı olmak lazım o yüzden. Bak ben, bu yıl daha kötüyüm, geçen yıl durumum iyiydi. Bu yıl takatim/kudretim azaldı, yastığı, yorganı zor kaldırıyorum. İnsan yıldan yıla hatta gündün güne ölüme yaklaşıyor.” Diğer katılımcılar da “herkes ölecek... Bu dünyada kim bakı kalmış, Sultan Süleyman bile baki kalamamış. Hepimiz öleceğiz niye korkalım, yaşlılığın sonu ölmek. Ölüm genç misin yaşlı mısın demiyor. Ben o yüzden, herkese hazırlıklı olmalarını tavsiye ediyorum. Allah iman Kur'an nasip etsin.” (M. K., 1944 d.; Z. Ü., 1933 d.). Görüldüğü üzere katılımcılarımız ölüm olgusunu kabullenmiş ve içselleştirmişlerdir. Kreuse ve Ross'un yukarıda belirtilen “ölümü kabullenme, boyun eğme” aşamalarında oldukları söylenebilir. 70 ve 73 yaşlarında olan katılımcılarımızın kabullenme aşamasının yaşları ile ilgili olduğu varsayılabılır. Ancak katılımcılarımız özelinde, yaşlı kadınların asıl büyük korkuları, ağır hastalık ve muhtaç olma durumudur.

Bu bağlamda mülakat çalışmamız sırasında katılımcılarımızdan birisi, bize köylerinde bir kişinin banyo yaparken öldüğünü ve çok sonra bulunduğunu, ayrıca bir kişinin de camide namaz kılariken aniden öldüğünü belirtmiştir. Bu şekilde bir ölümün, ‘kolay ölüm’ olduğunu belirten katılımcımız; “zor olanı, yatalak olmak, muhtaç olmak” şeklinde ifade etmiştir. Katılımcımızdan biri; “Yatalak olmak zor, en basitinden –affedersin- tuvalete kalksan kalkamazsın, sana kim bakacak? Çocukların, torunların hepsinin işi gücü var. Bir gün bakarlar, iki gün bakarlar. Sonra onlar da işlerine hayatlarına devam etmek zorunda. Ölmek kolay, ah ölebilsen! Bizim köyde, aniden ölen de çoktu ben onlara Allah kurtarmış derdim de anlamazlardı beni. Ama yatalak hasta olanlar da vardı. Akli yerinde ama ayağa kalkamıyor, yemeğini yiyemiyor, tuvalete gidemiyor, banyo edemiyor. Hepsinde başkasına muhtaçsın kim olursa olsun, çoluk çocuğun dâhil. Allah kimseye muhtaç etmesin.” ifadelerini kullanmıştır (D. Ö., 1935 d.).

Özellikle yaşlı kadınlarda ölümle bağlantılı bir sorun ‘yas tutma’ durumudur. Bu bağlamda yaşlı kadınların herhangi bir yakınları, akraba, arkadaş ya da sevdikleri tanıdıkları kişilerin ölümlerine tanık olmaları, ölüm haberlerini almaları, kendilerinin psikolojik ve sosyal durumlarını etkileyebilmektedir. Bu bağlamda Tanhan’a göre yas eğilimi; kaybedilen kişiye bağlanma biçimine, kaybetme şekline, kayıp yaşayan kişinin özelliklerine göre değişkenlik gösterebilir ve yas tutan kişiye yönelik diğer insanların davranışları da yas tutan

kişilerin düşünceleri ve tavırlarını şekillendirebilir. Yazara göre, yas tutan kişinin içinde bulunduğu ruhsal ve duygusal durumlara; ölüm gerçeğini kabullenme, duyguları ile yüzleşme, yeni hayalleri kurabilme ve sürdürebilme gibi amaçları olan ‘yas danışmanlığı’ çerçevesinde yaklaşılması gerekmektedir (Tanhan, 2012: 549-550).

Bu bağlamda çalışmamız kapsamında görüştüğümüz katılımcılarımızın, ‘yas tutma’ ve ölüme üzülmeye noktasında yönelttiğimiz sorulara verdiği cevaplardan, bazı ölümlerin katılımcılarımızın ruh durumlarında ve bilinçaltılarında önemli yer kapladığı fikrine ulaştık. Bu anlamda, katılımcılarımızdan birisi; kendisinin gençlik yıllarında erkek kardeşini kaybettiğini ve bu duruma çok üzüldüğünü, hala daha üzülp, ölen kardeşini andığını şu ifadelerle belirtti: *“Üzülmez mi insan. Çok oldu, bir erkek kardeşim vardı, sen yaşlarındaydı -Allah kaderini benzetmesin-, damar tıkanıklığı varmış, kaç defa doktorlara götürdük, gitmediğimiz yer kalmadı. En sonunda ameliyat olması lazım dediler, kardeşim yeni evliydi, ameliyat malum para lazım. Uğraştık didindik, en sonunda tarlanın birisini sattık, ameliyata sokturduk. Ama işe yaramadı, Allah’ın işi, onun kaderinde de genç yaşta ölmek varmış. Çok üzüldük, yeni evliydi... Karısı, çocuğu kaldı öyle. Hep aklıma gelir hep dua ederim. Allah hayırlısını versin diye, ölüm herkese kadın erkek, genç yaşlı.”* (F. U., 1924 d.). Bir diğer katılımcımız, eşinin ölümüne çok etkilendiğini, üzüldüğünü belirtmiştir. *“Evin direği devriliyor sanki.”* ifadesini kullanan katılımcımız, yakınlarının da “teker teker, vefat etmesinin” de kendisini üzdüğünü belirtmiştir (M. A., Yaş: 70).

4.11. Sağlık Sorunları ve Diğer Sorunlar

Ayrıca kadın yaşlılığının spesifik sorunları da bulunmaktadır. Bu kategoriyi genellikle, kadınlara yönelik rahatsızlıklar doldurur. Bunların başında kadınların yaşlanmaları ile birlikte girdikleri menopoza dönemi gelmektedir. Vücutta yetişkinlik dönemi hormonlarının değişimi ve yok olması dönemi olan menopoza dönemi başka sağlık sorunlarına da neden olabilmektedir. Bu bağlamda, 50 yaş üzeri her üç kadından birinde menopoza bağlı osteoporoz (kemik erimesi hastalığı) olduğu belirtilir (Terakye ve Güner, 1992: 96). Yaşlı kadınlarda menopoza dönemi, sadece biyolojik sorunlara neden olmayıp, sosyal sorunlara da neden olabilmektedir. Bu bağlamda, menopoza dönemi kadınların bilişsel ve ruhsal süreçlerini olumsuz yönde etkileyebilmekte dolayısıyla sağlıklı şekilde sosyal süreçlere dâhil olmalarını engelleyebildiği söylenebilir.

Yaşlılarda demans ve Alzheimer gibi hastalıklar da yaygın olarak görülmekte ve bu hastalıklar sosyal ilişkiler ve bakım hizmetleri açısından sorunlar teşkil edebilmektedir. Hastalıklarla beraber yaşlılarda ilaç kullanımı da sorunlara neden olabilmektedir. Bu bağlamda, yaşlılarda ilaç kullanımının kadınlarda, erkeklere göre daha fazla olduğuna araştırmalar sonucunda ulaşıldığı

belirtilir (Gökçe, 2012: 12). Bu noktadan hareketle, özellikle ülkemiz gibi yaşlı kadınların okuma yazma oranlarının düşük olduğu toplumlarda ilaç kullanımı da sorunlara neden olabilir. Bu noktada yanlış ilaç kullanımı, bilinçsiz ve tavsiye usulü ilaç kullanımı, dozları ayarlamama durumları sağlık açısından sorunlara neden olabilir.

Yaşlı kadınların sağlık sorunları bağlamında görüşmemiz sırasında bir katılımcımız, gözlerinin görmekte zorlandığını belirtmiştir. Gözlerinden kısa bir zaman önce, katarakt ameliyatı olduğunu söyleyen katılımcımız, bu hastalığın ailelerinde irsi (genetik) olduğunu ifade etmiştir. Yaşlılarda sıklıkla rastlanan duyma bozukluğunun katılımcılarımızda gözle görülecek düzeyde olmadığı gözlemlenmiştir. Kendilerinin tansiyon, diyabet gibi kronik hastalıklarının bulunmadığını belirten katılımcılarımız, genellikle güçsüzlük, halsizlik ve takatsizlikten yakınmaktadırlar.

Ayrıca bizim gözlemediğimiz bir diğer gözlemimiz bir katılımcımızın ellerinde yoğun titreme olduğudur. Kanaatimizce 'parkinson' diye adlandırılan bu titreme hastalığı yaşlılarda yaygındır. Katılımcımıza ellerindeki titremenin kendisine zorluk yaşatıp yaşatmadığını sorduk. Katılımcımız, özellikle yemek yerken ya da herhangi sıvı bir gıda tüketirken ellerinin sürekli titremesinin yemeği dökme ve yeterince yiyeme gibi sorunlara yol açtığını belirtmiştir. Gözlemlerimiz de bunu doğrulamıştır.

Yaşlılar için olası bir diğer tehlike, kaza geçirmedir. Yaşlılıkla bilişsel fonksiyonların azalması, bazı durumlarda yanlış hareketler yapıp kazalar geçirmelerine neden olabilmektedir. Bu kazaların başında, düşmeler gelmektedir. Yapılan araştırmalar sonucunda yaşlılarda kaza risklerinin, 65 yaşından 80 yaşına kadar iki kat arttığı, düşmelerin %36'sının kırıklarla sonlandığı belirtilmektedir (Arpacı, 2012: 64).

Bunların yanı sıra yaşlı kadınların ilerleyen yaşlarında dişlerinin çoğunu kaybetmeleri, kendilerine hitap eden elbise bulmakta zorlanmaları (Arpacı, 2012: 71), televizyon, bilgisayar ya da yeni teknoloji çamaşır makineleri gibi aletleri kullanamamaları, okuma yazmaları olmadığından kötü niyetli kişiler tarafından kolayca kandırılabilmesi mümkündür. Ayrıca sosyal hayata ilişkin gündelik işlerden veya resmi süreçlerden (elektrik parası ödeme, ATM cihazından para çekme gibi) habersiz olmaları gibi durumlar da onları kimi sorunlarla karşı karşıya getirebilir.

Bu bağlamda katılımcılarımızın her ikisi de okuma yazma bilmediklerini, telefon kullanamadıklarını, imza atamadıklarını onun yere mühür kullandıklarını ama paraları hesaplamayı bildiklerini belirtmişlerdir. Dolayısıyla

katılımcılarımızın kurum dışı toplumsal hayatta sosyal süreçlere dâhil olabilmeleri için gerekli altyapıyı taşıyamadıklarını rahatlıkla belirtebiliriz.

5. Sonuç ve Öneriler

Çalışmamızın kuramsal altyapısı, yaşlıların sosyal ilişkiler süreci içerisinde görünümünü açıklamayı ve anlamayı amaç edinen, kopma kuramı, aktivite kuramı ve süreklilik kuramı gibi sosyal psikolojik ve sosyo-gerontolojik kuramlar kapsamında şekillendirilmiştir. Ayrıca çalışma kapsamında yaşlı/yaşlılık sorunları; emeklilik, yaşlılık sürecinde sosyal rollerin değişimi, aile şekilleri, eşler arasındaki sorunlar, dul kalma, yalnızlık hissi ve toplumsal süreçlerden izole olma durumları, kurumsal bakım hizmeti veren huzurevleri, bakımevleri gibi mekânlar ve yaşlılar, yaşlı istismarı ve ihmali, yaşlılık döneminde karşılaşılan psikolojik sorunlar, yaşlı intiharları, yaşlıların ölüm algısı ve yas eğilimi gibi başlıklar toplumsal cinsiyet temelinde “kadın yaşlılığı” açısından analiz edilmiştir.

Yaşlılık ve kadın yaşlılığı konusunun sosyolojik anlamda önemine dikkat çekmek için, makro düzeydeki istatistiklere göz atmak gerekir. Bu bağlamda araştırmalara göre dünya nüfusu hızla yaşlanmaktadır. Buna bağlı olarak Türkiye nüfusunda da yaşlıların giderek daha fazla bir yer teşkil ettiği belirtilmektedir. Bu bağlamda Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre; 2013 yılında Türkiye’de yaşlı nüfusunun toplam nüfusa oranı, %7,7’ye yükselmiştir. Ayrıca aynı verilere göre bu oranın, 2023 yılında %10,2’ye, 2075 yılında %27,7’ye yükselmesi tahmin edilmektedir. Birleşmiş Milletler kriterlerine göre, bir ülkenin toplam nüfusu içinde yaşlı nüfus oranı %8-10 arasında ise, o ülke; ‘yaşlı’, %10 ve üzerinde ise o ülke, ‘çok yaşlı’ olarak nitelendirilir. Bu bağlamda TÜİK verilerine göre, ülkemizin 2023 yılından itibaren çok yaşlı ülkeler kategorisi arasına girmesi tahmin edilmektedir.

Kadın yaşlılığının toplumsal yapıda giderek daha geniş bir yer kapladığı istatistikî verilerde de görülür. Bu bağlamda, 2013 yılı TÜİK verilerine göre ülkemizde, 65 yaş üzeri her 100 kadına karşılık, 76,9 erkek düşmektedir. Ayrıca obezite oranının, kadınlarda erkeklere oranla iki kat fazla olduğu ve bayanlarda tütün mamulü kullanımının erkek yaşlıların 1/8 i kadar olduğu belirtilmektedir. Yaşlı kadın nüfusunun, yaşlı erkek nüfusa göre daha yoksul ve muhtaç olduğu, yaşlı kadın nüfusunun, erkek nüfusa oranla kendilerini daha mutsuz hissettikleri gibi istatistikler de toplumumuz kadın yaşlılığının genel çerçevesini çizmeye yardımcı olmaktadır.

Yaşlı kadınların sorunları yaşlılık olgusunun devingen ve karmaşık sosyal ve bireysel süreçleri içermesinden dolayı kompleks bir yapıdadır ve çözülebilmesi için belli başlı faktörlerin aynı anda bulunması gerektirir. Bu bağlamda yaşlı kadınların sorunlarının çözümü için, önerileri toplumsal ve bireysel olarak

ayırarak daha pratik olacaktır. Bu bağlamda; yaşlı kadınlara yönelik devlet desteğinin sağlanması toplumsal açıdan önemli bir koşuttur. Yaşlı kadınların maddi güvenceleri ve maaşlarının iyileştirilmesi, sosyal güvenlik haklarının genişletilmesi, kamu kurum ve kuruluşlarında yaşlı kadınlara yönelik farkındalığın ve önceliğın artırılması gibi öneriler, yaşlılık sorunlarına toplumsal çözümde resmi/devlet mekanizması tarafından alınacak önlemlerden bazılarıdır.

Ayrıca yaşlılık dönemi sorunlarının çözümünde, en kapsamlı ve en gerekli koşullardan biri; yaşlılık sorunlarının çözümüne interdisipliner bir yaklaşım benimseyen “Toplum Temelli” yaklaşımdır. Bu bağlamda yaşlılık olgusu, sosyal süreçlerin içerisine dâhil edilmeli, yerel birimlerde yaşlı sorunlarının tedavisi sağlanmalıdır. Bu bağlamda, yaşlılık ve yaşlı sorunlara çözüm bulma; sorumluluğu tamamen herhangi bir kuruma (devlete gibi) bırakılmamalı, eğitim, bilgilendirme, kitle iletişim araçlarını aktif kullanma gibi yöntemlerle yaşlılığa ve yaşlılığa ilişkin sorunlara dair farkındalık artırılmalıdır. (Aközer ve diğ., 2011: 235-236). Bu yolla özellikle yaşlı kadınların karşılaştığı zor durumlara karşı bilinç ve toplumsal tepki ve dayanışma sağlanabilir. Toplum temelli çözüm süreci, aynı zamanda yaşlı kadınlara işlevsel ve sembolik değerlerini iade etme noktasında da fayda sağlayabilir.

Ülkemiz gibi yaşlı kadınlar geleneksel toplum yapısının izlerinin görüldüğü toplumsal yapılarda kadınların en büyük sorunları toplumsal süreçlere katılmama durumudur. Bu noktada mülakat sırasında gördüğümüz katılımcılarımızın, yaşamlarının neredeyse tamamını evde, bahçede geçirdikleri, okuma yazma bilmedikleri, ‘neyin nasıl yapılacağını bilemedikleri’ gözlemlenmiş, bu görevleri de erkeklerin üstlendiğini, kendilerinin sadece evde gelişen durumlardan sorumlu olarak yaşlandıklarını belirtmişler. Böyle bir yetişkinlik süreci sonunda, ‘yalnız kalan’ ve ‘yaşlanan kadın’ ihtiyaçlarını gidermek için toplumsal süreçlere dahil olamamaktadır. Bu noktada bir katılımcımızın, “*Yemek yapmak için pazara çıkmam, pazara gitmek için de otobüse binmek lazım. Otobüse binemiyorum ben, otobüs tabelalarını okuyamıyorum. Bir iki defa orada bulanıklara soruyorum ama her zaman da soramazsın. Allah korusun, yanlış yere gitsem ne olacak.*”, ifadeleri günümüz yaşlı kadınların toplumsal süreçler karşısındaki durumlarını yansıtır niteliktedir (M. K. 1944 d.).

Ayrıca özellikle yaşlı kadınlara yönelik istismar ve ihmalin toplumsal süreçlerde onaylanmaması, bu gibi durumların oluşmasını engellemek için gerekli hukuki altyapıların oluşturulması ve güvence sağlanması, istismarların genelde gizlendiği bilinmesine rağmen, gelişmiş bir toplumsal bilinçle önlenmeye çalışılması gerekir.

Yaşlılara yönelik bakım hizmeti veren, huzurevi, bakımevi gibi kurumların imkânlarının geliştirilmesi ve bu gibi kurumlara ulaşabilen yaşlı sayısının artırılması gerekmektedir. Ayrıca bakım kurumlarında çalışanlarında, yaşlılık bakımı noktasındaki bilinç düzeyi de sorunların çözümü noktasında oldukça önemli yer tutar. Yaşlılığın fiziksel ve ruhsal sorunlarını bilme, empati kurma ve önemseme ve ilgilenme, bakım kurumlarında çalışanlarda olması gereken temel tutumlardandır. Kurum çalışanlarının, kurumun mekânsal ve fiziksel yapıyla bir bütün halinde, yaşlılara hizmet noktasında çalışması da gerektirmektedir.

Bu anlamda, huzurevi ve bakımevi gibi kurumlar, yıllar boyu aile birkaç kişi ile birlikte birincil ilişkiler çerçevesinde aile hayatı yaşamış kişiler olduğundan, kurumsal bir mekanizmaya ve onun normlarına uyum süreci göz önüne alınarak uygulamalar yapılmalıdır. Yaşlılara hizmet veren kurumlar, sadece beslenme ve barınma hizmeti vermeyip, aynı zamanda sosyal ve psikolojik olarak da tatmin etme mekanizma işlevleri verme amacıyla vizyon geliştirse, bakımevlerinde kalan yaşlı sorunlarının tamamına yakınının çözülebileceği öngörülmektedir. Bu anlamda, binaların çok yüksek olmaması ve iç tasarımlarının yaşlılara uygun şekilde dizayn edilmiş olması, kazalara neden olabilecek yapısal etmenlerin en az seviyeye indirilmesi, yaşlılara yönelik spor faaliyetleri, tavla briç gibi oyun imkânlarının bulunması, geniş bahçe ve doğal ortamla iç içe olmaların sağlanması önerilen koşullar arasındadır (Arpacı, 2012: 492).

Ayrıca, odaların cinsiyet gruplarına hitap eder şekilde tasarlanması, vakit geçirilebilecek düzeyde küçük uğraşların özellikle kadınlara sağlanması gerekir. Kurum çalışanlarının, kadınların duygu durumuna karşı empati kurmaları, onları devamlı olumlu yönde güdülemeleri de gerekmektedir.

Depresyon, intihar ve diğer ruhsal sorunlar ve onlarla baş etmeye ilişkin, gördüğümüz kadın katılımcılarımızın yüksek oranda ‘manevi duygulardan’ beslendikleri tespit edilmiştir. Katılımcılarımız, İslam’da tevekkül olarak bilinen, kendilerinin elinde bulunmayan durumlarda Allah’a sığındıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcılarımızın her ikisi, düzenli olarak namazlarını kıldıklarını, sık sık ‘imanlı’ olarak ölebilmek için dua ettiklerini, sağlık sorunları nedeniyle oruçlarını tutamadıklarını ancak karşılığını verip, teravih namazlarını da kıldıklarını belirtirler. Dolayısıyla, kadın yaşlılığının ve kurumda kalmanın getirdiği sorunlara karşı, katılımcılarımızın maneviyat ve inanç temelli bir takım takındıkları ve sorunlardan bu şekilde kurtulmaya çalıştıkları gözlemlenmiştir.

Sonuç olarak, ülkemiz özelinde yaşlı kadınlarda görülen, depresyon eğilimi, ruhsal bozukluklar, sosyal iletişim bozukluğu, maddi, manevi istismar ve ihmal, yalnızlık, eğitim oranının düşüklüğü, intihar eğilimi gibi sorunların birçoğu aslında kadınların yetişkinlik döneminde karşılaştıkları ya da bu dönemlerinin

beslediği sorunlar olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda, yetişkinlik döneminde yeterli düzeyde sosyal altyapıya, okuma yazma ve hayatı kavrama yetisine sahip olamayan kadınlar; yaşlılıkta bu 'hazırsızlığın' sorunlarını çekebilmektedir.

Ayrıca yine, yetişkinlik döneminde kadın sorunlarını belirleyen 'kimlik ve etnisite' gibi olgularda yaşlılık döneminde, 'itilmiş' duygusunu besleyebilir. Bu bağlamda, toplumsal yapıda ötekileştirilen 'kimliğe' sahip olan 'farklı kadınların' yaşlılık sürelerinin de sorunlu olabileceği aşikârdır. Dolayısıyla yaşlı kadın sorunlarının temelinde toplumsal yapının tarihsel süreç içerisinde geliştirdiği dinamikler etkili konumundadır. Ülkemiz özelinde, 'ataerkil' toplum yapısının, geleneksel toplum yapısından modern topluma geçişle birlikte yaşanan değişim sonucu, geleneksel toplumun dinamikleriyle 'yaşlanan' günümüz yaşlı kadınları, modern topluma uyum sağlamada oldukça zorlandıkları belirtilmiş, yapmış olduğumuz mülakat çalışmamızda da görülmüştür.

Çalışmamız kapsamında günümüzde yaşlı kadınların sorunlarını; cinsiyete bağlı sorunlar, emeklilik, aile yapısındaki değişimler, yalnızlık, eşler arasında yaşanan sorunlar, dul kalma ve dulluk, sosyal güvenlik politikaları, huzurevi gibi kurumsal bakım hizmeti veren yerlerle bağlantılı sorunlar, yaşlı istismarı ve ihmali, ruh sağlığı, intihar, ölüm, yas tutma, sağlık sorunları ve diğer uyum sorunları gibi başlıklar altında incelemeye çalıştık. Bu bağlamda, yaşlı kadınların sorunlarının farklı alanlarda, olduğu ve dolayısıyla çözümlerinin de çok yönlü ve inter disiplinler yöntemlerle olması gerektiği belirtilebilir.

Toplum temelli bir yaklaşım ile yaşlı kadınların modern süreçlere ve sosyal iletişim katılmalarına engel teşkil eden handikapları yine sosyal süreçlerle çözmeye çalışmak, yaşlı kadınların sorunlarını tek bir kuruma indirgemekten daha başarılı bir sonuç verecektir. Ülkemizde kadınların sadece yaşlılıkta değil gençlik ve yetişkinlik döneminde de bu sorunların birçoğunu yaşadıkları ve kadına karşı şiddet ve istismar gibi eğilimlerin yüksek olduğu da düşünülürse, yaşlılık sorunların belki de en patolojik kısmını kadın yaşlılığının oluşturabileceği görülecektir. Bu bağlamda toplum temelli çözüm metodunun sadece yaşlılara yönelik değil, genel itibariyle kadınlara yönelik olması, bu sebeple kadınların sağlıklı bir yetişkinlik dönemi geçirmelerini sağlayarak yaşlılığa hazırlamak da üst düzey önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Adak, Özçelik Nurşen, “Yaşlıların Gayri Resmi Bakıcıları: Kadınlar”, *Aile ve Toplum Dergisi*, Sayı:6, Ekim-Aralık 2003.
- Akın, Ayşe, “Toplumsal Cinsiyet Ve Kadın”, *Yaşlı Sağlığı Sorunlar ve Çözümler*, Editörler: Dilek Aslan, Melikşah Ertem, Hasuder Yay., İstanbul 2012.
- Akın, Özlem Erdem, “Yetişkinlik ve Yaşlılıkta Ruh Sağlığı”, *Yetişkinlik ve Yaşlılık Gelişimi ve Psikolojisi*, Editörler: Hasan Bacanlı, Şerife Işık Terzi, Açılım Kitap, İstanbul 2012.
- Aközer, Mehmet ve diğ., *Türkiye’de Yaşlılık Dönemine İlişkin Beklentiler*, T.C Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2011.
- Arpacı, Fatma, Eroy, Ali Fuat, “Yaşlı Bakımı ve Yaşlılıkta Sağlıklı Beslenme”, *Yetişkinlik ve Yaşlılık Gelişimi ve Psikolojisi*, Editörler: Hasan Bacanlı, Şerife Işık Terzi, Açılım Kitap, İstanbul 2012.
- Arpacı, Fatma, *Farklı Boyutlarıyla Yaşlılık*, Türkiye İşçi Emeklileri Derneği, Ankara 2005.
- Baran, Aylin Görgün, *Yaşlı ve Aile İlişkileri Ankara Örneği*, T.C Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, Ankara 2005.
- Canatan Ayşe, “Yaşlı ve Yaşlanma”, *Sosyoloji*, John J. Macionis, Çev.: Vildan Akan, Nobel Yay., Ankara 2012.
- Canatan, Ayşe, “Yaşlılar ve Toplum”, *Yetişkinlik ve Yaşlılık Gelişimi Psikolojisi*, Editörler: Hasan Bacanlı, Şerife Işık Terzi, Açılım Kitap, İstanbul 2012.
- Durak, Mithat, “Yaşlılık Döneminde Psikososyal ve Bilişsel Gelişim”, *Yetişkinlik ve Yaşlılık Gelişimi ve Psikolojisi*, Editörler: Hasan Bacanlı, Şerife Terzi, Açılım Kitap, İstanbul 2012.
- Duyan, Gülsüm Çamur, “Yaşlı İstismarı”, *Psikolojik Sosyal ve Bedensel Açından Yaşlılık*, Editörler: KurtmanErsanlı, Melek Kalkan, Pegem Akademi Yay., Ankara 2008.
- Gökçe, Yeşim, “Yaşlanan Dünya ve Yaşlanan İnsan”, *Birinci Basamak İçin Temel Geriatri*, Ankara Tabip Odası, Türk Geriatri Derneği ve Pratisyen Hekimlik Derneği, Algi Tanıtım, Ankara 2012.
- Hablemitoğlu, Şengül, Özmete, Emine, *Yaşlı Refahı: Yaşlılar İçin Sosyal Hizmet*, Kilit Yay., Ankara 2010.
- İlgar, Lütfü, “Yaşlılık Dönemi Sosyal Özellikleri ve Serbest Zaman Etkinlikleri”, *Psikolojik Sosyal ve Bedensel Açından Yaşlılık*, Editörler: Kurtman Ersanlı, Melek Kalkan, Pegem Akademi Yay., Ankara 2008.
- Kaya, Burhanettin, “Yaşlılık ve Depresyon: Tanı Ve Değerlendirme”, *Geriatri Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, 1999.
- Kaygusuz, Canani, “Yaşlılık Kuramları”, *Psikolojik Sosyal ve Bedensel Açından Yaşlılık*, Editörler: Kurtman Ersanlı, Melek Kalkan, Pegem Akademi Yay., Ankara 2008.

Kumtepe, Halit, Özgüney, Merih, ve diğ., *Huzurevinde Yaşayan Yaşlıların Huzurevine Yerleşme Nedenleri ve Huzurevi Yaşamına İlişkin Algıları*, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Ankara 2013.

Lehr, Ursula, *Yaşlanmanın Psikolojisi*, Bilimsel ve Teknik Yay. Çeviri Vakfı, Çev.:Neylan Eryar, İstanbul 1994.

Mandıracıoğlu, Aliye, “Dünyada ve Türkiye’de Yaşlıların Demografik Özellikleri”, *Ege Tıp Dergisi*, Sayı: 48, Ek:3, 2010.

Öz, Fatma, “Yaşamın Son Evresi: Yaşlılık Psikososyal Açından Gözden Geçirme”, *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Kriz Dergisi*, Sayı:10/2, 1992.

Palábıyıkoglu, R., Haran, S., ve diğ., “Yaşlılarda Depresyon ve Yaşam Doyumu”, *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Kriz Dergisi*, Sayı: 1, Ek:1, 1992.

Punch, Keith F., *Sosyal Araştırmalara Giriş*, Çev.: Dursun Bayrak ve diğ., Siyasal Kitabevi, Ankara 2005.

Saygılı Sefa, *Yaşlılık Psikolojisi*, Elit Kültür Yay., İstanbul 2011.

Tanhan, Fuat, “Ölüm ve Yas Danışmanlığı”, *Yetişkinlik ve Yaşlılık Gelişimi ve Psikolojisi*, Editörler: Hasan Bacanlı, Şerife Işık Terzi, Açılım Kitap, İstanbul 2012.

Terakye, Gülsen, Güner, Perihan, “Kriz Potansiyeli Taşıyan Bir Dönem: Yaşlılık”, *IV. Sosyal Psikiyatri Sempozyumu Bildirisi ve Kriz Dergisi*, Sayı: 5/2, 1992.

Tufan, İsmail, *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık*, Aykırı Yayıncılık, İstanbul 2012.

Tufan, İsmail, *I. Türkiye Yaşlılık Raporu*, Gero Yay., Antalya 2007.

Tufan, İsmail, *Modernleşen Türkiye’de Yaşlılık ve Yaşlanmak*, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul 2003.

Wallace, Ruth A., Wolf Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev.: Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, Doğu Batı Yay., Ankara 2012.

GAZZÂLÎ'NİN ŞÜPHE METODU* Al-Ghazali's Method of Doubt

Sobhi RAYAN**

Çeviren: Fatmanur CERAN***

GİRİŞ

Gazzâlî, otobiyografisi olarak kabul edilen *el-Munkız mine'd-Dalâl* adlı eserinde şüphe konusunu ele almaktadır. Gazzâlî burada entelektüel gelişimini ve hakikati arama metodunu açıklamakta, içinde bulunduğu dönemde İslam toplumunda mevcut olan çeşitli doktrinleri incelemektedir. Bu doktrinler kelam, felsefe, bâtnîlik ve tasavvufun ibarettir. Yine söz konusu eser, Gazzâlî'nin bu alandaki deneyimlerini ve epistemolojik eleştirilerini kısa bir şekilde izah etmektedir.

el-Munkız'ı, Gazzâlî'nin hakikati arama metodunu açıklayan bir eser olarak düşünmek mümkündür. Gazzali bu eseri, hayatının son yıllarında (1105-1106) hakikat arayışının birer parçası niteliğindeki eserlerinin çoğunu yazdıktan sonra kaleme almıştır. Bununla birlikte kitabın başlığı, onun özel bir metoda giriş olduğunu ifade etmektedir. Böylece bir kimse söz konusu metodu benimseyip uygularsa, bu metot o kimseyi dalaletten kurtarıp hidayete ulaştırabilir.

Gazzâlî'nin, kendiyle hakikate ulaşmanın mümkün olduğu bir araştırma yöntemi ve düşünce metodu olarak şüphe konusunu ortaya çıkarması tesadüfi değildir. Bu argümanı güçlendiren şey, Gazzâlî'nin tasavvufa yönelmeden önce kelamla ilgilendiği dönem boyunca yaptığı çalışmadır. Yine bu dönemde o, Batıniyye ve filozofların fikirleri gibi o zaman mevcut olan yaygın düşünceleri çokça eleştirmektedir. Şüphe, onun hayatında yeni bir durum olmayıp

* Sobhi RAYAN tarafından kaleme alınan bu yazı *Al-Ghazali's Method of Doubt* adıyla *Middle East Studies Association Bulletin* (Vol. 38, No. 2, December 2004, pp. 162-173) içinde yayınlanmıştır.

** Haifa University.

*** Arş. Gör., SDÜ İlahiyat Fakültesi Kelam ABD

gençliğinden hakikate ulaştığı döneme kadar entelektüel gelişimiyle birlikte var olmuştur. Gazzâlî başından beri araştırmasının amacının kesin bilgi elde etmek olduğuna işaret etmiş ve bu durum, onu bilinen doktrinleri tekrar gözden geçirmeye ve eleştirmeye zorlamıştır.

İslam felsefesi araştırmacılarının çoğu Gazzâlî'nin şüphesini, onun Bağdat'ta geçirdiği dönemde (1095) içine düştüğü fikrî bir bunalım olarak görmektedir. Bu araştırmacılardan bazıları şüphenin zihinsel¹ veya organik (doğuştan gelen) sinirsel bir hastalık² ya da Batıniyye'nin politik tehditlerinden kaynaklanan bir korku hastalığı³ olduğunu iddia etmiş, bazıları, Gazzâlî'nin art arda şüphe evreleri geçirmedeğini, bunun yalnızca basit bir zihin oyunu olduğunu ileri sürmüştür,⁴ bazı araştırmacılar ise, Gazzâlî'nin birtakım konulardan şüphe ettiğine inanmıştır. Sözü edilen bu konular bir çözüm ve çıkış yolu gerektiren şüphe krizinin meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu yüzden onların araştırmaları şüphe edilen konular üzerinde yoğunlaşmıştır.

Gazzâlî kesinliği aramış fakat bunun dinde ve felsefede olmadığını görmüştür. Sonuç olarak o, hayatının sonuna kadar şüphesini gizlemiştir.⁵ Yine Gazzâlî, dini savunabilmek için akıldan şüphe etmiştir.⁶ Onun şüphesi, önce taklit, sonra duyular, son olarak da akıl yoluyla edinilen bilgiyle başlamıştır. Fakat Gazzâlî, Tanrı, peygamber ve kıyamet günü gibi dinî prensiplerden şüphe etmemiştir.⁷ O, önce dinden, sonra duyulardan ve daha sonra akıldan şüphe etmeye başlamıştır.⁸ Sonunda Gazzâlî'nin şüpheciliği, hem kelamın hem de felsefenin aleyhine dönmüştür.⁹ -Bu şüphe iki temel doktrin olan tevhid ve nübüvveti değil, birbiriyle çelişen İslamî yorumları kapsamaktadır.¹⁰ Bu yaklaşımların aksine, biz şüphenin belli bir içerik problemi değil, biçimsel bir problem olduğunu iddia ediyoruz. Şüphe, düşüncenin 'içeriği'ne değil 'metodu'na ilişkindir ki bu metot içeriği incelemeye ve kesinliğe ulaşmaya çalışır.

¹ Will Durant, *The Story of Civilization: The Age of Faith* (New York, 1950), c.4, s.331.

² Umar Farruk., "Rujua' Alghazali Lilyagen" *Abu Hamid al-Ghazali: In Memory of The 9th Century of his Birth* (Şam, 1961), s.311.

³ Aref Tamir, *al-Ghazali* (Londra, 1987), s.58.

⁴ A. Carra de Vaux, *al-Ghazali*, çev: A'adil Za'ter (Kahire, 1959), s.48-49.

⁵ Najeb Makhul, *al-Ghazali wa Ibn Rushd* (Beyrut, 1962), s.20.

⁶ Jamel Saliba and Kamil Ayyad, in their Introduction to the *al-Ghazali min al-Dalal* (Beyrut, ty.), s.22.

⁷ Mahmud Zakzuk, *Almanhug Alfalsafi bain al-Gghazali wa Descartes* (Kahire, 1997), s.76.

⁸ Sulayman Dunya, *al-Hakeka fi Nzar al-Ghazali* (Kahire, 1965), s.26-31.

⁹ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual, A Study of al-Ghazali* (Edinburgh, 1963), s.53.

¹⁰ Hamid Algar, *Imam Abu Hamid Ghazali* (Oneonta, New York, 2001), s.16.

Bu makalede, Gazzâlî tarafından ileri sürülen şüphe teorisini analiz etmekle birlikte onun 'şüphe'sinin entelektüel bir metot ve eleştirel bir düşünce yöntemi olduğunu göstermeye çalışıyoruz. Bu yöntem bilgiyi yanlışlardan ve karışık olmaktan arındırmayı, eşyanın hakikatini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bize göre şüphe, Gazzâlî'nin kabul ettiği gibi bilgi kaynaklarının yeniden incelenmesi ve eleştirilmesidir. Ayrıca şüphe toplumsal ve epistemolojik algıda kesin olarak doğru kabul edilen bilginin eleştirel bir yaklaşımla yeniden düşünülmesidir. Şüphe, içerikten ziyade düşünce sürecine yönelik bir metottur. Aslında bu, içeriğin biçime yeniden dönüş sürecidir.

Şüphenin bir araştırma metodu olduğu iddiası, Osman Bakar dahil çoğu araştırmacının düşüncesiyle çelişmektedir:

"*el-Munkız mine'd-Dalâl* eserinin genel ruhu, Gazzâlî'nin hakikati araştırma aracı olarak şüphe metodunu savunduğu fikrini desteklememektedir. Biz güçlü bir şekilde inanıyoruz ki tasavvuf, Gazzâlî'nin, akli eleştiren ve onun ötesindeki bir durumun varlığını doğrulayan epistemolojik bunalıma ulaşmasında belirleyici bir rol oynar. Şüphe bir zihin faaliyeti ile değil, tanrısal bir ışık ile sona erer."¹¹

Biz, bu iddianın aksini kanıtlamaya ve Gazzâlî'nin ileri sürdüğü gibi şüphe konusunu anlamaya katkı sağlayan yeni bir inceleme sunmaya çalışıyoruz. Bu ise, şüphe konusunu iki farklı düzeyde incelemeyi gerektirir: Diyalektik ve epistemolojik.

Diyalektik Şüphe

Gazzâlî, kendi kültürel ve entelektüel çevresinde fikrî doktrinlerin çokluğunu ve ihtilaflarını genç yaşta fark etmiştir.¹² O, bunu 'içinde çoğu kişinin boğulduğu, çok azının hayatta kaldığı ve her grubun, hayatta kalanın kendileri olduğunu iddia ettiği derin bir deniz' olarak tanımlar.¹³ Bu farklılıklar Gazzâlî'yi çeşitli entelektüel doktrinlerin sınırlarını anlamak ve doğru olanı yanlıştan ayırabilmek için bu doktrinler üzerinde çalışmaya ve onları tartışmaya sevk etmiştir.¹⁴ O, belirli bir doktrine karşı meydana gelen fikrî eğilimin çalışma ve araştırmadan değil taklitten kaynaklandığını anlamıştır: "Çocukluğumda, Hıristiyan olmaktan başka tercihi olmayan Hıristiyan çocukları, Yahudi olmaktan başka bir yaşama sahip olmayan Yahudi çocukları ve İslam'a göre yetişen Müslüman çocukları gördüğüm zaman taklit bağından ve geleneksel inançlardan

¹¹ Osman Bakar, "The Meaning and Significance of Doubt in al-Ghazali's Philosophy", *The Islamic Quarterly* 146 (1986): s.38-39.

¹² Bu dönem, Batıniyye, Felsefe, Tasavvuf ve Kelam gibi çeşitli dinî tercihler ve entelektüel doktrinler tarafından karakterize edilmiştir.

¹³ Gazzâlî, *al-Munqidh min al-Dalal wa al-Musil ila al-'Izzati wa al-Jalal*, ed. By Ali Abu Milhem (Beirut, 1993), s.18.

¹⁴ Gazzâlî, *age*, s.18.

kurtuldum.”¹⁵ Gazzâlî bu sonuca ulaşınca hakikat araştırmasının başlangıcı için temel oluşturan sezgisel ve kendiliğinden bir hakikati aramaya başlamıştır.¹⁶

Söz konusu geleneksel inançlar, anne-baba ve öğretmenlerden taklit yoluyla elde edilir. Taklit ise bağımsız düşünmeyi ve hakikate ulaşmayı amaçlayan bir araştırmaya muhaliftir. Bununla ilgili olarak Gazzâlî'nin, öğrencilerinden birine şu şekilde tavsiye ettiğini görürüz: “Doktrinlere bağlanmaktan sakın! Seni belli bir yola yönlendiren liderini taklit eden kör biri gibi olma! Halbuki liderinin dışında seni uyaran binlerce insan vardır. Onlar da liderin seni saptırdığını ve doğru yoldan ayırdığını söylerler. Sonunda liderinin sana zulmettiğini anlayacaksın. Bağımsızlık dışında kurtuluş yoktur.”¹⁷ Bu, belli bir doktrini takip etmeksizin bireysel ve bağımsız bir şekilde hakikati aramak için yapılan açık bir çağrıdır ki doktrinler müntesiplerine, bütün hakikatlere sahip olduklarını söylemektedirler. Gazzâlî burada doğru düşünme metodunun önemini ve taklidin çöküşünü vurgulamaktadır:

Hakikati araştıran birisi bağımsız olmalı, belirli bir mezhebe bağlanmamalı ve bu mezheplere olan fanatizmi bırakarak taklit maskesini kaldırmalıdır. Eğer mezheplere yönelik fanatizm kişiyi alt ederse ve o, gönlünde diğerleri için hiçbir yer ayırmamışsa bu, onun için bir kelepçe ve maske haline gelir. Dolayısıyla hakikati arayan birinin belirli bir mezhebe bağlı olmaması şarttır. Hakikatin yalnızca bir doktrinle bilinmesi, mukallidin fanatizm eğilimini tetiklemektedir. Böylelikle bu durum, onun hakikati görmesini, doğru ile yanlış ayırt etmesini zorlaştırmaktadır. Çünkü o, ait olduğu entelektüel çevrenin dışındaki hakikati göremez, hakikatin başka bir yerde olmasını reddeder ve yalnızca kendi etrafındaki hakikatin varlığına inanır.¹⁸

el-Munkız mine'd-Dalâl'de Gazzâlî, hakikati arama konusunda kişisel deneyimini anlatır. Bu, Gazzâlî'nin fikrî gelişiminin şahsi bir inceleme ve değerlendirmesi olarak düşünülebilir. Söz konusu değerlendirmenin önemi, onun fikrî gelişiminde kayda değer faktörlerden biri olan taklide karşı fikirlerini açıklamasında yatar. Gazzâlî'nin, tecrübesini anlatırken sık sık birinci tekil şahıs (ben) zamirini kullanması önemlidir. Hakikati ortaya çıkarma metodu her ne kadar ona özel olsa da her insan bunu tecrübe edebilir.

S. R. Shafaq, Gazzâlî'nin temel amacının şüpheyi açıklama ya da dinin kökenlerini araştırma olmayıp müspet bir tespit ve gerçek anlamda epistemolojik bir araştırma olduğunu söylemektedir. Bu araştırma, onun hakikat sevgisinin bir

¹⁵ Gazzâlî, age, s.18.

¹⁶ Gazzâlî, age, s.18.

¹⁷ Gazzâlî, *Mizan al-'Amal*, Introduction by Ali Abu Milhem (Beyrut, 1995), s.222.

¹⁸ Gazzâlî, *Ihya'a 'Ulum al-Din* (Beyrut, n.d.), c.3, s.75.

sonucudur. Şafaq, Gazzâlî'nin bilgiye susamış olduğunu ve hakikati elde etmeyi temel amaç edindiğini dile getirmektedir.¹⁹

Gazzâlî, fikirlerin öneminin, fikrin kendisinden kaynaklandığı sonucuna ulaşır. Hakikat, onu söyleyen kişinin kimliğine bakılmaksızın hakikat olarak kalır. Doktrinlerin ve taraftarlarının amacı hakikati aramaktır ve bu, onların hakikat için bir kriter olarak görülmediği anlamına gelir. Dolayısıyla insanın bilinç ve bilgi kazanımları kendi içinde kabul edilmiş olur ki bu, söz konusu doktrinlerin tarihî ve ideolojik değerlerine bakılmaksızın gerçeklerin aklî olarak değerlendirilmesinin temel ilkesini oluşturur. Bu ise, tüm ideolojik ve dogmatik bulguların (doctrinal symptoms) ötesinde, pratik olarak fikrin önemini ortaya koyar ve akabinde de onları teorik prensiplere dönüştürür.²⁰ Gazzâlî bunu, düşüncedeki geleneksel çerçevenin yıkımı ve diğer faktörlerden bağımsız bir şekilde özgür düşünceye yer veren nesnel materyalle (objective material) meşguliyet olarak görmektedir.

Gazzâlî'nin, taklidi reddederek özgür düşünceyi vurgulaması onun *ictihad* ilkesini savunmasında açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim Gazzâlî, hukuk ilmini mantık kuralları ve zannî ihtimal (idea of interior probability / al-ihtimaal al-thanni)²¹ fikrinin gelişimi üzerine kurmaya çalışmaktadır. Çünkü bu teori yaşamın sürekli değişimi düşüncesine dayanmaktadır. Böylece, düşünce hürriyeti ve ictihada duyulan sürekli bir ihtiyaçtan dolayı taklidin hiçbir anlamı olmayacaktır.

el-Munkız mine'd-Dalâl'de Gazzâlî tüm doktrin ve beşeri dinlerden önce bulunan ilk sezgisel kendiliğindenlik fikrini (original intuitive spontaneity) insanın yaratılışından gelen bir durum ya da ilk tahayyül (primary image) olarak tanıtmaktadır. Bu başlangıca dönüş, eşyanın hakikatini olduğu gibi ele almayı amaçlamaktadır. Fakat ideolojik ve dogmatik miras, insanı kendiliğinden (spontaneity) uzaklaştıran bir engel niteliğinde olduğu için insan bu kendiliğindenliğe ulaşamaz. Böylece Gazzâlî, hakikatin kendisini araştırmaya engel olduğu için taklid metodunu eleştirmektedir.

Gazzâlî, eşyanın hakikatine ulaşmak için 'gerçek bilgi'nin bilinmesi gerektiğine inanmaktadır. Ona göre 'kesin bilgi', şüphe olmaksızın ortaya çıkan, 'bilinen şey'dir. Onda hata ve vehim ihtimali olmadığı gibi bunun kalpte de yeri

¹⁹ S. R. Şafaq, "Some Abiding Teaching of al-Ghazali", *The Muslim World* XLIV (1954): s.44.

²⁰ Maitham al-Janabi, *al-Ghazali* (Şam, 1998), s.40.

²¹ Gazzâlî kişinin ictihâd yaparken kendi zannına uymakla memur olduğunu ve zannından dolayı kişinin hata etse bile muaheze olunmayacağını ifade etmektedir.(Çevirenin notu) Bu konu hakkında bkz. Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl*, çevr: Hilmi Güngör, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1948, s.35-36.

yoktur.²² Bu, Gazzâlî'nin kesin olmayan her türlü bilgiden şüphelendiği anlamına gelmektedir ve kesinlik, ona göre, eşyanın hakikati için bir ölçüdür. Bilginin, yalnızca herhangi bir şüphe ifadesi karşısında doğruyu kanıtladığı zaman hakikat olduğu düşünülür. Burada Gazzâlî, bilinen şeyin kabulü ile ilgili kesin bir kriter belirlemektedir. Aslında o, şüpheyi ya da hata yapma ihtimaline yer vermemekte, dalâlet karşısında mutlak bir kurtuluşu gerekli görmektedir.

Gazzâlî kesin bilginin mutlak kurtuluş ölçüsü olduğunu açıklamak için bir örnek verir: “Dalâletten kurtuluş, bir bakıma ‘kesinlik’le ilişkili olmalıdır. Şayet birisi hakikatin batıl olduğunu göstermek için taşı altına, sopayı da yılana dönüştürebileceğini iddia etse böylesi bir meydan okuma, hiçbir şüphe ve inkâra mahal vermeyecektir. Ben on sayısının üçten daha büyük olduğunu bilsem ve birisi bana ‘üç ondan daha büyüktür’ dese, bunun kanıtı olarak da sopayı bir yılana dönüştürebileceğini söylese ve bunu yapsa dahi bundan dolayı bilimden şüphe etmeyeceğimi anlarım ve onun, bunu yapabilmesine yalnızca şaşırım. Fakat bildiğim şeyden şüphe etmem.”²³ Bu yüzden her ne olursa olsun hiçbir kanıt kesin bilgi üzerindeki şüpheyi değiştiremez. ‘Sopayı yılana dönüştürme’ örneği somut bir delildir. Buna karşın biz, kesin bilgi örneğinin –on, üçten daha büyüktür– zihinsel/soyut bir örnek olduğunu görürüz. Söz konusu somut örnek, onunla akli hükümden şüphe duyma ihtimalinin bulunduğu basit bir örnek değil, kesin bilgiyi boşa çıkarma ihtimalinin olduğu esaslı bir örnektir. Bu, Gazzâlî'nin aradığı kesin bilginin hiçbir şekilde şüphe edilemeyen mutlak bilgi düzeyinde olduğu anlamına gelir. Mutlak kurtuluş durumunda kesin bilgi, hakikati zorlu bir araştırma ile ortaya koyabilir ve duyular dünyasının dışında metafiziksel bir varsayım karşısında bile geçerli olabilir.

Duyular ve Akıldan Şüphe

Gazzâlî gerçek bilginin ölçüsünü belirlemekle birlikte taklid yoluyla elde ettiği bilginin bu ölçü karşısında geçerli olmadığını anlamış, edindiği bilgiyi duyularını ve aklını kullanarak test etmeye çalışmıştır. O, hakikat araştırmasına bilgi mertebelerinin ilki olan duyular dünyası ile başlamıştır. “Böylece, büyük bir gayretle mahsûsât ve zaruriyyât üzerinde düşünmeye başladım. Ardından da onlar hakkında şüpheyi düşmenin mümkün olup olmadığını anladım.”²⁴ diyen Gazzâlî duyularla ilgili şüphesini şu şekilde açıklamaktadır: “Duyulara nasıl güvenebilirim? Onların en kuvvetlisi görme duyusudur. Göz, gölgeye baktığı ve onun hareketsiz olduğunu gördüğü zaman orada hareket olmadığına hükmeder. Fakat daha sonra deney ve gözlemler onun hareket ettiğini anlarsın. Her ne kadar o, birdenbire olmasa da yavaş yavaş, zerre zerre hareket eder. O, ikinci bir hareketsiz olma haline sahip değildir. Yine yıldız bakarsın ve onu bir dinar büyüklüğünde görürsün. Fakat geometrik (hendesi) delil, onun dünyadan daha

²² Gazzâlî, *al-Munqidh min al-Dalal*, s.19.

²³ Gazzâlî, *age*, s.19.

²⁴ Gazzâlî, *age*, s.21.

büyük olduğunu gösterir. Bu ve bunun gibi örneklere görme duyusuyla hüküm verilir. Fakat bu hükme aklı hükümle kesin bir şekilde itiraz edilebilir. Dedim ki, büyük bir ihtimalle duyulara olan güven batıl oldu. O halde zarurî olan aklı hükümlerden başka güvenilecek bir şey de kalmadı.”²⁵

Gazzâlî, bazı durumlarda duyuların yanıltıcılığını fark ettikten sonra mahsûsâta olan güvenini kaybetmiştir. O, bu sanıyı aklın yanlış olduğuna hükmettiği duyular dünyasından örnekler vererek kanıtlamaya çalışmaktadır.

Duyu verilerini inceledikten, test ettikten ve bunlar hakkındaki şüphelerini açıkladıktan sonra Gazzâlî, duyular ve onların idrakinden daha gelişmiş bir bilgi mertebesi olarak düşünülen akıl verilerini incelemeye yönelmiştir. Bu veriler, duyulara ilişkin şeyler açısından doğru ile yanlış birbirinden ayırabilir. O, araştırmasında karşılaştığı zorluğu şu şekilde dile getirmektedir: “Muhtemelen aklın kavrayışının ardında başka bir idrak vardır. Eğer o açıklığa kavuşursa aklın duyuları yalanladığı gibi, o da aklı, verdiği hüküm açısından tekzip eder. Bu idrakin ortaya çıkmaması onun var olmadığını göstermez. Nefs bu soruya cevap vermede tereddüt etti ve onun uykudaki formuna dayanarak dedi ki: Rüyada bazı şeyler görmüyor musun, birtakım halleri hayal etmiyor musun ve onların sabit ve istikrarlı olduğuna inanmıyor musun? O durumda iken şüphelenmiyorsun sonra uyanıp hayal ettiğin ve inandığın şeyin başlangıcı veya sonucunun olmadığını görüyorsun. Uyanık olduğun zaman duyularınla veya aklınla içinde bulunduğun duruma nazaran doğru olduğuna inandığın her şey konusunda güven hissedebilirsin. Fakat belirli bir durum sana arız olabilir ki onun, senin uyanıklığına nispeti senin uyanıklığının uykuya nispetine benzer ve senin uyanıklığın ona nispetle bir uyku durumudur. Eğer bu durum arız olursa aklınla inandığın her şeyin, gerçeğin yerini tutmayan basit bir hayal olduğundan emin olabilirsin.”²⁶

Gazzâlî burada, aklın ötesinde bir mertebenin varlığından bahsetmektedir. Bu, akla göre daha gelişmiş ve aklı verileri yargılayan bir bilgi mertebesidir. Duyulardan ve onu kuşatan maddî dünyadan kurtulduğu zaman insanın bu mertebeye ulaşması mümkündür. Ayrıca insan buna öldükten sonra kendiliğinden de erişebilir. Fakat söz konusu mertebeye ulaşmak, ancak sufînin yaşadığı keşf ve ilham haliyle mümkündür. Keşf ve ilham ise, büyük bir zihnî çaba veya soyut bir düşünce gerektirir ki bu tür bir düşünceyle duyuların fonksiyonunu en aza indirmek muhtemeldir.

Bilginin kaynağı üçtür; duyular, akıl ve akıl ötesi. Görünen o ki, duyular ile akıl arasındaki fark, akıl ile akıl ötesi arasındaki farka benzer. Bununla birlikte

²⁵ Gazzâlî, age, s.22.

²⁶ Gazzâlî, age, s.22.

duyular, akıl ve akıl ötesi birbirinden ayrılmaz; hatta bunlar arasında karşılıklı ve tamamlayıcı bir ilişki vardır. Gazzâlî aklın ötesindeki durumun varlığını, varlığın değişken olduğunu gösteren ‘uyku savı’ ile kanıtlamaya çalışır. İnsan varlığı bilir, duyuları ve aklıyla ona hüküm verir, bu bilgiden şüphelenmez ve onun kesin bilgi olduğunu düşünür. Diğer taraftan insan, bir rüya tecrübesi yaşadığı zaman rüya hali boyunca ondan şüphe etmeksizin gördüğü şeylere inanır. Fakat uyanıklık haline döndüğü zaman fikrini değiştirir. Dolayısıyla farklı durumlarla karşı karşıya kalınır ve bu durumların her biri, meydana geldiği zaman çerçevesinde gerçektir. Ayrıca her bir durum kendi kuralları çerçevesinde yargılanır.

Gazzâlî, aslında görünen gerçeğin yalnızca onun hakikati bağlamında bir gerçeklik olduğunu düşünür. Fakat onun gerçekliği uyku halinin gerçekliğine benzeyen başka bir hal ile ilişkili değildir. Biz bu durumu tecrübe ettiğimiz zaman akıl yoluyla elde ettiğimiz şeylerin gerçek olmayan yanılsamalardan ibaret olduğunu görürüz. Uyku esnasında insan rüya halinde olduğunu bilmez ve yalnız uyandıktan sonra onun farkına varır. Bunun yanı sıra insan aslında rüya gördüğünü bilmez. Fakat sonrasındaki hakikat durumu, bu gerçekliğin bir rüya olduğunu teyit eder. Bu şekilde, söz konusu kesinliğin hakikat yönünden bir teminat olmadığını söyleyebiliriz. Bu argüman duyuşsal ve zihinsel meseleler için bir problem teşkil etmektedir. Gazzâlî, tüm beşerî bilgi kaynaklarından şüphe eder ki bu, bir bakıma hakikati elde etme ihtimalini imkânsız kılmaya da zor bir hedef haline getirir. Gazzâlî çok zor bir aşamaya ulaşmıştır. O, evrende var olan her şeyi kapsayan şüphe fikri için bir çözüm bulamamış ve hem varlıkla hem de bilgiyle ilgili şeylerden şüphelenmiştir. Çünkü Gazzâlî, bizim gerçekte var olan şeylerin hakikatini ve kendi hakikatimizi bilip bilemeyeceğimiz ve eğer biliyorsak nasıl bildiğimiz sorusunu ele almaktadır.

Gazzâlî duyular ve akıl hakkındaki şüphelerinden dolayı ağır bir bunalıma girmiş ve bu durumu şu şekilde açıklamıştır: “Söz ve yazı sebebiyle değil durumum itibarıyla safsata mezhebine saplanmakla birlikte bu hastalık çok şiddetliydi ve iki ay sürdü.”²⁷ Bu aşama şüphenin zirvesi olarak görülmektedir ki bu şüphe onun vücudu üzerinde büyük etkisi olan bir hastalığa benzetilmektedir. Sözü edilen aşamayı varlıkla ilgili bir şüphe olarak düşünmek mümkündür.

Gazzâlî söz konusu bunalımdan kurtulmayı denemiş fakat çabası fayda vermemiştir. Temel bilimlere (primary science) dayanan deliller haricinde onun şüphesine cevap bulmak mümkün değildir. Gazzâlî, daha fazla bir kesinliğe götürecek bir aksiyoma ihtiyaç duymuştur. Fakat bu bilimler de şüphelidir. Dolayısıyla bunlar şüpheden kurtulmak için bir dayanak niteliğinde değildir. Bu durum, beşerî bilginin, üzerine inşa edilebileceği harici bir unsurun müdahalesini gerektirmektedir. Çünkü tabii akıl, beşerî bilginin kesinliğine teminat vermede

²⁷ Gazzâlî, age, s.22.

yetersizdir. Burada Gazzâlî, şüphe bunalımından onu kurtaran 'ilahi nur'u keşfeder: "Allah beni bu hastalıktan kurtardı ve nefsim, sağlığına ve itidale döndü. Zarurî bilgiler kesinlik ve güvenilirliği açısından kabul edilebilir oldu. Fakat bu, birtakım delil ve kelime tertibinin bir sonucu değil, Allah'ın tüm bilgilerin anahtarı olan bu nuru atmasının bir sonucudur. Keşfin delillere bağlı olduğunu düşünenler hatalıdır. Onlar, böyle düşünerek Allah'ın rahmetini daraltmış olurlar."²⁸

'İlahi nur' önemli olduğu halde Gazzâlî onu detaylı bir şekilde tanımlamaz veya açıklamaz. Fakat şu anlaşılmaktadır ki, bu nur akılla bir çelişki içinde olmadığı gibi aklî de değildir. Diğer taraftan akli problemlerde hakikate ulaştırması ve zihinsel aksiyomların kesinliğini güçlendirmesi bakımından onun akli olmadığını söylemek de imkansızdır.

Gazzâlî zihinsel aksiyomlarla (intellectual axioms) ilgilenmenin zorluğunu açıklar. Çünkü o, zorunlu olarak vardır. Fakat mantıkî aksiyomun (logic of axioms) konusu olmadıkları için onları kanıtlamak zordur. Dolayısıyla bu, söz konusu aksiyomların doğruluk ya da yanlışlığının ispatlanamayacağı anlamına gelmektedir. Buna rağmen Gazzâlî aksiyomların soyut hakikatinden emin olmak için onların zihinsel sınırlarının ötesine geçmeyi denemektedir. "Bu anlatılanlardan maksat bir kimsenin aranması lazım olmayan bir şeyi bile araması halinde, ona ulaşana kadar tam anlamıyla talepte bulunma teşebbüsünü göstermektir. Bu şekilde o, aranması gereken şeyi aramada kusur etmekle suçlanamaz."²⁹ Bu, şüphe edilemeyen sağlam bir temel üzerine hakikat bilgisinin tesisi anlamına gelmektedir. Gazzâlî ilahi nuru, üzerine zihinsel aksiyomları inşa edebileceği mantıksal olmayan bir gerçeklik olarak görmektedir. O, böyle yaparak farklı bir aşamada olması bakımından zihni mantıktan farklı olan bir mantığa başvurmaktadır. Çünkü Gazzâlî, bunun ötesinde bir mantığa ihtiyaç duymaktadır.

Gazzâlî'nin Epistemoloji Teorisinde Şüphenin Rolü

Şüphenin amacı hakikatin kendisine ulaşmaktır. Şüphe, bütün bilgi kazanımlarını sorgulamak ve bilginin yetersizliğini ortaya çıkarmaktan ziyade, beşerî bilgiyi hata ve yanlışlarından arındırmayı amaçlayan bir araç ya da epistemolojik bir metottur. Yine şüphe, insanın güvenilir olmayan kaynaklardan edindiği epistemolojik hataları ortaya çıkaran ve kesinlik ilkeleri üzerine bilgiyi inşa etmeye çalışan bir araçtır. Bu yüzden şüphe, bilginin kendisinden ziyade metoda atfedilir.

²⁸ Gazzâlî, age, s.23.

²⁹ Gazzâlî, age, s.23.

Gazzâlî şüphenin rolünü şu şekilde açıklamaktadır: “Şüphe hakikate götürün şeydir ki, şüphe duymayan birisi bakmaz, bakmayan birisi görmez ve görmeyen birisi hayatı boyunca kör ve cahil kalır.”³⁰ Gazzâlî şüpheyi hakikate giden bir metot olarak tanımlamakla yetinmez. Ayrıca bu metodu kullanmamanın olumsuz sonuçlarına ilişkin bir uyarıda da bulunur: Kör ve cahil kalmak.

Şüphe ile hakikati elde etme arasındaki bağlantıya ek olarak Gazzâlî, şüpheyile başlayan ve hakikati arayıp onu bulma ile sonlanan bir metodolojiyi benimsemektedir. Eğer biz, onun bir yandan şüphe ile bakmak; diğer taraftan bakmakla görmek arasında kurduğu bağlantıyı daha derin incelersek, şüphenin bir düşünce faaliyeti olduğunu görürüz. Çünkü bakmak akla, görmek ise duylara bağlıdır. Bu, hakikate ulaşmayı amaçlayan zihinsel veya deneysel herhangi bir çalışmanın, yanlıştan doğruyu ve doğrudan yanlış ayıran şüphe metoduna bağlı olması gerektiği anlamına gelmektedir.

Şüphe, epistemolojik verileri inceleme, tetkik etme ve hataları düzeltme olarak düşünülen, eleştirel düşünceyle ulaşılan ve kesinliğin temelindeki bilgiyi belirlemeye çalışan bir metottur. Gazzâlî, bilginin kaynaklarını –taklit, duyu ve akıl- inceleme niteliğinde yeni bir çalışma yapmıştır. Bu çalışma, eleştirel bir inceleme ve sözü edilen kaynakların yeniden değerlendirilmesidir. Gazzâlî, cehaleti öğretenleri ve öncikleri taklit ederek elde edilen epistemolojik mirası, söz konusu eleştirel metodu kullanarak hatalardan arındırmaya çalışmaktadır.

Gazzâlî epistemolojik mirası inkâr etmemektedir. Yalnızca eleştirmeden ve test etmeden kabul ve taklit yoluyla elde edilen bilgiyi reddetmektedir. O, kendisiyle doğru bilginin kabul edildiği uygun düşünme araçlarını kullanarak epistemolojik mirası incelemeye ve test etmeye çalışmaktadır. Bu eleştirel metot, bir ulusun kültürel mirasının parçası olup doğru ve geçerli bilgi olarak nesilden nesile aktarılan yanlış bilgiyi ortaya çıkarabilir. Aslında yanlışın yanlış olduğu sadece eleştirel düşünce araçlarına konu edildiği zaman ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen bazen böylesi bir bilgi, ‘kutsal’ olarak görülebilir ve üzerinde düşünülmesine izin verilen bilgilerin dışında kalabilir.

Gazzâlî bilgi kaynağı olarak, taklitten daha kesin olan duyuları ve akli eleştirmeye devam etmektedir. Eğer bu bilgi kaynakları eleştiriye tâbi tutulursa duyular ve akılla edindiğimiz bilginin kesin olmadığı fark edilebilir. Bu bilgiden şüphe duymak, onu yeniden düşünmek ve uygun hakikat kuralları üzerine inşa etmekten başka bir anlama gelmez. Amaç mutlak bir şüphe olmadığı gibi duyuların ve aklın yetersizliğini ortaya çıkarmak da değildir.

³⁰ Gazzâlî, age, s.22.

Düşünmek bilincin varlığını devam ettirme anlamına geldiği için Gazzâlî'ye göre şüphe metodunun kullanımı da bilincin varlığının açık bir kanıtıdır. Gazzâlî'nin ulaştığı yüksek bilinç düzeyi ise düşünce üzerine yeniden düşünmektir. Bu, bilinç uyanıklığı anlamına gelmekle birlikte düşünceyi, tekrar düşünmenin bir parçası ya da bir aracı haline getirmektir. Gazzâlî daha önce öğrenilmiş epistemolojik bir materyali eleştirel olarak düşünme konusu yapar ve bunu bir düşünce metoduna dönüştürür. Söz konusu çalışma düşünmenin ve epistemolojik anlamda bilincin en üst seviyesi olarak kabul edilir ki, bu bilinç yine epistemolojik olarak içeriği koruyan ve canlı tutan derin düşünceye mukabildir.

Dünyada var olan her şeyi temsil eden ve bunların kesin olmadığını kanıtlayan duyuşsal ve entelektüel bilgi türleri hakkındaki şüphe, onların gerçekliğini inkar etme, sonra tekrar düşünme, daha sonra ise her şeyi düşünce üzerine kurma anlamına gelmektedir. Gazzâlî, şüpheden başka her şeyden şüphe etmiştir. Bu, kendisinin düşünüyör olmasından şüphe etmediği anlamına gelmektedir. Söz konusu durum ise bilinç uyanıklığını ifade etmektedir. Gazzâlî şüphe metodolojisi ile bütün tecrübelerini geçersiz kılacak bir çalışma yapar ve o, yalnızca düşünmeyi esas alır. Yine Gazzâlî, epistemolojik bir içeriği geçersiz kılarak düşünce metodunu uygulamaya devam eder. Bu, düşüncenin kendisinden başka hiçbir şeyin olmadığını göstermektedir. Düşünce kurgusal bir gerçeklik olduğu için burada 'uyum' ya da 'mutabakat'tan bahsetmek imkânsızdır. Nitekim düşünce için bir aracın bulunması onun, epistemolojik içerikle zorunlu olarak mutabakatı anlamına gelmemektedir.

Gazzâlî, kendisini bir düşünce çemberine hapseder ve düşüncelerinin dışına çıkmak için onları kullanır. Yine o, çok geçmeden bağımsız olan zorunlu/temel fikirleri ve bilinçteki zorunlu varlığı fark eder. Bu, zorunlu/temel fikirlerin bilinçte dışarıdan bir etkiyle değil kendiliğinden var olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca onlar düşünen 'ben'in bir parçası da değildir. Örneğin Gazzâlî, bilincinde Tanrı fikrini bulur fakat bu fikir, düşünmenin bir sonucu olarak meydana gelmemiştir; bilakis onun varlığı zorunludur ve içten gelen bir histen etkilenir. Gazzâlî, düzenlenmiş bir konuşma ya da kanıt ile akla gelmeyen bu fikri, kalbine atılan 'ilahi nur' kavramı çerçevesinde açıklar. Dolayısıyla bu 'temel'ler ya da düşünceler, entelektüel bir düşünme eyleminden kaynaklanmamıştır ve onların varlığı kendiliğindedir. Bu, Gazzâlî'nin ilk sezgisel kendiliğindenliğe dönme teşebbüsünü açıklamaktadır.

Gazzâlî bir şeyin varlığı konusundaki inancı yönünden var olan her şeyden şüphe eder ki bu, bir başlangıç noktasıdır. O, bu noktaya ulaşmak için var olan her şeyi geçersiz kılmaya çalışmaktadır. Çünkü bu var olan şeyler onların keşfi açısından bir engel teşkil ederler. Başlangıca dönme teşebbüsünün nedeni, onun, var olan tüm şeyler için hakikatin temelini oluşturmasıdır. Ona ulaşmak, kişisel bilince bağlı olan hakikate ulaşmaktır. Bu yüzden onunla başlamaktan

ziyade onunla bitirmek mümkündür. Gazzâlî eleştirel ve kapsamlı bir çalışma yaparak taklit, duyu ya da akılla edinilen bilgileri yeniden değerlendirir. Böyle yaparak o, insanın kendiliğindenliğini kapsayan tüm ideolojik, sosyal ve epistemolojik birikimleri ortadan kaldırır. Gazzâlî hakikatin kesinliği yalnızca bu başlangıç olduğu için ona ulaşmaya çalışır. Böylece söz konusu hakikatin üzerine diğer şeylerin hakikatini inşa eder.

Bir an için bu metot paradoksal görünebilir. Çünkü sıradan bir zihin bizim bu metodu başlangıçla sonlandırmadığımızı bilakis onunla bu metoda başladığımızı bilir. Fakat eleştirel düşünce, salt içerikten ziyade bir metot olan ‘sıradan düşünce’nin ötesine geçer. Böylece fark ederiz ki Gazzâlî başlangıca ulaşarak bitirmenin gerekliliğini ve önemini idrak etmiştir. Çünkü ona ulaşmak yalnızca eleştirel bir çalışma ve geleneksel bilgi mirasına ilişkin bir değerlendirmeden sonra mümkündür. Gazzâlî epistemolojik araçlarla, insanlık tarihi boyunca büyük birikimlerden dolayı çarpıtılan ilk kendiliğindenliğin hakikatine ulaşmak için beşerî bilginin aşamalarını ortaya koymuştur.

SONUÇ

Yukarıda bahsedilenlerden hareketle Gazzâlî’nin şüphesinin, kişinin kendisiyle hakikate ulaşabileceği bir düşünce metodu olduğunu söyleyebiliriz. Bu, onun çalışmasındaki çeşitli bilgi mertebelerinin gelişimini karakterize eden şeydir. O, taklit, duyu ve akıl yoluyla edinilen bilgiler hakkındaki görüşünde bu metoda başvurur. Ayrıca bunun üzerinden Gazzâlî, çeşitli bilgi türlerini yeniden inşa etmek için belirli bir temel oluşturan kesinliğin hakikatine (sezgi ve kendiliğindenlik) ulaşır. Fark ediyoruz ki onun şüphe hakkındaki düşünceleri, epistemolojik olarak konuyu eleştiri mahiyetinde ve konunun hakikatine ulaşmayı amaçlayan bir metot tanımlaması niteliğindedir.

Gazzâlî, araştırmasının başında ulaşmaya çalıştığı hedefin kesin bilgi olduğunu açıklamaktadır. O, şüphe metodunu bu hedefi elde etme aracı olarak kullanmıştır. Şüphe, kültürel ve epistemolojik mirastan edinilen bilginin hakikatini ortaya çıkaran bir araçtır. Gazzâlî şüphe ederek duyuların ve aklın kesinliğinin olmadığını ortaya çıkarmıştır. Ayrıca o, üzerine diğer hakikatleri inşa ettiği kesinliğin temelinde de ulaşmıştır. Bu, taklit yoluyla edinilen çeşitli bilgilerin sağlam bir temeli gerektirdiği anlamına gelmektedir. Çünkü onlar kendi içlerinde hakikatlerini teyit eden kanıtlar barındırmazlar.

Gazzâlî, araştırmasına sondan başlamıştır. Başlangıç onun araştırmasının bir ilkesi değildir. O, başlangıca ulaşmak için her şeyi geçersiz kılmıştır. Ayrıca Gazzâlî iddia ettiği her yıkımdan sonra başarılı olduğunu bildirmektedir. Buna örnek olarak o, daha büyük bir yıkıma ulaşmak için bunu ‘imitasyon bir camın parçalanması’ ile açıklar ki o aklın yıkımıdır ve bu ancak büyük bir çabayla meydana gelir. Sözü edilen yıkımdaki başarısından sonra ona hakikat ilham

edilmiştir ve bu, onun, üzerine epistemolojik hakikatin yapısını yeniden inşa ettiği araştırmasının amacıdır. Bu derin eleştirel düşünce uzun zamandır kabul edilen tüm bilgi türlerinin incelenmesine ve güvenilir olarak kanıksanan genel görüşlerdeki hakikatin sarsılmasına neden olur. Dolayısıyla söz konusu eleştirel düşünce doğruyu yanlıştan ayırma anlamına gelen mantıksal ölçüye göre bilgilerin yeniden incelenmesine yol açar.

YAYIN İLKELERİ VE MAKALE YAZIM KURALLARI

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı halinde yayımlanan akademik ve hakemli bir dergidir. Dergi, *MLA International Bibliography* ve *Index Islamicus* adlı uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır. Dergide orijinal ve akademik telif ve tercüme makale, sempozyum ve kitap tanıtımı gibi bilimsel çalışmalar yayımlanır. Makalenin başına 150 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce bir özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Makale yazarının veya çevirmenin adı yazının sağ üst köşesinde, unvanı ve bağlı olduğu kurum ve çalışma alanı ise yıldızlı dipnotta gösterilmelidir. Makalenin sonunda yazıda kullanılan kaynaklar “Kaynakça” başlığı altında mutlaka verilmelidir. Makalenin başlığı büyük harf ve kalın, alt başlıkların ise sadece ilk harfleri büyük şekilde yazılmalıdır. Yazılar biri isimli, iki nüshası isimsiz olmak üzere üç nüsha halinde editör veya yardımcısına teslim edilir. Tercüme yazılarda orijinal metin de eklenmelidir. Yazılar yayın kurulunca ön inceleme yapıldıktan sonra, uygun görülenler ilgili hakemlere gönderilir. Hakem raporları doğrultusunda yayımlanmasına karar verilir, varsa gerekli düzeltmeler yazardan istenir. Yayın aşamasına gelen yazıların son hali aşağıda belirtilen ölçülere göre düzenlendikten sonra cd veya e-posta yolu ile editöre ulaştırılır. Yazılarda, Türk Dil Kurumu’nun imla kaideleri esas alınır. Yazı içinde kaynak ve dipnot gösterimiyle ilgili belirtilen usullere mutlaka uyulması gerekir. Kitapların dipnot gösterimi şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:) veya edisyon ise (ed.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.III), sayfası (s.); Yazma eser ise, yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:) varak numarası (örnek, vr. 15b). Makalelerin dipnot gösterimi ise şöyle olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek, sayı:3), sayfası (s.). Dipnotlarda bir kaynak ilk defa gösterildiğinde tam künyesi, daha sonra ise kısaltması, yani yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır. Yayımlanmayan yazılar geri iade edilmez.

Yazı tipi: Times New Roman, Başlık:11 punto, Ana Metin: 10,5 punto;
Dipnot: 9 Punto

Sayfa Yapısı: Kenar Boşlukları: üst 7 cm, alt 4, sağ 4,5 sol 4,5

Biçim:

Metin Paragraf: Hizalama: İki yana yasla, Anahat düzeyi: Gövde metni, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: İlk satır 1.2 cm, Aralık: önce 0,6 nk, sonra 0,6 nk, Satır Aralığı: Tam, Değer:12 nk;

Dipnot Paragraf: Hizalama: İki yana yasla, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: Asılı 0.7 cm, Aralık: önce 0,3 nk, sonra 0,3 nk, Satır Aralığı: Tek. Dipnot numarasından sonra bir boşluk bir tab.