

e-ISSN 2602-2923

Yıl/Year 2019

Cilt/Volume 4

Sayı/Issue 4

Periyot/Period Ekim-Kasım-Aralık / October-November-December - 2019

Yayın Dili/Publication Language

Türkçe & İngilizce & Arapça & Farsça & Rusça &
Almanca & İspanyolca / Turkish & English & Arabic &
Persian & Russian & German & Spanish

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi uluslararası bilimsel
hakemli bir dergidir.

*Turkish Academic Research Review is a international peer-re-
viewed academic journal.*

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mehmet Şahin'e,
hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

*Copyrights of the articles published in the journal belong to
the Mehmet Şahin; and the legal responsibility belongs to the
authors.*

İletişim/Communication

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şahin
Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-07058
Konyaaltı - Antalya
Tel: +90 242 227 44 58

e-mail
turkisharr@gmail.com



Sahibi/Owner

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şahin

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şahin (Akdeniz Üniversitesi)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mustafa Erdoğan (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić (Academy of Fine Art, Sarajevo University)
Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky University, ABD)
Prof. Dr. Ebrahim Moosa (Notre Dame University, ABD)
Prof. Dr. Rifat Atay (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Cin (Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali Albayrak (Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer Bozkurt (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Doç. Dr. Orhan Gürsu (Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Bahset Karlı (Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Yasin Pişgin (Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. İmad ElMerzouk (Université Sultan Moulay Slimane/Mağrib)
Doç. Dr. Zaynabidin ACİMAMATOV (Osh Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Dr. Öğr. Üyesi Şeref Göküş (Akdeniz Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şahin (Akdeniz Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Yeşilyurt (Atatürk Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Musa Rahimi (Allameh Tabataba'i Üniversitesi)
Arş. Gör. Turan Bahşi (Akdeniz Üniversitesi)
Ar. Gör. Tunahan Erdoğan (Akdeniz Üniversitesi)
Arş. Gör. Aziz Karabulut (Akdeniz Üniversitesi)
Öğr. Gör. Mustafa Mukadder İnce (Akdeniz Üniversitesi)
Mehmet Aslan (Akdeniz Üniversitesi)

Dil Editörleri | Language Editors

Prof. Dr. Rifat ATAY-İngilizce (Akdeniz Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tahyr ASHYROV -Rusça (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil Erdoğan – Arapça (Akdeniz Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Musa RAHİMİ -Farsça (Allameh Tabataba'i Üniversitesi)
Öğ. Gör. Khaled İsam AZİZ - Arapça (Akdeniz Üniversitesi)
Öğr. Gör. Ü. Seher GÖKÜŞ – Fransızca (Akdeniz Üniversitesi)

Hakem Kurulu | Referee Board

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift tarafı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

Turkish Academic Research Review uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Turkish Academic Research Review provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Uğur Saçı

İndeks:

[Tarr] Academic Keys, Bielefeld Academic Search Engine (BASE), CiteFactor, DRJI, ERIH PLUS, SOBİAD, İSAM, İ2or, İdealonline, Journals Directory, ResearchBib, ROAD, Scientific World Index, Scientific Indexing Services, J-Gate ve Ulak-bim DergiPark tarafından indekslenmektedir.

“Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR] yılda dört kez yayınlanan hakemli, akademik uluslararası bir dergidir. TARR’da yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde yapılan çalışmalar da yayınlanmaktadır. Dergide yer alan yazıların bütün yayın hakları TARR’a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Kişileri ayırıcı, kin ve nefrete sürükleyici, din karştı yazılar dergiye kabul edilmemektedir. Yazıların yayımlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur.”

Bilim Kurulu/Scientific Advisory Board

- Prof. Dr. Metin AKİS (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AKKUŐ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Numan ARUÇ (Makedonya Bilim ve Sanatlar Akademisi, Makedonya)
Prof. Dr. Safi ARPAGUŐ (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Lütviyye ASGERZADE (Milli Bilimler Üniversitesi, Azerbaycan)
Prof. Dr. Sabina BAKŐİC (Saraybosna Üniversitesi, Bosna-Hersek)
Prof. Dr. Leyla BLİLİ (Manuba Üniversitesi, Tunus)
Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOęLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ERDOğAN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Ivan BALTA (Osijek Üniversitesi, Hırvatistan)
Prof. Dr. Hayri ERTEN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Cazim HADZİMEJLIÇ (Saraybosna Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Saraybosna, Bosna Hersek)
Prof. Dr. Said HAŐİMİ (Umman Tarih Cemiyeti Başkanı, Umman)
Prof. Dr. Metin İZZETİ (Tetova Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Makedonya)
Prof. Dr. Adnan JAHİC (Tuzla Üniversitesi, Bosna-Hersek)
Prof. Dr. Aleksandar KADJJEVIĆ (University of Belgrade, Sırbistan)
Prof. Dr. Ulvi KESER (Girne Amerikan Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti)
Prof. Dr. Turan KOÇ (Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdulhakim KOÇİN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Rařit KÜÇÜK (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı)
Prof. Dr. Dzemat LATİÇ (Saraybosna Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Saraybosna, Bosna Hersek)
Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky University, ABD)
Prof. Dr. Ahmet MERMER (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ebrahim Moosa (Notre Dame University, ABD)
Prof. Dr. Abdullah MUTAWA (Kral Suud Üniversitesi, Suudi Arabistan)
Prof. Dr. İbrahim SADAVİ (Tunus Üniversitesi, Tunus)
Prof. Dr. Suheyl SAPAN (Kral Suud Üniversitesi, Suudi Arabistan)
Prof. Dr. Redzep SKRİJELJ (Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Sırbistan)
Prof. Dr. Erdal TOPRAKYARAN (Universität Tübingen, Almanya)
Prof. Dr. Kaplan ÜSTÜNER (Harran Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali CİN (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Rifat ATAY (Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Zaynabidin ACİMAMATOV (Osh Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Doç. Dr. Abdurrahman ADEMİ (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Şahin AHMETOęLU (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Liliana Elena BOŐCAN (University of Bucharest, Romanya)
Doç. Dr. Ömer BOZKURT (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Doç. Dr. Bilal ÇAKICI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Halil ÇELTİK (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Bekir DİREKÇİ (Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Nihada Delibegović DŽANİĆ (Tuzla Üniversitesi, Bosna Hersek)

Doç. Dr. Hassen Abdullah ĞUNEYMAN (Kral Suud Ünivesitesi, Suudi Arabistan)
Doç. Dr. Orhan ĞÜRSU (Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Bahset KARSILI (Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Oksana KOSHULKO (Polotsk State University, Belarus)
Doç. Dr. Memli KRASNİĒİ (Institute of Albanology, Kosova)
Doç. Dr. Thomas KUEHN (Simon Fraser University/CANADA)
Doç. Dr. Abdulaziz Süleyman el-MUKBİL (Kassim Üniversitesi, Suudi Arabistan)
Doç. Dr. Nadia YASEEN (Bagdad University, Irak)
Doç. Dr. Öğr. Üyesi Yasin PİŞĒİN (Akdeniz Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Musa RAHİMİ (Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Tahran, İnan)
Dr. Öğr. Üyesi Tuncay AKĒÜN (Gazi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tahyr ASHYROV (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Birgül BOZKURT (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Camelia Elena CĂLİN (Spiru Haret Üniversitesi, Romanya)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİRCİ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih DUMAN (Akdeniz Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Selçuk ERİNCİK (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şeref ĒÖKÜŞ (Akdeniz Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hamza KARCİC (University of Sarajevo, Bosna-Hersek)
Dr. Öğr. Üyesi Şemsettin KIRIŞ (Kastamonu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ercan Ömirbayev (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan)
Dr. Öğr. Üyesi Qoşqar SELİMLİ (Bakü Devlet Üniversitesi, Azerbaycan)
Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Sıddık ŞAHİN (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞAHİN (Akdeniz Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Lamiye VAGİFKIZI (Azerbaycan Bilimler Akademisi)
Dr. Hatem CABBARLI (Azerbaycan Parlamentosu, Azerbaycan)

Sayı Hakemleri/ Issue Referees

Prof. Dr. Murat Akgündüz - Harran Üniversitesi
Prof. Dr. Rıfat Atay - Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın – Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan Biçer - Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Ejder Okumuş – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Reşat Öngören – Üsküdar Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Hakkı Suçin – Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Veysel Uysal – Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hür Mahmut Yücer – Sağlık Bilimleri Üniversitesi
Doç. Dr. Ali Albayrak – Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Şemseddin Dağlı – Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Gül Güler - Harran Üniversitesi
Doç. Dr. Saffet Kartopu – Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Doç. Dr. Bahset Karşlı – Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Salih Kesgin – Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih Koca – Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Murat Özcan – Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Yasin Pişgin – Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz – Karabük Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Okan Alay - Hacettepe Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali Algül – Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Eyüp Akdağ – Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil Erdoğan - Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi – Ümit Horozcu – İstanbul Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Canan Karakaş – Karabük Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Suat Koca - Ankara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Teber - Akdeniz Üniversitesi
Doktorant İbrahim Odabaşı – Akdeniz Üniversitesi

İçindekiler/Contents

Yayın İlkeleri / Publication Principles

vi - vii

Araştırma Makalesi / Research Article

Neslihan Er	Müslüman Toplumlarda Karşılaşılan Çağdaş Problemler Üzerine Düşünceler <i>Réflexions Sur Les Problèmes Contemporains Rencontrés</i>	423
Orhan Gürsu / Fatmana Semiha Önce Özokudan	Ergenlerde Dindarlık, Narsizm Ve Özgüven <i>The Relation Between Religious Devotion, Narcissism and Self-Esteem In Adolescent: The Case of Korkuteli</i>	439
Zişan Türcan	Sahabenin Hadis Tasavvurunda Vahiy-Kitabet İlişkinin Yeri <i>The Place Of Abdülhak Hâmit's Hacle In New Turkish Literature</i>	455
Şeyda Öztürk	"Rûh-ı Nâtika" Üzerine Yazılmış Bir Tasavvufi Manzume ve Ali Dede Bosnevî'ye Âidiyeti Mes'elesi" <i>"A Sufi Poem on "Rûh-ı Nâtika" and the Question Whether it is Originally Authored by Ali Dede Bosnevî"</i>	475
Nazife Nihal İnce / Rıfat Atay	Tertibu'l-ulûm ve Kevâkib-i Seb'a'daki Öğrenim Kademeleri Benzerliği Üzerine <i>On the Similarities of Education Stages between Tartîb al-ulûm and Kawâkib-i sab'a</i>	505
Ali Bakkal	Antalya Selçuklu Kervansarayları <i>Seljuk Caravanserais in Antalya</i>	521
Hakkı Talha Koytak	Osmanlı Müzik Yazmalarında Pisagorcu Değişim <i>The Pythagorean Shift in the Ottoman Musical Writings</i>	571
Enver Bayram	Fahreddin Râzî'nin Nesh Anlayışı (Tefsîr-i Kebîr Bağlamında) <i>Fahr al-Din al-Râzî's Definition of Nesh (Within the Context of the Interpretation of Ledger)</i>	597
Fatih Kurt	Kelam İlimindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme <i>An Evaluation of the Classification of Adjectives in the Kalam</i>	613
Ali Bakkal / Ömer Faruk Teber	Antalya'da Osmanlı Hanları <i>Ottoman inns in Antalya</i>	631

Kitap İncelemesi | Book Review

Mehmet Aslan	Esâsî Dîvânı <i>Dîvân of Esâsî</i>	651
Orhan Gürsu / Yaşar Ay	Pozitif Psikoloji: Mutluluğun ve İnsanın Güçlü Yönlerinin Bilimi <i>Positive psychology: The Science of Happiness and Human Strengths</i>	655
Cuma Doğan	Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus <i>Ottoman Modernization of Society, Theoretical Change and Population</i>	661



TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW
TÜRK AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

Yazar Rehberi | Yayın ve Yazım İlkeleri [e-ISSN: 2602-2923]

A. Yayın İlkeleri:

1. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]” Dergisi, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık olmak üzere yılda 4 sayı yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]”da, Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Sosyal Bilimler, Eğitim Bilimleri, Sosyal ve Beşerî Bilimler, Dinî Araştırmalar, Felsefe ile ilgili sosyal bilimlerin tüm alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; sempozyum, seminer, konferans, panel gibi bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, vb. yazılara yer verilir.
3. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
4. Yayımlanmayan yazılar iade edilmemektedir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilmektedir.
5. Hakemlerden ikisi “yayımlanabilir veya düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
6. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
7. Kitap değerlendirme yazılarının yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
9. Yayınına karar verilen yazılar elektronik olarak yayımlanacaktır.
10. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
11. Aşağıda belirtilen yazım ilkeleri ve formata göre hazırladığınız yazılarınızı derginin ana sayfasında bulunan Üyelik butonundan, sisteme üye olduktan sonra, makalenizi “Word” formatında (Ad Soyad belirtmeksizin) göndermeniz gerekmektedir. Hakem sürecinin sağlıklı işlemesi açısından yazının başlık kısmında yazar adı, ünvanı, kurumu vb. iletişim bilgileri olmamalıdır. Bu bilgiler hakem süreci tamamlandıktan sonra yayım aşamasında editör tarafından eklenecektir. Ancak tüm yazılar <http://dergipark.org.tr/tarr> üzerinden takip edileceği için üyelik sürecinde makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları ve çalıştıkları kurum üyelik sistemine tam girilmelidir.
12. Yazının Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi)’e gönderilmesi, başvuru kabul edilir.
13. Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı “Turkish Academic Research Review”e aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

B. Yazım İlkeleri:

1. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber İngilizce, Almanca, İspanyolca, Fransızca, Arapça ve Farsça dillerinde de yazılar da yayınlanmaktadır.
2. Makaleler 10.000, kitap değerlendirmeleri ve diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
3. Makalelere, İngilizce başlık ve 150-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet ve anahtar kelimeler (5-7 kelime) eklenmelidir. Özetler 10 puntuyla yazılmalıdır.
4. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi ve 12 puntuyla, başlıklar sadece ilk harfleri büyük ve bold olarak, metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır. Metin içi alıntılar için dipnot yazım kuralları geçerlidir.
5. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2.5 cm, sağdan 2.5 cm, üstten 2.5 cm ve alttan 2.5 cm olmalıdır.
6. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
7. Makalelerin sonunda kaynakça verilmelidir. Kaynakçada yazar isminin sadece ilk harfleri büyük ve soyadı adı şeklinde yazılması gerekmektedir.
8. Yayınlanması talebiyle gönderilecek yazılarda aşağıda detayları verilen kaynak gösterme kurallarına riayet edilmelidir.
 - a. Kitap: Yazar adı-soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), varsa yayınevi, basım yeri ve tarihi (örnek: Akdeniz Üniv. Yay., Antalya 2016), cildi (örnek: c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise, yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, numarası (no.), varak numarası (örnek: vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - b. Makale: Yazar adı-soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), varsa yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise (örnek: sayı: 3), sayfası (s.) şeklinde yazılmalıdır.
 - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - f. Ayetler; süre adı, süre no/ayet no sırasına göre verilmelidir. (Örnek: Bakara, 2/10.)
9. Metin içerisinde italik yazı karakteri sadece ayetlerde ve eser isimlerinde kullanılır. Metin içerisindeki vurgu için sadece tırnak (“ ”) kullanılır; bold veya italik vurgular kullanılmaz.
10. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler vb. malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıca ulaştırılmalı, gerektiğinde ayrı bir dosya halinde elektronik ortamda teslim edilmelidir. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.
11. Özel font kullanılmış yazılarda, kullanılan font yazı ile birlikte mutlaka gönderilmelidir.
12. Yazıda sayfa numarası, üst ve alt bilgi olmamalıdır.
13. Yazılarda Türk Dil Kurumunun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
(Detaylı ve görsel bilgi için mizanpaj sayfasındaki “dergi sayfa düzeni örneği”ne bakılmalıdır.)

TURKISH
ACADEMIC
RESEARCH
REVIEW



TÜRK
AKADEMİK
ARAŞTIRMALAR
DERGİSİ

Modernleşme Sürecinde Müslüman Toplumlarda Karşılaşılan Çağdaş Problemler Üzerine Düşünceler

Réflexions Sur Les Problèmes Contemporains Rencontrés Dans Les Sociétés Musulmanes en
Cours de Modernisation

Neslihan ER

Dr. DİB Üsküdar Müftülüğü/
Dr., Religious Affairs Directorious Uskudar Mufti Office.
İstanbul / Turkey
nesli_er@hotmail.com
Orcid 0000-0003-3434-5253

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü-Article Type | Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi-Date Received | 13 Mart / March 2019

Kabul Tarihi-Date Accepted | 24 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi-Date Published | 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu | Ekim - Kasım - Aralık

Pub Date Season | October - November - December

Atıf/Cite as: Er, Neslihan, Müslüman Toplumlarda Karşılaşılan Çağdaş Problemler Üzerine Düşünceler / Réflexions Sur Les Problèmes Contemporains Rencontrés Dans Les Sociétés Musulmanes en Cours de Modernisation. tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (4), 423-437. doi: 10.30622/ tarr.539334

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Réflexions Sur Les Problèmes Contemporains Rencontrés Dans Les Sociétés Musulmanes en Cours de Modernisation

Dr. Neslihan ER

Résumé

Les idées et les influences culturelles étrangères influençant les croyances, les traditions et les comportements de la Oumma islamique sont partout présentes. Les problèmes fondamentaux des musulmans d'aujourd'hui sont l'occidentalisation, la modernisation et les conflits avec le monde occidental. Les musulmans n'ont pas suivi l'évolution rapide du monde occidental et sont restés sous l'influence des pays européens. Les frontières de la pensée islamique dans le processus de modernisation et la question de son évolution ont fait l'objet de débats récents.

Les musulmans ont voulu que leurs vies coïncident avec la pensée islamique. Cependant, en raison des développements religieux, scientifique, économique et militaire en Occident des dernières années et qui ont façonné les effets du monde actuel, un processus de transformation globale a débuté. Cette situation a rendu les sociétés dépendantes politiquement et économiquement de l'Occident et les a amenées à ressembler à l'Occident en termes de vie et de réflexion. Lorsque l'occidentalisation s'est accompagnée de phénomènes tels que la modernisation et la sécularisation, les intellectuels musulmans ont produit des pensées et des courants intellectuels de tous genres.

Mots-Clés : Oumma, Tradition, Modernisation, Occidentalisation, Islamiser la Modernité

Modernleşme Sürecinde Müslüman Toplumlarında Karşılaşılan Çağdaş Problemler Üzerine Düşünceler

Öz

İslam ümmetinin inanç, gelenek ve davranışlarına tesir eden fikir ve yabancı kültür etkileri hemen her yerde mevcuttur. Günümüz Müslümanlarının en temel problemleri, Batılılaşma, modernleşme ve Batı dünyası ile çatışmasıdır. Müslümanlar Batı dünyasında yaşanan hızlı gelişmelere ayak uyduramamış ve Avrupa ülkelerinin tesiri altında kalmışlardır. Modernleşme sürecinde İslam düşüncesinin sınırları ve nasıl tekâmül edeceği meselesi son dönem tartışmalarının konusu olmuştur.

Müslümanlar hayatlarının İslam düşüncesiyle örtüşmesini istemişlerdir. Fakat yakın dönemde Batı 'da cereyan eden ve tesirleri günümüz dünyasını da şekillendiren dinî, bilimsel, ekonomik ve askerî alanlardaki gelişmeler nedeniyle küresel bir dönüşüm süreci başlamıştır. Bu durum

toplumları politik ve ekonomik olarak Batı'ya bağımlı hale getirmiş, yaşam ve düşünüş biçimi olarak da Batı gibi olmaya sevk etmiştir. Batılılaşma beraberinde modernleşme ve sekülerleşme gibi olguları da beraberinde getirince, Müslüman entelektüeller çok yönlü düşünce ve fikir akımları üretmişlerdir.

Anahtar Kelimeler : Ümmet, Gelenek, Modernleşme, Batılılaşma, Moderniteyi İslamileştirme

Giriş

«La Oumma est définie comme un groupe catégorique qui se reconnaît comme membre de la même religion.» Selon cette définition, un musulman vivant dans un village de Turquie et un musulman vivant dans n'importe quelle partie de l'Afrique est de la même Oumma. La même chose est vraie pour les autres religions; chaque religion est une Oumma avec ses membres. La Oumma islamique est également un groupe formés de musulmans.¹

La principale caractéristique qui sépare le groupe catégoriel des autres groupes est qu'il ne forme pas une structure socioculturelle dans un ordre hiérarchique. Les membres de ces groupes dont les frontières sont exprimées en chiffres ne se regroupent qu'en deux figures socioculturelles. Ils se rencontreront dans les temples communs. Ils font ensemble la wakfa à Arafat. Les catholiques font un rituel commun au Vatican. Ils visitent les lieux saints communs et deviennent pèlerins.

S'il y a un problème dans un groupe social et que ce(s) problème(s) affecte(nt) le fonctionnement de ce groupe social, il y a en arrière-plan :

- la réserve humaine ;
- son espace ; sa situation géographique
- son temps ; son histoire
- sa situation économique
- sa formation
- sa structure socioculturelle
- sa situation politique
- sa perception de la religion

Bref, il est nécessaire de regarder les facteurs qui constituent le(s) problème(s), comme la réalité humaine. Chaque être humain, chaque société et même l'humanité entière a eu, a et aura des problèmes. Avoir des problèmes est nécessaire pour le changement social. Le principal est que face aux problèmes qui se posent, les hommes doivent prendre position et produire des solutions. Et ceci est possible avec le savoir.

¹ Zeki Arslantürk-Niyazi Akyüz, Din Sosyolojisi II, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015).

Le premier problème de la Oumma islamique est le savoir. On demande aux troupes, pourquoi ne vous battez-vous pas ? Ils répondent nous n'avons pas de poudre à canon. Pas besoin de demander plus. Mais demandons. Pourquoi ? Parce que l'engagement envers les autorités, plus précisément ne pas pouvoir continuer la période appelée l'Age des Lumières Islamiques; ne pas mettre et remettre pardessus. Plus précisément, lors du passage de l'Occident aux Lumières, les sociétés Islamiques ne pouvant ajouter sur Ghazzali, Rabbani, Farabi, Ibn Sina et Ibn Rushd ; ils croient continuer le travail en les imitant. De plus ils ont été informés d'Ibn Khaldoun et de la plupart d'autres environ 200 à 300 ans plus tard. Ces derniers sont grands, mais leurs adeptes sont petits. En rétrécissant de plus en plus dans un cercle vicieux la Oumma islamique se tord.

Les divisions après le Prophète continuent encore aujourd'hui. Les questions et réponses sur « Quel Islam ? », aujourd'hui comme hier, constituent la source des conflits. Chacun se traite selon son affection; ils se tuent quand c'est nécessaire. À partir de ces déterminations, nous voulons arriver à cette conclusion : aujourd'hui, la Oumma islamique est représentée par «les États ou les mini-États (mini-États tribaux) du mandat». Déjà sur la base politique, le problème est présent. Les dirigeants des États islamiques préfèrent être mandat pour pouvoir être à la tête de leurs gouvernements. Chaque Oumma a un protecteur. Qui est le protecteur de la Oumma islamique ? L'Amérique, la Russie ou la Chine ? Est-ce la Turquie, l'Arabie Saoudite ou l'Iran ? Ces derniers sont-ils aussi des marionnettes ? Ou combien est leur pouvoir de protectorat?

L'effondrement de l'Empire ottoman était aussi l'effondrement de la Oumma islamique. Nous ne disons pas que l'Empire Ottoman n'a aucun défaut. Car Allah n'est pas cruel et ne punit personne pour rien. "En vérité, Allah ne modifie point l'état d'un peuple, tant que les individus qui le composent ne modifient pas ce qui est en eux-mêmes."²

Parmi les problèmes de l'administration des États musulmans, il y a une réponse à la question « quel type de gouvernement ? ». On observe que les administrateurs actuels insistent sur la forme d'administration pour les maintenir au pouvoir ou leur donner le pouvoir. Est-ce une continuation de la tradition ? La monarchie ? La démocratie ? Pour être plus précis, face aux phénomènes État national, démocratie et laïcité (les trois jambes du modernisme), ils sont coincés entre traditionnel, modernité et modernisme. Trois tendances se dégagent dans ce contexte:

- Les traditionalistes
- Ceux qui disent oui à la modernité, non au modernisme
- Les partisans du modernisme

Ce sont les discussions des gestionnaires et des intellectuels. Le peuple vit sa propre vie et ferme souvent ses oreilles aux intellectuels. Cette situation crée le dilemme de peuple-intellectuel; les deux classes assument que leur propre connaissance représente la vie elle-même.

Parmi les problèmes de la Oumma islamique, il y a avec l'ignorance, sa situation géographique c'est une zone où d'autres ont les yeux. Au premier millénaire, le continent Africain a été ex-

² Sourate Ar-Ra'd, verset 11.

exploité par la Oumma Chrétienne et de nombreuses communautés ont été christianisées. Les missionnaires chrétiens opèrent en Asie et sur les communautés islamiques problématiques avec tous leurs moyens. Le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam ont émergé du Moyen Orient. Les trois Oummas ont aussi des ambitions politiques, économiques et religieuses dans cette région. Elle est toujours dominée par la Oumma Islamique. Huit Croisades ont été organisées par les Occidentaux dans le but de la sortir des mains de la Oumma Islamique et elles ont échoué à chaque fois. La Oumma Chrétienne Occidentale, qui comprend qu'elle ne peut pas capturer la région par la guerre, veut gouverner ou diriger la région en la divisant. Dans ce contexte, ils ont introduit un nouveau projet appelé l'Initiative pour le Grand Moyen-Orient (Great Middle East Project); ont élaboré des politiques visant à régler la région dans le sens de leurs propres intérêts et ambitions.

Outre les problèmes de petite échelle des sociétés et des pays qui représentent la Oumma Islamique nommés pays Islamiques, trois problèmes fondamentaux de plus grande échelle peuvent être considérés : « l'incapacité à déterminer leur position face à la modernisation, à la construction de l'État national et au terrorisme ».

Projet d'Islamiser la Modernité

Les idées et les influences de la culture étrangère sur les croyances, les traditions et les comportements de la communauté islamique sont présentes à peu près partout. Les problèmes les plus fondamentaux des musulmans d'aujourd'hui sont l'Occidentalisation, la modernisation et le conflit avec le monde Occidental³.

Entre Traditionalisme-Modernité

Les musulmans n'ont pas été en mesure de faire face au développement rapide du monde Occidental et sont restés sous l'influence des pays Européens. Les limites de la pensée Islamique dans le processus de modernisation et son évolution ont fait l'objet de récents débats.

Daryush Shayegan note que l'attente dans la société islamique en général, de l'influence occidentale et la modernité basée sur l'occident entraîne des solutions miraculeuses aux inégalités sociales et aux effondrements moraux, provoquent le rejet des temps nouveaux et créent de nombreux environnements de résistance dans le monde actuel.⁴

La relation entre tradition-modernité et théorie de la modernisation a commencé à être débattue dans les sociétés non occidentales sous-développées. En particulier, les approches qui prétendent expliquer le problème du développement du point de vue sociologique, d'une part, discutent des conditions de conflit entre la modernité et la tradition et, d'autre part, ont pris pour sujet de recherche les obstacles de la tradition au processus de développement.⁵

3 Neslihan Er, *Moderniteyi İslamlaştırma Projesi: Al Adl Wal Ihsanne Cemaati Modeli*, (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, These de Master non publiée, 2014).

4 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), p.11

5 Fahrettin Altun, *Modernleşme Kuramı*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), p. 68, 74, 82.

Les musulmans veulent que leurs vies se recourent avec la pensée islamique. Mais un processus de transformation mondiale a été engagé à la suite des récents développements dans les domaines religieux, scientifique, économique et militaire qui ont façonné l'Occident et dont les effets ont pris forme dans le monde actuel. Cela a rendu les sociétés politiquement et économiquement dépendantes de l'Occident et les a amenées à ressembler à l'Occident en tant que forme de vie et de pensée. Lorsque l'Occidentalisation a accompagné la modernisation et la sécularisation, les intellectuels Musulmans ont produit des pensées et des idées multidimensionnelles.

Presque tous les mouvements Islamiques contemporains nés dans le monde islamique depuis les années 1970 ont privilégié l'Islam en tant qu'idéologie politique qui couvre l'ensemble de l'ordre social avec la compréhension politique de la société. En conséquence, la société idéale pour les Musulmans n'est pas seulement une société composée de croyants, mais sa structure et son système doivent également être Islamiques. À partir de là, aucun pays Arabe ne peut être considéré comme Islamique, car cette idéologie rejette les démocraties parlementaires et, en même temps, les régimes militaires. Les monarchies sont également inacceptables.

En principe, les Islamistes sont contre la démocratie Occidentale car elle définit que la souveraineté vient du peuple. En fait, pour eux, la souveraineté ne peut venir que d'Allah. D'autre part, selon Bernard Lewis, l'autorité du roi est sévèrement limitée dans l'Islam. Cette limitation vient de la 'charia' elle-même : ce n'est pas l'état qui produit la loi, mais elle est elle-même créée et protégée par cette loi de Dieu. Le devoir du dirigeant est comme tous les citoyens de préserver et de renforcer cette législation à laquelle il est soumis. La charia est un système de jurisprudence qui insiste sur le fait que l'État n'est pas l'autorité unique et freine ainsi l'autoritarisme.

La Laïcité et la Oumma Islamique

Pendant des siècles, la ligne directrice de l'histoire a indiqué 'la fin du religieux' et la sécularisation de nombreux pays semblait le confirmer. Selon ce schéma, la religion semble avoir été limitée à l'espace privé. Cependant, parallèlement à ce mouvement de laïcisation, la fin du XIX. siècle et le début du XXe siècle a marqué le retour du religieux et la montée de l'Islamisme dans le monde Arabo-Musulman.⁶

Au fur et à mesure que la laïcité commençait à se répandre, les débats sur le développement contemporain dans le monde islamique ont toujours eu lieu concernant l'adoption de cette voie ou de voies alternatives. Les débats persistants sur les relations entre religion-État et la laïcité dans le monde Islamique concluent d'une part, que l'Islam ne domine que comme une croyance privée et de la séparation de la religion et l'état, et d'autre part, comme dans l'exemple de l'Iran post-révolutionnaire, il y a des opinions qui ont fait valoir leur coexistence.

L'appui ouvert à de telles idées a ouvert la voie à l'émergence du mouvement al-Ikhwan al-Muslimin en 1928, qui a accusé à la fois la laïcité et le Azhar (université égyptienne) de ne pas s'opposer à ceux qui prônent ce mouvement. Le leader du mouvement Hassan al-Banna a fait appel à la renaissance de modèles islamiques tels que la réinstauration de la charia et de la

6 Okasha Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, (Paris: L'Harmattan, 2007), p. 11.

zakat et a accusé le modèle Occidental de créer des inégalités socioéconomiques. Depuis 1930 en Égypte, il existe une tension entre l'État laïc et les mouvements religieux appelant à un retour collectif islamique.⁷

La modernité ou le Modernisme?

À la source de la modernité occidentale se situe le processus de découvertes géographiques venu à l'ordre du jour dès le XVI. siècle et les politiques de colonialisme qui en ont découlé.⁸ L'Occident moderne, devenu juge à l'ère des lumières, a importé les intellectuels de ces pays avec les écoles qu'il a ouvertes, tout en important ses propres cultures dotées d'un pouvoir économique dans d'autres pays du monde. En ce qui concerne le monde islamique, fut concerné, au début, dans un sens particulier l'État ottoman et au sens général toute la géographie musulmane.

La confrontation du monde islamique avec l'Occident moderne et ses conséquences continuent. Le monde islamique, en étant exposé à ces effets socioéconomique, politique et théologique, a dû faire face à de nouvelles situations dans son monde spirituel et dans la vie pratique. La nouvelle situation a influencé intensément le clergé et les groupes religieux et ils ont dû développer différents réflexes contre l'Occident contemporain et ses créations.

L'idée de modernisation européenne, en créant un seul type d'homme, en le massifiant dans son propre sens et en le coupant de sa propre tradition, bloquant ainsi l'opposition, et en l'enfermant dans le caractère de consommateur, est devenu synonyme de civiliser.⁹

Les intellectuels autochtones qui sont devenus une sorte d'ambassadeurs volontaires de l'Occident ont réglé le nationalisme dans les pays islamiques. Ils ont essayé d'influencer la pensée du peuple en faveur de l'Occident. En outre, les minorités non musulmanes étaient cultivées afin d'enraciner l'exploitation Occidentale et dans tous les sens du terme, afin d'influencer intellectuellement les populations en faveur de l'Occident.

La modernisation dans le monde islamique peut être divisée en plusieurs phases. La première phase correspond à la période allant de la fin du XVIIIe siècle au début du XXe siècle, caractérisée par l'effondrement des systèmes d'État musulmans et l'imposition de la supériorité territoriale et commerciale de l'Europe. La deuxième étape est celle où les élites des pays Islamiques tentent de donner une identité politique moderne à leurs sociétés par le biais des États nationaux établis au XXe siècle, favorisant les changements économiques et sociaux. Dans la troisième phase, il y a un débat sur la direction des développements actuels et le rôle ultime de l'Islam.¹⁰

On a déclaré que l'idée de liberté était compatible à la justice en religion, que la sainteté du pays était confirmée dans les textes religieux, que l'égalité et la fraternité devaient être prioritaires et qu'il faut être une société de volontés plutôt qu'une société d'obéissance. Les problèmes de

7 Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13, (İSAM 2005): 109-128.

8 Fahrettin Altun, *Modernleşme Kuramı*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), p. 18.

9 Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2003), p. 21-32.

10 Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, (İstanbul: İFAV, 1996), p. 14, 17.

l'Occident ont été transférés dans le monde islamique et intériorisés. Appelée aliénation culturelle, la raison occidentale a été louée, la religion a été la première à l'approuver et a perdu sa valeur en tant que culture présentée à son approbation.

La modernisation des États musulmans s'est faite selon deux modèles : contre la religion et avec la religion. La première est sans aucun doute le Kémalisme et la seconde est le Réformisme Musulman.¹¹ La modernisation ou les mouvements réformistes du monde islamique font désormais partie de l'interprétation religieuse. Certains ouléma de l'Empire ottoman ont soutenu les activités de modernisation.

L'épreuve de force entre le religieux et la modernité a eu une place et une priorité efficaces, en particulier dans la pensée islamique du siècle dernier. Un certain nombre de débats ont/et ont eu lieu parmi les thèmes les plus importants des intellectuels musulmans, depuis la manière dont les relations avec l'Occident seront codées, jusqu'à quels critères détermineront le comportement des musulmans dans le contexte de la modernité.

Le monde musulman qui tente de façonner aujourd'hui la modernité, ne semble pas réussi beaucoup d'étapes en ce qui concerne l'élimination des obstacles théoriques et pratiques à la réévaluation de sa position.¹²

L'Islam et l'Occident ne sont plus simplement deux civilisations rivales concurrentes, voire deux modernités différentes. Ils sont maintenant en pleine complexité avec la réalité du monde contemporain qui s'établit ensemble, parfois en combat et parfois en partenariat coopération. L'erreur de l'identification de l'Occident à la modernité ajoute de nouvelles dimensions à la construction du conflit de réalité.¹³

L'une des idées fausses conceptuelles les plus courantes dans le débat Islamique et Occidental à l'ère moderne a été l'identification de «l'Occident» avec la «modernité». Cette conception erronée a une influence significative sur les tentatives de compréhension de la relation entre l'Islam et l'Occident à l'époque contemporaine, ainsi que sur ceux qui étudient les processus de modernisation dans le monde Islamique.

Ces analyses conduisent à la conclusion que la «Modernité» n'est pas seulement «Occidentale» mais aussi «l'Occident» n'est pas que «modernité», que l'identification de «l'Occident avec la modernité» a des conséquences négatives importantes sur la relation entre l'Islam et l'Occident. La modernité et l'Occident sont deux concepts et domaines d'existence historiques différents. Utiliser ces termes pour se substituer l'un à l'autre signifie inviter une complexité inutile, créant des conflits et des contradictions potentiels.

Les projets de modernité dans les pays occidentaux et Islamiques ont une propriété entièrement séparée. En Occident, l'histoire et la réalité sociale sont devenues le résultat final naturel

11 Ernest Gellner, *Müslüman Toplum*, (İstanbul Kabalcı Yayınevi, 2012), p. 114.

12 Erdal Baykan, "Modernliği ve Dindarlığı Uyuşum ve Ayrışma Hâsılasının Ötesinde Okumak Mümkün mü?", *Dindarlık Olgusu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Vakfı, 2004), 141-143.

13 John Obert Voll, "Batı'nın Modernite ile Özdeşleştirilmesinin Yanlılığı", *Bilimname*, 3, (2003), 87-99.

et, dans d'autres pays, l'adversité de l'acceptation ou du rejet d'un isme du résultat de l'affectation, de l'imitation a été un acte de souffrance. L'Occident elle-même nous a directement et indirectement imposé son modernisme.

Le monde colonial islamique a été entraîné ou contraint au modernisme au point d'imposition intellectuelle et d'assurer la continuité de la colonisation. Les musulmans étaient sous l'influence du modernisme et remirent en cause l'adaptation de l'Islam au modernisme, et certains penseurs pensaient que la réconciliation était possible.

En acceptant la modernisation comme un développement universel, l'Occident pensait que le modernisme européen était le seul moyen de développer l'humanité. Les attitudes occidentales sont devenues un exemple à suivre pour les objectifs du modernisme dans les pays du tiers monde, mais dans le processus historique le 'modernisme universel' n'est plus apparu comme un concept généralement accepté en raison de différentes réalités et de différences évidentes avec les mesures de l'Occident dans les sociétés en général. Au lieu de cela, l'approche adoptée a été la conviction que l'économie capitaliste mondiale est une source de changement économique, technologique et de classe dans les sociétés non Occidentales et qu'elle n'est ni un modèle Occidental uniforme ni une société moderne. Le modernisme dans le tiers monde est né de l'effort que l'élite indigène a consommée pour la reconstruction de leurs propres sociétés. Parce que les sociétés qui veulent se moderniser ont à profiter de l'accumulation de l'Occident représentant des valeurs universelles et modernes et aller de l'avant.

Outre les traditionnels autochtones, les discussions entre les intellectuels qui appréciaient la pensée critique, la rationalité et la libre enquête ont été relancées grâce aux relations entre le monde occidental et le monde islamique. Les réformistes ont bénéficié de diverses technologies pour promouvoir leur pensée. L'argument principal est que les sociétés Islamiques sont en arrière contre la technologie Occidentale. Dans la seconde moitié du XIX. siècle, il a tenté de s'adapter rapidement à la vitesse de la génération suivante, de s'informer sur les progrès scientifiques et technologiques. De nombreux écrivains Musulmans ont examiné de manière critique la situation générale de leurs sociétés et ont révélé l'incapacité de l'éducation, de la recherche scientifique, de l'équipement, etc. et l'idée d'une régénération Islamique a été développée, influencée par la nécessité d'adapter la société Islamique aux réalités de la vie moderne. Les jeunes formés dans les écoles occidentales ont apporté une contribution significative aux réformes menées (telles que les régimes constitutionnels, les réformes juridiques et sociales). Le modèle de cette nouvelle élite a été le système Occidental (demandes de souveraineté populaire, modernité Occidentale, libertés individuelles, justice sociale, éducation pour tous, libération des femmes...). Les mouvements Islamistes modernistes et innovants visent à relier le monde islamique au modernisme universel.

Ainsi, presque partout dans le monde Islamique sont nés des mouvements réformistes ou des sociétés ouvertes par des intellectuels et des jeunes cadres. Leur objectif était de sensibiliser le public et d'accélérer le dynamisme social et politique afin de créer des institutions compatibles avec les idéaux de la modernité, à savoir de la liberté et de l'égalité. Dans le même temps, les réformateurs ont contribué à la création d'un grand nombre d'universités dans le modèle Oc-

cidental et à la diffusion des technologies et des idées permettant d'améliorer le niveau de vie des personnes, telles que la presse, la télévision et Internet.

La France et l'Angleterre sont accusées de vouloir dominer le monde Islamique et de nombreux mythes se sont effondrés, notamment la non-destruction du monde islamique, la suprématie de la culture et de la civilisation Islamiques et la non-destruction de la Oumma. En outre, les idées de réforme qui ont du mal à faire face à la tradition autochtone ont perdu toute légitimité. Ils n'ont pas pu résister aux institutions religieuses traditionnelles et sont refusés par l'Occident.

Bien que la critique du modernisme ait considérablement augmenté aujourd'hui, elle n'a pas perdu de son impact. À tout le moins, les préoccupations modernes des approches fondamentales de la pensée Islamique rendent discutable l'authenticité de la pensée. On pense que l'Islam, en tant que religion émanant de la révélation et n'étant pas évalué avec les critères qui lui sont révélateurs, c'est-à-dire le critère de la révélation au centre de la pensée et n'en bénéficiant pas, nuit à «l'Islamité» de la pensée islamique. La solution des problèmes consiste au départ à les problématiser, et il est suggéré qu'il ne sera pas possible de problématiser sans une méthodologie originale, qui ne peut être réalisée avec des modèles modernes.

La pensée bipolaire a changé la perception de l'Islam, en adoptant des concepts laïques et nationalistes que l'Islam moderniste ou les futurs pays Islamiques auraient. Les modernistes se sont tournés vers la mise en forme de l'Islam avec la réconciliation des formes étatiques et économiques Européens. L'acceptation de la pensée moderne entraînait l'idée de changement pour s'y adapter.

Le modernisme Islamique, la doctrine des élites politiques musulmanes et des intellectuels au XIX^{ème} siècle, se distingue de la réforme Islamique, la doctrine de l'oulema. Dans l'idée de la réforme islamique, qui a été séparée du modernisme islamique, les ulémas ont pris le rôle principal. Le début de la réforme islamique est antérieur au modernisme. Au XVII. et XVIII. siècle, il se posait auparavant du problème de la supériorité de l'Europe.

Bien que la pensée de réforme Islamique s'opposent au colonialisme et à l'élite admirateur de l'Europe, certains des partisans de la réforme de l'Islam se sont tournés aujourd'hui vers la ligne des modernistes Islamiques. Plus précisément, avec l'opposition des points de sortie, les méthodologies contiennent des éléments de l'idéologie moderne. Aujourd'hui, c'est la raison pour laquelle quand nous appelons réformiste ou moderniste, nous ne pouvons pas clairement articuler la différence entre les deux. Comme il existe des penseurs qui sont décrits comme des modernistes, mais avec des caractéristiques réformistes, le contraire aussi est vrai. Mais dans les deux cas, le point commun est que la situation actuelle est inadéquate et que «l'innovation et le changement» sont une priorité constante.¹⁴

Cette réinterprétation de la religion islamique ne peut être perçue comme une sorte de réforme de la religion de l'Occident, car les fondements fondamentaux de la religion n'ont subi aucune modification. Seules certaines perceptions erronées de l'histoire sont réglées.

¹⁴ Charles J. Adams, "Fazlur Rahman ve Klasik Modernizm", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyum Kitabı*, (İstanbul: İ. B. B. Yayınları, 1997), 85.

Il n'est pas réaliste d'affirmer que le modernisme Islamique, qui se développe par rapport aux mouvements d'animation de la période classique, est formé par l'influence Occidentale. L'idée du modernisme islamique depuis la Renaissance ne considère pas comme développement la conception mondaine, les événements qui ne dépendent pas des valeurs Islamiques. Le modernisme Islamique, visant la liberté, l'innovation, l'approche scientifique considère le Coran comme une solution. Il croit que nos problèmes seront résolus par l'interprétation du Coran d'une manière actualisée.

Le moyen de se débarrasser de cette dépression est de revenir sur la vision dynamique du monde du Coran, de réfléchir et de tirer parti des points de vue Coranique des conclusions scientifiques modernes. Les modernistes tels que Abduh, Iqbal, qui ont reconnu l'Occident de manière critique, lui ont adopté certaines méthodes pour faire revivre la contemplation de l'Islam. Parce que la religion est vécue dans l'unité de la vie, si le succès n'est pas atteint dans les domaines philosophie, art, etc., le succès souhaité dans la vie religieuse ne peut être atteint.¹⁵

Ces modernistes pionniers, dans leur oppression d'être sous domination coloniale, voient comme seule cause ultime de ces conditions : « L'Islam est mal interprété et mal compris par la communauté. » Ils ont pensé que l'Islam, avec le temps, s'est éloigné de la pureté du Temps du Prophète, a été envahi par les innovations et les superstitions et qu'il est difficile de ramener l'Islam à sa pureté d'autrefois. Ils ont soutenu que dans les conditions sévères du monde islamique, ils peuvent s'en débarrasser en prenant la raison en préliminaire dans chaque travail, y compris la religion, et l'adaptation de l'Islam aux conditions modernes, en 'réformant' non pas l'Islam, mais la vie Islamique.

Les principes d'Ibn Taymiyyah «retour de l'Islam à l'origine», « retour au temps des prédécesseurs », «rejet de l'imitation» et «élimination des innovations» ont également affecté les islamistes modernistes. Parce que ces principes sont considérés comme des références fondamentales menant à une compréhension Islamique authentique. Et le rejet de l'imitation éliminera l'autorité, le dogmatisme et la scolastique dans la pensée. Et avec le rejet des innovations, les superstitions entourant l'Islam seront rejetées.¹⁶

Islamiser la Modernité

La modernité engendre les mêmes incompatibilités avec les différents niveaux d'extensions et est entravés par les mêmes obstacles tant qu'un recueil matériel, équipement, style et méthode habituelle ne peuvent être considérés comme auto-proclamée par une société.

La modernité occidentale dans le monde Arabe a transformé les modes de vie et conduit à l'industrialisation, l'urbanisation et la formation de couches sociales. Il a également inclus la pratique de l'État-Nation indépendant de l'environnement religieux. Les mouvements réformistes sous colonial ont accepté la modernité et ont pensé que les sociétés Arabes devaient concilier le modernisme avec leur religion afin de compenser leur retard technologique à l'Occident

15 Recep Eren, "Prof. Dr. Mehmet S. Aydın'a göre Türk Toplumunun Modernleşmesi", *İstikamet*, 3, (2011), 1-4, 18-21.

16 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, (İstanbul: 2012), p. 183.

tout en protégeant leur identité Islamique. Après leur indépendance, les nouveaux États ont remodelé la modernité occidentale. Cependant, les problèmes sociaux et économiques apparus en 1970 ont conduit les Islamistes à s'opposer au modèle Occidental. Ainsi, les mouvements Islamiques établis à cette époque sont devenus le produit de la modernité. « L'émergence des Islamistes est une réaction à la modernité archaïque ou, plus précisément, une tentative pour trouver le moyen de supporter le lourd fardeau de la modernité, qui est de détruire les anciennes structures, sans se substituer à l'une de ses qualités et à celles du groupe ».

Dans ce cas, la question est de savoir si l'objectif des Islamistes est de moderniser l'Islam ou d'Islamiser la modernité.

Des penseurs novateurs tels que Abduh et Afgani ont proposé de moderniser le patrimoine religieux. Il semble que l'héritage soit la «source» et qu'il ne s'agit que de la moderniser. Au lieu de moderniser l'héritage Islamique, l'Islamisation de la modernité était la proposition de la prochaine génération de penseurs et s'est développée spécialement dans des conditions différentes, telles que l'abolition du califat Ottoman. Le prédécesseur de cette deuxième génération peut être appelé Rashid Riza et les Frères Musulmans. Avec eux, la question de la dualité de modernité-héritage est devenue une question d'identité.

Dans les années 1970-1980, les Islamistes ont rejeté le modèle de la modernité élu par les États existants et ont proposé d'Islamiser cette modernité. Les Islamistes, bien sûr, ne sont pas non plus des traditionalistes qui veulent un revirement de la technologie moderne.

Ils ont réconcilié la modernité avec les développements scientifiques, mais ils ont rejeté les transformations sociales provoquées par ces développements, en particulier la liberté des femmes, et ils veulent « Islamiser la modernité ». Le terme «modernité» a été utilisé dans diverses significations. La modernité, à l'instar d'Olivier Roy, est également envisagée en termes de distance à l'individualisation, les identités et adhésions.

Certaines des questions précieuses pour le mouvement salafiyya ont été développées par les Islamistes. Les pressions étrangères et le despotisme des dirigeants (tâghout) est tenu responsable de la régression des musulmans. La modernité, indispensable dans le domaine industriel et technique, est considérée comme une brutalité sur le plan moral : toute l'humanité a régressé à cause de s'être écarté de ses racines spirituelles. La défense de l'Islam et l'opposition de la pensée athée-matérialiste ont conduit à la nécessité de modernisation dans la théologie islamique: les revendications des islamistes sur « l'Islamisation de la modernité » sont apparues à ce stade. La lutte contre toute forme de religiosité populaire vu comme «superstition» -les Murabitun, les zawiya(s) ou les sectes ...- est un autre problème reconsidéré par la Salafiyya.

Il semble que: le mahdisme, le wahhabisme ou le réformisme salafiyya, tous ces mouvements sont enregistrés dans le contexte de la conscience de l'Islam et de la crise de l'occupation étrangère; leur souci commun est pourquoi la Oumma a régressé. La méthode qu'ils ont offerte pour compenser cette tension a été un appel à faire revivre la moralité islamique dans le domaine des relations sociales et des traditions; mais ils se sont divisés sur la réexpression des principes sociaux et politiques de l'Islam afin de pouvoir les adapter aux exigences du monde moderne.

L'émergence des mouvements islamiques semble être une réponse à la modernisation imposée par l'Occident. Les islamistes ont refusé de moderniser l'islam contre la modernité perçue comme étrangère entre 1970 et 1980 et, au contraire, ils ont proposé l'islamisation de la modernité décrite par Mawdudi sous la direction de Hasan al-Banna. L'islamisme n'est pas déclin, retour à un passé historique idéalisé, comme nous l'avons déjà dit, il a l'idée d'«islamiser la modernité».

On a fait valoir que pour lutter contre l'injustice, l'inégalité, le détournement des traditions et la tromperie des pouvoirs injustes, il faudrait un retour à la pensée islamique, aux textes sacrés, à la charia et on ne devrait pas autoriser à imposer des modèles culturels, sociaux et politiques impériaux. Les résultats de la modernité doivent être considérés comme un développement technique dans chaque domaine, mais certains estiment que la société doit être protégée de l'influence héréditaire de l'Occident, qui se transforme en une nouvelle Jahiliyya. Ceci, bien sûr, concerne la vie religieuse, la vie sociale et la politique.

Dans ce cas, nous trouvons une formule politique dans la littérature politique des islamistes qui peut être perçue comme une synthèse sincère entre le double discours et les différentes traditions historiques, les formes acceptables démocratiques, entravées entre rejet définitif et réconciliation.¹⁷

Évaluation Générale

En plus de toutes ces critiques et des systèmes alternatifs développés ci-dessus, les suggestions des penseurs occidentaux sont bien sûr également rencontrées. Selon Bellah, le plus important des problèmes de modernisation ne concerne peut-être pas l'islam lui-même. L'islam peut contribuer à la modernisation politique, familiale et personnelle, répondant efficacement aux besoins religieux de la société islamique moderne.¹⁸ Ernest Gellner souligne que bien que l'islam ne soit pas une source de modernité, il peut être associé à ceux des rangs contemporaine. Les sociétés musulmanes peuvent se débarrasser de cette bifurcation. Ils n'ont pas à choisir entre Mahomet ou Marx. Psychologiquement le mélange semble être extrêmement pratique. La prémisse était que l'islam ne serait pas compatible avec la modernité ou avec les exigences de la société industrielle.¹⁹

Comme Muhammad Arkoun le dit, dans le monde contemporain de l'islam, il n'y a toujours pas un désir persistant de penser à résoudre la «vérité», une lutte persistante pour approfondir, une stricte harmonie interne et le respect des intérêts de la société et le droit de savoir, comme la pensée classique. Les musulmans ont tendance à s'impliquer empiriquement sous toutes les formes, mais ils ne peuvent exprimer leur riche expérience historique que dans un langage fragmenté et intermittent, soit islamique classique, soit idéologiquement quelque peu défectueux.

Enfin, le modernisme et l'islam sont considérés comme incompatibles, mais cela ne signifie pas que le contraire de l'islam est le modernisme. L'islam n'est pas non plus perçu seulement

¹⁷ Jean Audibert, *Jamais Je n'ai Cessé d'Apprendre l'Afrique*, (Paris: Editions Karthala, 2006), p.191-192.

¹⁸ Robert N. Bellah, "İslamî Gelenek ve Modernleşme Problemleri", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/12, (2012), 247.

¹⁹ Ernest Gellner, *Müslüman Toplum*, (İstanbul: Kabaıci Yayinevi, 2012), p. 18, 130-131.

comme un système spirituel. Conscient du potentiel de l'islam, l'occidental a tenté d'orienter les musulmans et de modérer l'islam. Par conséquent, il faut être prudents quant aux idées et méthodes innovantes. Les penseurs islamiques contemporains ont tendance à réduire la religion à l'idéologie. La réduction de l'islam à l'idéologie et l'isolement et la politisation de ses dimensions idéologiques et spirituelles sont dangereuses. Sans comprendre les profondes ruptures épistémologiques qui requièrent de nombreuses innovations dans les domaines de la connaissance, notamment en sciences sociales, qui ont marqué la montée des temps modernes en Occident, les islamistes ont radicalement cherché à se détacher des bases philosophiques qui les engendrent et se tournent vers les sources. Il semble incohérent pour l'Occident d'adorer d'une part la science et la technologie et de l'autre, être contre les valeurs de la modernité. Cette réaction explique l'inadéquation des moyens conceptuels pour penser et dominer la complexité du processus qui résulte d'une longue dynamique historique en Occident. Ce n'est qu'en transcendant à d'autres sphères culturelles que l'ensemble des relations sociales et les valeurs peuvent être perturbées et que de nouveaux paradigmes rompus avec le passé peuvent se rejoindre.

C'est une confrontation que nous vivons aujourd'hui entre les valeurs traditionnelles auxquelles la société islamique est fondamentalement liée et la modernité importée, imposée et externe. Bien que la modernité ne soit pas totalement rejetée par les islamistes en tant que concept, on pense que la modernité devrait être produite pour elle-même, produite selon des critères internes et dans le respect des traditions.

En effet, la justice est produite en soi, car la modernité ne peut jamais être construite dans la mémoire des autres comme elle ne peut pas être liée à l'histoire des autres. Être musulman dans l'esprit de beaucoup aujourd'hui et s'exprimer en tant que musulman et être moderne, c'est abandonner son statut personnel.

Il convient de se demander si la relativité des penseurs islamiques contemporains à la tradition et à la proximité de ceux-ci avec le modernisme et les penseurs islamiques, qui s'opposent de la même manière au modernisme, critiquaient les paradigmes modernes. Aujourd'hui, on prétend que les discussions méthodologiques dans les sciences islamiques fondamentales sont basées sur le modernisme comme origine. En particulier, on peut mentionner sous quelles préoccupations sont formulés l'appel à revenir au Coran et l'ouverture de la porte de la jurisprudence. La relation révélation-raison, le problème de l'islamisation du savoir, la relation de la pensée mondiale et son approche à la science avec le modernisme peut être traité et on peut examiner si la pensée islamique contemporaine s'écarte des points originaux, quel genre de solutions elle affirme, si elle est affecté ou affectant.

Selon Burhan Ghalioun, « si le développement du nationalisme était le produit de la modernisation, l'islamisme contemporain est devenu le produit de leur échec ». « L'islamisme ne se développe que là où la faillite d'un nationalisme fort laisse un grand vide ». « L'islamisme s'est développé sur l'épave du nationalisme avant qu'il ne devienne son adjoint ».

Ils veulent réconcilier cette modernité au modèle local, simple et ultra matériel avec les valeurs de liberté, de justice et d'humanisme, considérées uniquement comme islamiques. Il y a une réaction à une modernité qui a été et est en effet appauvrie au nom des idéaux vu comme isla-

miques et qui sont les valeurs et les idéaux de la modernité et de la sécularisation. Par conséquent, selon Burhan Ghalioun, l'islamisme n'est pas anti-modernité mais est à l'opposé de la modernité.

La ré-identification passe essentiellement par une réapparition du Coran et de la Sunna dans la vie quotidienne des sociétés musulmanes, et par le renforcement des musulmans leur propre histoire et leur passé; ce n'est pas un passé qui ne devrait jamais finir en soi, mais une transition nécessaire pour comprendre le présent par la science et la technologie.²⁰

Comme la pensée islamique moderne a une infrastructure épistémologique enracinée, elle a le potentiel de jouer un rôle constructif et réparateur face aux problèmes modernes tels que le nationalisme moderne, la démocratie, l'État-nation, la modernité et le colonialisme. Si nous voulons dire ces choses brièvement et de manière concise; soutenir l'idée d'un monde islamique qui est le critère idéal pour tous d'abord et ensuite régler sérieusement les gigantesques changements sociaux et économiques qui ont émergé dans l'histoire de la pensée occidentale dans le contexte de leurs influences politiques et intellectuelles sur le monde islamique et finalement sur les sociétés contemporaines et le monde islamique, il est nécessaire de rendre normatif le système éducatif en termes de notre tradition et nos activités de production nationale.

Références

- Adams, Charles J., "Fazlur Rahman ve Klasik Modernizm", İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyum Kitabı, İstanbul: İ. B. B. Yayınları, (1997).
- Altun, Fahrettin, Modernleşme Kuramı, İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Arlantürk, Zeki-Akyüz, Niyazi, Din Sosyolojisi II, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.
- Audibert, Jean, Jamais Je n'ai Cessé d'Apprendre l'Afrique, Paris: Editions Karthala, 2006.
- Baykan, Erdal, "Modernliği ve Dindarlığı Uyuşum ve Ayrışma Hâsılasının Ötesinde Okumak Mümkün mü?", Dindarlık Olgusu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, İstanbul: Kur'an Araştırmaları Vakfı, (2004).
- Bellah, Robert N., "İslamî Gelenek ve Modernleşme Problemleri", Toplum Bilimleri Dergisi, V. 6, n. 12, (2012).
- Ben Elmostafa, Okasha, Les Mouvements Islamiques au Maroc, Paris: L'Harmattan, 2007.
- Er, Neslihan, Moderniteyi İslamlaştırma Projesi: Al Adl Wal Ihsanne Cemaati Modeli, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, (2014).
- Eren, Recep, "Prof. Dr. Mehmet S. Aydın'a göre Türk Toplumunun Modernleşmesi", İstikamet, N. 3, (2011).
- Gellner, Ernest, Müslüman Toplum, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Küçükcan, Talip, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası", İslâm Araştırmaları Dergisi, ISAM, n. 13, (2005).
- Lapidus, Ira M., Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası, İstanbul: IFAV, 1996.
- Şeriatı, Ali, Medeniyet ve Modernizm, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2003.
- Shayegan, Daryush, Yaralı Bilinç, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Voll, John Obert, "Batı'nın Modernite ile Özdeşleştirilmesinin Yanlılığı", Bilimname, n. 3, (2003).

²⁰ İbrahim M. Abu-Rabi, *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2003), p. 188.

Ergenlerde Dindarlık, Narsizm Ve Özgüven

The Relation Between Religious Devotion, Narcissism And Self-Esteem
In Adolescent: The Case Of Korkuteli

Orhan GÜRSU

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Din Psikolojisi ABD.
Assoc. Prof. Dr., Akdeniz University, Theology Faculty, Phschology of Religion,
E-posta: orhangursu1@gmail.com,
Orcid: 0000-0002-7478-371X

Fatmana Semiha ÖNCE ÖZOKUDAN

Akdeniz Üniversitesi, Din Psikolojisi Yüksek Lisans Öğrencisi,
E-Posta: semiha_once@hotmail.com
Orcid.org: 0000-0001-8883-3194

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü-Article Type | Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi-Date Received | 19 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi-Date Accepted | 25 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi-Date Published | 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu | Ekim – Kasım - Aralık

Pub Date Season | October – November - December

Attf/Cite as: Gürsu, Orhan-Önce Özokudan, Fatmana Semiha, Ergenlerde Dindarlık, Narsizm Ve Özgüven/The Relation Between Religious Devotion, Narcissism And Self-Esteem In Adolescent: The Case Of Korkuteli. tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (4),439-454. doi: 10.30622/ tarr.648729

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Ergenlerde Dindarlık, Narsizm ve Özgüven^{1*}

Orhan GÜRSU²

Fatmana Semiha ÖNCE ÖZOKUDAN³

Öz

Bu araştırma, lise öğrencilerinde dindarlık, narsizm ve özgüven arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamıştır. Çalışmada, Antalya ilinin Korkuteli ilçesinde altı farklı lisede öğrenim gören 606 öğrenciyle anket çalışması yürütülmüştür. Öğrencilere, Demografik Bilgi Formu, Dini Tutum ve Davranış Ölçme Envanteri, Narsizm Ölçeği ve Özgüven Ölçeği verilerek değişkenlere yönelik veriler toplanmıştır. Araştırma soru ve hipotezlerinin yanıtlanması amacıyla istatistiksel analiz yöntemleri uygulanan çalışmada elde edilen bulgulara göre, dindarlık ile narsizm ve özgüven arasında negatif yönlü ve anlamlı ilişki bulunmuştur. Regresyon analizi bulgularına göre dindarlık, narsizm ve özgüveni negatif ve anlamlı düzeyde yordamaktadır. Ayrıca, demografik değişkenler bakımından dindarlık, narsizm ve özgüven alt boyutları ve toplam skorları karşılaştırıldığında, cinsiyet, sınıf, yaş, lise türü, ebeveyn eğitim durumu, ailede dini yatkınlık ve yaşanan yer değişkenlerine göre anlamlı farklılıklar saptanmıştır. Araştırmada elde edilen bulgular doğrultusunda, lise öğrencilerinin dindarlıkları ile ilişkili olabilecek kişilik ve psikolojik faktörlerin incelemesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ergenlik, Dindarlık, Narsizm, Özgüven

The Relation Between Religious Devotion, Narcissism and Self-Esteem in Adolescent: The Case of Korkuteli

Abstract

This study aimed to investigate the relationship between religiousness, narcissism and self-confidence among high school students. In this study, 606 students from six different high schools in the town of Korkuteli which is located in the province of Antalya were surveyed. Demograp-

1 * Bu makale "Ergenlerde Dindarlık, Narsizm ve Özgüven İlişkisi: Korkuteli Örneği" adlı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

2 Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Din Psikolojisi ABD. E-posta: orhangursu1@gmail.com, Orcid: 0000-0002-7478-371X

3 Akdeniz Üniversitesi, Din Psikolojisi Yüksek Lisans Öğrencisi, E-Posta: semiha_once@hotmail.com

hic Information Form, Religious Attitude and Behavior Measurement Inventory, Narcissism Scale and Self-Confidence Scale were given to the students. In the study, statistical analysis methods were applied in order to answer the research questions and hypotheses. In addition, a negative and significant relationship was found between student's religiousness and self-confidence and narcissism. According to the regression analysis, religiousness predicted narcissism and self-confidence negatively and significantly. In addition, when religiousness, narcissism and self-confidence sub-dimensions and total scores were compared in terms of demographic variables, significant differences were found according to variables such as gender, age, class, high school type, parental education level, religiosity of family and place of residence. In line with the findings of the study, personality and psychological factors related to religiousness and behaviors of high school students were examined.

Keywords: Adolescent, Narcissism, Religiousness, Self-Esteem

1. Giriş

Ergenlik dönemi, ergen için hızlı gelişim ve olgunlaşmanın yaşandığı, karakterinin şekillenmesinde önemli rol oynayan evrelerden birisi olmakla birlikte hem genç hem de ailesi için birçok değişikliği kapsamaktadır. Fiziksel, psikolojik, bilişsel, ahlaki, dini ve sosyal açılardan çok yönlü bir gelişim ve değişim dönemi geçiren genç için bu süreç elbette çeşitli zorluklar, kargaşa ve karmaşalar barındırmaktadır (Şahin ve Özçelik, 2016: 42; Cihangir Çankaya ve Meydan; 2018: 207; Gül ve Güneş, 2009: 79). Bu dönemde yaşanan önemli sorunlardan birisi de Narsizm ve özgüven problemidir.

“Narsizm” terimi Yunan mitolojisinde Narkissos karakterinin anlatıldığı bir efsaneye dayanmaktadır. Narkissos, Echo isimli peri kızının aşkına karşılık vermemesinden dolayı göldeki yansımasına âşık olmakla lanetlenmiştir. Yansımasına hasret çekip dokunamadığı için eriyip güzel bir çiçeğe dönüşmüştür. Anlamlı bir trajediyi barındıran bu efsane, saplantılı ve aşırı öz-sevgi sona erdiği güzellik geleceğini anlatmaktadır (Behary, 2018: 31).

Narsizm kelimesi etimolojik olarak incelendiğinde ise kelimenin kökünün Yunanca’da kuntluk⁴ ya da duyarsızlık anlamına gelen narke kelimesi ile ilişkili olduğu görülmektedir. Narsizm kavramı, aşırı öz-sevgi, kendini olduğundan büyük görme ve benmerkezcilik anlamlarına gelmektedir (Budak, 2009: 506). Kibirlik, gösterişçilik, kendini beğenmişlik, azamet ve benmerkezcilik ise narsizme işaret etmek üzere yaygın olarak kullanılan diğer kavramlardır (Twenge ve Campbell, 2015: 43).

Bireyin doğuştan getirdiği biyolojik özellik ve içinde yaşadığı sosyal çevre, onun kimlik ve kişiliğini oluşturan önemli etmenlerdir. Hâlihazırda ise, teknoloji ve internetin etkisiyle sanal bir çevreye de sahip olan gençler araştırma verilerine göre stres, kaygı ve depresyon gibi psikolojik sorunlara daha kolay yakalanabilmektedirler. Araştırmalar bir kişilik bozukluğu olarak ifade edilen narsizmin salgın haline geldiğini; yakın zamana kadar psikolojik sağlık ile pozitif yönlü

4 Ağırılık, dayanıklılık, sertlik, kalınlık, sağlamlık manalarına gelmektedir.

ilişkili olarak değerlendirilen özsaygı ve özgüven kavramlarının narsizm ile birbirine karıştırıldığını ve bu kişilik özelliklerini geliştirmek için sarf edilen çabaların narsizmi yükselttiğini ortaya koymaktadır (Gürsu, 2016: 33).

Bulaşıcı hastalık derecesinde yaygın olan narsizm olgusunu inceleyen Twenge, ABD'deki ergenlerin son 50 yılda yaşadıkları değişimleri 2006 yılında yayımlanan Ben Nesli isimli kitabıyla ortaya koyarken 2009 yılında ise Campbell ile birlikte yayımladıkları *Asrın Vebası: Narsisizm İleti* isimli kitapta yetişkin ve ergenlerdeki narsizmi ele almaktadır. Uluslararası alanda yapılan çalışmalar olduğu gibi son yıllarda ülkemizde de hem yayılma hızı hem de gençleri etkilemesi göz önüne alınarak narsizm ile ilgili çalışmalar yapılmaktadır. Aynı zamanda dinin bireyin gelişimindeki etkisi ve patolojik rahatsızlıkların tedavisindeki iyileştirici yönü nedeniyle dindarlık ve narsizm olguları birlikte ele alınmaktadır. Diğer yandan yakın zamanlara kadar olumlu ve sağlıklı bir kişilik özelliği olarak kabul edilen yüksek özgüvenin narsizmle karıştırıldığı ve özgüveni yükseltmek için gösterilen çabaların narsizmi arttırdığı son zamanlarda yapılan çalışmalarda ifade edilmektedir.

Öz kavramı bir kişinin kendisine ait algılarının toplamını ifade etmek için kullanılmaktadır. Öz kavramı, çok boyutlu olup özgüven ve özsaygı kavramlarını da kapsamaktadır. Özsaygı (self-esteem), özgüven (self-confidence), kendini algılama (self-perception), benlik (self-concept), benlik gücü (ego-strength), özbenimseyiş (self-acceptance) kavramların ilgili literatürde genellikle birbirlerinin yerine geçtiği bilhassa özgüven ve özsaygının eş anlamlı olarak kullanıldığı, üstelik çoğu zaman özgüven yerine özsaygının kullanıldığı ifade edilmektedir. Ayrıca, *The Gale Encyclopedia of Psychology* adlı psikoloji sözlüğünde özsaygının özgüveni içerdiği belirtilmektedir (Schunk, 2000; Gürsu, 2016: 33).

Özgüven; bireyin tutum ve davranışlarını belirleyen, kendisine yönelik duygu, düşünce ve değerlendirmeleri içeren bir kavramdır (Lauster, 2000). Yakın zamanlara kadar yüksek özgüven olumlu, sağlıklı bir kişilik özelliği olarak değerlendirilmiştir. Ne var ki çalışmalar yüksek özgüven, özsaygı ile narsizmin genellikle birbirine karıştırıldığını, özsaygıyı yükseltmek için kullanılan bütün tekniklerin gerçekte narsizmi artırdığını ortaya koymaktadır. Çalışmalara göre Narsistik Kişilik Envanterinde yüksek puan alan bireylerin özgüven ve özsaygı puanları da yüksek çıkmaktadır (Twenge ve Campbell, 2010: 50-53). Bu alanda gerçekleştirdiği çok sayıda çalışmasıyla bilinen Baumeister tarafından gerçekleştirilen deneysel çalışmada sanıldığının tersine saldırganlığın asıl kaynağının hak edilmemiş yüksek özgüven olduğu bulgusuna ulaşmıştır. Araştırmaya göre gençlerde özgüven geliştirmenin faydasına yönelik düşüncelerin mit olmaktan öteye geçmediği dile getirilmektedir (Baumeister, 2001: 96-101).

Tarih boyunca sayısız insan ve toplumun hayatında önemli bir yere sahip olan dinin modern zamanla birlikte insan hayatındaki etkisinin ciddi manada azalması sebebiyle dünyanın ergenler için belirsizliklerle dolu kaygan bir zemin haline dönüştüğü vurgulanmaktadır (Giddens, 2004: 100-110). Yine son yıllarda yapılan araştırmalarda din ve patolojik rahatsızlıklar arasında negatif yönlü bir ilişkinin olduğu ve dinin psikolojik rahatsızlıkları iyileştirici etkisinin olduğu ifade edilmektedir.

Tüm bu veriler dikkate alınarak kişisel gelişim kitapları ve seminerleriyle genç nesillere ve ebeveynlere empoze edilen yüksek özgüven ve özsaygının narsizmi arttırdığını ortaya koymak, patolojik seviyelere ulaşan bu kişilik özellikleri ile bireylerin dindarlık seviyeleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu tespit etmek ve bu noktada dinin önemine bir pencere açmak amacıyla bu çalışmada, ergenlerde dindarlık, narsizm ve özgüven arasındaki ilişki ele alınmakta ve regresyon analizi yapılarak dindarlığın özgüven ve narsizm kavramına etkisi incelenmektedir.

2. Yöntem

2.1. Ölçme Araçları

2.1.2. Dini Tutum ve Davranış Ölçme Envanteri

Çalışmada Milli Eğitim Bakanlığı'nın okul rehberlik servislerinde kullanılmasını onayladığı 36 maddeden oluşan "Dini Tutum ve Davranış Ölçme Envanteri" kullanılmıştır. Ölçeğin özgün formunda uygulandığı gibi toplam skor üzerinden değerlendirme yapılmıştır. Bu çalışma için ölçeğin iç tutarlılık katsayısı .78 olarak tespit edilmiştir.

2.1.3. Narsizm Ölçeği

Narsizm ölçeği, kronolojik olarak Raskin ve Hall (1979), Emmons (1984), Raskin ve Terry (1988) tarafından geliştirilen ölçeklerden yararlanılarak Gürsu ve Apaydın (2016: 554-555) tarafından geliştirilmiştir. 21 madde ve 4 boyuttan (otorite, üstünlük, kendine hayranlık, hak iddia etme) oluşan ölçekte beşli likert tipi (5=Tam katılıyorum...1=Hiç katılmıyorum) derecelendirme kullanılmıştır. Gürsu ve Apaydın (2016: 555) tarafından yapılan çalışmanın analiz sonuçlarına dayanarak bazı maddeler ölçekten çıkarılarak madde sayısı 16'ya düşürülmüştür. Araştırmamızda ise ölçek 21 maddelik hali ile kullanılmış, örneklem söz konusu çalışmadan farklı olduğu için açıklayıcı faktör analizi yinelenmiş ve ölçeğin faktör yapısının uyarılama çalışmasıyla tutarlılığı ele alınmıştır. Narsizm ölçeğinin faktör yapısı incelendiğinde dört faktörlü yapının bu çalışmada da sağlandığı görülmektedir. KMO değerleri incelendiğinde .92 olarak bulunmuş ve örneklem yeterliliği iyi düzeyde saptanmıştır. Faktörlerin varyansı açıklayıcılığı incelendiğinde, birinci faktör varyansı %34,84 oranında açıklamaktadır. İkinci faktör varyansı %8,68 oranında açıklamaktadır. Üçüncü faktör, varyansı %6,90 düzeyinde açıklamaktadır. Dördüncü faktör ise varyansı %5,0 oranında açıklamaktadır. Dört faktörün toplamı ise varyansı %55,43 oranında açıklamaktadır. Aynı zamanda bu araştırma için ölçeğin iç tutarlılık katsayısı 0,82 olarak saptanmıştır.

2.1.4. Özgüven Ölçeği

2007 yılında Akın tarafından geliştirilen orijinal ölçekten faydalanılarak Gürsu ve Apaydın tarafından (2016: 555) tarafından geliştirilmiştir. 18 madde ve dört boyuttan (öz-yeterlik, dış özgüven, iç özgüven, girişimcilik) oluşan ölçekte beşli likert tipi (5=Tam katılıyorum...1=Hiç

katılmıyorum) derecelendirme kullanılmıştır. Gürsu ve Apaydın (2016: 555) tarafından yapılan çalışmanın analiz sonuçlarına dayanarak bazı maddeler ölçekten çıkarılarak madde sayısı 16'ya düşürülmüştür. Çalışmamızda ise ölçek 18 madde olarak kullanılmış, söz konusu çalışma ile olan örneklem farklılığından dolayı açıklayıcı faktör analizi yinelenmiş ve ölçeğin faktör yapısının uyarılma çalışmasıyla tutarlılığı ele alınmıştır. Özgüven ölçeği için KMO değeri 0,860 olarak bulunmuştur. Elde edilen sonucun, örneklem sayısının özgüven ölçeğinin faktör analizini yapmak için yeterli oranda olduğu görülmektedir. Ayrıca, faktörler incelendiğinde, ölçeğin dört faktörlü yapısı olduğu görülmektedir. Ölçeğin ilk faktörü varyansı %26,01 oranında açıklamaktadır. İkinci faktör ile varyans %9,79 oranında açıklanmaktadır. Üçüncü faktörlerin varyansı %6,85 oranında açıkladığı bulunmuştur. Dördüncü faktörün varyansı %6,04 oranında açıkladığı görülmüştür. Dört faktörün toplamda varyansı %48,69 oranında açıkladığı bulunmuştur. Ayrıca bu çalışma için ölçeğin iç tutarlılık katsayısı 0,90 olarak tespit edilmiştir ki bu veri ölçeğin doğrulayıcı faktör analizlerinin iyi uyum değerleri verdiğini göstermektedir.

2.2. Veri Toplama İşlemi

Araştırma için gerekli görülen demografik değişken sorularından oluşan kişisel bilgi formu, Dini Tutum ve Davranış Ölçme Envanteri, Narsizm ve Özgüven ölçeklerinden oluşan anket formu hazırlanmıştır. Anket 2017-2018 eğitim-öğretim yılında Antalya ilinin Korkuteli ilçesinde bulunan Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi %15,3 (s=93), Şehit Yasin Naci Ağaroğlu İmam Hatip Lisesi %14,7 (s=89), Hacı Ethem-Şerife Kavukçu Anadolu Lisesi %17,0 (s=103), Mesude-Erol Memioğlu Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi % 16,8 (s=102), Fatma-Mehmet Cadıl Fen Lisesi % 15,7 (s=95), Lokman Hekim Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi % 19,8 (s=120) kurumlarında uygulanmıştır. Araştırma için Milli Eğitim Müdürlüğü ile görüşülmüş, okul idareleri ve ders öğretmenlerinden izin alınarak katılımcılara anketi doldurmaları için gerekli süre tanınmıştır. Çalışma hakkında bilgilendirme yapılmış, isim istenmediği bizzat vurgulanarak araştırmanın sıhhatli sonuçlanması için katılımcıların çekinmeden kendilerine en yakın olan cevapları vermeleri istenmiştir.

2.2.1. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde SPSS 24.0 programları kullanılmıştır. Çalışmada, lise öğrencilerinin dini tutum ve davranışlar, narsizm ve özgüven arasındaki ilişkiyi ve demografik değişkenler bakımından farklılaşma düzeyleri incelenmiştir. Dini tutum ve davranışlar, narsizm ve özgüven değişkenlerinin normal dağılım gösterip göstermediğine ilişkin çarpıklık ve eğrilik değerleri verilmiştir. Normal dağılım göstermediği saptanan değişkenlerle, aralarındaki ilişkinin incelenmesi amacıyla "Spearman Korelasyonu" yapılmıştır. İlişkili olduğu tespit edilen değişkenlerin açıklayıcı ilişkisini incelemek için "Doğrusal Regresyon Analizi" uygulanmıştır. Demografik değişkenler ve dini tutum ve davranış, narsizm ve özgüven puanlarının farklılaşma düzeylerinin incelenmesi için, karşılaştırılan bağımsız değişkenlerin homojen dağılım göstermemesi sebebiyle parametrik olmayan Mann Whitney U testi ve Kruskal Wallis H Testi uygulanmıştır. Analizlerde anlamlılık değeri 0,05 düzeyinde %95 aralığında incelenmiştir.

2.3. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini 2017-2018 eğitim-öğretim yılında Antalya'da ortaöğretim kurumlarında öğrenim gören bütün ergenler oluşturmaktadır. Örneklem grubu ise Antalya ilinin Korkuteli ilçesinde bulunan Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Şehit Yasin Naci Ağaroğlu İmam Hatip Lisesi, Hacı Ethem-Şerife Kavukçu Anadolu Lisesi, Mesude-Erol Memioğlu Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, Fatma-Mehmet Cadıl Fen Lisesi, Lokman Hekim Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi olmak üzere altı farklı lise türünde öğrenim gören ergenlerden tesadüfi olarak seçilen deneklerden oluşmaktadır. Elde edilen verilere kayıp veri analizi uygulanmış ve sonuç itibarıyla 605 deneğin verdiği yanıtlar değerlendirmeye alınmıştır. Örneklem %58,7'sini (s=355) kız öğrenciler, %41,3'ünü (s=250) erkek öğrenciler oluşturmaktadır. 5000 kişilik bir evren için %99 güven düzeyi $\pm 5\%$ göz yumulabilir yanılğı standardı kapsamında örneklem sayısının 586 olarak kabul edilmektedir (Sencer'den akt. Bahadır, 1999: XI). Bu kabul göz önünde bulundurulduğunda 118.218 kişilik araştırma evreni için değerlendirmeye aldığımız 606 kişilik anket uygulaması, örneklem kabul edilen sayının üstünde olduğu anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla örneklem evreni temsil gücünün yüksek olduğu düşünülmektedir.

2.4. Bulgular

2.4.1. Araştırma Değişkenleri ve İlgili Alt Boyutlara Ait Betimsel İstatistikler

Tablo 1 Araştırma Değişkenleri ve İlgili Alt Boyutlara Ait Betimsel İstatistikler

	Mean	N	Std. Deviation	Skewness	Kurtosis
Öz-yeterlik	2,235	606	,6752	,576	,226
Dış Özgüven	2,280	606	,8153	,585	,301
İç Özgüven	2,455	606	,7792	,240	-,248
Girişimcilik	1,665	606	,5827	,832	,242
Hak İddia Etme	2,364	606	,8963	,647	-,072
Üstünlük	3,233	606	,9860	-,324	-,679
Kendine Hayranlık	2,422	606	,9199	,503	-,497
Otorite	2,330	606	,9397	,439	-,306
Dini Tutum Toplam	1,507	606	,32404	,478	1,616
Narsizm Toplam	2,5873	606	,74416	,175	-,506
Özgüven Toplam	2,1604	606	,51065	,124	,011

Tabachnick ve Fidell (2013), çarpıklık ve basıklık katsayılarının -1,5 ile +1,5 arasında olduğu durumlarda dağılımların normal kabul edilebileceğini belirtmektedir. Tablo 2'deki veriler doğrultusunda, ölçekler ve ilgili alt boyutlarının normal dağılım kriterini karşılamadığı ve bu yüzden parametrik olmayan analiz yöntemlerinin kullanılması gerekliliği sonucuna varılmıştır.

2.4.2. Ölçekler ve Alt Boyutlar Arasındaki Korelasyon Analizleri

Tablo 2 Dini Tutum ve Davranış, Narsizm ve Özgüven Alt Boyutları Arasındaki Spearman Korelasyon Analizi

		2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
1 Dini Tutum	1,000										
2 Öz-yeterlik	-,366**	1,000									
3 Dış Özgüven	-,166**	,451**	1,000								
4 İç Özgüven	-,107**	,299**	402**	,000							
5 Girişimcilik	-,104*	,262**	371**	329**	1,000						
6 Hak İddia Etme	-,242**	,499**	449**	265**	,233**	,000					
7 Üstünlük	-,119**	,290**	,293**	294**	,185**	517**	,000				
8 KendineHayranlık	-,149**	,343**	,265**	188**	183**	530**	597**	,000			
9 Otorite	-,249**	,510**	,348**	,314**	,220**	569**	462**	414**	,000		
10 NarsizmToplam	-,236**	,507**	414**	317**	241**	804**	816**	794**	755**	,000	
11 ÖzgüvenToplam	-,229*	,662**	790**	722**	626**	489**	354**	323**	470**	498**	1,000

Tablo 2' deki korelasyon bulgularına göre,

Dini tutum ve davranışlar ile öz-yeterlik ($r=-,366$; $p<0,01$), dış özgüven ($r=-,166$; $p<0,01$), iç özgüven ($r=-,107$; $p<0,01$), girişimcilik ($r=-,104$; $p<0,05$), hak iddia etme ($r=-,242$; $p<0,01$), üstünlük ($r=-,119$; $p<0,01$), kendine hayranlık ($r=-,149$; $p<0,01$), otorite ($r=-,249$; $p<0,01$), narsizm toplam puan ($r=-,236$; $p<0,01$) ve özgüven toplam puan ($r=-,229$; $p<0,01$) negatif yönlü ve anlamlı ilişkilidir.

Öz-yeterlik alt boyutu ile hak iddia etme ($r=,499$; $p<0,01$), üstünlük ($r=,290$; $p<0,01$), kendine hayranlık ($r=,343$; $p<0,01$) ve otorite ($r=,510$; $p<0,01$) alt boyutlarının pozitif yönlü ve anlamlı ilişkili oldukları tespit edilmiştir.

Dış özgüven alt boyutu ile hak iddia etme ($r=,449$; $p<0,01$), üstünlük ($r=,293$; $p<0,01$), kendine hayranlık ($r=,265$; $p<0,01$) ve otorite ($r=,348$; $p<0,01$) alt boyutlarının pozitif yönlü ve anlamlı ilişkili oldukları saptanmıştır.

İç özgüven alt boyutu ile hak iddia etme ($r=,265$; $p<0,01$), üstünlük ($r=,294$; $p<0,01$), kendine hayranlık ($r=,188$; $p<0,01$) ve otorite ($r=,314$; $p<0,01$) alt boyutlarının pozitif yönlü ve anlamlı ilişkili oldukları gözlenmiştir.

Girişimcilik alt boyutu ile hak iddia etme ($r=,233$; $p<0,01$), üstünlük ($r=,185$; $p<0,01$), kendine hayranlık ($r=,183$; $p<0,01$) ve otorite ($r=,220$; $p<0,01$) alt boyutlarının pozitif yönlü ve anlamlı ilişkili oldukları tespit edilmiştir.

2.4.3. Ölçeklerin İç Tutarlılık Katsayıları

Tablo 3 Ölçeklerin İç Tutarlılık (Cronbach Alpha) Katsayıları

İç Tutarlılık	Cronbach's Alpha	Madde sayısı
Dini Tutum	,780	36
Narsizm	,822	18
Özgüven	,903	21

Tablo 3'te araştırmada kullanılan ölçeklerin iç tutarlılık katsayıları incelendiğinde dini tutumlar 0,78, narsizm 0,82 ve özgüven 0,90 olarak bulunmuştur.

2.4.4. Narsizm ve Özgüveni Etkileyen Değişkenlerin Regresyon Analizleri

Tablo 4 Narsizmi Etkileyen Değişkenlerin Doğrusal Regresyon Analizi

Model	B (b)	Sh	Beta (β)	T	F	P	R2
1 Sabit (α)	1,194	,185		6,439	60,525***	,000	0,33
Dini Tutum toplam	-,177	,080	-,077	-2,214		,027*	
Öz-yeterlik	,421	,043	,382	9,754		,000***	
Dış Özgüven	,148	,036	,163	4,085		,000***	
İç Özgüven	,132	,035	,138	3,771		,000***	
Girişimcilik	,034	,047	,027	,734		,463	

Bağımlı değişken: Narsizm ***p<0,001 **p<0,01 *p<0,05

Dini tutum ve davranışlar ile özgüvenin narsizme etkisini incelemek için yapılan doğrusal regresyon analizine göre oluşturulan model istatistiksel olarak anlamlıdır [F(5/600)=60,525; p<0,001]. Bağımsız değişkenler incelendiğinde, dini tutum ve davranışlar ($\beta=-,07$; p<0,05), öz-yeterlik ($\beta=0,38$; p<0,01), dış özgüven ($\beta=0,16$; p<0,01), iç özgüven ($\beta=0,14$; p<0,01) anlamlı düzeyde narsizmi etkilemektedir. Bulgular doğrultusunda, öz-yeterlik, dış ve iç özgüven boyutlarından alınan yüksek puanlar, öğrencilerin narsizm toplam puanlarını anlamlı düzeyde açıklamaktadır. Ayrıca, dini tutumdan alınan düşük puanlar narsizm puanlarının yüksek oluşunu anlamlı düzeyde açıklamaktadır. Saptanan açıklayıcı ilişki %33 oranında anlamlıdır (düzeltilmiş (adjusted) $R^2=0,33$).

Tablo 5 Özgüveni Etkileyen Değişkenlerin Doğrusal Regresyon Analizi

Model	(b)	Sh	Beta (β)	t	F	P	R2	
1	Sabit (α)	1,527	,115		13,327	59,055***	,000	0,32
	Dini Tutum Toplam	-,155	,054	-,098	-2,855		,004**	
	Hak İddia Etme	,175	,025	,306	6,852		,000***	
	Kendine Hayranlık	-,010	,024	-,018	-,406		,685	
	Üstünlük	,137	,023	,253	6,063		,000***	
	Otorite	,049	,023	,095	2,117		,035*	

Bağımlı Değişken: Özgüven ***p<0,001 **p<0,01 *p<0,05

Dini tutum ve davranışlarla narsizm alt boyutlarının özgüvene etkisini incelemek için yapılan doğrusal regresyon analizine göre oluşturulan model istatistiksel olarak anlamlıdır [F(5/600)=59,055; p<0,001]. Bağımsız değişkenler incelendiğinde, dini tutum ve davranışlar ($\beta=-0,09$; p<0,001), hak iddia etme ($\beta=0,30$; p<0,01), kendine hayranlık ($\beta=-0,18$; p<0,05), üstünlük ($\beta=0,25$; p<0,01) ve otorite ($\beta=0,09$; p<0,01) narsizmi anlamlı düzeyde etkilemektedir. Bulgular doğrultusunda, dini tutumlar ve kendine hayranlık alt boyutları özgüveni negatif yönlü ve anlamlı düzeyde açıklamaktadır. Ayrıca, hak iddia etme, üstünlük üstünlük ve otorite alt boyutlarından alınan yüksek puanlar, öğrencilerin özgüven toplam puanlarını anlamlı düzeyde açıklamaktadır. Saptanan açıklayıcı ilişki %32 oranında anlamlıdır (düzeltilmiş (adjusted) $R^2=0,32$).

Değerlendirme

Araştırma sorularının yanıtladığı çalışmada, ilk olarak, öğrencilerin dindarlık düzeyleri ile narsizm eğilimleri ve özgüven durumları arasındaki ilişki ele alınmıştır. Bulgulara göre, dindarlık düzeyi ile narsizm eğilimi ve özgüven durumu arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu bulunmuştur. Buna göre dindarlık düzeyi arttıkça Narsizm ve özgüven azalmaktadır. Araştırmada elde edilen bulgunun literatürle tutarlı olduğu görülmektedir (Kartopu, 2013: 630). Örneğin, Kartopu (2013: 625) tarafından yapılan çalışmada, Gümüşhane Üniversitesinde, farklı fakültelerde öğrenim gören üniversite öğrencileriyle yapmış olduğu çalışmada, dindarlık düzeyleri yüksek olan öğrencilerde narsizm düzeylerinin en düşük olduğu sonucu elde edilmiştir.

Yapılan araştırmaların bir kısmında, özellikle benlik saygısı ve narsizm ile ilişkilendirilen diğer bir değişken olan problemlili internet kullanımı ve dindarlık arasındaki ilişki incelenmiştir (Nadeem vd., 2018: 6). Çalışmada, din karşıtı olan öğrencilerde problemlili internet kullanımına karşılık gelen yüksek skorlar saptanmıştır. Sonuçlar, öğrencilerin internet bağımlılığı geliştirmesi hususunda dindarlığın önleyici işlevi olduğunu göstermektedir.

Cooper ve Pullig (2012: 167), narsizmin bireylerin etik yargılarını yüksek oranda olumsuz etkilediğini ifade etmişlerdir. Yazarlar, bireylerin dini yatkınlıklarının fazla olmasına karşın dini açıdan uygun olmayan bazı davranışlara yöneliminin narsizmle açıklanabilecek bir durum

olduğunu ifade etmişlerdir. Cooper ve meslektaşları (2016: 42), kapsamını genişlettikleri bir diğer çalışmada, özellikle toplumsal düzeyde dini tutum ve davranışlara önem veren bireylerde kendine güven ve etik anlayışının daha fazla; narsizmin ise daha düşük olduğu sonucu elde edilmiştir. Orhan (2014: 141) tarafından yapılan çalışmada ise ailesinin dindarlık eğilimi düşük olan çocukların narsistik eğilimlerinin daha fazla olduğu sonucu elde edilmiştir. Elde edilen bulgunun bu çalışmada saptanan narsizm eğilimi, özgüven durumu ve dindarlık arasındaki negatif yönlü anlamlı ilişki ile tutarlılık gösterdiği görülmektedir.

Ashawy (2016: 84) tarafından 9. Sınıf öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ve narsizm özellikleri arasındaki ilişkinin incelendiği araştırmanın bulgularına göre, öğrencilerin dindarlık düzeyleri ve narsizm eğilimleri arasında negatif yönlü ve anlamlı ilişki saptanmıştır.

Buzdar ve meslektaşları (2018: 1) tarafından, Pakistanlı üniversite öğrencileriyle yapılan çalışmada, dindarlığın narsistik kişilik bozukluğu belirtilerini azaltıp azaltmadığı incelendiği çalışmaya 618 kişi katılmıştır. Araştırmada elde edilen bulgular doğrultusunda, narsistik kişilik bozukluğu belirtilerinin öğrencilerin iç güdümlü veya dış güdümlü dindarlık yönelimleri üzerinde doğrudan etkisi olduğu bulgulanmıştır. Araştırmada elde edilen bulgular doğrultusunda, değişime açık dindar bireylerde narsistik kişilik bozukluğu belirtilerinin azaldığı tespit edilmiştir. Güven (2019: 236) tarafından yapılan çalışmada, dindarlık ve içsel dini motivasyonun narsizm ile negatif yönlü ve alçakgönüllülük ile pozitif yönlü anlamlı ilişkisi olduğu sonucu elde edilmiştir.

Daghigh ve meslektaşları (2019: 96) tarafından 388 üniversite öğrencisiyle yapılan çalışmada, dindarlık ve patolojik narsizm incelenmiştir. Araştırmada elde edilen bulgulara göre kırılan narsizmin dindarlık düzeyini anlamlı düzeyde etkilemediği sonucu elde edilmiştir. Ancak büyükmecî narsizmin dindarlık eğilimine pozitif yönde etki ettiği sonucu elde edilmiştir. Öte yandan Ulusal (2019: 107) tarafından yapılan çalışmada öğrencilerin dindarlık düzeyleri ve narsizm arasında anlamlı ilişki saptanmamakla birlikte öğrencilerin sosyal medya kullanımı ve narsizm düzeyleri arasında anlamlı ilişki olduğu sonucu elde edilmiştir. Sonucun, bu çalışmadaki bulgulardan farklı olduğu görülmektedir.

Narsizm ve özgüven arasındaki negatif yönlü anlamlı ilişkiye yönelik gerçekleştirilen benzer bir çalışmada, Hyatt ve meslektaşları (2018: 1), narsizm ve özgüven arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki olduğunu ve benzer kişilik profillerinin narsizm ve özgüven belirtileriyle örtüştüğünü ifade etmişlerdir.

Gürsu ve Apaydın (2016: 551) tarafından gerçekleştirilen çalışmada, narsizm ve özgüven arasındaki ilişkide İslami eğilimin aracı rolü incelenmiştir. Akdeniz Üniversitesi'nde görev yapan 171 öğretim üyesiyle yapılan çalışmada, narsizm ve İslami eğilim arasında anlamlı korelasyon olmadığı sonucu elde edilmiştir. Bununla birlikte, narsizm ve özgüven arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki saptanan çalışmada, özgüven ile İslami eğilim arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Elde edilen sonucun, narsizm ve İslami eğilim arasındaki ilişkinin anlamlı olmaması sebebiyle bu çalışmadan farklı olduğu, narsizm ve özgüven arasındaki ilişki ile özgüven ve İslami eğilim arasındaki ilişki bakımından benzer olduğu görülmektedir. Başka bir deyişle narsizm ile İslâmî eğilim arasında ilişki bulunmamakla birlikte, narsizm

ile özgüven arasında pozitif yönde, İslâmî eğilim ile özgüven arasında negatif yönde anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Sonuç olarak öğretim üyelerinde narsistlik arttıkça özgüvenlerinin yükseldiği, İslâmî eğilimlerinin ise azaldığı bulgulanmıştır. Bu farklılığın sebebinin çalışmanın birinde örnekleme belli bir akademik kariyere sahip öğretim üyeleri oluştururken diğerinde ortaöğretim öğrencisi ergenlerin oluşturması olduğu düşünülmektedir.

Baumeister ve meslektaşları (1996: 10; 1998: 645), araştırmalarında yüksek narsizm ve saldırganlık ile yüksek özgüven arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğunu saptamışlardır. Araştırmada elde edilen bulgular sonucunda narsizm ve özgüven arasında pozitif yönlü ilişkiyi gösteren tutarlı sonuçların elde edildiği düşünülmektedir.

Araştırmamızda yer alan dini tutum ve davranış ölçme envanterinden alınan puanlar ile narsizm ve özgüven alt boyutlarından alınan puanlar arasındaki ilişki incelendiğinde, dini tutum ve davranış ölçme envanteri puanı ile hak iddia etme, üstünlük, kendine hayranlık, otorite, öz-yeterlik, dış özgüven, iç özgüven, girişimcilik puanları, narsizm ve özgüven toplam puanları arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bir anlamda dindarlık arttıkça narsizm ve özgüven alt boyutlarının birçoğu büyük oranda azalmaktadır. Ergenlerin dindarlık düzeyleri ile narsizm eğilimleri arasındaki negatif yönlü ilişkinin, narsizm ve maddi değerler arasındaki ilişki ile açıklanabileceği düşünülmektedir. Dindarlığın manevi değerler olarak değerlendirilmesine ek olarak, bireylerin narsizm düzeylerinin daha çok maddi değerlerle ilişkili olabileceği düşünülmektedir. Bu görüşün desteklediği bir çalışmada Çebi (2016: 32), ergenlerde narsizm ve maddi değerler arasında pozitif yönlü ve anlamlı ilişki olduğunu saptamıştır. Kardaş ise (2017: 105), üniversite öğrencilerinde narsizm ve spiritüel iyi oluş arasında negatif yönlü ilişki olduğunu tespit etmiştir.

Dini tutum ve davranış ölçme envanteri puanları ve özgüven alt boyutlarından öz-yeterlik, dış özgüven ve iç özgüven puanları narsizmi anlamlı düzeyde etkilemektedir. Bulgular doğrultusunda, öz-yeterlik, dış ve iç özgüven boyutlarından alınan yüksek puanlar, öğrencilerin narsizm toplam puanlarını anlamlı düzeyde açıklamaktadır. Ayrıca, dini tutum ve davranış ölçeğinden alınan düşük puanlar narsizm puanlarının yüksek oluşunu anlamlı düzeyde açıklamaktadır. Dindarlık düzeyinin, yetkinlik algısı veya özgüven gibi kavramlardan farklı olarak alçakgönüllülük ile bağdaştırıldığını ve bireylerin manevi değerlere daha fazla önem vermesi sebebiyle kendilerini değerlendirme konusunda mütevazı bir tutum sergileme eğiliminde olduğunu öne süren Güven'in (2016: 283) bulguları elde edilen araştırma sonucu ile örtüşmektedir.

Dini tutum ve davranış ölçme envanteri puanları ve narsizm alt boyutlarının (hak iddia etme, kendine hayranlık, üstünlük ve otorite) puanları özgüveni anlamlı düzeyde etkilemektedir. Bulgular doğrultusunda, dini tutum ve davranış ölçe envanteri puanı ve kendine hayranlık alt boyut puanı özgüveni negatif yönlü ve anlamlı düzeyde açıklamaktadır. Ayrıca, hak iddia etme, üstünlük ve otorite alt boyutlarından alınan yüksek puanlar, öğrencilerin özgüven toplam puanlarını anlamlı düzeyde açıklamaktadır. Bu durumun, narsizm düzeylerinin bireylerin kendilerine verdiği değer ve hissettikleri özgüvenin fazla oluşuyla bağlantılı olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ethem'in (2019: 48) belirttiği üzere, narsizm boyutu olan üstünlük kurmaya

ilişkin tutum ve davranışların, bireylerin kendilerine duydukları güven ve kendilerini aşırı değerli görmeyeyle ilişkisi bulunmaktadır.

Özgüven alt boyutlarından (öz-yeterlik, dış özgüven, iç özgüven ve girişimcilik) ile narsizm alt boyutlarından (hak iddia etme, üstünlük, kendine hayranlık ve otorite) alınan puanlar arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki saptanmıştır. Narsizmin kavramsal çerçevesi ele alındığında, narsist bireylerin kendilerine verdiği değer ve özgüveni aşırı düzeydedir. Ayrıca, narsist bireylerin diğer insanlardan alacağı olumlu veya olumsuz tepkiler, özgüven ve kendilerine verdiği değeri olumsuz açıdan etkilememektedir. Narsizm eğilimi ve özgüven durumları arasında bu araştırmada saptanan pozitif yönlü anlamlı ilişki yapılan diğer çalışmalarla tutarlı olduğu görülmektedir.

Sonuç

Bu araştırmada temel olarak ergen bireylerde dindarlık, narsizm ve özgüven değişkenleri arasındaki ilişki ele alınmıştır. Ergenlik dönemi, gelişim dönemleri içerisinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Kimlik arayışı, karmaşasının haricinde dini tutum ve davranışlarda belirgin değişimlerin olduğu, aynı şekilde dini şüphe ve tereddütlerin yoğun olduğu ergenlik dönemi içerisinde narsizm ve özgüven kavramları da önem taşımaktadır.

Ergenlerin dindarlık düzeyleri ile narsizm eğilimleri ve özgüven durumları arasındaki ilişki incelendiğinde, dindarlık düzeyi ile narsizm eğilimi ve özgüven durumu arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu saptanmıştır.

Ergenlerin dini tutum ve davranış ölçme envanterinden aldıkları puan ile narsizm alt boyutları (hak iddia etme, üstünlük, kendine hayranlık, otorite), özgüven alt boyutları (öz-yeterlik, dış özgüven, iç özgüven, girişimcilik) puanları, narsizm ve özgüven toplam puanları arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu sonuç, dinin değer yargıları, prensip ve dayanaklarının özgüven ve narsizm kavramlarının dayanaklarından farklı olduğunu göstermektedir.

Araştırma bulgularına göre, dini tutum ve davranış ölçme envanteri puanları ve özgüven alt boyutlarından öz-yeterlik, dış özgüven ve iç özgüven puanları narsizmi anlamlı düzeyde etkilemektedir. Sonuç, literatürle paralellik arz etmektedir. Sadece özgüven alt boyutlarından girişimcilik puanı narsizmi etkilememiştir.

Dini tutum ve davranış ölçme envanteri puanları ve narsizm alt boyutlarından alınan puanlar özgüveni anlamlı düzeyde etkilemektedir. Araştırmada elde bulgunun alanyazınla tutarlı olduğu görülmektedir. Diğer narsizm alt boyutlarının tersine kendine hayranlık alt boyutu puanı özgüveni negatif yönlü ve anlamlı düzeyde etkilemektedir.

Araştırmada Özgüven alt boyutları (öz-yeterlik, dış özgüven, iç özgüven ve girişimcilik) puanları ile narsizm alt boyutları (hak iddia etme, üstünlük, kendine hayranlık ve otorite) puanları arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki saptanmıştır. İlgili literatürde yer alan çalışmalarla tutarlılık gösteren sonucun, kendilerine çok fazla değer veren ve aşırı güvenen, diğer insanların görüş, düşünce ve ihtiyaçlarını hiç önemsemeyen narsistik kişilik özelliklerine bağlı olduğu düşünülmektedir.

Kendini çok sevme, kibirlilik, büyüklenme gibi anlamlara gelen ve bir kişilik bozukluğu olan narsizm günümüzde bir salgın haline dönüşmüştür. Teknoloji vasıtasıyla hızla yayılma imkanı bulan narsizm hiç kuşkusuz teknoloji ve internet nesli olan gençlerimizi kuşatmış ve en fazla etkisini onlar üzerinde göstermektedir.

Sağlıklı bir kişilik özelliği olarak değerlendirilen yüksek özsaygı ve özgüven kavramları ile psikolojik sağlık arasında olumlu bir ilişkinin olduğunu gösteren bulgular olmakla birlikte bu araştırmada olduğu gibi yeni araştırmalar, yüksek özsaygı ve özgüven ile narsizm kavramlarının genellikle birbirine karıştırıldığını, özsaygıyı ve özgüveni yükseltmek için kullanılan bütün tekniklerin ise gerçekte narsizmi artırdığını göstermektedir.

Araştırma sonuçlarına dayanarak narsizmin abartılı bir özgüven durumu olduğu ifade edilebilir. Ayrıca narsist bireylerde kendilerini üstün olarak görme, yüksek özgüvenli bireylerde ise kendilerini değerli görme güdüsünün baskın olduğu şeklinde bir çıkarsama yapılabilir. Ancak her ikisinin de dayanağı başkalarının kendilerini nasıl algıladığı düşüncesine dayanmaktadır.

Sonuç olarak inanç, tutum-davranış ve diğer tüm kişilik özellikleri bireyin kimliğinin oluşması noktasında bir bütündür ve hepsi birbirini etkilemektedir. Narsistik Kişilik Envanterinde yüksek puan alanların özgüven ve özsaygı puanları da yüksek çıkmaktadır. yüksek özgüven ve özsaygının sınırlarının belirsiz olması nedeniyle faydalı olabileceği gibi narsistik kişilik bozukluğuna yol açabileceği de görülmektedir. Ergenlerin dindarlık seviyeleri ile narsizm ve özgüven arasındaki negatif yönlü anlamlı ilişki de dikkate alınırca narsizm ve yüksek özgüven gibi patolojik rahatsızlıkların terapi sürecinde, son dönemde çokça vurgulanan ve üzerine çeşitli çalışmalar yapılan dinin iyileştirme etkisinin göz ardı edilmemesi gerektiği ve doğrudan sürece dahil edilmesinin gerekli olduğu düşünülmektedir.

Zamanımızda kadim geleneklerle dinlerin uygun görmediği ve sıklıkla yerdığı; yüksek özgüvene yol açan kendini övmek, beğenmek, kibir, haddini bilememek gibi kavramların sosyal medya, popüler kültür ve bazen de ilim çevreleri tarafından sahip olunması gereken vasıflarmış gibi değerlendirilmesi olumsuz sonuçlara neden olabilmektedir. Hatta ebeveyn ve eğitimciler iyi niyetle çocuk ve ergenlerde özgüveni geliştirmeye çalışırken aslında farkında olmadan onları narsistik kişilik bozukluğuna da sürükleyebilmektedirler. Bu nedenle terapi sürecinde kadim mesajların dikkate alınarak narsizm kadar yüksek özsaygı ve özgüvenin de aslında olumsuzluklar içerebildiği, bazen mevcut rahatsızlığın temelinde bu olguların olabileceği düşüncesine yer vermek yerinde olacaktır. Bununla birlikte tartışmaya açık olan bu konularda daha kesin konuşabilmek için çok daha fazla ve ileri çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu da belirtmek yerinde olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akın, A. (2007). Öz-güven ölçeğinin geliştirilmesi ve psikometrik özellikleri. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi eğitim Fakültesi Dergisi*, 7(2), 167- 176.
- Ashawy, M.F.A.A.A. (2016). *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık ve Narsizm İlişkisi (Sinop Örneği)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

- Baumeister, R. F. (1998). "The self. In D. T. Gilbert, S. T. Fiske, G. Lindzey (Eds.). *Handbook of Social Psychology*, 4(2): 680-740.
- Baumeister, R. F. (2001). "Violent Pride: Do People Turn Violent Because of Self-Hate, or Self-Love?" *Scientific American*, 284(4): 96-101.
- Baumeister, R. F., Smart, L., Boden, J. M. (1996). "Relation of Threatened Egotism to Violence and Aggression: The Dark Side of High Self-Esteem". *Psychological Review*, (103): 5-33.
- Behary, W.T. (2018). *Narsistle Ateşkes*. (Çev. M. Caner ve N. Azizlerli), Psikonet Yayınları, İstanbul.
- Budak, S. (2009). *Psikoloji Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Buzdar, M. A., Tariq, R. U. haq, Jalal, H., Nadeem, M. (2018). "Does Religiosity Reduce Narcissistic Personality Disorder? Examining the Case of Muslim University Students". *Journal of Religion and Health*, 1-8 doi:10.1007/s10943-018-0628-9.
- Cihangir Çankaya, Z. ve Meydan, B. (2018). "Ergenlik Döneminde Mutluluk ve Umut". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(65): 207-222.
- Cooper, M. J., Pullig, C., & Dickens, C. (2016). "Effects of Narcissism and Religiosity on Church Ministers with Respect to Ethical Judgment, Confidence, and Forgiveness". *Journal of Psychology and Theology*, 44(1): 42-54. doi:10.1177/009164711604400104
- Çebi, E. (2016). *Ortaokul Öğrencilerinde Maddi Değerler ve Narsisizm*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Daghigh, A., DeShong, H. L., Daghigh, V., Niazi, M., ve Titus, C. E. (2019). "Exploring the Relation Between Religiosity and Narcissism in an Iranian Sample". *Personality and Individual Differences*, (139): 96-101.
- Emmons, R.A. (1984). Factor analysis and construct validity of the narcissistic personality inventory. *Journal of Personality Assessment*, 48(3), 291- 300.
- Ethem, S. (2019). *Narsisizm, Yalnızlık ve İlişkili Olma Gereksinimi ile Facebook, Twitter ve Instagram Kullanımı Arasındaki İlişki*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Giddens, A. (2004). *Modernliğin Sonuçları*. (Çev. E. Kuşdil), Ayrıntı Yayıncılık, İstanbul.
- Gül, S. K. ve Güneş, İ. D. (2009). "Ergenlik Dönemi Sorunları ve Şiddet". *Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(1): 79-101.
- Gürsu, O. (2011). *Ergenlerde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Gürsu, O. Apaydın. Ç. (2016). "Narsizm ile Özgüven Arasındaki İlişkide İslami Eğilimin Aracı Rolü", *Ekev Akademi Dergisi*, 20(66): 551-562.
- Güven, M. (2019). *Narsizm, Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Hyatt, C. S., Sleep, C. E., Lamkin, J., Maples-Keller, J. L., Sedikides, C., Campbell, W. K., ve Miller, J. D. (2018). Narcissism and self-esteem: A nomological network analysis. *PLOS ONE*, 13(8): 1-31. e0201088. doi:10.1371/journal.pone.0201088
- Kardaş, S. (2017). *Sanal Kimlik ve Spiritüel İyi Oluşun Üniversite Öğrencilerinin Narsistik Eğilimlerini Yordayıcılığı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Kartopu, S. (2013). "Narsisizmin Dindarlık Eğilimleriyle İlişkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6(6): 625-649.
- Lauster, P. (2000). *Kendine güven*, Ankara: Doruk Yayınları.

- Nadeem, M., Buzdar, M. A., Shakir, M., ve Naseer, S. (2018). "The Association Between Muslim Religiosity and Internet Addiction Among Young Adult College Students", *Journal of Religion and Health*, 1-8, doi:10.1007/s10943-018-0697-91.
- Orhan, G. (2014). *Narsizim Etiyolojisi ve Dindarlıkla İlişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Raskin, R. ve Terry, H. (1988). "A Principal-Component Analysis of the Narcissistic Personality Inventory and Further Evidence of its Construct Validity". *Journal of Personality and Social Psychology*, 54(5): 890-902.
- Raskin, R., & Hall, C. S. (1979). A narcissistic personality inventory. *Psychological Reports*, 40, 590.
- Schunk, D. H. (2000). *Learning Theories*, Prentice hall, Third edition. The Gale encyclopedia of psychology / Bonnie R. Strickland, executive editor, Gale Group.
- Şahin, Ş. ve Özçelik, Ç.Ç. (2016). "Ergenlik Dönemi ve Sosyalleşme". *Cumhuriyet Hemşirelik Dergisi*, 5(1): 42-49.
- Tabachnick, B., & Fidell, L. (2013). *Using Multivariate Statistics*, 6th International edition (cover) edn. Boston, [Mass.].
- Twenge, J.M. ve Campbell, W.K. (2015). *Asrın Vebası: Narsisizm İletisi*. (Çev. Ö. Korkmaz), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Twenge, Jean M.ve Campbell, W.Keith, (2010). *Narsisizm İletisi*, (çev. Özlem Korkmaz), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Ulusal, R. (2019). *Ergenlik Döneminde Narsizim, Dindarlık ve Sosyal Medya Tutumları İlişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

TURKISH
ACADEMIC
RESEARCH
REVIEW



TÜRK
AKADEMİK
ARAŞTIRMALAR
DERGİSİ

Sahabenin Hadis Tasavvurunda Vahiy-Kitabet İlişkisinin Yeri

The Place Of The Relationship Between Revelation And Recording
In The Hadith Image Of The Companions

Zişan Türcan

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı
Associate Professor, Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Hadith
z.turcan@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-9779-6900

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü-Article Type | Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi-Date Received | 16 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi-Date Accepted | 25 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi-Date Published | 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu | Ekim – Kasım - Aralık

Pub Date Season | October – November - December

Atıf/Cite as: Türcan, Zişan, Sahabenin Hadis Tasavvurunda Vahiy-Kitabet İlişkisinin Yeri/The Place Of The Relationship Between Revelation And Recording In The Had-ith Image Of The Companions. Tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (4),455-474. Doi: 10.30622/Tarr.634048

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Sahabenin Hadis Tasavvurunda Vahiy-Kitabet İlişkisinin Yeri

Zişan TÜRCAN¹

Öz

Bu çalışmada, sahabenin hadislerin kaynağına ilişkin düşüncesinin şekillenmesinde hadis kitabeti sürecinin etkisi araştırılmaktadır. Hz. Peygamber'in nazil olan Kur'an vahyi ve hadislerle ilgili kitabet noktasındaki farklı uygulamaları sahabede vahyin *yazılı olması*, *lafzen korunmuşluğu* ve *tilâvet edilmesi* şeklinde ifade edilebilecek temel özelliklerine dair bir anlayış oluşturmuştur. Hz. Peygamber'in sağlığında onun söz ve uygulamalarına *vahiy kaynaklı-ictihada dayalı* şeklinde kavramsal bir ayırımla bakmadıkları anlaşılan sahabe, bağlayıcılık bakımından Kur'an ile Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları arasında bir fark görmemiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in vefatından sonra her iki bilginin arasını kesin bir şekilde ayırdıklarını gösteren uygulamaları bulunmaktadır. Onların iki bilgi arasında yaptıkları bu tefrik Hz. Peygamber'in başlangıçtaki uygulamasına denk düşecek şekilde "yazılı bir metin haline getirip getirmeme"yi esas almıştır. Hz. Peygamber'in vefatından yani Kur'an'ın nüzul süreci bittikten sonraki dönemde sahabe, *Kur'an* ve *Kur'an dışı metin* ayırımı üzerinden bir tavır geliştirmiştir. Hz. Peygamber'in hadis kitabetini yasaklamasındaki hadislerin Kur'an'la karışması şeklindeki gerekçe ortadan kalktığı halde sahabenin hadis kitabetine yaklaşımlarında başlangıçta oluşan vahiy tasavvurları etkili olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis Kitabeti, Sahabe, Kur'an, Vahiy, Nüzul.

The Place Of The Relationship Between Revelation And Recording In The Hadith Image Of The Companions

Abstract

In this study, we examine the effect of hadith kitabah process on the formation of sahabah's thought regarding the source of hadiths. The different applyings of The Prophet about the kitabah related with the Qur'an revealed and the hadiths led the sahabah to consider that the revelation had to be written and was literally protected and intonated. It seems that the sahabah did not distinguish between the sayings and deeds of the Prophet while he was alive

by regarding the conceptional differentiation in the way of revelation based and ijtehad based as well as did not distinguish between the Qur'an and his sayings and deeds in respect to their bindingness (authority). In so far as, after the Prophet's demise, we find the applyings indicating that the sahabah definitively distinguished between both kinds of the knowledge. Their distinguishing between two kinds of the knowledge was based on that whether or not the hadiths should have been written, in the manner corresponding to the early applying of the Prophet. In the period after the Prophet's demise, that is to say, after the revelation of the Qur'an ended, the sahabah took a stand on the principle that there is difference between Qur'anic and non-Qur'anic texts. Although the reason that the Prophet forbade to write the hadiths because of that they should have been mixed with the Qur'an disappeared, The early revelation image of the sahaba continued to be effective on their attitude to the hadith kitabah.

Key words: Recording of Hadith, The Companions, Qur'an, Revelation.

Giriş

Hadislerin kaynağı problemi İslam düşünce tarihi boyunca teolojik ve amelî pek çok tutumun dayandığı fikrî bir zemini oluşturmuştur. Zira bu problem, peygamber tasavvuru, kaynakların hiyerarşik düzeni, sünnet-hadis ilişkisi, sünnetin tanımı, hadislerin anlaşılması ve amel edilebilirliği gibi meselelerle doğrudan ilişkilidir. Bu yönüyle itikadî, ideolojik ve hatta amelî çizgilerin oluşmasında merkezî bir rol oynamıştır. Hadislerin kaynağı meselesinin mahiyetinin kavranması öncelikle ortaya çıkış ve gelişim sürecinin anlaşılması ile mümkündür. Bahsedilen süreçler bakımından sahabenin hadislerin kaynağına ilişkin tutumunun bilinmesi ise kritik bir öneme sahiptir. Bu çalışmada, sahabenin hadislerin kaynağına ilişkin düşüncesinin şekillenmesinde hadis kitabeti sürecinin temel bir etkisi bulunduğu iddia edilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadis kitabetine dair lehte ve aleyhte yaşanan gelişmeleri yönlendiren saik de Kur'an'ın nüzul sürecinde sahabede oluşan vahiy algısıdır. Hz. Peygamber'in inen ayetleri özenle yazdırırken, hadislerin kitabetine olumlu yaklaşmaması bahsedilen vahiy algısının oluşmasında temel etkindir. Öyleyse, bahsedilen süreçte hadis kitabetine dair ortaya çıkan gelişmeler Kur'an'ın mushaf haline getirilmesi olgusuyla da yakından ilişkilidir.

Hem sahabenin hadis/sünnet anlayışı hem hadislerin kaynağı meselesi hem de hadis kitabeti olgusu pek çok çalışmaya konu edilmiştir.² Bu çalışma ise, Kur'an ve hadislerle ilgili kitabet

2 Mesela bk. A'zamî, M. Mustafa. *Studies in Early Hadith Literature* (Indianapolis: American Trust Publication, 1978), 18-60; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 2. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000); Ahmet Yücel, *Hadis İstihlaklarının Doğuşu ve Gelişimi –Hicrî İlk Üç Asır-*, (İstanbul: İFAV, 1996), 27-38; Nevzat Aşık, *Sahabe ve Hadis Rivayeti*, (İzmir: Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, 1981); Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, (İstanbul: Ensar, 2013), 80-95; Mustafa Ertürk, "Nebevî Sünnet'in Târihi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'an İslâm'ı' Söyleminin İlmî Değeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2003), 14-22; A. mlf., *Metin Tenkidi*, Ankara 2011, 41-57; Gregor Schoeler. "Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon", trc. Hüseyin Akgün, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 6/1 (2008), 135-173; Mehmet Sait Toprak, "İbrânî Gelenekte 'Kitâbet' Aleyhtarlığı: Yazı Karşıtlığı Paradoksu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2007), 127-146; A. mlf., "Hadislerin Sözlü Rivayeti ile Sözlü Tora'nın Rivayet Tekniği Meselesine Bir Giriş", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/20 (2008), 139-165.

odaklı uygulamanın sahabenin vahiy tasavvurunun oluşumu ile ilgisini kurmak ve nüzulden sonraki süreçte sahabenin hadis kitabetine yaklaşımında oluşan vahiy tasavvurunun etkisini aramak şeklinde özgün bir zemin bulma amacı gütmektedir. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in nazil olan Kur'an vahyi ve hadis kitabeti ile ilgili uygulamaları sahabede vahyin *yazılı olması*, *lafzen korunmuşluğu* ve *tilâvet edilmesi* şeklinde ifade edilebilecek temel özelliklerine dair bir anlayış oluşturmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte ise özellikle Kur'an'ın mushaflaşmasından sonra sahabe *Kur'an* ve *Kur'an dışı metin* ayırımı üzerinden tavrı geliştirmiştir. Bu dönemlerden itibaren Hz. Peygamber'in hadis kitabetini yasaklamasındaki gerekçe ortadan kalktığı halde sahabenin hadis kitabetine yaklaşımlarında, diğer başka etkenlerin yanında, başlangıçta oluşan vahiy tasavvurlarının etkisi görülmüştür.

Sahabede Sözü Kaynağına İşaret Etmesi Bakımından Kur'an İle Kur'an Dışı Metin

Ayırımı

Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin Kur'an'ın cem'i ve istinsahı çalışmalarına yönelmelerinde şartların zorlamasının etkisi olmakla birlikte, bu çabaları zihinlerinde meşrulaştıran hatta lüzumlu gösteren itikadî ve fikrî temeller bulunmaktadır. Kur'an'ın mushaflaşma süreciyle doğrudan bağlantılı görünen hadis kitabetine dair tutumlarında da benzer saikler söz konusudur. Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına *vahiy kaynaklı-ictihada dayalı* şeklinde kavramsal bir ayırımla bakmadıkları anlaşılır³ sahabenin sünnet/hadis bağlayıcılığını Kur'an ayetlerinin bağlayıcılığı düzeyinde kabul etmekle birlikte her iki bilginin arasını kesin bir şekilde ayırdıklarını gösteren uygulamaları bulunmaktadır. Mesela Hz. Ömer hadislerin tedvininden vazgeçme sebebini şöyle açıklamıştır: "Sünnetleri (hadis) yazdırmak istemiştin. Fakat sizden önceki bir toplumun, kitaplar yazıp bu kitapların üstüne fazla düştüğünü ve Allah'ın kitabını terk ettiğini hatırladım. Yemin ederim ki ben, Allah'ın kitabını hiçbir şeyle örtmem."⁴ Abdullah b. Mes'ûd da birtakım kıssaların ve Kur'an'ın bir arada yazılı olduğu sahifeyi görünce şöyle demiştir: "Hidayetin en güzeli Muhammed'in (s.a.) hidayetidir. Sözü en güzeli Kitâbullah'tır... Ehl-i kitâbı, nesilden nesle tevarüs ettirdikleri bu ve buna benzer sahifeler helak etmiştir. Zira onlar Allah'ın kitabını arkalarına atmışlar ve onu bilmiyorlarmış gibi davranmışlardır."⁵ Benzer bir yaklaşım da Hz. Ali ile ilgili nakledilmektedir. Abdullah b. Yesâr, onun hutbede, "Elinde ya-

3 Salahattin Polat, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu-2001* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 16; Zîşan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 63-65; Faik Akcaoğlu da doktora tezinde, sahabenin Hz. Peygamber'in uygulamaları karşısında "Bunu vahiy mi yaptın, yoksa kendi düşüncenle mi?" tarzındaki sorularını aktaran rivayetleri senedi bakımından etraflıca tetkik etmiş ve bu rivayetlere dayanarak sahabenin sünnetin kaynağını sorguturduklarını söylemenin mümkün olmayacağı; zira rivayetlerin hadis usulü kriterleri bakımından sorunlu olduğu sonucuna ulaşmıştır (Faik Akcaoğlu, *Hz. Peygamber'in Kur'an Dışında Bilgilendirilmesi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 87-92); Ayrıca, sahabenin Hz. Peygamber'le ilişkilerini detaylı başlıklar altında ele alan bir çalışma için bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 79-150.

4 Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'* (Abdürezzak'ın *Musannef*'inin sonunda), thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1413), XI, 257; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm* (Beyrut: İhyâü's-sünneti'n-nebeviyye, ts.), 49. Bu rivayet sıhat bakımından eleştirilmiş (Mutlu Gül, Hüseyin Kahraman, "Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in Hadis Tedvinine Bakışları İle İlgili Rivayetlerin Tahlihi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56/1 (2015), 145-153; Yücel, "Kitâbet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: 2002, XXVI, 82) olmakla birlikte benzer içerikteki diğer sahabilerin sözleriyle birlikte sahabedeki bir tavra delalet etmektedir.

5 Hatîb, *Takyîdü'l-İlm*, 55.

zılı metin olan kişinin dönüp onu imha etmesini salık veriyorum. İnsanlar, âlimlerinin sözlerini takip edip, Rablerinin kitabını terk ettikleri için helak oldular” dediğini haber verir.⁶

Ebû Sa’îd el-Hudrî’ye, “Bize hadis yazdırmaz mısınız, onları ezberleyemiyoruz” dediklerinde “Hayır, size asla hadis yazdırmayız. Hadisi Kur’an yerine koymayız. Rasûlullah’tan bizim ezberlediğimiz gibi, siz de (bizden) ezberleyin” demiştir.⁷ Rivayetin başka bir tarikinde ise kendisine hadis yazdırmasını isteyenlere “Yazdığınızı Kur’an mı edineceksiniz!” diye tepki verdiği nakledilir.⁸ Çevresindekileri hadisleri yazmamaları konusunda uyarın İbn Abbâs da “Sizden öncekileri kitaplar saptırdı” demiştir.⁹

Hadislerin yazılmasına izin verilmemesiyle ilgili Hz. Peygamber’e dayandırılan bazı rivayetlerde başta Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebû Sa’îd el-Hudrî ve İbn Mes’ûd gibi sahabîlerin endişelerini teyit eden ifadeler bulunmaktadır. Mesela bunlardan birinde Hz. Peygamber, bazı kimselerin hadislerini yazdığını öğrenince minbere çıkarak “Bu yazmış olduğunuzu öğrendiğim yazılar (بِتَك) da nedir? (Unutmayın!) Ben ancak bir beşerim...” buyurduğu nakledilmektedir.¹⁰ Yine Ebû Hüreyre’den nakledilen diğer bir rivayette de Hz. Peygamber “Allah’ın kitabı dışında başka bir kitap mı istiyorsunuz?” şeklinde tepki vermiş ve devamında “Sizden önceki toplumlara, Allah’ın kitabı yanında başka kitaplar yazmaları saptırmıştır” diye eklemiştir.¹¹ Bahsedilen rivayetlerin kaynağının gerçekten Hz. Peygamber mi yoksa ilk ravi konumundaki sahabîlerin bizzat kendileri mi olduğu meselesi araştırılmalıdır.¹² Ancak bizim açımızdan daha önemli olan nokta, rivayetlerde kitabet yaşağının tamamen *Kur’an-Kur’an dışı* bilgi tasnifini esas almış olmasıdır. Bu tasnif, konu edilen bilgi türlerinin kaynakları itibarıyla *ilahî-beşerî* oluşlarına da bir işaret taşımaktadır. Zira Allah’ın kitabına yapılan vurgu ve ona alternatif olabilecek kitaplar edinmekten sakındırma ancak bu tür temel özelliklere dayandığında anlamlıdır.

Sahabede görülen kitabete karşı tutum, hem siyasi iktidar eliyle toplumsal düzeyde Kur’an’a alternatif algılanabilecek bir kitabın teşekkülüne hem de fertlerin itikadi ve amelî yönelişlerine¹³ tesir edecek bu tür bir algının oluşmasına karşı geliştirilen bir hassasiyettir. Bununla birlikte sahabenin hadis yazdığına ilişkin örnekler fazlasıyla mevcuttur. Bu durumu, hadis kitabetiyle

6 Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdilber en-Nemerî, *Câmiu beyâni’l-ilm ve fadlih*, thk. Ebû’l-Eşbâl ez-Züheyri (Suûd: Dâru İbni’l-Cevzi, 1414/1994), I, 271.

7 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim ed-Dârânî (Suûd: Dâru’l-muğni, 1412/2000), “Mukaddime”, 42.

8 Hatîb, *Takyîdü’l-ilm*, 37.

9 Hatîb, *Takyîdü’l-ilm*, 43.

10 Hatîb, *Takyîdü’l-ilm*, 34.

11 İbn Hanbel, XVII, 156; Hatîb, *Takyîdü’l-ilm*, 34.

12 Ebû Sa’îd el-Hudrî’den merfû olarak gelen rivayetin Buhârî ve diğer âlimlerce aslında mevkuf kabul edildiğine dair bk. Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1379), I, 208; Rivayetin bütün tarikleri Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem-Babası (Zeyd b. Eslem) senediyle gelmektedir. Abdurrahman’ın zayıf bir ravi oluşundan dolayı rivayetin bütün tarikleri de zayıf bulunmuştur. Abdurrahman b. Muhammed b. Ebi Hâtim, er-Râzi, *el-Cerh ve’l-ta’dil*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâs, 1271/1952), V, 233; Ebû’l-Fadl Muhammed b. Tâhir İbnü’l-Kayserânî, *Zehîratü’l-huffâz*, (Riyad: Dâru’s-selef, 1416/1996), I, 310.

13 İbn Mes’ûd’un, kendisine gösterilen hadisleri “Kalpleri Kur’an’la meşgul edin (doldurun), başka bir şeyle meşgul etmeyin” diyerek sildiği nakledilmiştir. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm*, I, 283; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe, *el-Kitâbü’l-musannef fi’l-ehâdisi ve’l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1409), VII, 106.

ilgili umumî bir yasağın olmadığı delili sayanlar da vardır.¹⁴ Ne var ki bu yaklaşım -aşağıda ele alacağımız gibi- kitabet meselesini canlı bir süreç dâhilinde okumamaktan kaynaklı bir yanlgı içermektedir.

Sahabenin *Kur'an-Kur'an dışı metin* algısı Kur'an'a dair tasavvurlarıyla doğrudan ilgilidir. Sahip oldukları bu tasavvur, nüzul sürecinde Hz. Peygamber'in uygulamalarından beslenmiştir.

Hadis Kitabeti Meselesi ve Sahabenin Vahyin Temel Özelliklerine Dair Tasavvurlarının Oluşumu

Hz. Peygamber'in Hadis Kitabetine Yaklaşımı

Hadis kitabetiyle ilgili tartışmalar genellikle hadis yazılmasını yasaklayan ve hadis yazılmasına izin veren rivayetler çerçevesinde yürütülmektedir. Hadislerin kitabetini yasaklayan haber Ebû Sa'îd el-Hudrî,¹⁵ Ebû Hüreyre¹⁶ ve Zeyd b. Sâbit'den gelmiştir. Ebû Sa'îd el-Hudrî'den gelen iki rivayetten biri hariç hadisin diğer bütün tarikleri sened açısından zayıf bulunmuştur.¹⁷ A'zamî rivayetlerin bu durumundan hareketle hadislerin yazılmaması için her hangi bir umumî talimatın olmadığı; İbn Hacer'e atıfla, asıl maksadın Kur'an'la hadislerin aynı kâğıt üzerine yazılmasını engellemek olduğunu söylemektedir.¹⁸ Oysa hadis kitabeti yasağını sadece bu rivayetlerin sened bakımından durumlarına bina etmek sağlıklı değildir. Zira böyle bir yasağın var olup olmadığını dolaylı olarak gösteren başka rivayetler de vardır. Ebû Sa'îd el-Hudrî "Benden Kur'an dışında bir şey yazmayın. Kim Kur'an dışında bir şey yazmışsa onu imha etsin" şeklindeki hadisi rivayet ettikten sonra sadece Kur'an ve teşehhüdü yazdıklarını belirtmiştir.¹⁹ İbn Mes'ûd da benzer şekilde Hz. Peygamber zamanında hadislerden sadece istihâre namazını ve teşehhüdü yazdıklarını söylemiştir.²⁰ Vahiy kâtipliği yapmadığı bilinen sahabîlerden²¹ gelen bu tür rivayetler, vahiy kâtiplerinden Zeyd b. Sâbit'in "Rasûlullah bize hadislerini yazmamayı emretti"²² sözüne dayanarak hadis kitabeti yasağının sadece vahiy kâtiplerine yönelik olduğu şeklindeki iddiaları da geçersiz kılmaktadır. Kaldı ki, Zeyd'in rivayeti isnadındaki kopukluktan dolayı da muteber sayılmamıştır.²³

Hadis kitabetini yasaklayan hadisler sıhhat bakımından eleştirilmiş olsa da -ki tariklerden birinin sahih olduğu söylenebilir- yine de izin veren hadislerle telif edilmeye çalışılmıştır. Kitabet yasağının nüzul döneminde hadislerin Kur'an'la karıştırılma tehlikesinin mevcut olduğu du-

14 A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature*, 26.

15 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), "Zühhd ve Rekâik", 16; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Âdil Murşid ve diğerleri, (Medine: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), XVIII, 94; Dârimî, *Sünen*, "Mukaddime", 42.

16 Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsned*, thk. Âdil b. Sa'd, (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988/2009), XV, 277.

17 A'zamî, *Studies*, 23; Ayrıca bk. Yücel, "Kitâbet", XXVI, 82; Mesela Ebû Sa'îd el-Hudrî'den gelen tariklerden biri senedindeki Amr isimli raviden dolayı zayıf bulunmuştur. Bk. İbnü'l-Kayserânî, *Zehîratü'l-huffâz*, V, 2236.

18 A'zamî, *Studies*, 23; Krş. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 208.

19 Ebû Dâvûd, "İlm", 3.

20 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 262.

21 Vahiy kâtiplerinin isim listesi için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 22.

22 Ebû Dâvûd, "İlm", 3.

23 Yücel, "Kitâbet", XXVI, 81.

rumlar için konulduğu; bundan emin olduğunda nesh edildiği ya da yasağın, hadislerin hıfzına değil de yazılı olmasına güvenme gibi tutumların ortaya çıkması durumlarına has olduğu, ancak böyle bir yanlış tutumdan emin olduğunda izin verildiği ve yahut da bu yasakla, hadislerin Kur'an'la birlikte aynı kâğıtta yazılmamasının kastedildiği savunulmuştur.²⁴ Ayrıca hadis kitabet yasağının yazısı kötü olan sahabilerle ilgili olabileceğini ileri sürenler²⁵ ve Kur'an'ın dışında bir şeye düşkün olma endişesine bağlayanlar da olmuştur. Dolayısıyla bu yaklaşımlara göre sayılan endişelerin bulunmadığı durumlarda kitabet yasağından da söz edilemez. Her ne kadar bahsi geçen rivayetlerde hem içeriklerinden hem de rivayet eden sahabilerin durumlarından hareketle bazı işaretler bulunabilse de hadis kitabetini yasaklayan ve izin veren hadisler arasında bir nesh ilişkisi olduğuna dair somut haricî bir delilin bulunmaması, hadis kitabeti yasağının mensûh olduğunu söylememizi zorlaştırmaktadır. Kaldı ki daha sonraki dönemlerde sahabe ve tabiûn arasında yazıya karşı olanların varlığı da bu durumu teyit etmektedir.²⁶ Kitabet yasağının yazısı kötü olanlarla ilgili olabileceği yönündeki yorum da yeterli delile sahip değildir.²⁷ Öte yandan Kur'an dışında bir şeye düşkünlük gösterilmesiyle ilgili Hz. Peygamber'in bir endişesinin olduğuna dair yukarıda zikredilen rivayetin dışında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Zaten bahsedilen rivayet de Buhârî ve diğer âlimlerce mevkuf kabul edilmiştir.²⁸ Aslında bu endişenin sahabede Hz. Peygamber'in vefatından ve Kur'an'ın cem'inden sonraki dönemde ortaya çıktığı görülmektedir.

Hz. Peygamber'in gerek devlet başkanlığı gerekse devletin halka yönelik uygulamalarıyla ilgili hususların yazılmasına önem vermesi, umumî anlamda bir kitabet yasağı olmadığına delil getirilmektedir. Oysa devlet başkanlarına, kabile reislerine yazdırdığı mektuplar, ahidnâmeler (emannâme), sulhnâmeler, nüfus sayımı, borç ve muamelata dair yazdırılan hususlar, tersine, yazma faaliyetinin Kur'an'a özgü bir durum olduğunu teyit etmektedir. Dikkat edilirse Hz. Peygamber'in yazdırdığı hususlar devlet başkanlığının gerektirdiği konuların yanı sıra Arap toplumunda yazılan nadir hususlarla örtüşmektedir. Zira yazının pek kullanılmadığı Arap kültüründe sözleşmeler ve ticarî işlemler dışında yazılı olanın pek bir değeri yoktu.²⁹ Benzer şekilde Hz. Ali'nin de Hz. Peygamber döneminde yazıp kılıcının kınında gezdirdiği sahifesinde diyete dair hükümler, düşmanın elinden bir esiri kurtarmanın yolları, bir kâfir için müslümanın öldürülemeyeceği, Medine'nin Harem bölgesi sınırları gibi konulardaki hadisler yazılıydı.³⁰

24 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 208.

25 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, (B.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1419/1999, 411.

26 Yücel, "Kitâbet", XXVI, 81-82.

27 Bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, 411.

28 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 208.

29 Amr b. Tağlib'in şu sözü Arap toplumunda yazı bilenlerin ne kadar az olduğunu gösterdiği gibi yazının hangi alanlarda kullanıldığına dair de bir fikir vermektedir: "Biz büyük bir mahallede bir kâtip arardık. Bir adam alış veriş muamelesi yapmak istese fulan oğullarının tacirine bir danışayım derdi, (hatta) o da bulunmazdı." İbn Hanbel, XXXIX, 519; İbn Kuteybe, *Te'vil*, 411; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), Büyû', 3.

30 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (b.y., Dâru tavkî'n-necât, 1422), "İlim", 39, "Cihâd", 171, "Cizye", 10, 17; Hz. Ali, Kur'an ile bahse konu sahifenin dışında Hz. Peygamber'den başka bir şey yazmadığını vurgulamaktadır. Buhârî, "İlim", 39; Müslim, "Edâhî", 8.

Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bahsedilen konuları yazdırmasını, hadis kitabeti meselesinden ayrı tutmak gerekir.³¹ Her ne kadar Hz. Peygamber'in sayılan hususlarda yazdırdıkları da sonraki terminoloji ile hadis olarak nitelendirilse de hadis kitabeti meselesini kendi olgusal gerçekliği içerisinde ele almak gerekmektedir. Bu olgusal gerçekliğin temel zemini ise, o günkü kültürün yazıya ilgisizliğine rağmen, bu kültürel ortamda sadece Kur'an'ın özenle yazdırılması ve bir de onun dışında şifahî nakil sayesinde yeni bağlamlara uyarlanma zorunluluğu olmayan konuların kaydedilmesidir.³² Buna karşılık Kur'an'la karışması tehlikesinden dolayı genel olarak hadislerin yazılmasına hoş bakılmamasıdır.

Hadislerin kitabetine dair yasağın umumî olmadığı görüşünden hareketle kitabete olumlu yaklaşan rivayetleri 'izin veren' yerine 'teşvik eden' şeklinde nitelemenin daha doğru olacağı yönünde yaklaşımlar da bulunmaktadır.³³ Bu tür yaklaşımlar, literatürdeki kullanıma uygun düşmemesi bir yana, hadis kitabet yasağının umumî olmadığı tespitini, hadis kitabet yasağını doğrudan ifade eden rivayetlerin sübutuyla ilgili ihtilafların bulunmasına dayandırması bakımından tenkide açıktır. Kaldı ki, başlangıçta yasağın umumî olmadığını söylemek, ruhsatın umumî olduğunu söylemekten daha zordur. Zira hadis kitabetini yasaklayan haberler umumî bir hitaba sahipken, Abdullah b. Amr ve Ebû Şâh örneğinde olduğu gibi izin veren rivayetlerin kişiye özel olması daha olasıdır.³⁴ Öte yandan Hz. Peygamber'in Veda hutbesinde, "Burada olanlar olmayanlara ulaştırın (tebliğ)" şeklinde, sözlerinin aktarılmasını tembihlerken de hadis kitabetiyle ilgili en küçük bir işaretle bulunmadığı ve şifahî nakli konu ettiğini ihsas eden bir üslup kullandığı görülmektedir.³⁵ Üstelik hadis kitabet yasağına ilişkin bilgi bizim için sadece "Kim benden Kur'an dışında bir şey yazmışsa imha etsin..." rivayetine dayanmamaktadır. Hatta Hz. Peygamber döneminde kitabetle ilgili ne tür bir uygulama yaptıklarını anlatan sahabilerin ifadeleri bu konuda daha belirleyici bir içeriğe sahiptir.

Sahabeye ait yazılı hadis notlarının olması, Hz. Peygamber zamanında kitabet yasağı olmadığına delil teşkil etmeyebilir. Zira sahabenin, ağırlıklı olarak kendi hafızalarına yardımcı olması

31 Hadis kitabet meselesini sonradan oluşmuş ve ittifak da sağlanmamış terminoloji üzerinden anlamaya çalışmak olgusal olarak kitabet meselesini kavramayı engellemektedir. Bu tür bir yaklaşım için bk. (Ertürk, *Metin Tenkidi*, 45). Ertürk, "Allah Resûlü'nün Kur'an dışındaki bütün sözleri ve yaptığı işleri (bağlayıcı olup olmadıklarına ilk planda bakılmaksızın) sünnet olduğundan mektuplarda, ahidnâme ve sulhnâmelerdeki beyanlarının da *hadis* olduğunu temelde kabul etmek gerekir" demektedir. Sünnet ve hadisin sadece ehl-i hadisin anlayışına uyguna olarak birbirinin yerine kullanıldığı bu yaklaşımda hadislerle ilgili genel bir uygulamayı aramak yerine sonradan oluşmuş terminoloji çerçevesinde teorik bir tespit amaçlanmıştır.

32 Başlangıçta yazılan bu tür hususların matematiksel gerçeklikler olduğuna, dair bk. Yavuz Ünal, "Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 463.

33 Ertürk, *Metin Tenkidi*, 44.

34 Hz. Peygamber'den duyduğu her şeyi yazmaya çalışan Abdullah b. Amr'ı sahabiler "Sen Allah Rasûlünden duyduğun her şeyi yazıyorsun ama o da bir insandır, kızgınken de konuşur, neşeliyken de" diyerek uyarılmışlardır. Abdullah da sahabenin bu müdahalesi üzerine hadisleri yazmayı bırakmış ve sonra Hz. Peygamber'e durumu sormuştur. Hz. Peygamber de "Yaz! Nefsin elinde olana yemin olsun ki, şu ağızdan haktan başka bir söz çıkmaz" buyurmuştur (İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, V, 313; İbn Hanbel, XI, 57-58; Ebû Dâvûd, "İlim", 3). Ebû Şâh'a izin verilmesi ile ilgili olay da şöyle gerçekleşmiştir: Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethedildiği günlerde, bir kan davası çerçevesinde işlenen bir cinayet üzerine insanlara bir konuşma yapmıştı. Kendisine Ebû Şâh denilen Yemenli bir adam "Ya Rasûlallah! Bunu benim için yazıver" dedi. Hz. Peygamber de "Ebû Şâh için yazın" buyurdu. Buhârî, "Diyât", 8.

35 Buhârî, "İlim", 9; Müslim, "Kasâme", 9.

amacını taşıyan yazma işi,³⁶ çoğunlukla Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşmiştir. Bu durum, sahabenin hadis kitabet yasağını kendi şartları dâhilinde okuduklarını, yani yasağın, hadislerin Kur'an'la karışması endişesine mebni olduğunu düşündüklerini göstermektedir. Aynı durum Hz. Ömer'in tedvine niyetlenmesi ve sahabenin buna onay vermesinde de mevcuttur. Zaten hadis kitabetine karşı olan sahabilerin kitabet yasağını ifade eden hadisleri gündeme getirmemeleri de bu durumu teyit etmektedir. Bu dönemlerde kitabete olumsuz yaklaşım iki farklı düzeyde devam etmiş gibidir. Birincisinin temelindeki saik, toplumsal kimliği inşa edici olan Kur'an'a alternatif bir metnin ortaya çıkması kaygısı, ikincisindeki ise bazı fertlerin Hz. Peygamber dönemindeki yasağı genel geçer bir kural olarak değerlendirmeleridir.

Öyle anlaşılıyor ki, başlangıçta yani Kur'an'ın nüzul sürecinde, hadis kitabeti ile ilgili hadislerin Kur'an'la karıştırılmaması ve Kur'an metnine dair belli ölçüde bir bilincin kazandırılması için bir yasaklama getirilmiştir. Hadislerin yazılmasına hoş bakılmamasını (kerih görülmesini) sağlayacak düzeydeki bu yasak, endişelerin bulunmadığı anlarda özellikle izin isteyenlerle ilgili yumuşatılmıştır.

Sahabenin Vahye İlişkin Tasavvurlarının Oluşumu

Sahabe, Kur'an'ın nüzul sürecine şahit olurken aynı zamanda Hz. Peygamber ile canlı bir iletişim kurmuşlardır. Bu doğrudan iletişim, sonraki dönemlerde gündeme gelen sünnetin tespiti, vasıtaları ve vasıtaların sübutu gibi problemlerden bağımsız olarak bir algı inşa etmiştir. Buna bağlı olarak, nazil olan Kur'an ayetleri ile Hz. Peygamber'in kendi sözleri arasında bağlayıcılık açısından bir fark gözetilmemiştir. Bunda her ikisinin de Hz. Peygamber'in ağızından işitilmesinin tabii bir etkisinden bahsedilebilir.³⁷ Daha önemlisi Hz. Peygamber'le doğrudan kurulan bu iletişim, onun sözlerinin bağlayıcılığına ilişkin risâletinin özünden kaynaklı bir algı üretmiştir.³⁸ Bununla birlikte sahabe de Kur'an ve hadisle ilgili ve bu ikisinin tefrikine dair be-

36 Bk. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 284, 320. Bundan dolayı, tâbiûndan hadis yazımına hoş bakmayan İbrahim en-Ne-ha'î gibi kimseler bile hadisin baş tarafından bir kısmının (etrâf) yazılabileceği söylemişlerdir. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 311.

37 Kur'an'ın nüzul sürecinde Hz. Peygamber'in konumu ve o toplum tarafından nasıl algılandığı ve dolayısıyla Vahiy-Peygamber-Toplum süreçleriyle ilgili olarak bk. Ertürk, "Nebevî Sünnet'in Târihi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'an İslâm'ı' Söyleminin İlmî Değeri", 14-22.

38 Sahabenin Hz. Peygamber'in verdiği hükümlerde bir sıkıntı duydukları zaman bunların vahiy kaynaklı olup olmadıklarını sordukları; eğer vahye dayanıyorsa derhal itaat ettikleri, Hz. Peygamber'in kendi re'yi ise ya itaat ettikleri ya da kendi icthadlarına göre hareket ettikleri yönündeki tespit sahabenin genel tavrı açısından yanlıştır (Bu tespit için bk. Ertürk, "Nebevî Sünnet'in Târihi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'an İslâm'ı' Söyleminin İlmî Değeri", 21). Zira istisnai örnekler olarak görülebilecek bu tavırları itikadi bir problem çerçevesinde ele alan ve sert uyarılar içeren ayetler nazil olmuştur (Mesela bir sulama meselesiyle ilgili Hz. Peygamber'e itiraz eden bir adamın tavrı üzerine imanî soruna dikkat çeken bir ayet (Nisa, 4/65) inmiştir. (Buhârî, Müsâkât, 7). Hz. Ömer de Hudeybiye'deki itirazından sonra korktuğunu ve affı için sadaka verip kurban kestiğini, oruç tuttuğunu... söylemiştir (Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Me'âfirî, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdulhafîz eş-Şelebî (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî ve evlâdih, 1375/1955, II, 317; Buhârî, Şürût, 15). Sahabenin itirazıyla ilgili en çarpıcı örneklerden biri olarak şu zikredilebilir: Huneyn günü Hz. Peygamber'in Hevazin kabilesinden elde edilen ganimetlerden Kureyş'ten bazılarını yüzer deve vermesine Ensar'dan bazı gençlerin itiraz ettikleri rivayet edilmiştir. Ancak sonrasında Hz. Peygamber'in dünya ve ahiret seçenekleri üzerinden yaptığı konuşma üzerine ileri gelenler şöyle demiştir: "Ya Rasûlallah! Bizim söz sahibi olanlarımız, ileri gelenlerimiz bir şey söylemedi. Konuşanlar yaşı genç (cahil) olanlardır." (Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, XI, 59; Buhârî, Menâkibü'l-Ensâr, 1). Sahabe hurma aşılama olayında da görüldüğü gibi, Hz. Peygamber'in ifadelerine yansımış şekliyle "dünyaya dair bir iş"te bile onun dediklerini uygulamakta tereddüt etmemişlerdi. (Müslim, Fedâil, 141). Sahabenin Hz. Peygamber'e uygula-

lirgin yaklaşımlar mevcuttur. En başta Hz. Peygamber'in bizzat kendi iradesi iki bilginin tefriki yönünde ortaya çıkmış; Kur'an'ı özenle yazdırırken, Kur'an'la karışma tehlikesinden dolayı hadislerin yazılmasını yasaklamıştır. Nüzul sürecindeki bu uygulama sahabenin zihninde Kur'an ve hadis için "kitabet" odaklı bir ayırımın temelini oluşturmuştur. Acaba sahabenin zihninde kitabeti esas alan bu ayırımın en temelinde de vahiy ile yazı arasında bir ilişki olduğu düşüncesi mi bulunmaktadır?

Sahabenin Tasavvurunda Vahiy ile Yazı İlişkisi

Yazının pek bilinip kullanılmadığı, hafızaya güvenildiği ve hatta hafıza kuvvetiyle itibar kazandığı bir kültürde Kur'an'ın yazdırılması, esasen Kur'an'a özgü bir duruma da işaret etmektedir. Zira bahsedilen kültürde sözleşme ve ticarî işlemler dışında yazıya değer verilmemekte, hafızanın bir itibar vasıtası olmasından dolayı yazı işleri alt tabakadakilerin işi olarak görülmekteydi.³⁹ Ancak öteki tarafta Ehl-i kitâb kendilerine vahiyle geldiğini iddia ettikleri bir kitaba sahip olmakla Araplara her zaman psikolojik bir üstünlük sağlamışlardı. Kitâb kavramı, Hicaz bölgesinde hâkim kimlik ayırımı olan *kitâbilik-ümmilik* karşıtlığında en önemli kavramdır. Kitap ehli olmak ümmiliğin aksine, bir kutsal kitap geleneğine sahip olmak demektir.⁴⁰ Esasen vahiy ile yazı arasındaki ilişki öteden beri bilinmekteydi. Yine vahiy olmayan sözlerin yazılmasına da -tıpkı Talmud'un yazılması süreçlerinde olduğu gibi⁴¹- mesafeli durulmuştu. Hz. Peygamber'in, neredeyse yazıyla ilişkisi bulunmayan bir kültürde vahiy kâtipleri seçerek Kur'an'ı yazdırmasında Ehl-i kitâb olgusunun da dâhil olduğu itikadî ve siyasî dengeler çerçevesinde sebeplerin olması muhtemeldir. Diğer taraftan ümmî Arapların zihninde, irtibatlı oldukları hatta birlikte yaşadıkları kültürlerde gördükleri kitâb nedeniyle, bütün halde sahifelere (kırtâs) yazılmış okumaya, hüküm çıkarmaya uygun somut bir metin imajı mevcuttu.⁴²

Hz. Peygamber'in Kur'an'a özgü bu uygulaması, sahabenin algısında vahiy ile yazı arasında bir ilişki inşa etmiş görünmektedir. Örneğin Abdullah b. Amr ile ilgili rivayette sahabenin uyarısının gerekçesi dikkat çekicidir. Uyarıda kitabet yaşayına ya da Kur'an'la karışması tehlikesine hiç atıf bulunmazken, Hz. Peygamber'in beşerî yönüne bir vurgu vardır. Yazılmaya uygun görülen sözün beşerî zaafardan arınmış olması gerektiği düşüncesi mevcuttur. Bu düşüncede, Kur'an'ın yazdırıldığı fakat hadislerin yazılmasına hoş bakılmadığı süreçte *vahiy ile yazılı olmak* arasında bir bağlantı kurulmuş gibidir.

malarının vahye mi yoksa icthadına mı dayandığı yönünde soru sorduklarını haber veren rivayetlerin sıhhat eleştirisi için bk. Akcaoğlu, *Hz. Peygamber'in Kur'an Dışında Bilgilendirilmesi*, 87-92.

39 Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, (İstanbul: Ensar, 2013), 80-81.

40 Selim Türcan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 22.

41 Toprak, "İbrânî Geleneğe 'Kitâbet' Aleyhtarlığı: Yazı Karşıtlığı Paradoksu", 127-146; Nitekim ilerleyen süreçte Hz. Ömer hadislerin kitabet/tedvininden vazgeçmesine gerekçe olarak, Talmud'u yazdıkları için vahiy göz ardı eden Yahudilerin hatasını zikretmiştir. Oryantalistlerden bazılarının, hadislerin şifahi nakli ile Talmud'un şifahi nakli arasında benzerlik kurmaya yönelik yaklaşımları için bk. Nimetullah Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 6/1, (2008), 61-62.

42 Türcan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, 182; Araplarda ilahî vahyin yazılı ve mucizevî bir şekilde geleceği fikrinin var olduğuna delalet eden ayetler için bk. "Sana kâğıt üzerine yazılmış bir kitap indirseydik ve onlar elleriyle ona dokunmuş olsalardı, yine de o inkârcılar, "Bu apaçık bir büyü, başka bir şey değil" derlerdi (En'âm, 6/7), "Hayır, onların her biri, ister ki apaçık sahifeler verilsin onlara" (Müddessir, 74/52).

Zira Kur'an'ın yazdırılmasına şahit olan sahabenin, hadisleri yazan Abdullah b. Amr'ı yazması için uyarırken "O bir insandır; kızgınken de konuşur, neşeliyken de." şeklinde gerekçe sunmaları yazı ile vahiy arasında bir ilişki gördüklerini ihsas etmektedir.⁴³

Vahiy ile yazılabilir olma vasfı arasında kurulan ilişkiyi daha net gösteren örnekler de vardır. Mesela daha önce zikri geçen şu rivayete işaret edilebilir. Ebû Sa'îd el-Hudrî'ye, "Bize hadis yazdırmaz mısınız, onları ezberleyemiyoruz" dediklerinde "Hayır, size asla hadis yazdırmayız. Hadisi Kur'an yerine koymayız. Rasûlullah'tan bizim ezberlediğimiz gibi, siz de (bizden) ezberleyin" demiştir.⁴⁴ Rivayetin başka bir tarikinde kendisine hadis yazdırmasını isteyenlere "Yazdığınızı Kur'an mı edineceksiniz!" diye tepki vermiştir.⁴⁵ İbn Abdilber'in aktardığı diğer bir tarikinde ise Ebû Sa'îd el-Hudrî kendisinden dinledikleri hadisleri yazmak isteyen Ebû Nadra'ya "Hadisleri mushafklar haline mi getirmek istiyorsunuz!..." şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir.⁴⁶ Ebû Sa'îd el-Hudrî, "Kur'an yerine koymak", "Kur'an edinmek" ya da "mushafklar haline getirmek" ile "yazılmak" arasında bir ilişki kurmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve Ebû Sa'îd el-Hudrî gibi Hz. Peygamber'e yakınlıklarıyla bilinen sahâbiler, yazılabilir tek dinî metnin Kur'an olması gerektiği düşüncesine sahiplerdir.⁴⁷

el-Hatîb el-Bağdâdî'ye (ö.463/1071) göre "Hadislerin yazılmamasının nedenlerinden biri hadislerin yazılı metinler olması durumunda Kur'an'a benzeyecek olması, diğeri de Kur'an dışında bir şeyle meşgul olunacak olmasıdır."⁴⁸ İbn Mes'ûd'un tavrına ilişkin rivayet edilen şu olay bu durumu daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. el-Esved'in anlattığına göre, Alkame ile birlikte ellerine bir sahife geçmiş. Sahifeyi alıp İbn Mes'ûd'a götürmüşler ve "Bu sahifenin içinde güzel bir hadis var" demişler. Bunun üzerine İbn Mes'ûd cariyeye bir tas su getirmesini söylemiş ve eliyle yazıyı silmeye başlamış, bir yandan da "Biz sana bu Kur'an'ı vahiyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz" (12/Yusuf, 3) ayetini okumuştur. el-Esved ve Alkame "Ona bir baksan, onda ilginç ve hoş bir hadis var" demişlerse de o, "Kalpler kaplardır. Kalpleri Kur'an'la meşgul edin (doldurun), başka bir şeyle meşgul etmeyin" diyerek yazıyı silmeye devam etmiştir.⁴⁹

İbn Mes'ûd'un kalpleri sadece Kur'an'la meşgul etmeyi, Kur'an dışında bir şeyle meşgul olmamayı tembihlerken vahiy vurgusu içeren bir ayeti okuması manidardır. Hadislerin Kur'an'a benzer bir metin haline getirilmemesi için sahabe döneminde gösterilen hassasiyet belli ol-

43 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 313; İbn Hanbel, XI, 57-58; Ebû Dâvûd, İlm, 3.

44 Dârimî, "Mukaddime", 42.

45 Hatîb, *Takyîdü'l-ilm*, 37.

46 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 273.

47 A'zamî sahâbenin Kur'an'ın dışında yazılı metinler olamayacağı şeklinde bir düşünceye sahip olmadıklarını ifade etmektedir. Buna gerekçe olarak da Hz Ömer'in Kûfe valisinden belli bir şiirin yazılmasını istemesi, Ensâr'a İslam'dan önceki ve İslam dönemindeki şiirlerin yazılmasına müsaade etmesi, resmî iş hayatında kayıt usulünü ihdas etmiş olması gibi delilleri zikretmektedir (A'zamî, *Studies* 56-57). Ancak A'zamî'nin delil olarak zikrettiği uygulamalar hadislerin daha sonraki dönemde tedvininde görüldüğü şekilde yaygın, sistemli ve toplumsal düzeyde etkili olabilecek bir kitap oluşturma anlamına gelmemektedir. Üstelik A'zamî'nin de ifade ettiği gibi Hz. Ömer bu tür uygulamalardan farklı bir faaliyete niyetlenmiş, sonrasında vazgeçmiştir. Onun niyetlendiği faaliyet devlet organizasyonu ile bir yazma ve toplama işidir (A'zamî, aynı yer).

48 Hatîb, *Takyîdü'l-ilm*, 93. Krş. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 292.

49 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 283; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 106.

çüde tâbiûn döneminde de devam etmiştir. Kûfeli önemli fakih Abîde es-Selmânî (ö.72/691) ölmek üzereyken kitaplarını getirtip imha etmiştir. Gerekçesi de “sonradan birilerinin gelip yazdıklarını farklı bir konuma taşımalarından korkması”dır.⁵⁰

Hiz. Peygamber dönemindeki hadislerin Kur’an ayetleri ile karışmasına dair endişe, onun vefatından sonra, müslümanları Kur’an’dan uzaklaştıracak alternatif kitapların teşekkülüne dair endişelere evrilmiştir. Bu endişede, Kur’an’ın toplumsal bilinç ve düzene ilişkin inşâî tavrının önemine bir vurgu vardır. Zira Hiz. Peygamber’in vefatından sonra manevî gücü taşıyan/symbolize eden, somut varlığı ve kendisini merkeze alan ibadet biçimleri ile müslüman zihinlerde ve kültürde otoritesini tahkim eden Kur’an, ortak kimliğin zeminini teşkil etmiştir.⁵¹ Sahabenin *yazılı metin-vahiy kaynaklı söz* ilişkisine dair sahip olduğu algı ve düşünce daha geniş bir perspektiften okunarak eski kültürel gelişmelerle benzerlikler içerisinde de ele alınabilir. Zaten hadislerin yazılmasına karşıtlık içeren rivayetler –bu rivayetlerin varid olduğu dönemde yazılı hale getirilmiş olan- Yahudi sözlü öğretilerine bir atıf içermektedir.⁵² Rivayetlere göre Yahudiler Allah’tan gelen vahiylerin toplandığı kitabın yanı sıra beşeri sözleri bir araya getirerek başka kitaplar edinmişlerdir. Bu kitapların sakıncası, kendilerine Allah’ın kitabını unutturmuş olmasıdır. Bu bakımdan Hiz. Ömer’in düşüncesinde, Allah’ın kitabını göz ardı eden önceki toplumlarda olduğu gibi, Kur’an’ın ikinci plana itilmesi de müslüman kimlik ve bilincinin kaybedilmesine yol açacaktır.

Sahabenin Tasavvurunda Vahiy İle Lafzen Korunmuşluk İlişkisi

Hiz. Peygamber’in vefatından sonra Kur’an’ı mushaf haline getirme faaliyeti meşruluğunu, daha önce de ifade edildiği gibi, Hiz. Peygamber’in inen vahiyleri özenle yazdırmasından almıştır. Nüzul sürecindeki hadislerin Kur’an’la karışması endişesi ise bu dönemde Kur’an’a alternatif kitaplar oluşması endişesine evrilmiştir. Sahabe için Kur’an’ın sözü edilen müstesna konumu ve etkisi yalnızca içerdiği hükümlerden kaynaklanmamaktadır. Aynı zamanda o, yüzünden ve ezberden okunmak suretiyle kendisiyle ibadet edilen bir metindir. İbadete konu olmakla, ibadetlerde tilâvet edilmekle lafzen korunmuşluk arasında da doğrudan bir irtibat söz konusudur. Nüzul sürecinde zihinlerde, Kur’an’ın *yazılması* ile *lafzen korunmuşluğu* arasında bir ilişkinin arandığı anlaşılmaktadır. Mesela Hiz. Ömer’in, Hişâm b. Hakîm b. Hızâm’ın Furkân suresini farklı bir şekilde okuduğunu işittiğinde verdiği tepki Kur’an’ın lafzen korunmuşluğu düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir. Hiz. Ömer’in bizzat kendi ağzından olay şöyle aktarılmıştır:

“Rasûlullah henüz hayattayken Hişâm b. Hakîm b. Hızâm’ı Furkan suresini okurken işittim. Kulak verdiğimde bir de baktım ki Rasûlullah’ın bana okutmadığı farklı şekillerde (harfler üzere) okuyor. Neredeyse ona namazda saldıracaktım. Neyse ki selamlayıncaya kadar sabrettim. Namazı biter bitmez hemen yakasına yapıştım ve ‘Okuduğun bu sureyi sana kim öğretti?’ diye sordum. ‘Rasûlullah okuttu’ dedi. ‘Yalan söylüyorsun, Rasûlullah bana senin okuduğundan başka bir şekilde okuttu’ dedim. Sonra tutup onu Allah Rasûlünün yanına götürdüm ve ‘Ben

50 İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 94; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 286.

51 Bk. Türcan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, 22-23.

52 Gregor Schoeler, “Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon”, 144.

bunu senin bana okuttuğundan farklı şekillerde (harfler üzere) okuduğunu işittim' dedim. Allah Rasûlü bana 'Bırak onu' dedi. Sonra 'Hişâm! Oku!' buyurdu. O da benim dinlediğim şekilde okudu. Allah Rasûlü 'Bana bu şekilde nazil oldu' dedi. Ardından 'Ya Ömer! Sen oku!' dedi. Ben de kendisinin bana okuttuğu şekilde okudum. Bunun üzerine Rasûlullah 'Bu şekilde nazil oldu. Muhakkak ki bu Kur'an yedi harf üzere nazil oldu. Ondan kolayınıza geleni okuyun' buyurdu.⁵³

Kur'an lafızlarının değiştirildiği düşüncesiyle Hz. Ömer'in verdiği tepkinin benzeri başka sahabîler için de nakledilmektedir. Mesela Übey b. Ka'b, Nahl suresini kendisinden ve birbirlerinden farklı okuyan iki kişiyi işitmiş ve her ikisine de bu şekilde kendilerine kimin okuttuğunu sormuş. O kişiler de Hz. Peygamber'in okuttuğunu söylemişler. Bunun üzerine Übey "Kalbime Peygamber'i öyle yalanlama hissi geldi ki böylesi Cahiliye döneminde bile olmamıştı" demiştir. Sonrasında hep beraber Hz. Peygamber'in huzuruna gitmişler ve Übey Hz. Peygamber'den adamların okuyuşlarını dinlemesini talep etmiş. Hz. Peygamber de o iki kişiye sırayla okumuş ve her birine "Güzel okudun" diyerek okuyuş şekillerini tasvip etmiş. Übey bunu üzerine kalbinde aynı şüpheyi yine hissettiğini, bunu fark eden Hz. Peygamber'in göğsüne vurarak şüpheden kurtulması için dua ettiğini söylemiştir. Rivayetin sonunda Hz. Peygamber Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu buyurmaktadır.⁵⁴ Übey b. Ka'b'ın bildiği okuyuş tarzına uymayan yani farklı lafızlarla okunduğunu işittiğinde verdiği tepki tıpkı Hz. Ömer'de olduğu gibi Kur'an'ın lafzen korunmuş olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Hem Hz. Ömer de hem de Übey de Kur'an'ın lafızlarının değişmediğine dair güçlü bir inanç vardır. Hz. Ömer'in farklı bir okuyuş duyduğunda adama saldırmamak için kendini zor tutması, Übey'in de bu farklı okuyuş şekillerine Hz. Peygamber'in izin verdiğini duyduğunda kalbine gelen Peygamber'i yalanlama hissi bu güçlü inancı göstermektedir.

Yedi harf meselesi Hz. Peygamber'in Kur'an'ın indiği Kureyş lehçesine göre okumakta zorlanan ve manayı bozmamak kaydıyla kendi lehçeleriyle okuyabilen insanlara verdiği bir ruhsattır. Hatta bu ruhsat aynı lehçedeki farklı telaffuzları da kapsamaktadır. Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm'in her ikisi de Kureyş'ten oldukları halde farklı okuyuşa sahip olmaları yani müradif kelimeleri kullanmaları ve kendilerine ruhsat verilmesi bu duruma delalet etmektedir.⁵⁵ Farklı okuyan kimselerin "Rasûlullah bana böyle okuttu" şeklindeki ifadeleri, Hz. Peygamber'in kendisi okuduktan sonra kontrol amacıyla karşısındakine okuttuğunda o kimsenin okuyuşuna ruhsat vermesi anlamındandır. Yoksa Hz. Peygamber herkese farklı farklı okumuş değildir. Hz. Peygamber, Kur'an'ın indirildiği ve kendi lehçesi olan Kureyş lehçesiyle okumuştur.⁵⁶ Bu ruhsat yazılı Kur'an'la ilgili değildir. Nitekim Hz. Ömer ve Hz. Osman'a nispet edilen sözlerden Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle indiği anlaşılmaktadır.⁵⁷ Hz. Peygamber Kur'an'ı, indiği lafızlarla

53 Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 5.

54 Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 48; İbn Hanbel, XXXV, 86, 102.

55 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 26; Zâhid el-Kevserî, "Yedi Harf Nedir", çev. Yunus Ekin, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002), 110.

56 Musa Akpınar, "Kur'an'ın Anlaşılması ve Tebliği Yönünden Yedi Harfle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Bilimname*, 2/23 (2012), 123; Ayrıca bk. Kevserî, "Yedi Harf Nedir", 108-109;

57 Hz. Ömer İbn Mes'ûd'a yazdığı mektupta "Şüphesiz ki Allah, Kur'an'ı Kureyş lügatiyle indirdi..." demiştir (Ebû Şâme, Şihâbüddin Abdurrahman b. İsmâil, *el-Mürşid el-vecîz ilâ ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, (Ankara: TDV Yayınları, 1986), 101. Ebû Şâme rivayetin *Sünen-i Ebû Dâvûd*'da geçtiğini söylemekteyse de rivayet elimizdeki nüshada yer almamaktadır). Hz. Osman da Kur'an'ı istinsah eden komisyona "Kur'an lafızlarından bir şeyde ihtilaf ettiğinizde onu Kureyş lisaniyla yazın. Şüphesiz Kur'an onların lisaniyla inmiştir" şeklinde talimat vermiştir (Ebû Bekr Abdullah

korunması amacıyla Kureyş lehçesiyle yazdırmıştır. Eldeki verilere göre Kureyş lehçesinin dışında başka lehçelerle yazılmış olan Kur'an metninin olduğuna ilişkin herhangi bir bilgi yoktur.⁵⁸

Kur'an'ın yedi harf üzere indiğine ilişkin rivayetlerin Kur'an'ın yazılı metniyle hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Üstelik yedi harf meselesi esasen Kur'an lafızlarının korunmasının tam da yazılması ile mümkün olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Abbâs Kur'an'ın genel olarak korunmuşluk vasfını, yazılmasına ve cem'ine bağlamaktadır. Buna karşılık hadislerin, yazılıp tedvin edilmemesinden ve şifahî olarak aktarılmasından dolayı Kur'an gibi mahfuz olmadığını şöyle belirtmektedir:

“Hadisi birbirinizle müzakere edin ki uçup gitmesin. Çünkü hadis Kur'an'ın aksine korunmuş/muhafaza altına alınmış (mahfûz) ve yazılıp toplanmış (mecnû') değildir. Eğer siz hadisi aranızda müzakere etmezseniz uçar gider. Hiçbiriniz 'Dün hadis rivayet ettim, bugün etmem' demesin. Dün de etsin, bugün de etsin, yarın da etsin.”⁵⁹

İbn Abbâs'ın şifahî olan hadislerin ancak müzakere ve tekrar etmekle muhafaza edilebileceğini söylemesi, hadislerin lafzen korunmasını garanti eden bir durum değildir. Zira şifahî naklin doğası mana ile rivayeti mecbur kılmaktadır. İdracların çoğunlukla sahabe döneminde yapılmış olması da nakil tarzını dönemsel olarak teyit etmektedir.⁶⁰ Hadislerin şifahî nakli mahallî içeriğin yoğun olduğu hadisleri her rivayet edildiğinde yeni bağlamlara rahat uyarlama (yorumlayarak nakletme) esnekliğini de sağlamış oluyordu.⁶¹ Mesela İbn Mes'ûd bir hadisi ikinci defa rivayet ettiğinde oğlu tarafından birincisinin daha farklı olduğu yönünde ikaz edilmiştir. İbn Mes'ûd oğluna “Bunu nereden biliyorsun” diye sormuş, oğlu da “Ben bunu (o zaman) yazmıştım” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine İbn Mes'ûd oğluna hadisin yazılı sahifeyi getirtip imha etmiştir.⁶²

b. Süleyman İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abdüh (Kahire: el-Fârûk el-Hadise, 1423/2002), 88; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaûd, (B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1415/1494), VIII, 115.

58 Akpınar, “Kur'an'ın Anlaşılması ve Tebliği Yönünden Yedi Harfle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, 123.

59 Dârimî, *Sünen*, Mukaddime, 51. Haberin bir başka tarikinde “Benden bir hadis işiterseniz, onu aranızda müzakere edin. Unutmamanız için bu en uygun yoldur” demektedir (Ebû Muhammed el-Hasen er-Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404, I, 547). İbn Abbas'ın Kur'an'ı mahfûz olarak nitelendirirken ilahî korumayı kastetmediği söylenebilir. Zira o, “Şüphe yok ki Zikr'i biz indirdik, onu koruyacak olan da biziz.” (Hicr, 15/9) ayetini, “Vahyetme sürecinde ayetlerde herhangi bir ziyade, noksanlık ve hüküm değişikliği olmasına izin verilmediği, vahyin şeytanlardan korunduğu” şeklinde tefsir etmiştir. Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikyâs min tefsiri İbn Abbâs*, (B.y.: Mektebetü'l-meşhedî'l-Hüseynî, ts.), 203.

60 Müdreci hadis ilimlerinden biri olarak ele alan Hâkim, idracın sahabe döneminde ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Hâkim şöyle bir başlık kullanmaktadır: “Bu tür, Rasûlullah'ın hadislerine eklenen sahabe sözlerinin bilinmesine ve başkalarının sözlerinin, onun sözlerinden arındırılmasına dairdir.” Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Neysâbüri, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*, thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye (Beyrut: 1397/1977), I, 84.

61 Esnek kalma, sabit olmama isteğinin, hadisin sözlü öğreti olarak korunması çabasında mutlaka bir rolü olduğunu iddia eden bir çalışma için bk. Schoeler, “Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon”, 156-157; Yazının sözü sabitlediğine dair bk. Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları: Romantik, Felsefî, Eleştirel Hermeneutik* (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 25.

62 Hatîb, *Takyîdü'l-ilm*, 39.

Mana rivayeti hadislerin şifahî nakil dönemine aittir. Şifahî nakilde yorum, nakil ameliyesiyle birlikte bulunmuştur. Bu bakımdan, Sehâvî'nin ifadesiyle, üzerinde icmâ edilmeyen hadislerin, üzerinde icmâ edilmiş bir metin oluşturacak şekilde bir araya getirilmesine sıcak bakılmadığı söylenebilir.⁶³

Hz. Peygamber'in "yedi harf" tabiriyle işaret ettiği şekilde, farklı kabilelerdeki insanlara bazı lafızları kendi lehçelerinde okumalarına ruhsat verilmesine rağmen Kur'an'ın, nüzulüyle eşzamanlı olarak yazdırılması lafızlarının korunmasını sağlamıştır.⁶⁴

Sahabenin Tasavvurunda Vahiy İle Tilâvet İlişkisi

Kur'an'ın lafzen korunmuşluğu ile ibadetlerde okunması (tilâvet) arasında bir ilişki bulunmaktadır. Bahsedilen ilişkinin temelinde de yine Kur'an'ın yazdırılması vardır. Ebû Sa'îd el-Hudrî "Benden Kur'an dışında bir şey yazmayın. Kim Kur'an dışında bir şey yazmışsa onu imha etsin" şeklindeki hadisi rivayet ettikten sonra sadece Kur'an ve teşehhüdü yazdıklarını belirtmiştir.⁶⁵ İbn Mes'ûd da benzer şekilde Hz. Peygamber zamanında hadislerden sadece istihâre namazını ve teşehhüdü yazdıklarını söylemiştir.⁶⁶ Teşehhüdün diğer hadislerden farklı bir muameleye tabi tutulmasında, namazda okunmasının yani tilâvetiyle ibadet edilmesinin etkisi olduğu açıktır.⁶⁷ Abdülazîz el-Buhârî (ö.730/1329) de, "Bu haberler (genel olarak hadisler), Kur'an, ezan ve teşehhüd gibi lafızıyla ibadet edilenlere ilişkin haberlerden farklıdır. Çünkü teabbüde konu olanlarda asıl olan, mana ile birlikte lafızdır" sözleriyle teabbüde konu olmak ile lafzın korunması arasında zorunlu bir ilişki görmektedir.⁶⁸ Nitekim İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in, onun ellerini avuçlarının arasına alarak teşehhüdü Kur'an'dan bir sure öğretir gibi öğrettiğini söylemiştir.⁶⁹ İbn Abbâs'ın ise sadece Kur'an'ı ve mektupları yazdıklarını söylediği nakledilmekte-

63 Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır Mektebetü's-sünne, 1424/2003), 3: 34. Hadisler için de tedvin, o zamana kadarki nakledilen lafızları –ravi ile müsten-sihlerin hatalarından kaynaklı yazı üzerinde meydana gelebilecek değişiklikleri dışarıda tuttuğumuzda- koruma altına almıştır. Tedvinden sonra mana ile rivayete sıcak bakılmamıştır. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. Abdullah b. Dayfillah er-Rahîlî, Matbaatü Sefir, Riyad, 1422, 120.

64 Ayetler Mekke döneminden itibaren yazılmaya başlanmıştır. Mekke'de ilk vahiy kâtipliği yapan kişi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh; Medine'de ise Übey b. Ka'b olduğu belirtilmektedir (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 22). Nazil olan ayetlerin risâletin beşinci yılından önce yazılmaya başlandığı bilinmektedir. Zira beşinci yılda Müslüman olan Hz. Ömer'in Müslüman oluşuna dair anlatılan olaylarda bazı ayetlerin yazılı metinler halinde olduğu görülmektedir.

65 Ebû Dâvûd, "İlm", 3.

66 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1: 262.

67 A'zamî, İbn Mes'ûd'un hadîs yazdığını ortaya koymayı amaçladığı bir bahiste, anılan rivâyeti zikrettikten sonra "Fakat teşehhüdün yazılması ile öteki hadislerin yazılması arasında bir fark olmaması gerekir" ifadeleriyle –ki bu görüş aslında Bağ-dâdî'ye aittir (Takyîd, 93)- rivâyetle ilgili şüphesini dile getirmektedir. Ayrıca İbn Mes'ûd'un oğlunun, babasının el yazısıyla yazdığını söylediği bir kitaba sahip olduğuna dair bir rivâyeti de (İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 1: 311) zikrederek bu yaklaşımını güçlendirmeye çalışmaktadır (A'zamî, *Studies*, 44-45). Oysa birinci rivâyet Hz. Peygamber zamanındaki bir uygulamaya işaret etmektedir ve Kur'an'la karışması endişesinin yaşandığı bir dönemde söylenmesi mümkün ve makuldür. İbn Mes'ûd'un yazılı bir metninden bahseden rivâyet ise daha sonraki bir gelişmeye işaret ediyor olabilir. Çelişkili görünen benzer hadislerin telifi çerçevesinde İbn Abdilber'in benzer bir yaklaşımı için bk. (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 207); Yazının yasaklanması/izin verilmesi ve bununla ilgili farklı görüşlerin kritiğinin yapıldığı ancak A'zamî'nin yaklaşımlarının tekrarı mahiyetinde olan bir çalışma için bk. Ertürk, *Metin Tenkidi*, 41-57.

68 Abdülazîz Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî* (Pezdevî'nin *Usûl*'ü ile birlikte) (b.y. Dâru'l-kütübî'l-İs-lâmî, ts.), III, 57.

69 Buhârî, "Bed'ü's-selâm", 28.

dir.⁷⁰ Sahabiler, yazılan hadislerle ilgili farklı konulardan bahsetmiş olsa da neticede bunların teşehhüd, istihâre gibi ibadete konu olanlar ile mektuplar ve Arap toplumunda yazılan, Hz. Peygamber'in de yazdığını devlet ve toplum işleri ile ilgili hususlar olduğu görülmektedir.⁷¹ Kısacası teabbudî olan sözlerde form öncelenmiş; bunların dışında, Mushaf'ta olduğu gibi, ikinci bir metin oluşturmak hedeflenmemiştir.⁷²

Nüzul sürecinde Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından özenle yazdırılması, Hz. Ebû Bekir döneminde cem'i, Hz. Ömer döneminde Kur'an'ın öğretilmesi için mekteplerin açılıp buralara muallimlerin gönderilmesi ve Hz. Osman döneminde nüsha farklılıklarının giderilmesi amacıyla resmi nüsha doğrultusunda çoğaltılması⁷³ gibi uygulamaların yürütüldüğü süreçlere karşın hadislerin sistemli ve özenli yazdırılması ve yaygınlaştırılması şeklinde bir sürecin işletildiğini söylemek zordur.⁷⁴

Sahabenin vahiy tasavvurunun *yazılı olmak, lafzen korunmuşluk* ve *tilâvet edilmek* vasıfları üzerinden oluştuğu söylenebilir. Bu tasavvuru üreten süreç Kur'an'ın nüzul sürecinde Hz. Peygamber'in uygulamalarıdır. Sahabenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadis kitabetine ilişkin tutumunun temelinde nüzul sürecinde oluşmuş ve o günden süregelen vahiy tasavvuru bulunmaktadır. Bu noktada hadis kitabet olgusunun Kur'an'ın nüzul ve mushaflaşma süreçleri ile sıkı irtibatı kendini göstermektedir.

Sonuç

Sahabenin hadis kitabetiyle ilgili tutumlarının tahlili, hadis kitabeti sürecinin hadislerin kaynağı düşüncesi üzerinde temel bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına *vahiy kaynaklı-ictihada dayalı* şeklinde kavramsal bir ayırımla bakmadıkları anlaşılan sahabe, bağlayıcılık bakımından Kur'an ile Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları arasında bir fark görmemektedir. Bununla birlikte her iki bilginin arasını kesin bir şekilde ayırdıklarını gösteren uygulamaları da bulunmaktadır. Onların iki bilgi arasında yaptıkları bu tefrik, "yazılı bir metin haline getirme"yi esas almıştır. Hz. Peygamber'in hadis kitabetini yasağlamasındaki hadislerin Kur'an'la karışması şeklindeki gerekçe ortadan kalktığı halde sahabenin hadis kitabetine yaklaşımlarında başlangıçta oluşan vahiy tasavvurlarının etkisi kendini göstermiştir. Özellikle Kur'an'ın mushaflaşmasından sonra sahabe *Kur'an* ve *Kur'an dışı metin* ayırımını esas alan tutumlar ortaya koymuştur.

Kur'an'ın nüzul sürecinden yani Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde sahabenin hadislerin yazılmasını olumlu karşılamamaları iki farklı düzeydeki kaygıya dayanmaktadır: Birincisi Kur'an'a alternatif bir metnin ortaya çıkması kaygısıdır ki bu, daha ziyade toplumsal ölçekte doğru bir kimlik ve bilinç inşasıyla ilgilidir. İkincisi ise insanların kalplerini Kur'an'ın dışında

70 Hatib, *Takyîdü'l-ilm*, 42.

71 Bu hususlarla ilgili bk. A'zamî, *Studies*, 17.

72 Ünal, "Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", 469.

73 İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh, (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 1423/2002), 88. Geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 68-78; Osman Keski-oğlu, *Nuzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri* (Ankara: 1987).

74 A'zamî'nin, hadislerle ilgili de aynı süreçlerin işletildiğine dair iddiası için bk. A'zamî, *Studies*, 25.

başka bir şeyle meşgul etmeleri endişesine dayanır. Bunda da insanların bireysel olarak doğru bir dindarlık yaşantısına sahip olamamalarına dair bir kaygı bulunmaktadır.

Sahabenin Kur'an'la hadislerin her ikisini de Hz. Peygamber'in ağzından duymasına ve bağlayıcılık bakımından eşit görmesine rağmen hadisler yazılı metinler haline getirildiğinde Kur'an yerine konabileceği yönünde endişe taşıdıklarına dair birçok haber nakledilmiştir. Kur'an'ın mushaflaşma sürecine denk gelen bu yaklaşımlarda metinlerin kaynağına dair bir algının mevcudiyeti kendini hissettirmektedir. Hatta mushaflaşma öncesinde, Hz. Peygamber'in sağlığında, mesela sahabenin Abdullah b. Amr'ı hadis yazmaması konusunda uyarırken hadislere beşerilik vasfı atfettikleri anlaşılmaktadır. Bu örnek sahabenin zihninde vahiy olup olmama ayırımının mevcudiyetini ihsas etmektedir. Söz konusu tasavvurda vahyin niteliklerine ilişkin de bir düşünce vardır. İşte vahyin niteliklerine dair bu tasavvurun oluşumunda Kur'an'ın nüzulü döneminde Hz. Peygamber'in Kur'an'ı özenle yazdırması etkili olmuştur. Zira yazının neredeyse hiç kullanılmadığı bir kültürde Kur'an'ın özenle yazdırılması Kur'an'a özgü bir tutuma işaret etmektedir. Kur'an'ın yazdırılması sadece ilahî bilgilerin (vahiy) yazdırıldığı eski kültürlerle de uyumludur. Nitekim Yahudiler de Tevrat'ı yazarken, onun sözlü tefsiri olan Talmud'un yazılmasına uzun yıllar boyu karşı çıkmışlardır. Kur'an'ın yazdırılmasının kuşkusuz tevkîfi bir boyutunun olabileceği tahmin edilebilir. Bununla birlikte Kur'an'ın özenle yazdırılmasında, bir kitaba sahip olmakla (kitâbî) ümmî Araplara karşı üstünlük sağlayan Ehl-i kitâb'ın o günkü politik ortamda varlığının etkisi de yadsınamaz.

Sahabenin vahye dair tasavvurlarının oluşmasında, nüzul döneminde Hz. Peygamber'in Kur'an'ı vahiy kâtiplerine yazdırmasının; buna karşılık hadisleri yazmayı yasaklamasının etkisi büyüktür. Her ne kadar hadis kitabetini yasaklayan rivayetlerin biri hariç, hepsinin senedinde zayıflık olduğu ve bütün tarikleriyle ilgili belli ölçüde ihtilafların yaşandığı ileri sürülerek ve yine Hz. Peygamber'in devlet işleri ve borçlarla ilgili bazı hususları yazdığından bahisle umumî bir yasağın iddia edilemeyeceği savunulmuşsa da bu yaklaşım hadis kitabet meselesini olgusal olarak kavramaktan uzaktır. Zira hadis kitabeti meselesi sadece kitabeti yasaklayan rivayetler üzerinden anlaşılabilir. Sonraki dönemde sahabenin, Hz. Peygamber döneminde sadece Kur'an ile teşehhüd, istihâre ve mektupları yazdıklarını söylemeleri yazılmasına izin verilen bilgilere dair bir fikir vermektedir. Buna göre iki tür bilgi kayda geçirilmiştir. İlki nazil olan Kur'an vahyi ve ibadete konu edilen (tilâvet) haberlerdir. Diğerisi ise yazının neredeyse hiç kullanılmadığı Arap toplumunda yazılı kaydı tutulan özel konularla da örtüşecek şekilde, devlet ve toplum işleri (devlet başkanlarına mektup, emannâmeler, sulhnâmeler, borçlar...) ile ilgili bilgilerdir. Bakıldığında Kur'an'ın dışında yazılmasına izin verilen bilgilerin şifahî rivayetin esnekliğinden yararlanmaya (farklı bağlamlara göre yorumlayarak nakil) ihtiyaç duyulmayacak mahiyette olduğu görülecektir.

Kur'an'ın nüzul dönemindeki uygulamalar sahabenin zihninde *vahiy* ile *yazılabilirlik* arasında bir ilişki inşa etmiştir. Esasen Ehl-i kitâb geleneğinden dolayı bu ilişkinin kurulması için hali hazırda kültürel bir arka plan da mevcuttu. Vahyin *yazılması* ile *lafzen korunmuşluğu* ve *tilâvet*

olunması arasında sıkı bir irtibatın kurulduğu da Hz. Ömer ve Übey b. Ka'b gibi bazı sahabilerin farklı okuyuşları duyduklarında verdikleri tepkiden anlaşılmaktadır.

Sahabenin hadislerin aksine, Kur'an'ı cem' ve istinsah etmeleri –ki Kur'an'la ilgili bu tür bir girişimin meşruluğuna dair zihinlerinde itikadî ve fikrî temellerin bulunduğu söylenebilir-, öğretimi için planlamalar yapmaları, nüzul döneminde kendilerinde oluşan tasavvurun bir yan-sımasıdır. Kısacası hadis kitabeti sürecinin odağında Kur'an'ın nüzul ve mushaflaşma süreçleri bulunmaktadır. Dolayısıyla erken dönem hadis tarihi çalışmalarının Kur'an tarihinden bağımsız yürütülemeyeceği açıktır.

Sahabenin kaynağı ve mahiyeti bakımından hadise ilişkin düşüncesinde; genel olarak hadis tasavvurunda hadis kitabeti ile vahiy ilişkisinin belirleyici bir rolü bulunmaktadır. Esasen kitabet-vahiy ilişkisi, tedvinle birlikte somutlaşan yazılı hadis edebiyatının, belli hadis kaynaklarının itibar ve ardından otorite kazanma süreçlerinin çözümlenmesinde önemli bir perspektif verebilir.

Kaynakça

- el-A'zamî, M. Mustafa. *Studies in Early Hadith Literature*. (Indianapolis: American Trust Publication, 1978).
- Akcaoğlu, Faik. *Hız. Peygamber'in Kur'an Dışında Bilgilendirilmesi*. Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi, 2010.
- Akın, Nimetullah. "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları". *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 6/1, (2008): 47-70.
- Akpınar, Musa. "Kur'an'ın Anlaşılması ve Tebliği Yönünden Yedi Harfle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Bilimname*, 2/23 (2012): 105-129.
- Aşık, Nevzat. *Sahabe ve Hadis Rivayeti*. İzmir: Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, 1981.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *Müsned*, thk. Âdil b. Sa'd. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988/2009.
- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları: Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik*. Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- el-Buhârî, Abdülaziz Alâüddîn. *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevi* (Pezdevi'nin *Usûlü* ile birlikte). B.y.: Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, ts.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahib*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. B.y.: Dâru tavrî'n-necât, 1422.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim ed-Dârânî. Suûd: Dâru'l-muğnî, 1412/2000.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmâil. *el-Mürşid el-veciz ilâ ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Aziz*. Thk. Tayyar Altıkulaç. Ankara: TDV Yayınları, 1986.
- Ertürk, Mustafa. "Nebevî Sünnet'in Târihi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'an İslâm'ı' Söyleminin İlmî Değeri". *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2003): 7-29.
- Ertürk, Mustafa. *Metin Tenkidi*. Ankara: 2011.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

- el-Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *Tenvîrül-mikyâs min tefsiri İbn Abbâs*. B.y.: Mektebetü'l-meşhedî'l-Hüseyinî, ts.
- Gregor Schoeler. "Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon". trc. Hüseyin Akgün. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 6/1 (2008), 135-173.
- Gül, Mutlu-Kahraman, Hüseyin, "Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in Hadis Tedvînine Bakışları İle İlgili Rivayetlerin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56/1 (2015), 137-156.
- el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed. *Ma'rifetu ulûmî'l-hadis*. Thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye. Beyrut: 1397/1977.
- el-Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Takyidül-ilm*. Beyrut: İhyâü's-sünneti'n-nebeviyye, ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî. *Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlib*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri. Suûd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1414/1994.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman. *Kitâbü'l-Mesâbih*. Thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûk el-Hadise, 1423/2002.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1271/1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ebâdîsi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nüzbetü'n-Nazar fi Tavdibi Nubbeti'l-Fiker fi Mustalahi Ehlî'l-Eser*, thk. Abdullah b. Dayfillah er-Rahîlî, Matbaatü Sefir, Riyad, 1422.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahibi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaûd-Âdil Mürşid ve diğerleri. B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik el-Me'âfirî. *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdulhafiz eş-Şelebî (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî ve evlâdih, 1375/1955.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *Tevîlu muhtelifi'l-hadis*. B.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1419/1999.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir. *Zehîratül-huffâz*. (Riyad: Dâru's-selef, 1416/1996).
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir. *Zehîratül-huffâz*. Riyad: Dâru's-selef, 1416/1996.
- Keskioglu, Osman. *Nuzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*. Ankara: 1987.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'* (Abdürezzak'ın *Musannefinin* sonunda). thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1413.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahib*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *Sünen*. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Halep: Mektebetü'l-matbû'âtî'l-İslâmîyye, 1406/1986.
- Polat, Salahattin, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu-2001*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- er-Râmeihürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen. *el-Muhaddisül-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, Thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404.
- es-Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyyeti'l-hadis*. Thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-sünne, 1424/2003.

- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. B.y.; Müessesetü'r-risâle, 1415/1494.
- Toprak, Mehmet Sait. "Hadislerin Sözlü Rivayeti ile Sözlü Tora'nın Rivayet Tekniği Meselesine Bir Giriş". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/20 (2008), 139-165.
- Toprak, Mehmet Sait. "İbrânî Gelenekte 'Kitâbet' Aleyhtarlığı: Yazı Karşıtlığı Paradoksu". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2007), 127-146.
- Türcan, Selim. *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Türcan, Zişan. *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. İstanbul: Ensar, 2013.
- Yücel, Ahmet. "Kitâbet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: 2002. XXVI, 81-83.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstılablarının Doğuşu ve Gelişimi –Hicri İlk Üç Asır-*. İstanbul: İFAV, 1996.
- Zâhid el-Kevserî. "Yedi Harf Nedir", çev. Yunus Ekin, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002), 105-112.
- Zâhid el-Kevserî. "Yedi Harf Nedir". çev. Yunus Ekin, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002).

“Rûh-ı Nâtıka” Üzerine Yazılmış Bir Tasavvufî Manzume ve Ali Dede Bosnevî’ye Âidiyeti Mes’alesi”

“A Sufi Poem on “Rûh-ı Nâtıka” and the Question

Whether It is Originally Authored by Ali Dede Bosnevî”

Şeyda Öztürk

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf ABD/
Dr. Lecturer Şeyda Öztürk, Akdeniz University, Theology Faculty, Sufi
Department, Antalya/ Türkiye
seydaozturk@akdeniz.edu.tr

ORCID 0000-0002-4861-3186

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü-Article Type | Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi-Date Received | 21 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi-Date Accepted | 25 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi-Date Published | 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu | Ekim – Kasım - Aralık

Pub Date Season | October – November - December

Atıf/Cite as: Öztürk, Şeyda, “Rûh-ı Nâtıka” Üzerine Yazılmış Bir Tasavvufî Manzume ve Ali Dede Bosnevî’ye Âidiyeti Mes’alesi”/“A Sufi Poem on “Rûh-ı Nâtıka” and the Question Whether It is Originally Authored by Ali Dede Bosnevî”.
tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (4),475-503. doi: 10.30622/ tarr.649623

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.
All rights reserved.



“Rûh-ı Nâtıka” Üzerine Yazılmış Bir Tasavvufî Manzume ve Ali Dede Bosnevî’ye Âidiyeti Mes’elesi”¹

Öz

Ali Dede Bosnevî (1007/1598) 16.yy. da yaşamış Halvetiyye yoluna mensup önemli müellif mutasavvıflardandır. Sofyalı Bâlî Efendi’nin halifesi Nureddinzâde Şeyh Muslihiddîn Mustafa Nûrî Efendi’den almış olduğu icâzet ile Kanûnî için inşâ edilen türbe yanındaki halvetî tekkesinin şeyhliğinde bulunmuş ve bu nedenle lakabı kaynaklara “türbe şeyhi” olarak geçmiştir. İbnü’l-Arabî ekolüne bağlı Ali Dede Bosnevî’nin on biri Arapça ve on beşi Türkçe olmak üzere toplam yirmi altı eseri tespit edilmiştir. Makalenin konusu Nûruosmâniye Ktp. 4024 numara 46a-53b varakları arasında müellifi Şehzâde Korkut olarak kayıtlı rûh-ı nâtıka konulu tasavvufî manzûme ile ilgilidir. Şehzâde Korkut’la ilgili yaptığımız çalışmada manzûmenin üslûbu ve tarzının Şehzâde Korkut’un diğer şiiirlerinden farklılığı dikkatimizi çekmiştir. Öte yandan manzûmenin Ali Dede Bosnevî’nin İbn-i Sînâ’ya âit Rûh Kasidesi’ne yapmış olduğu tercüme ile bağlantısı ve manzûmenin müellifini Ali Dede Bosnevî olarak işleyen müstakil bir makalenin varlığından haberdâr olmamız, dikkatimizi Şehzâde Korkut’tan ziyâde Ali Dede Bosnevî’ye yöneltmemimize sebep olmuştur. Bununla birlikte söz konusu manzûme ve Ali Dede’nin benzer türdeki eserleri arasında görünen üslûp benzerliği eserin Ali Dede Bosnevî’ye âidiyetini güçlendirmektedir.

İbn-i Sînâ’nın Kasîde-i Rûhiyye’sine nazîre mâhiyetinde kaleme alınmış bu manzûmede rûh-ı nâtıkanın bedene ittisâl keyfiyeti ve ruh tanımları üzerinde durulmaktadır. Bu makale manzûmenin Ali Dede Bosnevî’ye âidiyeti başta olmak üzere, tasavvuf ilmi açısından yerini konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ali Dede Bosnevî, İbn-i Sînâ, nefs-i nâtıka, rûh, İbnü’l-Arabî

“A Sufi Poem on “Rûh-ı Nâtıka” and the Question Whether It is Originally Authored by Ali Dede Bosnevî”

Abstract

Ali Dede Bosnevî is an important 16th-century (1007/1598) sufi author, and a dedicated follower of Khalwati order (also known as Khalwatiyya, Khalwatiya, or Halveti, as it is known

1 Bu makale 18-20 Ekim tarihleri arasında Saraybosna’da gerçekleştirilen Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi’nde sunulan sözlü tebliğin genişletilmiş hâlidir.

in Turkey). Ratified by Nureddinzâde Şeyh Muslihiddîn Mustafa Nûrî Efendi, caliph of Sofyalı Bâli Efendi, he acted as sheikh of the Khalwati monastery, near to the sepulchre constructed for Suleiman the Magnificent (The Lawgiver Suleiman) and accordingly he is referred to as “sepulchre sheikh” in the literature. Ali Dede Bosnevî, frequenter of İbnü’l-Arabî School, is known to have a total of twenty six literary works, consisted of eleven Arabic and fifteen Turkish literary works respectively. The subject of this paper is a sufi poem on “rûh-ı nâtika”, author of which is registered as Şehzâde Korkut on leaf no. 46a-53b under No. 4024 in Nûru-osmâniye Library. As a result of the research we have conducted on Şehzâde Korkut, it came our attention that the wording and style of the poem is different from the other poems of Şehzâde Korkut. On the other hand, the fact that we are acquainted with a self-contained reseach paper, which discusses the link between the said poem and translation of Ali Dede Bosnevî for Rûh Kasîdesi authored by Ibn Sînâ (Avicenna), and claims Ali Dede Bosnevî to be the original author of the poem, called our attention to Ali Dede Bosnevî rather than Şehzâde Korkut. However, the obvious similarity between the poem in question and the relevant literary works of Ali Dede Bosnevî corroborate the claim that it is authored by Ali Dede Bosnevî.

In this poem composed as a reply in kind to Kasîde-i Rûhiyye of Ibn Sînâ (Avicenna), entrance of “rûh-ı nâtika (wandering soul)” into body and descriptions of soul are discussed. This paper discusses particularly the qesiton whether the said poem is originally authored by Ali Dede Bosnevî, and its importance in sufism.

Keywords: Ali Dede Bosnevî, İbn-i Sînâ, nefsi-nâtika, rûh, İbnü’l-Arabî

Giriş

Mostar doğumlu Ali Dede Bosnevî “Türbe şeyhi” lakabı ile meşhûr olmuş Halvetî âlim ve şeyhidir.² Kaynaklarda kendisine Ali Dede el-Bosnevî, eş-Şeyh Ali Dede, Ali Efendi-Türbe Şeyhi, Şeyh Alâuddîn Ali Efendi, Ali Dede el-Sigatvârî³ gibi isimler ile de işâret edildiği görülmüştür.⁴ Tahsiline Mostar’da başlamış ve İstanbul’da tamamlamıştır.

Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566), II. Selim (1566-1574), III. Murad (1574-1595) ve III. Mehmet (1595-1603) saltanatını görmüş bir mutasavvıf olarak Ali Dede el-Bosnevî’nin tasavvufta mürşîdi Sofyalı Bâli Efendi’nin halifesi Halvetî Nureddinzâde Mustafa Muslihiddîndir (ö.981/1574).⁵ Ali Dede seyr ü sülûkunu ondan ikmâl etmiştir.⁶ Seyr ü sülûkunu tamamlayan Bosnalı Ali Dede dönemin önemli şeyhlerini ziyâret etmiş, Mekke’de bulunmuş ve pek çok kez hacc ibâdetini yerine getirmiştir.⁷

2 Bursalı Mehmet Tâhir, Osmanlı Müellifleri, c.I., s.47.

3 Popovic, Alexandre, “Ali Dede, al-Sigatvârî”, The Encyclopaedia Of İslam Three, 2011/4, Leiden, s.40.

4 Hasan Enüşe, Dânişnâme-i Edeb-i Fârisi: edeb-i Fârisi der Anatoli ve Balkan, c.VI.,Tahran, 1383/2004, s.614.

5 Tayşi, Serhan, “Ali Dede, Bosnevî”, Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi, 1989, c.II, s.386.

6 Mehmet Süreyya, Sicilli Osmânî, c.III., s.588.

7 Popovic Alexandre, (tr.) , The Muslim Culture In The Balkans (16th-18th Centuries), Islamic Studies, 36/2-3 (1418/1197), Islamabad, s.177.

Ali Dede Bosnevî, 1593 yılında Sultan III. Murad tarafından Makâm-ı İbrâhim'in yenilenmesi göreviyle Mekke'ye gönderilmiş ve Mekke'de *Temkinü'l-makâm fi Mescidi'l-harâm* adlı eserini kaleme almıştır. Mekke dönüşü Kanûnî Sultan Süleymân'ın şehit olduğu yerde inşâ edilen Kanûnî türbesi ve Zâviye-yi Süleymâniye'de şeyh olmuştur.⁸ Bu görevlendirme sürecini *Muhadaratü'l-evâ'il ve müsameratü'l-evâhir* isimli eserinde belirtmektedir.⁹

Ali Dede Bosnevî'nin Zigetvar'da bulunan Kanûnî türbe ve zâviyesinde türbedâr ve postnişin olması dönemin Halvetî tarîkati ve Osmanlı hânedanı arasındaki yakın ilişkilere de işâret etmesi açısından önemlidir. Nitekim Ali Dede'nin şeyhi Öziçevî Nureddinzâde Mustafa'nın Kanûnî'nin Zigetvar seferi kararında etkili olduğu ve şeyhin gördüğü bir rüyâ neticesinde sefere niyet edildiği kaynaklarda yer almıştır. Kanûnî Sultan Süleyman sefere Nureddinzâde'yi beraberinde götürmüş, kalenin fethinden önce vefât olayı gerçekleşince naâsî dönemin vezirleri ve Nureddinzâde'nin dervişleri eşliğinde İstanbul'a getirilmiştir. Kanûnî'nin iç organlarının gömüldüğü yere yapılan türbe ve zâviyede Nureddinzâde halifesi olarak Ali Dede Bosnevî görevlendirilmiştir.¹⁰

III. Mehmet'in saltanat yıllarında ise Ali Dede Bosnevî Satırcı Mehmet Paşa'nın dâvet ettiği Varat Seferi'ne (1107/1597) cihâd farzını yerine getirmek ve sefere katılan askerleri va'z ve nasihatleri ile cesâretlendirmek amacı ile katılmıştır.¹¹ Ali Dede Bosnevî sefer dönüşü ikinci namazının dördüncü rek'atında vefât etmiş¹² ve Zigetvar yakınında Solnak'da defnedilmiştir. "Tamâm-ı vuslat" kelimesi ile vefâtına târih düşürülmüştür.¹³

Ali Dede Bosnevî'nin Osmanlı'nın serhat boyunda yer alan Kanûnî zâviyesindeki şeyhliği başta olmak üzere, Mekke'de görevlendirilmesi ve Varat seferine dâvet edilmesi gibi husûslar dikkate alındığında, devlet ileri gelenleri yanında saygın bir yere sâhip olduğunu söylemek mümkündür. Bu aynı zamanda Halvetiyye tarikatı ve Osmanlı Hânedânı arasındaki yakın temâsın Nureddinzâde Muslihiddin'in yanı sıra Ali Dede Bosnevî şahsında da devam ettiğinin göstergesidir.

Ali Dede Bosnevî Halvetiyye'nin Cemâliyye koluna mensuptur. Silsilesi *Vâridât* sâhibi Nureddinzâde Mustafa Muslihiddin (ö.981/1574) ile *Füsûs* şârihi Sofyalı Bâlî Efendi (ö.960/1553), Kâsım Çelebi yoluyla Pîr Cemâl-i Halvetiyye'ye ulaşır.¹⁴ Kendisi *Silsilenâme-i Meşâyih* isimli te'lifinde tarikat silsilesini Öziçevî Şeyh Muslihiddin Efendi, Tatarpazarcıklı Şeyh Kurd Efendi, Sofyavî Bâlî, Şeyh Kâsım Çelebi, Çelebi Halife, Yahya Şirvânî, Ömer Halvetî ve Hasan-ı Basrî'den Hz. Ali ve Hz. Peygambere uzanacak şekilde vermiştir.¹⁵

8 Mehmet Süreyya, Sicilli Osmânî, c.III., s.588.

9 Bursalı, *a.g.e.*, s.47.

10 Reşat Öngören, Nureddinzâde, Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi, Ek-2, s.364.

11 Kâtip Çelebi, Fezleke, I, s.122.

12 Mehmet Süreyya, Sicill-i Osmânî, c.III., 504.

13 Bursalı M. Tâhir, Osmanlı Müellifleri, c. I., s.47.

14 Ceyhan, Semih, Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür, İsam Yayınları, 2015, s.715.

15 Türkmen, Nihal Çağman, "Ali Dede Bosnevî, Hayâtı, Eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd'ı", Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enst., Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019, s.16.

İbnü'l-Arabî tâkipçisi olan Ali Dede'nin eserlerinde de İbnü'l-Arabî etkisi oldukça bârizdir. Kaleme aldığı *Havâtimü'l-Hikem* adlı eserinin her sayfasında İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden pasajlar yer almaktadır.¹⁶

Ali Dede Bosnevî'nin tasavvufî yönü hakkında açıklamalar yapan Kâtip Çelebi, onun duâlarının kabûl olan, âlim ve ilmi ile âmil bir mürşid-i kâmil olduğuna dikkat çeker. Peçevî İbrâhim Efendi'nin Ali Dede Bosnevî ile Varat seferinde birlikte olduğunu belirterek, Peçevî ile Ali Dede arasında cereyân eden muhâvereye yer verir ve Ali Dede'nin kerâmetini anlatır.¹⁷

Ali Dede Bosnevî, Arapça ve Türkçe şiirler kaleme almış ve şiirlerinde Harîmî mahlasını kullanmıştır.¹⁸ Harîmî mahlasını uzun yıllar Kâbe'ye yakın yerde yerleşmesinden ve İbnü'l-Arabî ve Suyûtî'nin eserleriyle meşgul olmasından dolayı aldığı ihtimâli üzerinde durulmuştur.¹⁹

Ali Dede eserlerini Arapça ve Türkçe yazmıştır. Kaynaklarda daha çok Arapça eserleri üzerinde durulmuştur.²⁰ *Muhâdaratü'l-evâ'il ve müsâmeratü'l-evâhir*, *Havâtimül-hikem ve hallür-rumûz ve keşfü'l-künûz*, *Temkinül-makâm fi Mescidi'l-Harâm*, *Risâle fi beyâni ricâli'l-gayb*, *Terbî'ül-merâtib* isimli eserleri Arapça eserleri olup *Tercüme-i Kasîde-i Rûhâniyye*, *Nazm-ı ehâdis-i erba'in*, *Şerb-i çihl-keîâm-ı emîri'l-müminîn*, *çihl kelimât-ı hikmet*, *Kasîde-i münferice tercümesi*, Türkçe eserlerinin başlıcaları arasında sayılmaktadır.²¹ Bu eserlerinden *Muhâdaratü'l-evâ'il ve müsâmeratü'l-evâhir*²² ve *Havâtimül-hikem ve hallür-rumûz ve keşfü'l-künûz*²³ basılmıştır. *Şerb-i Çihil-keîâm-ı emîri l-müminîn* isimli eseri Adem Ceyhân tarafından “Harîmî'nin Hz. Ali den Kırk Vecize Tercümesi” başlıklı makalesinde ele alınmıştır.²⁴

“Ali Dede Bosnevî, hayatı, eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd'ı” başlığıyla bir yüksek lisans çalışması yapan Nihal Çağman Türkmen ise tezinde müellife âit on bir Arapça, on beş Türkçe eser olduğunu tespit ederek bu eserleri kısaca tanıtmıştır.²⁵

Ali Dede Bosnevî hakkında akademik açıdan yapılan ilk çalışma İsmet Kasımoviç'e (1948-1955) âittir. Filozofsko-Sufijsko Učenje Ali Dede Bosnjaka²⁶ isimli doktora tezi müellif hakkında modern dönemde kaleme alınmış önemli bir kaynaktır.

16 Özkuş, Ali Efdal, İbn Arabî, Malami-Bayramî Dervish Order and the 17th Century Ottoman Balkans / İbn Arabî, Melamî-Bayramî Tarikatı ve 17 Yüzyılda Osmanlı Balkanları, Journal of History Culture and Art Research, c.6, sayı6 (2017), s.331.

17 Kâtip Çelebi, Fezleke, c.I., s.123.

18 “Ali Dede Bosnjak”, Hrvatska enciklopedija.hr, Leksikografski Zavod Miroslav Krleža, <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=1744>

19 Türkmen, a.g.e., s.10.

20 Karabulut, Ali Rıza, *Mu'cemü'l-mahtûtâtî'l-Mevcûde fi mektebâti İstanbul ve Anadolu*, Kayseri 2005., c. II., s.998-999.

21 Ceyhan, Adem, “Ali Dede Bosnevî”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <http://www.turkedebiyatilisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=474>.

22 Ali Dede el-Sigatvârî, *Muhâdaratü'l-evâ'il ve müsâmeratü'l-evâhir*, 1311/1893, Matbaatü'l-âmire, Kâhire.

23 Bosnevî, Ali Dede, *Havâtimül-hikem ve hallür-rumûz ve keşfü'l-künûz min letâifü'l-ulûm ve'l-hikem*, Matbaatü'l-şarkıyye, Kahire, 1314/1896.

24 Ceyhan Adem, Harîmî'nin Hz. Ali'den Kırk Vecize Tercümesi, CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi, yıl: 2003, c.I., sayı: 2, s.45-58.

25 Türkmen Serap, a.g.e., s.21.

26 Kasımoviç, İsmet, *Filozofsko-Sufijsko Učenje Ali Dede Bosnjaka*, Sarajevo, 1994.

Ali Dede Bosnevî'nin Rûh-ı Nâtıkaya Dâir Manzûmesi

Çalışmamızın konusu Nûruosmâniye 4024 numara 46a-54 varakları arasında müellifi Şehzâde Korkut olarak kayıtlı *Cevâb-ı Sûfi ez-berây-ı Suâl-i Hakîm ez-çi Sebeb-i Nâtıka Âmede Est* başlıklı manzûmeye dâirdir. Bu manzûme Şehzâde Korkut'un eserleri arasında sayılmış²⁷ ve Korkut üzerine doktora tezi yapan Nâbil Tikrîti tarafından şehzâdenin bunlarla öğrenim gördüğü yıllarda icâzet aldığı öne sürülmüştür.²⁸

Bununla birlikte Şehzâde Korkut'la ilgili bir önceki çalışmamızda bu manzûmede tâkip edilen üslûp ve kelime kullanımlarının Şehzâde'nin diğer şiirlerinden farklılığı dikkatimizi çekmiş ve manzûmenin daha dikkatli bir tetkike muhtâc olduğu kanâati uyanmıştır. Nitekim manzûmenin Ali Dede Bosnevî'nin İbn-i Sînâ'ya âit Rûh Kasidesi'ne yapmış olduğu tercüme ile yakın bağlantısı ve manzûmenin müellifini Ali Dede Bosnevî olarak işleyen müstakil bir makalenin varlığından haberdâr olmamız, dikkatimizi Şehzâde Korkut'tan ziyâde Ali Dede Bosnevî'ye yöneltmemimize sebep olmuştur. Bununla birlikte söz konusu manzûme ve Ali Dede'nin benzer türdeki eserleri arasında görünen üslûp benzerliği eserin Ali Dede Bosnevî'ye âidiyetini güçlendirmiştir.

Manzûmenin Nuruosmaniye kütüphânesinde Şehzâde Korkut adına kayıtlı bulunması, Şehzâde Korkut'un kitap kenarlarına hâşiye ve notlar düştüğüne dâir Kınalızâde Ali Efendi'nin verdiği bilgi²⁹ ve manzûmede geçen Harîmi mahlası Korkut'un eserleri hakkında çalışanları yanıltmış gözükmetedir. Nitekim edebiyât tarihinde Harîmî mahlasını Şehzâde Korkut'un (ö.919/1513) yanı sıra bunun dışında kullanan beş şâirin olduğu bilinmekte olup bunlar; Harîmî Kalender, Bursalı Harîmî, İbrâhim Harîmî ve Merzifonlu Harîmî (ö.1066/1655)³⁰ ve Harîmî Çelebi'dir.³¹ Öte yandan Adem Ceyhan bu beş ismin dışında Türbe şeyhi olarak bilinen Bosnalı Ali Dede'nin (1007/1598) de şiirlerinde "Harîmî" mahlasını kullandığını tespit etmiş ve müellifin *Tercüme-i Kaside-i Rûhâniyye, Nazm-ı Ehâdis-i Erbain, Şerh-i Çihil Kelâm-ı Emîri'l-Mü'minin, Kaside-i Münferice* Tercümesi'ni Türkçe eserleri arasında saymıştır.³²

Ali Dede Bosnevî üzerine bir doktora tezi yapmış bulunan İsmet Kasımoviç müellifin eserlerini tanıttığı kısımda manzûmeye Farsça başlıklı şiir olarak ismen işâret etmekte bununla birlikte içeriği hakkında bilgi vermemektedir.³³ Öte yandan tezinden bağımsız olarak kaleme aldığı *Ali-Dedeovo Učenje O Čovjeku*, isimli makalesinde hareket noktası söz konusu manzûme olmuştur. Kasımoviç Süleymâniye Nuruosmaniye 4024 numarada *Cevâb-ı Sûfi ez-berây-ı Suâl-i Hakîm ez-çi Sebeb-i Nâtıka Âmede Est* başlığı ile kaydedilen bu manzûmenin asıl adının "Kaside-i levâih-i rûhânî der vâsf-ı rûh vü hakâyık u ma'arif" olduğunu ifâde etmekte ve ulaşıldığı üç nüshanın kayıtlarını vermektedir. Makalesinde Ali Dede'nin İbn-i Sînâ'nın Kaside-i

27 Emecen Feridun, "Korkut, Şehzâde", Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansk., c.XXVI., s.207.

28 Nâbil Tikrîti, Şehzade Korkud (ca. 1468-1513) and the articulation of early 16th century Ottoman religious identity, 2004, s.674.

29 Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü's-şuarâ, Hz: Aysun Sungurhan, Ankara, 2017, s.122.

30 Ceyhân, Adem, Harîmî'nin Hz. Ali'den Kırk Vecîze Tercümesi, Sosyal Bilimler, Yıl 2003, c.I., sayı:2, s.46.

31 Mehmet Süreyya, Sicilli Osmâni, c.II., s.605. (2014)

32 Ceyhan, Adem, "Harîmî'nin Hz. Ali'den Kırk Vecîze Tercümesi", Sosyal Bilimler, c.I., sayı:2., 2003., s.47.

33 Kasımoviç, İsmet, Filozofsko-Sufijsko Učenje Ali Dede Bosnjaka, s.60.

Rûhiyye’sini Osmanlıca’ya tercüme ettiğini ve ardından rûhun hakikatine ve tanımlarına yer verdiği müstakil manzûmeyi kaleme aldığını ifâde etmektedir.³⁴ Nihal Çağman ise Ali Dede Bosnevî’nin *Tercümetül-kasîdeti’l-rûhiyye* isimli eserinden bahsetmekle birlikte söz konusu manzûme ile ilgili bilgi vermemektedir.

Manzûmenin Ali Dede Bosnevî’nin bir eseri olarak işlendiği İsmet Kasımoviç’in makalesi dışında ona âidiyetini kuvvetlendiren bir diğer husûs; manzûmenin Ali Dede Bosnevî’nin İbn-i Sînâ’ya atfedilen *el-Kaşîdetül-‘ayniyyetü’r-rûhiyye fi’n-nefs*’le var olan ilgisidir. Zirâ Ali Dede Bosnevî el-Kasîdetü’l-ayniyye ve el-Kasîdetü’l-rûhiyye isimleri ile bilinen İbn-i Sînâ’nın ruh kasîdesini tercüme etmiştir.³⁵ İbn-i Sînâ’nın yirmi beyitten müteşekkil bu manzûmesi insânî nefsin bedenle ittisâlini ve ondan ayrılmasını konu edinmektedir. Ali Dede Bosnevî bu eseri yirmi altı beyitten oluşan bir manzûme ile tercüme etmiştir. Manzûme mefâîlün mefâîlün feûlün kalıbıyla yazılmıştır. Kasımoviç eserin Kahire Mısır Milli Kütüphanesi, Gazi Hüsrev Begova Kütüphanesi ve Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde olmak üzere üç nüshasını haber vermektedir.³⁶

Ali Dede’nin manzûm tercümesi Nuruosmaniye 4024 numarada 40b-45b varakları arasında ve Seyyid Şerafettin’in aynı esere yaptığı şerhin sayfa kenarındadır. Ali Dede’nin tercümesinin başladığı 40a yüzü sayfa kenarında kırmızı sürh ile “Kasîde-i rûhiyye ki der nezd-i hukemâ sultân-ı kasâid gûyend ki İbn-i Sînâ der vasf-ı nâtika tertîb kerde est ve in tercüme Şeyh Alist ki sâbikan şeyh-i türbe-i Sigetvâr bûde est Kuddise sırruhu’l-azîz”³⁷ kaydı bulunmaktadır.³⁸ Öte yandan kasîdenin aşağıda yer alan on beşinci beytini,

فَلأَيِّ شَيْءٍ أَهْبَتَتْ مِنْ شَامِخٍ عَالٍ إِلَى قَعْرِ الْخَضِيضِ الْاَوْضَعِ

“Kûh-ı bâlâdan acerb verka niçin etdi nüzûl / Bu harâb süfle indi ana câ oldu kenâr” şeklinde tercüme eden Ali Dede’nin tercümesi kenarında kırmızı sürh ile Farsça suâl mahiyetinde müstakil bir başlık bulunmaktadır. Başlık; “Suâl-i Hakîm ez ki fâide nâtika âmede est ân hâsıl şude der ekser-i heyâkil-i insânî. Pes der in âlem âmeden garaz çîst” [:Hakîm’in nâtikanın hangi fâideden dolayı insan bedenine gelmesi ve bu âlemde var olmasının sebebini sorması] şeklindedir.³⁹ Ali Dede kasîdenin son beytini bu başlık altında tanzîm etmiştir. Ali Dede kasîdenin son beytini⁴⁰ “Vir cevab ya’ni var ise Hakîm-i sâile/ İlm-i hikmet pertevi dolar nûr-ı şu’levâr” şeklinde tercüme etmiş ve ardından Hakîm lafzı ile işâret ettiği İbn-i Sînâ’ya ve söz konusu kasîdesine cevap mâhiyetinde kaleme aldığı 119 beyitten oluşan müstakil manzûmesine intikâl etmiştir.⁴¹

34 Kasımoviç, İsmet, “Alı-Dedeovo Učenje O Čovjeku”, Znakovi Vremena, Sarajevo, ljetno 2004. Vol. 7, broj 24 s.29.

35 Tayşi, Serhan, a.g.m., s.386; Çağman, a.g.e., s.31.; Ceyhan, Adem, “

36 Bkz. Kasımoviç, a.g.e., s.98.; Kahire Milli Ktp., Mecâmi’t-Türki, Tal’at,no:25; Gazi Hüsrev Begova Ktp,no:2002; Süleymâniye Ktp., Nuruosmaniye Ktp, no: 4024/3.

37 “Bu Kasîde-i Rûhiyye’dır ki hukemâ nezdinde “kasîdelerin sultânı” derler, İbn-i Sînâ nâtikanın vasfı hakkında tertîp etmiştir. Ve bu tercüme Şeyh Ali’nindir ki sâbikan Sigetvâr türbesinin şeyhi idi. Allah nûrunu takdis etsin”

38 Bosnevî, Ali Dede, Tercüme-i Kasîde-i Rûhiyye li-İbni Sînâ, Nuruosmâniye 4024, vr.40b.

39 Bosnevî, Ali Dede, Tercüme-i Kasîdeti’r-rûhiyyeti li-İbn-i sînâ, Nuruosmâniye 4024, 44a.

40 Beytin aslı şu şekildedir: عَشْرَتِ تَدَا جَلْعَلَا رَانَفَ مِنْ عَصْحَافِ تَسْرَلِ بَاوَجِ دَرَبِ مَعْنَا

41 Bosnevî, Ali Dede, Süleymâniye Ktp.,Nuruosmâniye, 4024,45b.

Ali Dede'nin manzumesi Nuruosmaniye nüshasında kasîdenin hemen ardında 46a-53b varakları arasında yer almaktadır. Nüshada manzûmenin başlığı Kasımoviç'in makalesinde dile getirdiği Kasîde-i levâih-i rûhânî der vâsîf-ı rûh vü hakâyık u ma'arif şekli ile yer almamaktadır. Öte yandan mevcut başlık bir önceki kasîdenin son on beytinden evvel konulan başlıkla tenâsüb hâlidir. Nitekim yukarıda zikredilen suâlden müteşekkil başlığa karşın Ali Dede'nin manzûmesi; "Cevab-ı sûfî ez berây-ı suâl-i hakîm ez-çi sebep nâtika âmede est ân garaz ü fâide hâsıl neşüd der nezd-i hakîm ki der vehm-i hayret pindâr mânde cevâb înest" başlığını taşımaktadır. Başlığı, "Sûfnin hakîm'in nâtika hangi sebep ve amaçla bu âleme gelmiştir?" sorusuna verdiği cevaptır. Hakîme göre bu hubûtun bir fâide ve amacı yoktur. Hakîm böyle düşünmek sûretiyle kendi vehminde takılmıştır. Onun sorusuna cevap budur" şeklinde tercüme etmek mümkündür. Ali Dede'nin ruh kasidesine koyduğu başlık ile Ali Dede'nin müstakil manzûmesindeki bu tenâsüb manzûmenin nazîre boyutunu ispât etmektedir. Bu bağlantı sadece başlıklar için söz konusu olmayıp, iki manzûmenin muhtevâ, kâfiye uyumu ve kullanılan ortak metoforlarda da söz konusudur.

Ali Dede'nin manzûmesi on iki bölümden oluşmakta ve birbirinden Farsça başlıklarla ayrılmaktadır. Manzûmenin metni Türkçe'dir. Farsça başlıklar ve altında Türkçe manzum metin şeklinde gördüğümüz bu üslûp Bosnalı Ali Dede'nin *Şurût-ı semâniye der tasfiye-i kalb u kâlb* ve *Ehâdis-i erba'in* isimli eserlerinde de karşımıza çıkmaktadır.⁴² Manzûmede Ali Dede Bosnevî Harîmî mahlasını kullanmış ve manzûmeyi aruzun fâ'ilâtün / fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilün kalıbı ile kaleme almıştır. Ali Dede bu manzûmede bir önce tercüme ettiği *Kasidetül-rûhiyye* tercümesinde de görüldüğü üzere "dâr" kâfiyesini kullanmış, kâfiye açısından da *Kasidetül-rûhiyye* tercümesini tâkip etmiştir. İlk bölüme geçmeden manzûmenin muhteva açısından irtibatlı bulunduğu İbn Sînâ'nın *el-Kaşidetül-'ayniyyetür-rûhiyye fi'n-nefs* irtibatı üzerinde durmak gerekmektedir.

İbn Sînâ'ya âit *el-Kaşidetül-'ayniyyetür-rûhiyye fi'n-nefs* insanî nefsin bedenle ittisâlini ve ondan ayrılmasını konu edinen yirmi beyitlik bir kasidedir. Türkiye yazma kütüphanelerinde kasîdenin, *Kasidetür-rûhiyye* ve *Kasidetül-'ayniyye* başlığıyla birçok tercüme ve şerhi yer almaktadır. Ali Dede Bosnevî'nin yanı sıra Ebû Ubeyd el-Cûzcanî, Süyûtî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Seyyid Şerâfettin olmak üzere pek çok müellif tarafından şerh edilmiştir. Risâle Kâhire'de neşredilmiş ve Türkçe, İngilizce, Tacikçe ve Rusça'ya tercüme dirmiştir.⁴³ Ayrıca kasîde, Şeyhülislam Feyzullah Efendi⁴⁴, Maraşlı Mustafa Kâmil⁴⁵, Ahmed Sâfi⁴⁶, Sırrî Girîdî⁴⁷, Şerâfettin Yaltkaya ve Hayrânî Altıntaş tarafından da tercüme edilmiş, Mahmut Kaya son dönemde kasîdeye bir şerh kaleme almıştır.⁴⁸

42 Çağman, a.g.e., s.28.

43 Alper, Ömer Mahir, İbn Sînâ, TDVİA, c. XX., s.341

44 Ceviz, Nurettin, İbni Sînâ'nın el-Kasidetü'r-Rûhâniyye Kasidesine Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Yaptığı Şerh, Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu, 2015 Erzurum, s.309-317.

45 Altıntop, Selim, "İbn Sînâ'nın Rûh Kasidesi'nin Maraşlı Mustafa Kâmil Şerhi", CBU Sosyal Bilimler Dergisi, c.11, sayı: 2, Ağustos 2013., s.465-467.

46 Ahmed Sâfi, İbn Sina ve Kaside-i Ruhîyesi Tercemesi, Türk Tıp Tarihi Arkivi, c.5, no:18, 1940, s.61-66.

47 Sırrî Girîdî, "Rûh", Haz: Lütfü Cengiz, marife, yıl.10, sayı.1, bahar 2010, s.247-266.

48 Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, 2003, s.324-334.

Kasidede de rûh yükseklerden süzülerek gelen ve ten kafesine konuk olan nazlı bir güvercine teşbîh edilmiştir. Rûh ihtiyârsız olarak bu ten kafesine inmiş ve bu kafeste bir ebedî saâdete erişmediğinden dolayı huzursuz olmuştur. Bununla birlikte hiç ayrılmak istemediği vatan-ı aslîsini düşündükçe hüznülmektedir. Bu hüznün sebebi kemal tahsil edememek ve vatan-ı aslîsine dönememektir. Rûh geldiği yüceliklerden bu derin çukura niçin indirilmiştir? Ona göre bu hubûtun bir hikmeti varsa da bu inişin hikmeti akıl, zekâ ve idrâk sâhiplerine kapalıdır. Güvercin misâli rûh öğrenmediklerini öğrenmek için inmişse, bu açığı hiçbir zaman kapanmayacak ve anayurduna tam bir bilgin olarak dönemeyecektir. Zîrâ zamanın keskin kılıcı ölüm, bir şimşek çakışı var gözüken rûhu hiç parıldamamışcasına söndürmektedir. Manzûmeye göre rûhun bedene hubût keyfiyeti ve hikmeti akıl, zeka ve idrâk sâhipleri tarafından hiçbir zaman tam anlamı ile anlaşılacaktır.

“Cevab-ı sûfî ez berây-ı suâl-i hakîm ez-çi sebep nâtika âmede est ân garaz ü fâide hâsıl neşüd der nezd-i hakîm ki der vehm-i hayret pindâr mânde cevâb înest” başlığını taşıyan ilk bölüm altı beyitten oluşmaktadır. İlk beyit “Sûfiyâ sana suâl eyler hakîm-i felsefi/ Burc-ı dilde ma’rifet nûrîdır hurşîd-vâr” beytiyle başlar. Ali Dede hakîm lafzı ile İbn-i Sînâ başta olmak üzere rûhun mâhiyetini açıklamada akıl ve vehimden başka vâsitalara ihtiyâç duymayan felsefecileri kasteder. Kasîdetü’l-ayniyye’de rûhu temsil eden ana metafor açık boz renkli güvercin anlamına gelen “verkâ” iken, Ali Dede’nin kendi manzûmesinde de rûh “verka” metaforu ile temsil edilmiştir.⁴⁹

Ali Dede bu ilk bölümde rûh-ı nâtikanın hangi hikmete binâen bu ten kafesine indiği ile ilgili kesin bir kanâati olmayan ve bu inişin küllî bir fâide oluşturmadığına inanan Hakîm-i felsefiye cevap verir. Ona göre rûhun bedene nüzûl sırrı vehim ile mümkün değildir. Bu sorunun cevâbına ancak gönül burcunda güneş gibi parlayan mârifet nûru ile ulaşılabilir. Ma’rifet nûrunun temâşa edileceği bu irfân harîmine ise kargaların girmesine izin yoktur, bu sırta mahrem olan bülbül-i şeydâdır. Bu sırrı idrâkde vehim ve fikir tahta ayağa benzer, bu derin idrâkin seyrinde vehim ve fikir topaldır. Bülbül-i şeydâ misâli tâlip ve âşıkta bu irfânî idrâkde lâzım olan nûr-ı Hak ve feyz-i kudsîdir. Zîrâ rûhun bedene nüzûlünün sırrı, cevherî kenzi mahfî olan bir muamma-yı hakîkîdir. Alâmeti vahdet olan bu sırrın perdesi kesrettir. Rûh-ı nâtika atvârını akıl ve vehminden başka dayanağı olmayan filozof anlayamaz. Haremde uçan harem güvercinini yalnız haremin perdedârının tanıması gibi, rûh-ı nâtikanın bedende seyr sırrını ancak nûr-ı Hak ve feyz-i kudsî ile kalbi nurlanmış ârif anlar.⁵⁰

Ali Dede’ye göre rûh-ı nâtikanın bedene nüzûl sırrı filozofların vehimlerine kapalıdır. Alâmeti vahdet, perdesi kesret olan bu sırta, “kenzi mahfi” hadîsi ile işâret edilmektedir. Kudsî feyz ile kalbi nurlanmış ârifin gönül gözünden başkası bu sırrın mahremi değildir.

İkinci bölüm, “Esrâr-ı hubût-ı nâtika zi-âlem-i tecerrüd be-âlem-i tekayyüd zi-vahdet be-kesret” ya’ni, “Rûh-ı nâtikanın âlem-i tecerrüden âlem-i takayyüde, yani vahdetten kesrete hubûtunun sırrı” başlığını taşır.

49 Bosnevî, Ali Dede, Süleymâniye Ktp., Nûruosmâniye, 4024., 46a.

50 Bosnevî, Ali Dede, a.g.e., vr.46a.

Ali Dede Bosnevî, on dört beyitten oluşan bu bölümde rûhun âlem-i tecerrüdden şehâdet âlemine nüzûlünü vahdet-i vücûd ontolojisi içinde ele almaktadır. Manzûmeye göre sırr-ı hilâfetin özü ve gayb bostânının şâhidi öncelikle Âdem sûretinde tecellî eylemiş, kudsî âlem asıl meskeni iken kendisini bu fâni menzil olan şehâdet âleminde bulmuştur. Kaçınılmaz olan bu nüzûl ve urûcu felek dâim hatırlatsa da rûh bedenin kesâfeti içinde bulunduğundan kendisinin tâbî olduğu bu dâimî yolculuğu kavrayamaz. Bu konuyu idrâk etmek konusunda insanlar aynı seviyede değildir.

Manzûmede felek bir avcıya, rûh cennete âit bir dâneye teşbih edilmiştir. Avcı felek cennete âit bir dâneği ya'ni rûhu, beden tuzağına çekmiştir. Bu cilvenin gâyesi rûhu arındırmak olarak izâh edilirse, rûhun bedende çektiği dertlerin sonu yoktur. Öte yandan âlem-i kudsîden ayrı düşen rûh bu kayıtlar âleminin baskısı altında yeniden aslî mekânına sefere çıkma cesâretini de kaybetmiştir. Bu konuda kişinin en büyük engeli cennetten inerken berâberinde getirdiği nefsidir. Gül yanında dikenin eksik olmaması gibi insanın ezeli yolculuğunda ona köstek olacak nefsi berâberindedir. Âlem-i teklîf olan bu dünya insan için bir mihek taşı hükmündedir. İnsan Elest bezminde “Kâlû belâ” ile ile ikrâr ettiği kulluk da'vâsını yüklediği emir ve teklîf ile bu dünyada ispât etmek durumundadır. Dünya bu noktada insanın hüccetini nakş ettiği bir levhaya da benzetilebilir, habîs ve tayyib ancak bu sûretle temyiz edilir. Da'vâ sâhibi için bu âlem-i teklîf keskin bir kılıç hükmündedir.

Ali Dede'ye göre rûhun bedene nüzûl sırrına dâir bu teşbih ve teşhîsler, ehl-i maârifin irfânına dâir inceliklerdir. Nâtika atvârı ehl-i maârifin yoluna mahrem olmakla anlaşılır, felsefeciler zanda kalmaları sebebi ile bu sırrı idrâkde şaşırırlar.⁵¹

Üçüncü bölüm, “Der atvâr-ı nefs-i nâtika be-hakâyık-ı muhtelif ve edvâr-ı müteferrika”; başlığında olup yirmi bir beyitten oluşur. Manzûmede nefs-i nâtikanın atvârı konusu işlenmiştir.

Ali Dede Bosnevî, bu bölümde mutasavvıfların devir nazariyesi çerçevesinde konuyu işler. Ruhların kendi âlemlerinden bu âleme gelmesine nüzûl, buradan ruhlar âlemine yükselmesine urûc denir. Kavis şeklinde bir yol izleyerek bu âleme gelen ruhlar (kavs-i nüzûl) yine kavis şeklinde başka bir yol izleyerek (kavs-i urûc) ruhlar âlemine döner. Ruhların geldikleri âleme yükselmeleri için arınmaları ve yetkinleşmeleri gerekir.⁵²

Bosnevî'ye göre atvâr-ı nefis denilen bu devinim ile kuds bostânının papağanı ve cennet bağının bülbülü hükmündeki nefha-i rûh-ı Hudâ, güvercin boynunda asılı hamâyil kolyesinin güvercinden alınıp, heykel boynuna takılması gibi, teklîf yükü ile muhatap bedenlere asılmaktadır. Ali Dede'nin “her nefes bin âşyânı her nefes bin meclisi/ Bu aceb tavr u acibdir kim hezâr ender hezâr” beyti ile tasavvufî terminolojide teceddüd-i emsâl ile ifâde edilen hakîkate dikkat çektiği görülür. Teceddüd-i emsâl, âlem-i şehâdetin esmâ-yı ilâhiyye gereği devamlılık üzere

51 Bosnevî, Ali Dede, a.g.e., vr.47a.

52 Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, İstanbul 2004, s.356.

her an mevcûd ve ma’dûm oluşunu ifâde etmektedir.⁵³ Bu tecelli ile nefis-i nâtika, zaman zaman nefis, akıl, rûh ve dil olarak farklı farklı algılanır. Bu algılamalar algı sâhibi kişilerin isti’dâdlarının farklılıklarından ileri gelir. Varlık âleminde görünen kadınlık ve erkeklik şekli bir i’tibârdır, asl olan hilâfet-i Hakk’a mazhar olan insân-ı hakikî mertebesine çıkmaktır.⁵⁴

Ali Dede manzûmenin devamında rûhun çeşitli vasıflar ile vasıflandığını, rûha hem “rûh” hem “nefs” kelimesi ile işâret edildiğine dikkat çekmektedir. Ehl-i hikmetin rûha, “rûh-ı hayvânî”, “kozalak şekilli kalıptan çıkan kara buhar”, “rûh-ı sultânî vü seyrânî” isimleri ile işâret ettiklerini dile getirir. Öte yandan rûhun kötü huylu olması durumunda nefis-i emmâre, seyrinde sâhibine melâmet edici olması durumunda levvâme, şer’-i akde ittibâ ve yâr olduğu sürece rûh-ı sultânî olarak isimlendirildiğini belirtir ki bu tavsîf Gazâlî’de de karşımıza çıkmaktadır.⁵⁵

Manzûmede sûfilerin ve bilhassa İbnü’l-Arabî’nin, rûhu âlem-i kübrâ-âlem-i sagîr ontolojisi içinde değerlendirmesine kuvvetli atıflar bulunmaktadır. Ali Dede’ye göre rûh-ı ruhânî veya nefis-i nâtika ile işâret edilen rûh, sâni’ gibidir, beden ikliminde bir sultandır, azâ ve kuvâ rûhun emrindeki güçlerdir. Rûh bu uzuvlarla yedi iklimde hükümünü sürer ve gönül hazînesinden inciler saçır. Sultanın memleketinde farklı uygulama ve muâmelesine karşın nefis-i nâtika da beden memleketinde kimi zaman basta kimi zaman kabza düşer. Her ne kadar beden tahtında hükümdâr olsa da elest bağının bülbülü olarak burada bulunduğundan kumru gibi hüznü dâimidir. Bu ifâdeler İbnü’l-AraRûh Kenz-i mahfî yâdigârı ve nûr-ı cemâl cilvesidir, sidre ve levh, kalem ve arş-ı muallâ, cüz’ ü küllü âlem-i insân câmi’dir.⁵⁶

Ali Dede Bosnevî’nin yukarıdaki ifâdelerinde vahdet-i vücûdu benimsemiş bir mutasavvîf olarak hazarât-ı hamsenin son mertebesi olan hazret-i âlem-i insâna konuyu getirdiği görülmektedir. Hazret-i âlem-i insân, ilk dört mertebeyi kendisinde topladığından “hazret-i câmia” mertebesi olarak da isimlendirilmiştir. Allah bu hazretlerin her birinde çeşitli şekillerde tecellî eder. Son hazret olan insan, yüksele yüksele bütün hazretlerin kendisine görüneceği bir hale geldiği zaman insân-ı kâmil mertebesine ulaşmış olur.⁵⁷

Bosnevî, mertebe-i âlem-i insâna “Sidre vü levh ü kalem arş-ı mu’allâ cüz’ ü küll/ Âlem-i insân-ı câmi’dir hakikat her ne vâr” beyti ile dikkat çeker.⁵⁸ Âlemde vâr olan her şey insanda toplanmıştır. Perdenin arkasında perdeyi oynatan birdir, tevhîd sürmesi gönül gözüne çekilmeli ve perde önünde gözükken hayâli güzellere aldanılmamalıdır.

Dördüncü bölüm, “İşâret-i Haber-i Mustafa (sas) be-tecerrüd-i nâtika ve adem-i tahayyüz-i û Haber-i suile “Eyne’r-rûh izâ nâmet? Kâle: “ tübîtu inde’l-arşı sâcideten iza bâtet alâ taharetin” başlığını taşımaktadır. Bölüm rûhun uyku esnâsında bedenden ayrılıp, ayrılmaması üzerine

53 Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi, Terc. Ahmed Avni Konuk, Haz: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, c.I, Mukaddime, 39.

54 Bosnevî, Ali Dede, a.g.e., vr.48b.

55 Gazâlî, İhyâuulümidîn, c.III, (Rub’ul-muhlikât), s.10.

56 Bosnevî, Ali Dede, a.g.e., vr.48b.

57 Ateş, Süleyman, “Hazarat-ı hams”, Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi, 1998, c.17, s.115.

58 Bosnevî, Ali Dede, a.g.e., vr.48b.

yoğunlaşmaktadır. Ali Dede rûhun bedenden tecerrüdü durumunda nerede mekan tuttuğuna Hz. Peygamberin “Kişi uyuduğu vakit rûh nerededir? sorusuna cevâben verdiği “Eğer tahâret üzere gecelemişse, arşın altında secde halinde geçirir”⁵⁹ hadîsi ile işaret ettiğini belirtir. Rûhun bedenden uyku ve ölümlle ayrıldığına dâir kanâatler olmakla birlikte uyku hâlinde rûhun nerede bulunduğu ile ilgili tartışmalar olmuştur. Ali Dede Bosnevî bir mutasavvıf olarak rûhun urûcunun tasfiye, tevhîd ve tezkiye ile gerçekleşeceğine şiiirinde temâs etmiştir, bu soruya cevâbı “Kişi uyuduğu vakit rûh nerededir? sorusuna cevâben verdiği “Eğer tahâret üzere gecelenmişse, arşın altında secde halindedir” hadîsidir. Hz. Peygamber mirâcı gerçekleştirmiş peyk-i Hazret seyrine erişmiştir. Onun seyre dâir verdiği her haber sâlik için bağlayıcıdır. Ona göre tahâret ve ibâdet sâyesinde kişinin rûh-ı kudsîsi arşın altına dek urûc eder ve evc-i kudse yükselir. Bu konuda sâlike lâzım olan iki önemli şey niyet ve azimdir. Tahkiki bir hikmet olan bu ilim felsefecinin varabileceği bir alan değildir, sâlikin şer’î delilleri hayâtına rehber etmesi ile bu ilmin kapıları açılır.⁶⁰

Beşinci bölüm, Tarîf-i nâtika der nezd-i ukalâ ez ehl-i hikmet bi-ibârât-ı muhtelife “Ehl-i hikmetin farklı ibarelerle nefsi-i nâtika tarifleri” başlığını taşır.

Ali Dede Bosnevî bu bölümde filozofları ehl-i hikmet adı altında zikreder. Kurtûbî, Eflâtûn, Sokrat, Aristo, İbn-i Sînâ ve İbn-i Hayyâm’ın nefsi-i nâtika tariflerine yer verir. On altı beyitten oluşan manzûmede Ali Dede kelimâ âlimi ve filozofların kendi akıl ve zevkleri nisbetinde nefsi-i nâtikayı tanımladıklarını belirtir. Bu tanımların kiminin zan kimisinin kıyas neticesinde oluşturduğuna dikkat çeker. Literatürde yer alan on beşi aşkın nefsi-i nâtika târifî bulunduğunu ifâde ederek birkaçını paylaşır. Ona göre ise cevher-i ferdin pertevinden doğu ve batı aydınlatılmaktadır, evveli vardır, âhiri yoktur, beden azâları gibi onun da azâları vardır, beden gibi müstakil bir yapısı vardır. Kim seyr ü sülûk ile merâtib kat ederse rûhu ölümsüzleşir. Ali dede Kurtûbî’nin rûhu “insan bedenine sarılmış latîf bir canlılıktır, temizlik habâset ile gibi vasıfları vardır.” şeklinde tarif ettiğini paylaşır. Eflâtûn’un rûhu “cism-i latîftir, sûretlerde çok görünse de parçalanmaz bir hakîkattir”, Sokrat ve Aristo’nun “rûh mücerred bir cevher-i ferddir, tıpkı aydınlatıcı bir güneş gibi” şeklindeki târiflerine yer verir. Ardından İbn-i Sînâ ve Hayyâm’ın “rûh bir müstakil cevherdir, cisim ona yüce bir kule hükmündedir” târifine yer verir. Çin filozoflarının rûhu Anka kuşu ile tavsîf ettiklerini belirtir. Felsefinin Cenâb-ı Hakk’ın tecellî eylediği ilâhi tecellî noktası olan süveydâyı kozalak şeklindeki kalp, rûhu da kalpten çıkan “kara buhar” şeklinde anlamak sûretiyle yanıldığını ifâde eder. Filozofları bu noktada kargaya benzeten Ali Dede onların bu irfan bahçesine girmeye yetkin olmadıklarını belirtir. Ona göre nâtika târifini zevk ile gerçekleştiren tâife ehl-i safâdır.⁶¹

Altıncı bölüm, İşâret-i Ehl-i Safâ der hakâyık-ı nâtika be-ta’rif u tavsif , “Ehl-i Safâ’nın nâtika yapılmış olduğu tarif ve tavsiflerle işaretleri” başlığını taşır. Bu bölüm bir önceki beytin

59 Hadîsin yakın versiyonu için bkz. Beyhâkî, Şuâbu’l-İmân, 2527.

60 Bosnevî, a.g.e., vr.49a.

61 Bosnevî, Ali Dede, a.g.e., vr.50a.

şerhi mâhiyetindedir. Ali Dede’ye göre ehl-i safânın temsilcisi İbnü’l-Arabî’dir. İbnü’l-Arabî’nin düşüncelerine göre irfân sürmesi çekilmiş bir gönülle rûhun mâhiyeti biraz anlaşılabilir. Rabbi bilmek irfânı kişinin nefsinin bilmesine bağlıdır. Sûretler âlemi ancak gönül ediplerinin çözebileceği bir bilmece hükmündedir. Şeyh-i Ekber olarak vâf ettiği İbnü’l-Arabî’nin rûhu “bî-tahayyüz zât ile kâim bir cevher-i gaybî” ve çeşitli sûretlerde tecelli eden kuvvet-i kudsiyye ve emr-i hakîki olarak vâfettiğini belirtir. İbnü’l-Arabî’nin bu tanımının “ve nefahtü fihi min rûhi” (Hicr,15/29) âyeti ile irtibatlı oluşunun altını çizer.

Yedinci bölüm “İşârât-ı fuzalâ-i muhakkikîn der ta’rîf-i nâtika”; “muhakkikîn zümresinin nefs-i nâtika tarifi” başlığını taşır. On bir beyitten oluşan bu bölümde Ali Dede Bosnevî, Gazâlî ve Fahreddîn Râzî’yi methetmektedir. Gazâlî’nin “bî-tahayyüz bir latîf cevher”, Fahreddîn Râzî’nin “cevher-i cismânî” şeklindeki ruh tanımlarına yer veren Bosnevî, bu iki âlimin rûh-beden ilişkisini zehirin bedene yayılması teşbîhi ile izâh ettiklerini belirtir. Bosnevî, bu tanımın dışında rûh için su, hava, ateş gibi teşbihler yapıldığını ancak bu tavsiflerin çoğunun filozofların zannından ibâret olduğunu dile getirir. Rûhun mâhiyetine dâir açıklamalarda bulunan âlimlerin yanı sıra Ali Dede “içtîhâd ehli” lafzıyla işâret ettiği kimi âlimlerin rûh konusu hakkında konuşmadıklarını ve konuya “Sana ruh hakkında soruyorlar. De ki: Rûh, Rabbinin emrindedir, size ancak az bir bilgi verilmiştir.” (el-İsrâ, 17/85) âyeti zaviyesinden yaklaştıklarını belirtir. Onlara göre rûhun hakîkati sırdır, Hak tarafından künhü örtülmüştür.⁶²

Sekizinci bölüm; “Der keyfiyyet-i alaka-yı rûh be-heykel-i insânî” olup rûh beden ile nasıl bir ilişki içerisinde sorusuna cevap mâhiyetindedir. Ali Dede Bosnevî, rûhun bedene intikâl ve ilişkisini avcı-tuzak, gül suyu-beden, güneş ışığı-toprak metaforları ile anlatır. Tuzağa çekilmiş av gibi rûh bedene ilâhî bir tedbîrle çekilmiş ve gül suyunun tene sirâyeti gibi bedene girmiştir. Bu durum güneş ışıklarının toprağa nüfûz etmesine de benzetilmiştir.

Ali Dede bu benzetmeler bir yana hakikatde rûhun bedene ittisâl keyfiyetini ve rûhun atvârını Abdâl-ı Hak diye ifade ettiği âriflerin bildiğini dile getirir. Onlara göre rûhun ten kalıbının ardında görünmeyen bir cismi daha bulunmaktadır. Bu cisim, eczâ-yı aslîdir, beden aksine fenâya uğramaz, bâkîdir, beden onun nûruyla hayat bulur. Kişi ten kafesini kırdığında bu görünmeyen ruh burakına binmeye kâdir olur. Ehl-i safâ bu rûha “sultan” der. Dolayısıyla nefs-i nâtika zâhir ve bâtın olmak üzere iki heykelle kâimdir. Ârif bu hususu idrak ettiğinde acz ve hayrettedir. Ali Dede bu izâhın ardından “Bir nigârın vereler hâl-i siyahından haber/ Ey Harîmî hoşdur ol pûşide ola sırr-ı yâr” beyti ile güzelin perde ardında kalmasının evlâ olmasından hareketle rûh sırrının gizli kalmasının hoşluğuna dikkat çeker. Bu beyitler Mevlânâ’nın “Ona dedim, yârin sırrı örtülmüş olması daha hoştur”⁶³ mısra’ına telmîhler barındırır.

62 Ali Dede Bosnevî, Nûruosmâniye, 4024, vr.50b-51a.

63 Mevlânâ, Mesnevî-İ Şerîf, Terc ve şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz: Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, İstanbul 2019, c.I., b. 135.

Dokuzuncu bölüm; Der hudûs-ı nâtıka ve tekaddüm-i û der nezd-i ehl-i şer' ve tahkik-i rûh-ı küllî ve tekaddüm-i âlem-i ervâh ber eşbâh" başlığını taşımaktadır. Manzûme altı beyitten oluşmakta ve nefs-i nâtıkanın bedenden, ruhlar âleminin şehâdet âleminde önce yaratılmış olması konusu ile ilgilidir. İslam âlimleri arasında rûhun cesedden önce mi sonra mı yaratıldığına dâir ihtilâflar olmuştur. Muhammed b. Nasr el-Mervezî ve Ebû Muhammed b. Hâzım rûhun cesedden öce yaratıldığını ve bu konunun icmâ ile sâbit olduğunu vurgulamıştır. ⁶⁴ Ali Dede Bosnevî bu vurguya dikkat çekerek, rûhun bedenden önce yaratılmış olma bilgisinin İslam âlimleri ve muhakkiklerce felsefecilerden önce ortaya konduğunu belirtir. Ehl-i hikmetin rûhu cisim ile birlikte hadîs demelerinden nice zaman önce şer' ve tahkik ehlinin bu tespiti yaptığını ifâde eder. Rûh-ı küllînin mukaddemliği ile ilgili olarak rûh-ı küllînin kilide ervâh ve eşkâlin düğüme benzetildiğini sır bilen bir ârifin kendisine anlattığını belirtir. Ali Dede Bosnevî'nin "şehâ" ifâdesi ile rûh-ı küllîye işâret ettiğini görmekteyiz. Sultân olan bu rûh-ı küllî haric ve dâhilde bî-tahayyüz bir keyfiyetle bedende mutasarrıftır. Öte yandan emr-i mutlak, ittisâl ve infisâli yoktur. Rûh-ı küllî veyâ rûh-ı sultânî olarak isimlendirilen rûhun bu boyutuna levlak sırrına erenler mahrem olurlar ki Ali Dede'nin bu izâhlarında hakikat-i muhammediyye çerçevesinde konuya eğildiği görülür.

Onuncu bölüm, Der tahkik-i "İnnallâhe halaka'l-ervâha kable ecsâdihî"[“Şüphesiz Allah ruhları cesedlerinden önce yarattı” hadîsinin tahkiki] başlığını taşır. Bölüm bir önceki bölümün ana fikrine şerh hüviyeti taşımaktadır. Ali Dede Bosnevî ruhların bedenlerden, âlem-i ervâhın âlem-i ecsâddan önce yaratılışına Hz. Peygamberin “Şüphesiz Allah ruhları cesedlerinden önce yarattı” hadîsi ile işâret ettiğini vurgular. Âlem-i ervâh cümle saf saf olmuştur cünûd/ Hem teârüfa tünâkirden sağarıyla kibâr” beyti ile “Ruhlar toplu cemaatlerdir. Onlardan birbiriyle tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar da ayrılırlar” (Buharî, “Enbiya”, I; Müslim, “Birr”, 159) hadîsine telmîhde bulunur. Hadîsde işâret edilen ruhlar için âlimlerin “ervâh-ı melâike” ve “ervâh-ı felek” şeklinde farklı yorumlar yaptıklarını dile getirir. Bu bilgilere ilâveten herşeyden önce yaratılanın ervâh-ı beşer olduğunu ve diğer tüm ervâh-ı âlemin ervâh-ı beşere nispetle, pâdişâhın hizmetinde bulunan güçlere benzetilebileceğini dile getirir.

On birinci bölüm, Der tahkik-i nebevî (salavâtullâhi ve selâmuhu) “Ene ebu'l-ervâh ve âdemü ebu'l-beşer” ve “evvele mâ halakallâhu rûhî” ve “ene min feyzi nûrullâhi ve'l-mü'minûn min feyz-i nûrî” başlığını taşır. Manzûmenin ana teması hakikat-i muhammediyye konusudur.

Hakikat-i Muhamediyeye taayyün âleminin başlangıcıdır. Onun üstünde hiçbir isim ve sıfatla sıfatlanmayan zât vardır, taayyünden münezeh olduğu itibârla mahlûkun bu makamı idrâki imkansızdır. İlk taayyün olan hakikat-i muhammediyye kâinat ağacının çekirdeği hükmündedir. Çekirdek bu ağacın başlangıcı, meyvesi de kemâlatı ve hâtemidir. Buradan hareketle Hz.

64 Yörük, İsmail, “İslam'da ruh tasavvuru”, AÜ İlahiyat Fak. Dergisi, 1986, sayı:7, s.365

Peygamberin rûhu ilk çekirdek hükmünde iken cismi ise bu varlık ağacının son meyvesi ve hâtemidir.⁶⁵

Manzûmede Bosnevî, ilk yaratılanın Hz. Peygamber’in rûhu olduğunu ve bu cihetten diğer tüm ruhların babası hükmünde olduğu üzerinde durur. Ervâh-ı kibâr onun feyziyle aydınlanır, bu sebeple iftihâr onun hakkıdır. Hz. Peygamberin rûhu varlık levhasının ibtidâsı olmak noktasında Fâtiha mesâbesinde iken vücûd ve şekil cihetinden iki cihânda mühür/hâtem hükmündedir. Manzûmede Bosnevî, “Ben ebü’l-ervâhım ve Âdem ebü’l-beşerdir”, “Allah önce benim ruhumu yarattı”, “Ben Allah’ın nûrunun feyzinden yaratıldım ve mü’minler benim nûrumun feyzinden yaratıldı.” hadislerini hakikat-i muhamediyenin delilleri olarak ortaya koyar.⁶⁶

On ikinci ve son bölüm “Der temsil-i tahkik be-rûh-ı küllî ve nisbet-i ervâh-ı heyâkil-i insânî bâ vey” başlığını taşımaktadır. Manzûme ruh-ı küllînin rûh-ı beden-i insânî ile durumunu ele alır. Bosnevî bu bölümde rûhun sırrını örnekleme yoluna gider ve bu temsil metodunun ârifin yolu olduğuna dikkat çekerek âriflerin nazar ve istidlâle râğbet etmediklerini belirtir. Ruh ve cisim irtibâtını öncelikle kandil teşbîhi üzerinden işler. Cisim içindeki rûh kandilin içindeki yanıp, aydınlatan bir mum gibidir. Kuru ve yaş tüm varlıklar ma’nâ açısından bu küllî rûhtan canlılık bulurlar. Bu durum güneş ışınlarının tüm evrene yayılmasına benzetilebilir. Bu açıdan mahlûkat sesli ve sessiz Allah’ı tesbîh eder. Her varlık bu açıdan bakıldığında konuşmaktadır ve âlem Hakk’ın varlığına şehâdet eden büyük bir nüsha hükmündedir. Rûh-ı nâtika kış ve bahar gibidir.

Beden ülkesinde nefis, Dârâ ve rûh onu mağlûb eden İskender hükmündedir. Her iki gücün hizmetinde bulunan bedenî kuvvetler ve uzuvlar bulunmaktadır. O hâlde zâhir ve bâtında tasarruf sâhibi Allah’tır. Bu irfâna ulaşmak cedel ehlinin değil fenâ mertebesine erişmiş ârifin nasîbidir.⁶⁷

Bosnevî’nin rûh-ı küllîyi rûh-ı muhammedî çerçevesinde temellendirmesi bize İbnü’l-Arabî’nin Tedbîrât-ı İlâhiyye’sinde ilgili pasajlardan⁶⁸ güçlü bir etkilenme altında bulunduğunu düşündürmüştür.

Sonuç:

Çalışmamızın konusu olan ve Ali Dede Bosnevî’nin İbni Sînâ’nın *el-Kaşidetü’l-‘ayniyye-tür-rûhiyye fi’n-nefs* tercümesinden farklı olarak kaleme aldığı müstakil manzûmenin Şehzâde Korkut’a âit olmadığı anlaşılmıştır. İsmet Kasımoviç’in “Alı-Dedeovo Učenje O Čovjeku” isimli makalesine ulaşmamız ve makalede bu manzûmenin içeriği ve ismi ile verdiği bilgiler

65 Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul, 1994, s.99.

66 Bosnevî, Ali Dede, a.g.e., vr.52b.

67 Bosnevî, Ali Dede, a.g.e., vr.52a-53b.

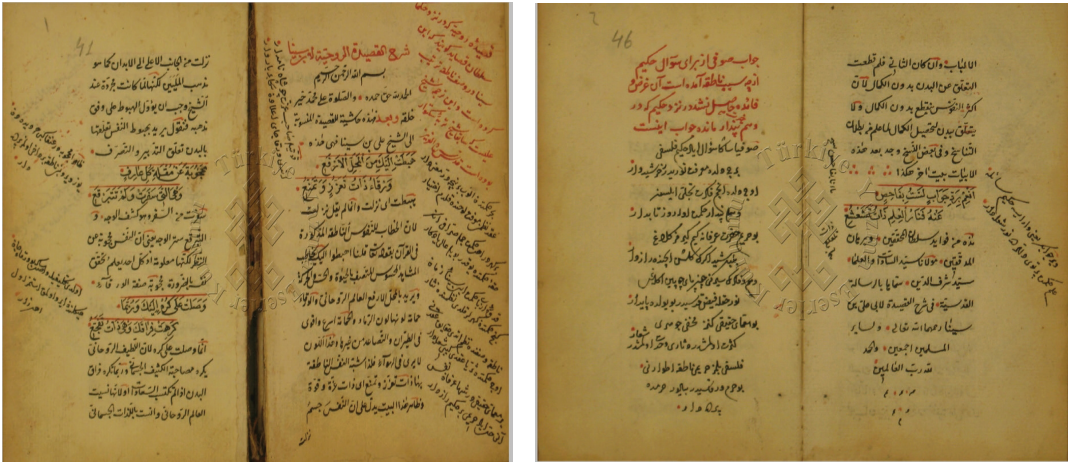
68 İbnü’l-Arabî, a.g.e., s.67.

manzûme öncesinde yer alan ve Ali Dede'nin tercüme ettiği Kasîde-i ayniyye- yi rûhiyye'yi incelemeyi gerekli kılmıştır. Ali Dede'nin kasîdeyi tercüme etmek yanında son on beyit için müstakil sual içerikli bir başlık oluşturması ve ardından cevap başlıklı kendi manzûmesine geçmesi iki kasîde müellifinin de Ali Dede Harîmi olduğunu da ispât etmektedir.

Ali Dede Bosnevî manzûmeyi İbni Sînâ'nın rûh kasîdesine'ne cevap mâhiyetinde yazmıştır. Manzûmenin başlıkları ve içeriği dikkate alındığında rûh konusunun didaktik bir üslûp ve sâde bir dil ile işlendiği görülmektedir. Manzûmede felsefe, kelim ve tasavvuf ilmi açısından rûh konusu masaya yatırılmış, İbnü'l-Arabî, Gazalî, Fahreddîn Râzî, İbn. Hayyâm, Kurtûbî gibi İslâm âlimlerinin yanı sıra Aristo ve Eflâtun'un gibi Yunan filozoflarının görüşlerine yer verilmiştir.

Bununla birlikte manzûmenin genelinde rûh konusu ile ilgili en sağlıklı tespit ve tavsiflerin mutasavvıflar tarafından yapıldığına dikkat çekilmiştir. İbnü'l-Arabî terminolojisinin hâkim olduğu manzûme, on altıncı yüzyılda postnişîn bir mutasavvıfın kaleminden çıkmasının yanı sıra ilmi kifâyet, terkîp ve tahlîl kuvvetine işaret etmesi açısından da önemli işaretler barındırmaktadır.

Ek:1.



Ali Dede Bosnevî'nin Kasîde-i Rûhiyye

b. Ali Dede Bosnevî'nin kasîde tercümesi içindeki

Tercümesi girişi. Suâl mahiyetindeki başlığı.

Ali Dede Bosnevî'nin müstakil manzûmesi

d. Manzûmenin son sayfası.

Ek 2:



[46a] Cevab-ı Sûfî ez Berây-ı Suâl-i Hakîm ez-çi sebep nâtika âmedeest ân garaz ü fâide hâsıl neşüd der nezd-i hakîm ki der vehm-i hayret pindâr mânde cevâb înest

[Sûfînin Hakîm’in “nâtika hangi sebep ve amaçla bu âleme gelmiştir?” sorusuna cevabıdır. Hakîme göre bunun bir fâidesi yoktur. Hakîm bu düşüncesinde kendi vehm ü düşüncesinde takılıp kalmıştır. Sûfî’nin Hakîm’in sorusuna cevâbı budur.]

Fâ’ilâtün / Fâ’ilâtün / Fâ’ilâtün / Fâ’ilün

— • — — / — • — — / — • — — / — • —

Sûfîyâ sana su’âl eyler hakîm-i felsefî
 Burc-ı dilde ma’rifet nûrîdır hurşîd-vâr
 Evc-i dilde encüm-i fikret tecellî eylemez
 Vehmile pindâr hikmet ola rûz-ı tâbdâr
 Bu harîm-i Hazret-i irfâna kim girmez kelâğ
 Bülbül-i şeydâ gerek gülşen içinde râz-dâr
 Vehm ü fikrin seyrini çözüpây-i çûpğîn anlagıl
 Bu muammâ-yı hakîkî kenz-i mahfî cevheri
 Kesret olmuşdur disârı vahdet olmuşdur şîâr
 Felsefî bilmez Harîmî nâtika atvârını
 Bu harem verkasıdır bilir haremde perdedâr

II.

Esrâr-ı hubût-ı nâtıka zi-âlem-i tecerrüd be-âlem-i tekayyüd zi-vahdet be-kesret

[Rûh-ı nâtıkanın âlem-i tecerrüdden âlem-i takayyüde, vahdetten kesrete hubûtunun sırrı]

Fâ'îlâtün / Fâ'îlâtün / Fâ'îlâtün / Fâ'îlün

— • — — / — • — — / — • — — / — • —

Hâmir⁶⁹-i sırr-ı hilâfet şâhid-i bustân-ı gayb

Sûret-i Âdem'de evvel cilve kılmışdır nigâr

Âşiyân-ı kuds iken indi bu fânî menzile

Rihletin kûsun çalar durmaz bu çerh-i rûzgâr

Heykel-i ser-tîz niçün fehmi eylemez verkâ aceb

Kimi muzlim sanki şeb ba'zısı neyyir çün nehâr

Dâne-i bâğ-ı bihişti heykel-i dâma çeküp

Perr ü bâlin çarh sayyâdı yolar bî-ihiyâr

Cilveden maksûd ise câna cilâsı heykelin

Hasretâ derdler dirigâ bula mı gayet medâr

Kayda düşdü âlem-i kudsîden ayru düşeli

Yine bu kayd u televvüsle seferden eyler âr

Ravza-i cennetden ayru bu dürer tâvus-ı kuds

Mâr nefsi yanınca indi bitdi gül yanında hâr

Âlem-i tekliif ana oldu hakikatde mihek

[47a] Kimi kâfir kimi câhil kimi ârif râzdâr

Her biri *kâlû belî'*den da'vâ'ı tasdik idüb

Da'vîye burhâna geldi âleme bî-ihiyâr

Bâr-ı tekliifi anub oldu zulüm ile cehûl

Evvêlâ ol âlem-i kudsîde kalmışken civâr

69 Hâmir: maya.

Her biri tekmîl ü tescil itdi isti’dâdını
Nakş kıldı levh-i dilde hüccetin nakkâş-vâr
Her habîs ü tayyibi teşhîs ü temyîz itdiler
Da’vasın kat’ eyledi seyri çü seyf-i âbdâr
Şerh idersem ârifâne nâtika atvârını
Akl u fikrin yandırır bu nâr-ı hayret nûr-vâr
Ey Harîmî mahrem ol ehl-i ma’ârif⁷⁰
Felsefî-veş olmagıl pindârla ahvel ü ayâr

III.

Der atvâr-ı nefsi-nâtika be-hakâyık-ı muhtelif ve edvâr-ı müteferrika
[Muhtelif hakikatler ve çeşitli devirlerle nefsi-nâtikanın atvârı hakkında]

Hâtif-i evc-i ma’ârif şâhid-i bezm-i safâ
Bâr-ı teklif ile dutdı şimdi ehl-i inkisâr
Tûtî-i bustân-ı kuds ü nefha-i rûh-ı Hudâ
Bülbül-i bâğ-ı bihiştî sidre ana gül’-izâr
Ülv ü süfl ki tâ ezel Îsî-sıfat seyyâhıdır
Geh tecerrüd geh takayyüd vafını eyler şî’âr
Gerdünundan ki çözer varka hamâyil bendini
Heykelin boynuna bend eyler gehî o tavk-dâr
Her nefes bin âşyânı her nefes bin meclisi
Bu aceb tavr u acıbdır kim hezâr-ender-hezâr
Gâh nefis ü gâh akl u gâh rûh u gâh dil
Gün gibi âşyân zâhir cümleye bir cilvedâr
Kimi deryâ kimi katre kimi mez kimi kufi

70 Silik olduğundan okunamadı.

Cân u dil esrârını setr eylemiş Perverdigâr
 Oldur insân-ı hakîkî vü hilâfet mazharı
 Bu zükûr ile ünûsiyyet şekilde i'tibâr
 Muhtelif evsâf ile varka aceb mevsûfedir
 Kâh rûh ü nefis ki kalb ile akl ana şîâr
 Ehl-i hikmet çok dilde rûh-ı hayvânî dedi
 [48a] Kâleb-i şekl-i sanevberî olan kara buhâr
 Rûh-ı sultânî vü seyrânî müşâhid olagör
 Âlem-i gayb-ı tecerrüdle dilâ ol nîk-kâr
 Mutmainne râzıyye verse kazâya ger rızâ
 Nefs-i emmâre olur hemmi ola hûy-ı şîrâr
 Kılsa seyrinde melâmet sâhibin levvâmedir
 Rûh-ı rûhânî şehâ ki akl-ı şer'e ola yâr
 Nâtıka sâni' gibi âlâtı a'zâ vü kuvâ
 Her biriyle âleminde eyler ol sayd u şîkâr
 Heft-kışver şâhiddir kendi vücudı tahtına
 Genc-i dilden âlem dürlü güher eyler nisâr
 Bu cevârihle kuvâ askeridir ma'nâda
 Milketinde kabz u bast eyler çü şâh-ı tâcdâr
 Bülbül-i bağ-ı Elestin tûtî'î "kâlû Belâ"
 Tavk-ı teklif ile hüznü dâ'im anın kumri-vâr
 Yâdgâr-ı kenz-i mahfî cilve-i nûr-ı cemâl
 Yâ hayâl-i zann-ı mutlakdır yâ ana perde-dâr
 Sidre vü levh ü kalem arş-ı mu'allâ cüz' ü küll
 Âlem-i insân-ı câmi'dir hakikat her ne vâr
 Dîde-i ibretle bak ey dil hayâl zillesin
 Gör verâ-ı perdeden birdir hakîkî perdedâr
 Kühl-i tevhide Harîmî dîde-i dil üzre çek
 Bu hayâlât-ı hûr ile olmagıl ahvel ayyâr

-IV-

İşâret-i Haber-i Mustafa (sas) be-tecerrüd-i nâtika ve adem-i tahayyüz-i û Haber-i suîle
“Eyne’r-rûh izâ nâmet? Kâle: “betîtü inde’l-arş sâcideten iz ebatetü alâ tahareti”

[Rûh-ı nâtikanın bedenden tecerrüdüne; Hz. Mustafa’nın “Kişi uyuduğu vakit rûh nerededir?
sorusuna cevâben verdiği “Eğer tahâret üzere gecelenmişse, arşın altında secde halindedir”
hadîsinin işâret etmesi]

Feth olsun bu mahalde dinler isen ke-arş-ı dil
Kim buyurmuşdur haberleri ol sadr-ı kibâr
Peyk-i hazret seyrine kim sidre oldu sidre
Ol kadem arşına basdı bî-burak berk-vâr
Nâtika kılta tahâret merkadinde sıdkile
Sâcid oluben arşında altında ider ol şeb-karâr
Evc-i kudse himmet-i a’lâ ile pervâz ede
Rûh-ı kudsî dolanır seyrinde anın pâydar
[49b] Tığ-ı azmin bağlayıp ursa licâm-ı niyyeti
Menziline heykel atını sürer bu şehsüvâr
Hikmet-i tahkika yol bulmaz Harîmî felsefî
Kavl-i şer’î rehber it sözüne kılma i’tibâr

-V-

Ta’rîf-i nâtika der nezd-i ukalâ ez ehl-i hikmet bi-ibârât-ı muhtelife

[Ehl-i hikmetin farklı ibarelerle Nefs-i nâtika (ruh) tarifleri]

Cevher-î ferdî heyûlâ-yı hakikat mi aceb
Kendü zâtın kendü bilmez iy dirîgâ kâr-zâr
Nûr-ı gaybî cümle a’zâ ana meclâdır şehâ
Mağrib ü maşrik felekler pertevinden tâbdâr
Evveli var âhiri yok muttasîf evsâf ile

Heykel-i cisminden ayru heykel itmüş i'tibâr
 Fânî olmaz kim merâtible ider seyr ü sülûk
 Heykelin a'zâsı gibi hem onun a'zâsı vâr
 Rûh-ı insânî sarılmış heykele humr-ı latîf
 Kim tahâretle habâset şânına olur şîâr
 Bildiler mi'râc-ı sırra fehm idenler şânını
 Böyle ta'rîf itdi rûhı Kurtûbî-i nâmdâr
 Kılmış on beş dürlü ta'rîfi ana ehl-i ukûl
 Fikrî zekâlu her biri ta'rîf kılmış i'tibâr
 Ba'zısı vehm ü gümândır ba'zısı zann u kıyâs
 Kimi muzlim şeb gibi ba'zısı neyyir çün nehâr
 Diyelim birkaç şehâ biz zübde-i akvâlini
 Ola her kavli ma'ârif ehline asl-ı medâr
 Zevk ü aklına göre her biri ta'rîf eyledi
 Ehl-i çine perr-i Ankâ gibi bir nakş u nigâr
 Didi Eflâtûn hikmet nâtika cism-i latîf
 Bî-ta'addüd bir hakikatdir suverlerde hezâr
 Kıldı hem Bokrat ve Aristo nâtika ta'rîfini
 Cevher-i ferd-i mücerreddir çü hûr-ı şu'le-vâr
 İbn Sînâ İbn Hayyâm ile tecrîd eyledi
 Cevher-i ferd-i münevver cisim ana âlî menâr
 Felsefî şekl-i sanevberde süveydâ anladı
 Câhil tab'ı sanur anı buhâr-ı âb-dâr
 [50a] Ravza-i kuds-i ma'ârifdir buna girmez kelağ
 Lâğ urur bu ravzalarda bülbül-i dil haste-zâr
 Nâtika ta'rîfin itdi zevk ile ehl-i safâ
 Ey Harîmî fehm ider bu bezmi vârsa râz-dâr

-VI-

İşâret-i Ehl-i Safâ der hakâyık-ı nâtıka be-ta’rîf u tavsîf
[Ehl-i Safâ’nın nâtıkaya yapmış olduğu târif ve tavsîflerle işâretleri]

Dîde-i cânın açılsın kühl-i irfân ile gel
Âsitân-ı pâ-y-i ışkî eyle dilde ihtiyâr
Nefsini ger bildin ise rabbini bildin şehâ
Nefsini bilmekdir tahkîk ü irfâna medâr
Bu mezâhir bir mu’ammâdır bilür üdebâ-yı dil
Perde açılrsa eger minâger olurdu şermsâr
Rûh-ı insân bî-tehayyüz zât ile kaimdir
Hem teceddüdle temessülle kılur dürlü karâr
Şeyh-i Ekber “bî-tahayyüz cevher-i gaybî” didi
Bir heyûlâ-yı hakîkî vü tecellî ma’nîdâr
Bî-tahayyüz bir tecellî reşha-i bahr-i kıdem
Kuvvet-i kudsîyyedir dürlü suverde cilvedâr
Emr-i rabbânî hakîkat kenz-i mahfî dürridir
Ma’nâ-yı “fîhi nefahat”ı dedi Şeyh-i nüktedâr
İlm-i meknûnun rumuzât u işârâtı budur
Zât-ı mutlakdır Tealallâh kadîmi Kirdigâr

-VII-

İşârât-ı Fuzalâ-yı Muhakkikîn der ta’rîf-i nâtıka
[Muhakkikîn zümresinin nefs-i nâtıka tarifi]

Muhtelif evsâfî câmi’ kuvve-i kudsîyyedir
Bî-tahayyüz bir latife cevheridir tâbdâr
Böyle Gazal eyitdi hakâyık mığzelinde ol imam
Kudve-i erbâb-ı hikmet mefhar-ı cümle kibâr
Cevher-i cismânî ve nûrı sarılmış heykele
Cümle a’zâ vü cevârih tâb’ına olmuş menâr

Fahri Râzî böyle ta'rîf eyledi verka kim
 Vâkîf-ı râz-ı maârifdir o şeyh-i nüktedâr
 Cevher-i cismânidir bu heykele kılmış hulûl
 Sem gibi eyler sirâyet cümlede eder karâr
 Sem gibi hâsiyyeti heykelden olmaz munfasıl
 [51a] İntikâl ü medd ile eyler kuvâsını medâr
 Böyle ta'rîf itdi rûhı ba'zı erbâb-ı ukûl
 Her birisi dâniş ü akl ile eyler iftihâr
 Ba'zısı demdir demiş hem ba'zısı âb u hevâ
 Ba'zı ahlât-ı mizâcın ba'zısı eczâ-yı nâr
 Felsefiyyet ehlinin zann u gümânıdır galat
 Yokdur zağ u kelâğa gülşen içre i'tibâr
 İçtihâd ehli kamusı kıldılar bunda sükût
 Emr-i Rabdir sırrını setr eylemiş merd-i Kirdigâr
 Hâdis ü mahlûkun ancak Hak bilir mâhiyyetin
 Kabza-i kudrettedir kâşânı olmuş istitâr

-VIII-

Der- keyfiyyet-i alaka-i rûh be-heykel-i insânî
 [Ruhun insan bedeniyle ilişkisinin mahiyeti]

Heykel-i cisme ta'alluk eylemiş tedbîr ile
 Gûyiyâ sayyâd-ı sahrâ dâm ile eyler şikâr
 Eylemiş cisme sirâyet gûyiyâ âb-ı gül-âb
 Berk-i gülden âteş-i sûzân ider feyzin nisâr
 Ba'zı "cisme hulûl etmiş" dedi hemçü gülâb
 Yâ çü "hâk içre etmişdir çü şem'-i şu'levâr"
 Heykel ü ruhun bilir atvârını ebdâl-ı Hak
 Kâleb-i hâkî verâsında anın bir cisim var
 Bâkîdir eczâ-yı aslî ana irmez hiç fenâ
 Heykeli kır ana ahir safâ derler şehâ

Kim burak eyler anı her bir şehîd-i şehsüvâr
Zâhir ü bâtın iki heykelle kâim nâtıka
Ey nice atvâr verka sana oldu âşikâr
Meblağ-ı irfân-ı ârif acz ü hayretdir velâ
Taşı neyler perdeden ma’nide rûyı perdedâr
Bir nigârın vereler hâl-i siyahından haber
Ey Harîmî hoşdur ol pûşide ola sırr-ı yâr

-IX-

Der hudûs-ı nâtıka ve tekaddüm-i û der nezd-i ehl-i şer’
ve tahkik-i rûh-ı küllî ve tekaddüm-i âlem-i ervâh ber eşbâh

[Ehl-i Şer’ katında nâtıkanın hadis olması ve tekaddümü ve ruh-ı küllî ve âlem-i ervahın eş-
bah[cisimler] üzerine tekaddümü]

Ehl-i hikmet nâtıka “hâdis dediler cismile”
Şer’ ü tahkik ehli akdem dedi nice rûzkâr
[52a] Rûh-ı küllîdir mukaddem ba’zı dedi anı
Cümle eşkâl ü heyâkil hâdis olur çü şecâr
Rûh-ı küllî kefil gibi ervâh u eşkâl u taûm
Böyle nakl etdi bana bir ârif u dâna-yı kâr
Bî tahayyüz hâric u dâhil vekil bu heykele
Burc-ı gaybden âlem-i cisme anınla istitâr
Emr-i mutlak ittisâl ü infisâli yok anın
Kefil gibi bir kuvvet-i kudsîdir ol nâmdâr
Fehm idenler sırr-ı levlâkını mahrem oldular
Rûh-ı küllî cism-i küllî oldu tekvine medâr

-X-

Der tahkik-i “İnnallâhe halaka'l-ervâha kable ecsâdihî”

[“Şüphesiz Allah ruhları cesedlerinden önce yarattı” hadisinin tahkiki]

Âlem-i ervâh akdemdir dedi hayru'n-nâs
Âlem eşbâh üzere bir nice sâl-i hezâr
Âlem-i ervâh cümle saf saf olmuşdur cünûd
Hem teârüfa tünâkirden sağarıyla kibâr
Ard yerde câmi'a bir nisbet olmuşdur ezel
Ma'rifet câmindan iç bir cur'a ey hûşyâr
Dedi “ervâh-ı melâike” ba'zı bunda murâd
Ba'zı “ervâh-ı felekdir” demiş ey nîk yâr
Cümleden olmuş mukaddem lik “ervâh-ı beşer”
Cümle ervâh-ı âlem çu kuvâ-yı pâydâr
Burc-ı küllî berâzih-i rütbe-i tavr-ı beşer
Bu muammâ-yı hakîkî ya'ni sırr-ı Kirdigâr

-XI-

Der tahkik-i nebevî (salavâtullâhi ve selâmuhu) “Ene abu'l-ervâh ve âdeme abu'l-beşer” ve
“evvele mâ halakallâhu rûhî” ve “ene min feyzi nûrullâhi ve'l-mü'minûn min feyz-i nûrî”

[“Ben abu'l-ervâhım ve Adem abu'l-beşerdir” ve “Allah önce benim rûhumu yarattı” ve “Ben
Allah'ın nûrunun feyzinden yaratıldım ve mü'minler benim nûrumun feyzinden yaratıldı.”
hadisinin tahkiki.]

Rehber-râh-ı hidâyet mecma'-ı esrâr-ı Hak
Kim buyurmuşdur hayr içre habîb-i Kirdigâr
“Ben ebû'l-ervâh ü Âdem bû'l-beşer
Feyz-i nûrundan benim hem benden ervâh-ı kibâr
Rûhla nûrum benim mahlûk-ı evveldir” demiş.

Pertev-i feyzinden anın cümle ervâh-ı kibâr
Ma’nada a’yânla ervâha olmuşdur melâz
Bu hakâyıktan tekaddümle anındır iftihâr
Cümleden olmuş mukaddem ya’nî ervâha imâm
Bu vücûdun ıkdına ya’nî ki dürr-i tâbdâr
Mecma’-ı esrâr oldur matla’-ı nûr-ı cemâl
Cümle ervâh-ı merâyâ ol çü hûr-ı tâbdâr
Rûh ile ma’nîde o levh-i vücûd-ı fâtiha
Heykel ü şekl ile hâtem dü cihâne cilvedâr

-XII-

Der temsîl-i tahkîk be-rûh-ı küllî ve nisbet-i ervâh-ı heyâkil-i insânî bâ-vey
[“Ruh-ı küllî ve ruh-ı küllî’nin ruh-ı beden-i insani ile temsili hakkındadır]

Sırr-ı nefsi sana tahkîk eyleyem temsille
Tâlib-i irfân olan eyler nazardan ağyâr
Bir zücâce feyz-i nûruna letâfet-i heykeli
Cism-i mişkât içre güyâ rûh şem’-i şu’ledâr
Ma’nada eşcâr sahr ile cümle bu eşbâh-ı Hâlık
Olmuş ervâh şecerler üzre güyâ fer’-i zâr
Cümlesi ma’nâ yüzünde Hâlık’ı tesbîh ider
Kimi nâtık kimi câmid nutkı olmaz âşikâr
Cümle eşkâl ü heyâkil rûh ile kâ’imdir
Âleminde her biri güyâdürür ey bahtiyâr
Mecma’-ı atvâr-ı âlem nüsha-ı kübrâ-yı hak
Nâtika şeyb-i şitâdır hem şebân-ı nevbahâr
Nefs Dârâ rûh İskender memâlik-i heykelin

Cünde mâlik her biri hükmünde var dâr u diyâr
 Her kuvâ bir âlimi her uzv-ı cârih hâdimi
 Kuvvet-i kudsîyesinde Hak komuşdur iktidâr
 Zâhir u bâtın Hudâver lâ-yezâl ve lem yezel
 Zât-ı mutlakdır ganîdir cümle-i Perverdigâr
 Hıkd u hâk ehli Harîmi bunda pervâz eylemez
 Fânî-i mutlak gerek ola bu bezme râzdâr

Kaynakça

- “Ali Dede Bosnjak”, Hrvatska enciklopedija.hr, Leksikografski Zavod Miroslav Krleža, <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=1744>
- Ahmed Sâfi, “İbn Sina ve Kaside-i Ruhîyesi Tercemesi”, Türk Tıp Tarihi Arkivi, c.5, 1940.
- Alper, Ömer Mahir, “İbn Sînâ”, TDVİA, c. 20., İstanbul:1999.
- Altıntop, Selim, “İbn Sînâ’nın Rûh Kasîdesi’nin Maraşlı Mustafa Kâmil Şerhi”, CBU Sosyal Bilimler Dergisi, c.11, sayı: 2, Ağustos 2013.
- Ateş, Süleyman, “Hazarat-ı hams”, TDVİA, c.17. İstanbul: 1998,
- Beyhâkî, Ebubekir, Şuâbu’l-Îmân, Bombay, 1423/2003.
- Bosnevî, Ali Dede, Havâtîmü’l-hikem ve hallü’r-rumûz ve keşfü’l-künûz min letâifü’l-ulûm ve’l-hikem, Matbaa’tü’ş-şarkıyye, Kahire, 1314/1896.
- Bosnevî, Ali Dede, Muhâdaratü’l-evâil ve müsâmeretü’l-evâhir, Matbaatü’l-âmire, Kâhire: 1311/1893.
- Bosnevî, Ali Dede, Süleymâniye Ktp., Nûruosmâniye, 4024.
- Bursalı, Mehmet Tâhir, Osmanlı Müellifleri, Haz: Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınevi, c.I., İstanbul:trsz.
- Ceviz, Nurettin, “İbni Sinâ’nın el-Kasîdetü’r-Rûhâniyye Kasîdesine Şeyhülislâm Feyzullah Efendi’nin Yaptığı Şerh”, Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu, Erzurum: 2015.
- Ceyhân, Adem, “Harîmi’nin Hz. Ali’den Kırk Vecîze Tercümesi”, Sosyal Bilimler, c.I., sayı:2., 2003.
- Ceyhan, Adem, “Ali Dede Bosnevî”, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, <http://www.Turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=474>.
- Ceyhan, Adem, “Harîmi’nin Hz. Ali’den Kırk Vecîze Tercümesi”, CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi, c.I., yıl: 2003.
- Ceyhan, Semih, Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür, İsam Yayınları, İstanbul:2015.
- Emecen Feridun, “Korkut, Şehzâde”, TDVİA, c.26, İstanbul:2002.
- Gazâlî, İhyâu ulûmiddîn, c.III, (Rub’ul-muhlikât), s.10., Beyrut:trsz.

- Hasan Enûşe, Dânişnâme-i Edeb-i Fârisî: edeb-i Farisi der Anatoli ve Balkan, c.VI., Tahran, 1383/2004.
- İbn Arabî, Tedbîrât-ı İlâhiyye, Haz. Mustafa Tahralı, İstanbul, 1992.
- İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, Terc: Ahmed Avni Konuk, Haz: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, c.I, İstanbul, 1994.
- Karabulut, Ali Rıza, Mu'cemü'l-mahtûtâtî'l- mevcûde fî mektebâti İstanbul ve Anadolu, c. II., Kayseri 2005.
- Kasimoviç, İsmet, “Alı-Dedeovo Učenje O Čovjeku”, Znakovi Vremena , Vol. 7, broj 24., Sarajevo, ljetu 2004
- Kasimoviç, İsmet, Filozofsko-Sufijsko Učenje Ali Dede Bosnjaka, Sarajevo 1994.
- Kaya, Mahmut, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yayınları, 2003.
- Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü'ş-şuarâ, Hz: Aysun Sungurhan, Ankara, 2017.
- Leiden, 2011/4.
- Mehmet Süreyya, Sicill-i Osmanî (Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye), c.III., Haz: Ali Aktan-Abdülkadir Yuvalı-Metin Hülâgu, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Mehmet Süreyya, Sicilli Osmâni, c.II. 2014.
- Özkul, Ali Efdal, İbn Arabî, Malami-Bayramî Dervish Order and the 17th Century Ottoman Balkans / İbn Arabî, Melamî-Bayrâmî Tarikatı ve 17 Yüzyılda Osmanlı Balkanları, Journal of History Culture and Art Research, c.6, s: 6, 2017.
- Popovic Alexandre, (tr.), The Muslim Culture In The Balkans (16th-18th Centuries), Islamic Studies, 36/2-3, Islamabad, 1418/1997.
- Popovic, Alexandre, “Ali Dede, al-Sigatvârî”, The Encyclopaedia Of İslam Three,
- Reşat Öngören, Nureddinzâde, TDVİA, Ek-2., İstanbul: 2016.
- Tayşi, Serhan, “Ali Dede, Bosnevi”, TDVİA, c.II, İstanbul: 1989.
- Tikritî, Nâbil, Şehzade Korkud (ca. 1468-1513) and the articulation of early 16th century Ottoman religious identity, (Basılmamış Doktora tezi), The University of Chicago, 2004.

Tertibu'l-ulûm ve Kevâkib-i seb'a'daki Öğretim Kademeleri Benzerliği Üzerine

On the Similarities of Education Stages between Tartīb al-ulûm and Kawâkib-i sab'a

Nazife Nihal İnce

Doç Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD / Assoc. Prof. Nazife Nihal İnce,
Akdeniz University, Theology Faculty, Arabic Language & Rhetorics, Antalya/Türkiye
nihalince@akdeniz.edu.tr

Rıfat Atay

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ABD / Prof. Dr. Rıfat Atay, Akdeniz University,
Theology Faculty, Philosophy of Religion, Antalya/Türkiye,
rifatay@akdeniz.edu.tr

Orcid: 0000-0003-1766-5618

Makale Bilgisi		Article Information
Makale Türü-Article Type		Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi-Date Received		16 Kasım / November 2019
Kabul Tarihi-Date Accepted		25 Aralık / December 2019
Yayın Tarihi-Date Published		31 Aralık / December 2019
Yayın Sezonu		Ekim – Kasım - Aralık
Pub Date Season		October – November - December

Atıf/Cite as: İnce, Nazife Nihal-Atay, Rıfat, Tertibu'l-ulûm ve Kevâkib-i seb'a'daki Öğretim Kademeleri Benzerliği Üzerine/On the Similarities of Education Stages between Tartīb al-ulûm and Kawâkib-i sab'a. *tarr: Turkish Academic Research Review*, 4 (4), 505-519. doi: 10.30622/ tarr.647683

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Tertîbu'l-ulûm ve Kevâkib-i Seb'a'daki Öğretim Kademeleri Benzerliği Üzerine^{1*}

Öz

İslam tarihinde ilk olarak Selçukluların uygulamaya koyduğu düzenli medreseler, Osmanlılar tarafından bazı değişiklikler ilave edilerek devam ettirilmiştir. Düzenli medreselerin müfredatı değişse de müfredatın belirlenmesinde etkili olan kademe anlayışı bu medreselerin ortak özelliği olmuştur. Medreselerde okutulan ilim dallarını kademelendiren ve bunlara isim veren Ebu Hâmid el-Gazzâlî'yi örnek alan Saçaklızâde Mehmed Efendi ise bu konuyu müstakil bir eserle ele alır. Saçaklızâde, Tertîbu'l-ulûm adlı eserinde hem ilim dallarını kendi içerisinde kademelendirir hem de farklı ilim dallarını öğrenim önceliğine göre sıralar. Saçaklızâde'nin vefatından (1732) dokuz sene sonra Reîsü'l-Küttâb Mustafa Efendi tarafından yazdırıldığı anlaşılan Kevâkib-i seb'a isimli metin ise birinci bölümünde ilimleri sınıflandırırken ikinci bölümde söz konusu ilimlerin kendi içindeki kademelerine ve öğrenim sırasına değinir. Saçaklızâde'nin tertibine oldukça benzer bir tertip yapan bu eser 1741 yılında kaleme alınmıştır. Konuyla ilgili benzer eserlerde görülmeyen bu tertip Saçaklızâde'nin kendisinden sonraki geleneğe etkisi açısından hayli ilgi çekicidir. Çalışmamızda bu iki eser arasındaki benzerlikleri, farkları ve etkilenme durumunu ortaya çıkarmaya çalıştık. Kevâkib-i seb'a'nın ikinci bölümü ile Tertîbu'l-ulûm arasındaki şekli benzerliği bir tarafa bırakacak olursak içeriğinde karşılaştığımız bazı ibareler Kevâkib yazarının Tertîbu'l-ulûm'dan esinlendiği kanaatini güçlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim Tarihi, Medreseler, Eğitim Kademeleri, Saçaklızâde, Tertîbu'l-ulûm, Kevâkib-i Seb'a

On the Similarities of Education Stages between Tartîb al-ulûm and Kawâkib-i sab'a

Abstract

The orderly madrasas, which was conducted first by the Seljuks, continued during the Ottomans with slight differences. Although the curriculum of regular madrasas was different, the idea of staging was the common feature of these madrasas. Saçaklızâde Mehmed Efendi, following Abu Hâmid

1 * Bu makale Akdeniz Üniversitesi BAP biriminin desteğiyle yürütülmekte olan 2018-3095 numaralı 'Saçaklızâde Mehmet Efendi'nin Basılı-Yazma Eserlerinin Tespiti ve Eserlerinin Bilim Dünyasına Katkısının İncelenmesi' başlıklı proje kapsamında üretilen "Tertîbu'l-ulûm ve Kevâkib-i seb'a'daki Medrese Kademeleri Benzerliği Üzerine" başlıklı bildiriye geliştirilmiştir.

al-Gazzâlî, who graded the branches of science taught in madrasahs and gave names to the grades, dealt with this subject in a separate work. Sachaklızâda, in his work Tartib al-ulûm is not only stages the branches of science in itself but also lists the different branches of science according to the priority of learning. Whereas Kawâkib, a text which understood to have been written by the command of the Rais al-Kuttâb Mustafa Efendi, nine years after the death of Sachaklızâda Mehmed Efendi (1732), classifies the sciences in its first chapter and in the second, lists the order of disciplines that should be followed in learning from the teachers. This text, which lists the stages in a similar way to Sachaklızâda's, was written in 1741. This staging, which is not found in other similar books, is remarkable in terms of the impact of Sachaklızâda. In this paper, we tried to put forth the similarities, the differences and the influence between the two texts. Leaving aside the external similarities between the second part of Kawâkib-i sab'a and Tartib al-ulûm, some of the phrases we encounter in the content have strengthened the opinion that Kawâkib's author was inspired by Tartib al-ulûm.

Keywords: History of Education, Madrasahs, Staged Education, Sachaklızâda, Tartib al-ulûm, Kawâkib-i sab'a

Giriş

İslam medeniyeti köklü bir eğitim-öğretim geleneği oluşturmuş ve yakın tarihlere kadar bu geleneği sürdürmeyi başarmıştır. Osmanlı'nın önceki hanedanlıklardan tevarüs ettiği medrese geleneği sorunsuz devam ederken on yedinci yüzyılın ortalarından itibaren şikâyetler dillendirilmeye başlamıştır. Söz konusu şikâyetleri dönemin muhtelif eserler içerisinde görmek mümkündür. Öyle zannediyoruz ki on yedinci yüzyılın sonları ile on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan ve eğitim müfredatı veya işleyişini ele alan müstakil eserler de esasında yükselen şikâyetlerin ürünüdür. İshak b. Hasan et-Tokâdî'nin (1100/1689) *Nazmu'l-ulûm* adlı Türkçe risalesi, yine Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (1194/1780) Türkçe yazılan *Tertibu'l-ulûm* adlı risalesi ve Nebi Efendizâde'nin (1200/1785) kaleme aldığı *Kaside fi'l-kütübi'l-meşhûre fi'l-ulûm* bunlardan bazılarıdır.² Bahsi geçen eserler arasında kademelendirme, müfredat ve işleyiş hakkında detaylı bilgiler veren iki eserden biri Saçaklızâde Mehmet Efendi (1145/1732) tarafından kaleme alınan *Tertibu'l-ulûm*, diğeri ise *Kevâkib-i Seb'a* adıyla tanınan kitaptır. Bilhassa kademelendirme konusunda detaylı bilgiler içermeye ortak özelliğine sahip olan bu iki eserin karşılaştırılmasını değerli kılan başka özellikleri de bulunmaktadır.

Bizi araştırmaya sevk eden ve önemli sonuçlar doğurabileceğini düşündüğümüz şu üç noktaya dikkat çekmek gerekiyor. Birincisi; her iki eserin telif tarihlerinin birbirine yakın olması; ikincisi, yakın tarihlerde telif edilen bu iki eserden birinin payitahta uzak bir il olan Maraş veya dolaylarında, diğerrinin ise büyük ihtimalla İstanbul'da telif edilmiş olması; üçüncüsü ise *Kevâkib-i Seb'a* adıyla meşhur olan risalenin devlet eliyle yazdırılmış ve devletin resmi fikrini yansıttığı olmasıdır. İki eserin yakın tarihlerde ve birbirine uzak illerde yazılmış olması Osmanlı başkenti ile diğer vilayetler arasındaki ilmi mübadelenin hızına dair bilgi verecek olması

2 İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz yayınları, İstanbul 1997, I, 77-93; bahsi geçen risalelerden Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın risalesi münazara adabı dersi için Saçaklızâde Mehmet Efendi'nin *el-Velediyye* adlı risalesini tavsiye etmektedir.

açısından önemlidir. Maraş'ta yaşamış ve sadece civar vilayetlere gitmiş olduğu bilinen Saçaklızâde'nin şöhreti civar illerde çabuk yayılmıştır ancak İstanbul'da ne zaman tanınır olduğu bilinmemektedir. Devlet makamlarına eser sipariş etmeye gelince, bu usul alışmış bir durum değildir. Alışılmış olan usul, devlet adamlarının ulemadan bir konuda eser yazmalarını istemesi yahut ulemanın telif ettikleri eserleri Sultanlara ithaf etmesidir. Ancak bu eseri ilgi çekici kılan devlet eliyle yazdırılmış olmasından ziyade içeriğinin ulemayı ilgilendiren konulardan oluşmasıdır. Bir bürokrata yazdırılmış olma ihtimali yüksek olan eserin içeriği ve üslubu da ilmi eserden ziyade rapor intibai uyandırmaktadır.

Saçaklızâde ve Tertîbu'l-ulûm

Saçaklızâde Mehmet Efendi on yedinci asrın ikinci yarısı ile on sekizinci asrın başlarında yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Maraşlı olan Saçaklızâde, ilim öğrenmek veya öğretmek amacıyla Anadolu'nun doğu ve güney doğu illerinde ve Şam'da bulunmuştur. Saçaklızâde'nin eğitim ve öğretimle meşgul olduğu bilinmekle beraber kayıtlarda müderrisliğine dair detaylı bilgiler bulunmamaktadır.³ İrşat amaçlı seyahatler yapmış olması daimi bir görev almadığını gösterse de *Tertîbu'l-ulûm* isimli eserinin konusu ve telif amacı Saçaklızâde'nin müderrislik mesleğini icra ettiği kanaatini güçlendirmektedir. Telif ettiği bazı eserlerin sonraları Anadolu medreselerinde ve hatta Ezher gibi köklü eğitim kurumlarında ders kitabı olarak okutulması bir taraftan ilmi yeterliliğinin, diğer taraftan dert edindiği medrese müfredatı meselesinde ihtiyacı karşılayacak bir eser üretebildiğinin göstergesidir. Vefat yılıyla ilgili birden fazla tarih verilmiştir ancak baskın kanaate göre 1732 yılında vefat etmiştir.⁴ *Tertîbu'l-ulûm* Saçaklızâde'nin telif ettiği son eser değildir ancak önemli bazı eserlerinden sonra telif edildiği kesindir. Bunu kitabın içerisinde kendi eserlerine yaptığı atıflarından anlamak mümkündür. Saçaklızâde, özel bir kategoride mütalaa edilmesi gereken *Tertîbu'l-ulûm*'un yanı sıra, Kur'an ilimlerinden tecvit ve kıraat alanında, dini ilimlerden kelim ve fıkıh-ferâiz alanında ve akli ilimlerden mantık ve münazara adabı alanında hacimli kitap yahut kısa risale; tefsir, tasavvuf, ahlak ve şiir alanlarında ise kısa risaleler olmak üzere onlarca eserin yazarıdır.⁵ 1128/1715-16 yılında telif edilen bu eserde Saçaklızâde diğer eserlerinden *Takrîru kavânîni'l-munâzara* ve şerhi, *Velediyye*, *Neşru't-Tavâli*, *Cuhdu'l-mukill* ve onun şerhi *Beyânu Cuhdi'l-mukill*, *Teshîlu'l-ferâiz* ve *Beyânu't-teğanni* adlı kitaplarına atıf yapmaktadır.⁶

Tertîbu'l-ulûm; mukaddime, iki bölüm ve hatimeden oluşmakta ve birinci bölümde her bir disiplinin eğitim kademeleri, ikinci bölümde ise ders içi yanlış tutumlar ele alınmaktadır. Şunu hemen belirtmek gerekir ki Saçaklızâde'nin diğer eserlerinde görülen sistematik ve düzenli konu akışı bu eserinde biraz ihmal edilmiş görünmekte ve bu nedenle bölüm temalarının be-

3 Fındıklı İsmet Efendi'nin Şakaik zeylinde Saçaklızâde Mehmet Efendi'nin babası Maraşlı Ebu Bekir Efendi'nin imam olduğu bilgisi yer alırken, kendisi hakkında sadece ulemadan olduğu bilgisine yer verilmiştir. Bkz. Özcan, Abdulkadir, *Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri*, Çağrı yayınları, İstanbul 1989, V, 27-28. Bursalı Mehmet Tahir ise meşâyih ve ulemayı ayırdığı eserinde Saçaklızâde'yi ulema arasında zikreder ki bu da medrese çevrelerinden kabul edildiğini gösterir, bkz. Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333, I, 326.

4 Saçaklızâde, Mehmet, *Tertîbu'l-ulûm*, thk. Muhammed İsmail es-Seyyid Ahmed, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 1988, 55; Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 326.

5 Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 326; Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, VI, 60.

6 Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ulûm*, 141, 214, 130, 162, 47.

lirlenmesinde zorluk yaşanmaktadır. Eser ilim çevrelerinde çoğunlukla ilimler tasnifi eserleri arasında mütalaa edilir. Her ne kadar bazı ilimler öbeklere ayrılarak tanıtılmış olsa da temel amacının tasnif olmadığı kanaatindeyiz. Bir tasnif kitabı olarak değerlendirilmesinde, başlığında yer alan “ulûm” kelimesinin payı kadar içeriğinde bazı ilimleri tanıtmış olmasının da payı olduğunu düşünmekteyiz. Eserin ana hedefi ilimleri, öğrenme önceliğine ve öğrencinin hazırbulunuşluğuna göre, sıraya koymaktır. Kitabın başlığında yer alan tertip kelimesi bu amacı açıkça ifade etmektedir. İlimleri öğrenme önceliğine göre sınıflandırmak, işleyişten kaynaklanan eğitim-öğretim sorununa çözüm olacaktır ancak Saçaklızâde'ye göre yaşadığı dönemin eğitim-öğretim sorunu sadece sistem ve işleyişten kaynaklı değildir. Eğitim-öğretimin tarafları olan hoca ve öğrencilerin tutum ve davranışlarında da sorunlar vardır ve Saçaklızâde bunlara yönelik çözümler üretmeye çalışmakta ve tavsiyelerde bulunmaktadır.

Tertibu'l-ulûm'da yer alan yakınmalara bakılacak olursa, yaklaşık yüz yıl önce dillendirilmeye başlanan medrese işleyişi, okutulan dersler, müderris ve talebe tutumlarına ilişkin şikâyetlerin⁷ değişmediği ve Saçaklızâde döneminde de devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu dönem, Osmanlı devletinin eğitim kurumlarında devlet eliyle ıslahat yapma fikrinin ortaya çıktığı yıllara teka-bül eder. Şu var ki ıslahat fikrinin ortaya çıkmasında sadece içeriden gelen şikâyetler değil bazı askeri-siyasi mağlubiyetlerin de etkisi olmuştur. Askeri okullar için bilhassa Fransızların tecrübelerinden istifade edilirken medreselerin ıslahı iç kaynaklara bırakılmıştır.⁸ Öyle anlaşılıyor ki teknik okullar vesilesiyle artan Osmanlı-Fransız ilişkileri karşılıklı tecrübe paylaşımı ortamı yaratmış ve Fransızlarda Osmanlı eğitim anlayış ve uygulayışına yönelik bir merak uyandırmıştır.⁹ Osmanlı'nın eğitim anlayışı ve uygulayışını hakkında bilgi edinmek isteyen Fransızlar bu isteklerini reisülkütuba ulaştırmışlar ve bunun üzerine *Kevâkib-i seb'a* yazılmıştır.

Kevâkib-i seb'a

1741 yılında Osmanlı devleti Reisülküttabı Mustafa Efendi tarafından Fransız sefirinin isteği üzerine yazdırılmış olan rapor nitelikli bir eserdir. Osmanlı devletinin eğitim-öğretim sisteminin dayandığı düşünceyi ve işleyiş tarzını anlatan bu eserin yazar yahut yazarları bilinmemektedir.¹⁰ Yazarının yahut yazarlarının “risale” olarak isimlendirdiği bu eseri biz de bundan sonra risale adıyla anacağız. Fransa Bibliothèque Nationale'de arşivlenen risale¹¹ tek ciltlik bir kitap şeklinde muhafaza edilmektedir. Kitap, baş tarafındaki Fransızca takdim dâhil 104 varak Türkçe metin ile sonuna eklenen 40 varaklık ilimler tasnifi Fransızca tercümesinden oluşmaktadır. Kitabın Osmanlıca kısmının başında ve sonunda Bibliothèque Royale¹² mührü bulunmaktadır.

7 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2008, I, 65-76; XII. yüzyıl ortalarından itibaren medrese teşkilatındaki bozulmaya dair geniş bilgi için, bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1965, 241-255.

8 Tekeli, İlhan ve İlkın, Selim, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1993, 28.

9 *Koçi Bey Risalesi*'nin 1725 yılında Fransızcaya tercüme edilmiş olması bu merakın göstergelerinden biridir, bkz. Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, nşr. Zuhuri Danışman, MEB Yayınları, thz., xv.

10 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 69.

11 Bibliothèque Nationale, Supplement Turcs, nr. 196.

12 Mühürdeki “Bibliothèque” kelimesi eski Fransızca imlasına göre h'siz yazılmıştır.

Risalenin, Reisülküttap Mustafa Efendi'nin görevlendirdiği bir heyet tarafından yazılmış olma ihtimali bulursa da aksi daha doğru görünmektedir. Eserin diline bakılacak olursa birinci tekil şahıs formuyla kurulan “bu fakir” ibaresi yahut reisülküttap kastedilerek kullanılan “veli nime-tim, efendim” ibareleri, risalenin kuvvetli ihtimal tek bir yazarı olduğuna işaret etmektedir.¹³

Eser, mukaddime, iki bölüm ve hatimeden oluşmaktadır. Birinci bölümünde İslam dünyasının tanıdığı disiplinler sınıflandırılarak tanıtılırken ikinci bölümde Osmanlı devletinde yaşayan bir bireyin ilk tahsilinden başlamak üzere hangi sırayı takip ettiği ve hangi kitapları okuduğu, ayrıca mezuniyet ve memuriyetin nasıl gerçekleştiği anlatılır. Birinci bölümün Taşköprülüzâde'ye ait (968/1561) *Miftâhu's-saâde* adlı kitaptan özetlenmiş olduğu çok aşikârdır. İkinci bölüm ise, ana fikri itibariyle Saçaklızâde'nin kitabına çok benzemektedir. Tabii bu fikrin kaynağı olan Gazzâlî'nin (505/1111) *İhyâ'u ulûmi'd-dîn* adlı kitabındaki ilgili paragraflara da benzemektedir. *Kevâkib-i seb'a* yazarı herhangi bir atıfta bulunmadığı için kaynağını anlamak ancak eserlerin karşılaştırılmasıyla mümkün olacaktır.

Yazar, risalenin birinci bölümünde, yedi sınıfa ayırdığı ilimlerin her bir sınıfı için “kevkeb” adını kullanır. Yedi yıldız/gezegen anlamına gelen *Kevâkib-i seb'a*'dan alınan “kevkeb” kelimesi, 1. Kevkeb, 2. Kevkeb şeklinde 7. Kevkeb'e kadar devam eder. İkinci bölüme eklenen tezyilde de kullanılan yedi yıldız tabiri, bu sefer peygamberlerin gönderilmesindeki hikmeti açıklamak üzere başvurulmuştur. Eserin her iki bölümünde de sık karşılaşılan *Kevâkib-i seb'a* terkibi eserin bu adla anılmasını sağlamıştır. Öyle anlaşılıyor ki Fransızların ilgisini çeken de risalenin 7 kevkeb'e ayrılan ilimler tasnifi kısmı olmuştur. Bunu risalenin sonuna ekledikleri ve 360 maddelik ilimler tasnifi Fransızca tercümesinden anlamak mümkündür.

Devlet bürokratları tarafından yazdırılmış bu bilgilendirme metninin ilim dünyası açısından önemi, Osmanlı devleti ulemasının hâkim görüşünü ve devletin resmi düşüncesini, tabii ilim dünyası için resmi düşünceden söz etmenin mümkün olduğunu varsayarsak, yansıtıyor olmasında saklıdır. Buna bağlı olarak, risalenin referans aldığı kitap ve yazarlar da Osmanlı uleması arasında kabul görmüş eserleri ve âlimleri yansıtıyor olacaktır. Dolayısıyla söz konusu risalenin birinci bölümünün Taşköprülüzâde'ye ait *Miftâhu's-saâde* adlı eserin bir özeti olmasına istinaden, Taşköprülüzâde'nin yapmış olduğu ilimler tasnifinin ulema arasında kabul görmüş bir tasnif olduğunu ve Osmanlı sarayının da bu tasnifi tercih ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle *Kevâkib* yazarı, Taşköprülüzâde'nin mezkûr eserinden haberdardır ve bu sahada yazılmış en yetkin çalışma olarak görmektedir. Şayet ikinci bölümünün *Tertibu'l-ulûm*'dan esinlendiği kanıtlanırsa aynı yorumu Saçaklızâde ve eseri *Tertibu'l-ulûm* için de yapmak mümkün olacaktır. Dahası, Saçaklızâde'nin şöhretinin kısa sürede İstanbul'a ulaştığı da anlaşılabilir olacaktır.

Esasında Saçaklızâde'nin şöhretinin İstanbul'a ne zaman ulaştığını biyografi eserlerinden de anlamak mümkündür, ancak Saçaklızâde'nin bu konuda bir talihsizliği söz konusudur. Osmanlı âlimlerini ele alan iki önemli biyografi eserinden ilki olan *Vakâyiü'l-fudalâ* müellifi Saçaklızâde'yle aynı yıl içerisinde vefat etmiş; diğeri ise biyografisini on dokuzuncu yüzyılda yani bir asır sonra yazmıştır. Selefinin bıraktığı tarihten devam eden ikinci biyografi (*Tekmilietü's-şekâik*

13 *Kevâkib-i seb'a*, vr. 6a.

fi hakk-ı ehli'l-hakâik) hem Saçaklızâde hem de babası Ebubekir Efendi'nin özgeçmişine yer verir. Ancak eser, Saçaklızâde'nin İstanbul'da ne zaman tanındığına dair bilgi verecek nitelikte değildir. Saçaklızâde'nin terceme-i hali birinci biyografide yani *Vakâyiü'l-fudalâ*'da yer almış olsaydı vefatından önce İstanbul'da tanındığının kanıtı olacaktı.¹⁴ Şunu da hatırlatmak gerekir ki birinci biyografinin müellifi eserini yazdığı sırada hayatta olan Sultan I. Mahmut tabakasına henüz başlamamıştır. Dolayısıyla müellif, hayatta olan Saçaklızâde'den haberdar olduğu halde terceme-i haline yer verememiş olabilir.

Öğrenim Kademeleri

İslam tarihinde eğitim ve öğretimin kurumsallaşmasıyla birlikte küttab, medrese ve muallim gibi kavramlar Müslümanların hayatına girmiştir.¹⁵ Bu kurumlarda verilen dersler ve okutulan kitaplar erken dönemlerde bütünüyle dersin hocaları tarafından belirlenmekteydi. Derslerin kademelendirildiğine dair açık ifadeler olmasa da muhtelif kayıtlarda temel bilgileri veren ve kendilerine muallimler denen bir zümreden bahsediliyor olması¹⁶ en azından başlangıç ve ileri olmak üzere eğitimde iki kademenin bulunduğunu göstermektedir.

Selçuklular döneminde Müslümanlar, Sultan Alparslan'ın (465/1072) veziri Nizâmülmülk'ün (485/1092) kurduduğu nizamiye medreseleriyle birlikte, düzenli medreselerle de tanışmıştır. Fatımiler ve bilhassa eğitim müesseseleri Ezher medresesi aracılığıyla güçlenen Şii propagandaya karşılık Sünni medreselerin sayısını artırmak maksadıyla İslam diyarının doğu illerinde birbirine benzeyen medreseler kurulmuştur. Programlı bir eğitim yürütüyor olması nedeniyle bu medreselere düzenli medreseler demek mümkündür. Nizamiye Medreseleri'nin önemli müderrislerinden Ebu Hâmid el-Gazzâlî, o zamana kadar örtük bir biçimde uygulanmakta olan kademelendirme işini açık bir dille ifade eden ve kademelere ad veren ilk ilim adamıdır. Gazzâlî, herhangi bir ilmin tahsil seviyelerini ilk, orta ve ileri olmak üzere üç kademeye ayırır ve sırasıyla bunlara *iktisâr* (yetinme), *iktisâd* (orta) ve *istiksâ* (detaylı) adlarını verir. Kademelerin sınırlarını, bazı ilim dallarının metinlerini örnek göstererek çizmeye çalışır.

Görebildiğimiz kadarıyla Osmanlı müellifler arasında Gazzâlî'nin belirlediği kademeleri mezkûr adlarıyla ele alan isimlerden biri Taşköprülüzâde (968/1561), diğeri ise Saçaklızâde Mehmet Efendi'dir. Taşköprülüzâde, ilimlerin tasnifine tahsis ettiği *Miftâhu's-saâde* adlı eserinde söz konusu kademelere birkaç sayfada değinir.¹⁷ Saçaklızâde ise iktisâr, iktisâd ve istiksâ kademelerini kitabının merkezine koymuştur. İlimleri faydalı-faydasız yahut farz-ı ayn-farz-ı kifaye olarak taksim ettiği bölümlerde dahi bu konuları kademelere uzanan yönleriyle ele almıştır. Esasında Saçaklızâde eserine *Tertibu'l-ülüm* adını vererek amacını belirtmiş bulunmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle ilimleri öğrenme önceliğine göre sınıflandırmakla yaşadığı dönemdeki eğitim-öğretim sorununa kendi perspektifinden bir çözüm üretmeye çalışmaktadır. Eserin ana

14 Özcan, Abdülkadir, *Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri*, V, 27-28.

15 Maruf, Naci, *Neş'etü'l-medârisi'l-müstakille fi'l-İslâm*, Matbaatu'l-Ezher, Bağdat 1966, 8.

16 Ayrıntılı bilgi için bkz. Câhiz, Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Câhiz*, thk.-nşr. Abdusselam Harun, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1964; Gazzâlî, Ebu Hâmid et-Tûsî, *Mecmû'atu resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî*, thk. Heyet, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416.

17 Taşköprülüzâde, Ahmed, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, 3/14-15.

fikri, kademelerin birden fazla değişkene bağlı olarak birkaç kez belirlenmesine yol açmıştır. Tahsil edilen bilim dalının konu miktarı, delil-argüman derecesi ve okutulan kitap türü kademeyi belirleyen başlıca değişkenler olmuştur. Saçaklızâde'nin kademe tanımlarını yukarıda arz edilen üç farklı değişkeni bir araya getirerek aşağıdaki gibi takdim edebiliriz:

İktisâr: Herhangi bir ilim dalının *en meşhur* konularını bilecek ve eğer delil kullanan bir ilimse *delile başvurmaksızın* takrir edecek kadar bilgiye sahip olma seviyesidir. *Mütûn-u muhtasarada* yer alan bilgilerin miktarı böyledir.

İktisâd: Herhangi bir ilim dalının *meşhur* konularını bilecek ve eğer delil kullanan bir ilimse *bazı delilleri sunabilecek* kadar bilgiye sahip olma seviyesidir. *Mütûn-u mütevassıtada* yer alan bilgilerin miktarı böyledir.

İstiksâ: Herhangi bir ilim dalının *detay/nadir konularını* bilecek miktarda ve eğer delil kullanan bir ilimse *muhaliif delilleri reddedebilecek* yeterliliğe sahip olma seviyesidir. *Mütûn-u mutavvelede* yer alan bilgilerin miktarı böyledir.

Karşılaştırma

Şunu hatırdan çıkarmamak gerekir ki karşılaştırma yapacağımız bu iki eserden Saçaklızâde'ye ait olan *Tertibu'l-ulûm*, *Kevâkib-i seb'a*'dan önce, yaklaşık olarak 1715 yılında yazılmıştır. Dolayısıyla *Kevâkib-i seb'a*'nın *Tertibu'l-ulûm*'dan etkilenme durumu araştırılacaktır. Diğer taraftan farklı okur kitlelerine yönelik yazılmış iki eseri karşılaştırmaya çalıştığımız da unutulmamalıdır.

Kevâkib yazarı risalenin başında kendisine bu talep ulaştırılmadan önce aklında böyle bir düşüncenin olduğunu ancak gerçekleştirme fırsatı bulamadığını belirtir.¹⁸ Risalenin temel gayesi “ulema-i İslam ve fuzalâ-i enam” hakkında kuşkuları olan İslam diyarına uzak ülkeleri bu konuda bilgilendirmektir.¹⁹ Söz konusu gaye İslam âleminin tanıdığı ve meşgul olduğu ilimleri tanıtmak ve bunların konularını, gayelerini, hangi sırayla ve nasıl öğretildiğini açıklamakla mümkün olacaktır. Risale, açıklamayı hedeflediği meseleleri iki bölüme ayırarak ele alır.²⁰ Genel ilim tasnifinin dışında kalan tasnifler ile söz konusu ilimlerin hangi sırayla ve nasıl öğretildiği konuları risalenin ikinci bölümünde ele alınır.

Buna mukabil *Tertibu'l-ulûm*'un ana teması tahsil önceliğine göre ilimlerin sıralanması olsa da çıkış noktasının eğitim-öğretim işleyişindeki sıkıntılar olduğunu eserin mukaddimesinden anlıyoruz. Saçaklızâde'ye göre eğitim-öğretimde hoca ve talebeler bazı “tedbir” hataları yapmaktadırlar ve okutulacak ders kitaplarının tercihi meselesi bunların başında gelmektedir.²¹ Saçaklızâde'nin öğrenim kademeleri çerçevesini belirlerken kullandığı değişkenler iki temel ölçüte indirgenebilir. Bunlardan birincisi, tahsil sürecinde disiplinlerin öncelik sırasını belirlemeyi sağlayan ihtiyaç ve istidat ölçütü, ikincisi ise her bir ilim dalının her kademe için uygun kitaplarını belirlemeyi sağlayan kitap türü ölçütü. Saçaklızâde, uygun kitapların belirlenmesinde kitap türünün ayrıca önemli olduğunu düşünmektedir. Zira orijinal metinlerden üretilen

18 *Kevâkib-i seb'a*, vr. 6a-b.

19 *Kevâkib-i seb'a*, vr. 5b.

20 *Kevâkib-i seb'a*, vr. 5b.

21 Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, 82.

şerh, haşiyeye ve muhtasar türü eserler birer uzmanlık ürünleridir ve muhatap kitlesi orijinal metinlerin okuyucu kitlesinden farklıdır.²² Başka bir ifadeyle, ilimlerin öğrenim kademelerine dağılımı ve tahsil etme sırası önemli olduğu kadar okutulacak kitabın dili, içeriği ve salt metin ya da şerhli-haşiyeli metin olması da önemlidir.

Şu hâlde *Tertibu'l-ulûm* ağırlıklı olarak öğrenim kademeleri ve tahsil sırasıyla ilgili bir kitaptır ve döneminin eğitim-öğretim sorununa bir çözüm önermektedir. *Kevâkib-i seb'a* ise, iki ana bölümü temel alındığında, ilimlerin tasnifi ve tertibiyle aynı oranda ilgilidir. *Tertibu'l-ulûm* ile benzerlik arz eden kısmı ise ilimlerin tertibiyle ilgili olan ikinci bölümüdür. Aşağıdaki satırlarda söz konusu benzerliklerin boyutlarını ortaya çıkarmaya çalışacağız. *Gazzâlî*'nin metni kısa olduğundan ve ayrıca *Tertibu'l-ulûm*'da kısmen nakledildiğinden karşılaştırma *Kevâkib-i seb'a* ve *Tertibu'l-ulûm* arasında yapılacaktır.

İki eseri karşılaştırmaya geçmeden önce *Kevâkib-i seb'a*'nın bir özelliğine dikkat çekmek istiyoruz. O da esinlendiği kaynaklardan naklettiği fikirler ve bilgiler konusunda tasarrufta bulunmasıdır. Eserin birinci bölümünün Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-sa'âde* adlı kitabının bir özeti olduğu yukarıda belirtilmişti. Keza *Kevâkib-i seb'a*'nın ilgili bölümü yedi kısma ayırdığı ve her bir kısım için kevkeb adını kullandığına da işaret etmiştik. Söz konusu yedili taksimat neredeyse hiçbir detayına dokunulmaksızın Taşköprülüzâde'den alınmış olmakla birlikte sınıflar ve alt-sınıflar için kullanılan adlar değiştirilmiştir. Örneğin *Miftâhu's-sa'âde*'de “devha/çınar” adı verilen ana sınıflar için *Kevâkib-i seb'a* “kevkeb” adını, alt-sınıflar için kullanılan “şube/dal” yerine ise “tedvir” adını kullanmıştır.²³ Rapor mahiyetindeki bir risalenin atıf yapmamasını veya bilgileri tasarrufta bulunarak aktarmasını yadırgamamakla birlikte bilhassa ikinci bölümde onlarca kitap ismi zikreden ve yazarın ifadesiyle “makâdir-i ulema-i beyan ile haklarında olan su-i zannı kam”²⁴ etmek isteyen risalenin hiç olmazsa ilimleri tasnif ettiği bölümde Taşköprülüzâde'nin adını anması beklenirdi. Herhangi bir eser yahut yazara atıf yapmayan *Kevâkib* yazarının bu tür tasarruflarda bulunması aynı tasarrufu diğer bölümlerde de rahatlıkla yapabileceğini gösterir ki bu durum ikinci bölümün de bir başka eserin özeti olma ihtimalini artırmaktadır.

Biçimsel Benzerlikler

Her iki yazar da eserlerini mukaddime, iki bölüm ve hatime olacak şekilde düzenlemiştir. Hemen belirtmeliyiz ki karşılaştırmaya çalıştığımız iki metinden *Tertibu'l-ulûm* yaklaşık yüz elli sayfalık matbu bir kitaptır, *Kevâkib-i seb'a* ise 104 varaklık yazma bir risalenin sadece 30 varaklık bölümüdür.

Her iki eser de konuya başlamadan önce ilimleri ikili tasniflere tabi tutar. Çeşitli itibarlarla yapılan bu tasnifler, ilginç bir şekilde, aynı sırayla ele alınmıştır. Faydalı-faydasız ilimler, şeri-şeri olmayan ilimler ve farz-ı kifaye-farz-ı ayn olan ilimler ayrımını Saçaklızâde başlıklar düze-

²² Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, 81.

²³ Birinci “devha/çınar” ve alt sınıfları için bkz. Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 77; birinci “kevkeb” ve alt-sınıfları için bkz. *Kevâkib-i seb'a*, vr. 13a.

²⁴ *Kevâkib-i seb'a*, vr. 5b.

yinde ele alırken *Kevâkib* yazarı bunları “fâide” adını verdiği giriş notlarında takdim eder. Öte taraftan her iki yazarın faydasız/zararlı ilimlere verdiği sihir ve felsefe örneklerinin Gazzâlî’den mülhem olduğu açıktır.²⁵ İkili tasnifler, çeşitli ilim dallarının ehemmiyetini ve diğer ilim dalları arasındaki yerini belirlemeye yardımcı olacak girişler olarak düşünülmüş olmalıdır. Bu giriş notları aynı zamanda asıl konu olan ilim dallarının tahsil sürecindeki sıralamasına da gerekçe hazırlamaktadır. Bilhassa müptedi öğrencilerin müfredatında yer alan ve öğrenim sırasına aykırı gibi görünen durumların dayanağı mezkûr ikili tasniflerdir.

Gazzâlî’nin belirlediği öğrenim kademeleri ilköğretim sonrası tahsil hayatıyla ilgili olsa da ilköğretim de göz ardı edilmemiştir. Saçaklızâde ve *Kevâkib* yazarı ilköğretimde öğrenilecek bilgiler ve okutulacak kitaplar konusuna bilhassa özen göstermiştir. Her iki eser de ilim yolculuğu senaryosunu küçük yaştaki öğrenciden başlatır sonra öğrencinin ders içi davranış ve etkinlikleri senaryosuna geçer. Ancak *Kevâkib-i seb’a* öğrencinin zaman yönetimi ve öğrenmesini destekleyen faaliyetler üzerinde yoğunlaşırken²⁶ *Tertibu’l-ulûm* ders sürecindeki yanlış politikardan ve davranışlardan bahseder.²⁷

İçerik Benzerlikleri

İlim yolculuğu senaryosu Gazzâlî’de olmayan bir bahistir. Her iki eserde de ilk kademenin dersleri şöyledir: İman telkini, Kur’an öğretimi ve Arapça-Farsça lügatler. Her iki eser de ilginç bir şekilde bu kademede öğretilecek olan inanç esasları, namaz ve ahlak konularını ihtiva eden en iyi kitap olarak “Birgivi’nin Türkçe risalesi”ni vurgulayarak tavsiye etmektedir.²⁸ İki yazarın da risaleyi orijinal adıyla anmak yerine “Birgivi’nin Türkçe risalesi” diye niteleyerek kullanması manidar olmakla beraber Birgivi’nin o dönemdeki otoritesini göstermesi açısından ilginçtir. Söz konusu risale, Birgivi’nin *Vasiyetnâme* adıyla bilinen risalesi olmalıdır.²⁹

Kademelerin sınırlarını belirleyen cümleler de keza birbirinin neredeyse aynıdır. *Kevâkib-i seb’a* İktisâr, İktisâd ve İstiksâ kademelerini üç farklı açıdan anlatır ve bunları art arda verir. *Kevâkib-i seb’a*’nın art arda takdim ettiği üç farklı cihetten yapılan tanım *Tertibu’l-ulûm*’da kısmen dağınık haldedir ancak iki eserde yer alan tanımlar tamamıyla aynıdır. Daha doğru bir ifadeyle *Kevâkib-i seb’a*’daki tanımlar *Tertibu’l-ulûm*’daki Arapça ibarelerin adeta Türkçeleştirilmiş halinden başka bir şey değildir. Üç farklı tanım üç farklı değişkene göre yapılmıştır. Bu değişkenler; okunacak metnin hacmi, kullanılacak delillerin derecesi ve ilim dalının ana konuları hakkındaki bilgi miktarıdır. Aşağıdaki tabloda kademelerin belirlenmesinde kullanılan değişkenler ayrı sütunlarda verilmiş ve *Kevâkib-i seb’a*’da kullanılan Türkçe ibareler korunmaya çalışılmıştır.

25 Saçaklızâde sihir örneğini doğrudan Gazzâlî’den nakleder; felsefeyi ise meşgul olunacak miktarı-konuları açısından tartışarak ele alır ve bazı görüşleri için Gazzâlî’ye başvurur, bkz. *Tertibu’l-ulûm*, 111; ayrıca bkz. Ebu Hâmid el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâu ulûmi’ d-dîn*, Daru’l-Marife, Beyrut thz., I, 29-31.

26 *Kevâkib-i seb’a*, vr. 61a.

27 Saçaklızâde, *Tertibu’l-ulûm*, 196-208.

28 Saçaklızâde, *Tertibu’l-ulûm*, 209; *Kevâkib-i seb’a*, vr. 56a.

29 Arslan, Ahmet Turan, “Vasiyetnâme”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, XLII, 556-558.

	Kitap türü	Delil derecesi	Konu miktarı
İktisâr	Mütûn-u muhtasara	Herhangi bir delil zikredilmez	Fennin eşher mesailini ihata eder
İktisâd	Mütûn-u mütevassıta	Meseleyi bazı delillerle ispat eder	Fennin meşhuratını zikreder
İstiksâ	Mütûn-u mutavvele	Cemîi mâ lehâ ve mâaleyhâsıyla birlikte irâd, tahkîk ve serd-i edille-i muhâlifini red ve tahkîk eder	Fennin nevâdirini zikr ve ihâta eder

Tablo 1 Öğrenim kademelerinin üç farklı değişkene göre tanımı

Öte taraftan “bir ilim dalının ana konuları hakkındaki bilgi miktarı” esasına göre yapılan ve Gazzâlî'nin eserinde yer almayan tanımın *Kevâkib-i seb'a*'ya Saçaklızâde'den nakledildiğine dair emareler bulunmaktadır. Saçaklızâde, Gazzâlî'ye atfedilen ilk iki tanımı zikrettikten sonra “bu mertebelerin belirlenmesi konusunda şahsımın önerdiği özet şöyledir”³⁰ diyerek üçüncü tanımın şahsına ait olduğunu açıkça belirtir. Üçüncü tanımda sırasıyla “en meşhur”, “meşhur” ve “nevadir” kelimelerini kullanır ki bu kelimeler *Kevâkib* yazarı tarafından hiçbir tasarrufta bulunulmaksızın Türkçeye çevrilmiştir. Aynı şekilde delillerin esas alındığı tanımda da Saçaklızâde'nin etkisini görmek mümkündür. Gazzâlî'nin, kelimelerin ilminin iktisâd mertebesi tahdidinde kullandığı “akli deliller” ibaresine Saçaklızâde, Gazzâlî'nin başka bir eserine dayanarak “muhtasar delilleri derinleşmeksizin bilmek” şeklinde bir izah getirir.³¹ *Kevâkib* yazarı da bu mertebenin delil derecesini netleştirme ihtiyacı duymuş ve “muhtasar deliller” yerine “bazı deliller” ibaresini tercih etmiştir.³²

Öğrencinin hazırbulunuşluğunu dikkate alan bazı ibarelere her iki eserde de rastlamaktayız. Saçaklızâde bu durumu “büyüklerin taşıdığını küçük çocuk taşıyabilir mi?” sorusuyla anlatırken³³, *Kevâkib* yazarı *Muğni'l-lebib* kitabının okunması konusunda: “tevakuf edip ba'da zamânın istidat hâsıl olduktan sonra okursa pek ala olur,” önerisinde bulunur.³⁴

Her bir ilim dalının üç kademesi için örnek verilen ders kitaplarının benzerliği de dikkat çekicidir. Hemen belirtmek gerekmektedir ki *Tertibu'l-ulûm*'da örnekler daha azdır. Öyle anlaşılıyor ki değişen imkânların farkında olan ve eser telifinin devam edeceğini bilen bir ilim adamı olarak Saçaklızâde, kitap önerilerini çoğaltmak yerine kademelerin çerçevesini çizmeyi önemsemiştir. Aşağıdaki tabloda her iki eserin önerdiği ders kitapları ilim dallarına göre tasnif edilmiştir.

30 Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, 216.

31 Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, 213.

32 *Kevâkib-i seb'a*, vr. 54b.

33 Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, 196.

34 *Kevâkib-i seb'a*, vr. 58a.

İlim dalı	<i>Tertibu'l-ulûm</i>	<i>Kevâkib-i seb'a</i>
Lügat	Arapça lügat: <i>İbn Ferište</i>	Arapça lügat: <i>İbn Ferište</i> Farsça lügat: <i>Şâhidî</i>
Dil bilgisi	İktisâr: <i>Enmuzec</i> İktisâd: <i>Kâfiye, Muğni'l-lebib</i> İstiksâ: Maadası ¹	İktisâr: <i>Emsile-i muhtelifesığa risâlesi, binâu'l-ef'âl, Maksûd, İzzî, Avâmil, Misbâh</i> İktisâd: <i>Merâh, Şâfiye, Kâfiye, Elfiye, Ka-fiye şerhleri (Molla Cami)</i> İstiksâ: <i>Muğni'l-Lebib</i> ²
Mantık	İktisâr: <i>İsagoji</i> ve onun şerhi <i>Hüsam</i> (Hüsam el-Kâtî) İktisâd: <i>Şemsiye</i> ve <i>Kutb'un</i> şerhi İstiksâ: Maadası ³	İktisâr: <i>İsagoji</i> ve Şerhi <i>Kâtî</i> (Hüsam el-Kâtî) İktisâd: <i>Şemsiye, Kutb-u Şirâzi</i> şerhi, <i>Karadavut</i> İstiksâ: <i>Şerh-i matâlî</i> ⁴
Belagat	İktisâr: <i>Telhîs</i> İktisâd: <i>İdâh</i> İstiksâ: Maadası ⁵	İktisâr: <i>Telhîs</i> İktisâd: <i>Şerh-i muhtasar</i> İstiksâ: <i>Mutavvel</i> veya <i>İdâh-ı ma'ânî</i> ⁶
Fıkıh	İktisâr: <i>Muhtasaru'l-kudûri</i> İktisâd: <i>Hidâye</i> İstiksâ: <i>Fetâvâ Kadı Han, el-Hulâsa</i> ⁷	İktisâr: <i>Hidâye</i> , şerhi <i>Kadîmiri, Kudûri</i> ⁸ İktisâd: <i>Hikmetu'l-ayn</i> İstiksâ: <i>Kütüb-i Şeyhayn</i> , ⁹ <i>Kadı Han</i> , ¹⁰ <i>Bezzâziye</i> ©
Kelam	İktisâr: <i>Fıkh-ı ekber, Nazmu'l-Emâlî, Nesefiyye</i> İktisâd: <i>er-Risâletu'l-makdisiyye</i> (Gazzâlî) İstiksâ: <i>Mevâkıf, Makâsıd</i> ¹	İktisâr: <i>Ömer Neseî</i> risalesi ve şerhi <i>Akâid, Hâşiye-i Hayâlî</i> ile birlikte İktisâd: <i>İsbât-ı vacib, Akâid-i Celâlî, Mevâkıf</i> İstiksâ: <i>Şerh-i Mevâkıf</i> ²
Usul-ü Fıkıh	İktisâd: <i>Sadrüşşeria'nın</i> şerhi, <i>Tenkîh</i> ve onun şerhi ve haşiyesi En iyi metin: <i>Kirmâstî'nin Vecîz</i> adlı eseri	İktisâd: <i>Tenkîh</i> ve şerhi <i>Tevdih, Muhtasar-ı Müntehâ</i> İstiksâ: <i>Fusûl-ü Bedâyi</i>
Hadis	İktisâr: <i>Sahiha</i> yn hadisleri İktisâd: <i>Sahi</i> h müsnedlerdeki hadisler İstiksâ: Maadası, rical bilgisi ³	İktisâr: <i>Elfiyye</i> ezberlenir İktisâd: <i>Nuhbetu'l-fiker, Ali el-Kârî</i> şerhiyle birlikte, 50 adet müsnedat-ı sahiha İstiksâ: <i>Ziyadesi</i> ⁴
Tefsir	İktisâr: Kur'anın iki misli hacimli, <i>Vahidî'nin Vecîz</i> 'i İktisâd: Kur'anın üç misli hacimli, <i>Vahidî'nin Vasît</i> 'i İstiksâ: Maadası	İktisâr: Kur'anın iki misli hacimli, <i>Vahidî'nin Vecîz</i> 'i İktisâd: Kur'anın üç misli hacimli, <i>Vahidî'nin Vasît</i> 'i İstiksâ: Maadası

Tablo 2 Tertibu'l-ulûm ve Kevâkib-i seb'a'da ilim dallarına göre önerilen ders kitapları

Yukarıda özetlenen örneklerin benzerliği yanı sıra satır aralarında görülebilen bazı dikkat çekici detayları da zikretmek yerinde olacaktır. Bu detaylara geçmeden önce dikkat çeken bir başka hususu kısaca arz etmek isteriz. İlginç bir şekilde tefsir müfredatı konusunda gerek Saçaklızâde gerekse *Kevâkib* yazarı Gazzâlî'nin sunduğu çerçeveye yetinmeyi tercih etmişlerdir.³⁵ Gazzâlî, İktisâr kademesi için Vahidî'nin *el-Vecîz* adlı tefsirini, İktisâd kademesi için yine Vahidî'ye ait olan *el-Vasît* adlı tefsiri ve İstiksâ kademesinde ise bunların dışında kalan tefsirleri önermiştir. Şu var ki *Kevâkib* yazarı ilgili bölümün zeyillerinde

35 Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 39; *Kevâkib-i seb'a*, vr. 62a; Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, 211.

Kadı Beyzâvî'nin (685/1286) tefsiri ile *el-Vasîf*'in birbirine yakın derecelerde iki tefsir kitabı olarak nitelenmektedir.³⁶

Kıraat ilmi kademelerinin tahdidi büyük oranda Saçaklızâde'ye aittir. Saçaklızâde, Gazzâlî'nin bu konuda örnek vermediğini bildirerek bir çerçeve çizer. Önerilen çerçeve şöyledir: Kur'an'ı sadece bir rivayet üzerine tilavet edebilmek kıraat ilminin İktisâr kademesi, meşhur kıraat rivayetlerini bilmek İktisâd kademesi ve şaz rivayetler dâhil bütün rivayetleri bilmek İstiksâ kademesidir. *Kevâkib-i seb'a* ise ulemanın bu konuda iki görüşü olduğundan bahseder ve ikinci görüş olarak naklettiği çerçeve Saçaklızâde'nin çerçevesiyle örtüşmektedir. *Kevâkib-i seb'a* yazarının Saçaklızâde'den esinlendiği faraziyesinden hareket edecek olursak iki görüşten bahsedilmesinin bir nedeni olmalıdır. Muhtemeldir ki Kur'an'ı yeterince bilmeyen âlimlerden şikâyetçi olan Saçaklızâde³⁷ kıraat için çoğunluğun ağır ve zorlayıcı bulacağı bir çerçeve çizmiştir. Buna göre kıraat tahsilinde yaygın olan uygulamanın daha hafif olan ikinci görüşe göre tatbik edildiğini ve *Kevâkib* yazarının bunu ikinci görüş olarak takdim ettiğini söyleyebiliriz.

Meseleleri mümkün olduğunca muhtasar tutmaya çalışan *Kevâkib-i seb'a*, İslam ilim geleneği uygulamalarını tanıtmaya ve bu gelenekle ilgili kuşku ve giderme gayesi gereği ele aldığı meselelere gerekçe sunmaya özen göstermiştir. Bu nedenle bazı başlıkların altını herhangi bir gerekçelendirmeye tabi tutmaksızın doldurması ilginç görünmektedir. *Kevâkib* yazarı ilgili bölümün başındaki ilk üç başlıkta, örneğin faydalı ilimler başlığı, konuları sadece saymakla yetinmiş ve Fransız okuyucularını unutmamıştır.³⁸ Hâlbuki derslerin işlenişine ayırdığı dördüncü başlığı, İslam âlimlerinin yaptıklarının sadece ıstılahları bilip tercüme etmekten ibaret olmadığını açıklamaya ayırdığını açıkça belirtir.³⁹ Yazarın bu tutumu, yani bölüm içerisine yerleştirdiği bazı başlıkların altını sıralayarak doldurması, model aldığı bir kitabın bulunduğunu ve beğendiği konu başlıklarını risalesine alırken, özetlemeyle meşgul olup, gerekçelendirmeyi unuttuğu şeklinde yorumlanabilir.

Farklı Yönleri

Tertibu'l-ulûm ile *Kevâkib* arasındaki temel fark, eserlerin muhatap kitleleridir. *Tertibu'l-ulûm* kendi çevresine yani Osmanlı toprakları içerisinde ilim ve tedrisle uğraşanlara hitap ederken *Kevâkib* Fransızlara Osmanlı devletinin ilim üretme ve öğretme geleneğini anlatmaya çalışmaktadır. Dönemin şartlarını da dikkate alırsak *Kevâkib-i seb'a*'nın bazı önyargıları giderme isteği de olacaktır ki eserde de bazı önyargılara işaret edilmiştir.⁴⁰ *Kevâkib-i seb'a*'nın mezuniyet ve memuriyet prosedürlerini ayrıntılı olarak anlatması ve ders içi-ders dışı etkinlikler ile tatil günleri gibi zaman yönetimiyle ilgili detaylara girmesi de yine muhatap kitlenin farklı oluşundan kaynaklanmaktadır. Buna mukabil genel olarak ilim tahsilinde özel olarak medreselerdeki sorunlara çözüm arayan bir eser olarak *Tertibu'l-ulûm*, ders sürecindeki hatalı öğrenci ve hoca tutumlarını meslektaşlar arası hasbihal edasıyla ele almaktadır.

En önemli farklardan birisi de *Kevâkib-i seb'a*'nın din ve dil ilimleri dışındaki ilimleri de kademelen-dirmeye dâhil etmesidir. Bilhassa hendese ve hesap dersleri için kademelerine göre kitaplar önerilmiştir. Matematik ilimleri ve tıp ilmi *Tertibu'l-ulûm*'da da zikredilmiş ve bazen kitap örnekleri de verilmiştir

36 *Kevâkib-i seb'a*, vr. 74a.

37 Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, 138.

38 *Kevâkib-i seb'a*, vr. 52a.

39 *Kevâkib-i seb'a*, vr. 53a.

40 *Kevâkib-i seb'a*, vr. 5b.

ancak kademelendirmeye konu olmamıştır. Saçaklızâde hem aritmetik hem de geometri ilimlerinin fıkıh ilmi için gerekli olduğunu belirtse de sadece aritmetik için bir kitap önerisinde bulunmuştur.⁴¹ Öyle zannediyoruz ki astronomi ve tıp ilimlerinin hususi medreselerde⁴² yahut usta-çırak usulü⁴³ tahsil edildiği Osmanlı devletinde özel medreselerin dışında kalan medreseler kadı ve müderris yetiştirme amacına uygun müfredatla donatılmıştır. Buna göre ihtiyaç duyulan aritmetik bilgisi ihtiyacı karşılayacak seviyede okutulmuş olmalıdır. *Kevâkib-i seb'a* ise Babıali'nin kuruluşu ve müfredatıyla yakından ilgilendiği mühendishanelerin de etkisiyle hendese ve hesap ilim dallarını özellikle zikretmiş olmalıdır.

Bir başka fark ise eğitim-öğretim kurumlarının işleyişine yönelik şikâyetler konusunda görülmektedir. Babıali bürokratlarının emriyle hazırlanan bir eserin şikâyetleri dillendirmesi beklenemez. Aksine mümkün mertebe işleyişin olumlu yönlerini ele alacaktır. Buna mukabil Saçaklızâde'nin çıkış noktası işleyişteki sorunlardır. Buna bağlı olarak *Tertibu'l-ulûm*, gerek mezuniyet ve memuriyet işlemlerindeki liyakatsizlikten gerekse öğrencinin istidadına bakılmadan okutulan kitaplardan şikâyet etmektedir.

İlim dalı	<i>Tertibu'l-ulûm</i>	<i>Kevâkib-i seb'a</i>
Eserin Muhatap Kitleleri	Osmanlı ilim çevrelerine hitap eder. → Sorun tespiti ve çözüm önerisi	Fransız sefiri şahsında Fransızlara hitap eder. → Osmanlı uygulamalarını gerekçelendirme
İşleyişe Dair Bilgiler	Mezuniyet ve memuriyet prosedürlerine değinmez.	Mezuniyet ve memuriyet prosedürlerini açıklar
İşleyiş Hakkındaki Görüşler	İşleyişten şikâyet eder.	İşleyiş sorunlarına değinmeden takdim eder.
Ders Süreçleri Senaryosu	Ders sürecindeki hatalı öğrenci-hoca tutumlarına değinir.	Ders içi ve ders dışı etkinliklere, tatillere vs. değinir.

Tablo 3 *Tertibu'l-ulûm* ve *Kevâkib-i seb'a*'nın ikinci bölümü arasındaki farklar

Sonuç:

Tertibu'l-ulûm ve *Kevâkib-i seb'a* arasındaki benzerlik müşterek kaynaktan beslenen metinlerde görülmesi doğal benzerliklerden addedilebilir; ancak karşılaştığımız bazı detaylar durumun farklı olduğunu gösterir mahiyettedir. Başka bir ifadeyle eserin içeriğinde ve biçiminde karşılaştığımız bazı hususlar *Kevâkib-i seb'a* yazarının *Tertibu'l-ulûm*'dan haberdar olduğuna işaret etmektedir. İlimleri tahsil önceliğine göre sıralamayı hedefleyen başka bir eser bulunmadığı sürece *Kevâkib-i seb'a*'nın *Tertibu'l-ulûm*'dan esinlendiğini söylemek mümkündür. Zira bir bürokrat olma ihtimali yüksek olan *Kevâkib-i seb'a* yazarının tıpkı risalenin birinci bölümünde olduğu gibi ikinci bölümünü de bir başka eserden esinlenerek yazmış olması büyük olasıdır. Öte yandan, Saçaklızâde'nin bazı eserlerinin vefatından önce ders kitabı olarak meşhur olduğunu, bunlardan *el-Velediyye* adlı risalesinin 1751'de Erzurumlu İbrahim Hakkı tarafından yazılan manzumede ders kitabı olarak tavsiye edildiğini göz önünde bulundurduğumuzda *Tertibu'l-ulûm* adlı eserinin de kısa sürede tanınmış ve nüshalarının İstanbul'a ulaşmış olması

41 Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, 180-181.

42 Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İFAV, İstanbul 2016, 382.

43 Kazıcı, Ziya, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2016, 126-149; ayrıca bkz. İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz yayınları, İstanbul 1997, II, 29.

mümkündür. Özetle, *Kevâkib-i seb'a* yazarının *Tertibu'l-ulûm*'dan haberdar olduğu ve esinlendiği hipoteziyle yola çıktığımız bu incelemenin sonunda hipotezimizi destekleyen bazı karine-ler bulduğumuzu ancak daha kuvvetli bir kanaat için dış karine ve kanıtlara ihtiyaç olduğunı söyleyebiliriz.

Kaynakça:

- Arslan, Ahmet Turan, “Vasiyetnâme”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012.
- Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, 3 cilt, İstanbul 1333.
- Câhiz, Amr b. Bahr, *Resâilü'l-Câhiz*, thk.-nşr. Abdusselam Harun, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1964.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid et-Tûsî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, Daru'l-Marife, 4 cilt, Beyrut thz.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid et-Tûsî, *Mecmû'atu resâilü'l-imâmi'l-Gazzâlî*, thk. Heyet, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416.
- İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz yayınları, 2 cilt, İstanbul 1997.
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3 cilt, Beyrut 2008.
- Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İFAV, İstanbul 2016.
- Kazıcı, Ziya, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2016.
- Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, nşr. Zuhuri Danışman, MEB Yayınları, thz.
- Maruf, Naci, *Neş'etü'l-medârisi'l-müstakille fi'l-İslâm*, Matbaatu'l-Ezher, Bağdat 1966.
- Özcan, Abdulkadir, *Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri*, Çağrı yayınları, 5 cilt, İstanbul 1989.
- Saçaklızâde, Mehmet, *Tertibu'l-ulûm*, thk. Muhammed İsmail es-Seyyid Ahmed, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 1988.
- Taşköprülüzâde, Ahmed, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3 cilt, Beyrut 2002.
- Tekeli, İlhan ve İlkin, Selim, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1993.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1965.
- Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 8 cilt, Beyrut 2002.

Footnotes

- Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, 216.
- Kevâkib-i seb'a, vr. 57b.
- Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, 215.
- Kevâkib-i seb'a, vr. 58b.
- Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, 215.
- Kevâkib-i seb'a, vr. 59b.
- Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, 213.
- Kevâkib-i seb'a, vr. 58b, 61a.
- Kevâkib-i seb'a, vr. 60a. Buhari ve Müslim'in Sahihleri kastedilmektedir.
- Kevâkib-i seb'a, vr. 61a.
- Kitap isimleri ilgili bölümde değil ilimlerin tanıtıldığı sayfada geçmektedir; Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, 114.
- Kevâkib-i seb'a, vr. 60b.
- Saçaklızâde, Gazzâlî'nin çerçevesine herhangi bir ilave yapmaz, bkz. *Tertibu'l-ulûm*, 213.
- Kevâkib-i seb'a, vr. 62a.

TURKISH
ACADEMIC
RESEARCH
REVIEW



TÜRK
AKADEMİK
ARAŞTIRMALAR
DERGİSİ

Antalya Selçuklu Kervansarayları

Seljuk Caravanserais in Antalya

Ali BAKKAL

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/
Prof. Dr., Faculty of Divinity Akdeniz University, Antalya / Turkey
alibakkal52@gmail.com

Orcid: 0000-0003-4948-2736

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü-Article Type | Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi-Date Received | 7 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi-Date Accepted | 25 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi-Date Published | 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu | Ekim – Kasım - Aralık

Pub Date Season | October – November - December

Attf/Cite as: Bakkal, Ali, Antalya Selçuklu Kervansarayları/Seljuk Caravanserais in Antalya. tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (4), 521-570. doi: 10.30622/ tarr.644055

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Antalya Selçuklu Kervansarayları

Öz

Antalya, tarihî ipek yolu üzerinde bulunan kadim şehirlerden biridir. Anadolu Selçukluları, Antalya ve Alanya limanları vasıtasıyla dünya ticaretine ortak olmuşlar; ürettikleri ve ithal ettikleri malların ülke içinde güvenli şekilde dolaşımını sağlayabilmek için her ülkenin her tarafında kervansaraylar inşa etmişlerdir. Bu kervansaraylardan on yedisi günümüz Antalya sınırları içinde bulunmaktadır. Bunlardan sadece Kırkgöz, Alara ve Şarapsa kervansaraylarının restorasyonları tamamlanmış olup, diğerleri kendi haline terk edilmiş bulunmaktadır. Bazılarının sadece isimleri ve buldukları bölge tespit edilebilmiş, inşa edildikleri mekan belirlenememiştir. Çoğu harabe haldedir ve bir taş yığımından ibarettir. Ancak bunlardan, kervansaraylar arasında özel bir önemi olan Evdir Han'ın taçkapısı ve bazı örtülü mekânları hala ayakta olup bir an önce restore edilmesi gerekmektedir.

Antalya kervansarayları sekiz farklı kervan yolu üzerinde bulunmaları sebebiyle Anadolu Selçukluları zamanında ticaret hayatına büyük katkı sağlamışlardır. Öyle ki bunlardan bazıları birkaç kervan yolu üzerinde bulunuyordu. Geçmişte ticaret ve konaklama açısından büyük hizmet vermiş olan bu kervansaraylar günümüzde tarih ve kültür turizmi için bize önemli imkânlar sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Han, Kervansaray, Selçuklu kervansarayları, Anadolu Selçukluları, Antalya, Alanya

Seljuk Caravanserais in Antalya

Abstract

Antalya is one of the ancient cities on the historical silk road. Anatolian Seljuks became partners in world trade through the ports of Antalya and Alanya; they have built caravanserais all over the country in order to ensure the safe circulation of the goods they produce and import within the country. Seventeen of these caravansaries are located within the borders of today's Antalya. Only the names of some of them and the region where they are located could be identified and the place where they were built could not be determined. Most are in ruins and consist of a pile of stones. However, the crown gate of Evdir Han, which has a special importance among the caravanserais, and some of the covered spaces still need to be restored. Antalya caravanserais were located on eight different caravan roads and contributed to the commercial life of Anatolian Seljuks. Some of them were on a few caravan paths. These caravanserais,

which have provided great service in terms of trade and accommodation in the past, seem to be able to be used for historical and cultural tourism.

Key words: Han, Caravanserai, Seljuk Caravanserais, Anatolian Seljuks, Antalya, Alanya

Giriş

Antalya, Anadolu'nun kadim şehirlerinden biri olup tarihi ipek yolunun bazı kolları buradan geçmektedir. Özellikle Anadolu Selçukluları bu yollar üzerinde birçok kervansaray inşa ederek bunlar vasıtasıyla ticari hayatı zengin ve diri tutmuşlardır. Antalya sınırları içinde bulunan bazı kervansaraylar hakkında müstakil çalışmalar yapılmış olmakla birlikte bunların hepsini tek bir çalışmada görmek mümkün değildir. Çekül Vakfı'nın 2012 yılında yayınladığı "İpek Yolu Kültür Yolu Haritası"ndan dahi yeri belli olan bazı kervansarayların ismi yer almamıştır. Bizim bu çalışmadaki amacımız Antalya ili sınırları içindeki kervansarayları tespit edip bunlar hakkında kısaca bilgi vermektir. Ancak kervansaraylara geçmeden önce genel olarak bunların mahiyeti ve işlevi hakkında bilgi vermek istiyoruz.

1. KERVANSARAYLARIN MAHİYETİ VE İŞLEVİ

Antalya önde gelen bir Selçuklu şehridir ve bu şehirde köprülerden dağ yollarına, camilerden dergâhlara, medreselerden kervansaraylara, hamamlardan köşklere varıncaya kadar her türlü Selçuklu eserine rastlamak mümkündür.

Kervansaraylar, ticaret kervanlarının güvenliği ve konaklaması için şehirler arasındaki anayollar üzerinde kurulmuş olan büyük yapılardır. Geçmişte bu yapılar için han ve ribat isimleri de kullanılırdı, Kervanlar geçici olarak buralarda konaklar ve beraberlerinde getirdikleri malları pazarlardı (Akalin, 2002, s. 299). Bazı kervansaraylar ribat adıyla anılır. Bunlar daha çok sınır boylarında ve stratejik özelliği olan yerlerde ordunun binek hayvanlarıyla birlikte konakladığı askerî amaçlı yapılardı. Kuzey Afrika'dan Türkistan'a kadar bu tür yapıları görmek mümkündür. İslâmiyet'in genişlemesiyle birlikte bu yapıların işlevi değişmiş, genellikle şehir içlerindeki hankâha ticaret yolları üzerinde bulunanlar ise kervansaraya dönüşmüştür (Akalin, 2002, s. 299-300).

XII. yüzyıldan sonra Selçuklular'ın hakimiyetiyle birlikte Anadolu uluslar arası ticaretin merkezi olmuştu. Selçuklu sultanları, günümüzde şehirlerin asfalt yollarla birbirine bağlanmasına benzer şekilde, gerek ana yollar gerekse ara yollar olsun Anadolu'nun her tarafına kervansaraylar inşa etmişlerdi. Vakıflar eliyle inşa edilen bu yapılarda yolcular ilk üç gün misafir sayılır, kendilerinden herhangi bir ücret alınmazdı. Ticaret kervanlarının ağırlandığı bu yapılarda sefer sırasında ordunun konakladığı da görülmektedir. Yine bu yapılarda zaman zaman yabancı hükümdarlar ağırlanmış, gerektiğinde hapishane ve sığınak olarak da kullanılmışlardır (Akalin, 2002, s. 300).

Anadolu Selçukluları zamanında Antalya ve Alanya önemli şehirler arasında yer alıyordu. Konya'dan Antalya ve Alanya'ya doğru birden fazla kervan yolu bulunuyordu ve bu yollar üzerinde

birçok kervansaray yapılmıştı. O sıralarda Kıbrıs, Batı-Doğu ticaretinin mal deposu haline gelmişti. Kıbrıs'tan gemilere yüklenip Antalya'ya getirilen ticaret malları kervanlarla Konya'ya transfer edilir, buradan da Sinop ve Samsun'a taşınırdı (Kayaoğlu, 1981, s. 360).

Anadolu Selçukluları yol güzergâhlarında sadece kervansaray yaptırmakla kalmamış kervanların güven içinde ve rahat bir şekilde gidiş-gelişlerini sağlamak için yollar açmışlar, köprüler inşa etmişlerdir. Ticari faaliyetlere engel olmak isteyenleri ortadan kaldırmak için de çeşitli seferler düzenlemişler, tâcirlerin baskın yemeleri halinde onların zararlarını karşılamışlar veya vergi muafiyeti ve indirimi cihetine gitmişlerdir. İktisadî faaliyetlerin başında hayvancılık gelirdi. Çok miktarda koyun, keçi, at, katır, deve ve sığır yetiştirilirdi. Süt, yağ, peynir ve yoğurt gibi mâmullerin üretimi yaygındı. Bunun yanı sıra dericilik, halı ve kilim dokumacılığı da her tarafta yapılıyordu. Suriye, Irak ve İran'a koyun ve at ile çeşitli deri ürünleri; Avrupa'ya ise ipek, pamuklu kumaş, halı, Ankara tiftiği ve börk ihraç edilirdi. Demir, bakır, gümüş, şap ve tuz Anadolu'da çıkarılan başlıca madenlerdi. Ayrıca Avrupa'ya şap, Mısır'a kereste ihraç edilirdi. Buna mukabil Karadeniz'in kuzeyinden getirilen köleler, Çin ipeği, Hint kumaşları, kürk, bal ve baharatlar Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde pazarlanırdı (Kucur, 2009, s. 384).

Türk devlet anlayışının temel amaçlarından biri, sultanın, halkını maddî ve manevî açıdan mutlu etmesidir. Yani, "*Kağan oturup aç, fakir milleti hep toplamak, fakir milleti zengin, az milleti çok, çıplak milleti elbiseli, aç milleti tok kılmak*"tır. Kısacası sultan, toprağında yaşayan insanlar arasında hiçbir fark gözetmeksizin hepsini refah içinde yaşatmakla mükelleftir. Sözü edilen bu genel prensip uyarınca, Selçuklu Sultanları iktisadî ve ticarî kalkınmayı sağlamak için, bir takım sistemli ve planlı politikalar izlemişler, bunda da büyük ölçüde başarılı olmuşlardır. (Bedirhan, 2018, s. 117).

Kesme taş kaplı yapısı ve destek kuleleriyle güçlendirilmiş yüksek duvarlarıyla ihtişamlı bir kaleyi andıran Selçuklu kervansarayları, kervanların güvenliği kadar, kervanlarla yolculuk yapan kişilerin her türlü ihtiyacını karşılayacak şekilde düzenlenmiş bulunuyordu. Buralarda yolcular, barınma ve yemek imkânlarının yanı sıra hamam, mescid, eczahane ve gerektiğinde doktor ihtiyaçlarını karşılayabiliyorlardı. Fakir yolculara bedava ayakkabı, hayvanlar için yem, nalbant, veteriner, araba tamiri gibi hizmetler sunulurdu. (Akalın, 2002, s. 300).

Anadolu Selçukluları Dönemi'ndeki ana kervan yolları şu şekildeydi:

- a. Doğu-batı yönündeki güzergâh: Antalya ve Alanya'dan çıkıp, Konya, Aksaray, Kayseri, Sivas, Erzurum ve Erzincan gibi büyük kentlerden geçerek İran ve Türkistan'a ulaşırdı.
- b. Konya – Batı Anadolu – İstanbul güzergâhı: Konya'dan çıkan diğer bir yol Akşehir üzerinden Batı Anadolu ve İstanbul'a giderdi.
- c. Güney – kuzey istikametindeki güzergâh: Mısır, Suriye veya Avrupa limanlarından gelen mallar doğrudan ve Kıbrıs aracılığıyla Antalya veya Alanya limanları vasıtasıyla Türkiye'ye giderdi. Sonra Konya, Kayseri, Sivas, Tokat üzerinden Sinop veya Samsun limanlarına getirilirdi. Oradan da deniz yoluyla kuzeyin en önemli limanı olan Suğdak'a ulaşırdı.

d. Konya – Doğu Anadolu – Irak güzergâhı: Konya'dan çıkan bir yol Kayseri'den geçerek Elbistan, Malatya, Diyarbakır üzerinden Doğu Anadolu ve Irak'a ulaşırdı.

e. Tali Yollar: Anadolu'nun her tarafında yukarıda sağdığımız ana yollara bağlanan birçok tali yol bulunuyordu. Ana yollar üzerinde olduğu gibi bu yollar üzerinde de çeşitli kervansaraylar vardı. Mesela Malatya'dan çıkıp çevre illere giden 6 ayrı yol güzergâhı tespit edilmiştir. Malatya-Kahta, Malatya-Elbistan, Malatya-Divriği, Malatya-Sivas ve Malatya-Harpuz güzergâhları bu yollardandır. Bu güzergâhlarda, menziller arasındaki mesafeler, 3 ila 18 kilometre arasında değişmektedir. Diyarbakır-Bitlis, Konya-Hatunsaray-Seydişehir ve Konya-Eğridir yollarında da aynı yoğunlukta kervansaraylar tespit edilmiştir (Aytaç, 2018). Antalya veya Alanya'dan çıkıp Denizli, Kubadâbâd, Konya ve Adana istikametlerine giden yolların Antalya il hududu içinde kalan kervansaraylar arasındaki ortalama mesafenin de 25 km civarında olduğu anlaşılmaktadır.

TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Denizli-Doğubayazıt kervan yolu üzerinde bulunan kervansarayları örnekleyerek UNESCO Dünya Miras Listesi'ne aday göstermiştir. Bu güzergâh üzerinde bulunup isimleri tespit edilebilmiş olan han ve kervansarayların adları şöyledir: “Akhan, Pınarbaşı Han, Eğridir Han, Pınarpazarı Hanı, Kantarcı Han, Obruk Han, Oklu Han, Sultan Han (2), Akhan, Ağzıkarahan, Sünnetli Han, Sikre Han, Ertokuş Han, Kireli Han, Elikesik Han, Kavak Han, Kuruçeşme Han, Altınapa Han, Sadettin Han, Zincirli Han, Akbaş Han, Öresin Han, Han Camisi, Sultan Han, Şahrük Köprüsü Han, Lala Kervansarayı, Gedik Han, Latif Han, Mugar Han, Cibci Han, Pervane Han, Kargı Han, Köprüköyü Hanı, Mamahatun Kervansarayı, Hacı Bekir Han” (Selçuklu Kervansarayları Denizli Doğubayazıt Güzergâhı). Denizli-Doğubayazıt arası 1585 km. olup bu güzergâh üzerinde 37 han bulunmaktadır. Buna göre her 42.8 km.ye bir han düşmektedir. Gerçekte kervansaraylar arasındaki bu mesafe daha azdır. Muhtemelen bu güzergâh üzerinde bulunan bazı hanlar tamamen tahrip olup yerleri belirsiz hale geldiği için isimleri tespit edilememiştir.

Anadolu Selçukluları devrinde ticaretin önem kazandığı 1. Keyhüsrev, 1. Keykavus ve 1. Aladdin Keykubat devirlerinde, yalnız 1204-1243 yılları arasında, Anadolu'da kırk civarında kervansaray yaptırılmıştır. Anadolu'da Selçuklular tarafından yaptırılan kervansarayların toplam sayısı ise 90 civarındadır. Selçuklu sultanları Anadolu'da ticaretin gelişmesine çok önem vermişlerdir. Gemilerle limanlara veya Orta Asya'dan direkt yolla gelen baharat ve ipekli kumaş gibi o zaman çok revaçta olan mallar hep kervanlarla bir yerden diğer yere naklediliyordu (Korkmaz, 2009, s. 40).

Selçuklu kervansarayları askerî bakımdan büyük önem arz ettikleri gibi, ticarî siyaset bakımından da şu iki önemli amacı taşıyordu:

a) Zengin ticaret mallarını nakleden kervanlara, sınır boylarında düşman çapulcularından, göçebe ve eşkiya baskınlarından koruyacak güvenli konak yerleri sağlamak. Bu sebeple kervan-

sarayların duvarları sur gibi çok sağlam şekilde yapılmış; çevre duvarlarının üzerine kuleler ve burçlar inşa edilmiş; kapıları demirden yapılmıştır. Bu şekilde kervansaraylar her türlü tehlikelere karşı koyabilecek bir müdafaa tertibatıyla donatılmış bulunmaktaydı.

b) Kervansarayların inşasında ikinci önemli amaç, yolcuların konakladıkları bu tür mekânlarda her türlü ihtiyaçlarını temin etmek idi. Kervansarayların bu fonksiyonları da son derece önemliydi. Kervansarayların hemen tamamında yatakhane, aşhane, erzak ambarı, ticarî eşyaların konulduğu depolar, yolcuların hayvanlarını bağladıkları ahırlar, samanlık, mescit, hamam, şadırvan ve hastane gibi birimler bulunurdu. Hatta bazı kervansaraylarda yolcuların ayakkabılarını tamir ve fakir yolculara yenisini yapmak için ayakkabıcı, hayvanları nallamak için nalbant vardı. Bütün bu ihtiyaçları karşılamak için bir teşkilat vardı ve yine ilgili birimlerin giderlerini karşılamak için malî bir sistem oluşturulmuştu. Kervansarayların hemen tamamı vakıf idi, kurucuları da çoğunlukla Selçuklu sultanlarıydı. Yine hemen tamamı zengin vakıflara sahipti. Kervansaraylara gelen tüccar ve diğer yolcular, zengin olsun fakir olsun, herhangi bir ücret ödemedi buralarda konaklayabilirler ve kaldıkları süre içinde de her türlü ihtiyaçlarını görebilirlerdi (Turan, 2018).



Harita 1: Çekül Vakfı'nın 2012 yılında tamamladığı İpek Yolu Kültür Yolu haritası
(<https://www.cekulvakfi.org.tr>)

2. ANTALYA SINIRLARI İÇİNDEKİ SELÇUKLU KERVANSARAYLARI

Selçuklular döneminde Antalya birçok malın üretildiği bir merkez olmanın yanı sıra Antalya ve Alanya limanlarıyla Mısır, Suriye, Irak ve Avrupa'dan gelen malların Anadolu topraklarına giriş yeri idi. Buraya inen mallar başta başşehir Konya olmak üzere Anadolu'nun her tarafına gönderilirdi. Bu nedenle Antalya önemli bir ticaret şehriydi ve bütün yollar bir şekilde Antalya ve Alanya'ya çıkmaktaydı. Konya civarında olduğu gibi tacirleri ve ticarî mallarını emniyet altına almak ve yolcuların her türlü ihtiyaçlarını karşılamak için ortalama her 25 km'ye bir kervansaray düşecek şekilde birçok kervansaray tesis edilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla günümüzde Antalya sınırları içinde Anadolu Selçukluları tarafından 30 dolayında kervansaray inşa edilmiş bulunmaktadır. Bunların bir kısmı neredeyse temellerini dahi tespit etmede güçlük çekilecek kadar harap olmuş vaziyettedir, bir kısmı da günümüze bir hayli sağlam olarak gelmiştir. Şimdi bu kervansarayların her biri hakkında kısaca bilgi vermeye çalışacağız:

2.1. Antalya-Burdur Güzergâhındaki Kervansaraylar

2.1.1. Evdir Han (1211-1220)

Yeri:

Evdir Han, Antalya – Korkuteli yolu üzerinde Döşemealtı ilçesi sınırları içinde Yukarı Karaman Düzlerçamı mevkiinde yer alan bir Anadolu Selçuklu kervansarayıdır. **Termessos** antik kentinin kalıntıları üzerine kurulmuştur. **Antalya** şehir merkezine 18 km. uzaklıktadır. Korkuteli yolu üzerinde bulunması sebebiyle “Korkuteli Han” adıyla da anılmaktadır. Evdir Han, hem Antalya-Denizli, hem de Antalya-Burdur istikametlerindeki yol güzergâhlarının ilk menzildir.



Resim 1: Evdir Han'ın içinden bir görüntü (dosemealti.bel.tr)

Kitâbesi, bânisi ve inşâ tarihi:

Kervansarayın üç satırlık mermer kitabesi bugün yerinde bulunmamaktadır. Ancak bu kitabe 1928 yılında mevcuttu ve tarihi dahil bir kısmı eksik olmasına rağmen R. Riefstahl tarafından okunmuştu. Buna göre kervansarayın, I. İzzeddin Keykâvus zamanında 1211-1220 yılları arasında inşa edildiği anlaşılmaktadır (Durukan, 1995, s. 516). 1940 yılında taç kapısı üzerinde bulunan kitabe Fikri Erten tarafından yayınlanmıştır. Daha sonra kitabe yerinden sökülerek Yeşil Bayır Köyü'ndeki okul bahçesine götürülmüş, sonrasında ise kaybolmuştur (Eravşar, 1917, s. 546). Kitabede şunlar yazmaktadır:

“es-Sultânü'l-gâlib 'İzzü'd-dünya ve'd-dîn Sultânü'l-me'âlî, aliyetün devletühû... 'Adlü'l-âlemîn ... Ebü'l-Feth Keykâvus b. Keyhusrev Bürhânü Emîri'l-mü'minîn Cemâziye'l-evvel ... 10 ... : Muzaffer sultan, Din ve dünyanın şerefi, Devleti güçlü yüce padişah, Âlemlerin âdili..., Fethin babası, Keykâvus b. Keyhusrev, Müminlerin emîrinin bürhanı. Cemâziyelevvel ... 10 ...”

Planı ve yapı özellikleri:

Evdir Han, açık avlulu, dört ana eyvanlı plan tipinin Anadolu'daki iki örneğinden biridir. Bu itibarla Evdir Han ayrı bir önem taşır. Benzer bir plana sahip olan diğer kervansaray, Şanlıurfa ili Harran ilçesinin 30 km. güneydoğusunda yer alan 1215 tarihli Han el-Ba'rûr'dur. Anadolu'da pek benimsenmediği anlaşılan bu plan tipi, diğer Selçuklu bölgelerinde yaygın olarak karşımıza çıkmaktadır (Durukan, 1995, s. 516).

Kervansaray kuzey-güney doğrultusunda inşa edilmiş düzgün dikdörtgen planlı bir yapıdır. 54,00 × 67,60 m. ölçülerindeki yapı, yaklaşık olarak 3650 metrekarelik bir alanı kapsamaktadır. Doğu ve batı cephelerinde üçer, diğer cephelerinde ikişer tane olmak üzere çevresinde toplam on adet dört köşe payandası vardır. Güney cephede eksen üzerinde yer alan taç kapı dışa taşmış vaziyettedir. Girişin karşılıklı cephelerinde birer mihrabiye nişi yer almaktadır. 34,50 × 45,10 m ölçülerindeki dikdörtgen planlı açık avlu dört yönden, çift sıra taş ayaklara basan tonozlarla örtülü derin eyvanlarla kuşatılmış bulunmaktadır. Bunlardan giriş eyvanı ve onun karşısına rastlayan eyvan ile yan eksenlerde bulunan diğer iki eyvan yüksek ve geniştir, diğerleri galeri ölçülerindedir. İçte, yapının doğu duvarında kuzeyden dördüncü birime ve güney duvarında batıdan üçüncü birime açılan birer kapıdan, bugün yalnızca üçer basamağı görülebilen birer merdivenle dışa payanda olarak yansıtılmış dikdörtgen planlı küçük mekânlara çıkıldığı anlaşılmaktadır; bu kısımların gözetleme kulesi olarak kullanıldığı düşünülmektedir (Durukan, 1995, s. 516).

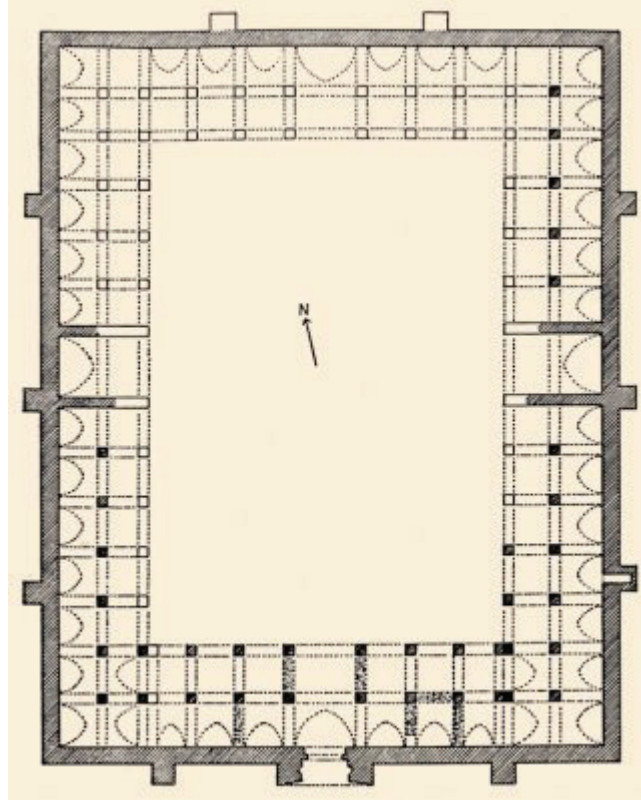


Resim 2: Evdir Han'ın havadan görünüşü (dosemealti.bel.tr)

Bölgeye gelen seyyahlardan Corancez, Evdir Han'ın ismini vermeden yapının büyük bir deprem sonucunda yıkıldığını ifade eder (Erayşar, 2017, s.538). Yüksek bir ihtimalle Evdir Han'ı yıkan deprem, 1743 tarihli Antalya depremidir. Bu deprem, Antalya Limanı'nın bir süre kurumasına, farklı bölgelerde şehir surlarının belli kısımlarının yanı sıra birçok evin yıkılmasına

neden olmuştur. Bu deprem sebebiyle bölgedeki birçok köy haritadan silinmiş; bugün “Sıçan Adası” diye bildiğimiz Sultan Reşat Adası'nın bulunduğu bölgede, adanın batı cihetinde bir dağ parçası yerinden ayrılıp suya düşmüş ve tamamen batmıştır (Cimrin, 2016).

Kervansarayın bütününde, moloz dolgu üzerine oldukça düzenli teknikte kesme taş kaplama yapılmıştır. Taşların üstünde çok sayıda değişik taşçı işareti bulunmaktadır. Antik şehrin nekropolü üstünde yer alan kervansarayda fazla miktarda devşirme malzeme kullanıldığı görülmektedir.



Şekil 1: Emdir Han'ın Planı (DİA, XI, 516)

“Hanın cephe duvarları 1,50 m kalınlığa sahiptir. Kemerlerin üzerlerine oturtulmuş 7,30 m yüksekliğinde tonozlarla örtülü gözler vardır. Bu gözler orta avluya bakmakta olup, hana gelen yolcuların hayvanlarını bağlayıp, yüklerini de koyma işlevi görür. Hanın ayrıca yolcular için odaları vardır. İçeride bu odalardan başka hayvanlar için ahırlar da mevcuttur. Hanın yakın çevresinde akarsu bulunmadığı için, bölge halkı tarafından **uzun kuyu** olarak adlandırılan hanın su ihtiyacı için bir de sarnıç yaptırılmıştır” (Emdir Han).



Resim 3: Evcir Han'ın içinden bir görünüş (dosemealti.bel.tr)

Taçkapısı:

Evcir Han'ın taçkapısı, *Türk taş ve oymacılık sanatının en güzel örneklerinden birisidir*. Taç kapıyı üç yönden kuşatan geometrik geçme şerit süslemeleri açısından, şeritlerin azaldığı, fakat sayılarının çoğaldığı portallerin ilk örneği sayılmaktadır.

Dört eyvanlı hanlar grubunda bulunan yapının özellikle taç kapısı dikkat çekicidir. Beden duvarından ileri çıkıntı yapan portalin üst iki köşesi yıkılmıştır. En dışta ince bir bordür onun içinde de sonsuza açılan yıldızlardan kalınca bir bordür sırası bulunur. Bu ikisinin üst kısımları yok olmuştur. Üçüncü bordür sırası ise geometrik şekillerden oluşmaktadır. Taç kapının sivri kemeri sanki küçük sütunceler tarafından taşınıyormuş gibi şekillendirilmiştir. İçe devam eden nişin iki yan duvarında birer küçük mihrabiye bulunmaktadır. Taçkapı nişinin üst kısmı ise mukarnaslarla doldurulmuş ve kapı basık kemer ile sonlandırılmıştır (Durukan, 1995, s. 517; Antalya İl Kültür Müdürlüğü, 2012, s. 285-286). Büyük ölçüde mermer kullanıldığı görülen taç kapıda değişik süslemelerle karşılaşılmaktadır. “Hemen hemen tamamıyla bezemeli olan bu kısımda değişik geometrik motifler uygulanmıştır. Nişi dıştan iki dandan dizisiyle beş on kollu yıldız geçmelerle süslü geniş bir şerit kuşatır. Sivri kemerin yüzeyinde ve basık kemerin üzerindeki yatay şeritte düğüm motifleriyle birleşen daireler ve içlerinde baklava dilimleri görülür. Mukarnaslar yelpaze ve istiridye motifleriyle süslüdür” (Durukan, 1995, s. 517).



Resim 4: Emdir Han'ın Taçkapısı (turkishhan.org)

Mescit:

Selçuklu kervansaraylarında mutlaka bir mescit bulunurdu. Ancak Emdir Han'da hangi mekânın mescit olarak kullanıldığı tam olarak tespit edilememiştir. Girişin batısında bulunan merdiven birçok Selçuklu kervansarayında olduğu gibi mescidin üst kata yerleştirilmiş olduğunu akla getirmektedir. Ancak yapılan analizlerden mevcut merdivenin mescit için yeterliği olmadığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen giriş kısmının sağ ve solundaki mekânlardan biri mescit olarak kullanılmıştır.

Restorasyonu:

Emdir Han'la ilgili olarak Akdeniz Üniversitesi ile Rölöve, Restitüsyon ve Restorasyon projesi protokolü imzalanmıştır. Restorasyon tamamlandığında Selçuklu'da "Han Hayatı Müzesi" ile "Dokumacılık Müzesi" oluşturulmak suretiyle hem dönemin tarihi yaşatılmış olacak, hem de bölgenin en önemli kültürel etkinliklerinden "Döşemealtı Halısı" aynı çatı altında toplanmış olacaktır.

2.1.2. Kırkgöz Han (634-644/1236-1246)

Yeri:

Evdır Han'dan sonra Antalya-Burdur istikametindeki ikinci menzil Kırkgöz Han'dır. Kırkgöz Han, Antalya-Burdur yolu üzerinde Döşemealtı ilçesi Bıyıklı köyü sınırları içinde karayolundan yaklaşık 300 m kadar içeride yer almaktadır. Burdur istikametinde Antalya'ya yaklaşık 30 km. mesafede meşhur Karain mağarasının 3 km alt tarafında, Antalya şehir merkezine 33 km uzaklıktadır. Antalya – Burdur yolu istikametinde Evdır Han'dan sonra ikinci menzildir. Evdır Han'la arasındaki mesafe 15 km civarındadır.

Kitâbesi, bânisi ve inşâ tarihi:

Taçkapının üst kısmında mermer üzerine yazılmış altı satırlık bir kitâbe mevcuttur. Kitâbe genelde sağlam olmakla birlikte bazı yerlerde harf ve kelimeler silinmiştir. Bu haliyle de kitâbeden kervansarayın yapılmasını Anadolu Selçuklu Sultanı Keyhüsrev b. Keykubad'ın (1237-1246) emrettiği açık olarak anlaşılmaktadır. Kitâbenin sonu 13 rakamıyla bitmektedir. Bu rakam bize kervansarayın hangi yıl inşâ edildiği konusunda kesin bilgi vermemekle birlikte, II. Gıyâseddin Keyhürev'in dokuz yıllık saltanatı dönemi içinde yapıldığı açıktır. Bazı araştırmacılar, Kırkgöz Han'ın Eğirdir Han, İncir Han ve Susuz Han'la aynı dönemde yapıldıkları kanaatinde dirler. Çünkü II. Gıyâseddin Keyhusrev bu güzergâha çok önem veriyordu. (Eravşar, 2017, s. 508). Biz de bu düşünceye katılmaktayız.

Kitâbenin bir özelliği de Sultan'ın, daha önceki Selçuklu hükümdarlık alâmetleri arasında hiç görülmeyen “taç, sancak ve kuşağın sahibi” olmakla tasvir edilmesi, ayrıca ilk kez bu kitâbede kervansarayda doğudan batıya seyahat edenlerin misafir edileceğinin ifade edilmiş olmasıdır. Bu özelliği itibarıyla Kırkgöz Han'ın kitâbesi özgün bir örnek sayılmaktadır (kulturportali).



Resim 5: Restorasyondan sonra Kırkgöz Han (Görsel sahibi: Konya Selçuklu Belediyesi)

Planı ve yapı özellikleri:

Kırkgöz Han, avlunun yapıya hakim olduğu hanlar grubunda değerlendirilmektedir. Kargı Han ve Şarapsa Han ile ortak benzer özellikleri vardır (Eravşar, 2017, s. 513).

Kırkgöz Han, kareye yakın dikdörtgen planlı bir yapıdır. Planında daha önce yapılmış kervansarayların klasik şemasına nisbetle bazı farklılıklar görülmektedir. Yatık dikdörtgen hol bölümü tonozla örtülüdür. Hol bölümünün önünde revaklı avlu yer alır. Han'da genel olarak Evdir Han'ın planını tekrarlanmış olmakla birlikte, avluda, girişin iki yanında ve hole bitişen bölümlerde revakların yerine tonozlu mekânların konması bakımından ondan ayrılır (Akalm, 2002, s. 301).

Kırkgöz Han'ın yapı özellikleri hakkında Osman Eravşar şu bilgileri verir:

“Han, hem yazlık hem de kışlık barınma imkânı sağlayan iki ana gövdeli hanlardandır. Kuzey-güney yönünde hafifçe eğilimli bir arazi üzerinde kurulmuştur. Hizmet birimlerini barındıran mekânlar hanın güneyine yerleştirilmiştir.”

“Araziye enlemesine oturtulan kapalı kısmın üzeri doğu-batı doğrultusunda uzanan tek bir beşik tonozla örtülmüştür. Beşik tonoz eşit aralıklarla atılan altı kaburga kemerle desteklenmiştir.”

“Doğu-batı duvarında bulunan mazgal pencerelerle aydınlatılmıştır. Ayrıca kaburga kemerler arasına, tonozların tam ortasında denk gelecek şekilde birer aydınlık açıklığı yerleştirilmiştir.”

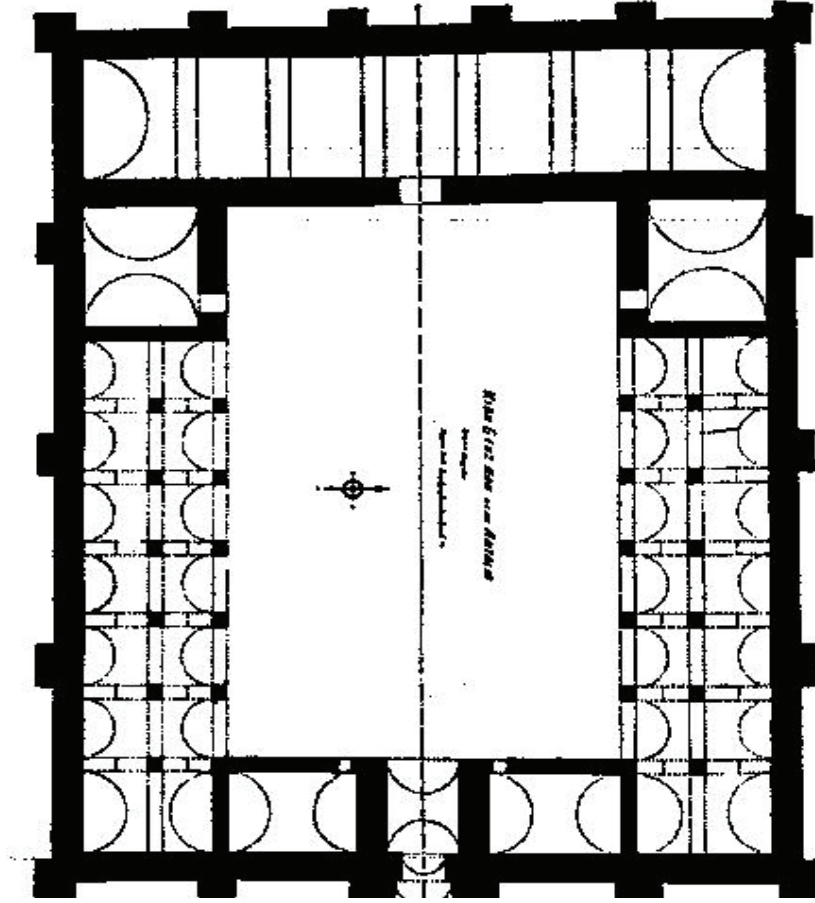
“Barınak bölümüne girişte, holü tam ortalayacak şekilde yerleştirilen sekinin bazı kısımları günümüze ulaşmıştır. Taş duvar örgülerinden bir kısmı sağlam olan bu mimari parçanın seki olduğu toprak dolgu malzemesinden anlaşılmaktadır.”

“Yapının kuzeyinde eşit aralıklarla yerleştirilmiş dikdörtgen kesitli dört kule payanda ile köşelerde kare kesitli birer destek kulesi bulunur.”

“Yapının çatısında aralıklı olarak, oyuklu yataklar görülmektedir. Bunlar alaturka oluklu kiremitlerin zamanla yıpranmasıyla ortaya çıkan harç izleridir. Giriş cephesinde yağmur oluklarının sağlam kalan parçaları da fark edilmektedir.” (Eravşar, 2017, s. 508).

Yapının avlu bölümü barınak kısmının neredeyse üç katı büyüklüğünde bir alana kaplamaktadır. Avlunun güney kanadında, aralığın bitiminde eyvan yer almaktadır. Eyvanın iki yanında üzeri beşik tonozla örtülü, girişi basık kemerli dikdörtgen birer oda bulunmaktadır. Doğu tarafına düşen odalarda yapılan kazılarda bir kanal açığa çıkarılmıştır.”

“Avlunun doğu ve batı kanadında iki destek sırasıyla desteklenen ve ayakları doğu-batı yönünde birbirine kemerle bağlanan, üzerlerin avluya doğru yönelen sivri beşik tonozla örtülmüş revaklar bulunur. Karşılıklı yedişer bölümden oluşan revaklardan güney cephedeki ilk oda tek destek ögesine sahiptir. Burası sofaya değil, önündeki dikdörtgen planlı mekâna bakar.” (Eravşar, 2017, s. 511).



Şekil 2: Kırkgöz Han, Plan Rölövesi (R. M. Riefstahl)

İklim nedeniyle yapının içinde ocaklar bulunmamaktadır. Çoğunluğu itibari ile sağlam olarak ayakta duran yapının beden duvarlarında moloz taş kullanılmıştır (Antalya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2012, s. 285).

Giriş sol tarafındaki köşe hamamdır. Avlu tarafındaki duvarda suyun içeriye girmesi ve dış ana duvarda da suyun dışarıya çıkması için birer delik bulunmaktadır. Yine sol tarafta avlunun bittiği yere bakan en son odada aydınlık bulunmamaktadır. Burasının kiler olduğu tahmin edilmektedir. Avluda girişin sağ orta tarafa yakın yerde bir de kuyu bulunmaktadır. Bu kuyu kervansarayın su ihtiyacını karşılamak için açılmıştır.

Taçkapı:

Hanın taç kapısı, yapının güney duvarının ortasında, güney duvarıyla hem-yüz olacak şekilde inşa edilmiştir. Köşelerde yer alan payandalarla aynı hizayı biraz aşacak şekilde hafifçe dışarıya taşırılmıştır. Kapıdan içeri girilince ters U şeklinde bir açıklık bulunmaktadır. Portalin merkezinde bulunan kapı açıklığı basık kemerlidir. Taç kapı aralığının tymphanum kısmında kitâbe paneli bulunur. Kitabe paneli dikdörtgen çerçevesindedir.

Mescit:

Şu anda yapıda kesin olarak mescit olduğu tespit edilen herhangi bir mekân yoktur. Ancak bu büyüklükteki hanlarda mutlaka bir mescit bulunurdu. Bazı araştırmacılar avlunun gerisinde sağ tarafta yer alan kapalı mekânın mescit olarak kullanıldığı düşüncesindedirler. Bize göre mescit şu anda avlunun tam ortasında palmiye ağacının bulunduğu yerin üst kısmında bulunuyordu. Bu ağacın çevresinde ayak olarak kullanıldığı anlaşılan dört temel kalıntısı mevcuttur. Bazı hanlarda mescit kervansarayın tam ortasında bulunurdu. Burada da iki katlı bir mekânın olduğunu ve üst kısmının mescit olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Palmiye ağacının çevresindeki geniş ayak yerlerini başka türlü izah etmek neredeyse mümkün değildir.

Restorasyon:

Kırkgöz Han, 2007 yılında geniş kapsamlı bir restorasyon geçirmiştir. Restorasyon çerçevesinde kapalı bölümün üzeri betonla kaplanmış, dolayısıyla üst örtüye ait özgün unsurlar kaybolmuştur. Yapının kuzey cephesindeki dendanların bir kısmı orijinal halleriyle günümüze kadar ulaşmıştır. Restorasyon çalışmaları sırasında avluda kazı çalışmaları da gerçekleştirilmiş ve bir tandır bulunmuştur (Eravşar, 2017, s. 513). Restorasyondan sonra han fonksiyonel şekilde kullanılamamıştır.

Kırkgöz Han'la ilgili bazı resimler aşağıdadır:



Resim 6. Restorasyondan sonra Kırkgöz Han'ın giriş kapısı
(Görsel sahibi: Konya Selçuklu Belediyesi)



Resim 7. Restorasyondan önce Kırkgöz Han'ın içinden bir görüntü (nejaturegen.com)



Resim 8: Restorasyondan sonra Kırkgöz Han'ın içinden bir görüntü (nejaturegen.com)

2.1.3. Kırgız Hanı

Antalya-Burdur yolu üzerindeki üçüncü menzil Kırgız Hanı'dır. Kırgız Hanı, I. Alâeddin Keykubad'ın oğlu II Keyhurev (1237-1246) döneminde yapılmıştır (Antalya hakkında). Kervansarayın Kırkgöz Han ile Burdur il sınırları içinde kalan ve Antalya'ya 75 km uzaklıkta yer alan Susuz Han arasında Dağbeli veya Bademağacı köyü civarında yer aldığını düşünmekteyiz. Zira iki han arasında en uygun yer burası görünmektedir. Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda Kırgız Hanı'ndan söz edilmemekte ve tabii olarak haritada da yeri işaretlememiş olmaktadır.

2.1.4. Tibuk Hanı

Antalya-Burdur istikametindeki dördüncü menzil Tibuk Hanı'dır.

Kiepert Haritalarında (1902-1906) Kırkgöz Han'dan sonra Tchibuk Hanı olarak geçen başka bir handan söz eder (Eravşar, 2017, s. 538). Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda bu söz edilmemekte ve tabii olarak haritada da yeri işaretlenmemiştir.

Burdur sınırları içinde kalan Susuz Han Antalya'ya ortalama 75 km, Kırkgöz Han ise 33 km mesafededir. İki han arasında ortalama 42 km'lik bir mesafe bulunmaktadır. Düz alanda bu mesafe tek yürüyüşle katedilebilir gibi görünmekle birlikte, arada yüksek dağların olması sebebiyle bu mümkün görünmemektedir. Bu sebeple iki han arasında mutlaka bir han bulunması gerekmektedir. Yeri tam olarak belli olmasa da bu güzergâh üzerinde iki ayrı hanın bulunduğu söz edilmektedir. Ancak aradaki mesafe, iki hanı gerektirecek kadar uzun da değildir. Buna göre Kırkgöz Hanı ile Tibuk Hanı aynı hanın farklı isimleri olabilir. Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda yeri işaretlenmemiştir.

Bundan sonra beşinci (veya dördüncü) menzil Burdur sınırları içindeki Susuz Han'dır.

2.2. Antalya-Denizli Güzergâhındaki Kervansaraylar

Antalya-Burdur güzergâhında olduğu gibi, Antalya-Denizli güzergâhının da ilk menzili Emdir Han'dır. Bundan sonra Denizli sınırına varıncaya kadar Korkuteli ve Elmalı ilçe sınırları içinde kalan kervansaraylar şunlardır:

2.2.1. Güllik Hanı

Emdir Han'dan sonra Antalya-Denizli güzergâhında ikinci menzil Güllik Hanı olabilir. Ritter, isim vermeden Emdir Han'dan bahsettikten sonra Güllik Han ismini taşıyan bir kervansaraydan söz eder (1858). Elmalı yolu üzerinde yer alan bu Han'ın nerede olduğunu bilmiyoruz (Eravşar, 2017, s. 538). Bize göre bu han, Korkuteli ilçesinin doğu kesiminde yer alan Güllük Dağı mevkiinde bulunmaktadır. Kesin yerinin tespiti için bu alanda çalışma yapmak gerekir. Antalya-Elmalı yolunu kullanan (1842) seyyah Schöborn da yol üzerindeki hanlardan Güllik Hanı'nın ismini vermektedir (Eravşar, 2017, s. 538). Güllik Han'dan söz edenlerden birisi de, bölgenin tarihi ve coğrafyası hakkında bilgi veren (1862) Texier'dir (Eravşar, 2017, s. 539). Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda adı zikredilmemiş ve yeri işaretlenmemiştir.

Güllik Han'ın, Antalya'ya 26 km uzaklıktaki Güllük Dağı eteklerinde olduğunu tahmin etmekteyiz. Adını da buradan almış olmalıdır. Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda adı zikredilmemiş ve yeri işaretlenmemiştir.



Resim 9: Güllük Dağı Antik Kentinden Bir Görüntü (geziantalya.com)

2.2.2. Küçük Yenice Hanı (Korkuteli)

Evdır Han'dan sonra üçüncü menzil Küçük Yenice Hanı olmalıdır. Küçük Yenice Hanı, Antalya-Korkuteli yolu üzerinde, Antalya'nın yaklaşık 30 km kuzeybatısında, *Yenice Boğazı* girişinde, *Yenice Kahvesi* adıyla anılan mahalde, yolun kuzey kenarında, yola yaklaşık yüz metre uzaklıkta bulunmaktadır. Küçük bir kesimi ayakta olan han, nerede ise tamamen yok olmak üzeredir. Sadece doğu, batı ve kuzey duvarlarının bir kısmı ayakta kalabilmiştir.

Kervansarayın kitabesi kayıp olduğu için ne zaman ve kimin tarafından inşa edildiği bilinmemektedir. Ancak plan ve bazı yapı özelliklerinden hareketle yaklaşık olarak bir tarih belirlemek mümkün görünmektedir. Bölgeyi ziyaret eden (1875) seyyahlardan Hirschfeld, Evdir Han'ın batısında yer alan Yenice Hanı'nı görmüş ve bu yapıyı tanımlamak için "Yenidsche Chan" ibaresini kullanmıştır (Eravşar, 2017, 539).

Küçük Yenice Hanı, Karaman-Mut kervan yolu üzerinde yer alan Kozak ve Sertavul, Kızılören Hanı'nın 400 m kadar doğusunda bulunan han; Siirt-Eruh yolu üzerindeki Çemişevski Hanı; Ağın-Kemaliye yolu üzerindeki Arnavut Hanı; Kütahya-Afyon kervan yolu üzerindeki Döğer Hanı'nda olduğu gibi hemen tamamı 13.- 15. yüzyıllara tarihlenen Selçuklu döneminde inşa edilen iki sahnalı han örneklerine benzemektedir. Rahmi Hüseyin Ünal, bu benzerlikten hareketle kervansarayın 14 – 15. yüzyıllarda yapılmış olabileceği görüşündedir (Ünal, 2010, s. 60).

Evliya Çelebi 1671-72 yılında hacetmek için Mekke'ye giderken Yenice Hanı'na uğramış ve han hakkında şu bilgileri vermiştir: "*Dâr-ı emândır* (güvenli bir yapıdır). *Adalya* (*Antalya*) *hâkinde* (toprağında) *bir yalçın kayalı dereli yerde üç kit'a* (parça) *handır*. *Adalya* ve *İstınaz* (Korkuteli) *mâbeyninde* (arasında) *vâki' olmuştur* (yer almaktadır). *Âyende* (gelen) *vü* (ve) *re-vendeye* (giden) *ârâmghâdır* (dinlenme yeridir). *Henüz binâ olunur*. *Ve bir kahvehânesi ve bir-*

kaç nev-binâ (yeni inşa edilmiş) dükkânları var. Ve Adalya kal'asının dizdârı (kale muhafızı) Celeb Ca'fer Ağa hânın mukâbelesinde (karşısında) nev-binâ bir çeşme-i âbî zülâl (berrak, saf suyu olan çeşme) inşâ iderken hakîrin (benim) bilbedâhe (irticalen söylediğim) bu tarihi celî hat (kalın ve iri harfli yazı) ile tahrîr olunmuşdur (yazılmıştır)... Sene 1078" (Evliya Çelebi, 2005, 9:145). 1078 yılı miladî 1667-68 yıllarına denk gelir.

Rahmi Hüseyin Ünal, Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilerden hareketle (Küçük) Yenice Hanı'nın Anadolu Selçukluları döneminde yapılmış olabileceğini, bu hanın yakınında yapılmakta olan hanın ise Büyük Yenice Hanı olduğu düşüncesini dile getirmiştir. Evliya Çelebi'nin "üç kıt'a han" ifadesiyle de, Küçük Yenice Hanı, Büyük Yenice Hanı ve yeni inşâ edilmekte olan dükkânları kastettiğini ifade etmektedir (Ünal, 2010, s. 65). Buna göre harap halde olan Küçük Yenice Hanı Anadolu Selçukluları zamanında, Büyük Yenice Hanı ise Osmanlılar döneminde yapılmış olmaktadır.

Küçük Yenice Hanı'nın "kuzey duvarı, muhtemelen arazinin güneyden kuzeye doğru eğimli oluşu nedeniyle, yapının diğer duvarlarından daha yüksektir ve daha sağlam durumdadır. Doğu, batı ve kuzey duvarları üzerinde, bir girişe işaret edilebilecek herhangi bir iz seçilmemektedir. Bu durumda girişin, bugün tamamen ortadan kalkmış olan güney duvarı üzerinde yer aldığını düşünmek gerekmektedir. Yapının duvarları, düzgün derzler oluşturacak şekilde kırma taşlarla inşa edilmiştir. Kuzey duvarı, diğer duvarlardan daha yüksek olduğu için, dikdörtgen prizma şekilli beş adet payanda ile desteklenmiştir. Duvarların iç yüzeyinde dikkati çeken tek özellik, güney duvarının doğu yarısında yer alan dikdörtgen profilli niştir. Yapının içi moloz ve toprakla doludur. Hanın eni, içten içe 12 metreden fazladır. Boyu ise 31 m civarındadır. Çatısı, doğu-batı yönlü tonozlarla örtülü olmalıydı. 80 cm. kalınlığındaki duvarların, 12 m'yi aşan bir açıklığa sahip tek bir tonozu taşıması zordur. Bu nedenle yapı, kuzey duvarı üzerindeki payandalardan ortadaki üçü hizasına yerleştirilmiş üç paye ile iki sahına bölünmüş olmalıydı. Payandaların çıkıntıları 1 m 75 cm ile 1 m 45 cm arasında değişmektedir. En doğudaki payandanın eni 1 m 40 cm; diğer 4 payandanın enleri ise 1 m. civarındadır. Payandalar arasındaki mesafe de, 5 m 40 cm ile 6 m arasında değişmektedir. Güney cephesinin batı ucunda, hanın batı duvarının güneye doğru devamı gibi algılanan bir duvar temeli, 4 m 50 cm kadar izlenebilmektedir. Bu duvar temeli, hanın güney cephesine bitişik bir sekinin kalıntısı olmalıdır. Bir benzerine Tahtalı Beli Hanı'nda rastlanın bu seki, güney duvarı boyunca devam ediyor olmalıydı. İçte, güney duvarından 4 m 90 cm uzaklıkta, doğu-batı yönünde uzanan, aynı doğrultu üzerinde yer alan iki duvar kalıntısı dikkati çekmektedir. Biri batı duvarına, diğeri de doğu duvarına yakın olan bu iki temel kalıntısının kuzey yüzleri, açıkça algılanabilmektedir. Bu temeller, hanın kuzey duvarına yaslanan bir sekinin kalıntıları olmalıdır. Sekinin güney kenarına yerleştirildiğini düşünebileceğimiz dikdörtgen payeler hanı, yaklaşık eş genişlikte iki sahına bölmektedir. Böylece iki sahnalı bir ahırdan ibaret bir han şeması ile karşı karşıya olduğumuz anlaşılmaktadır." (Ünal, 2010, s. 59-60). Kervansayla ilgili resimler, Rahmi Hüseyin Ünal'ın 2010 yılında *Sanat Tarihi Dergisi*'nde yayımlanan "Antalya-Korkuteli Kervan Yolu Üzerinde Bilinmeyen Üç Han" başlıklı makalesinde yer almaktadır. Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda Küçük Yenice Hanı'nın ismi belirtilmemiş, yeri işaretlenmemiştir.

2.2.3. Bazar Hanı

Antalya-Denizli güzergâhındaki dördüncü güzergâh Bazar Hanı olabilir. Bölgeye gelen (1816) seyyahlardan Corancez, adını vermeden Emdir Han'ın bazı özelliklerinden söz ederken, buradan kuzeybatıya doğru giderken Bazar Hanı diye bilinen bir yerleşkeden de bahseder. Burada iki caminin dışında harabeler de mevcuttur. Ancak bu harabelerin han mı yoksa başka yapılar mı olduğunu açıklamamıştır (Eravşar, 2017, 538). Bazar Hanı'nın adı Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda zikredilmemiş ve yeri işaretlenmemiştir.

Corancez'in sözünü ettiği yerleşim yeri Yazır beldesi veya bu civardaki başka bir köy olabilir.

2.2.4. Korkuteli Hanı

Evliya Çelebi, Korkuteli'de Sultan Alaeddin tarafından yaptırılmış bir medrese, *bir han*, bir hamam, bir imaret bulunduğu bahseder (Korkuteli Tarihi). Ancak burada sözü edilen han hakkında daha fazla bilgi sahibi değiliz. Osmanlılar zamanında da Korkuteli'de bir han vardı. Bu hanın Anadolu Selçuklularından kalma o han olup olmadığı üzerinde araştırma yapmak gerekir. Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda adı zikredilmemiş ve yeri işaretlenmemiştir.

2.2.5. Tahtalı Beli Hanı

Tahtalı Beli Antalya' merkeze yaklaşık 75 km uzaklıkta bir yerdir. Korkuteli- Elmalı arasında yer alan bir menzildir.

Tahtalı Beli Hanı, Antalya-Korkuteli karayolu üzerinde Tahtalı Beli mevkiinde yer almaktadır. Korkuteli yönünde yolun solunda, karayolu kotundan 10 m. kadar aşağıda bulunmaktadır. Güneye doğru eğimli bir arazi üzerine kurulmuştur.

Dıştan dışa 21 m 95 cm X 9 m 30 cm boyutlarındaki han, yaklaşık olarak 205 metrekarelik bir alanı kapsamaktadır. Yapı, “güneye doğru eğimli olan arazi tesviye edilerek oluşturulan düzlük üzerine inşa edilmiştir. Kuzeyindeki yara yaslandığı için kuzey duvarı sağırdır. Doğu ve batı duvarları nerede ise temel hizasına kadar” yıkılmış bulunmaktadır.

“Kitabesi olmadığı için ne zaman ve kimin tarafından inşa edildiği bilinmemektedir. Kalan izlerden hanın, tek sahnalı bir ahırdan ibaret, avlusuz hanlar grubundan olduğu anlaşılmaktadır. Dikdörtgen şekilli tek sahnalı bir şemaya sahip Anadolu hanlarının bir grubunda, giriş dar cepheye açılmıştır.” Rahmi Hüseyin Ünal, oldukça harap durumdaki Tahtalı Beli Hanı'nın, ihtiyat kaydı ile 13.-14. yüzyıllara tarihlenemeyen mümkün olduğu görüşündedir (Ünal, 2010, s. 71). Bu durumda yapı bir Selçuklu eseri olmaktadır.

Yine Rahmi Hüseyin Ünal yapının özelliklerini şu şekilde tasvir etmektedir: “Doğu ve batı duvarları yaklaşık aynı kalınlıktadır. Güney duvarı eğim nedeniyle oldukça yüksek inşa edilmiştir. Burada duvarının kalınlığı, 1 m 50 cm'dir. Mekânı örten tonozun yükünü ve itme kuvvetini karşılamak durumundaki bu duvar, dıştan iki payanda ile desteklenmiştir. Güney duvarının doğu ve batı uçlarında küçük birer parça sağlam kalabilmiştir. Duvarın kalan kesimi, temel

hizasına kadar tahrip olmuştur. Kuzey duvarı, kesintisiz izlenebilmektedir. Duvarlar, moloz taşlarla inşa edilmiştir. Köşelerde, irice blok taşlar kullanılmıştır. Yapının güneybatı köşesinden 4 m 75 cm uzaklıkta, güney duvarını destekleyen bir payandanın izi seçilebilmektedir. Güneydoğu köşesinden yaklaşık 6 m 50 cm uzaklıkta da, güney duvarına yaslandığını tahmin edilen bir merdivenden artakalan üç basamak görülmektedir. Muhtemelen çatıya çıkışı sağlayan ve kuzey duvarına bitişik olması gereken bu basamaklar, duvardan ayrılmış ve yan yatmış durumdadır. Batı duvarına bitişik bir temelin, güneye doğru 2 m. kadar devam etmesi, Küçük Yenice Hanı'ndakine benzer şekilde güney duvarına bitişik bir dış sekinin varlığını düşündürmektedir. Yapının doğu ve batı kenarları üzerinde, giriş açıklığına ait herhangi bir iz yoktur. Kuzeydeki eğim nedeniyle sağır olan kuzey kenarı üzerinde de olamayacağı kesindir. Giriş açıklığı, muhtemelen güney kenarını ortalamaktaydı. Ancak, güney duvarının orta kesimi temel hizasına kadar tahrip olduğundan, bugün bu iddiayı destekleyecek hiçbir iz yoktur. Yapının içinde, molozlar ve yağmur suları ile sürüklenen toprağın, zemini hayli yükselttiği anlaşılmaktadır. Güney cephesinin batı ucunda yer alan, yaklaşık 2 m 50 cm yüksekliğindeki duvar parçasının iç kesiminde, yaklaşık 1 m 50 cm yükseklikten başlayan bir tonoz izi seçilebilmektedir. Doğu- batı yönünde uzanan bu tonozun 1 m 50 cm gibi oldukça düşük bir seviyeden başlaması, içteki zeminin hayli yükselmiş olduğunu düşündürmektedir.” (Ünal, 2010, s. 79). Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda yeri işaretlenmiştir.

2.3. Antalya-Alanya-Anamur Güzergâhındaki Kervansaraylar

Esasen Antalya ve Alanya'dan çıkan kervanlar Manavgat üzerinden Kubadabad veya Konya'ya giderlerdi. Ancak çalışmamız açısından sahil boyunca bulunan kervansarayları farklı bir güzergâh olarak ele aldık. Antalya'dan itibaren kervansaray sırası şöyledir:

2.3.1. Köprüsuyu Hanı

Antalya'dan çıkışta Alanya istikametine doğru birinci menzil Köprüsuyu Hanı'dır. Köprüsuyu Hanı, Antalya'nın doğusunda Aksu yolu üzerinde Köprüçay'ın sağ tarafında yer alan bir yapıdır. Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda yeri işaretlenmiştir.

Köprüsuyu Hanı'nın dışında Antalya - Alanya karayolunun 44. km.sinden kuzeye dönen yolun 2. km.sinde Serik ilçesi Belkıs köyü sınırları içinde yer alan Aspendos Antik Kenti'nin tiyatrosunun da Selçuklular döneminde kervansaray olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. “Ünlü tiyatrodaki Selçuklu dönemi onarım izlerini, özellikle dış cephe ortasındaki anıtsal kapı eklentisinde ve cephesindeki koyu kırmızı zigzag desenli sıva kaplamada görmek mümkündür. Selçuklu sultanlarının konakladıkları, kervansaray olarak düzenlendiği düşünülen sahne binasının günümüze dek sağlam kalabilmesinin en önemli nedeninin de bu Selçuklu onarım ve korumacılığına bağlanır” (Antalya İl Kültür Müdürlüğü).

2.3.2. (Birinci) Pazarcık Hanı

Antalya'dan çıkışta Alanya istikametine doğru ikinci menzil (Birinci) Pazarcık Hanı'dır. Manavgat ilçe sınırları dahilinde, kuzeyden güneye doğru Kargı Hanı'nın hizasında, denize olduk-

ça yakın bir mevkide bulunmaktadır. Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda yeri işaretlenmiştir.

2.2.3. Alara Han (627/1230)

Antalya'dan çıkışta Alanya istikametine doğru üçüncü menzil Alara Han'dır.

Yeri:

Alara Han, Antalya'nın 115 km. doğusunda Alanya'nın 37 km batısında, Manavgat'a 30 km mesafede Antalya-Alanya karayolunun takriben 104. kilometresinden sola ayrılan yolun 8. kilometresinde, Akdeniz'e dökülen Alara çayının kenarında, Alara Kalesi'ne 800 m uzaktaki düzlükte, Okurcalar Beldesi Çakallar Köyü sınırları içinde yer alır.

Alara Han, eski Alanya-Konya kervan yolunun başlangıcında ikinci konaklama yeridir. Alanya istikametinde kendisinden önceki ilk kervansaray, Şerefza Han'dır. Alara Han'ın hemen önünde üç kemerli bir köprü yıkıntısı vardır. Alara'dan sonra yol kuzeye doğru yönelir. Ormanlık içindeki yol takip edilerek Ali Köprüsü'nden geçilir ve Akseki'nin kuzeydoğusunda yer alan Rodar Hanı'na varılır. Ali Köprüsü'nün her iki yakasında Roma döneminden kalma taş döşeli yerin bazı kısımlarını sağlam olarak görmek mümkündür. Bu yol erken dönemlerden itibaren Akdeniz'i İç Anadolu'ya bağlamaktaydı. Alara Çayı ve çevresinin Bronz Çağı'ndan itibaren deniz ticaretinde bir iç liman olarak kullanıldığı tarihi belgelerle sabittir.



Resim 10: Alara Han'ın havadan görünüşü (<https://www.kulturportali.gov.tr>)

Kitâbesi, bânisi ve inşâ tarihi:

Giriş cephesindeki iki kule arasında büyük sivri kemerli niş içine alınmış cümle kapısı bulunmaktadır. Kapı kemeri üzerindeki dolgu içine üst kısmı yuvarlak kemer şeklinde altı satırlık kitabe taşı konulmuştur. Kitâbenin üzerinde ve yuvarlak kemerle çevrelenen alandaki boşluk, kitâbenin üst kısmının zamanla ortadan kalkmış olduğunu göstermektedir. Kitâbenin birinci satırı bu kısımda yer aldığı ve zamanla kırılıp ortadan kalktığı için burada ne yazıldığı tam olarak bilinmemektedir. Ancak Ali Yardım, I. Alaaddin Keykubad dönemindeki Alanya kitabelerinin üst kısmındaki kemerli bölümde en başta “el-minneti lillâh: minnet Allah’dır” şeklinde “yazılı olduğu için burada aynı ibarenin bulunması gerektiği kanaatindedir. Bu ifadenin devamında da “Emera bi-imâreti hâzâ’l-hân el-Mübârek es-Sultân: Bu mübarek hanın yapılmasını Yüce Sultan emretti” ifadesi yazılmış olmalıdır (Yardım, 2002, s. 437). Kitâbenin geri kalan kısmında şunlar yazılmıştır: “... el-A’zam, şehin-şâhi’l-muazzam, mâlik-i rikâbi’l-ümem, seyyid-i selâtini’l-Arab ve’l-Acem, sultân-ı hak ve şâh-ı vesâ-yı cihân, sultâni’l-berr ve’l-bahr ve’r-Rûm ve’ş-Şâm ve’l-Armen ve’l-Frenc, Alâu’d-dünya ve’d-din Keykûbâd bin Keyhusrev bin Kılıç Arslan, Burhân-ı emîri’l-mü’minîn fi et-târîh sene tis’a ve ‘ısrîne ve seb’a-mi’e 627 h. (1230).”

Kitabenin Türkçesi şöyledir: “... En büyük (sultan), Sultanların büyük sultanı, milletlerin hakimiyetlerini elinde tutan, gerçek sultan, Arap ve Acem sultanlarının efendisi, ülkeler fetheden, karanın ve denizin, Rum’un, Şam’ın, Ermenistan’ın ve Freng’in hükümdarı, din ve dünyasını ulusu, emîru’l-mü’minînün bürhanı Kılıç Arslan oğlu Keybûbâd Tarih sene: 627 (1230) yılında (emretti).”

Kuzey-doğu cephesindeki basık kemerli kapı açıklığının üzerine yerleştirilmiş altı satırlık kitâbesinde 629 H. (1231) yılında I. Alaaddin Keykubad tarafından yaptırıldığı yazılmaktadır.



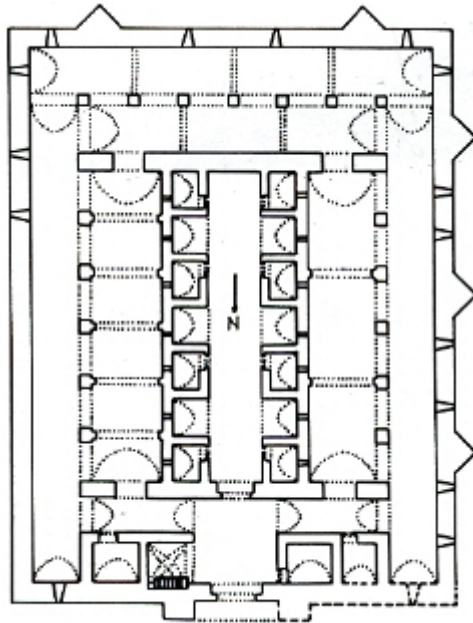
Resim 11: Alara Han’ın Kitâbesi (<https://www.kulturportali.gov.tr>)

Planı ve yapı özellikleri:

Alara Han bizzat sultan tarafından yaptırıldığı için “sultan hanları”ndan sayılmakla beraber planı itibarıyla onlardan çok farklı bir özelliğe sahiptir. Kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilmiş olan han, Anadolu Selçuklu han mimarisinde konsantrik planlı veya eş odaklı hanlar kategorisinde değerlendirilir.

Sultan hanlarının plan şemasında genellikle açık avlu ve kapalı hol bölümleri bulunurdu. Alara Han’da bir istisnaya gidilip dikdörtgen şeklindeki bir plan içinde, kapalı bölüm ile açık avlu fonksiyonları tek merkez etrafında iç içe olmak üzere tasarlanmıştır. Anadolu kervansarayları arasında Afşin ve Tercan kervansarayları da benzer bir plan şemasına sahiptir. Bu üç kervansaray plan şeması bakımından ayrı bir grup oluşturmaktadır. Alara Han, bu grubun en önemli örneği olarak günümüze ulaşma başarısını gösterebilmiştir. Bir görüşe göre Alara Han’ın değişik planda yapılmasının sebebi, özellikle Alâeddin Keykubad’ın Alanya yolculukları sırasında yanındakilerle birlikte burada dinlenmesi için inşa edilmiş olmasıdır (Altun, 1989, s. 2/341).

Sultanın bu kervansarayı, Alanya-Antalya ya da Konya güzergâhlarındaki seyahatleri sırasında ordusunun konaklaması amacıyla ribat olarak inşa ettiği düşünülmektedir. Kapalı avlulu hanlar grubu içinde yer alan Alara Han’ın inşa stilinde sıradışı bir plan uygulanmış; dar ve uzun avluya açılan mekânlar ahır bölümüyle çepeçevre kuşatılmıştır (Akalin, 2002 s. 302). Yapı bütünüyle simetrik bir plana sahiptir. Üç tarafı açık olan hanın doğusu bir tepeye yaslanmış olup moloz taştan örülmüştür. Diğer üç cephesi kesme taş kaplıdır. Üst örtü toprak damdır. Girişin iki yanındaki kulelerden biri yıkılmış durumdadır (Antalya İl Kültür Müdürlüğü, 2012, s. 288).



Şekil 3: Alara Han’ın planı (turkhisch.org)

Tamamı 34.5 x 45 metre ebadında büyük bir dikdörtgen teşkil eden han, yaklaşık 1600 metre-karelik bir alanı işgal etmektedir. Beden duvarları, girişe göre sağ yan cephe üç, karşı cephe ise iki adet üçgen payanda ile takviye edilmiştir. Muntazam dikdörtgen planlı hanın giriş cephesi ayrı bir özellik taşımakta, iç plan taksimatı diğer Selçuklu hanlarından ayrılmaktadır (Portfolio Alara Han). Cümle kapısının iki yanında çıkıntı teşkil eden kare kulelerle kervansaray, ufak bir kale hüviyetini kazanmış görünmektedir. Tamamen kesme taştan inşa edilmiş olan beden duvarları çok sağlam ve kuvvetlidir.

Alara Han hakkında bilgiler şöyledir: Han, kuzey-doğu güney-batı yönünde uzanan dikdörtgen planlı bir oturma alanına sahiptir. Ana cephe haricindeki kuzey-batı ve güney-batı cephelerinde, belirli aralıklarla yerleştirilmiş ve cephe kotuna kadar yükselen üçgen prizmal formlu payandalar bulunur; güney-doğu cephesi, bu yönde yükselen toprak tepenin yamacına yakın olarak inşa edildiği için, bir istinad duvarı işlevi görmek üzere kaba yonu ve moloz taşlarla örülmüştür. Yapının saçak kotunda yükselen dendanlar, payandalar da dahil olmak üzere, mazgal dişleri halinde bütün çatıyı takip ederek dolaşır (Gezilecek Yerler Alara Han).

Hanın giriş bölümü, kare planlı küçük bir avlu şeklinde tasarlanmıştır. Doğu kanadında, sivri kemer gözü halinde avluya açılan yarı açık mekân, yıldız tonozla örtülü çeşme eyvanıdır. Doğu duvarında, yekpâre taştan oyma istiridye formlu kavsarayla örtülü dikdörtgen bir niş halinde çeşme yer alır. Nişin alt kenarında, yekpâre taştan oyulmuş bir su haznesi bulunmaktadır. Çeşmenin ön yüzünde iki lüle deliği mevcuttur. Altta, iki yandan eyvan sekisini oluşturan iki blok taş arasına yerleştirilmiş ve geçmişte muhtemelen yekpâre taştan oyulmuş dikdörtgen bir yalak bulunduğu anlaşılmaktadır. Lüle deliklerinin etrafındaki kalıntıların durumuna bakılarak, geçmişte birer arslan başı konsol şeklinde tasarlanmış olabilecekleri düşünülmektedir. Çeşme eyvanının döşemesi, sekiler ve çeşme yalağı, define arayıcılar tarafından tahrip edilmiştir. Çeşme eyvanının kuzey duvarındaki yedi basamaklı bir taş merdivenle, hanın girişini kontrol eden doğu kanattaki kuleye ve çatıya çıkılmaktadır. Mevcut izlere bakılırsa, bu kuleden de, giriş bölümündeki küçük avlunun kuzey kanadını oluşturan cephe duvarının üzerindeki çatıya bir seğirdim vasıtasıyla ulaşılabilirdi. Avlunun doğu ucundaki sivri beşik tonoz örtülü bir oda ile batı kanadına bitişik iki oda yer almaktadır. Batı kanadına bitişik sivri beşik tonoz örtülü ilk oda mescittir; diğer iki odanın servis mekânları olarak işlev gördüğü ileri sürülmüştür (Gezilecek Yerler Alara Han).

Avlunun güney kanadındaki basık kemerli bir kapı açıklığıyla, handa konaklayanlara tahsis edilmiş ve merkezini kuzey-doğu güney-batı doğrultusunda derinlemesine uzanan bir koridor ile karşılıklı olarak yerleştirilmiş oda ve eyvanlardan oluşan bir plan düzenlemesi halinde koridora açılan yarı-açık ve kapalı mekânların bulunduğu orta bölüme girilmektedir. Koridorun uzun kenarı üzerindeki bu farklı mekânsal düzenlemenin, odaların gün içindeki işlevleriyle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Sivri beşik tonozla örtülü mekânların açıldığı ve hâlihazırda üzeri demir konstrüksiyon ve polikarbon bir çatıyla kapatılmış açık bir avlu görünümündeki koridorun, geçmişte sivri beşik tonozla örtülü olduğu anlaşılmaktadır (Gezilecek Yerler Alara Han).

Hanın orta bölümünü, kuzey-doğu kanadı üzerinde yer alan ve giriş bölümünü oluşturan avlunun doğu ve batı kanatlarındaki sivri beşik tonoz örtülü birer koridorla irtibatlanan çift sıralı

bir galeri üç yönden çepeçevre dolaşmaktadır. Sivri beşik tonozla örtülü ve orta bölüme bitişik olarak kuzey-doğu güney-batı yönünde uzanan iki galerinin, geçmişte, handa konaklayanların ve hizmetkârların dinlenmesi kadar, kervan yüklerinin indirilmesi için de kullanıldığı; dış kenarlar boyunca uzanan diğer galerilerin de ahır işlevi gördüğü tahmin edilmektedir. (Gezilecek Yerler Alara Han).

Galerilerin kemer ayaklarına yerleştirilmiş arslan başlı taş konsollar, hanın aydınlatmasını sağlayan kandillerin konulması için yapılmıştır. Hanın inşaatında kullanılan düzgün kesme taşların bazılarında grafiti olarak taşçı işaretlerine rastlandığı gibi, duvar örgüsü arasında sıva üzerine yapılmış kırmızı boyalı zikzak desenlerine de tesadüf edilmektedir (Gezilecek Yerler Alara Han).

Eş odaklı plan tarzında inşa edilmiş olan Alara Han'ın orta kısmı handa konaklayan misafirlere ayrılmıştır. Yolcularla hayvanların konakladığı yerler ayrı ayrıdır. Yolcuların kaldığı mekânlar ile oturdukları eyvanların duvarlarında pencereler mevcuttur. Hanın içi oldukça karanlıktır. Aydınlatma dış duvarlardaki dar ve uzun pencerelerden sağlanmaktadır.

Taçkapısı:

Osman Evraşar taçkapısı hakkında şu bilgiyi veriyor: “Yapının taç kapısı, kuzey cephe duvarını ortalayacak şekilde konumlandırılmıştır. Her iki yanında koruma kuleleri yer alır. Kare kesitli kulelerden birisi üst örtü seviyesinde; diğeri yarısına kadar sağlam olarak durmaktadır. Daha sağlam olan doğudaki kulenin üzerinde iki mazgal pencere boşluğu görülmektedir. Kapı açıklığı basık kemerlidir. Basık kemerin üzengi taşları, silmeli profil şeklinde çıkıntı yapmaktadır. Üzengi taşının üzerindeki ilk taş, kare kilit şeklinde üzengi taşına bağlanmıştır. Kapı kemerinin üstünde kare bir kitabe ve bunun üstünde de kemerlik, boş bir kitabe panosu yer almaktadır. İki parçadan oluştuğu anlaşılan kitabenin üstteki kısmı kayıp olup bugün yeri boş durmaktadır. Kitabe, iki yanda, altta aslan başlı iki konsola binen bir çerçeve içine alınmıştır. Çerçeve yukarıda bağlantı yapmadan sonlanmaktadır. Taç kapının batı tarafındaki kısım tamamlanmadan bırakılmıştır” (Evraşar, 2017, s. 527).

Mescit:

Alara Han'da mescit, Obruk Han ve Sarı Han'da olduğu gibi giriş eyvanının üzerinde yer almaktadır (Aytaç). Girişin iki yanındaki kulelerden biri yıkılmış durumdadır. Soldakinin üst katında merdivenle çıkılan bir odacık bulunmaktadır. Burası mescittir (Antalya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2012: 288).

Süsleme:

Alara Han'da sade süsleme unsurları tercih edilmiştir. Taşların çoğunun yüzeylerinde geometrik çizgiler veya şekillerden meydana gelen taşçı işaretleri ve damgaları bulunmaktadır. Han'ın taç kapısında yer alan kitabe çerçevesinin oturduğu konsollar arslan başı şeklindedir. İç mekânda, konsol biçimindeki dikdörtgen şekilli kandillerin birer yüzeyi kabartma tekniğinde yapılmış, insan ifadeli, sevimli, stilize aslan başı şeklindedir. Çeşme eyvanının yıldız tonozunda sadece örtme amacı güdülmemiş, süslemeye de büyük önem verilmiştir. Tonozun merkezinde yer alan ortası delik sekizgen biçimli kilit taşının delik olan kısmının etrafına işlenmiş on altı kollu yıl-

dız motifi vardır. Yine eyvanın, beş dilimli istiridye kavsaralı çeşme nişi, merdiven basamaklarının güney yüzlerindeki mukarnas dolgular ve merdivenin yedi basamağının bitti seviyede ters mukarnas doluşu ve bunun üzerinde motifinden başka Han'da herhangi bir süsleme unsuruna rastlanmamaktadır (Erdođdu, 2018, s. 14).

Restorasyon:

Restore edilen eser ziyarete açık olup aynı zamanda restaurant olarak kullanılmaktadır.



Resim 12: Alara Han'ın dışarıdan görünüşü (Antalya Gezi Rehberi)



Resim 13: Alara Han'ın içinden bir görüntü (kulturportali.gov.tr)

2.3.4. Şarapsa Han (1236-1246)

Antalya'dan çıktıktan sonra Alanya istikametine doğru dördüncü menzil Şarapsa Hanı'dır.

Yeri:

Asıl adı Şerefza Hanı olan, genellikle Şarapsa Han olarak bilinen kervansarayın adı bazı yayınlarda Şarapsa Han olarak geçer. Kervansaray, Alanya'nın 15 km batısında, Alanya-Antalya karayolu üzerindeki Konaklı Köyü sınırları içinde, küçük bir tepe üzerinde yer almaktadır.

Kitâbesi, bânisi ve inşa tarihi:

Kervansarayın taçkapısı üzerinde beyaz mermer üzerine yazılmış beş satırlık Arapça bir kitâbesi mevcuttur. Kitâbede şunlar yazılıdır: “es-Sultanü'l-A‘zam, Şehinşâh el-Muazzam, Zıllullâh fi'l-âlemîn, Gıyâsü'd-dünya ve'd-dîn Ebü'l-Feth Keyhusrev bin Keykûbâd, (kazınmış). Türkçesi şöyledir: En büyük sultan, Şahların büyük şahı, Dünyada Allah'ın gölgesi, Din ve dünyanın yardımcısı, Fethin babası, Keykûbad oğlu Keyhusrev...” Kitabede inşa tarihi kazınmış olmakla birlikte Şarapsa Hanı'nın Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Keyhüsrev (1237-1246) döneminde inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Şarapsa Han'ın, mescidin taçkapısı üzerinde Arapça iki satır halinde nesih hatla yazılmış ikinci bir kitabesi daha bulunmaktadır. Kitâbede Tevbe suresi 18. âyetin ilk kısmı yazılıdır: “İnnemâ ya‘muru mesâcide'llâhi men âmene billâhi ve'l-yevmi'l-âhiri.” Türkçesi: Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve âhiret gününe iman edenler imar ederler” (Eravşar, 1917, s. 87).



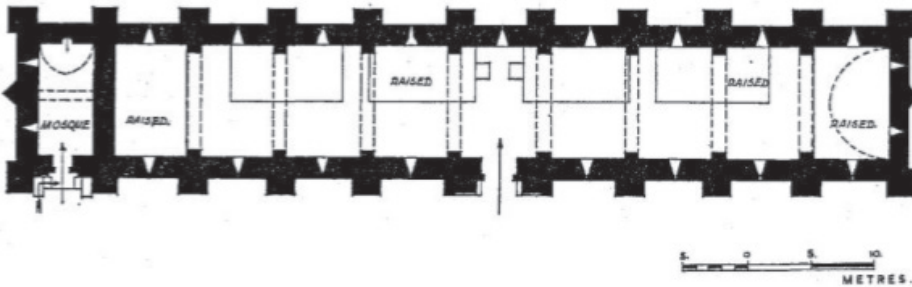
Resim 14: Şarapsa Han'ın havadan görünüşü (selcuklumimarisi.com)

Kervansarayın önemi:

Şarapsa Hanı, Konya'dan çıkan kervanların en kısa yoldan Alanya ve Antalya'ya ulaşmasını sağlayan güzergâh üzerinde bulunmaktadır. "Konya'dan çıkan kervanlar Kuruçeşme ve Kızılören hanları gibi hala ayakta olan yapıları geçtikten sonra, Yunuslar ile Küçük Avşar köyünden Seydişehir Yeniceköy'deki Çiftlik Han'a ve oradan da Derebucak Tol Han'a gelirler. Kubâdâbâd Sarayı'ndan çıkan kervanlar iki yol takip ederler. Birincisi güneyden Torosları aşarak Ebu'l Hasan ve Burma Han üzerinden Kargı Han ile Antalya'ya; diğeri ise doğu yönünde Derebucak Tol Han'ından Beyşehir üzeri gelen Çiftlik Hanı yolu ile birleşerek Ortapoyam, Eynif Tol ve Murt Beli Hanı'na ulaşmaktadırlar. Murt Beli Hanı'nda yol güzergâhı tekrar ikiye ayrılarak Kargı Han'dan Antalya, diğeryandan da Alara ve Şarapsa hanlarıyla Alanya şehirlerine varırlar. Anadolu Selçuklu dönemi menzil hanları tipolojisine uygun olarak çeşitlenen Derebucak Tol, Ortapoyam ve Şarapsa Han, Kargıhan, Eynif Tol ve Alara hanları ile Altınapa, Kuruçeşme, Kızılören, Yenice-Çiftlik ve Murt Beli Han'ı gibi yapıların bu güzergâhta yapılmış olması Selçuklu devletinin bölgeye verdiği önemi ortaya koymaktadır" (Kunduracı, 2011, s. 192).

Planı ve yapı özellikleri:

Şarapsa Hanı, sadece barınak kısımdan oluşan tek sahnalı kapalı hanlar sınıfına girmektedir (Eravşar, 2017, s. 80). "Doğu-batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen planlı tek bir mekân halinde inşa edilmiştir. Yapının kuzey ve güney cepheleri birbirine eşit aralıklarla dizilen ve çatı seviyesine kadar yükselen dikdörtgen prizmal payandalarla desteklenmiştir. Hanı çevreleyen dandanlar yapıya dıştan bir kale görünümü vermektedir. Barınak bölümünün üzeri sivri beşik tonoz ile örtülüdür. Kervansarayın güney duvarının ortasında kesme taş örgülü bir de mihrabı bulunmaktadır." Derebucak Tol Hanı ile Şarapsa Han arasında plan benzerliğinin ötesinde yapısal benzerlikler de vardır. Göze çarpan benzerlik, her iki hanın aynı kişi tarafından aynı mimara yaptırılmış olduğu izlenimini vermektedir (Kunduracı, 2011, s. 191).



Şerefza Han, Plan (Lloyd ve rice, 1958: 46, Fig.22)

Şekil 4: Şarapsa Han'ın planı (sanatinyolculuğu.com)

Taç kapı:

Taç kapı, kervansarayın kuzey cephesinin ortasında yer almaktadır. Taşıyıcı duvarlardan öne doğru taşırılmış vaziyettedir. Taç kapı kompozisyonu, iki merkezli kemer etrafına oturtulmuştur. Taç kapı açıklığını düz profilli silmeler çevreler ve bu silmeler kapının seki kısmına bağlanır. Taç kapı açıklığının içinde küremsi örtülü bir kısım bulunur. Bunun üzerinde tepesi kemerli, yanları dikdörtgen taşlarla çevrili bir kitabe paneli bulunur. Kitabenin ortadığı alttaki kapının basık kemerleri yanlardaki profilli konsollara oturtulmuş bulunmaktadır (Eravşar, 2017, s. 94).



Resim 15: Şarapsa Han'ın dışarıdan görüntüsü (alanya.bel.tr)

Mescit:

Hanın müstemilatından olan mescidin ana binadan ayrı olarak doğu cephesinde inşa edildiği görülmektedir. Enlemesine uzanan hanla bütünlük oluşturacak şekilde tasarlanmıştır. Mescidin diğer yapılarda pek rastlanmayan tarzda gösterişli bir taç kapısı vardır. Mescid portalı iki yandaki payanda kuleleri ile adeta kuşatılmış gibidir. Mescide üç basamaklı bir merdivenle çıkılır. Secde kısmı duvarın içine girinti yapan mihrap, kesme taşlardan yapılmıştır. Mihrap nişi beş kenarlıdır. Kavsaranın üzerinde ise yatay olarak yerleştirilmiş devşirme malzeme bulunmaktadır (Eravşar, 2017, s. 84).

Süsleme:

Taç kapılarının dışında kervansarayda kayda değer bir süsleme unsuru yoktur. Taç kapı üzerinde, köşelerdeki trompların altında uzanan, yarım yıldız formlu geometrik şekillerle bezenmiş şerit süsleme unsuru olarak göze çarpar. Bu süsleme biçimi diğer hanların tezyinatında da sıkça kullanılmıştır. (Eravşar, 2017, s. 87).

Selçuklu döneminin önemli konaklama merkezlerinden biri olan han günümüzde eğlence merkezi olarak kullanılmaktadır.

2.3.5. Kızlar Hanı

Antalya'dan çıkışta Alanya ilçe merkezi sınırı içinde beşinci menzil Kızlar Hanı'dır.

Kızlar Hanı, Alanya karayolu üzerinde yaklaşık olarak Alanya kalesi hizasında bir yerde bulunmaktadır. Şehirdeki "Kızlar Mahallesi" adını bu handan almaktadır. Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda yeri işaretlenmiştir.

2.3.6. (İkinci) Pazarcık Hanı

Alanya-Anamur istikametindeki bir başka han, (İkinci) Pazarcık Hanı'dır. Gazipaşa ilçesi sınırları dahilinde Bıçkıcı Köprüsü'nün üst taraflarında yer almaktadır. Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda yeri işaretlenmiştir.

2.3.7. Altıkapı Hanı

Alanya-Anamur istikametinde (İkinci) Pazarcık Hanı'ndan sonra Altıkapı Hanı yer almaktadır. Selçuklular döneminde inşa edilmiş olan Altıkapı Hanı, Gazipaşa İlçesi'nin Yakacık I. Köyü sınırları içerisinde yer almaktadır. Yörenin siyah ve sarı renkli taşı ile kayan taşından araları Horasan harcı ile doldurularak inşa edilmiş bir yapıdır. Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda yeri işaretlenmemiştir.

Yaklaşık dikdörtgen planlı bir yapıdır. Kervansarayın doğu - batı yönünde yuvarlak kemerli altı giriş kapısı, birbirine bitişik altı yuvarlak tonozlu mekâna açılmaktadır. Bu mekânların önünde, yuvarlak tonozlu payandalarla taşınan revaklar yer almaktadır. Revak açıklıkları kemerli kapılarla sağlanmıştır. Bunlardan üç tanesi günümüze sağlam şekilde ulaşmış olup diğerleri yıkılmıştır. Revakların kuzey yönünde birbirine paralel altı uzun mekân yer almaktadır. Mekânlar birbirine kemerli kapılarla bağlanmış bulunmaktadır. Kapalı mekânların içinde yer alan mazgal delikleri aydınlatmayı sağlamaktadır. Kervansarayın yan tarafında bir de köşk bulunmaktadır (Altıkapı Han). Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda yeri işaretlenmiştir.

Altıkapı Hanı'ndan Ermenek'e geçilip geçilmediğini bilmiyoruz. Arada bir veya iki hanın bulunması halinde rahatlıkla Ermenek'e geçilebilir gibi bir durum var görünmektedir. Ancak aradaki dağların buna müsait olup olmadığını bilmiyoruz.

2.4. Manavgat-Kubadabad Güzergâhındaki Kervansaraylar

Manavgat'tan kuzey istikametine uzanan iki ana yol vardır. Bunlardan biri Manavgat-Kubadabad, diğeri ise Manavgat-Konya yoludur. Bu iki ana yolun dışında Anadolu'nun içlerine kadar giden başka talî yollar da vardır.

Kubadabad, Beyşehir gölünün Batı yakasında Anamas dağlarının eteğinde 1236 yılında I. Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılmış olan Selçuklu sarayı külliyesidir. Külliye bünyesinde biri büyük, diğeri küçük iki asıl saray, iki bölümlü bir kayıkhâne, cami, hamam, fırın, mutfak, depo, asker barınakları gibi çeşitli yapılar bulunuyordu. Alâeddin Keykubad bu

sarayı yaptırırken sarayın çevresine de bir şehir kurulmasını emretmiştir. Ancak sonradan bu hususta çok fazla muvaffak olamamışlardır.

Gerek Antalya'dan gerekse Alanya'dan çıkan kervanlar Manavgat'a kadar gelirler, buradan yukarıya farklı yollardan giderlerdi. Ancak Alanya istikametinden gelen kervanlar muhtemelen Kargı Han'a uğramadan yukarı çıkmaktaydılar. Manavgat-Kubadâbât Yol Güzergâhı Üzerindeki Kervansaraylar şunlardır:

2.4.1. Kargı Han

Manavgat'tan sonra Manavgat-Kubadabad yol güzergâhının ilk menzili Kargı Han'dır.

Yeri:

Kargı Han, Alanya'nın batısında, Manavgatsınırları içerisindeki Beydiğinköyünde *Kargı* çayının kuzeyinde, Kesikbel Dağı'nın zirvesinde İbradı yolu üzerinde bulunmaktadır. Taşağıl köyünün 20 km. kadar kuzeydoğusunda yer almaktadır. Kargı suyu kenarında kurulmuştur. Toroslardan Manavgat'a inen eski yol üzerindedir (Eravşar, 2017. s. 499). Bu güzergâh, Roma, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Akdeniz'i İç Anadolu'ya bağlayan yoldur. Eski yola ait herhangi bir kalıntı bulunmamakla birlikte, mevcut patika yolun eski yolu takip ettiği düşünülmektedir.

Kitâbesi, bânisi ve inşâ tarihi:

Taçkapının üst kısmında bulunan düz kavisli alanda, bir çukur bulunmaktadır. Binanın yapıldığı sırada burada bir kitâbenin olduğu anlaşılmaktadır (Erdmann, 2008: 253-254). Kitâbe kapıp olduğu için kervansarayın yapım tarihi hakkında kesin bilgi sahibi değiliz. Ancak yapı şekli ve tarzı itibarıyla Anadolu Selçukluları döneminde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Özellikle şehir dışındaki kervansaraylar organize bir sistemin parçası olması sebebiyle Kargı Han'ın da 1236-1246 yılları arasında inşa edilmiş olduğunu düşünülmektedir. Kargı Han'da, Kırkgöz Han'da bulunan bazı hatalar giderilmiş olduğu için ondan sonra inşa edildiğini söyleyebiliriz.

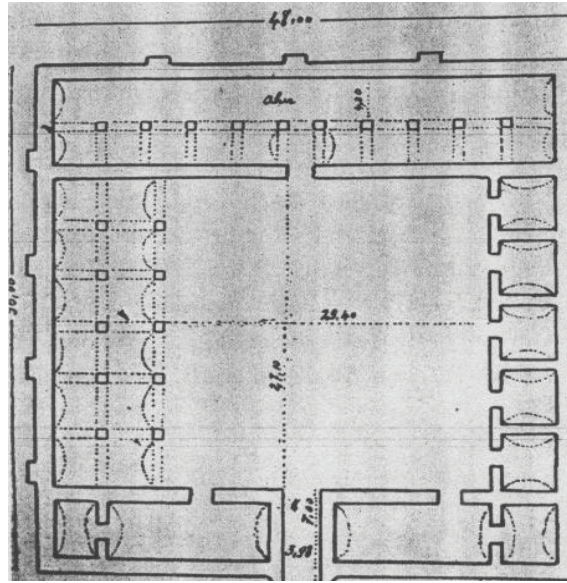


Resim 16: Kargı Han'ın havadan görünüşü (turkishhan.org)

Planı ve yapı özellikleri:

Plan bakımından avlunun yapıya hakim olduğu yapılar grubunda değerlendirilmektedir. Plan açısından daha çok Kırkgöz Han'a; inşaat özellikleri bakımından ise Şarapsa Han'a benzetilmektedir (Eravşar, 2017. s. 505).

46 m eninde, 50 m boyunda olan yapı, 2300 metrekarelik bir alanı kapsamaktadır. Yönü kuzeye doğru bakmaktadır. Ana yapısı itibariyle bir avlunun etrafındaki açık ve kapalı odalardan ve ana salondan meydana gelmektedir. Orta avlunun etrafında sıralanmış olan odalarının hepsinin tavanında hava bacaları bulunmaktadır.



Şekil 5: Kargı Han, Plan Rölövesi (Fikri Erten)

Erdmann, Kargı Han'ın özelliklerini hakkında şu bilgileri vermektedir: Avlu cephesinde payanda yoktur. Payandaların bulunduğu sol tarafta, köşeden 28 m mesafeden sonra başlar. Sağ dış duvar, duvar boyunca moloz taşlar ve toprakla doldurulduğu için ulaşılmaz haldedir. Dış duvarların kalınlığı iki m. civarındadır. Duvarların içi dolgu malzemeleriyle doldurulmuş olup çift taraflı olarak yontma taş malzeme ile örülmüştür. Ana giriş kapılarında, sütunlarda, kemerlerde, kemerli kavislerde ve kısmen basamaklarda daha iyi işlenmiş kesme taşlar kullanılmıştır. Sağ taraftaki yüksek kayalıklar üzerindeki avlu cephesinin ayaklarında ise çok farklı büyüklüklerde kesme taşların kullanıldığı görülmektedir.

Yer döşemeleri büyük levhalardan oluşan avlunun arka tarafında, büyüklük açısından Kırkgöz Han'ın ana salonu ile örtüşen 11,50 m derinliğinde ve 45 m genişliğinde bir ana salonu vardır. Ana salondaki tonozların arasına yükü hafifletme tonozu yerleştirilmiştir.

“Avlunun sol tarafında altı tane üzerinde iki adet basık, yuvarlak, sivri kavisli kemerin dış duvara uzandığı tonozları kemersiz *revak* yer almaktadır. Avlunun sağ tarafında bütün sivri tonozları dış duvar istikametinde uzanan altı tane kapalı oda bulunur. Bunlar birbirleriyle bağlantılı

değildir, aksine her birisine avludan bir kapı yardımıyla girilebilmektedir. Güney duvarının ortasında basit, yarım yuvarlak bir niş vardır, burası hanın mescididir. Giriş duvarında avlunun yan odaları, yani *revaklar* sol tarafa doğru, odalar sağ tarafa dış duvara kadar devam eder.”

“Avludaki kapalı odaların kapıları, kabaca işlenmiş taşlardandır. Tonozlarda kesme taşlar görülmez. Avlu ve basamaklarda büyük taş levhalardan oluşan zemin döşemeleri vardır. Cephenin sağ köşesinin yaklaşık 5 m önünde iki kubbeli küçük basit biçimli bir hamam vardır ve cephenin sol köşesinin yaklaşık 15 m önünde 5 m. x 10 m. ölçülerinde bir binanın yıkıntıları vardır, bir tuvalet olması muhtemeldir.”

“Genel durumu iyidir. Ana salon, görünüşe göre kısa süre öncesine göre yemliklerin parçalanmasına kadar çok iyi bir durumdaydı. Avluda bulunan *revaklardaki* basamaklar çok şiddetli tahrip olmuşlardır. Sağdaki odaların iç tefrişatlarından geriye hiçbir şey kalmamıştır. Rahatsız edici büyük pencereler daha sonraki devirlerde açılmıştır. Avlu ana giriş kapısının üst bölümü daha kısa süre önce yıkılmış gibi görünmektedir. Kesme taşları zeminde durmaktadır. Ana salon kapısında büyük bir tahribat görülmektedir. Döşemeleri hâlâ iyi görünen avlu, bitki örtüsünden korunmuş, duvarları ise maalesef yakın gelecekte başka hasarlara maruz kalacakmış gibi görünmektedir. İssiz konumu, hanı taşlarının talan edilmesine karşı korumuş, hatta üstüne üstlük belli manada bakımı yapıldığı hissi uyandırmaktadır. Belki de kısa süre öncesine kadar münferit yolcular tarafından olsa bile hâlâ kullanılmaktaydı.”

“Kargı Han’da bütün odalar, kareye benzer bir avlunun etrafında bulunmaktadır. Ana salonların ve avlunun hiç bir istikamette birbirinden ayrılması söz konusu değildir. Bu inşa stili Eyyubiler ve Memlûklular devrinden kalma Suriye Kervansaraylarının karakteristik bir biçimidir. Bunlara avludaki iki veya üç kapıdan girilebilir. Ana kapı, iki simetrik yerleştirilmiş odayla ayrılır ve imkân olursa karşısında bulunan yere bir eyvan yerleştirilir. Kargı Han, Eyyubiler devrinin Suriye hanlarının yapılış prensibi karşılaştırıldığında, detaylarda önemli farklar mevcuttur. Meselâ avlunun sol tarafındaki açık kubbeli yapılar (*revaklar*), Suriye’de bilinmez. Avlu tarafının küçük odalara bölünmesi, orada görülmez ve duvarların dış tarafındaki payandalar ve ana giriş kapısının vurgulanması da Suriye tarzına uymaz. Bütün bunlar İç Anadolu kervansarayları için tipik özellikleridir. Hal böyle olunca Kargı Han, Suriye hanlarının temel özellikleri ile İç Anadolu unsurlarını birleştiren özgün bir kervansaray olmaktadır” (Erdmann, 2008, s. 250-254).

Kırkgöz Han ile karşılaştırıldığında Kargı Han biraz daha gelişmiş bir biçim arz eder. Her iki yapının ana salonları, yaklaşık aynı büyüklüktedir. Ancak Kırkgöz Han’ın ana salonu kötü ışıklandırılmış olduğundan kasvetli bir intiba uyandırmaktadır. Kargı Han ise, 14 penceresi ile alışılmışın dışında daha aydınlıktır. Kubbenin iki paralel tonozla bölünmesi da odayı daha iyi ayırmaktadır. Basamakların düzenlenmesi daha uygundur. Kırkgöz Han’da bunlar odanın girişinin karşısındaki yerde bulunur. Kırkgöz Han’da hayvanlar ana salonun (holün) ön bölümünde kalıyorlardı. Kargı Han’ında ise kapı kemerinin altının geçiş görevi yaptığı giriş kısmında durmaktaydılar. Yani hayvanlar ana salonun arka bölümünde duruyorlardı. Kargı Han’ın avlusu, Kırkgöz Han’a oranla Evdir Han’a daha yakın olup Kırkgöz’ünki gibi derin değildir. Bu yüzden oda dağılımı daha gelişmiştir. Kırkgöz Han’da sadece arka sağda ve solda kapalı odalar bulunmaktadır; Kargı Han’da avlu tarafındaki odaların tamamı kapalıdır. Aynı şekilde avlunun giriş

tarafı daha zengin bölünmüştür ve Kırkgöz Han'da göze çarpan hoş olmayan odaların köşedeki odalara bölünmesinden kaçınılmıştır (Erdmann, 2008, s. 255-256).



Resim 17: Kargı Han'ın içeriden bir görüntüsü (Eravşar 2017, turkishhan.org)

Taçkapısı:

Taçkapısı günümüze sağlam şekilde ulaşmıştır. Genişliği 6 metredir. Dikdörtgen şeklindeki taç kapı ana duvardan 1.30 m kadar dışarıya doğru çıkmış vaziyettedir. Taçkapının kalın bir çerçevesi vardır, fakat süssüzdür. “Çerçevelerin iç kısma döndüğü yerde zeminden 85 cm. sonra kesilir, oradan ana kapı mihrabı olarak devam eder. 1.30 m derinliğindeki sivri kavisli mihrabın alın tarafı içeriye doğru basık bir şekilde devam eder ve kapının üst kısmındaki kavisli takviye çıkıntısına bağlanır. Kemer ile dış çerçeve yapısı ile kemer arasındaki kama boştur. Köşe sütunceleri ve yan oturma yerleri mevcuttur. Kapı genişliği 2,30 m.yi bulur.” (Erdmann, 2008, s. 253-254).



Resim 18: Kargı Han'ın Portalı (Eravşar 2017, turkishhan.org)



Resim 19: Kargı Han'ın içeriden bir görüntüsü (Eravşar 2017, turkishhan.org)

Mescit:

Mescit yapının kuzeydoğu köşesinde yer alır. İçeriye düz lentolu ve söveli bir kapıdan girilir. Aydınlatma, lentonun üzerindeki Bursa kemeri ile sağlanmaktadır. Mihrabı güney duvarını ortalayacak şekilde yerleştirilmiştir (Eravşar, 2017, s. 503).

Restorasyonu:

Yapının ana elemanlarının tamamı mevcuttur. Kapalı kısmı büyük oranda sağlamdır. Avlunun doğu kısmında bulunan platformunda tahribat vardır. Han hamamının bölüm duvarları kısmen sağlam olup üst örtüsü tahrip olmuştur (Eravşar, 2017, s. 505). Yapının restorasyon süreci başlatılmıştır.

Kargı Han aynı zamanda kavşak noktasında yer alan hanlardan biridir. Onu sadece Kubâd âbâd yolu üzerindeki bir han olarak değerlendirmek doğru olmaz.

2.4.2. Burma Han

Manavgat'tan sonra Manavgat-Kubâdâbâd yol güzergâhının ikinci menzili Burma Han'dır. (Kunduracı, 2017:190). Antalya ili Manavgat ilçesine bağlı Burmahan köyü sınırları içinde yer almaktadır. Burmahan köyü, Manavgat'ın kuzeyinde ilçe merkezine 68 km, Antalya'ya 110 km uzaklıktadır. Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda yeri işaretlenmiştir.

Burmahan'dan sonra, Ebül-Hasan Hanı'na çıkılır ve oradan Kubâdâbâd'a ulaşılır.

2.5. Manavgat-Sırtköy-Eynif-Beyşehir Güzergâhındaki Kervansaraylar

2.5.1. Homa (Oymapınar) Hanı

Alanya'dan çıktıktan sonra birinci menzil Şarapça Hanı, ikinci menzil Alara Han, üçüncü menzil (Birinci) Pazarcık Hanı veya Oymapınar Hanı'dır. Oymapınar'dan sonraki dördüncü menzil Sırtköy (Murtbeli) Tol Hanı, beşinci menzil Derebucak Tol Hanı'dır. Oradan Beyşehir istikametindeki diğer kervansaraylardan geçilerek Beyşehir'e ulaşılır, oradan da Konya'ya geçilir.

Manavgat Oymapınar'da eski bir hanın varlığından söz edilmekle birlikte günümüzde handan herhangi bir iz kalmadığı için (Cansız, 2018, 1, 632), yeri, planı ve yapı özellikleri hakkında bir değerlendirmede bulunmak mümkün değildir. Büyük ihtimalle han, Oymapınar baraj gölü altında kalmıştır.

2.5.2. Sırtköy Tol (Murtbeli) Hanı

Oymapınar Hanı'ndan sonraki menzil Sırtköy (Murtbeli) Tol Hanı'dır.

Yeri

Sırtköy Tol Hanı, Alanya-Beyşehir-Konya anayol güzergâhında Manavgat ilçesinin yaklaşık 30 km kuzey-batısındaki Sırtköy sınırları içinde yer almaktadır. Sırtköy, Kartallık Tepesi'nin sırtına yaslanmış bir orman köyüdür. Etenna adlı antik kentinin eteğinde yer almaktadır. Tol Hanı, Sırtköy'ün 7 km. doğusunda Üç İrmak mevkiinde bulunmakta ve kervan yolunun Homa (Oymapınar) ile İbradı Eynif Tol Hanı arasındaki menzili oluşturmaktadır (Cansız, 2018, s. 630). Yani Alara'dan çıktıktan sonra Homa (Oymapınar) Hanı'na gelinir. Oymapınar'dan çıktıktan sonra ise Sırtköy Tol Hanı'na varılır. Bundan sonraki menzil Eynif Tol Hanı'dır. Buradan da Beyşehir üzerinde Konya'ya ulaşılır.

Beyşehir-Derebucak-İbradı-Serik güzergâhı Romalılar tarafından da kullanılan ticari bir yoldu ve Anadolu'da üretilen mallar bu yoldan Akdeniz'e indirilirdi.

Kitâbesi, bânisi ve inşa tarihi:

Hanla ilgili dört parçadan oluşan yazılı taş belge bulunmaktadır. Bunlardan biri Sırtköy'de Ali Rıza Çevik'in evinin duvarına yerleştirilmiş bulunmaktadır ve bu kısım iki parçadan ibaret olan kitabenin bir parçasını teşkil etmektedir. Bu parça halâ ilgili kişinin evinin duvarında yer almaktadır. Diğer parçalar ise kimliği bilinmeyen kişiler tarafından Side Müzesi'ne getirilmiş olup, üst üste konulmak suretiyle Side Müzesi'nin bahçesinde sergilenmektedirler. Mustafa Cansız bunların resimlerini çalışmasında yayımlamıştır. Cansız'ın yorumuna göre bu parçalar Sırtköy Tol Hanı'na ait olmalıdır. Bölgede başka hanlar bulunmakla birlikte, Murtbeli Hanı ile Beydiğin Hanı (Kargı Hanı) farklı bir yol güzergâhında bulunmaktadır; Alara Han'ın kitabesi eksik olsa da, eksik olan parçalar bunlar değildir; bu parçaların Eynif Tol Hanı'ndan getirilmiş olması da imkânsız görünmektedir, zira bu han çok eskiden yıkılmış olup bölgeye de bir hayli uzaktır; Manavgat Oymapınar'da olduğu var sayılan kervansaraydan günümüze hiçbir iz

kalmamıştır. Şu halde tek ihtimal bu parçaların Sırtköy Tol Hanı'na ait olmasıdır. Esasen en önemli parçasının Sırtköy'deki bir evin duvarında bulunması bunun en önemli kanıtı sayılmaktadır.

Hana ait dört yazıttan ikisi kitabedir. Kitabede şunlar yazılıdır:

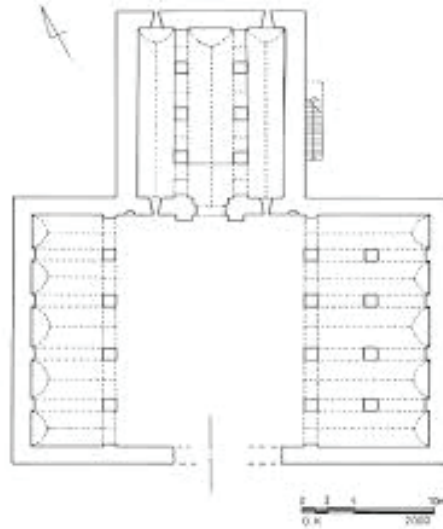
“Emera bi-‘imâreti hâze'l-hân fi eyyâmi devleti es-sultânü'l-a‘zam ‘ale'dünyâ ve'd-dîn Ebü'l-feth Keykubâd bin Keyhüsrev kasîmü emîrû'l-mü'minîn el-‘abdü'z-za‘îf ve'n-nahîf Ayaz Şarâb-sâlâr hafezena'llhü fi Muharrem sen tis‘a ve ‘işrîn ve sitte mie”

Metnin Türkçe tercümesi şöyledir:

“Bu hanın yapılmasını, büyük sultan, dünyanın ve dinin ulusu, fethin babası (şehirler fatihi) olan Keyhüsrev oğlu Keykubad'ın saltanatı zamanında, emîrû'l-mü'minîn (sultanın) ülüşteti zayıf ve aciz bir kul olan Ayaz Şarâb-sâlâr'a emretti. Allah bizi korusun. Muharrem 629/ Ekim-Kasım 1231.” Bu kitabeden açıkça anlaşıldığı üzere hanın yapılmasını Gıyaseddin Keyhüsrev'in oğlu I. Alâeddin Keykubâd (1220-1237) emretmiştir. Hanın inşa tarihi 1231 yılıdır. Buna göre Sırtköy Tol Hanı, Alanya yakınlarındaki Alara Han ile aynı zamanda yapılmış olmaktadır.

Hanı yaptıran kişi ise Selçuklu Devlet adamı Emir Eseddin Ayaz'dır. Eseddin Ayaz, I. Gıyaseddin Keyhüsrev, I. İzzeddin Keykavus ve I. Alâeddin Keykubad dönemlerinde uç beyi, atabey, subaşı gibi görevlerde bulunmuştur. Alaeddin Keykubad döneminde ise saray teşkilatının şarabsâlâr'ı yani içki tadımcısı idi (Cansız, 2018, s.236-237)

Planı ve yapı özellikleri:



Şekil 6: Sırtköy Tol (Murtbeli) Hanı (O.Kunduracı)

Alanya-Kubadabad arasında sıralanmış Selçuklu dönemi hanlarından biri olan Sırtköy Tol Hanı, doğu-batı yönünde inşa edilmiştir. Kervansarayın girişi doğudaki basık kemerli kapıdan sağlanmaktadır. Taçkapı, yapının bünyesinden öne doğru taşırılmış olup bugün hala bir kemer şeklinde ayakta. Kervansarayı çevreleyen dış ana duvarlarından kuzey, güney ve batı duvarları dıştan üçgen payandalarla desteklenmiştir. Hanın kapalı mekânı, girişe dik olarak düzenlenmiş beş sahindan ibarettir. Sahunların sivri kemerlerle taşınan taş tonoz örtülü olduğu anlaşılmaktadır (Kunduracı, 2017, s. 189-190).



Resim 20: Sırtköy (Murtbeli) Hanı –Manavgat (O. Kunduracı)

Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda yeri işaretlenmiş olup adı Mutbeli şeklinde yazılmıştır.

Alara, Oymapınar, Murtbeli istikametinden gelen yol, doğu istikametinden, yani Kargıhan'dan gelen yol ile yukarıda İncirsivrisi yakınlarındaki Atizi'nde birleşir. Sonra birleşen bu yol Kesikbel'den geçerek Eynif Tol Hanı'na ulaşılır (Cansız, 2018, s.236) .

2.5.3. Eynif Tol Hanı

Sırtköy (Murtbeli) Tol Hanı'ndan sonraki menzil Eynif Tol Hanı'dır. Esasen kervansarayın asıl adının bilinmediğini söyleyebiliriz. Yöre halkı "Tol" kavramını "taş yapı veya kemerli taş yapı" anlamında kullanmaktadır. Genel olarak halk ağzında "tol" şu üç anlamda kullanılır: "1. Taş kemer veya taş kemerlerle yapılmış ev, oda, kapı vb. şey. 2. Yayla veya bahçe kulübesi. 3. Küçük köy" (TDK). Buna göre hanın adı bir nevi "Taşhan" olmaktadır. Nitekim bazı yörelerde bazı hanların ismi doğrudan Taşhan olarak bilinir. İsmi bilinmeyen bu tür hanlara isim vermek gerektiği zaman, tol kavramının başına o yörenin adı getirilir: Eynif Tol Hanı, Ortapoyam Tol Hanı, Derebucak Tol Hanı gibi.

Yeri:

Eynif Tol Hanı, Alanya-Beyşehir yolu üzerinde Eynif Ovası'nın güneyinde Akdağ'ın ovayla birleştiği düzlükte, Antalya-İbradı İlçesine bağlı Başlar Köyü yakınlarında bulunmaktadır. Beyşehir-Derebucak-İbradı bağlantısının sağlandığı yola yakın bir noktada Derebucak ilçe merkezine 30 km mesafededir. Doğu ve batısı Toros dağları ile çevrili Eynif Ovasına nazır bir

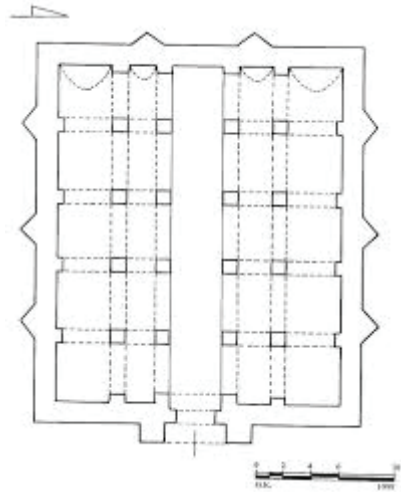
yamaçta kurulmuştur. Kervansarayın kuzeyindeki önceki yerleşim yeri Kubâdâbâd'tır. Güney yönde yol, denize ulaşarak Manavgat ve Alanya istikametine doğru uzamaktadır. Eynif Tol Hanı'ndan sonra güney istikametteki ikinci han yeri bilinmeyen Burma Hanı'dır. Burma Hanı'ndan sonra Toros dağlarından kademeli olarak inilerek Kargı Hanı'na ulaşılır (Eravşar, 2017, s. 114).

İlk çağlardan beri İbradı bölgesi, Anadolu'nun içlerinden Akdeniz'e inmek için izlenen yol güzergâhlarından birinin üzerinde bulunuyordu. Aradaki bağlantı Kesikbeli üzerinden sağlanıyordu. "Torosları, Demirkapı geçidi ile aşan bu yol güzergâhına kısaca Kesikbeli denilmektedir. Burası, Alanya, Manavgat ve Antalya bölgesini İbradı'nın batısından Beyşehir bölgesine bağlayan bir dağ geçididir. Kesikbeli yolunun geçtiği güzergâh, Selçuklu döneminde devletin başkenti Konya ile Antalya bölgesini (Antalya ve Alanya iskelesi) birbirine bağlamak için Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad tarafından yer yer eski yol teknikleri kullanılarak açılmıştır. Yol güzergâhı; Taşağıl'dan sonra Kargı Han (1237 – 1246), Beldibi Han, Atizi, Çaltılıkuyu ve Gelintaşı'nı, ardından da Demirkapı geçidini geçerek, Alikesiği ve Bahadın olduğundan, Tol Han'a ulaşır. Eynif, Üzümcü ve Sobuca'dan sonra Tepsili han ve Dalkatıran hanlarını geçerek Gembos'a çıkar ve oradan Beyşehir'e ulaşır. Selçuklular döneminde bu yol güzergâhı üzerinde, Antalya – Kesikbeli, Beyşehir – Konya arasında toplam 11 kervansaray bulunmaktadır." (Kervan ve Tarihi Yollar, 2019).

Kitâbesi, bânisi ve inşâ tarihi:

Kervansaray büyük ölçüde yıkıldığı için kitabesi de kayıptır. Nitekim mevcut kalıntılar arasında kitabeye rastlanmamıştır. Plan itibariyle Alara Han'a benzerliği dikkati çekmektedir. Kitabesi bulunmasa da planı ve güzergâhı itibariyle 13. yüzyılın ilk yarısında yapılmış olan Selçuklu dönemi kervansaraylardan biri olduğu hususunda şüphe bulunmamaktadır.

Planı ve yapı özelliği:



Şekil 7: Eynif Tol Hanı (O. Kunduracı)

Kervansaray doğu-batı yönünde uzanan beş sahınlı bir yapıdır. Kervansaraya giriş doğu tarafındaki basık kemerli anıtsal bir kapıdan yapılmaktadır. Taç kapısının (portal) yarıya yakın kısmı toprağa gömülüdür. Kesme taştan yapılmış olan söveleri ve basık kemeri hala ayakta durmaktadır. Yapının dış beden duvarları halen mevcuttur. Kuzey, güney ve batı duvarları dıştan üçgen payandalarla desteklenmiş bulunmaktadır. Kervansaray girişe göre beş sahınlı bir düzenlemeye sahiptir. Ortadaki sahının üzerinin açık olduğu anlaşılmaktadır. Bina sağlam iken sahınlar, sivri kemerlerle taşınan tonoz örtüye sahiptir. Eynif Tol Hanı'nın yapısı, açık ve kapalı avlusu tek mekânda toplanmış konsantrik hanlar grubuna girmektedir (Kunduracı, 2017, s. 189).



Resim 21: Eynif Tol Hanı'nın Portali (Hasan Sayın)



Resim 22: Eynif Tol Hanı'ndan bir görüntü (semerkanddanbosnaya.com)

Eynif Tol Hanı'ndan sonra Ortapoyam Tol Hanı'na, oradan Derebucak Tol Hanı'na, oradan da Beyşehir üzerinden Konya'ya ulaşıldı.



Harita 2: Konya cihetinden Akdeniz'e inen bazı kervan yolları (O. Kunduracı)

(Osman Kunduracı tarafından hazırlanan bu harita Konya-Alanya kervan yollarını göstermek için yapıldığından Antalya'dan çıkan diğer yollar burada gösterilmemiştir.)

2.6. Tâli Yollar

2.6.1. Taşağıl-Kargı-Beldibi-Eynif-Beyşehir Güzergâhındaki Kervansaraylar

Eynif (Murtebeli) Tol Hanı birkaç yolun kesiştiği yerde bulunur. Buradan geçen yollardan biri de Taşağıl-Kargı Hanı-Beldibi Hanı-Eynif Hanı-Koca Oluk Hanı-Derebucak Tol Hanı yoluyla Beyşehir ve Konya'ya giden yoldur.

2.6.1.1. Beldibi Han

Beldibi Han, Sırtköy'ün (Etenna) yaklaşık 3 km kadar doğusunda ormanlık alanda yer almaktadır. Hanın 13. yüzyılda yapıldığı kabul edilmektedir. Han genel olarak kötü durumdadır. Ön avlunun duvarları büyük ölçüde yıkılmıştır. Avludaki enkaz ana binaya erişimi zorlaştırılmaktadır. Dış duvarlardan sadece bazı kısımlar ayakta. Bunlar da çoğunlukla ana binanın bünyesindeki kısma aittir. Hanın kitabesi bulunamamıştır. Ana binanın çatısı yıkılmış olup

üstü gelişigüzel kapatılmıştır. Şu anda bine keçi ağılı olarak kullanılmaktadır (Beldibi). Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda adı zikredilmemiş ve yeri işaretlenmemiştir.

2.6.1.2. Koca Oluk (Tolga) Han

Eynif-Kesikbeli yolu üzerinde yer alan Koca Oluk Han bir Selçuklu eseridir. İbradı ilçesinin görülecek yerleri arasında sayılmaktadır (İbradı). Yine Eynif Ovası'nın doğusunda oldukça harabe halinde olan ve kitabesi kayıp olan bir handan bahsedilir. Bu hanın adı Tolga Han'dır (Gezi Notları) Koca Oluk Han ile Tolga Han aynı kervansaray olabilir. Bu hanın da sözünü ettiğimiz yol üzerinde bulunduğunu düşünüyoruz. Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda adı zikredilmemiş ve yeri işaretlenmemiştir.

2.6.2. Eynif Tol Han-Rodar Han-Bozkır-Akören veya Seydişehir Güzergâhi

Eynif Tol Han'a kadar gelen kervanlar bazen daha kestirme bir yol olan Rodar Han üzerinden geçen yolu tercih ederlerdi. Rodar Han'dan sonra, Bozkır-Akören veya Seydişehir üzerinde Konya'ya ulaşırdı.

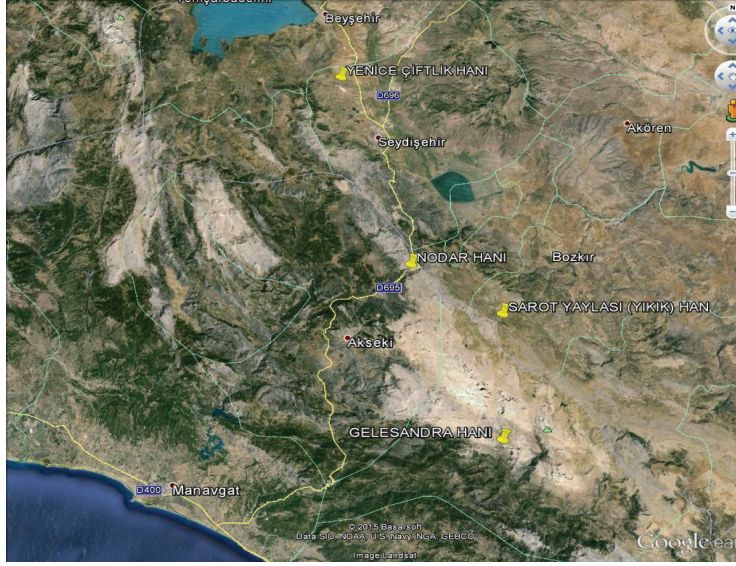
Rodar (Nodar) Hanı

İsmi:

Rodar Hanı'nın isimlendirilmesi konusunda ilk harfin R mi, yoksa N mi olduğu hususunda uyuşmazlıklar vardır. Hanın ismi “Nodar” ve “Rodar” olmak üzere iki ayrı şekilde telaffuz edilmektedir. Yekta Demiralp, Tolga Bozkurt ve Robin gibi hanla ilgili ilk çalışmaları yapan araştırmacılar Nodar ismini kullanmaktadırlar. Çekül Vakfının hazırladığı “İpek Yolu Kültür Yolu Haritası”nda da Nodar ismi kullanılmıştır. Yine Osman Eravşar ve Yeşim Dilek akademisyenler ile Akseki Belediyesi ve Yarpuz köylüleri hanın ismini Rodar şeklinde anmaktadırlar. Bölgede ve bazı akademik çalışmalarda ağırlıklı olarak Rodar ismi kullanıldığı için biz de bu kullanım şeklini tercih ettik.

Yeri:

Rodar Hanı, Akseki'yi Bozkır üzerinden Konya'ya bağlayan karayolunun yaklaşık 35. kilometresinde Yarpuz köyü yakınlarında Alacabel mevkiinde bulunmaktadır. Yarpuz köyü, Akseki'nin 20 km. kuzeydoğusunda yer alır. Han, oldukça derin bir vadi içinde bulunduğundan karayoluyla bu mevkiden geçerken görünmemektedir. Konya'dan çıkan kervan yolu Seydişehir'den geçerek Akseki üzerinden güneye iner ve Alacabel yakınlarındaki yol üstü kuruluşu olan Rodar Hanı'na ulaşırdı. Han, Akseki ve Bozkır tüccarlarının mallarını satmak için yola çıktıklarında hayvanlarının ve kendilerinin dinlenebildikleri tek nokta olmalıdır (Dilek, 2016, s. 842). Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda yeri işaretlenmiştir.



Harita 3: Seydişehir-Bozkır-Akseki-Gündoğmuş çevresindeki menzil hanları (Google Earth)

Kitâbesi, bânisi ve inşa tarihi:

Kervansarayın kitâbesi kayıptır. Bu sebeple ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı tam olarak bilinmemektedir. Plan şemasına bakarak veya Anadolu'daki benzer yapılarla mukayese ederek yaklaşık olarak bir tarih belirlemek de mümkün görünmemektedir. Ancak kervansarayın, Selçuklu kervan yolları üzerinde yer almaması ve bazı inşa özellikleri sebebiyle Anadolu Selçukluları dönemine tarihlenmesinin zor olduğu ileri sürülmüştür. Bu nedenle bazı araştırmacılar Akseki-Bozkır yolu üzerinde yer alan bu hanın bu iki merkez arasında gelip giden yolculara hizmet vermek üzere inşa edildiğini düşünmektedirler. Fakat başka bir açıdan bakıldığında Rodar Han'ın iki kervan yolunun ortasında kaldığı görülmektedir. Alanya'dan hareket eden bir yol Sabunlar, Erenkaya, Büyükilvat, Koras, Bademli, Kirli güzergâhını izleyerek Beyşehir'e; Anamur'dan hareket eden diğer bir yol da Aşağı Kuran, Kozancı, Çavuş, Ermenek, Kışle, Taşkent, Hâdim, Bozkır ve Suğla gölünün güneyinden Seydişehir'e ulaşarak kuzeye ve kuzeydoğuya devam etmektedir. Bu durumda Rodar Han'ı Alanya'dan hareket eden yol ile Anamur'dan hareket eden yolun tam ortasında kalmaktadır. Bu takdirde Rodar Han'ı önemli hale gelmekte ve hanın Anadolu Selçukluları zamanında inşa edildiği düşüncesini hatıra getirmektedir. Bununla birlikte Yekta Demiralp, hanın XVII. veya XVIII. yüzyılda yapıldığı kanaatini taşımaktadır (Demiralp, 1994, s. 53-58). Tolga Bozkurt ve Robin Wimmel ise Rodar Hanı'nı bölgenin topografyası itibariyle yalnız Akseki-Bozkır yoluna koymanın pek doğru olamayacağı düşüncesindedirler. Yenice Köyü Veliler Çiftliği'ndeki han kalıntısı, Hatunsaray (Lystra) veya Erenkaya (Bulumya) üzerinden Derebucak Tol Hanı'na veya Akseki yönüne doğru yönelen yol güzergâhında ve muhtemelen Selçuklu dönemine ait bir menzilin varlığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Seydişehir ilçesi sınırlarından geçerek, Akseki yolu üzerinden ve takriben bugünkü Seydişehir-Manavgat otoyoluna paralel bir kervan yolunun 14. yüzyıldan önce de kullanılmış olması kuvvetle muhtemel gözükmemektedir. Öte yandan, Karamanoğulları Beyliği'nin ülke topraklarında cereyan eden transit ticaretten önemli miktarda gelir elde ettiği

bilinmektedir. Selçuklu Devleti'nin varisi oldukları iddiasıyla hareket eden Karamanoğulları Beyliği 15. yüzyıl sonlarına kadar Manavgat, Alanya, Anamur, Silifke ve Lamos (Yumurtalık) gibi Kilikya limanları ile başkent Konya arasındaki kervan yollarının kontrollerini ellerinde tutmuştu. Liman ve tersane imkânlarıyla Alanya, bu dönemde de Akdeniz ticaretindeki önemini sürdürmüştür. Bu bilgiler ışığında Alanya-Konya arasında henüz yeni keşfedilen ve kitabeleri bulunmayan menzil yapılarının Beylikler Döneminden gelebileceklerinin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir (Bozkurt ve Wimmel, 1994, s. 1496-1497).

Planı ve yapı özellikleri:

Doğu-batı yönünde inşa edilmiş olan Rodar Hanı yaklaşık 50 metre uzunluğunda avlusuz bir handır. Plan bakımından Şarapsa Hanı'nı benzer. Ancak yaslandığı yamacın şekline uydurularak inşa edildiği için yapı baş aşağı edilmiş hafif "V" harfini andırmaktadır. Yapı oldukça harap vaziyettedir. Bu haliyle yapı, sadece barınak kısmından oluşan hanlar grubuna girmektedir.

Kuzey duvarının tamamı, diğer duvarların da büyük bir bölümü toprak ve molozlarla örtülmüş durumdadır. Üst örtünün önemli bir bölümünün, yeni yolun yapımı esnasında yukarıdan yuvarlanan taşlar sebebiyle yıkıldığı anlaşılmaktadır. Yaşlıların anlattığına göre hanın bu derece yıkılmasının temel sebeplerinden birisi de defîne arayıcılarıdır. 1950'li yıllara kadar kervansarayın bir hayli sağlam olduğu söylenmektedir. Bazı yaşlılar 20. yüzyıl başlarında bu handa gecelediklerini söylemektedirler. Büyük ölçüde yıkılmış olan kervansarayın şu anda sadece tek bir kemeri ayakta durmaktadır.



Resim 23: Rodar Hanı'ndan iki görüntü (O. Kunduracı)

Sivri kemerli geniş bir açıklık şeklindeki hanın girişi güney cephesinin ortasında yer almaktadır. Kapıdan, yaklaşık paralelkenar dörtgen planlı bir mekâna girilmektedir. Bu mekân sivri kemerli bir tonozla kapatılmıştır. Tonozunda kar şeklinde bir havalandırma ve aydınlık deliği vardır. Dağılım mekânı olan bu açıklıktan doğu ve batı duvarlarındaki sivri kemerli birer açıklıkla hanın diğer bölümlerine geçilir. Giriş açıklığının sağında ve solunda, her biri giriş açıklığı büyüklüğünde birbirine bitişik dörder mekân bulunur. Destek kemerleri ile birbirinden ayrılmış olan bu bölümler sivri kemerli tonozlarla örtülmüştür (Demiralp, 1994, s. 55-56).

Hazine mülkiyetindeki Rodar Hanı'nın, Akseki Belediyesi'nin talebi doğrultusunda Antalya Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu tarafından kültürel faaliyetlerde kullanılması kararı ile Akseki Belediyesine tahsis edilmiştir.

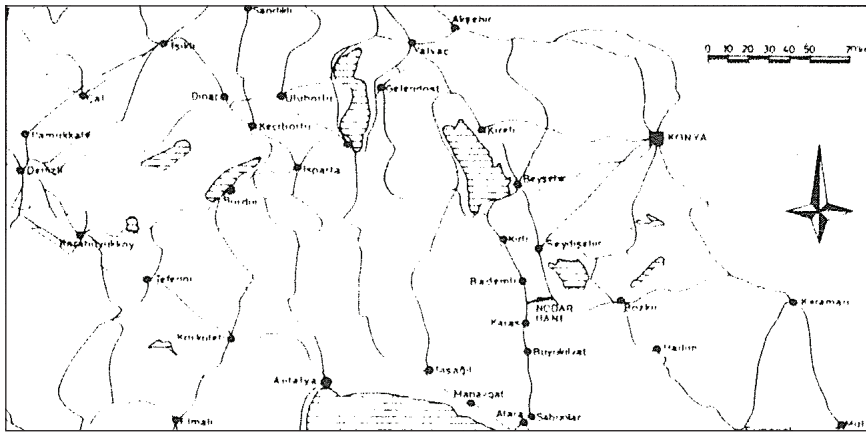
2.6.3. Gündoğmuş-Gelesandra-Dereyol Güzergâhı

Antalya'ya 182 km uzaklıkta olan Gündoğmuş ilçesi, Batı Toros Dağlarının, Geyik Dağı eteklerine kurulmuş eski bir yerleşim merkezidir. Alanya'nın kuzeybatısında yer alır. Kuzey doğuda Konya, batıda Manavgat, güneyde Alanya ve kuzey batıda Akseki ile sınırı vardır. Yöre son derece engebeldir. Denizden yüksekliği 900 m dolayındadır. Alara çayı doğu-batı yönünde ilçeyi ikiye böler. İlçeyi yaylalar üzerinden Konya ili Hadim ve Bozkır ilçelerine bağlayan bir yol bulunmakla birlikte, kış aylarında bu yolun kapandığı ifade edilmektedir. Selçuklular, hatta Roma döneminde de bu yolun kullanıldığı anlaşılmaktadır. Selçuklular bu yol üzerinde Gündoğmuş sınırları içinde kalan iki adet kervansaray inşa etmişlerdir.

2.6.3.1. Gelesandra Hanı

Gelesandra Hanı, Gündoğmuş ilçesine 15 km mesafede Gelesandra yaylasında bulunur. Burada Selçukluların inşa ettiği bir hanın yanı sıra Roma dönemi ait bazı kalıntılar da bulunmaktadır.

Alanya'dan başlayan ipek yolunun bir kolu, Şarapsa hanına gelince ikiye ayrılır. Bunlardan birisi Güzelbağ, Kemerköprü, Narağacı, Penbelik, Gelesandra, Boğaz Han ve Baş Han yolunu izler. Diğer kol ise Aydolın(Saburlar)'dan sonra Senir'e çıkar, buradan Bozkır ve Konya'ya ulaşırdı. Antalya ve Alaiye limanlarına gelen mallar Konya'ya ulaşmak için Gündoğmuş güzergâhını takip ederdi (Özkan. 2012, s. 292-293). Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda adı zikredilmemiş ve yeri işaretlenmemiştir.



Harita 4:Antalya çevresindeki kervan yolları (Usha M. Luther'den Yekta Demirel)

2.6.3.1. Dereyol Hanı

Dereyol Hanı, Gündoğmuş ilçesine bağlı Ortaköy beldesinin Oğuz yaylasına 3 km mesafede bulunur. Selçuklular tarafından inşa edilmiştir (Özkan. 2012, s. 293). Gelesandra Hanı ile aynı güzergâh üzerinde bulunmaktadır.

Oğuz yaylasına, Alanya – Çenger – Çavuşköy - Namaras(Çamlıtepe) - Gündoğmuş-Gelesandra – Kurucaova - Kızılluluk hattı üzerinden gidilebilir. Bu hat Alanya'ya 130 km uzaklıktadır. Dönüşte Ortaköy – Narağacı – Çayırözü – Gündoğmuş – Namaras – Cavuşköy -Alanya hattı kullanılabilir. Bu ha da 114 km civarındadır.

Çekül Vakfı'nın İpek Yolu Kültür Yolu Haritası'nda ismi belirtilmemiş ve yeri işaretlenmemiştir.

SONUÇ

Ticaret aslı itibariyle ekonomik bir olay olmakla birlikte sebep ve sonuçları bakımından aynı zamanda siyasi ve sosyal bir olgudur. Selçuklular ticaretin önemini çok iyi kavradıkları için ticari önem arz eden şehir ve limanları kısa zamanda fethetmişler, özellikle Antalya ve Alanya'nın fethi ile Akdeniz ticaretini kontrol altına alıp bundan yeterince istifade etmeye çalışmışlardır. Toplumun ekonomik ve sosyal düzeyini yükseltmek için Selçuklular ekonomi siyasetinde, ihracattan çok ithalata önem vermişler, başka ülkelerle yaptıkları ticari antlaşmalarını buna yönelik olarak yapmışlardır. O sıralarda Avrupa ticaretine bir konak vazifesi gören Kıbrıs, Mısır ve Venedik'ten gelen mallar Antalya ve Alanya limanlarına iner, buradan çeşitli kervan yollarıyla başka Anadolu Selçuklularının başkenti olan Konya'ya ve diğer Anadolu şehirlerine ulaşırdı. Anadolu'da üretilmiş olan bazı mallar da aynı şekilde bu limanlardan ihrac edilirdi.

Ticari malların ithalat ve ihracatının yanı sıra bunların güven içinde hükümet merkezine ve diğer şehirlere ulaşması gerekiyordu. İşte bunun için çeşitli kervan yollarının açılması ve bu yollarda büyük kervansarayların inşa edilmesi lazımdı. Kervan yollarında inşa edilen kervansarayların çoğu 1215-1246 yılları arasında inşa edilmiştir. Ortalama 25 yıllık süre içinde bütün büyük hanların inşasının tamamlandığını görüyoruz ki bu büyük bir başarıdır.

Antalya'da inşa edilen kervansarayları buldukları yok güzergâhı bakımından dört bölüme ayırmak mümkündür.

Birincisi, Antalya – Burdur güzergâhı: Bu hat üzerinde Evdir, Kırkgöz, Kırgız, Tibük, Susuz, İncir ve Ağlasun hanları bulunmaktadır.

İkincisi, Antalya – Korkuteli – Denizli güzergâhı: Bu hat üzerinde Evdir, Güllik, Küçük Yenice – Bazar – Korkuteli – Tahtalı Beli hanları bulunmaktadır.

Üçüncüsü, Antalya – Anamur güzergâhı: Bu hat üzerinde Köprüsuyu – (Birinci) Pazarcık – Alara - Şarapsa – Kızlar – (İkinci) Pazarcık - Altı Kapı – Alaattin hanları bulunmaktadır.

Dördüncüsü, Manavgat – Kubadabad güzergâhı: Bu hat üzerinde Kargı – Burma – Ebu'l-Hasan hanları bulunmaktadır.

Beşincisi, Manavgat – Eynif - Beyşehir güzergâhı: Bu hat üzerinde Sırtköy (Murtbeli) – Eynif Tol – Ortapayam – Derebucak Tol – Çiftlik - Yeniceköy hanları bulunmaktadır.

Altıncısı, Kargı – Beldibi – Eynif – Beyşehir güzergâhı: Bu hat üzerinde Köprüsuyu – Kargı – Eynif Tol – Ortapayam – Derebucak Tol hanları bulunmaktadır.

Yedincisi, Eynif – Rodar güzergâhı: Bu hat üzerinde Eynif Tol – Koca Oluk (Tolga) – Rodar hanları bulunmaktadır. Bozkır- Akören veya Seydişehir yoluyla Konya'ya ulaşılır.

Sekizincisi, Şarapsa – Gündoğmuş – Gelesandra güzergâhı: Şarapsa Han'ından sonra Gündoğmuş – Gelesandra – Dereyol – Boğaz Han ve Başhan'dan geçilerek Konya'ya ulaşılır.

Çekül Vakfı, 2012 yılında hazırladığı “İpek Yolu Kültür Yolu” haritasında Anadolu'da şehirler arasında yer alan bütün hanlara yer verilmeye çalışılmıştır. Biz bu çalışmamızda Anadolu Selçukluları döneminde yapılmış olup günümüzde Antalya sınırları içinde kalan on bir adet kervansarayın bu haritada yer almadığını tespit ettik. Bunlar Kırgız, Tibuk, Güllik, Küçük Yenice, Bazar, Korkuteli, Tahtalı Beli, Gelesandra, Dereyol ve Koca Oluk (Tolga) hanlarıdır. Antalya il sınırları içindeki hanları bunların da isimlerinin eklenmesi gerekir.

Aynı bölgedeki hanlar bazen farklı isimlerle anıldığı için bazen biz isimleri ayrı da olsa iki ayrı ismin aynı hana ait olabileceğini vurguladık. Bazen de duruma fark edemeyip bunları iki ayrı han şeklinde değerlendirmiş olabiliriz. Bazı hanları yerinde gidip görmüş olsak bile bütün hanları görme imkanına sahip olamadık. Ulaşabildiğimiz kaynaklar bizi burada yaptığımız değerlendirmelere sevk etmiştir.

Çalışmamızda adı geçen bazı kervansaraylardan bazılarının restorasyonu tamamlanmış, bazılarına ise hiç el atılmamıştır. Tarihi ve kültürel değeri çok büyük olan hanların tamamının restore edilip bir an önce tarih ve kültür turizminin hizmetine sokulması gerekir. Konuya daha geniş perspektiften ele aldığımızda Antalya'da bir “Selçuklu Medeniyeti Müzesi” ile bir “İpek Yolu Müzesi”nin kurulması elzem görünmektedir.

KAYNAKÇA

<http://www.skalantalya.org.tr/tr/antalya-hakkinda/>

Akalın (Eryavuz), Ş. (2002). “Kervansaray”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 25, 299-302.

Akseki Belediyesi. (ts). Erişim adresi: <http://www.akseki.bel.tr/index.php/bimer/26-akseki/134-mahallelerimiz> (12.6.2019)

Alanya Belediyesi. Şarapsa Han. (ts). Erişim adresi: <https://www.alanya.bel.tr/S/531/Sarapsa-Han> (12.06.2019).

Alara Han. (ts). Erişim adresi: <https://www.semerkanddanbosnaya.com/portfolio/alara-han/> (12.06.2019).

Altı kapı han. (ts). Erişim adresi: http://www.antalya-info.com/tr/Altikapi_Han.html (13.06.2019).

Antalya Belediyesi. (ts). Erişim adresi: http://antalya.bel.tr/Content/UserFiles/Files/kultur_sanat/cekul_ipekyolu_harita_.pdf (20.07.2019).

Antalya Gezi Rehberi. Erişim adresi: <http://www.antalyagezirehberi.net/alara-han.html> (15.06.2019).

- Antalya hakkında (ts). <http://www.skalantalya.org.tr/tr/antalya-hakkinda/> (20.07.2019).
- Antalya İl Kültür Müdürlüğü. (ts.). <https://antalya.ktb.gov.tr/TR-67535/aspensos-belkis.html> (Erişim: 09.10.2019).
- Altun, A. (1989). "Alara Hanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2, 341.
- Antalya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. (2012). *Dünden Bugüne Antalya*. Antalya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., Antalya. 2, 285-286.
- Aytaç, İ. (2002). "Selçuklu Kervansarayları". *Türkler*. 7, 854-864.
- Bedirhan, Y. (2018, Nisan). "Selçuklular Devrinde Türkiye'nin İktisadi Zenginliği, Bu Zenginliğin Gerilemesinin Sebep Ve Sonuçları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 56 (11), 117-124.
- Beldibi. (2019, Ocak 2). <https://www.histolia.de/karawanserei/beldibi-han/beldibi-han-beschreibung.html> (09.11.2019)
- Bozkurt, T. ve Wimmel, R. (2016, 6-8 Mayıs). "Bozkır-Gündoğmuş Tarihi Yol Güzergâhı Üzerine İlk Tespitler". *Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkır*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 1489-1502.
- Cansız, M. (2018). "Manavgat Sırtköy Tolhan Yazıtı", *Antalya Kitabı*, 1, 630-639. Antalya: Antalya Büyükşehir Belediyesi.
- Cimrin, H. (01.08.2016). Antalya'yı Sarsan Kayıtlı Depremler. <https://www.sabah.com.tr/akdeniz/2016/08/01/antalyayi-sarsan-kayitli-depremler> (Erişim: 10.10.2019)
- Demiralp, Y. (1994). "Nodar Hanı (Akseki-Bozkır)". *Sanat Tarihi Dergisi*, 7, 53-58.
- Dilek, Y. (2016, 6-8 Mayıs). "Bozkır, Akseki Arasındaki Ekonomik ve Sosyo-Kültürel Etkileşim". *Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkır*. (6-8 Mayıs 2016). Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. 835-860.
- Durukan, A. (1995). "Evdır Hanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Türkiye İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., 11, 516-517.
- Erdmann, K. (2018, Aralık). "Alanya Yakınlarındaki Kargı Han". *SDÜ Fen Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Çev. Mehmet Uysal ve Muhammet Güçlü. 18, 247-256.
- Eraşar, O. (2017). *Yolların Tanıkları Anadolu Selçuklu Hanları*. Eskişehir: Konya Aydınlar Ocağı.
- Erdoğan, İ. H. (2018), *Alara Han* (Lisans tezi). Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü.
- Evdır Han. (ts). Erişim adresi: <http://fotopanorama360.com/evdir-han-antalya-duzler-cami-dosemealti-turkey/> (15.06.2019).
- Evliya Çelebi. (2005). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. Yayına haz. Yücel Dağlı – Sayet Ali Kahraman – Robert Dankoff. 9. Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İbradı. (ts). <https://docplayer.biz.tr/1336782-Ibradi-ibradi-dunden-bugune-antalya.html> (15.06.2019).
- Gezi Notları. (2015, 20 Mart). http://www.medicalnetwork.com.tr/2008_dosya/Gezi%20Notlar%C4%B1%20Mart%202015.pdf (05.11.2019).
- Kayaoğlu, İ. (1981). "Anadolu Selçukluları Devrinde Ticari Hayat". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 24, 359-373.
- Kervan ve Tarihi Yollar. (2019, 1 Mayıs). <http://www.ormanaactive.com/tr/neler-yapilir/eynif-ovasi-kervansaray-tol-han> (15.06.2019).
- Korkmaz, N. (2009). "Anadolu Selçuklu Kervansarayları". *Türkiye Mühendislik Haberleri* (TMH). 453, 40-41.
- Korkuteli Tarihi. (ty). http://www.antalya-info.com/tr/Korkuteli_Tarihi.html (Erişim: 10.10.2019).

- Kucur, S.S. (2009). “Selçuklular- Anadolu Selçukluları: Sosyoekonomik ve Kültürel Hayat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul. 25, 384-385.
- Kunduracı, O. (2017, Bahar) “Konya-Alanya Güzergâhındaki Selçuklu Kervansaraylarının Eşrefoğlu Beyliği’ne Sunduğu Katkılar”. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*. 6, 181-208.
- Kültür Portalı. (ts). Erişim adresi: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/antalya/gezilecekyer/alarahan-1>. (12.06.2019).
- Kültür ve Turizm Bakanlığı. (2019). Selçuklu kervansarayları Denizli-Doğubayazıt güzergâhı. Erişim adresi: <https://kvmmg.ktb.gov.tr/TR-44413/selcuklu-kervansaraylari-denizli-dogubayazit-guzergahi.html> (15.06.2019)
- Sönmez C.C. *Antalya Kaleiçi Selçuklu ve Beylikler Dönemi Eserleri*. (2019). *Mimarlar Odası Antalya Şubesi Yayınları*. Erişim adresi: <file:///C:/Users/Win7/Desktop/Korkuteli%20Kervansaraylar%C4%B1.pdf> (15.06.2019).
- TarihinTanıklarıHanlar(ts).Erişim adresi:<https://www.kulturportali.gov.tr/portal/tarihintaniklarihanlar> (17.06.2019).
- Turan, O. (2019). Selçuk Kervansarayları. Erişim adresi: <https://www.tarihtarih.com/?Syf=26&Syz=377157&/Selçuk-Kervansarayları/-Prof.-Dr.-Osman-Turan-> (17.06.2019).
- Özkan, Selim Hilmi. “Tarihe Şahitlik Eden Alanya-Bozkır Yolu ve Bu Yolun Tarihi Serüveni”. *Alanya XII. Tarih ve Kültür Sempozyumu*. S. 292-293. Aralık 2012. Konaklı Belediyesi. 291-296.
- Ünal, R. H. (2010, 1 Nisan) “Antalya-Korkuteli Kervan Yolu Üzerinde Bilinmeyen Üç Han”. *Sanat Tarihi Dergisi*. 19, s. 57-99.
- TDK. <https://kelimeler.gen.tr/tol-nedir-ne-demek-305065> (05.11.2019).
- Tükel Yavuz, A. Anadolu’da Eşodaklı Selçuklu Hanları. (ts). Erişim adresi: http://jfa.arch.metu.edu.tr/archive/0258-5316/1976/cilt02/sayi_2/187-204.pdf (17.06.2019).
- Yardım, A. (2002). *İstanbul’un 550. Fetih Yılı İçin Alanya Kitabeleri*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- Yarpuzköyü.(ts).Erişim adresi:<https://www.pictame.com/place/yarpuz-koyu-akseki-antalya/346117005> (17.06.2019).

TURKISH
ACADEMIC
RESEARCH
REVIEW



TÜRK
AKADEMİK
ARAŞTIRMALAR
DERGİSİ

Osmanlı Müzik Yazmalarında Pisagorcu Değişim

The Pythagorean Shift In The Ottoman Musical Writings

Hakkı Talha Koytak

Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler/Boğaziçi University, Political Science and International Relations, İstanbul/Turkey.
htkoytak@gmail.com

Orcid: 0000-0002-2516-8949

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü-Article Type | Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi-Date Received | 14 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi-Date Accepted | 25 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi-Date Published | 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu | Ekim – Kasım - Aralık

Pub Date Season | October – November - December

Atf/Cite as: Koytak, Hakkı Talha, The Pythagorean Shift In The Ottoman Musical Writings/ Osmanlı Müzik Yazmalarında Pisagorcu Değişim. tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (4), 571-596. doi: 10.30622/ tarr.646983

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



The Pythagorean Shift In The Ottoman Musical Writings

Abstract

It has been discussed throughout history whether we can examine and explain music autonomously or heteronomously. This article aims to discuss the autonomous-heteronomous approaches in Ottoman music through thirteen different musical writings, from Yusuf Kırşehirî's Risale-i Musiki (1411) to Haşim Bey's Mecmua (1853). Early Ottomans and the Muslim philosophers before them, were greatly aware of the Pythagorean doctrines such as ethos and the Harmony of the Spheres, in which the music is studied heteronomously. However, an opposite line to Pythagoreanism, Aristoxenianism had also immense influence on the musical writings of Muslim philosophers and the early Ottomans. With the rise of Turkish musical writings in the 15th century, there was a shift from the autonomous approach of Aristoxenianism. The argument of this article is that this shift allowed the Pythagoreanism to dominate the musical thought in the following centuries and even today. This was not a success of the heteronomous approach of Pythagoreanism but the result of the loss of connection with the Aristoxenian tradition.

Keywords: Pythagoreanism, Aristoxenus, Autonomy-Heteronomy, Ottoman Musical Writings, Meaning in Music, Systematist School

Öz

Müziğin otonom veya heteronom bir şekilde incelenip açıklanması tarih boyunca tartışılmıştır. Bu makale, Osmanlı müziğindeki otonom-heteronom yaklaşımları Yusuf Kırşehirî'nin Risale-i Musiki'sinden (1411) Haşim Bey'in Mecmuası'na (1853) kadar on üç farklı müzik yazması üzerinden tartışmayı hedefliyor. Erken dönem Osmanlılar ve onlardan önceki Müslüman filozoflar müziğin heteronom olarak incelendiği ethos ve Kürelerin Uyumu gibi Pisagorcu doktrinlerin oldukça farkındaydı. Bununla birlikte, Pisagorculuğa karşı bir çizgi olan Aristoksenosçuluğun da Müslüman filozoflar ve erken dönem Osmanlıların müzik yazmalarında çok büyük etkisi oldu. 15.yüzyıldan itibaren sayıları artan Türkçe yazmalarda Aristoksenosçuluğun otonom yaklaşımından kayma başladı. Bu makalenin argümanı bu kaymanın devam eden yüzyıllarda ve bugün bile müzik düşüncesinde Pisagorculuğun hakimiyetine sebep verdiği yönündedir. Bu durum Pisagorculuğun heteronom yaklaşımının başarısı değil Aristoksenosçu gelenekten kopmuş olmanın sonucuydu.

Anahtar Kelimeler: Pisagorculuk, Aristoksenos, Otonomi-Heteronomi, Osmanlı Müzik Yazmaları, Müzikte Anlam, Sistemci Okul

Introduction

In the last decade, the citizens of Istanbul have witnessed the rise of maqam Nihavend being used in call to prayers (adhan, ezan). Nihavend nowadays is especially used in afternoon (Asr, İkinci) and night (Isha, Yatsı) prayers which are recited from many mosques in the city. While many, as I have heard from my conversations, seem to find this practice as beautiful, relaxing and inviting there is also a controversial side to it which will become my point of departure for this article. The controversy runs as follows. One side claims that Nihavend is not suitable for call to prayers because it is a secular maqam that evokes certain secular feelings in the listener.¹ The defenders of Nihavend counter this argument by claiming that the city of Konya during Ottoman times had a tradition of reciting the call to prayer in Nihavend on Thursdays to remind everyone that the following day is Friday, which is the most important day of the week in Islam.²

In this debate, the argument against Nihavend exemplifies the heteronomous way of understanding music which is to evaluate it with areas outside of itself. In this particular version music can have secular or heavenly connotations. Within the traditional musical circles of Turkey and related Sufi orders, similar approaches of heteronomy shows itself in many instances. Against the heteronomous understanding, throughout history, there was also an opposite line of thought which is the musical autonomy. Autonomy aims to evaluate music in its own domain and by its own tools. Both the heteronomy and autonomy goes back to the musical ideas of ancient Greeks.³ The definite origin of heteronomy in Turkish musical thought can be found as well in the ideas of Greek Pythagoreans, as they connected music to numbers, “the Harmony of the Spheres”, the attunement of the soul, the moral character it embodied (ethos) and so on. For Pythagoreans, it is not that music doesn't have any value on its own but its real meaning always lies outside of itself, in spheres such as astrology and numerology. Against these heteronomous ideas, Aristoxenus found for the first time an area of study that is wholly of music's own. The focus of study shifted away from astrology and numerology to musical sounds. Music could be explained by the functions and dynamics between these musical sounds.⁴

In the 19th century, the autonomous study found its most fervent formulation with Eduard Hanslick who believed that music is non-representational and if it is to have any value it is to be purely within the “tonally moving forms”.⁵ Music's value and meaning were found solely in itself, in its dynamic movements and relations which come to life through sound. Stravinsky shared a similar attitude: “I consider that music, by its very nature, is essentially powerless to

1 For the arguments of the debaters see *Musiki Dergisi*, “Nihavend makamında ezan tartışması...” (Accessed 9 November 2019); Evrensel, “Nihâvend makâmı ve ezan” (Accessed 9 November 2019).

2 Yeni Şafak, “Bu ezanı dinleyen namaza başlıyor” (Accessed 9 November 2019).

3 For an in-depth study of these ideas see Wayne D. Bowman, *Philosophical perspectives on music* (New York: Oxford University Press, 1998).

4 Bowman, *Philosophical perspectives on music*, 138: “Aristoxenus was adamant that musical theory not be permitted to ‘transgress the limits of the sensible’”.

5 Bowman, *Philosophical perspectives on music*, 145.

express anything at all, whether a feeling, an attitude of mind, a psychological mood, a phenomenon of nature, etc. ... Expression has never been an inherent property of music".⁶ However, in some of the modern definitions of music, the remnants of heteronomy can still be seen. For Deryck Cooke, music is a language of emotions; it carries an emotional content to be evoked in the listener.⁷ This tension between autonomy and heteronomy, therefore, is still relevant today for music.

In this article, I will examine the heteronomous and autonomous tendencies apparent in the Ottoman musical writings between the 15th and 19th centuries. However, at first, I will briefly explain the origins of the autonomous and heteronomous approaches. It will be shown that the Muslim scholars, inheriting the vast legacy of Greeks, adopted both of them in turn. There were two types of musical writings in the Muslim world: the systematic writings that can also be categorized as Aristoxenian and the Pythagorean-heteronomous writings. Between the 10th and the 15th centuries, the systematic writings guided the musical thought. Turkish-Ottoman musical writings inherited this approach from the previous Muslim scholars; however, in the 15th century a gradual shift from it had begun. In this century we see a new style that began to replace the systematic writings. This new style contained many Pythagorean ideas alongside verbal descriptions of maqams. Most of the Ottoman musical writings are written in this style that appreciates music heteronomously. The argument of this article is that the shift that occurred in the 15th century allowed the Pythagoreanism to dominate the musical thought in the following centuries. It is this shift that caused the later musicians to study music with the heteronomous perspective because the possibility for an autonomous music study was forgotten.

The Origins Of Heteronomous Musical Understanding

Concerning the heteronomous musical understanding, we see two concepts that left their mark over the centuries: "Ethos" and "the Harmony of the Spheres". The word ethos (ἦθος) is defined as "character" in the Greek language⁸ and consequently, ethos in music is defined as attributing character to musical modes that have the power to influence the human soul.⁹ If we look closely upon the arguments in the Nihavend debate we will find that they show the influence of "ethos", deliberately or not.¹⁰ As with the Nihavend debate and in many other books,

6 Flora Levin, *Greek Reflections on the Nature of Music* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 31.

7 Levin, *Greek Reflections on the Nature of Music*, 26. These definitions focus on how the listener is affected by the music, so that what the listener feels is transferred back to music as the content of music itself.

8 "Ethos. Character. Heraclitus f. 119: "ethos anthropoi daimon," "For a human being, character is destiny." Virtue ethics, whether Socratic, Aristotelian, or Stoic, is in a sense about "character"—"ethikos," as in the title of Aristotle's *Nicomachean and Eudemian "Ethics,"* is the adjective form of the noun." Anthony Preus, "Ethos", *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy* (Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2007), 109.

9 Bowman, *Philosophical perspectives on music*, 35.

10 Some of the arguments against Nihavend are as follows: "it is a difficult maqam to Islamicize"; "Nihavend is not a heavenly maqam... it forms secular effects" see Musiki Dergisi, "Nihavend makamında ezan tartışması...". "Each maqam for each prayer time is defined... It is evident that Nihavend which is mostly used for the "song" forms would not be suitable for call to prayer. If it was suitable,

interviews, and journals, I found that the heteronomous Pythagorean influences still run deep in Turkish traditional music circles. Just as the Ottoman writings on music generally attribute the invention of music theory and maqams to Pythagoras (c.570 – c.495 B.C.) himself,¹¹ I won't be far off if I begin my inquiry with the Pythagorean musical conceptions.

Although there are fragmentary sources written before 300 B.C. our two main references to Pythagoreanism come from Aristotle and his pupil Aristoxenus who was “its first historian and biographer, an indispensable witness for reconstructing its historical framework”.¹² Pythagoras is known to introduce “the Harmony of the Spheres” to the Greek thought.¹³ While he is said to have formulated this doctrine, there is also the claim that he learned it and many other mathematical teachings from Babylon.¹⁴ The more apparent aspect of Pythagoreanism is its kinship to the mysticist sect of Orphism and its rituals of purification.¹⁵

“The Harmony of the Spheres” springs from the assumption that “numbers are the ultimate things in the whole physical universe”.¹⁶ Pythagoreans proffered that when they are in motion the heavenly bodies emit a sound according to the ratios and numbers between themselves. The sound of the heavenly bodies together creates a universal harmony that nevertheless can't be heard by humans.¹⁷ Harmony, which was constituted out of ratios and numbers, was central to the Greek thought and just as important for the human soul as for the universe. It is the harmony of the universe that became the model for the harmony of the human soul. Just as “our souls resound with the same harmonies as the cosmos”,¹⁸ change in the ratios and numbers will, in turn, affect our character.¹⁹ Regarding numbers as the ultimate source of all things and their major point of study, Pythagoreans drifted away from the actual practice of music.²⁰ The ultimate reality behind the physical sound of music, which can only be apprehended by the intellect, was of more importance. The mythology of ancient Eastern cultures had begun

it would have been used in the traditional maqam arrangements.” See Evrensel, “Nihâvend makâmı ve ezan”.

- 11 Pythagoras is mentioned in the writings of Hızır b. Abdullah, Hızır Ağa, Mehmed Said, Gevrekzade, Mehmed Hafid Efendi, Nasır Dede and Haşım Bey which will be examined later in the article.
- 12 Leonid Zhmud, “Aristoxenus and the Pythagoreans”, *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*, ed. Carl A. Huffman (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2012), 223-249.
- 13 Farmer traces the origin of *ethos* theory in music to the Harmony of the Spheres. Henry George Farmer, “The Influence of Music: From Arabic Sources”, *Proceedings of the Musical Association* 52nd Sess. (1925-26), 89-124.
- 14 “...he was brought to Babylon. Here he gladly associated with the Magi, was instructed by them in their venerable knowledge, and learnt from them the most perfect worship of the Gods. Through their assistance likewise, he arrived at the summit of arithmetic, music, and other disciplines; and after associating with them twelve years, he returned to Samos about the fifty-sixth year of his age.” Thomas Taylor, *Iamblichus' Life of Pythagoras*, (London: J.M. Watkins, 1818), 9.
- 15 Edward A. Lippman, “The Sources and Development of the Ethical View of Music in Ancient Greece”, *The Musical Quarterly*, 49/2 (April 1963), 188-209.
- 16 Aristotle, *Metaphysics*, trans. Hugh Lawson-Tancred (London: Penguin Books, 1998), 985b-986a.
- 17 Bowman, *Philosophical perspectives on music*, 63.
- 18 Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 49.
- 19 Bowman, *Philosophical perspectives on music*, 25.
- 20 Bowman, *Philosophical perspectives on music*, 25.; Lippman, *Ethical View of Music in Ancient Greece*, 191.

to be transformed into a rationalist philosophy. With this move also the Orphic music rituals of purification were sublimated into mathematical theories.²¹ It is the explanation of music through astronomy, cosmology, and numerology that make the Pythagorean understanding heteronomous. It is not that they didn't care for music's own qualities but always subordinated them to other domains:

"It appears,' I said, 'that just as the eyes are fixed on astronomy, so the ears are fixed on harmonic [enharmonios] motion, and that these two sciences are one another's sisters, as the Pythagoreans say and we agree, Glaucon. Or what do we do?'"²²

Musical science against musical heteronomy: Aristoxenus

Aristoxenus of Tarentum (fl. 335 B.C.) is today known as the founder of the systematic musical science of Greeks. Informed by his teacher Aristotle's philosophy, he conceives music solely as a phenomenon of sound that is heard by the ear and understood by the mind.²³ With this move, Aristoxenus "breaks decisively with the mathematical harmonics of the Pythagoreans, accusing them of contradicting empirical facts".²⁴ Anything out of the sensible experience, such as "the Harmony of the Spheres", can't be a fundamental principle for music. The role of the intellect here stands in direct opposition to the Pythagorean thought because it is a concrete one, wholly united with the sense perception.²⁵ This new approach, built on the Aristotelian principles, understands music as a function of the concrete sound relations. Music had a value of study on its own and its meaning "self-evident to the musically intuitive mind".²⁶ Aristoxenus defied heteronomy to create a musical "logos", one that is grounded solely in music's own mechanics. It is because of his focus on the actual dynamics of music, he founded many concepts such as the function of notes (dynamis), tension-resolution (epitasis-anesis) and modulation (metabole) that we still use in modern theory.²⁷

Aristoxenians were radically opposed to the idealist view of Pythagoreans, not because they completely rejected mathematics but that the actual knowledge of musicians was far more important as they were verifiable by the empirical study. Aristoxenian tradition continued into late antiquity with scholars such as Bacchius Geron, Cleonides, and Aristides Quintilianus.²⁸ Bacchius, being a strict Aristoxenian, believed that nothing outside of music can define any-

21 Lippman, "Ethical View of Music", 191: "It is quite possible that the Pythagoreans turned away more or less completely from sensory experience". Concerning Plato see Andrew Barker, *Greek Musical Writings: Volume 2, Harmonic and Acoustic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 53: "...the task of his harmonics is not to analyse any musical systems in actual use."; "must seek to reveal truths of a higher order, transcending the sphere of perception".

22 Andrew Barker, *Greek Musical Writings*, 55.

23 "By the former we judge the magnitudes of the intervals, by the latter we contemplate the functions of the notes." Bowman, *Philosophical perspectives on music*, 137.

24 Zhmud, *Aristoxenus and the Pythagoreans*, 227.

25 "for we must perceive the sound that is present, and remember that which is past. In no other way can we follow the phenomena of music." Bowman, *Philosophical perspectives on music*, 137.

26 Levin, *Greek Reflections*, 49.

27 Levin, *Greek Reflections*, 53, 22, 289.

28 Levin, *Greek Reflections*, 2, 51, 56.

hing musical.²⁹ His focus was solely on what qualities made melody work. With Aristoxenians we have an autonomous examination of music through its own dynamics. This method is at once systematic and empirical because it creates an authentic musical logic by applying practical data to the elements of the particular musical inquiry.

The autonomy bestowed upon music meant that it cannot be translated, compared, or reduced to anything beyond itself and it also signaled the commencement of a new kind of study that would later influence many Muslim and Christian scholars. It is this approach that would culminate in the modern period with formalists such as Hanslick.³⁰

The Transmission of Greek Thought

In the Middle Ages, while Western Europe had lost the connection to the Greek theory, Muslim scholars were fully immersed in it.³¹ The contact with the Greek culture and theory started as early as the Umayyads and continued under the Abbasids. It is in the 8th century Baghdad that the Bayt-al Hikmah (House of Wisdom) was established as a center of astronomy and translation. Very soon the translations of the Greek writings were spread as far as Toledo, Spain. This movement of translation ignited the spark of Islamic science and philosophy.³² Although Arabs knew some of the theories on music, such as the Harmony of the Spheres, through Egyptians, Chaldeans, and Sumerians, it is the systematic handling of theory by the Greeks that granted them “authority and acceptance within Islamic philosophy.”³³ It was these translations “that schooled the Arab authors in the physical & physiological aspects of the theory of sound”³⁴ and later allowed for a development of a unique Islamic philosophy of music.

Al-Kindi and Ikhwan-al Safa: Heteronomous Legacy

My main inquiry from now on will be to discern the Aristoxenian and Pythagorean tendencies in the musical writings written after the 8th century in the Islamic world. Al-Kindi (c. 800–870 A.D.), also known as the first Muslim philosopher, was the one who first approached music as a science in the Islamic world.³⁵ In spite of his reputation as a “peripatetic”,³⁶ in al-Kindi we find Pythagorean influences. Alongside the topics such as the composition of melody, tetrachords, sound theory, notation, and the physical qualities of oud, we find ideas about the connection between the music and the heavenly bodies, music therapy, the effects of music on

29 Levin, *Greek Reflections*, 2-3.

30 Bowman, “Music As Autonomous Form”, *Philosophical perspectives on music*, 133-198.

31 Henry George Farmer, “Greek Theorists of Music in Arabic Translation”, *Isis* 13/2 (Feb., 1930), 325.

32 Jozef Pacholczyk, “Music and Astronomy in the Muslim World”, *Leonardo* 29/2 (1996), 145-150.

33 Jozef Pacholczyk, “Music and Astronomy in the Muslim World”, 145; Also see Farmer, “The Influence of Music”.

34 Farmer, “Greek Theorists”, 326.

35 According to Arslan al-Kindi is not the first Muslim scholar of music, but the previous writings have not survived. Nevertheless it is with the translations of Greek works that music became an art and a science. Fazlı Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 49.

36 Followers of Aristotle. Farmer, “The Influence of Music”, 102.

the human soul.³⁷ Al-Kindi compared the four strings of “oud” to the four principal elements, used the numbers of seven and twelve in relation to the planets when arranging the notes. His musical system embraced “almost everything within the entire macrocosm”.³⁸ For al-Kindi, philosopher has to “uncover and understand the multiple relations between the musical and the non-musical.”³⁹

There was no other philosopher circle than Ikhwan-al Safa (c. 9th-10th century) who propagated the Pythagorean doctrines with more rigor. Although they show the influence of Aristotle in some of their explanations, their appreciation of music is always related to topics ranging from “the Harmony of the Spheres” to music-therapy, from numerology to “ethos”,⁴⁰ it is evident that Ikhwan-al Safa valued the Pythagorean heteronomy over autonomy. Pythagoreanism of Ikhwan-al Safa left its mark on the subsequent generations as the heteronomous approach had a major revival in the 15th century.⁴¹

The Systematic Writings

For Farmer and Arslan, al-Urmawi (d. 1294) is the pioneer of the Systematist school.⁴² However, Öztürk argues that the systematic writings actually began with al-Farabi (d. 950) whose book on music was even richer than al-Urmawi.⁴³ If we examine the content and method of these writings, we will see that naming al-Farabi as the pioneer of the systematic tradition will be much more accurate. Thus, I will use the terms “Systematist” and “systematic” for the writings that continue this tradition.

Farmer tells that Pythagorean thought was replaced with the Aristotelian for a time when al-Farabi came on the scene.⁴⁴ One of al-Farabi’s achievements was to improve upon and correct the Greek theory.⁴⁵ His method follows that for a study of music one must focus on the principles and elements that pertain to the particular musical inquiry. As a result, al-Farabi

37 Ahmet Hakkı Turabi, *el-Kindi'nin Musiki Risaleleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 1996), 69-99.

38 “Each note on a string of the lute had its relation to a mode, rhythm and sentiment. These, in turn, were connected with spatial spheres, geographical spheres, planets, constellations, horizon and meridian, winds, seasons, months, days, hours, elements, humours, periods of life, the faculties of the soul and body, actions, colours, perfumes, etc”. Farmer, “The Influence of Music”, 97.

39 Fadlou Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1995), 8.

40 Jozef Pacholczyk, “Music and Astronomy in the Muslim World”, 145-150; Also see Yalçın Çetinkaya, *İhvan-ı Safa'da Musiki Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 1991).

41 For Öztürk, the Ottoman theorists who followed esoteric traditions inherited their knowledge on astrology-music from Ikhwan; Ikhwan in turn from Ptolemy; and Ptolemy from Ancient Greek esotericism. Okan Murat Öztürk, “Makam, Âvâze, Şûbe ve Terkib: Osmanlı Musiki Nazariyatında Pisagorcu “Kürelerin Uyumu / Musikisi” Anlayışının Temsili”, *Rast Müzikoloji Dergisi* 2/1 (Haziran 2014), 19.

42 Henry George Farmer, *A History of Arabian Music* (London: Luzac & Co, 1929), 229. Fazlı Arslan, *Saîyüddin-i Urmevi ve Şerefiyye Risalesi* (İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2017), 1.

43 Öztürk, “Kürelerin Uyumu”, 12-15.

44 Farmer, “The Influence of Music”, 107.

45 Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki*, 65.

gives primary importance to the actual musical phenomenon itself.⁴⁶ In a passage al-Farabi rejects the most important of the heteronomous Pythagorean doctrines, “the Harmony of the Spheres”:

“What the Pythagoreans believe about the heavenly bodies and the stars, that by their motion they produce harmonious tunes—that is false. It has been outlined in the science of nature that what they claim is not possible, for the heavens, the spheres and stars cannot (lâ yumkin) produce sound by their movements.”⁴⁷

For him, music was invented out of man’s own natural instincts, which is at once opposed to the cosmic origins propagated by Pythagoreans, al-Kindi, and Ikhwan.⁴⁸ His *Kitab-al Kebir* focuses solely on aspects that are of music’s own, such as consonance-dissonance, tetrachords, composition of melody, the causes of pitches, scales, the principles of progression, physical properties of oud, classifications of instruments etc.⁴⁹

The systematist writings continued with the great philosopher Ibn Sina who had an interest in the Greek works so much that he is said to have revived the forgotten problems of music since antiquity.⁵⁰ He continues and improves upon the systematic understanding of al-Farabi. As with al-Farabi, Ibn Sina explicitly rejected the heteronomous connections made earlier by al-Kindi and Ikhwan:

“We shall also ignore the similarities between the heavenly bodies and human character traits (on the one hand) and the ratios of musical intervals (on the other). This is the way of those (Ikhwan-al Safa) for whom the sciences have not been distinguished the one from the other, and it has not become clear to them what is essential and what is accidental.”⁵¹

Shehadi finds this as “a fuller declaration of independence from Pythagoreanism”⁵² and “moving away in the direction of Aristoxenus”.⁵³ As with Aristoxenus, Ibn Sina regards the science of music as the study of “principles and elements of music itself as an auditory phenomenon”.⁵⁴ Thus, a composition can be meaningful only because it addresses human cognition. Ibn Sina

46 Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, 50.

47 Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, 54.

48 “Farabi’s view of the origin of music is in marked contrast to the one held by Kindi and the Ikhwan. According to these, human music originated when the Sages, and in certain passages Pythagoras is singled out, heard the celestial music and set down the rules for human music. These were then disseminated to others, and eventually music spread to all. This has all the earmarks of a myth, and we do not mean that in any negative sense. By contrast what Farabi offers, to be followed by Ibn Sina along rather similar lines, is a natural or naturalistic explanation.” Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, 59.

49 Ahmet Hakkı Turabi, “el-Musika’l-Kebir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Accessed 11 November 2019). Also see Fazlı Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki*, 63.

50 İbn Sina, *Musiki*, trans. Ahmet Hakkı Turabi (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), V.

51 “Thus when Ibn Sina declares the autonomy of the science of music he is thereby stating that any such extra-musical connections as may exist and may be made, would not guide us in the understanding of the essential nature of music.” Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, 67.

52 Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, 9.

53 Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, 8.

54 Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, 66.

writes humans like three things about sounds, first one addressed to hearing faculty, other ones our discerning faculty in mind:

1. The qualifications of sound as sound. The first things we enjoy in music are the surface or sensible qualities of sound.
2. The similarity between music's meaningful qualifications with the natural acts of humans (al-hikayah).
3. The order or arrangement of notes and intervals into melody and rhythm (al-nidham), and the organization of these in turn into a complete composition (ta'lif).⁵⁵

Ibn Sina even delves into the psychology of music in the part where he explains tension-resolution with an almost modern sensibility: "We like the first sound immediately when we hear it. However with the fading out of this sound we feel an excitement such that to obtain the first sound is now precious for us. The appearance of the following sound in a concord ratio to the first one compensates this break. As is known, the strongest of the sources of pleasure is the sudden feeling of something that is lost and expected. For this reason, fleeing of the sound after its sudden appearance in the mind and its compensation of the solitude created by this flight with the joy of its return in a way to please the mind is one of the greatest pleasures for the mind."⁵⁶

In the 13th century, the Systematist school continued with Safi al-Din al-Urmawi (d. 1294) whose ideas were direct continuation of the two preceding philosophers: al-Farabi and Ibn Sina. All of his writings, in *Kitab-al Edvar* and *Şerefiyye*, are about the acoustics, intervals, scales, consonance-dissonance and similar topics of the musical science except for a very brief chapter in his earlier book *Kitab-al Edvar* where he explains the effect of modes on human soul (ethos) and the relevant mode for each nationality.⁵⁷ We should consider here that al-Urmawi, in his masterpiece on music *Şerefiyye*, does not mention anything about "ethos".⁵⁸ It is as if he went further and removed anything heteronomous from his attention.

Precisely at this point it will be useful to mention the distinction made by Fazlı Arslan concerning the two styles of musical writing in the Islamic world, namely the (systematic-Aristoxenian) style that evaluates the intervals, scales, and the physical aspects of the sound and the (Pythagorean-heteronomous) style that studies music in relation to astrology, cosmology, and ethos.⁵⁹ While al-Kindi describes the invention of instruments as an expression of the harmony of the universe,⁶⁰ al-Farabi argues that "instruments were invented to accompany and

55 İbn Sina, *Musiki*, trans. A.H. Turabi, VII.

56 İbn Sina, *Musiki*, trans. A.H. Turabi, 5-6. Translated from Turkish by the author of this article.

57 Anas Ghrab, *Commentaire Anonyme du Kitab al-Adwar Édition critique, traduction et présentation des lectures arabes de l'œuvre de Şafī al-Dīn al-Urmawī* (Paris: Université Paris-Sorbonne, Doctoral Thesis, 2009), 235.

58 Arslan, *Safiyüddin-i Urmevi ve Şerefiyye Risalesi*.

59 Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki*, 329-336.

60 Amnon Shiloah, *Music in the World of Islam A Socio-cultural study* (Great Britain: Scolar Press, 1995), 49-50.

enrich vocal music which had already undergone a long process of development".⁶¹ While the Systematist school classifies the instruments empirically, Pythagoreans connect them to the harmony of the universe. This overall distinction, I believe, overlaps with the main theme of this article: autonomy-heteronomy.

The Systematist school exemplifies the autonomous study of Aristoxenus as his ideas had major influence on them. As with Aristoxenus, they study music as an end in itself. Physics and mathematics are employed for explaining the audible qualities of music. Their focus is on the music as a phenomenon in itself which excludes non-musical. Their writings include topics such as: the qualities of instruments, intervals, scales, tuning, tetrachords, rhythms, principles of composition, vibration of strings, echo of sound, sources of sound, how sound is perceived through ear, dispersion of sound through liquid and solid objects, the function of sound in animals, practical guides for performance. Another thing common to systematic writings is that they ground their theory on the musical practice of their times.⁶²

The Emergence of a New Style

Farmer talks of the fall of Baghdad in 1258 as a moment of cultural ruin for the Muslim world, whereafter the Pythagorean ideas once again rose to prominence.⁶³ Without testing this assumption for all branches of culture, I have found that the transition to Pythagoreanism in music was not as sudden as Farmer claims, at least for the Ottomans. This can be seen from the aforementioned two styles of writing in the 15th century. The first style is the continuation of the Systematist school, based on the writings of al-Urmawi, which gradually decline in numbers. Meragi, Emir Hüsrev,⁶⁴ and Şirazi can be said to belong to this group. There are also writings based on the systematic style that also contain brief references to Pythagorean ideas, such as that of Ladikli Mehmet Çelebi, and Fethullah Şirvani. In Ladikli's *Risalet-ül Fethiyye* (1481), a treatise dedicated to Sultan Bayezid II, the content and approach is almost same with the Systematist school.⁶⁵ Nevertheless, there are brief nods to Pythagorean heteronomy such as the ethos theory for modes, appropriate modes for races, appropriate modes for the times of the day.⁶⁶ Şirvani in his treatise *Mecelletü-l fi'l-Musika* (which was written around 1453 and dedicated to Sultan Mehmed II), follows the systematic writings, however, he too briefly considers heteronomous ideas of "ethos" and appropriate times of performance.⁶⁷ Even though

61 Shiloah, *Music in the World of Islam*, 66.

62 Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki*, 64, 330. Also see İbn Sina, *Musiki*, trans. A.H. Turabi.; Rauf Yekta Bey, *Türk Musikisi*, trans. Orhan Nasuhioğlu (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986), 48.

63 Farmer, "The Influence of Music", 110.

64 Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki*, Arslan, 170. Hüsrev criticizes the lack of scientific knowledge and method in Indian music of his time, he strongly advocates for a scientific method. He also criticizes the Harmony of the Spheres because it hinders the creativity of humans. Fazlı Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki*, 173.

65 Hakkı Tekin, *Ladikli Mehmet Çelebi ve er-Risaletü-l Fethiyye'si* (Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral Thesis, 1999).

66 Tekin, *Ladikli Mehmet Çelebi*, 204-205.

67 Bayram Akdoğan, *Fethullah Şirvani ve "Mecelletün Fi'l-Musika" Adlı Eserinin XV. Yüzyıl Türk Musikisi Nazariyatındaki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral Thesis, 1996), 230-233.

these treatises show brief additions of Pythagorean heteronomy, they still are very much grounded in the tradition of the systematic school. It is evident from the content, arrangement and many verifiable references to the previous scholars (such as al-Farabi, al-Urmawi, Meragi) that these are the dynamic continuation of the systematic-autonomous writings.

The second style, which will be referred as the “new style” in the remainder of this article, is especially of interest and consist of writers such as Kırşehirli Seydi and Hızır b. Abdullah. In these writings, there is a shift with the systematic tradition alongside the emergence of extensive Pythagoreanism. These writings contain many heteronomous ideas such as the relation of modes to zodiac signs, the appropriate times of performance, the effects of maqams upon races and so on. It is this new style of musical writings in the 15th century that began the shift from the systematic-autonomous tradition. The content of the “new style” usually consists of verbal descriptions of maqams and rhythms,⁶⁸ legendary accounts, and heteronomous ideas. Öztürk draws importance to the role of esoteric-hermetic tradition in the emergence of this new style which marked a break with the Systematist school.⁶⁹ As a necessity of the esoteric-hermetic tradition, “symbolism” is highly important for these authors.⁷⁰ The numbers of four, seven, and twelve have prominent symbolic value in these writings as these are the key esoteric numbers. Musical modes are classified as four şube, seven avaze, twelve maqam. For Öztürk, this kind of classifications were not made because of purely technical properties or necessities of music, rather they originate from hermetic symbolism as musical modes are associated with twelve zodiac signs, seven planets, four elements and so on.⁷¹ In this classification, constituents have their place this way only because they represent the elements of the cosmos. Öztürk sees this symbolic classification as a Sufi-Ottoman reflection of the Pythagorean “Harmony of the Spheres”.⁷² We should also note that this esoteric-hermetic tradition has its origin in the Neoplatonist (and Neopythagorean) philosophies that flourished in the 2nd century Alexandria.⁷³ In the Ottoman world, Suhreverdi and Ibn Arabi had a major role in the proliferation of these influences.⁷⁴

68 Verbal descriptions in the new style usually indicated the tones to progress the maqam and where to rest it. This method clearly at once differs from the systematic understanding of melody in relation to calculations of intervals, tetrachords, scales, consonance-dissonance and simplifies music theory into the territory of a practical guide. “Nihâvendek oldur ki hicâz göstere, yukarudan ine, yine hicâz evinde karâr ide” Kırşehirli Yusuf bin Nizameddin, *Risâle-i Mûsikî*, trans. Ubeydullah Sezikli, ed. Okan Murat Öztürk (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2014), 40; “Nihaventkebir: tiz-dügah hanesinde hicaz edip hüseyni hanesinden inip aşağı hicaz karar edesin” Recep Uslu, “Mehmed Said’in 1775’te Yazdığı Zeyl-i Risale-i Edvar-ı Kadızade Adlı Eserinin İncelenmesi”, *Akademik Sanat* 3/5 (Summer 2018), 145; “Der Ta’rif-i Makam-ı Nihavend-i Kebir: İbtida hicaz, neva, hüseyni, acem, gerdaniye, muhayyer, sünbüle basarak ba’dehu dönüp bu üslup üzere neva’ya kadar inüb tekrar neva’dan evç, şuri yine neva, çargah, kürdi, dügah açarak rast’da kadar ider. Buna dahil alafrangada sol macur tabir iderler.” Gökhan Yalçın, *19. Yüzyıl Türk Musikisinde Hâşim Bey Mecmuası* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2016), 151.

69 Öztürk, “Kürelerin Uyumu”, 2-4. See the article for an in-depth examination of the Pythagoreanism of the new style and its relation to Sufism.

70 Öztürk, “Kürelerin Uyumu”, 8, 16.

71 Öztürk, “Kürelerin Uyumu”, 8.

72 Öztürk, “Kürelerin Uyumu”, 9.

73 Öztürk, “Kürelerin Uyumu”, 8.

74 Öztürk, “Kürelerin Uyumu”, 8.

With Kırşehirli's treatise *Risâle-i Mûsîkî* (1411), which is written in the esoteric style,⁷⁵ gone are the systematical understanding of acoustics, melody, intervals, tetrachords, scales, etc. Kırşehirli's treatise consists of verbal descriptions of maqams, their circles, their alignment with zodiac signs, their appropriate times of performance, appropriate maqams for races, legendary accounts, rhythms, tunings of some instruments.⁷⁶ A story concerning the power of music is recited which has al-Urmawi as the protagonist. In the story, ulema of Baghdad forbids music. However, al-Urmawi appeals to the Caliph and offers to test the power and importance of music by leaving a camel without water for forty days. If when al-Urmawi plays music and camel leaves the water aside to listen, they would consider music as an honorable science. And this is what happens when al-Urmawi plays such beautiful music that even a camel without water for forty days is under the influence of it.⁷⁷ Kırşehirli also gives a brief account of the heavenly origins of music.⁷⁸

El-Matla (1504) of Seydi presents an interesting case. Very briefly he states the Pythagorean doctrine of "the Harmony of the Spheres", that music originates from heavenly sounds.⁷⁹ The same story of al-Urmawi and camel is also given.⁸⁰ The only part in this work about music theory is the chapter on descriptions of tunings for various instruments. The bulk of the book is rather written in verse that describes the maqams. Rather than being a theoretical book, *el-Matla* can be said to be more of a literary genre:

"Temam göster hicazı tiz yirden / Pür it agzun için avazı dürden

Vati yirden girü göster hicazı / Temam eyle bilesin bunda razı

Buna derler Nihavend anla server / Hoş izhar eyledüm kalmadı muzmer".⁸¹

For Öztürk, it is clear that Seydi was part of a "mystery" "fidelity" and "merit" culture based on "master-pupil" relations. Master-pupil relation and the oral transmission peculiar to this tradition constitute the core of this culture.⁸² In both Kırşehirli and Seydi, music is said to be created out of astrology, medicine, philosophy, and astronomy.⁸³ Kırşehirli's book starts with legends about the creation of maqams out of zodiac signs by al-Urmawi.⁸⁴ In an anachronistic story, al-Urmawi (d. 1294) sends his pupils to meet with Ibn Sina (d. 1037).⁸⁵ Seydi also claims that

75 Kırşehirli, *Risâle-i Mûsîkî*, 13.

76 Kırşehirli, *Risâle-i Mûsîkî*, 13.

77 Kırşehirli, *Risâle-i Mûsîkî*, 18-20.

78 Kırşehirli, *Risâle-i Mûsîkî*, 17.

79 Mithat Arısoy, *Seydi'nin El-Matla Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 1988), 20.

80 Arısoy, *El-Matla*, 21.

81 Arısoy, *El-Matla*, 47.

82 Öztürk, "Kürelerin Uyumunu", 16.

83 Arısoy, *El-Matla*, 22; Kırşehirli, *Risâle-i Mûsîkî*, 20.

84 Kırşehirli, *Risâle-i Mûsîkî*, 18.

85 Kırşehirli, *Risâle-i Mûsîkî*, 60.

al-Urmawi had spiritual power and heard the heavenly sounds.⁸⁶ Fazlı Arslan regards these legendary accounts as an attempt to justify author's own (heteronomous) musical conceptions.⁸⁷

Hızır bin Abdullah dedicated his work *Kitab-ül Edvar* (1441) to Sultan Murad II. The science of music, as written in the book, was founded by Pythagoras by hearing the sound of the stars. Pythagoras is also said to be the same person as prophet Idris.⁸⁸ The first twenty-seven chapters of his book are dedicated to astronomy, zodiac signs and their effect upon humans and maqams, the relation of signs to four elements in human body, to seasons and directions. In the twenty-eighth chapter, music is said to be both physical and spiritual.⁸⁹ Throughout the book, alongside the verbal descriptions of maqams, author is heavily concerned with heteronomous relations such as the appropriate times for performance, maqams and their relations to seasons, races, classes, cities, and their effects upon emotions. Interestingly Hızır b. Abdullah also explains topics such as how to transpose melodies by sharpening or flattening the tones.⁹⁰ According to Arslan some topics in the book such as this are directly taken from al-Urmawi. Thus, it is evident that the author also read the systematic writings.⁹¹ However, Abdullah's book is full of Pythagorean cosmology and certainly does not understand music as a phenomenon in itself. Popescu-Judetiz argues that the redundant explanations overshadow the more successful parts of the book.⁹²

A common aspect of the “new style”, which will also be evident in later writings, is that they use the esteemed names of al-Farabi, Ibn Sina and al-Urmawi to justify their conceptions. The stories are told about Urmawi in which he hears the heavenly sounds through his knowledge of mathematics. In another story, al-Urmawi creates out of twelve zodiac signs the twelve maqams, and out of seven stars, the seven avaze and so on. Interaction with the previous writings is the minimal condition for continuity of science. For science to develop every writer has to understand their predecessor and improve upon him. Arslan gives an example of the constant improvement put by the Systematist school: Tusi, al-Urmawi, Şirazi.⁹³ These scholars studied music through a scientific method so that the knowledge was constantly improved by another. Al-Urmawi, building on Tusi's findings, systematically explains almost everything regarding melody and rhythm. Şirazi invents a model for orchestral notation based on al-Urmawi's theory.⁹⁴ Even before them, Ibn Sina explains “organum” on oud about the same time Western

86 Arısoy, *El-Matla*, 20-22.

87 Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki*, 319, 331.

88 Binnaz Başar Çelik, *Hızır bin Abdullah'ın Kitabü'l-Edvar'ı ve Makamların İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral Thesis, 2001), 10.

89 Çelik, *Hızır bin Abdullah*, 174.

90 Çelik, *Hızır bin Abdullah*, 11.

91 Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki*, 322.

92 Eugenia Popescu-Judetiz, *Türk Musiki Kültürünün Anlamları*, trans. Bülent Aksoy (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2007), 79. Popescu-Judetiz also sees the origin of the cosmology of Hızır b. Abdullah in the writings of Ikhwan.

93 Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki*, 333.

94 Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki*, 335.

Europe invented it.⁹⁵ However, with the rise of the “new style” in the 15th century Ottoman Empire, the interaction with the autonomous-systematic tradition gradually declines. Instead of improving upon the solid theory of the Systematist school, the “new style” mythicizes these names to justify their cosmologic-esoteric ideas. References without validity, anachronisms, legendary accounts are common. Gone are the physical explanation of melody; calculations of intervals, scales, consonance-dissonance; systematic notation; acoustic theory; functional relations within melody. Arslan considers this shift as unique because in other sciences Ottomans were strongly committed to tradition.⁹⁶ It is this shift that will create a lack of a method to understand music in itself. This lack will then be filled by the heteronomous Pythagorean ideas.

The Later Ottoman Writings

Around the year 1700, Dimitri Cantemir, a prince of Romanian origin, wrote a music book called *Kitâbu İlmi'l-Mûsikî alâ Vecih'l Hurûfât* that included many notations for the compositions of his time. The first volume of Cantemir's book focuses on notation, descriptions of maqams, consonance-dissonance, rhythms. The second volume is dedicated to the notation for 355 compositions.⁹⁷ It is important to note that Cantemir devised his own notation system which helped to survive these 355 compositions to this day. Cantemir's classification of maqams can be said to be the most elaborate and rational of the musical understanding in the “new style”. Cantemir consciously separated his approach from the older musical books, however, it is evident that the verbal maqam descriptions of the “new style” are still the main concern. This quality of the “new style” can be read as to indicate a practical guide for musicians. Therefore, these books do not contain, except for some parts in Cantemir, systematical musical theory but practical guides for which tones will be used and how to modulate from each maqam. The composition of melody, calculations of intervals, physical aspects of sound, how to apply dynamics, etc. these were told in detail in the systematic writings. Without these, musicians could only guess on how music works. It will be seen in the following examples of late Ottoman writings that the major books and treatises on music followed the content and approach of the “new style”.

In 1760s Kemani Hızır Ağa wrote a book on music, *Tefhîmü'l-makâmât fi tevîdî'n-nağamât*, in which the maqams and rhythms are given simplistic descriptions.⁹⁸ Some tables are given in which the maqams are related to twelve zodiac signs, twelve animals, seasons, minerals, months, four elements, times of the day and various effects on the human soul. For the author, Pythagoras was a student of the prophet Suleiman.⁹⁹ In Hekimbaşı's *Mecmua* (1767), which

95 Organum is the earliest form of polyphony. İbn Sina, *Musiki*, trans. A.H. Turabi, 105-106. For Farmer, organum dates back even earlier to al-Kindi, see Henry George Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* (London: William Reeves, 1930), 102-112.

96 Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki*, 331.

97 Gönül Yeprem, *Dimitri Cantemir Edvarı'nın makam kavramı açısından incelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 2007), 27-29.

98 Haluk Yücel, *Kemâni Hızır Ağa ve Tefhîmü'l-Makâmât fi Tevlîdî'n-Nağamât ve Çevirisindeki Perdelerin, Dönemi Edvârları ile Mukayesesi* (İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master Project, 2012).

99 Yücel, *Kemâni Hızır Ağa*, 18.

is a kind of journal, along the usual descriptions of maqams and rhythms, ethos of maqams according to human races and times of the day are described.¹⁰⁰ As with the Pythagorean tradition, the relation of maqams to zodiac signs are briefly given. Mehmed Said's treatise *Zeyl-i Risale-i Edvar-ı Kadızade* (1775) begins with a Pythagorean account of the invention of music. An old musician, who can be guessed as prophet Idris or Pythagoras, hears the music of the heavens. Out of twelve zodiac signs he devises the twelve maqams, and then the seven avaze and twenty-four terkib; four şubes are also related to four elements.¹⁰¹ This story and the symbolism of numbers were similarly evident in the new style writings as I have discussed, albeit the names of legendary persons were different. The author then recites the legendary story about al-Urmawi and camel, however this time, the protagonist is not al-Urmawi but al-Farabi.¹⁰² Maqams are described simplistically, only some of the tones to be used are given for each.¹⁰³

In 1794, Abdülbaki Nasır Dede wrote a short treatise named *Tedkik-ü Tahkik*. Similar descriptions of maqams and rhythms to the earlier writings are in this treatise.¹⁰⁴ However, none of the heteronomous conceptions have been given place except for a brief mention of "ethos".¹⁰⁵ This, of course, doesn't mean that the treatise is a rejection of the heteronomy. In the introduction of the treatise, Nasır Dede observes that at his time there were very few persons who knew the theory of musical science.¹⁰⁶ Pythagoras is once again mentioned as the inventor of musical science.¹⁰⁷

The first self-contained treatise on music therapy, *Er-Risaletül Musikiyye* (1798) was written by Gevrekzade Hafız Hasan Efendi. The author refers to Pythagoras as the inventor musical melodies and rhythms, and also quotes Plato's argument against the use of music for pleasure.¹⁰⁸ As with the earlier writings in the "new style", Gevrekzade, falsely refers to Tusi, al-Farabi and al-Urmawi as scholars who wrote on the inextricable nature of music, astronomy, and medicine.¹⁰⁹ Some of the heteronomous content in his treatise is as follows:

a. Şube and its relation to the Four Elements b. Avaze and its relation to Planets c. Maqams and the illnesses that they cure d. Zodiac signs and their maqam counterparts e. Maqams in relation to skin colors f. Maqams in relation to races g. Maqams' appropriate usage in times of the day h. Maqams in relation to occupations.¹¹⁰

100 Erdal Kılıç, "Hekimbaşı Edvarının Sistematik Müzikoloji Açısından İncelenmesi", *Rast* 5/1 (2017), 1430-1446.

101 Uslu, "Mehmed Said", 135.

102 Uslu, "Mehmed Said", 136.

103 For example maqam Nikriz is described as "hicaz tamam ağaze edip rast hanesinde karar eder". Uslu, "Mehmed Said", 146.

104 Nâsır Abdülbaki Dede, *Tedkik-ü Tahkik*, trans. Yalçın Tura (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2006).

105 Abdülbaki Dede, *Tedkik-ü Tahkik*, trans. Yalçın Tura, 40.

106 Abdülbaki Dede, *Tedkik-ü Tahkik*, trans. Yalçın Tura, 28.

107 Abdülbaki Dede, *Tedkik-ü Tahkik*, trans. Yalçın Tura, 30.

108 Ahmet Hakkı Turabi, *Gevrekzâde* (Amasya: Amasya Belediyesi, 2015), 96, 98.

109 Turabi, *Gevrekzâde*, 99.

110 Turabi, *Gevrekzâde*, 100-101.

A contemporary of Gevrekzade, Mehmed Hafid Efendi in his work *Ed-Dürer* (1806) also claims that Tusi, Farabi, Abdülmümin Sufi and Hacı Safiyuddin¹¹¹ related music to philosophy, astronomy, astrology, and medicine.¹¹² As with Gevrekzade, these names are only used for the justification of author's conceptions; their real ideas, which are on the exact opposite, were probably not even in circulation at that time. The author continues by relating the twelve main maqams to twelve zodiac signs, seven avaze to seven stars, four şube to four principal elements and twenty-four maqams to twenty-four hours of the day. The author refers to a story of Pythagoras told in the treatise of Ladikli.¹¹³ Besides the simplistic verbal descriptions of each maqam, the author explains the meaning of music with heteronomous ideas such as: the appropriate times for each mode, the effects of modes at appropriate times, the zodiac signs, modes for each skin color, modes for each race, music's therapeutic power on body and soul, each maqam's curing power for various illnesses.¹¹⁴

The 19th century is characterized by the lack of writings on music except for the musical journals.¹¹⁵ Hâşim Bey wrote such journal (*Hâşim Bey Mecmuası*, 1853) to compile all the knowledge on music theory. For this purpose, he compiled Nasır Dede's treatise, Nâyî Mustafa Kevserî's journal, some parts from Cantemir's book and Mehmed Hafid's chapter on music. Hâşim Bey directly quoted these but mostly didn't give reference.¹¹⁶ The camel story of al-Urmawî is once again recited.¹¹⁷ Maqams and their correspondent zodiac signs are given, with reference to Pythagoras who is said to have invented these by observing the heavenly bodies.¹¹⁸ Heteronomous ideas continue with relations to four elements, times of the day, days of the week, ethos.¹¹⁹ There is an illustration (Figure 1) depicting the places of twelve maqams which has effects on human body. The explanation is given that "there is wisdom here because the soul has connection to the heavenly sphere and that it is the soul that finds pleasure in music."¹²⁰ In this concept, maqam Rast affects the eyes, while Buselik affects under the belly. There is a chart on the nature of maqams and their effects on human races with a (false) reference to al-Farabi's book.¹²¹ Overall, Hâşim Bey's mecmua can be said to be the summary of the state of music theory in the later periods of Ottomans.

111 Abdülmümin Sufî and Hacı Safiyuddin are the same person but the author was far from making a critical reading.

112 Recep Uslu, *Mehmed Hafid Efendi ve Musiki* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2001), 23.

113 Uslu, *Mehmed Hafid Efendi*, 24.

114 Uslu, *Mehmed Hafid Efendi*, 51-55.

115 Yalçın, *Hâşim Bey*, 8.

116 Yalçın, *Hâşim Bey*, 27-99.

117 Yalçın, *Hâşim Bey*, 197-199.

118 Yalçın, *Hâşim Bey*, 189.

119 Yalçın, *Hâşim Bey*, 227-243.

120 Yalçın, *Hâşim Bey*, 229-233.

121 Yalçın, *Hâşim Bey*, 235.

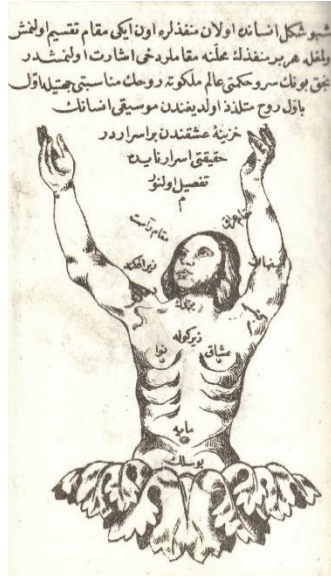


Figure 1. Illustration of Human Body and Maqams, Yalçın, *Hâşim Bey*, 228.

The State of Music Theory in the Ottoman Istanbul

When Charles Fonton, a European who stayed seven years in İstanbul (1746-1753), wrote an essay about Ottoman music, it was for the first time a European dedicated his writings solely to Ottoman music. According to Cem Behar, he was no orientalist in the classical sense rather he had the chance to know the musical milieu from inside.¹²² Fonton doesn't mention anything about music theory. Cem Behar argues that this is because, in 17th and 18th centuries, music theory was in a state of regression.¹²³ The only reference by Fonton to any written material is the story of al-Urmawi and the camel.¹²⁴ Fonton also briefly recites "ethos" and appropriate times of maqams. Behar finds these as an example of the influence of the kind of musical books that were in circulation in the 18th century.¹²⁵ For Behar, the recitation of these shows that Fonton heard them in the atmosphere of oral tradition where legends and rumors are transmitted as historical reality.¹²⁶ Fonton tells that Ottomans believe the spheres of heaven had music, a heavenly symphony, and souls who listen to this take pleasure in it. Only the souls who could take pleasure in the heavenly symphony like music.¹²⁷ However, Fonton clearly distances himself from these views, as is evident from his saying that "Easterners can't discern reality from fairy tale".¹²⁸ The most striking part of his book is where he compares the theory of Western music to Ottoman music, that Ottomans know nothing about the accidentals, geometric and physical foundations of the nature of sounds. For this, Fonton says, "we can't expect

122 Cem Behar, *Musikiden Müziğe* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 68

123 See Behar, *Musikiden Müziğe*, 75. "Very few theory books were written between the mid 16th and late 19th centuries."

124 Behar, *Musikiden Müziğe*, 75. This story appears in many writings of the new style.

125 Behar, *Musikiden Müziğe*, 75.

126 Behar, *Musikiden Müziğe*, 76.

127 Behar, *Musikiden Müziğe*, 143.

128 Behar, *Musikiden Müziğe*, 143.

them to explain the vibration of strings, the length of string in relation to vibration, consonance-dissonance, the ratios, intervals etc".¹²⁹ Ironically, these are exactly the topics that were systematically explained and developed by the Systematist school. Fonton's essay illuminates how musical understanding shifted away from the autonomous music theory into the territory of heteronomous musical legends. Interestingly he adds that what prevents the development of Ottoman music is the lack of a notation system because what writing for science is notation for music. "What a beautiful invention is notation, think about it!... The only thing that Ottomans can rely on is memory which makes learning music much harder. Even the most expert musician knows only about hundred "peşrev" and for this he spends years besides a master."¹³⁰ Fonton's essay is also very valuable because it contributes to organology of Turkish music with detail that will not be seen again until the late 19th century.¹³¹

Rauf Yekta Bey (d. 1935), the first systematist music theorist to emerge after many centuries, tells that the "scientific theory of Ottoman music does not exist",¹³² and because of this "some people falsely thought that Haşim Bey's mecmua was a book on music theory"¹³³. He argues that "we have not even defined the scientific value of the tones we use."¹³⁴ For him, the treatises and journals on music written in the Ottoman history are full of superstitions.¹³⁵ The heated discussions between Rauf Yekta and Ahmet Mithat Efendi around the turn of the 20th century show that at that time in Istanbul there was no one except for two persons who knew about the writings of the Systematist school.¹³⁶ Rauf Yekta challenged the public to answer in a week's time his two questions on the theory of Turkish music, which were published in the newspaper "İkdam". For anyone that knew the systematic music theory it would only take fifteen minutes to solve the questions. No answer was given during that week. Rauf Yekta says that he did this to show that persons who call themselves intellectuals have very primitive knowledge of their music. Also from Ahmet Mithat Efendi's writings, we learn that some musicians were against notation, some of them were composers who opposed on the grounds that notation ruined their musical manners.¹³⁷ Arslan adds regarding this situation: "In this case, after five centuries of downfall (of music theory) how much can we expect from the society to develop science and art?"¹³⁸

The rise of Pythagoreanism after the 15th century coincided with the fall of music theory. It was the 15th century that first saw the break with the systematical-autonomous study of music. The "new style" dropped topics such as notation, the physical explanation of sound, composition of melody, calculations of intervals, scales, consonance-dissonance and instead adopted

129 Behar, *Musikiden Müziğe*, 149.

130 Behar, *Musikiden Müziğe*, 152.

131 Behar, *Musikiden Müziğe*, 77.

132 Murat Bardakçı, *Fener Beyleri'ne Türk Şarkıları* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1993), 67.

133 Bardakçı, *Fener Beyleri'ne Türk Şarkıları*, 67.

134 Bardakçı, *Fener Beyleri'ne Türk Şarkıları*, 68.

135 Bardakçı, *Fener Beyleri'ne Türk Şarkıları*, 67-68.

136 Yekta, *Türk Musikisi*, trans. Orhan Nasuhioğlu, 54-56. The two persons were Atullah Efendi who was the head of Beyoğlu Mevlevihanesi and Celaleddin Efendi who was the head of Yenikapı Mevlevihanesi.

137 Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki*, 336.

138 Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki*, 336.

simplistic verbal descriptions of maqams. When the autonomous qualities of music were forgotten, the method for elaboration on musical meaning, value, and function also disappeared. This created a lack of method for the musicians and philosophers alike. When musicians couldn't explain the properties of melody in itself, such as tension-resolution, consonance-dissonance, they had to turn to the heteronomous ideas that were in circulation. Here we should remember that Sufi orders and their penetration into the society had major role in the acceptance of the heteronomous Pythagorean ideas. "The Harmony of the Spheres" so important for Pythagoreans was transformed by Sufis into the ritual of Mevlevi Sema.¹³⁹ Just as Pythagoras was believed to heard the heavenly sounds and founded musical principles by reflecting on them,¹⁴⁰ Sema symbolizes the movement of the heavenly bodies and the music associated with it.¹⁴¹ Even though this kind of explanations give a metaphysical satisfaction¹⁴² to the one who seeks to understand the meaning behind music, they leave us without any empirical ground on which to understand music as a phenomenon of sound and to seek if it has a value not beyond its appearance but in the appearance itself.

Ibn Sina empirically describes in detail the many ways to progress the melody, combine tetrachords and build simple and complex rhythm for melodies.¹⁴³ In an unbridled fashion he explains the details of how to ornament a note; "Temzic (blend) is the sound you get when you hold a note on a fret, and vibrate the finger through the nearest lower and higher frets. The aim is to get a combined sound of the last note with this different sound which can either be from the same scale or not. This sometimes can be made by tuning the two strings in the same tone: to get a combined sound of two notes, one fret on a string is held by one note, and the other fret on the other string is held by the different note. This beat that belongs to temzic, is also named as teşkik (split-disrupt)".¹⁴⁴ In the next paragraph Ibn Sina gives an example to polyphony: "Terkib is also similar to this. Terkib is to get the desired note and with it a fourth, fifth, or in another ratio by striking the two strings simultaneously as if it occurs in same time. Tad'if is also a terkib, but it occurs in the interval of an octave".¹⁴⁵

Even today, when we read Ibn Sina we get extremely detailed knowledge on the working mechanisms of music so that we would be able to compose a melody if we follow so to say the instructions. However, if we look at the verbal maqam descriptions that constitute the most of the writings in the "new style" we would only know which notes (sometimes few of them) to use for each maqam, without any sense of knowing why. The shift that began in the 15th century created a loss of connection with the immense legacy of the Systematist-Aristoxenian school. When Ottomans were deprived of the means to make sense of music in itself, heteronomous ideas could then easily get accepted. With the oral tradition so prevalent in Ottoman musical

139 Öztürk, "Kürelerin Uyumu", 27-29.

140 Öztürk, "Kürelerin Uyumu", 29.

141 Öztürk, "Kürelerin Uyumu", 29.

142 Which is more like an easy way out of scientific thought rather than seeking the inherent complex qualities of music, which we can grasp more only with the passing of time and advancement of technology.

143 İbn Sina, *Musiki*, trans. A.H. Turabi.

144 İbn Sina, *Musiki*, trans. A.H. Turabi, 105.

145 İbn Sina, *Musiki*, trans. A.H. Turabi, 106.

circles, legends, rumors, and superstitions circulated without criticism. Behar tells that rational and investigative consciousness of musical history didn't exist, instead hearsay and legends were prevalent.¹⁴⁶ In this atmosphere, music theory was transformed into something more like a practical guide book for musicians. In the “new style” writings that I have investigated, these are the common qualities:

They make anachronisms regarding the previous musical authors such as Ibn Sina, al-Farabi, al-Urmawi.

Their knowledge on previous authors is almost always mixed with legends and myths.

Instead of systematic music theory, there are simplistic verbal descriptions of maqams, rhythms, and sometimes practical guides for instruments.

Heteronomous Pythagorean ideas are used extensively, the meaning of music is determined from outside.

Current Examples of Heteronomy

Arslan argues that even today the traditional musical circles repeat these heteronomous ideas which actually were akin to “pop” culture.¹⁴⁷ This is certainly true of the authors and notable figures in the traditional musical circles. In Sadık Yiğitbaş's book on music therapy, written in 1972, many heteronomous ideas that are taken directly from the “new style” are given without a critical reading.¹⁴⁸ In an article written by Ruhi Kalender, heteronomous ideas are repeated in a non-critical fashion.¹⁴⁹ Today, remnants of “ethos” and “the Harmony of the Spheres” can especially be recognized in the Sufi thought. Ömer Tuğrul İnançer, the current head of the music-centered Sufi order “Cerrahi” says in an interview that art is useful only in the expression of divine feelings.¹⁵⁰ Yet in another interview he says regarding the late musician Cinuçen Tanrıkorur that he “found that music is a reflection of the harmony of the cosmos and the macrocosmos that is mankind”.¹⁵¹ Türk Musikisi Araştırma ve Tanıtma Grubu, on their website, has a page on the ethos of maqams, claiming that ethos and the astrological relations are taken from al-Farabi, Ibn Sina, Ebu Bekir Râzi, Hasan Şuuri, Hekimbaşı Gevrekzade Hafız Hasan Efendi, and Haşim Bey.¹⁵² However, as I have stated, al-Farabi and Ibn Sina explicitly opposed to such heteronomous ideas.

146 Behar, *Musikiden Müziğe*, 76.

147 Arslan, *İslam Medeniyetinde Musiki*, 340.

148 M. Sadık Yiğitbaş, *Musiki ile Tedavi* (İstanbul: Yelken Matbaası, 1972).

149 Ruhi Kalender, “Türk Musiki’nde Kullanılan Makamların Tesirleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 361-375.

150 Ömer Tuğrul İnançer, “*Müzik Üzerine*” (Rıdvan Şentürk, Video Recording, 2016).

151 “Musiki ile de kalmadı, musikinın kâinatın ve büyük kâinat olan hazreti insanın ahenginin bir yansıması olduğunu buldu.” Murat Salim Tokaç, “Cinuçen Tanrıkorur’u Anma Konseri”, TRT Müzik (28 June 2016). Here, the term “macrocosmos” (büyük kainat) is probably used wrong by İnançer as it should be “microcosmos”.

152 Türk Musikisi Araştırma ve Tanıtma Grubu (TÜMATA), “Türk müziği makamları ve insana etkileri” (Accessed 12 November 2019).

The Nihavend debate outlined in the introduction of this article is a telling example of the influence of the heteronomous ideas on the understanding of the traditional musical circles. It is at once clear that the ethos theory shows itself in this debate. Rather than focusing on the quality of the prayer (ezan) recited, which is not affected by the choice of maqam, some of the debaters thought that Nihavend is intrinsically secular. This, of course, shows that they didn't even read the Ottoman writings because there is no instance in which a maqam, let alone Nihavend, is described as secular. All of the maqams, in fact, were thought to be of heavenly in origin. If we had to measure the secularity of any maqam which properties would we need to consider? Is it the melody, the arrangement of intervals, or the harmony that makes a mode secular? Or can it be the words and the literature associated with it? I believe that melody, which constitutes the biggest part of Turkish-Ottoman music, does not mean or imply anything other than itself. Can we compose a melody and claim it has secular or heavenly content? Who would verify it? Here we have to consider the general characteristics of Islamic music, that it has an abstract content rather than concrete. Al-Faruqi certainly considers Islamic music as having an abstract content (melody) in her sharp investigation of the "Muwashshah" form. For her, "correspondence between words and music is not one in which the tune follows the poetic line programmatically... Neither is the melodic line altered to give changes of mood within a muwashshah."¹⁵³ While harmony "provides the music of Western Europe with one of its main sources of mood portrayal and programmatic effect"¹⁵⁴ in muwashshah the monophonic texture limits these same effects. The melody and words are not combined to portray mood and story because their relationship is rather "more metrical". Al-Faruqi also does not see any correlation between the utilization of rhythm and a particular mood. The same abstract content of melody and rhythm applies to Turkish musical forms. There are so many examples of sets of songs that use the same words but are written in a completely different arrangement of intervals and progression (maqam). The popular version of "Bir zamanlar maziye bak ne kadar şendik" is written in Hüzam but it has two other versions written in Acem Kürdi and Hicaz. The religious counterpart of song form "ilahi" also reveals sets of songs with the same lyrics such as "Hak şerleri hayr eyler" that is written in various maqams.¹⁵⁵ If any song is to have a secular connotation, therefore, it should only be sought in the words or the context associated with it.

A detailed search of the Internet database of Turkish music notations¹⁵⁶ reveals the most popular maqams as follows: Nihavend, Hicaz, Hüzam, Kürdilihicazkar, Rast, Uşşak. Nihavend has the most entry in this database and can certainly be called one of the most popular modes of our time. When we look at the number of musical forms it is clear that Nihavend is mostly used for the "secular" song form. Does this mean that Nihavend would be most appropriate for secular content? The answer is a certain "no", as witnessed by the number of different religious forms (Şuğul, Nefes, Durak, Tevşih, Ayin) composed in this maqam. Even the most important

153 Lois Ibsen al-Faruqi, "Muwashshah: A Vocal Form in Islamic Culture", *Ethnomusicology* 19/1 (Jan., 1975), 6.

154 Al-Faruqi, "Muwashshah", 7.

155 For more examples of this, see the sets of songs with lyrics written by famous poets such as Yunus Emre. İlahi form uses multiple maqams for the same lyrics more often than secular song form. If a certain mood is associated with a particular maqam, then a different maqam applied on the same lyrics would completely shatter the same mood.

156 Türk Müzik Kültürünün Hafızası, "Sanat Müziği Notaları" (Accessed 5 December 2019).

form of religious music, “Ayin” was composed twice in Nihavend. When we also include its relative maqam Buselik, the number increases even more. If the percentage of secular songs that are composed in one maqam indicates that that maqam is secular or not, then we also have to accept Hicaz, Hüzam, Rast, and Uşşak as secular maqams as they too have the song form as their most popular utilization. These kinds of databases rather tell us that any maqam can be used for any kind of purpose. Important thing is to ask questions about why such maqam became popular during any given time.

Nihavend debate provides an example of a misguided focus. Even from a traditional perspective, maqams never were seen in the dichotomy of secular-heavenly. Thus, if someone claims today that Nihavend is secular they can't rely on the tradition. They will rather have to prove it by measuring the content (melody and rhythm) of compositions without any association with words. This, I think, will not be fruitful as the traditional usage of maqams does not allow for a concrete expression of content. Not only the limitations of monophonic texture but also the structural restrictions play a part here, such as the arrangement of verses in the song form as A-B-C-B. For example, the lower range of maqam is generally used for A section while the higher range and modulations are usually used for C section, which tells us that the words are not associated with the changing range but their application is more metrical.

This particular case is a current example of the influence of the heteronomous approach. When the autonomous qualities of music are instead considered, it can quite easily be seen that no maqam carries concrete content before their association with words. Even after the birth of a composition, it is the lyrics themselves without any alignment with the melody, that carry connotations outside of music. If a song expresses and glorifies “drunkenness”, how can it be the sin of the particular arrangement of intervals when the same arrangement can also express “religious awe”? It is therefore empirically impossible to measure the so-called “secularity” of maqam Nihavend. This case rather shows us that Pythagorean heteronomous claims still influence the perspective of the traditionalists. When Ibn Sina made this assessment of the kind of thought he saw as detrimental, can we not also read it as a most lucid criticism of the understanding of today's traditional musical circles?

“They are a people with an ancient philosophy which has been inherited in its entirety and emulated by those negligent ones who have otherwise understood the instructive philosophy and the truth-seeking analysis. This distractedness brought on by emulation, a heedlessness shielded by the high esteem for the ancients, has led to the (uncritical) acceptance. This habit deflects one from the truth; it is a pliant attitude that blocks careful thought.”¹⁵⁷

Conclusion

Music has been studied autonomously and heteronomously throughout history. Pythagorean ideas constituted the heteronomous influence on the Muslim scholars. Autonomy on the other hand finds its origin in the ideas of Aristoxenus who also greatly influenced the the systematic writings that began with al-Farabi. Up to the 15th century, Turkish authors of musical treatises

157 Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, 67.

were still in touch with the systematic writings. In the 15th century, however, a new style replaced the autonomous understanding of the Systematist school. In this style, reference to the previous scholars occurs when the author wants to justify his extra-musical ideas. Simplistic verbal descriptions of maqams and rhythm replace dense systematic music theory. Coinciding with the simplification of theory we see the rise of Pythagorean heteronomy. Music is no longer considered as a science that has its own region, rather it is subordinated to the outside, to spheres such as astrology, cosmology, and numerology.

The shift from the scientific method of the Systematist-Aristoxenian school meant that the Ottoman musicians were left with nothing but the assumptions of Pythagoreanism. It is through this shift that we should examine the music theory and musical understanding of the late Ottomans. As my argument goes, it was not Pythagoreanism's success that shaped the musical understanding but the shift from the Aristoxenian tradition that allowed the heteronomous influences to be accepted. Today, the impact of this shift can still be seen in many instances, especially in the traditional musical circles. The Nihavend debate outlined in this article is a telling example of this. When approached from an autonomous side, maqam does not lend itself to any kind of interpretation contentwise. Only when we take the words into consideration we can detect connotations as the melody itself is rather abstract in Turkish-Ottoman music. Heteronomous approach however, as a remnant of "ethos", would not look into the specifications of maqam but assert certain empirically immeasurable claims. This problem is one of the direct results of the shift from the autonomous understanding of music.

Reference List

- Abdülbaki Dede, Nâsır. *Tedkik-ü Tabkik*. trans. Yalçın Tura. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2006.
- Akdoğan, Bayram. *Fethullah Şirvani ve "Mecelletün Fi'l-Musika" Adlı Eserinin XV. Yüzyıl Türk Musikisi Nazariyatındaki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral Thesis, 1996.
- Al-Faruqi, Lois Ibsen. "Muwashshaḥ: A Vocal Form in Islamic Culture". *Ethnomusicology* 19/1 (Jan., 1975), 1-29. <https://doi.org/10.2307/849744>
- Arısoy, Mithat. *Seydi'nin El-Matla Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 1988.
- Aristotle. *Metaphysics*. trans. Hugh Lawson-Tancred. London: Penguin Books, 1998.
- Arslan, Fazlı. *İslam Medeniyetinde Musiki*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Arslan, Fazlı. *Safiyüddin-i Urmevi ve Şerfiyye Risalesi*. İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2017.
- Bardakçı, Murat. *Fener Beyleri'ne Türk Şarkıları*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1993.
- Barker, Andrew. *Greek Musical Writings: Volume 2, Harmonic and Acoustic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Behar, Cem. *Musikiden Müziğe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Bowman, Wayne D.. *Philosophical perspectives on music*. New York: Oxford University Press, 1998.

- Çelik, Binnaz Başar. *Hızır bin Abdullah'ın Kitabü'l-Edvar'ı ve Makamların İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral Thesis, 2001. Retrieved from <https://katalog.marmara.edu.tr/eyayin/tez/T0046900.pdf>
- Çetinkaya, Yalçın. *İhvan-ı Safâ'da Musiki Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 1991.
- Evrensel. "Nihâvend makâmı ve ezan". Accessed 9 November 2019. <https://www.evrensel.net/haber/94649/nihvend-makmi-ve-ezan>
- Farmer, Henry George. *A History of Arabian Music*. London: Luzac & Co, 1929.
- Farmer, Henry George. "Greek Theorists of Music in Arabic Translation". *Isis* 13/2 (February 1930), 325-333. <https://doi.org/10.1086/346459>
- Farmer, Henry George. *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*. London: William Reeves, 1930. Retrieved from <https://archive.org/details/historicalfactsf030523mbp>
- Farmer, Henry George. "The Influence of Music: From Arabic Sources". *Proceedings of the Musical Association* 52nd Sess. (1925-26), 89-124. <https://doi.org/10.1093/jrma/52.1.89>
- Ghrab, Anas. *Commentaire Anonyme du Kitab al-Adwar Édition critique, traduction et présentation des lectures arabes de l'œuvre de Şafî al-Dîn al-Urmawî*. Paris: Université Paris-Sorbonne, Doctoral Thesis, 2009. Retrieved from <http://anas.ghrab.tn/static/web/fichiers/these2009.pdf>
- İbn Sina. *Musiki*. trans. Ahmet Hakkı Turabi. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İnançer, Ömer Tuğrul. "Müzik Üzerine" (Rıdvan Şentürk, Video Recording, 2016). <https://www.youtube.com/watch?v=WHjcyg5dh0M>
- Kalender, Ruhi. "Türk Musiki'nde Kullanılan Makamların Tesirleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 361-375. Retrieved from <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/770/9801.pdf>
- Kılıç, Erdal. "Hekimbaşı Edvarının Sistematik Müzikoloji Açısından İncelenmesi". *Rast Müzikoloji Dergisi* 5/1 (2017), 1430-1446. Retrieved from <https://rastmd.net/index.php/Rast/article/view/123>
- Levin, Flora R.. *Greek Reflections on the Nature of Music*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Lippman, Edward A.. "The Sources and Development of the Ethical View of Music in Ancient Greece". *The Musical Quarterly* 49/2 (April 1963). 188-209. <https://doi.org/10.1093/mq/XLIX.2.188>
- Musiki Dergisi. "Nihavend makamında ezan tartışması...". Accessed 9 November 2019. <http://www.musikidergisi.net/?p=2710>
- Öztürk, Okan Murat. "Makam, Âvâze, Şübe ve Terkiib: Osmanlı Musiki Nazariyatında Pisagorcunun «Kürelerin Uyumu / Musikisi» Anlayışının Temsili". *Rast Müzikoloji Dergisi* 2/1 (Haziran 2014), 1-49. <https://doi.org/10.12975/rastmd.2014.02.01.00019>
- Pacholczyk, Jozef. "Music and Astronomy in the Muslim World". *Leonardo* 29/2 (1996), 145-150. <https://doi.org/10.2307/1576351>
- Popescu-Judetz, Eugenia. *Türk Musiki Kültürünün Anlamları*. trans. Bülent Aksoy. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2007.
- Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2007.
- Shiloah, Amnon. *Music in the World of Islam A Socio-cultural study*. Great Britain: Scholar Press, 1995.
- Taylor, Thomas. *Iamblichus' Life of Pythagoras*. London: J.M. Watkins, 1818.
- Tekin, Hakkı. *Ladikli Mehmet Çelebi ve er-Risaletü'l Fethiyye'si*. Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral Thesis, 1999.

- Tokaç, Murat Salim. "Cinuçen Tanrıkorur'u Anma Konseri". TRT Müzik. 28 June 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=1yfxzhHEd58>
- Turabi, Ahmet Hakkı. *el-Kindî'nin Musiki Risaleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 1996.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "el-Musika'l-Kebir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Accessed 11 November 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-musikal-kebir>
- Turabi, Ahmet Hakkı. *Gevrekzâde Müzikle Tedavi ve Amasya Darüşşifa Örneği*. Amasya: Amasya Belediyesi, 2015.
- TÜMATA, Türk Musikisi Araştırma ve Tanıtma Grubu. "Türk müziği makamları ve insana etkileri". Accessed 12 November 2019. <https://tumata.com/muzik-terapi/turk-muzigi-makamlari-ve-etkileri/>
- Türk Müzik Kültürünün Hafızası. "Sanat Müziği Notaları". Accessed 5 December 2019. <http://www.sanatumuziginotalari.com/default.asp>
- Uslu, Recep. *Mehmed Hafid Efendi ve Musiki*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2001.
- Uslu, Recep. "Mehmed Said'in 1775'te Yazdığı Zeyl-i Risale-i Edvar-ı Kadızade Adlı Eserinin İncelenmesi". *Akademik Sanat* 3/5 (Summer 2018), 128-153. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/akademiksanat/issue/37684/19355>
- Yalçın, Gökhan. *19. Yüzyıl Türk Musikisinde Hâşim Bey Mecmuası*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2016.
- Yeni Şafak. "Bu ezanı dinleyen namaza başlıyor". Accessed 9 November 2019. <https://www.yenisafak.com/yenisafakpazar/bu-ezani-dinleyen-namaza-basliyor-357302>
- Yeprem, Gönül. *Dimitri Cantemir Edvarı'nın makam kavramı açısından incelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 2007.
- Yiğitbaş, M. Sadık. *Musiki ile Tedavi*. İstanbul: Yelken Matbaası, 1972.
- Yusuf bin Nizameddin, Kırşehirli. *Risâle-i Mûsiki*. trans. Ubeydullah Sezikli. ed. Okan Murat Öztürk. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2014.
- Yücel, Haluk. *Kemâni Hızır Ağa ve Tefhimül-Makâmât fi Tevolidi'n-Nağamât ve Çevirisindeki Perdelerin, Dönemi Edvârları ile Mukayesesi*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Project, 2012. <http://earsiv.halic.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12473/968>
- Wellesz, Egon. *A History of Byzantine Music and Hymnography*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Zhmod, Leonid. "Aristoxenus and the Pythagoreans". *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*. ed. Carl A. Huffman. 223-249. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2012.
- Further Reading
- Godwin, Joscelyn. *The Harmony of the Spheres A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*. Vermont: Inner Traditions International, 1993.
- Hanslick, Eduard. *The Beautiful in Music*. trans. Gustav Cohen. London: Novello, 1891.
- Macran, Henry S.. *The Harmonics of Aristoxenus*. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- Scruton, Roger. "Analytical Philosophy and the Meaning of Music". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 46, Analytic Aesthetics (1987), 169-176.

Fahreddin Râzî'nin Nesh Anlayışı (Tefsîr-i Kebîr Bağlamında)

Fahr al-Din al-Râzî's Definition of Nesh
(Within The Context Of The Interpretation Of Ledger)

Enver BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD
Assoc Prof Enver Bayram, Tokat Gaziosmanpaşapasa university, Theology Faculty, Tafsir, Tokat/Türkiye
enver.bayram@gop.edu.tr

Orcid0000 0001 7624 4528

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü-Article Type | Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi-Date Received | 14 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi-Date Accepted | 25 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi-Date Published | 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu | Ekim – Kasım - Aralık

Pub Date Season | October – November - December

Attf/Cite as: Bayram, Enver, Fahreddin Râzî'nin Nesh Anlayışı (Tefsîr-i Kebîr Bağlamında)/Fahr al-Din al-Râzî's Definition of Nesh (Within The Context Of The Interpretation Of Ledger). tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (4), 597-611. doi: 10.30622/ tarr.646967

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Fahredden Râzî'nin Nesh Anlayışı (Tefsîr-i Kebîr Bağlamında)^{1*}

Öz

Nesh konusu bugün bile üzerinde tartışılan en önemli tefsir problemlerinden biridir. Buna rağmen üzerinde ittifak edilememiş konular arasındadır. Bu konuya tefsir kitaplarında yer verilmesinin yanında, onun üzerinde müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Nesh konusuna tefsirinde ayrıntılı bir şekilde yer veren müfessirlerden biri de dönemin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Fahreddin Râzî'dir. Râzî'ye göre nesh, sonradan gelen hükmün (nâsih) önceden gelen hükmü (mensûh) ortadan kaldırmasına denir. Râzî, nesh meselesini şer'i ve aklî yönden benimser. Neshi klasik tasnifte olduğu gibi üç kısma ayırır. Yine o, Kur'an'da neshin varlığını kabul eder. Ancak o, mensûh kabul edilen ayetlerin sayısını daha az gösterme eğilimindedir. Ayrıca ona göre hadis, bazı durumlarda ayetin hükmünü nesh edebilir. Çalışmamızda Râzî'nin hayatı hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra nesh konusuna genel olarak değinilecektir. Daha sonra Fahreddin Râzî'nin nesh meselesini nasıl anladığı üzerinde durulacaktır. Bu husus sekiz başlık altında ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Râzî, Tefsir, Nesh, Mensuh, Hüküm, Ayet.

Fahr al-Din al-Râzî's Definition of Nesh (Within The Context Of The Interpretation Of Ledger)

Abstract

The issue of Nesh is still one of the most important commentary problems discussed even today. However, it is among the issues that could not be allied. This issue is included in the commentary books, as well as independent studies on it. One of the most important personalities of the period, Fahreddin Râzî, is one of the commentators who gave detailed information about Nesh in his commentary. According to Râzî, nesh is called the abolition of the predecessor (mensûh) by the subsequent provision (nâsih). Râzî adopts the issue of nesh legally and intellectually. The Nesh is divided into three parts as in the classical classification. Again, he accepts the existence of nesh in the Qur'an. However, he tends to show less the number of verses that are considered mensûh. In addition, according to him, the hadith may in some cases nesh the verdict. In our study, after brief information about Râzî's life, the subject of nesh will be discussed in general. It will then focus on how Fahreddin Râzî understood the issue of nesh. This issue will be discussed and examined under eight headings.

Keywords: Râzî, Tafsir, Nesh, Mensuh, Provision, Verse.

¹ *Bu makale "Fahredden er-Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr'inde Tefsir Usûlü Uygulaması" adlı Doktora Tezinden (A.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011) üretilmiştir.

Giriş

İbn Hatibü'r-Rey, İbnü'l-Hatîb, Fahrüddin Râzî ve Fahr-i Râzî şeklinde meşhur olan Râzî, 543/1149 tarihinde Selçuklu devletinin başkenti Rey'de dünyaya gelmiştir.² Ailesi aslen Taberistan'lı olan Râzî'nin tam ismi ve künyesi, Ebu Abdullah Muhammed İbn Ömer İbn el-Huseyn İbn el-Hasan İbn Ali er-Râzî et-Taberistanî'dir.³ Babası çevrenin fıkıh ve kelam âlimi olan Ziyauddin Ömer (ö.559/1164)'dir.⁴ Râzî, 16 yaşında babasını kaybedinceye kadar ondan ders almıştır.⁵ Sahip olduğu kelam, fesahat ve fıkha dair bazı görüşleri onun, babasından etkilendiğini göstermektedir.⁶ Babasının vefatından sonra öğrenimini devam ettirmek için Rey'den Simnân'a giderek orada Kemâleddin es-Simnânî'den fıkıh dersleri aldıktan sonra Rey'e dönmüştür. Burada meşhur hocalardan olan Mecdüddin el-Cilî'den felsefe ve kelâm dersleri almıştır.⁷ Birçok ilmi seyahat yaptıktan sonra Herat'a yerleşmiş ve 1 Şevval 606'da (29 Mart 1210) orada vefat etmiştir.⁸

Râzî; parlak ve işlek bir zihinle, güçlü bir hafızayla, bilgi birikimiyle, sağlam bir muhakemeyle ve mükemmel bir ifade gücüyle dönemindeki âlimler arasında farklı bir üne kavuşmuştur.⁹ O; kelam, fıkıh usûlü, tefsir, Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp ve matematik gibi çağının hemen bütün ilimlerini öğrenip bu alanlarda eserler vermiş ve bundan dolayı da "allâme" unvanıyla anılmıştır.¹⁰ Bunun yanında Kur'an ilimlerine ayrı bir önem vermiştir. Tefsirinde Kur'an ilimlerini ele almış ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu hususta nesh konusuna da yer vermiş ve Kur'an'da neshin mümkün olup olamayacağı tartışmalarına katılmıştır.

Kur'an'daki ayetlerin nesh edilip edilmediğine dair tartışmalar günümüzde olduğu gibi geçmişte de yaşanmıştır. Ancak Kur'an'da 'şu ayet şu ayeti nesh etmiştir, hükmünü ortadan kaldırmıştır' gibi ifadeler kullanılmaktan ziyade neshe işaret eden bazı ayetler¹¹ yer almaktadır. Neshi savunanlar da görüşlerini söz konusu ayetler üzerinden delillendirmektedir.¹² Bunlara göre de nesh edilen ayetlerin sayısında bir tutarsızlık göze çarpmaktadır. Bunlardan bazıları mensuh kabul edilen ayetlerin sayısını beş yüze yaklaştırırken, bazıları da bunu beşe kadar indirmektedir.¹³

2 Tacuddin Subkî, *Tabakâtü's Şafiyiye* (Kahire: y.y., 1964), 5: 33.

3 Cemaluddin Ebu'l Hasen İbn Kiftî, *İbharu'l Ulema bi Abheru'l Hukemâ* (Kahire: y.y., 1326), 190; Subkî, *Tabakâtü's Şafiyiye*, 5: 33; Ebu'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân,

Vefâyatu'l-Ayan, (Kahire: y.y., 1299), 3: 301.

4 Selahuddin Halil b. Eybek es-Safedî, *Kitabu'l Vâfi Bi'l-Vefeyât*, 2. Baskı (B.Paybaden: Darü'n-Neşr Franz Steiner, 1974), 5: 248.

5 İbn Hallikan, *Vefâyatu'l-Ayan*, 3: 382; Subkî, *Tabakâtü's-Şafiyiye*, 5: 35.

6 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 2: 238.

7 İbn Hallikan, *Vefâyatu'l-Ayan*, 3: 382;

8 İbn Hallikan, *Vefâyatu'l-Ayan*, 3: 382; Yusuf Şevki Yavuz, "Fabreddin Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 89.

9 Safedî, *Kitabu'l Vâfi Bi'l-Vefeyât*, 4: 248.

10 Yavuz, "Fabreddin Râzî", 12: 89; Süleyman Uludağ, *Fabrettin er-Râzî (Hayatı, Fikirleri, Eserleri)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 71.

11 Bakara 2/106; Al-i İmran 3/7; Nahl 16/101; Ra'd 13/39.

12 Veysel Güllüce, "Kur'an'da Nesh Edilmiş Ayet Var mıdır?", *EKEV Akademi Dergisi* 10/24 (2006), 51-74. Talip Özdeş, "Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar* 24/1 (2001), 39-48.

13 Özdeş, "Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım", 41.

Nesh kelimesi lügatte; izâle etmek, gidermek, yok etmek, değiştirmek, tebdil, tahvil ve nakletmek manalarına gelmektedir.¹⁴ İstilah da ise, bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nas ile kaldırmaktır. Başka bir deyimle, şer'i bir hükmün başka bir şer'i delille kaldırılması veya mukaddem tarihli bir nassın hükmünü muahhar tarihli bir nas ile değiştirmek ya da mukaddes bir metnin ilgası manasında kullanılmaktadır. Hükmü kaldırılmış ayete “mensûh”, hükmü kaldıran ayete ise “nâsih” denilmektedir.¹⁵ Ancak neshin istilâhî anlamı sonraki dönemlere ait olup, sa-habe ve tabiin'in ise neshi daha çok lugavi (sözlük) manasında kullandıkları anlaşılmaktadır.¹⁶ Kur'an'ın önceki kitapları nesh edip etmediği, bizzat kendisini nesh edip etmediği, sünnetin Kur'an'ı nesh edip edemeyeceği gibi tartışmalı konular Râzî'nin tefsirinde de kendine yer bulmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda Râzî'nin neshe ait lügat ve istilâh tanımlarını zikrettikten sonra Râzî'nin bu husustaki görüşleri ayrıntılı bir şekilde ele alınıp değerlendirilecektir.

1. Neshin Lügat ve İstilah Manası

Râzî, nesh meselesini en kapsamlı bir şekilde Bakara Sûresi'nin 106. ayetinin tefsirinde ele almaktadır. O, nesh'in lügat manasının Arapçada “bir şeyi iptal etmek” manasına geldiğini ifade etmekte ve Kaffal'ın nesh'in “nakletmek ve değiştirmek” manasına geldiği görüşüne katılmamaktadır. Râzî, sözde asıl olan hakiki manadır, kaidesinden yola çıkarak, nesh'in “bir şeyi iptal etmek” anlamında hakikî anlam ifade ettiğini belirtmekte ve buna da, “نسخت الريح اثار القوم” “Rüzgar kavmin izlerini yok etti”, “نسخت الشمس الظل” “Güneş gölgeyi giderdi” ifadelerini ve “Fakat Allah şeytanın attığını siler”¹⁷ ayetini delil göstermektedir. Râzî, “Lafzın “iptal etmek manasında” hakiki olduğu sabit olunca, manada müştereklîği defetmek için, lafzın “nakletmek” manasında hakiki olmaması gerekir”¹⁸ diyerek kelimenin asıl manasının “iptal etmek” olduğunu ifade etmektedir.¹⁹

Nesh'in; “nakletmek ve değiştirmek” anlamlarının ise mecâzî olduğunu belirten Râzî, buna da “Bir kitabı diğerine aktarma (istinsah)”; “ruhların bir bedenden diğerine geçmesi (tenâsüh)”; “تناسخ القرن” “Asırların geçmesi” ve “تناسخ الموارث” “Mîrasın varislere geçmesi” ifadelerini örnek göstermektedir. Zikrettiği birinci anlamın, umumî ve hakikî, ikincisinin ise, husûsî ve mecâzî

14 Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, “nesh”, *Tâcül-arûs min cevâ-biri'l-kâmûs*, thk. Mecmuatün mine'l-muhakkikîn (b.y.: Daru'l-hidâye, ts.), 7: 355; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “nesh”, *Lisanul-Arab* (Beyrut: Daru Sadr, ts.), 3: 61; Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, “nesh”, *es-Sıbâh* (Mısır: yy., ts), 1: 433; Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temim el-Ferâhidî, “nesh”, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim es-Semaraî (Beyrut: Müessesetü'l-âlem li'l-Matbûât, 1988), 4: 208.

15 Ebû İshâk İbrâhîm b. Müsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtibî, *el-Muvâfaât* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1997), 3: 99, 100. Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.), 490; Abdurrahman

b. el-Cevzi, *Nevasihul-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-kütübil-ilmîyye, ts.), 20; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 11. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 122; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 7. Baskı (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2008), 244.

16 Güllüce, “Kur'an'da Nesh Edilmiş Ayet Var mıdır?”, 52; Özdeş, “Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım”, 40. Nesh konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâbilül-irfân fî ulû-mi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru ihyâ'i'l-kütübi'l-arabiyye, 1918), 2: 173-276.

17 Hâcc 22/52.

18 Râzî, *Tefsir-i Kebîr* (Beyrut: Dâru ihyâ'i't-türâsi'l-Arabî, 2008), 1: 636.

19 Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, 1: 636.

olduğunu belirten Râzî, bunlardan birincisini yani umumî ve hakîkî manayı tercih etmektedir.²⁰ Böylece Râzî, neshin lügat manasını “iptal etmek” olarak tespit etmektedir.²¹

Neshin ıstılah manasına gelince; Râzî bunu, nâsîh'in ulema yanındaki anlamını aktararak belirtmektedir: “Ulema ıstılahında nâsîh, şer’î bir yolla sabit olan hükmün artık ortadan kalktığına delâlet eden şer’î bir yoldan ibarettir. Bununla birlikte nâsîh, mensûh hükmünden sonra gelerek, varlığı ile onun hükmünü yürürlükten kaldırmasıdır.”²² Buradaki ‘şer’î bir yol’ tabiri ile, Allah ve Hz. Peygamber’den sadır olan söz ve fillerin kastedildiğini söyleyen Râzî, şer’î bir yol olmayan “icmâ-i ümmet”in, bu tanıma göre dışarıda kaldığını söylemektedir. O’na göre akıl, şer’î bir yol olmadığından Şeriatın, aklın hükümlerini nesh edici olması gerekmez. Yine ona göre mucize, Şeriatın açıklandığı bir yol olmadığından, mucizenin de şer’î hükümleri neshedici olması söz konusu değildir. Keza hüküm; ‘gaye (müddet), şart veya istisnâ’ ile de kayıtlanmış olmamalıdır. Bunlarda sonradan gelme şartının olmadığını ifade eden Râzî, önce emredilen bir şeyin daha sonra nehyedilmesi karşısında bize bir şey söylemeyip, onu yerine getirmemiz gerektiğini ifade etmektedir.²³

2. Neshin Akfî ve Şer’î Açından İmkânı

Râzî, Yahudilerin bir kısmının neshi inkâr ettiklerini, bir kısmının ise aklen mümkün gördükleri halde vukû bulmadığını ifade ettiklerini belirtmektedir. Râzî, neshin aklen mümkün olduğu gibi, naklen de vâki olduğunu ifade etmektedir.²⁴ O, neshi kabul ediş gerekçesini şöyle açıklamaktadır: “Her şeriatın kendine özgü bir maslahatı vardır. Bu sebeple, ümmetlerin değişmesiyle şeriatlar da değişir. Ümmetlerin değişmesiyle şeriatların değiştiği gibi, zamanın değişmesinden ötürü bir ümmete ait şer’î hükümlerin değişmesi de tuhaf sayılmaz. İşte bu sebepten dolayı, nesh ve tağyir hususundaki (müspet) hüküm doğrudur.”²⁵ Râzî, neshi kabul etmeyen Yahudilere karşı şu iki delili getirmektedir:

1. “Tevrat’ta Allah’ın Hz. Nuh’a, gemisinden inerken şöyle vahyettiği yer almıştır: “Ben, her canlıyı senin ve soyun için yenilecek şey kıldım ve bunu sizin için, kan hariç, yeşil otlar gibi, mutlak olarak helâl kıldım. Binâenaleyh siz kanı yemeyiniz.” Halbuki sonra Allah, Hz. Musa’ya ve İsrail oğullarına birçok hayvanı haram kılmıştır.”

2. “Âdem (a.s), kız kardeşler ile erkek kardeşleri birbiriyle evlendiriyordu. Halbuki Allah, bunu daha sonra gelmiş olan Hz. Musa’ya haram kılmıştır.”²⁶

Râzî, ayrıca “Tevrat indirilmeden önce, İsrâîl’in kendisine haram kıldığı şeyler dışında, İsrâîl oğullarına bütün yiyecekler helâldi. De ki: Doğru iseniz, Tevrât’ı getirip okuyun...”²⁷ ayetinin

20 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 636.

21 İhsan Kahveci, *Fahredden er-Râzî'nin Mefâtihi'l-Gayb Adlı Tefsîrinde Ulûmu'l-Kur'ân* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstüsü, Doktora Tezi, 2001), 151.

22 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 637.

23 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 637.

24 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 637.

25 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 2: 113.

26 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 637.

27 Âl-i İmrân 3/93.

bu konuda olumsuz bir tavır takınan Yahudilerin iddialarını reddetmek için nâzil olduğunu hatırlatmaktadır. Zira, onlar rezil olmaktan çekinip, Tevrat'ı getirememişlerdir.²⁸

Bunun ardından neshle ilgili Müslümanlar arasındaki ihtilafa dikkat çeken Râzî, bazı Müslümanların neshi inkâr ettiklerini, bazılarının ise kabul ettiklerini belirtmektedir. Buna göre neshi kabul edenlerin delili, Hz. Peygamber'in peygamberliğiyle ilgilidir. Çünkü, onun peygamberliğinin kesin olması, daha önceki peygamberlerin getirdikleri şeriatların mensûh olduğuna hükmetme zorunluluğunu doğurur ki, bu da neshin varlığına kesin bir şekilde inanmayı gerektirir. Daha sonra Râzî, neshi kabul etmeyenlerin; 'Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ancak neshi kabul etmekle doğru olacağını kabul etmiyoruz. Çünkü Hz. Musa ve Hz. İsa insanlardan Hz. Muhammed'in şeriatı ortaya çıkıncaya kadar kendi şeriatlarına uymalarını, daha sonra ise Hz. Muhammed'e uymalarını istemişlerdir. Hz. Peygamber'in şeriatı zuhur edince, o ikisinin şeriatıyla mükellef olma durumu ortadan kalkmış, Hz. Muhammed'in şeriatına göre mükellefiyet vaki olmuştur. Fakat bu, bir nesh değil, "Sonra orucunuzu geceye kadar tamamlayınız."²⁹ ayetindeki gibi bir tamamlamadır, şeklindeki görüşlerine yer vermektedir.³⁰ Görüldüğü gibi Râzî, neshin aklen mümkün olabileceğini ve şeriatler arasında da vaki olduğunu benimsemiş, bununla beraber şeriatler arası neshin vukuunu kabul etmeyenlerin görüşlerini de zikretmiş ve bu delillere de itiraz etmemiştir.³¹

Râzî, Şûrâ sûresinin 13. ayetinin tefsirinde neshi, şeriatların ve dinlerin değişmesiyle değişen ve değişmeyen şeyler olarak ikiye ayırmaktadır. Doğruluğun, adaletin her zaman iyi olduğunu; yalanın, zulmün ve işkencenin ise her zaman kötü olduğunu ifade etmektedir.³²

Râzî, "Biz, bir ayeti nesh eder veya onu unutturursak mutlaka daha iyisini veya onun benzerini getiririz..."³³ ayetinin neshi ispat için yeterli olmadığını belirtmektedir. Zira, ayetin başında yer alan "م"nın "şart" ve "ceza"yı ifade ettiğini belirten Râzî, bu nedenden dolayı neshin bilfiil tahakkuk ettiğinin söylenemeyeceği kanaatindedir. Bu konuda doğru olanın ise söz konusu ayetten ziyade, "Biz, bir ayetin yerine başka bir ayeti getirdiğimizde..."³⁴ ve "Allah dilediğini siler, (dilediğini de) bırakır. Kitabın esası onun yanındadır."³⁵ ayetlerine dayanmak olduğunu ifade etmektedir.³⁶ Görüldüğü gibi Râzî, söz konusu ayette geçen nesh ifadesine temkinli yaklaşmaktadır.

3. Kur'ân'da Nesh

Alimlerin Kur'ân'da neshin vaki olduğuna dair ittifak ettiklerini belirten Râzî, Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 323/934)'nin buna karşı durduğunu ifade etmektedir. Râzî, bu hususta öncelikle cumhûrun delilini zikretmekte, daha sonra ise Ebû Müslim'in itirazına yer vermektedir. Buna

28 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 3: 290-291.

29 Bakara 2/187.

30 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 637-638.

31 Kahveci, *Fabreddin er-Râzî'nin Meftâhibul-Gayb Adlı Tefsirinde Ulûm'ul-Kur'ân*, 152.

32 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 9: 587-588.

33 Bakara 2/106.

34 Nahl 16/101.

35 Ra'd 13/19.

36 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 638-639.

göre cumhûrun ilk delili, “Biz bir ayeti nesh eder veya unutturursak, ondan daha iyisini, ya da benzerini getiririz.”³⁷ ayetidir. Râzî, Ebû Müslim’in buna üç şekilde cevap verdiğini belirtmektedir:

1. Nesh edilmiş ayetlerden murat Tevrat ve İncil gibi eski kitaplarda bulunan ve Allah’ın hükümlerini bizden kaldırarak başkasıyla ibadet etmemizi emretmiş olduğu şeylerden olmak üzere, cumartesi yasağı ve doğu-batı cihetlerine yönelerek namaz kılmak gibi, dinî ahkâmdır. Çünkü Yahudi ve Hristiyanlar, “Ancak, sizin dininize tâbi olan kimselere imân ediniz”³⁸ diyorlardı. Böylece Allah, bu ayetle bunu, onların aleyhine olmak üzere yürürlükten kaldırmıştır.
2. Neshten murat, onun Levh-i Mahfuz’dan nakledilip, başka kitaplara aktarılmasıdır. Bu tıpkı, “Ben kitabı istinsah ve naklettim.” denilmesi gibidir.
3. Bu ayet, neshin vâki olduğuna delâlet etmeyip, tam aksine nesh vuku bulmuş olsaydı, mensûhtan daha hayırlısı olacağına delâlet eder.

Râzî, bu üç görüşü naklettikten sonra, cumhûrun bu görüşlere olan itirazını dile getirmektedir. Cumhûr, Ebu Müslim’in birinci itirazına, “Ayet kelimesi, mutlak olarak zikredildiği zaman, bununla kastedilen Kur’ân ayetleridir. Çünkü, bizim alışmış olduğumuz şey budur.” diyerek cevap verirken, ikinci itiraza da “Kur’ân’ın Levh-i Mahfuzdan nakledilmesi, O’nun bir kısmına has bir durum değildir.” şeklinde cevap vermiştir.³⁹

Cumhûr’un ikinci delili Allah’ın, “Sizlerden geriye eşler bırakarak ölenler, eşlerinin, bir yıla kadar faydalanmalarını vasiyet etsinler...”⁴⁰ ayetinde bahsedilen kocası ölmüş kadına mahsus bir yıl iddetin, Allah’ın: “Cariye zevceler bırakarak ölenlerin eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün beklerler”⁴¹ ayetindeki dört ay on gün iddet süresiyle nesh edilmesidir. Râzî, Ebu Müslim’in buna getirdiği itirazı şöyle nakletmektedir: “Bir yıl bekleme işi, tamamıyla ortadan kalkmamıştır. Çünkü, kadın hamile olursa, ki onun hamlinin süresi tam bir yıldır, onun iddet süresi tam bir yıl olmuş olur. Bu durum bazı durumlarda devam edince, bu nesih değil, bir tahsis olur.” Bu itirazı yerinde bulmayan Râzî, “Hamilelik iddeti doğumla sona erer. Gebeliğin bir sene, daha az veya daha çok olması durumu değiştirmez. Buna göre bütün seneyi, iddet süresi kabul etmek tamamen devre dışı kalır” diyerek cumhûrun görüşüne meyleder.⁴²

Cumhûrun üçüncü delili olarak Râzî, Allah’ın, “Ey iman edenler, Hz. Peygamber’le gizli sözleştiğinizde, söyleşmenizden önce bir sadaka veriniz”⁴³ ayetini zikretmektedir. Allah bu ayet ile Hz. Peygamber ile fısıltıyla konuşmadan önce, sadaka vermeyi emretmiş, sonra da bunu nesh etmiştir. Ebu Müslim’in buna, “Bu hüküm, sebebinin kalkmasıyla ortadan kalkmıştır. Çünkü bu ayet ile ibadetin emredilmesinin sebebi, sadaka vermeyecekleri için, münafıkların mü’minlerden ayırt edilmesidir. Bu gaye gerçekleşince, bu hükümle ibadet de düşmüştür” şeklinde

37 Bakara 2/106.

38 Al-i İmrân 3/73.

39 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 639.

40 Bakara 2/240.

41 Bakara 2/234.

42 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 639.

43 Mücadele 58/12.

itirazda bulunduğunu belirten Râzî, bu cevabı yerinde bulmayarak şöyle demektedir: “Eğer durum böyle olsaydı, bu durumda sadaka vermeyen herkes münafık olmuş olurdu. Bu ise yanlıştır. Zira, rivayet edildiğine göre, Hz. Ali’den başka kimse sadaka vermemiştir. Allah’ın, “Madem siz bunu yapmadınız, Allah sizin tevbenizi kabul etti” ayeti de buna delalet etmektedir” diyerek onun bu görüşünü kabul etmemektedir.⁴⁴

Cumhûrun dördüncü delilini ise Râzî, Ebu Müslim’den herhangi bir itiraza yer vermeden değinmektedir. Buna göre Allah, “Eğer sizden sabreden on kişi olursa, iki yüz kişiye galip gelirler”⁴⁵ ayeti ile bir mü’minin on kâfire kâfi geleceğini bildirmekte, sonra da bu hükmü, “Artık şimdi Allah sizden (teklifi) hafifletti ve siz de za’af olduğunu bildi. Buna göre sizden sabırlı yüz kişi olursa, bunlar iki yüz kişiye galip gelirler”⁴⁶ ayetiyle nesh etmektedir.⁴⁷

Cumhûrun beşinci delili olarak Râzî, “İnsanlardan birtakım beyinsizler, “Onları, önceki kiblelerinden çeviren (sebeplere) nedir?” diyecekler”⁴⁸ ayetinin, “Yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir”⁴⁹ ayeti ile nesh edildiğini kaydetmektedir. Râzî, burada Ebu Müslim’in, “Kible hakkındaki öbür hüküm tamamıyla kaldırılmış değildir. Çünkü kibleyi tayin etmek müşkül olduğunda veya cihet bilindiği halde yönelme hususunda bir özür bulunduğu o (eski) kibleye yönelmek caizdir” şeklindeki itirazına değinmektedir. Bu itiraza ise Râzî şöyle cevap vermektedir: “Senin zikrettiğin durumlarda Beyt-i Makdis’e yönelmek ile diğer cihetlere yönelmek arasında hiçbir fark yoktur. Binaenaleyh Beyt-i Makdis’i başka yönlerden ayıran özellik tamamen yok olmuş demektir ki bu da bir nesihdir.”⁵⁰

Cumhûrun altıncı ve son delili olarak Râzî, “Biz bir ayetin yerine diğer bir ayet tebdil ettiğimizde, -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- onlar, “Sen ancak bir iftiracısın” dediler”⁵¹ ayetini zikretmektedir. Buna göre tebdil, kaldırmayı ve bırakmayı içine almakta olup, kaldırılan şey ya ayetin okunan lafzı veya hükmüdür. O halde bu, her halükârda kaldırma ve nesihdir.⁵²

Delilleri sunduktan sonra, bu delillerin her birinin bir nebze olsa da neshin varlığına işaret ettiğini söyleyen Râzî, Ebu Müslim’in, “Ne önünden ne ardından o (Kur’ân’a) hiçbir bâtil gelmez”⁵³ ayetine dayanarak, neshe dair menfi görüş ileri sürmesini, onun bu ayet üzerinden sonuca gitmesine bağlamaktadır. Zira, Ebu Müslim’e göre, eğer nesh olsaydı, o zaman O’nun kitabına bâtil girmiş olurdu. Râzî, Ebu Müslim’in itirazına şöyle cevap vermektedir: “Bu ayetten maksat bu kitaba kendinden önceki semavî kitaplarda onu iptal edecek herhangi bir şey gelmediği gibi, kendinden sonra da onu iptal edecek herhangi bir şey gelmeyecektir.”⁵⁴ Sonuç olarak, Râzî’ye göre bu altı delilin de işaret ettiği üzere Kur’ân’da nesh mevcuttur.⁵⁵

44 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 639.

45 Enfâl 8/65.

46 Enfâl 8/66.

47 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 639.

48 Bakara 2/142.

49 Bakara 2/144.

50 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 640.

51 Nahl 16/101.

52 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 640.

53 Fussilet 41/42.

54 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 640.

55 Kahveci, *Fabreddin er-Râzî'nin Mefâtihul-Gayb Adlı Tefsirinde Ulûmül-Kur'ân*, 155.

4. Neshin Çeşitleri

Neshin varlığını kabul eden Râzî, neshin çeşitlerine de temas etmekte ve neshi klasik tasnifte olduğu gibi üçe ayırmaktadır.

1. Bunlar sadece hükmü nesh edilen ayetlerdir ki, bunlar yukarıda zikredilen ayetlerdir.
2. Sadece lafzı (tilaveti) nesh edilmiş ayetlerdir ki, nesh edildiği Hz. Ömer'den rivayet edilen⁵⁶ ve recm ayeti olarak bilinen şu ayettir: “Yaşlı erkek ve kadın (evliler) zina ettikleri zaman, Allah'dan ibret verici bir ceza olmak üzere, o ikisini mutlaka recmediniz. Allah, aziz ve hakimdir.”⁵⁷ Yine, “İnsan oğlunun iki vadi dolusu malı olsa, onlara bir üçüncü vadi dolusu mal katmayı ister. İnsanın karnını ancak toprak doldurur. Cenab-ı Allah tevbe edenin tevbesini kabul eder...”⁵⁸ ibaresi de lafzı nesh edilmiş olan ayetlere misal olarak rivayet edilmektedir.⁵⁹
3. Hem hükmü hem de metni mensûh olan ayetlere gelince, bu Hz. Aişe'nin bildirdiği şu hükümdür: “Rıdâ, yani süt emmekle hasıl olan mahremiyet hakkında Kur'an'da ilk nâzil olan hükme göre malum olan on emme ile hurmet hasıl olundu. Bu sonra “beş emme” hükmü ile nesh edildi.”⁶⁰ Şu hâlde on emme meselesinin hem tilaveti hem de hükmü mensuktur. Beş emmenin ise tilaveti mensuh olmakla beraber, hükmü kalmıştır. Ahzab Sûresi'nin es-Sebu't-Tıvâl (ilk yedi uzun sûre) gibi hatta onlardan daha uzun olduğu, ancak daha sonra bazı ayetleri nesh edilerek kısaltıldığı rivayet edilmiştir.⁶¹ Görüldüğü gibi Râzî, bu hususta sadece kasık tasnifi aktarmış ve herhangi bir yorumda bulunmamıştır.

5. Nesh-i Bedel

Râzî, bir grup alimin, bir ayetin hükmünün ancak ona bedel getirilirse nesh edilebileceğini söylediklerini belirtmekte ve bu hususta şunları aktarmaktadır: “Bir grup alim, bir ayetin hükmünün ancak ona bedel getirilirse nesh edilebileceğini söylemiş ve bunun, nesh söz konusu olduğu zaman mutlaka o ayetten sonra, ondan daha hayırlısının veya denginin getirileceğine delalet ettiğini ifade ederek bu ayetin, nesh edilenin yerine bir bedelin mutlaka getirileceği hususunda açık olduğunu söyleyerek delil getirmişlerdir.”⁶²

Râzî, bu alimlerin görüşlerine şöyle cevap vermektedir: “Bundan muradın şu olması neden caiz olmasın? “O hükmü gidermek, artık o emre uymakla kulluk etmeyi kaldırmak, o vakitte o hükmün devam etmesi durumundan daha hayırlıdır. Sonra bir bedeli inmeksizin ayetlerin nesh edildiğine, Hz. Peygamber'e fısıltı ile konuşmadan önce sadaka verilmesi hükmünün yerine başka bir hüküm getirilmediği halde nesh edilmiş olması delalet eder.”⁶³ Görüldüğü gibi Râzî, neshte bedelin şart olmağı görüşündedir.

56 Buhari, “Hudud”, 30; Tirmizi, “Hudûd”, 7.

57 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 640.

58 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 640.

59 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 640.

60 Müslim, “Rıdâ”, 25.

61 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 640.

62 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 641.

63 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 641.

6. Nâsihin Mensûhtan Ağır Olmasında Fayda Kavramına Vurgu Yapması

Râzî'nin, tefsirinde tartıştığı konulardan biri de nesh eden hükmün daha ağır olup olmayacağıdır. Bu nedenle Râzî, bir grup alimin, “Daha ağır bir hükmü getirmek için, bir ayetin nesh edilmesi caiz değildir.” dediğini nakletmekte ve bunların, “Ondan daha hayırlısını veya mislini getiririz”⁶⁴ ayetine dayanarak, nâsih olan ayetin hükmünün daha ağır olamayacağını, çünkü daha ağır olanın, daha hayırlı ve öncekine denk olamayacağını ileri sürdüklerini belirterek onlara şöyle cevap vermektedir:

“Ayetteki “daha hayırlısı” ile kastedilen şeyin, Ahiret hususunda daha çok sevap kazandıracak olan bir hüküm olması niçin caiz olmasın? Hem sonra böylesi neshin vâki olduğuna, Allah'ın zina eden kadınlar hakkında evlerinde hapsedilmeleri hükmünü, onlara celde vurulması ve recmedilmeleri hükmü ile; aşure orucunu, Ramazan ayı orucu ile; bazılarına göre namazlar başlangıçta iki rekatlı iken, mukim olanlar için bunu dörder rekatlı namaz ile değiştirmesi delâlet eder. Bunların tamamı bir hükmün daha ağır şekliyle değiştirilmesine (nesh edilmesi) örnektir. Hükmün daha hafifi ile nesh edilmesine gelince, bu mesela iddet süresinin bir yıl iken, dört ay on güne; gece namazlarının vacib iken, muhayyer bırakılmasına doğru nesh edilmesi gibidir. Bir hükmün dengi bir hükümlerle nesh edilmesi ise, kıblenin Beyt-i Makdis'den Kâbe'ye çevrilmesi gibidir.”⁶⁵

Ayrıca Râzî, “Ondan daha hayırlısını veya mislini getiririz.”⁶⁶ ayetinde geçen “daha hayırlısını veya mislini” ifadesi hakkında iki görüş olduğunu; bunlardan birincisinde, “Hüküm olarak daha hafif olanın” ifade edildiği, ikincisinde ise, “Daha faydalı olanın” kastedildiği belirtilmektedir. İkinci görüşün daha tercihe şayan olduğunu belirten Râzî, sözlerine şöyle devam etmektedir: “Çünkü bu görüş, mükellefi, tabiatına daha kolay olan şeylere değil, faydasına olan şeylere sevk eder... Birinci gelen hüküm o ayetin geldiği zamana göre daha faydalı iken, ikinci gelen ayet ise daha sonraki zamana göre daha faydalıdır.”⁶⁷ Görüldüğü gibi Râzî, fayda kavramına vurgu yapmakta ve nesh eden hükmün nesh edilen hükümden ağır olabileceği yönünde görüş belirtmektedir.

7. Ayetin Hadisle Neshinin İmkânı

Neshle ilgili tartışmalı konulardan biri de ayetin hadisle nesh olup olmayacağıdır. Râzî, bu hususta İmam-ı Şafî'nin, “Kur'ân mütevatir hadis ile nesh olunamaz.” görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Râzî, İmam Şafî'nin bu görüşünü Bakara Sûresi'nin 106. ayetine dayandırdığını ve bu ayetten şöyle istidlal ettiğini nakletmektedir:

1. Allah, nesh ettiği ayetlere bedel olarak, ondan daha hayırlısını haber vermiştir ki, bu O'nun, o ayet cinsinden bir şey getireceğini gösterir.

64 Bakara 2/106.

65 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 641.

66 Bakara 2/106.

67 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 641.

2. Allah'ın, "Ondan daha hayırlısını getiririz." buyurmasıdır ki, bu daha hayırlıyı yalnız kendisinin getireceğini göstermektedir. Bu ise, Hz. Peygamber'in getirdiği (söylediği) sünnet değil, Allah kelamı olan Kur'an'dır.

3. Allah'ın, "Ondan daha hayırlısını getiririz." buyruğu, getirilen şeyin ayetten daha hayırlı olmasını gerektirir. Halbuki sünnet Kur'an'dan daha hayırlı olamaz.

4. Allah'ın, "Bilmiyor musun, Allah her şeye hakkıyla kadirdir" buyruğu, daha hayırlı olanı getirenin, bütün hayırlara gücü yeten zat olduğuna delâlet eder ki, o da Allah'dır.⁶⁸

Râzî, İmam Şafî'nin bu delillerine şöyle cevap vermektedir: "Allah'ın, "Ondan daha hayırlısını getiririz." buyruğundaki bu hayrın, "nâsih" olması icap ettiği hususu ayette yer almaz. Aksine bu daha hayırlı olan şeyin, neshin meydana gelmesinden sonra gerçekleşecek ve nâsihe mugayir (nâsihten başka bir şey) olması da muhtemeldir. Bu ihtimalin hakikat olduğuna bu ayetin, daha hayırlısını getirmede ilk ayetin neshine dayanmış olması hususunda açık bir ifade bulunması delalet eder. Eğer bir ayetin nesh edilmesi, bu daha hayırlı olan şeyi getirmeye dayansaydı devr-i fâsîd gerekirdi, bu ise bâtıldır. Sonra cumhûr, Kur'an'ın hadis ile de nesh edilmesinin fiilen vaki olduğunu da söylemişlerdir. Çünkü akrabalara vasiyette bulunmayı ifade eden ayet,⁶⁹ Hz. Peygamber'in, "Dikkat edin, varis olacak kimse lehine vasiyet yapılmaz."⁷⁰ hadisi ile; celde ayeti,⁷¹ evliler için recm gerektiğini ifade eden hadis ile nesh edilmiştir."⁷² Her iki tarafın da delillerini ve itirazlarını karşılıklı olarak ortaya koyan Râzî, burada konuyla ilgili açık bir beyanda bulunmamaktadır. Ancak o, Nahl Sûresi'nin 101. ayetinin tefsirinde ayetin hadisle nesh edilebileceğini ifade etmektedir. Cebrâil'in ayetleri getirdiği gibi sünneti de getirdiğini ifade etmekte ve sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceğini söylemektedir.⁷³ Yine o, sünnetin Kur'an'ı tahsis etmesini de kabul etmektedir.⁷⁴ Görüldüğü gibi Râzî, sünnetin Kur'an'ı nesh ve tahsis edebileceğini kabul etmektedir.

8. Râzî'nin Mensûh Kabul Edilen Ayetlere Karşı Yaklaşımı

Nesh ile ilgili tartışmaların bir yönü de Kur'an'daki mensûh ayetlerin sayısı hakkındadır. Bu konuda alimler arasında bir ittifak olmayıp, bu sayının iki yüz olduğunu söyleyenler olduğu gibi bu sayıyı yirmiye, hatta beşe kadar indirenler de vardır.⁷⁵ Râzî, tefsirinde neshi kabul ettiğini açık bir şekilde ortaya koymuşsa da genellikle ayetler hakkında ileri sürülen nesh iddialarını en aza indirme gayreti içinde olmuştur. O, bunun gerekçesini şöyle açıklamaktadır: "Nesh ve tahsis asıl olanın aksine bir tutumdur. Dolayısıyla bunlara, iki ayeti bağdaştırmak ancak bu yollarla mümkün olduğu zaman başvurulması gerekir."⁷⁶ Şimdi de nesh konusunda tartışılan ayetlerle ilgili Râzî'nin değerlendirmelerini ele alalım.

68 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 641-642.

69 Bakara 2/180.

70 Tirmizi, "Vesaya", 5 (4/433).

71 Nur 24/2.

72 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 642.

73 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 7: 270.

74 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 3: 529-530.

75 Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, 126-127.

76 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 2: 411.

Râzî, “Siz, sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe, asla iyiliğe ulaşmış olamazsınız...”⁷⁷ ayetinin zekât ayetiyle mensûh olduğuna dair Vahidî’nin, Mücahid ve Kelbî’den naklettiği görüşü uzak bir ihtimal olarak görmektedir. Zira Râzî, zekâtı vacib kılmanın, Allah rızası için sevilen şeyleri harcama hususundaki teşvike nasıl ters düştüğünü hayretle karşılamaktadır.⁷⁸ Dolayısıyla Râzî, bu ayetin hükmünün nesh edilmediğini ve bu hükmün devam etmesinin gerekliliği kanaatinde dir.

O, “Birinize ölüm geldiğinde, eğer bir mal bırakacaksa, anaya, babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek müttakiler üzerine bir borçtur.”⁷⁹ ayetindeki vasiyetin mensûh olduğuna dair ileri sürülen delilleri, tefsirinde teker teker ele almakta ve onları eleştirmektedir. Buna göre Râzî;

1. Bu vasiyet, Allah’ın, varis olabileceklerden her hak sahibine sadece payını vermesiyle mensûh olmuştur. Râzî bunun nesh değil, olsa olsa tahsis olacağını belirtmektedir.
2. Bu vasiyet Hz. Peygamber’in, “Dikkat edin! Mirasçı olacak kimseye vasiyet yapılmaz.”⁸⁰ hadisi ile neshedilmiştir. Râzî bunu, haber-i vahidin ayeti nesh edemeyeceğini söyleyerek reddetmektedir.
3. Vasiyet, icma ile neshedilmiştir. Râzî’ye göre icma ile Kur’ân neshedilemez.
4. Vasiyet, kıyasî bir delille nesh edilmiştir. Yine Râzî’ye göre kıyas ile Kur’ân neshedilemez.⁸¹ Görüldüğü gibi Râzî, ayetin mensuh oluşunu üstü kapalı bir şekilde reddetmektedir.

Râzî, bazen neshi şartlı kabul etmektedir. Mesela o, “Ey iman edenler! siz sarhoşken, ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.”⁸² ayetinin, “Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.”⁸³ ayetiyle nesh edildiğini belirtmektedir. Ancak Râzî, burada şöyle denilmesi şartıyla neshi kabul etmektedir: “Sarhoşluk halinde namaza yaklaşmama ile ilgili nehiy, kişinin ne dediğini bilir hale gelmesine kadar uzatılmıştır. Bu noktaya kadar uzatılan hükmün ise, o noktaya varıldığı zaman sona ermesi gerekir. Binaenaleyh bu, kişi ne dediğini bilir hale geldiğinde, sarhoş olmakla beraber, namaza yaklaşmasının caiz olmasını iktiza eder. Halbuki Allah, Maide sûresindeki ayetiyle içkiyi haram kılınca, bu olabilirlik hükmünü kaldırmıştır. Böylece Maide sûresindeki ayetin, bu ayetin delalet ettiği şeylerin bir kısmını nesh etmiş olduğu sabit olur.”⁸⁴ Ancak o, daha sonra “Namaz vakti içmeyin.” ifadesinin, diğer vakitlerde içilebileceğini ifade etmediğini söyleyerek söz konusu ayetteki neshi bertaraf etme yoluna gitmektedir.⁸⁵

77 Âl-i İmrân 3/92.

78 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 3: 290. Benzer örnekler için bkz. 2: 388; 3: 104, 310.

79 Bakara 2/180.

80 Tirmizî, “*Yesâyâ*”, 5 (4/433).

81 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 2: 234. Benzer örnek için bkz. 6: 55.

82 Nisâ 4/43.

83 Maide 5/90.

84 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 4: 87-88. Benzer örnek için bkz. 5: 506.

85 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 4: 88.

Bazen de Râzî, nesh iddialarını tahsise giderek engellemeye çalışmaktadır. Mesela o, “Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna mallarınızı batıl (haksız ve haram yollar) ile aranızda yemeyin.”⁸⁶ ayetinin, “Kendi evlerinizden ... yemenizde size bir günah yoktur.”⁸⁷ ayetiyle nesh edilmiş olduğunu aktarmaktadır. Râzî, ayette bir nesh olmadığını, buna karşın ayette tahsis olabileceğini zikretmektedir. Bu sadette o, İbn Mes’ud’un “Bu ayet muhkem olup nesh edilmemiştir. Kıyamete kadar da nesh olunmayacaktır” sözünü de nakletmektedir.⁸⁸

Râzî, bazen cumhurun görüşünü nakletmekte ve o şekilde neshi kabul etmektedir. Mesela o, “Ey inananlar! siz elçi ile gizli konuşacağınız zaman bu gizli konuşmanızdan önce bir sadaka verin...”⁸⁹ ayetinin, “Gizli bir şey konuşmanızdan önce sadakalar vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınıza ve Allah’da sizi affettiğine göre artık namazı kılın...”⁹⁰ ayetiyle nesh edilmiş olduğu görüşü karşısında Râzî, cumhurun görüşlerine aktarmakta ve şöyle demektedir: “Cumhur nezdinde bilinen ve meşhur olan ise, bu sadaka hükmünün, “...çekindiniz mi?” ayeti ile nesh olunduğudur.”⁹¹ Ayrıca Râzî, burada Ebu Müslim’in, “Bu mükellefiyet (emir), belli bir gaye için belirlendiğinden dolayı, -ki bu gaye mü’minle münafığı ayırmaktır- bu gayeye ulaşıldığında bunun sona ermesi gerekir. Binaenaleyh bu bir nesih değildir” görüşünü de güzel bulmaktadır.⁹² Dolayısıyla Râzî, her iki görüşün de aynı neticeye varmasından dolayı, iki görüşün de benimsenmesinde bir sakınca görmemektedir.

Bazen de Râzî, alimlerin nesh konusundaki görüşlerini aktarmakta, fakat onların arasından bir tercihte bulunmamaktadır: Zira o, “...Eğer sana gelirlerse, ister aralarında hükmet, ister onlardan yüz çevir...”⁹³ ayeti, “Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet...”⁹⁴ ayetiyle nesh edilmiş olduğu görüşü karşısında, alimlerin bir kısmının burada neshin varlığını kabul ettiklerini, bir kısmının ise kabul etmediklerini ifade etmekte ve kendisi de herhangi bir görüşe meyiletmemektedir.⁹⁵ Bununla beraber o, bazen bir alimin görüşüne meyiledip, o görüşü tercih edebilmektedir.⁹⁶

Râzî, nesh ile ilgili ayetlerin tefsirinde neshi kabul etmeyen Ebu Müslim’in görüşlerine de yer vermektedir. Zira o, “Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıncaya ya da Allah onların yararına bir yol gösterinceye kadar evlerde tutun”⁹⁷ ayetinin tefsirinde, cumhura göre burada kastedilenin zina olduğunu; Ebu Müslim’e göre ise bunun, sürtüklük ve ahlaksızlık yapanlar -ki bunların cezası

86 Nisâ 4/29.

87 Nur 24/61.

88 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 4: 56.

89 Mücadele 58/12.

90 Mücadele 58/13.

91 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 10: 496.

92 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 10: 496.

93 Maide 5/42.

94 Maide 5/49.

95 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 4: 361. Benzer örnekler için bkz. 4: 68-69, 281; 9: 178; 10: 681-682.

96 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, a.g.e., II, s.248. Benzer örnek için bkz. 8: 318-319.

97 Nisâ 4/15.

ölünceye dek bir yerde hapsolunmalarıdır- olduğunu nakletmektedir. Râzî, cumhura göre ayetin mensûh olduğunu, fakat Ebu Müslim'e göre mensûh olmadığını nakletmektedir. 98

Bazen de o, bu konuyla alakalı birden fazla seçeneği bir görüş belirtmeden ifade etmektedir. Nitekim o, "Doğu da batı da Allah'ındır. Onun için nereye dönersen Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır"99 ayetini nesh yönünden şöyle açıklamaktadır: "Eğer ayeti, "İstenilen herhangi bir yöne dönmenin caiz olduğuna delalet ediyor" diye tefsir edersek, bu ayet mensûh olur. Eğer, "Kiblenin Beyt-i Makdis'den Ka'be'ye döndüğünü gösteriyor" diye tefsir edersek, bu durumda da ayet nâsîh olur. Eğer bu iki şeklin dışında başka şekillerle açıklarsak, ayet ne nâsîh ne de mensûh olur."100 Görüldüğü gibi Râzî burada ihtimalli tefsir yaklaşımını devreye sokmaktadır.101

Sonuç

Kur'an İlimleri ile ilgili yeterli çalışmaların henüz ortaya çıkmadığı bir dönemde tefsirini telif eden Râzî, Kur'an tarihi ve Kur'an İlimleri ile ilgili görüşlerini müstakil başlıklar altında ele almayıp, çoğunlukla görüşlerini ayetleri tefsir ederken dolaylı olarak ortaya koymuştur. Bu konulardan biri de nesh meselesidir. O, mensûh kabul edilen ayetlerin sayısını getirdiği delillerle en aza indirmeye gayret etmiştir. Râzî, Kur'an'da neshin vaki olduğunu kabul etmesine rağmen mensûh kabul edilen ayetlerle ilgili bir sayı telaffuz etmemiştir.

Râzî, neshin aklen mümkün olduğu gibi naklen de vâki olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber o, şeriatler arası neshin vukuunu kabul etmeyenlerin görüşlerini de zikretmiş ve bu delillere de itiraz etmemiştir. Alimlerin Kur'an'da neshin bulunduğu dair ittifak ettiklerini belirten Râzî, Ebû Müslim el-İsfehânî'nin buna itiraz ettiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda Râzî, neshin çeşitlerine de temas etmiş ve neshi klasik tasnifte olduğu gibi üçe ayırmıştır.

Nâsîhin mensûhtan ağır olması meselesinde Râzî, fayda kavramına vurgu yapmış ve nesh eden hükmün nesh edilen hükümden ağır olabileceği yönünde görüş belirtmiştir. Bunun yanında o, ayetin hadislerle nesh edilebileceğini ifade etmiştir. Râzî, bu hususta İmam Şafî'yi bu görüşünden dolayı eleştirmiş, Cebrâil'in ayetleri getirdiği gibi sünneti de getirdiğini ifade etmiş ve sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceğini söylemiştir. Netice olarak Râzî, tefsirinde neshi kabul ettiğini açık bir şekilde ortaya koymuşsa da genellikle ayetler hakkında ileri sürülen nesh iddialarını en aza indirme gayreti içinde olmuştur.

Kaynakça

- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. Sahih-i Buhârî. 2. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
Demirci, Muhsin. Tefsir Usûlü, 7. Baskı. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2008.
Cerrahoğlu, İsmail. Tefsir Usûlü. 11. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

98 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 3: 528-530; Benzer örnekler için bkz. 2: 267-268, 492-493.

99 Bakara 2/115.

100 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 2: 20.

101 Muammer Erbaş, *Fahreddin er-Râzî ile İbn Teymiyye'nin Kur'an'a Yaklaşımları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 123.

- Cerrahoğlu, İsmail. Tefsir Tarihi. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Cevzi, Abdurrahman. Nevasihu'l-Kur'an. Beyrut: Daru'l-kütübil-ilmîyye, ts.
- Erbaş, Muammer. Fahreddin er-Râzî İle İbn Teymiyye'nin Kur'an'a Yaklaşımları. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Ferâhidî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. "Nesh". Kitâbü'l-Ayn. Thk. Mehdi Mahzumî-İbrahim es-Semaraî. 4: 208. Beyrut: Müessesü'l-âlem li'l-Matbûât, 1988.
- Güllüce, Veysel. "Kur'an'da Nesh Edilmiş Ayet Var mıdır?". EKEV Akademi Dergisi 10/24 (2006): 51-74.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. Vefâyatu'l-Ayan, Kahire: y.y., 1299.
- İbn Kiftî, Cemaluddin Ebu'l Hasen. İhbaru'l Ulema bi Ahberu'l-Hukemâ. Kahire: y.y., 1326.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. "Nesh". Lisanu'l-Arab. 3: 61. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, ts.
- İsfehâni, Rağîb. el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an. Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.
- Kahveci, İhsan. Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihi'l-Gayb Adlı Tefsirinde Ulûmu'l Kur'an. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. Sahih-i Müslim. 2. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Özdeş, Talip. "Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım", İslâmî Araştırmalar 24/1 (2001): 39-48.
- Râzî, Fahrüddin. Tefsir-i Kebir. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2008.
- Safedî, Selahuddin Halil b. Eybek Kitabu'l Vâfi Bi'l-Vefeyât. 2. Baskı. B.Paybaden: Daru'n-Neşr Franz Steiner, 1974.
- Subkî, Tacuddin. Tabakâtuş Şafîyye. Kahire: y.y., 1964.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. el-Muvâfaqât. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1997.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. Sünen. 2. Baskı. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. Fahrettin er-Râzî (Hayatı, Fikirleri, Eserleri). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahredden Râzî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 12: 89. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk. "Nesh". Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmû. Thk. Mecmuatün mine'l-muhakkikîn. 7: 355. b.y: Daru'l-hidâye, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an. Kahire: Dâru'ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1918.

Kelam İlimindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Classification of Adjectives in the Kalam

Fatih Kurt

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı/Presidency of Religious Affairs, Ankara / Turkey
fatihkurt25@hotmail.com

Orcid: 0000-0003-1283-1787

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü-Article Type | Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi-Date Received | 14 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi-Date Accepted | 25 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi-Date Published | Aralık / December 2019

Yayın Sezonu | Ekim – Kasım - Aralık

Pub Date Season | October – November - December

Atf/Cite as: Kurt, Fatih, Kelam İlimindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme/An Evaluation of the Classification of Adjectives in the Kalam. tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (4), 613-630. doi: 10.30622/ tarr.646781

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Kelam İlimindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme

Öz

Allah'ın sıfatları konusu, kelam ilminin konu ve amacına göre tanımlanmasında önde gelen mevzudur. Zira kelam ilminin temel karakterini oluşturan “İslam kanunu üzere” ifadesi, Kur'an ve sahih hadis çerçevesinde bir Tanrı inancını gerekli görmektedir. Nasların özüne uygun ve doğru bir Allah tasavvuru doğrultusunda inancını inşa etmek, bir mü'minin öncelikli görevidir. Bu inşanın gerçekleştirilebilmesi maksadıyla Allah'ın esma ve sıfatlarıyla sahih bir şekilde bilinmesi gerekir. Bu çalışmamızda, kelam ilminin özgün işlevi doğrultusunda Allah'ın sıfatlarının izahında, mütekellim ulemanın oluşturdukları yöntem üzerinde durulmaktadır. Bu doğrultuda kelam âlimleri tarafından açıkça Kur'an ayetlerinde yer almayan sıfatların tespit, sayı ve sınıflandırılmasında farklı görüşler ve yaklaşımlar ileri sürülmesi, işin doğası gereği anlaşılabilir görünmektedir.

Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in konuyla ilgili farklı yaklaşımlarının ana nedeni, naslara uygun sağlam bir Allah inancının tespitinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de Ehl-i sünnet uleması kendi aralarında da birden fazla yaklaşım sergilemişlerdir. Allah'ın sıfatlarının genel tasnifinde birliktelik söz konusu olmakla birlikte, ayrıntılarda farklılıklar görmek, kelam ilminin statik değil, dinamik olduğunun bir göstergesidir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, zât, sıfât, tasnif, metot.

An Evaluation of the Classification of Adjectives in the Kalam

Abstract

The issue of the attributes of Allah is the most important factor in defining the scope and purpose of the scientific field of kalam and occupies the greatest place in the theology literature. This is because the phrase “relating to the Islamic law” that constitutes the most fundamental feature of kalam makes it necessary for faith in God to be in place according to the Holy Qur'an and the authentic hadiths. It is the most primary responsibility of a believer to have true faith in Allah in line with the essence of nusus. This can be ensured only through being familiar with the attributes of Allah specific to Him. This study aims to deal with the methodology developed by mutakallim scholars in the determination of the attributes of Allah according to the novel function of kalam. In this sense, it seems understandable that because

of its very nature, there are varying opinions and approaches suggested by kalam scholars in relation to the determination, number, and categorization of the attributes that are not clearly evident in the verses of the Holy Qur'an.

The main reason that there are different approaches adopted by the Mu'tazila and the Ahl al-Sunnah schools lies in the need for the determination of a strong faith in Allah. It is for this reason that there are not only differences between the two schools, but there are also different approaches even among the scholars of the same Ahl al-Sunnah school. While there is consensus on the main issue of the categorization of the attributes of Allah, the fact that there are differences when it comes to their detailed categorization indicates that the scientific field of kalam is rather dynamic than static.

Keywords: Kalam, *al-dhat*, *al-sifat*, categorization, method.

Giriş

Makalemiz Kalam ilminin konu ve amacı açısından birden fazla tanımı yapılmıştır. Bu tariflerde genellikle kalam ilminin konuları ve içeriği ile ana gayesi üzerinde durulmuştur. Yapılan tanımlar daha çok müellifin yaşadığı çağın temel itikadî sorun ve tartışmalarına odaklanmaktadır. Bu doğrultuda kaleme alınan kalam kitapları, çağın tartışmalarına göre ağırlık kazanmıştır. Kalam ilmi, "Allah'ın zât ve sıfatlarından, mebd'e ve meâd itibariyle yaratılmışların hallerinden, İslâm kanunu üzere, bahseden bir ilimdir".¹ Cürcânî'ye (ö. 816/1413) ait olan bu tanım, genel bir kabule mazhar olmuş ve bu, kelimanın konusu itibarıyla tanımı olarak değerlendirilmiştir. Seyyid Şerif Cürcânî bu tanımında, kelimanın ana konuları olan, ulûhiyet, nübüvvet ve sem'iyata değinmiştir. Bu tanımda dikkat çeken bir başka husus ise, "Allah'ın Zâtı ve sıfatları" ifadesidir. Zira bu tanımda, Ehl-i sünnet'in ilkesi doğrultusunda "معنى وراء الذات" kavramsalı temelinde kategorik bir zihni zât ve sıfat ayırımı yapılmaktadır. Yine mahlûkatın hallerinden, başlangıç ve son yani yaratılış amacı doğrultusunda bahsedilmektedir. Bu ise kelimanın muhtevasına yönelik "malum" ibaresiyle uyum sağlamaktadır. Zira kelimanın konusu, bilinebilen her şeydir.²

Kalam ilminin bir başka tanımı, Ebû Nasr el-Fârâbî'ye (ö. 339/950) aittir. Ona göre Kalam, "Din kurucusunun açıkça belirtmiş olduğu belli düşünce ve davranışları teyit edip bunlara aykırı olan şeylerin yanlışlığını sözle çürütme gücü kazandıran bir tartışma sanatıdır".³ Fârâbî bu tanımında itikadî konular yanında amellerin de dinin özüne uygun olup olmadığının sistematik olarak değerlendirilmesinin kontrolünü kalam ilminin bir görevi olarak kabul etmiştir.⁴ Ona göre din koyucusu olan Allah'ın açıkça belirttiği inanç konuları, kalam ilminin ilgi alanına girmektedir.

1 Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü'l-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 1:237.

2 İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kalam İlminde 'Konu' Problemi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 5-35.

3 Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Emin (Kahire 1968), 131.

4 M. Kenan Şahin, *Klasik Kelâm İlmi Tanımları*, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 52.

Bu konuda yapılan bir başka tanım da Ebû Hâmid Gazzâlî'ye (ö.505/1111) aittir. O kelam ilmini, "Onun maksadı, sünnet ehlinin akîdesini muhafaza etmek ve bunu bid'at ehlinin tehlikesinden korumaktır." şeklinde tanımlamıştır.⁵ Müellif burada kelam ilmini, Ehl-i sünnet merkezli olarak kabul etmiş ve Ehl-i sünnet'in benimsediği akîdenin korunması icap ettiği ve bid'at ehli olarak belirtilen kesimlerin kabullerinin yanlış olarak değerlendirilip, itiraz edilmesi gerektiğini, bunu da ancak kelimcilerin yapabileceğini kaydeder.

Ebû Zeyd Velîyyüddîn İbn Haldun da (ö. 808/1406) konuyla ilgili bir tanım ortaya koymuştur. Ona göre, "Kelam, akli delillere istinaden imânî akîdeleri savunmayı ve itikadî konularda Selef ve Ehl-i sünnet tarafından tutulan yollardan sapan bid'atçıları reddetmeyi amaçlayan bir ilimdir".⁶ Onun kelam ilmi tanımı, Gazzâlî'ye benzerlik arz etmektedir. Ancak İbn Haldun, Gazzâlî'den farklı olarak itikadî konuların savunulmasında akli delillerin önceliği kaydına tanımında vurguda bulunmuştur.

Son dönemlerde yapılan bir kelam tanımı da kelam âlimi İzmirli İsmail Hakkı'ya (ö. 1366/1946) aittir. O da yaşadığı çağın sorunları doğrultusunda kelam ilmini tanımlamış ve öncekilere ek olarak bazı ilkeler ortaya koymuştur. Kelam ilminin taklitten tahkike yönlendirdiği görüşü ilk kelimcilerden beri kullanılagelmiştir. İsmail Hakkı İzmirli'ye (1869-1946) göre de kelam ilmi, "insanı taklidî imandan kurtarma ve tahkik mertebesine ulaştırmada önemli bir işleve sahiptir".⁷ "İlm-i kelamın asıl gayesi imânî hilye-i ikân ile tahliyedir: İmânın, ehl-i bâtılın şübühâtı ile tezelzüle uğramayacak surette, muhkem ve yakînî olmasıdır".⁸ Yazar burada daha çok kelam ilminin gayesi üzerinden bir tanımlama yapmıştır.

Kelam ilminin gayesine yönelik tanımlar ile konusuna göre yapılan tarifler, birbirinden ayrılmaz olarak değerlendirilmelidir. Zira kelamın tanımındaki ifadeler, aynı zamanda gaye ve amacını da içermektedir. Bu nedenle ayrı ayrı tanım yerine, iç içe girmiş tek bir tanım, kelam ilmini daha iyi anlatmaktadır. Sözelimi gayesi bakımında kelam, "kesin deliller göstermek ve şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdir"⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Adudüddin el-İcî'ye (ö. 756/1355) nispet edilen bu tanıma göre kelam, öncelikle delillendirme ve savunma ilmidir. Elbette bu ilmin öncelikli hedef kitlesi mü'minler, ardından da İslam itikadına yönelik itirazları yapanların aleyhine çevirmektir.

Kelam ilminin tanımı daha kapsamlı olarak yapıldığında, "Kelam ilmi, Allah'ın zâtı, sıfatları ve isimlerini, meleklerin hallerini, peygamber, veli ve imamlar ile Allah'a boyun eğen ve eğmeyenler ile bunların dışında kalanların dünya ve ahiretteki durumlarını konu edinen bir ilim dalıdır. Kelam ilmini, bu konularda ona ortak olan metafizikten/teolojiden ayıran boyutu, bütün bu alanlara, dini/İslâmî bir metotla yaklaşımda bulunulmasıdır. Bu doğrultuda kelamın tanımı, Allah'ın zâtından, sıfatlarından, varlıkların durumlarından İslâm kanunu çerçevesinde

5 Ebu Hâmid Gazzâlî, *el-Münkız mine'ddalâl* (Beyrut, 1997), 34.

6 Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed el-Mağribî İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 2:1093-1113.

7 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara, 1981), 3.

8 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 4.

9 Adudiddin el-İcî, *el-Mevâkıfî 'ilmi'l-Kelâm* (İstanbul 1279), 11.

bahseden bir ilim şeklinde yapılmıştır”. Bu yaklaşım Şemseddin Semerkandi’ye (ö. 600/1203) aittir.¹⁰

Kelam İlminin Konusu

Kelam ilminin konusu, iki mesele etrafında şekillenmiştir. Kelam alanında doğrudan inanç konularını şekillendiren öncelikli asıllara *makâsîd* (*mesâil*); bunların işleniş biçimi ve delillerle desteklenip açıklanmasına da *vesâil* denmektedir. Kelam tarihinde mesâil konularında herhangi bir değişim söz konusu olmamıştır. Zira bunlar bu ilmin ana konularıdır. Vesâilde ise değişen çağların zamanı doğrultusunda her zaman değişim söz konusudur. Zira bunlar kelam ilminin belirlediği esasları izah ve savunma amaçlı başvurduğu vasıta bilgiler demektir. Bu doğrultuda kelam ilminin kendi iç yapısında değişmeye açık olmayan ve olan esaslar şeklinde bir ayırımın imkânı, onu sürekli dinamik kılmaktadır.

Kelam ilminin mesâilinin aslu’l-usulü her türlü hâdislikten münezzeh olan Allah Teâlâ’dır. O’nun dışındakiler ise havâdis olarak adlandırılır. Birincisi kendine has sıfatlarla tanımlanabilir. Havâdis ise yaratılmışlara ait kategorilerle belirlenir. Kelam ilminin ana mesâili, Zât-ı ilâhî ile sahip olduğu isim, sıfat ve fiillerdir.¹¹

Kelamın konusu genele göre ‘malum’ olduğu gibi Gazzâlî gibi bazılarına göre ‘mevcud’dur. O mevcudu, “kendi olmaklığı bakımından mevcud” şeklinde tanımlamıştır.¹² Mevcud ise kadîm ve hâdis olmak üzere iki şekilde vardır. Kadim mevcud, zâtî/selbî/tenzihî ve sübûtî sıfatlara sahiptir. Hâdis olan mevcud ise, cevher ve araz şeklinde vardır.

Kelam ilminin tanımlarından hareketle konusu tespit edilmiş ve kelam kitaplarının muhtevası da bu doğrultuda şekillenmiştir. Her kelam kitabı da köklü geçmişten gelen birikim doğrultusunda temel konular yanında, kendi çağında sorun oluşturmuş veya tartışma konusu olmuş inanç konularını içermiştir.

Kelam ilminin konularını ilk defa Mu’tezile bilginlerinin şekillendirdiğini söylemek yanlış olmaz. Zira gerek İslam dünyasının içinden gerekse dışından gelen eleştiriler, II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Mu’tezile âlimleri tarafından cevaplandırılmaya başlanmıştır. Onların bu çok yönlü metotları, daha sonra Sünnî kelamcılar tarafından da benimsenmiştir. O dönemin sosyo-kültürel yapısı doğrultusunda başta Hristiyanlık ve Yahudilik olmak üzere Mecûsîlik, Seneviyye (düalizm), Maniheizm, Brahmanizm gibi dinî; Dehrilik, Yeni Eflâtunculuk, Materyalizm, Pozitivizm gibi felsefi görüşlerin reddi kelam literatüründe yer almıştır. Çağdaş bazı araştırmacılar kelamın asli konusunun Allah’ın zâtı değil insanın kendisi olması gerektiğini

10 Şemseddin Semerkandi, *es-Sahâifü’l-İlahiyye*, trc. R. Biçer (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017), 33.

11 Emre Köksal, “İlk Dönem Mu’tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(2018), 40:236.

12 Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Müstesfâ fi İlmi’l-Usûl* (Beyrut 1993), I:5; Yusuf Şevki Yavuz, “Kelam”, *TDV İslam Ansiklopedisi* 25 (2002), 196.

savunmaktadır. Zira dinin kaynağını teşkil eden vahyin insana yönelik olmasına rağmen kelamcılar bunu Tanrı merkezli hale getirmişlerdir.¹³

Yukarıda belirttiğimiz gibi her kelam eseri, kendi çağının sosyo-kültürel yapısı doğrultusunda şekillendiğine göre, her iki yaklaşımın da kendisine ait haklı gerekçeleri bulunmaktadır. Nitekim ilk dönemlerde kaleme alınan kelam kitapları ile son dönemlerde yazılan kelam eserleri, muhteva itibarıyla ve konuların işleniş biçimiyle farklılık arz etmektedir. Muhtevada ana tema kalmakla birlikte, son dönemde, ilk dönemde ele alınmayan bazı konular eserlerde yer almıştır. Yukarıda belirtilen ve kelamın konusuyla bağlantılı olan klasik ve çağdaş her iki yaklaşımın derli toplu tanımı Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303) tarafından yapılmıştır. Nitekim ona göre kelamın konusu, kendi varlığı bağlamında Allah'ın zâtı ve O'na muhtaç olmalarına yönelik olarak ise mahlûkatın zâtıdır. Bu doğrultuda her bir ilmin konusu, varlığı belirleyen zâtî arazlar üzerine şekillenmektedir".¹⁴

Kelam İlminin Aslî konularından: Allah'ın Sıfatları

Sıfat, Allah'ın Zâtına nispet edilen bir mana ve bir kavramdır. Mücmelin açıklaması, bir şeyin ehliyetinin beyanı, bir şeyde bulunanın açıklığa kavuşturulması anlamında olup, zâtın hallerine delalet eden veya tanımlanan zâtı tanıtan gerekli özelliklerdir.¹⁵ Allah'ın sıfatları ise, Zât-ı ilâhîyi anlamamıza yardımcı olan nitelikleridir. Allah'ın sıfatları kelam ilminin ana konularından biridir. Zira sıfatlar ve özellikle sübûtî sıfatlar, İmamü'l-Haremeyn Cüveynî'nin (ö. 478/1085) tabiriyle "Usûlü'd-dîn" in en büyük konularından birisi olup, kelam ilminin sırrıdır.¹⁶ Sıfatlar konusunun kelam ilminin ana konusu olmasının birden fazla nedeni bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı hakkında bilgi edinme çabasının bir ürünüdür. Buna göre Allah inancı, O'nun doğru tanımlanması ve naslara uygun bir şekilde sahih olarak tanınmasını gerekli kılmıştır. Bu ise Allah hakkında sıfatların gerekliliğini ortaya koymuştur. İkinci olarak, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ı niteleyen kavramların bulunmasıdır. Bir başka neden ise, Müşebbihe ve Mücessime gibi kesimlerin Allah'ın sıfatları hakkında farklı değerlendirmelerde bulunması ve kelam âlimlerinin de bunları tashihe yönelmesidir. Müşebbihe ve Mücessime'nin Allah'ı, yaratılmışların niteliklerine benzer şekilde tanımlamaları karşısında Mu'tezile ve Ehl-i sünnet âlimleri onlarla tartışmaya girmiş ve böylece Allah'ın sıfatları konusu detaylanarak şekillenmiştir. Bir başka önemli etken ise, bizzat Kur'an'da Allah'ı nitelendiren bazı sıfatların, zahiren Kur'an'ın ana temasıyla bağdaşmaması ve genel-geçer İslamî ilkelerle uyuşmamasıdır. Bunun sonucunda ise, söz konusu kavramların Allah'a nispetinin imkânının tartışılması ve ardından da doğru olarak nitelenmesine yönelik girişimlerde bulunulmasıdır. Bu konuya en iyi örnek, haberî sıfatlardır.

Bunların dışında haricî faktörlerin varlığı da inkâr edilemez. Ahmed Emin'in (ö. 1373/1954) ifadesiyle yöredeki Hristiyanların inanç ilkeleriyle tanışan Müslümanların, onların Tanrı tasav-

13 Yavuz, "Kelam", 196.

14 Şemsüddin Muhammed b. Eşrefel-Hüseynî es-Semerkandî, *es-Sahaifü'l-İlahiyye*, trc. Ramazan Biçer (Ankara: TÜBA Yayınları, 2017), 33.

15 Muhammed b. Ala b. Ali el-Faruki el-Hanefi Tehanevi, "Sıfat", *Keşşafu Islahati'l-Funun ve'l-Ulum*, nşr. Ali Dahruc (Beirut, 1996), 2:1078.

16 İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr v. dğr (İskenderiye: Mektebetü İlmî Usûli'd-Dîn, 1969), 625.

vurlarına yönelik karşı çıkış ve savunmaları da sıfatlar konusunun işlenişini gerekli kılmıştır. Ancak söz konusu tartışma, aynı zamanda Kur'an'da yer almış olmasıyla, yani Hristiyanların Tanrı inançlarının bizzat Kur'an tarafından reddedilmesi nedeniyle sıfatlar konusunun, İslam inancının özünden kaynaklandığı söylenebilir.¹⁷

Sıfat-İsim ilişkisi

Kur'an-ı Kerim'de

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“En güzel isimler Allah'ındır. O'na o güzel isimleriyle dua edin ve O'nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasına çarptırılacaklardır” buyrulmak suretiyle Allah'ın adları bulunduğu ve bunların en güzel isimler olduğu, Allah'ın bunlarla çağrılması gerektiği belirtilmiştir (el-A'raf 7/180).

Sıfatlar Kur'an-ı Kerim'de mastar sîgasıyla yer almamaktadır. Bu doğrultuda sıfatlara, Esmâ-i Hüsnâ'dan ulaşmaktadır. Bununla birlikte mastar sîgasında sadece İlim ve Kudret Allah'a nispet edilmektedir. Şöyle ki:

لَٰكِنَ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِي أُنزِلَ لَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ٱلْمَلَٰئِكَةُ يُشْهَدُونَ وَيَكْفِي ٱللَّهُ شَٰهِدًا

“Fakat Allah sana indirdiğini kendi ilmiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder. Melekler de buna şahitlik eder. Şahit olarak Allah yeter” (en-Nisa 4/166)

Bu ayette ilim niteliği, Allah'a nispet edilmiştir. Zâtı-ı ilâhî, başka ayetlerde Alim olarak tanımlanırken, burada ilmi olduğu vurgusu bulunmaktadır. Bu haliyle ilmin, zâta nispet edilen bir sıfat olduğu düşünülmektedir.

وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عِلْمٌ

“Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır.” (Yûsuf 12/76)

Ayette yer alan “ilm” kelimesi, mastar sîgasında olup, alim olana nispet edilmiştir. Bu haliyle ilim, zâta zâit bir nitelik olarak görülmektedir.

إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ

“Şüphesiz Allah rızık verendir, güçlüdür, çok kuvvetlidir” (ez-Zâriyât 51/58)

Ayette Allah'ın “metîn bir gücü” olduğu belirtilmiştir. Bu ise O'nun kudret sıfatıyla bağlantılı olarak değerlendirilmiş ve zâta zâit bir kudret niteliği nispet edilmiştir. Zira başka ayetlerde Allah, Kâdir ismiyle anılmıştır. Burada isimden öte, mastar sîgasında bir niteleme söz konusudur.

Fahredden Râzî'ye (ö. 606/1210) göre isim-sıfat arasındaki ilişki bir mahiyete, kendisi olması bakımından itibar edilmesi isim; muayyen bir sıfatla mevsûf olması bakımından itibar edilmesi

17 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Lübnan, t.y.), 345.

ise sıfattır.¹⁸ Müellife göre Allah'ın sıfatlarına isim denmesi mecazendir. Sıfatlar ise ancak bir mevsûfun ardından gelebilir.¹⁹

Allah'ın Kur'an'da geçen Âlim, Hayy, Kâdir, Basîr gibi isimler, zâtın âlemi olmakla birlikte onların tamamı o isimle vasfedilmeyi gerekli gören bir manaya sahiptirler. Sözgelimi Âlim demek ilmi, Kâdir demek kudreti, Hâlık demek de yaratmayı gerekli kılmaktadır. Nitekim birisine âlim dendiğinde, eğer onda ilimle ilgili bir şeyler bulunmuyorsa, bu ifade bir lakap olur ya da yalan bir beyan olarak kabul edilir.²⁰ Oysaki Allah'ın kendisini bizzat Kur'an'da tanımladığı adlar, lakap veya yalan olarak kabul edilemez. Bu şekildeki adlandırma Allah hakkında sabit olmalıdır. Böylece isim-sıfat bağlantısı doğrultusunda söz konusu adların aynı zamanda sıfat olarak değerlendirilmesi imkânı doğmaktadır.

Master sîgasındaki bu kelimelere sıfat denmesi daha çok vasf ve sıfat arasında ayırım yapan kelimelere yöneliktir. Onlara göre sıfat, mevsûfta var olan şeydir. Âlim ve Kâdir gibi nitelemeler ise, aslında sıfat değil vasıf olmaktadır. Buna göre Allah'ın isimleri, vasf olmanın yanında ezeli sıfatı olan kelimelerden anlaşıldığı için aynı zamanda sıfattır. Sıfat ile vasıf arasında ayırım yapmayan İmâm Eş'ârî (ö. 324/936) ve benzerlerine göre bir şey, ancak kendinde olan nesne ile vasıflanacağı için mevsûfla kâim olan ilim ve kudret sıfat olduğu gibi, mevsûfu âlim ve kâdir olarak niteleme de sıfattır. Dolayısıyla iki anlayış açısından da hem Allah'ın isimlerinin hem de master kalıbındaki sıfatlarının sonuç itibarıyla sıfat olarak ifade edildiği söylenebilir.²¹

Kelam bilginleri, Allah'ın sıfatlarını kendi içerisinde birden fazla tasnife tabi tutmuştur. Ancak Ebû'l-Berekât Nesefî (ö. 710/1310) gibi âlimler, bu yönlü bir tasnif yapmaksızın, Allah'ın sıfatlarının genel bir değerlendirmesine gitmişlerdir. Nitekim Nesefî, sîfâtullah konusunu işlerken daha çok, sıfatları ispatta aşırı giderek teşbîh ve teccîm görüşünü benimseyen Müşebbihe ve Mücessime ile tenzihte ta'tile varan Mu'tezile'nin görüşleriyle ilgilenmiş ve kategorik bir ayırım üzerinde durmamıştır.²²

İlk dönemlerden itibaren Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l Ekber*, Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitabu't-Tevhîd* ve Eş'ârî'nin (ö. 324/936) *el-Lüma* adlı kitaplarında söz konusu sıfatların tasnifi mevcuttur.

Allah'ın sıfatları konusu, O'nun isimleriyle bağlantılı olarak değerlendirilmektedir. Buna göre isimler sıfatlardan türetilmiştir. Diğer bir ifadeyle sıfatlar isimlerin kök manalarıdır. Söz gelimi ilim sıfatı, âlim isminin kök manası olup ilimden türemiştir. Ancak diğer taraftan âlim gibi türemiş kelimeler için bazen Allah'ı isim bazen de Allah'ın sıfatları ifadeleri kullanılmıştır. Bu anlamda Mu'tezile'ye göre Allah'ın sıfatları derken de kastedilen âlim, kâdir ve hayy gibi

18 Fahreddin er-Râzî, *Levâmiu'l-beyyinat Şerhu Esmâillahi ve's-Sifât*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Saîd (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 31.

19 Râzî, *Levâmiu'l-beyyinat*, 115.

20 Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî î, *Risâle ilâ Ehli's-Sağr* (Beirut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1988), 217; *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1400), 62.

21 İrfan Eyibil, *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Esmâ ve Sıfat Anlayışı*, Doktora Tezi (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 59.

22 Recep Önal, "Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2017), 135-161.

isimlerdir. Allah'ın isimleri konusu kelim ilminin doğrudan ilgi alanına girmektedir. Zamanla Esmâ-i hüsnâ, kelim kitaplarında az yer bulmuşsa da bunun nedeni, konuyla ilgili tartışmaların yok denecek kadar azlığıdır denilebilir. Allah'ın isimleri konusu kelim ilminin ana umdelerinden olan nazar ve istidlal ile bağlantılıdır. Bu bağlantı da “marifetullah” kavramı altında değerlendirilmektedir.²³

Marifetullah konusu, daha çok Allah'ın isimleri, dolayısıyla da sıfatları doğrultusunda elde edilebilir. Bu doğrultuda Allah'ın isimleri aynı zamanda kelim ilminin alanına girmektedir.²⁴

Sıfatların tasnifi

Allah'ın isimleri, sıfatlardan türetilmiştir. Bunlar ise genelde Kur'an'dan istihraç edilmiştir. Sıfatların naslarla sabit olduğu, Kur'an'da bulunmayanların, haber ve icma ile sabit olduğu kabul edilmiştir. Haberler yani hadislerde yer alan sıfatların kabulünün birtakım şartları bulunmaktadır. Kelam bilgini Saffar'a (ö. 534/1139) göre, Kur'an ve sünnetin Allah hakkında söylediğine, teşbih ve ta'tile düşmeden iman etmek gerekir. Eğer söz konusu sıfat âhâd bir haberle gelmişse, bunun meşhur ve yaygın olmaması durumunda, kabul edilmesinin şartları vardır. Bunlardan birincisi, senesinde ve metninde zayıflık bulunmamalıdır. İkincisi, Allah'ın kitabı, Hz. Peygamber'in mütevâtir sünneti ve ümmetin icma ettiği bilinen usule muhalif olmamalıdır. Bu ikisinden birisine aykırı olan bir haberi kabul etmemek Saffar'a göre, Hz. Peygamber'in sözünü değil, Hz. Peygamber'den başkasına ait olanın sözünü reddetmektir.²⁵

Kelim bilginleri sıfatların birden fazla tasnife tabi tutmuşlardır. Bu yönlü bir ayırım ilk olarak Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) dayanmaktadır. O, zâtî sıfatları hayat, kudret, ilim, kelim, semî', basar ve irâde olarak kaydetmiştir. Fiili sıfatları ise tahlîk, terzîk, inşa-ibda ve sun' olarak belirlemiş ve bunların ezeli olduklarını kaydetmiştir.²⁶ İmâm Eş'arî de sıfatları iki kısma ayırmıştır. Bunlardan birini nefîsî sıfat, diğerini ise maneîvî sıfat olarak adlandırmıştır. Erken dönem Ehl-i sünnet kelimcisi Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm b. Abdillâh el-Kalânîsî (ö. IV/X. yüzyıl başları [?]) de benzer bir tasnifte bulunmuştur. Selef anlayışı ile Ehl-i sünnet kelim arasında geçiş dönemini temsil eden Kalânîsî, Mu'tezile yöntemini Selef itikadına uygulamaya çalışan ilk âlimlerden biri olarak Ehl-i sünnet keliminin oluşum ve ekolleşmesine katkıda bulunmuştur. Bu konuda Senûsî de sıfatları, mana ve maneîvî olarak ikiye ayırmıştır.²⁷ Bu sebeple Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Ehl-i hadis kelimcileri diye nitelediği Mâtürîdiyye dışındaki

23 Mehmet Şaşa, “Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”, *Artuklu Akademi*, 5(2018), 1:58-59.

24 Ramazan Biçer, “Kelim Metodolojisini Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelami Düşüncede Gönül Boyutu Eksikliği”, *EKEV Akademi Dergisi* 19 (2004), 57-76.

25 Ebû İshak es-Saffâr, *Telhisu'l-Edille li Kavaidi'l-Tevhid*, nşr. Angelika Brodersen (Beyrut: Müessetü'r-Reyyan, 2011), 691.

26 Numan b. Sâbit, Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde)*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 70; Ziya Erdiç, “Teşekkül Dönemi Kelim Kaynaklarında Zâtî Sıfatların Tespiti ve Sayısı”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. H. Dinçer, Ü. Güneş (İstanbul, 2015), 103-112.

27 M. S. Yılmaz, “Senûsî Akâidinin Tahlili”. Afrika'da İslâmîyet: Dünü, Bugünü, Yarını (İstanbul, 22-23 Nisan 2017). Ed. Ahmet Kavas, Muhammed Tandoğan, Mustafa Selim Yılmaz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 741-745.

Ehl-i sünnet kelim ekolleri arasında Küllâbiyye ve Eş'âriyye'nin yanı sıra Kalânisiyye'yi de saymıştır.²⁸

Allah'ın sıfatları konusunda yapılan tasniflerdeki farklılıklar, söz konusu sıfatlara yüklenen anlam bakımından değişmektedir. Eyibil'in aktardığına göre Bağdâdî'nin sınıflandırması bu anlamda bir örnektir. O, ilk olarak sıfatları nefis/zât sıfatları ve mana sıfatları şeklinde ikiye ayırmıştır. Mana sıfatları içerisine hem sübûtî sıfatlar hem de fiilî sıfatlar dâhil edilmektedir. Çünkü sübûtî sıfatlar zât ile kâim, zâta zâit bir mana ile var oldukları gibi, fiilî sıfatlar da fiilden kaynaklanan bir mana ile mevcuttur. Fakat fiilî sıfatlar sübûtî sıfatların aksine, hâdis fiil olması nedeniyle mana sıfatlarının ezeli olmayan kısmı olarak ifade edilmektedir. Ayrıca Bağdâdî fiilî sıfatları da Allah'ın kendi fiiliyle veya başkasının fiiliyle oluşması bakımından iki kısma ayırmıştır. Buna göre ise dört sıfat kategorisi oluşmaktadır. Nefis/zât sıfatları, ezeli mana sıfatları, kendi fiiliyle gerçekleşmiş fiilî sıfatlar ve başkasının fiiliyle oluşmuş fiilî sıfatlardır.²⁹

Zâtî/Tenzihî/Selbî Sıfatlar

Allah'ın zâtına tenzihî anlamda nispet edilen selbî sıfatlar, Fahreddin Râzî'ye göre nefsi/zâtî sıfatlar kategorisinde değerlendirilmektedir.³⁰ Ancak geleneksel olarak kaydedilen selbî sıfatların belirlenmesi, kelam bilginlerine göre değişmektedir. Söz gelimi Cüveynî, vücûd, kıdem, kıyâm bi-nefsihi, muhâlefetün li'l-havâdis ve vâhdaniyyet sıfatlarını, Allah'ın nefsi sıfatları olarak kabul ederken, Gınâ/Allah'ın mahlûkâtına muhtaç olmayışını selbî sıfatlar arasında kaydetmemiştir.³¹ Öte yandan Bağdâdî de (ö. 429/1037-38) Bekâ sıfatını bu kategoriye almamıştır. O, bunu sübûtî sıfatlar arasında değerlendirmiştir.³²

Öte yandan Teftâzânî'ye göre, Eş'ârî ve bazı tabileri bekânın hakiki bir sıfat olduğunu kabul etmişlerdir. Zira Vâcib, zorunlu olarak bâkîdir. Buna göre âlim ve kadirde olduğu gibi, onunla bekâ denilen mana kâim olmalıdır. Zira bekâ selbî ve izâfî sıfatlardan değildir. Bekâ, Vücut'dan da ibaret olmayıp, vücut üzerine zaidir. Teftâzânî ise bekâyı, zât üzerine zâit bir sıfat olarak değerlendirmemiştir.³³

Selbî sıfatlar arasında kabul edilen Kadîm sıfatının,

نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْئُوقِينَ

“Sizin aranızda ölümü Biz takdir ettik ve Biz önüne geçilmiş olanlar değiliz” (el-Vâkıa 56/60) ayetine dayandığı kabul edilmektedir. Bununla birlikte Allah'ın nitelendiği bu kıdem sıfatının mana sıfatı mı yoksa zâta râci nefsi/zâtî bir sıfat mı olduğu, kelamcılar arasında tartışma konusu olmuştur. İbn Küllâb el-Basrî ve Kalânîsi gibi âlimlere göre Allah bir mana ile kadimdir. Ancak Eş'ârî'ye göre zâtıyla Kadîm'dir.³⁴

28 Sait Özervarlı, “Kalânîsi, Ebü'l-Abbâs” *TDV İslam Ansiklopedisi* 24 (2001), 223-224.

29 Eyibil, *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Esmâ ve Sıfat Anlayışı*, 169.

30 Râzî, *Levâmiü'l-Beyyinat*, 47.

31 İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fi'l-İ'tikâd*, nşr. Es'ad Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1985), 51-75.

32 Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Ahmed Şemsuddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 128-129.

33 Sa'deddin Mesut b. Ömer Teftazani, *Şerhu'l Akaid*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 165.

34 Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'ârî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1969), 1, 250.

Hadis varlıklardan ayrılması itibariyle diğer sıfatlara mesafeli yaklaşım kabul etmemelerine rağmen kıdemin Allah'ın hususi sıfatı olarak genel itibariyle Mutezile tarafından benimsediğini söylemek mümkündür.³⁵

Meâni/Sübûtî Sıfatlar

Allah Teâlâ'nın ne olduğunu anlatan, kemal ve üstünlük ifade etmeleri nedeniyle O'na izafe edilmesi zarurî olan sıfatlardır. Kelamcıların çoğunluğuna göre sübûtî sıfatlar hayat, ilim, semî', basar, kudret, irade, (tekvin) ve kelamdır.³⁶ Buradaki tekvin sıfatı, sadece Mâtürîdîlere ait olmuştur.

Ehl-i sünnet kelamcılarını büyük çoğunluğu, bu mana/sübûtî sıfatları Allah'ın zâtına zâit olarak nispet etmişler ve bunların ispatı için de Allah'ın fiillerinden hareket ederek, sonuca ulaşmışlardır.³⁷ Bu hususun Ehl-i sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından benimsendiği söylenebilir. Bununla birlikte bazı mütekellimler, kelamcılarının bu şekilde kanıtlanma metoduna karşı çıkmışlardır. Sözgelimi Âmidî'ye (ö. 631/1233) göre kelamcılarının bu metodu zayıftır. Zira burada şâhid merkeze alınmakta ve onun hakkında verilen hüküm, gâibe uyarlanmaktadır.³⁸

Ehl-i sünnet sübûtî sıfatları benimserken, iki asla dayanmışlardır. Birisi, bu sıfatların zâta zâit olmaları, ikincisi ise bunların ezeli olmalarıdır. Bu sıfatların zâta zâit ve ezeli olmalarını Mu'tezile kabul etmemiştir. Sözgelimi ilim, kudret ve hayat sıfatı gibi ezeli sıfatları, zâta zâit olarak kabul etmemişlerdir. Yine irade ve kelam sıfatlarını, hâdis olarak değerlendirmişlerdir. Semî' ve basar sıfatlarını da idrâk olarak kabul edip, ilim sıfatı kapsamına almışlardır. Bu şekilde Ehl-i sünnet'in ittifakla kabul ettiği yedi mana sıfatından beşini, üç sıfat içerisinde ele alıp, kıdemi de bunlara ekleyerek bu dört sıfatı, zâta zâit olmayan ezeli sıfatlar olarak benimsemişlerdir.³⁹

Allah'ın selbî sıfatları konusunda herhangi bir sınırlama söz konusu değilken, genelde bu beş olarak kabul edilmiştir. Zira Allah'ın ne olmadığını anlatan bu nitelikler hakkında bir sayı belirlemek gerçekten zordur.⁴⁰ Bununla birlikte İbn Teymiyye (ö. 728/1328) sıfatların belirli bir sayıyla sınırlandırılmasını uygun görmemiştir.⁴¹ Öte yandan sübûtî sıfatların sayısı hakkında bir birliktelik söz konusu değildir. Eş'âriîlerin büyük çoğunluğu bu sıfatları yedi olarak kabul etmiştir. Mâtürîdîler ise sübûtî sıfatları sekiz olarak değerlendirmişlerdir. Onlar fiilî sıfatla-

35 Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 196-197.

36 İsmail Hakkı İzmîrli, *Yeni İlm-i Kelâm*. haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 268.

37 Ebü Bekir Bâkîllânî, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, nşr. İ. Ahmed Haydar (Beyrut, 1993), 227-229; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 151-182. İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmünim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950), 77-78; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 246-247.

38 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, nşr. Hasan Mahmud Abdüllâtîf (Kahire, 1971), 44-45; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 151-182.

39 Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 224-228.

40 İsmail Hakkı İzmîrli, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 256-260.

41 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm, İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (y.y., 1986), 2:497.

rı, tekvin sıfatı içerisinde meâni sıfatlara dâhil etmişlerdir.⁴² Eş'ârî uleması ise sübûtî sıfatları yedi olarak benimseyerek Tekvin sıfatını, fiili sıfatlar kategorisinde değerlendirmişlerdir. Ancak Bağdâdî gibi bazı Eş'ârî âlimleri, sübûtî sıfatları sayısal olarak sekiz kabul etmiştir. Nitekim ona göre bunlar: İlim, kudret, irade, kelam, bekâ, hayat semi' ve basardır. Bağdâdî (ö. 429/1037-38) burada selbî ve tenzihî sıfat olarak kabul edilen bekâ'yı, sübûtî sıfatlar arasında kabul etmiştir.⁴³ Sıfatların sayısı konusunda Teftâzânî'nin yaklaşımı ise daha farklıdır. Ona göre sübûtî sıfatlar yedi ile sınırlandırılmamalıdır. Zira şeriat geniş bir cadde olduğu için, bu doğrultuda başkalarının yeni sıfatlar ortaya koyabilme imkânı vardır.⁴⁴

Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hâni en-Nazzâm (ö. 231/845) gibi Mu'tezilî bilginler ve filozoflara göre meâni sıfatları, genel olarak zıtlarını olumsuzlamak suretiyle selbî sıfatlar kategorisindedir. Bu doğrultuda zât ve sıfatlar arasında gayr olma durumu söz konusu olamaz. Ebû'l-Hüzeyl Muhammed b. el-Hüzeyl b. Abdillâh el-Allâf el-Abdî el-Basrî (ö. 235/849-50 [?]), Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) gibi farklı yaklaşımlarıyla birlikte sonuç olarak mana sıfatlarını zâtla aynileştiren Mu'tezile ulemasına göre bu sıfatlar, zâttan ayrı olamaz. Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (ö. 321/933) bu alandaki tartışmalara çözüm sunmak ve bu sorunu aşmak amacıyla ahvâl teorisini ortaya atmıştır. Buna göre sıfatlar, zâttan belli ölçüde ayrıdır, ancak bu haller var olma ya da yok olma veya aynı veyahut gayrı olma gibi durumlar olmaz. Böylece o ve takipçileri Allah'ın Zâtından ayrı kâdimlerin oluşmasından kaçınmaya çalışmıştır. Mu'tezile'nin geneli ise Allah'ın irade ve kelamını hâdis kabul ettikleri için bu sıfatları zâttan ayrı var olarak düşünmektedirler.⁴⁵

Fiilî sıfatlar

Allah'ın yaratmaya taalluk eden eylemlerine yönelik olan bu sıfatlar, doğrudan ilahî filler ile bağlantılıdır. Buna göre Tanrı-evren ilişkisine odaklanan fiilî sıfatlar, O'nun kâinata yönelik mahlukat üzerindeki tasarrufunu göstermektedir. Fiilî sıfatlar arasında yaratma (halk), yapma (sun') diriltme, öldürme, rızık verme, hasta etme, şifa verme, hidayete ulaştırma, dalâlete sevk etme, peygamber gönderme, kitap indirme, cezalandırma ve ödüllendirme gibi eylemler sayılabilir.⁴⁶

42 Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm Ebi Hanîfe en-Nu'mân*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 180-181; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 126-130; Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 400-402.

43 Abdülkahir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*. nşr. Ahmed Şemsuddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 91-92, 109.

44 Teftezani, *Şerhu'l-Akaid*, 165.

45 Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 250-258.

46 Numan b. Sabit, Ebu Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*: İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri. çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 55; Ebû Bekir Bâkîllânî, *Kitabu'l-Temhid*, nşr. İ. Ahmed Haydar (Beyrut, 1993), 299; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 64, 279-280.

Allah'ın isimlerinin birçoğu, aynı zamanda Allah'ın fiillerine delâlet etmektedir. Bu durumda tüm ilahî eylemler, fiilî sıfat kategorisine girmektedir. Filler ise, eyleme mahal olan nesnede gerçekleşir. Mahal nesnesi ise sonradan yaratılmıştır. Sözelimi rezzâk ismi, terzik sıfatını gerektirecektir. Bu ise yaratılmış rızıklanacak varlıkları gerekli kılmaktadır.

Mâtürîdiler, fiilî sıfatları hâdis fiillerden ayrıştırarak, onları ezeli sıfatlar olarak görmüşlerdir. Öte yandan Ebû Hanîfe bu sıfatları mana sıfatları yanında, ezeli bir sıfat olarak kaydetmiştir.⁴⁷ Eş'ârîler ise bu sıfatlarla hâdis fiilleri aynı görürler. Hâdis fiil nedeniyle, fiilî sıfatları ezeli olarak değerlendirmemişlerdir.⁴⁸ Hanefî-Mâtürîdî çevreler Ebû Hanîfe'nin de etkisiyle bütün fiilî sıfatları, ma'dûmu yokluktan varlığa çıkarmak anlamındaki tekvin sıfatı bağlamında değerlendirerek, bunları mana sıfatlarının bir kısmı olarak ele almışlardır.⁴⁹ Fiilî sıfatların ezeliği noktasında ilk dönem selef ulemasının tavrının da benzer olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰

Mu'tezile uleması ilim, kudret ve hayat gibi ezeli sıfatları, zâta zâit olarak görmemişlerdir. Öte yandan onlara göre irade ve kelim sıfatları hâdistir. Semi' ve basar sıfatları ise idrâk olarak değerlendirip hayat sıfatı kapsamında ele alınmıştır.

Sıfatlar, kelim ilminin ilk dönemlerinde zâti ve fiilî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Ebu Hanîfe ile başlayan bu gelenek, Mâtürîdilerin büyük çoğunluğu yanında Eş'ârî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından devam etmiştir. Onlara göre zâti sıfatlar; hayat, ilim, kudret, semi', basar, kelim, irade, bekâ ve vech gibi Allah'ın ezelde ve hâlen kendileriyle muttasıf olduğu niteliklerdir. Bunlar, Allah'ın zâtından ayrı düşünülemez. Öte yanda fiilî sıfatlar, Kur'an ve Sünnette kaydedilen ve Allah'ın, ezelde değil, hâlen muttasıf olduğu fiillerinden türeyen nitelendirmelerdir. Bunlar halk, rızık, adl, ihsan, tefaddul/lütuf, in'âm, sevab, ikab, ihyâ ve imâte gibi Allah'ın kâinattaki fiillerine yönelik sıfatlardır. Ancak Allah, bu nitelendirmelerden önce de mevcuttur. Bu durumda fiilî sıfatlar hâdis olup Allah ile kaimdirler. Bu yaklaşımda Mu'tezile ile Eş'ârîye paralel düşünmektedirler.⁵¹ Erken dönem kelim bilginlerinden Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısri et-Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre de Allah bu sıfatlarla ezeli olarak muttasıftır. Mahlûkatı yaratmadan önce de bu niteliklere sahipti. Varlıkları yarattıktan sonra bu niteliklere sahip olmuş değildi.⁵² Cüveynî (ö. 478/1085)

47 Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber*, 70.

48 Bakılânî, *et-Temhid*, 262; Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 69; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1: 400; Sadeddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseîyye*. nşr. Muhammed Adnân Derviş (y.y, t.y), 120; Tefik Yücedoğru, "Tekvin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 40 (2011), 388-399.

49 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 127; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1: 400.

50 Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milelü ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed Seyyid Geylânî (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961), 73.

51 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-İ'tikâd alâ Mezhebi's-Selef Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâa* (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1984), 27; Bakılânî. *et-Temhid*, 298-99; Nuruddin Ahmed b. Mahmûd Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, trc. ve nşr. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 26.

52 Ziya Erdiñ, "İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: el-Fıkhü'l-Ekber ile el-Akâidetü't-Tahaviyye Örneği".

sıfatları nefsi/zâtî ve mânevî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Fahreddin Râzî de (ö. 606/1209) bunları selbî ve sübûtî olarak ikili bir taksimat yapmıştır.⁵³

Mâtürîdî kelamcılarında Ebü'l-Muîn en-Neseî de (ö. 508/1114), Ebû Hanîfe gibi sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırır.⁵⁴ Bu yaklaşım Mâtürîdîler'in genel görüşü olarak kabul edilmiştir. Bu haliyle Mâtürîdîler, zâtî sıfatların kıdemi hususunda Eş'âriîler ile aynı görüşte iken, fiilî sıfatların hâdis olduğunu kabul etmemekle, Eş'âriîler'den ve Mu'tezile'den ayrılmaktadırlar.

Haberî Sıfatlar

Sadece nasslarda geçen, zâhirî manalarıyla Allah Teâlâ'ya nisbet edilmeleri tevhid ilkesi ve yaratılmışlara benzememesi açısından sakıncalı görülen sıfatlara haberî sıfatlar denir. Vech, ayn, yed, isba, kadem, istivâ, nüzûl, ityân ve mecî' ve kurb gibi beşerî uzuv ve filleri anımsatan ilâhî nitelemeler, bu tür sıfatlara örnek verilebilir.⁵⁵

Haberî sıfatlar konusunun kelimelerin tarafından özel bir alanda ele alınmasının ana nedeni, Mücessime ve Müşebbihe'nin görüşlerini oluşturan Allah hakkında insan biçimci bir anlayışın yanlış olduğunu kanıtlamaktır. Bu doğrultuda Tanrı'nın hiçbir şekilde yaratılmışlara benzememesi asıl olarak kabul edilmelidir. Nitekim Eş'âriî'ye göre eğer âlemin yaratıcısı muhdes olana benzerse ya bütün yönlerden ya da bazı yönlerden benzer. Eğer kısmen benzeyecek olursa, o zaman zât-ı ilâhî, mahall-i havâdis olur. Bu ise Tanrılığa aykırıdır. Ayrıca tamamen benzemesi de onu, Vâcibü'l-vücut olmaktan çıkarır.⁵⁶

Haberî sıfat tabirinin ilk olarak kim veya kimler tarafından kullanıldığı tam belirli olmakla birlikte Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) bu yönlü nitelemelere haberî sıfat tabirinin kullanıldığını belirtmesi,⁵⁷ bu kullanımın çok öncelere dayandığını göstermektedir.

Öte yandan İcî (ö. 756/1355) ve Sa'düddîn Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi bilginler bunların sıfat oluşuyla ilgili olarak, haberî sıfatlardan bazıları için "zâta zâit bir sıfat olduğu hakkında tartışma bulunan sıfatlar" tanımlamasını kullanmıştır.⁵⁸ Bu ise söz konusu dönemde bu sıfatların tanımlanmasında farklı görüşler bulunduğunu göstermektedir.

KADER 10 (2012), 2:298.

53 Abdülmelik el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmünim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950), 30; Râzî, *Muhassal Efkâri'l-Mütekdimmîn ve'l-Müteahhirîn*, nşr. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1991), 357.

54 Ebü'l-Mu'in en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm* (Konya, 1328), 90-92.

55 Ahmed b. Halil el-Hamedânî, Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, nşr. Hüseyin b. Ebu Haşim, (Beirut, 2001), 150-155; Cüveynî, *el-İrşâd*, 67.

56 Ebü'l-Hasan İbn Ebü Bişr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'âri, *Kitâbu'l-Luma' fî'r-Red ala Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida'* (Beirut, 1987), 19-20.

57 Şehristânî, *el-Milel*, 1: 73.

58 Ebu'l-Fazl Adüddîn el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelem* (Beirut: Âlemü'l-Kitab, t.y.), 297; Sa'düddin Mesut b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makasid*, nşr. İbrahim Şemseddin (Beirut: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2001), 2: 80.

Haberî sıfatlar öncelikle Mu'tezilî bilginler tarafından dikkate alınmış ve onların tamamını te'vil etmişlerdir. Ehl-i sünnet kelamında bu sıfatların te'vili, sonraki dönemlerde söz konusu olmuştur. İlk dönem kelamcıları ise selef ulemasının tavrına benzer şekilde bunları sıfat olarak değerlendirmişler ve te'vile girişmemişlerdir. Mâtürîdiler ise, İmam Mâtürîdî'nin bizzat kendisiyle; Eş'ârîler ise, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbüri (ö. 406/1015) ile birlikte haberî sıfatları te'vil etmeye başlamışlardır. Nitekim onun haberî sıfatların te'viliyle ilgili *Müşkilü'l-hadis* isimli eserinde, bu gibi nasların tamamının te'vil edildiği görülmektedir.⁵⁹

Haberî sıfatlar hakkında, söz konusu nitelikler üzerinde yorum yapmadan, zahir anlamını kabul etmek şeklinde tanımlanabilecek ve “tefviz” olarak kavramsallaştırılan Selef metodunu benimseyen âlimlerin de tamamen bu çizgide olduğu düşünülmemelidir. Zira Selef âlimlerinin haberî veya fiilî sıfatları tamamen te'vil etmedikleri görüşü tutarlı değildir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), “Melekler saf saf dizilmiş beklerken Rabbin geldiği vakit” (el-Fecr, 89/22) âyetini, “Rabbinin emri geldiği vakit” şeklinde tevil etmiştir. Yine Buhârî de (ö. 256/870) bir hadiste geçen “dahk” sıfatını rahmet olarak yorumlamıştır. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328), “O'nun vechi hariç her şey yok olacaktır” (el-Kasas, 29/88) âyetindeki ‘vech’i, Ca’fer es-Sâdik’in, din; Dahhâk’ın, Allah’ın zâtı, cennet, ateş veya arş, Hz. Ali’nin ise ‘hak’ olarak tevil ettiklerini kaydetmiştir.⁶⁰

Sonuç

Kelam ilminin tanımında yer alan “Allah’ın zâtından ve sıfatlarından” ifadesi, kategorik ve zihni olarak zât ve sıfat ayırımı yapmaktadır. Zâttan maksadın, mahiyet olduğu bilinmektedir. O'nun zâtını anlama imkânının ancak isim ve sıfatlarına muttali olmakla mümkün olacağı kabul edilmektedir. Bu doğrultuda Allah’ın isimleri, Kur’an ve sahih hadislerde yer almış ve kelam bilginleri de bu doğrultuda Esmâ-i hüsnâ hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Müttekellimîn uleması, İlahî adları daha çok sıfatların tespit ve tasnifinde incelemişlerdir. Bunu ise daha çok isim-sıfat ilişkisi bağlamında ele almışlar ve isimlerin sıfatlardan türetildiği ilkesini benimsemişlerdir. Her ne kadar Allah’ın isimleri konusunda birleşemeyen ulemanın, bu doğrultuda Allah’ın sıfatları konusunda da bir birliktelik oluşturamaması, doğal karşılanmalıdır. Zira isimler Kur’an-ı Kerim ve sahih hadislerde belirgin bir şekilde kaydedilmişken, sıfatlar ise, naslarda bariz bir şekilde bulunmamaktadır. Bu da sıfatların kelam uleması tarafından tespit ve tasnifine yol açmıştır.

Bu doğrultuda Allah’ın sıfatları konusu, bizzat naslara dayanmaktadır. Kelamcıları arasındaki bu yönlü tartışmaların ortaya çıkışının, Hristiyanlık ve Yahudilikten esinlendiği anlayışı, tutarlı görünmemektedir. Kelam âlimlerinin “Haberî” olarak tasnif ettiği, Kur’an’da yer alan ve insan biçimci bir Tanrı anlayışını anımsatan niteliklerin anlaşılması ve te'vil edilmesi ise,

59 Ebû Bekr Muhammed İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânuhu*. nşr. Abdulmu'ti Emîn Kal'acî (Haleb: Dârül-Va'y, 1982), 13-20.

60 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ* (Kahire 1404), 2:427-428, 3:15-20, 41-44, 58-61, 4:1-5, 5:11-14, 6:36-40; H. Hüseyin Tunçbilek, “İlahî Sıfatların İspatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2006) 15:21-22.

yine Hristiyanlık gibi dışsal faktörlerden değil, nasların bizzat özünden kaynaklanmaktadır. Nitekim Ehl-i sünnet uleması, Kur'an'da yer alan “yed”, “vech”, “mecî” ve “ityân” gibi terimlerin Mu'tezile ve Ehl-i sünnet verileri doğrultusunda tevîl edilmesi gerektiği kanaatine varmıştır. Bu yaklaşımlarını haklı çıkaracak nassî referansları vardır. Âl-i İmrân 3/7'deki gibi ifade edilen müteşâbihlerin, “sadece Allah tarafından bilineceği” anlamı kabul edilebileceği gibi bunların “Onun te'vilini ancak Allah ve ilimde yüksek pâyeye elde eden âdil, objektif düşünen ilim adamları bilir.” şeklindeki yorum da kabul edilebilir. Buna göre “haberî sıfatlar” statüsünde yer alan ifade ve nitelermelerin, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet âlimlerinin anlayışları doğrultusunda tevîl edilmesinin gerekliliği, bizzat Kur'an'a dayandırılmaktadır.

Kaynağının nasların oluşturduğu sıfatlar konusunda, kelim âlimleri ve filozofların büyük çoğunluğu, Allah'ın nitelenemeyen, nitelenmemesi gereken sıfatları (tenzihi/selbî) konusunda birliklilik oluşturmuşlardır. Ancak temel ayrılık, Allah'ın nitelenebileceği sıfatları üzerinde oluşmuştur. Bu alandaki temel ayrılık, Mu'tezile bilginleri tarafından başlatılmıştır. Zira onlara göre Allah'ın nitelenmesi gereken ve kelim kitaplarında meâni/sübûtî olarak kaydedilen bu sıfatların, Allah'ın zâtına zâit olarak kabul edilmesi ve bunların kadim olarak değerlendirilmesi, “taaddüd-i kudemâ” sonucunu doğuracağı için, reddedilmiştir. Mu'tezile'nin buradaki temel kaygısı, onların beş usulünden birisi olan tevhid ilkesine aykırı bir sonucun ortaya çıkmasıdır. Bu doğrultuda, “Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiği” şeklindeki bazı yaklaşımların, isabetli olmadığı görülmektedir.

Ebu Hanîfe'den başlamak üzere ilahî sıfatların tasnifi sade ve yalın bir düzeyde yapılmış ve bu doğrultuda da iki kategoride ele alınmıştır. Kelim ilminin zaman ve zemine göre işlevselliği ve güncelliği dikkate alındığında tarihsel süreçte İlahî sıfatların tasnifinin de değişebileceği ve geliştirilebileceği anlaşılmaktadır. Bu nedenle de ilk başlarda ikiye indirgenen sıfatların taksim ve tasnifi, daha sonraları dörde çıkmıştır. Bu tasniflere dikkatle bakıldığında aslında, dörtlü ayrımın içeriğinin, daha önceden yapılan ikili taksim içerisinde barındığı görülmektedir.

Kelim bilginlerinin Allah'ın sıfatları konusundaki tasnifinde, sıfatları kabul etmek, onların zâttan ayrı var olduklarını düşünmek ve zât üzerine zâit manalar olduğunu kabul etmek suretiyle, yani ne aynısıdır ve ne de gayrısıdır şeklinde ifade etmek konusunda bir birliklikleri söz konusudur. Buna göre Mu'tezile de dahi olmak üzere bir metotları olduğu söylenebilir. Ancak sıfatların hangi kategoride değerlendirileceği, taksimatındaki ayrımlar, sıfatların sayısı ve de mahlûkat ile bağlantısı konusundaki farklı yaklaşımları, onların bakış açısı bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu durum ise kelim ilminin dinamikliği ve kelim ulemasının öncekilerden bağımsız ve özgün düşünce üretebilecek bir nitelikte olduklarını göstermektedir.

Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelim*, nşr. Hasan Mahmud Abdüllâtif, Kahire, 1971.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *Usûlü'd-din*. nşr. Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkılânî, Ebü Bekir. *Kitabu't-Tembid*, nşr. İ. Ahmed Haydar. Beyrut, 1993.
- Beyâzîzâde, Kemaleddin. *İşaratü'l meram min ibarati'l imam Ebi Hanife en-Nu'man*. Nşr. Ahmet Ferid el-Mezid. Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiye, 2007.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-İ'tikâd alâ Mezhebi's-Selef Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâa. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1984.*
- Biçer, Ramazan. "İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamiklerİ ve Etkileri". *EKEV Akademi Dergisi* 8 (2004):17-34.
- Biçer, Ramazan. "Kelam Metodolojisini Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelami Düşünce de Gönül Boyutu Eksikliği", *EKEV Akademi Dergisi* 19 (2004), 57-76.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşî. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Cüveynî, İmam'ül-Haremeyn, Abdülmelik. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmünim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.
- Cüveynî, İmam'ül-Haremeyn. *eş-Şâmil fi usûli'd-din*. nşr. Ali Sami en-Neşşâr v. dğr. İskenderiye: Mektebetü İlmî Usûli'd-Dîn, 1969.
- Çelebi, İlyas. "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İliminde 'Konu' Problemi". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005): 5-35.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdi Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Ebu Hanife, Numan b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-Ekber, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri)*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Emin, Ahmed. *Duba'l-İslâm*. Lübnan, t.y.
- Erdinç, Ziya. "İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: el-Fıkhu'l-Ekber ile el-Akâidetü't-Tahaviyye Örneği", *KADER* 10 (2012), 2:295-310.
- Erdinç, Ziya. "Teşekkül Dönemi Kelam Kaynaklarında Zâtî Sıfatların Tespiti ve Sayısı", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. H. Dinçer, Ü. Güneş, (İstanbul, 2015):103-112.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1400.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Kitâbu'l- Luma' fir-Red ala Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida'*. Beyrut, 1987.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1969.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Risâle ilâ ehli's-sağr*. Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1988.
- Eyibil, İrfan. *Abdülkâbir el-Bağdâdî'nin Esmâ ve Sıfat Anlayışı*. Doktora Tezi (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).
- Fârâbî, Ebû Nasr, *İhsâu'l-ulûm*. nşr. Osman Emin. Kahire 1968.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Münkız mine'ddalâl*. Beyrut, 1997.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Müstefâ fi 'İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1993.
- İbn Fürekan, Ebû Bekr Muhammed. *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânuhu*. nşr. Abdulmu'ti Emin Kal'acı. Haleb: Dârül-Va'y, 1982.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed el-Mağribî. *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. y.y., 1986.
- İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, Kahire 1404H.
- İcî, Ebu'l-Fazl Adüddîn. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kitab, t.y.

- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid el-Kiyânî. Beyrut: Dâru'l-Meârif t.y.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelam*. haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. nşr. Abdülkerim Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Köksal, Emre, "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(2018), 40:235-249.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî. *Kitabüt-Tevhid*. nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdır; İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'in. *Babru'l-Kelam fi Akâidi Ehli'l-İslâm*. Konya, 1328.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'in. *Tebseratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Önal, Recep. "Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2017), 135-161.
- Özervarlı, Sait. "Kalânisi, Ebü'l-Abbas" *TDV İslam Ansiklopedisi* 24 (2001): 223-224.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlud-Din*, Kahire, 1963.
- Râzî, Fahreddin. *Levâmiu'l-beyyinat Şerhu Esmâillahi ve's-Sıfat*. nşr. Tâhâ Abdurraûf Saîd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassal Efkâri'l-Mütekaddimin ve'l-Müteabhirin*, nşr. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1991.
- Sâbûnî, Nuruddin Ahmed b. Mahmûd. *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, trc. ve nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Saffâr, Ebu İshak. *Telhisu'l-Edille li Kavaidi't-Tevhid*. nşr. Angelika Brodersen. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2011.
- Semerkandî, Şemseddin. *es-Sabaifü'l-İlahiyye*. trc. R. Biçer. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017.
- Şahin, M. Kenan. *Klasik Kelâm İlmi Tanımları. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011): 1, 45-62.
- Şaşa, Mehmet. "Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı". *Artuklu Akademi* 5(2018), 1:57-90.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed. *el-Milelü ve'n-nihal*. nşr. Muhammed Seyyid Geylânî. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961.
- Teftâzânî, Sa'duddin Mesut b. Ömer. *Şerhu'l Makasid*. nşr. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Daru'l-kutub el-ilmîyye, 2001.
- Teftâzânî, Sa'duddin Mesut b. Ömer. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. nşr. Muhammed Adnân Derviş. y.y, t.y.
- Tehanevî, Muhammed b. Ala b. Ali el-Faruki el-Hanefî. *Keşşafu İslahati'l-Funun ve'l-Ulum*. nşr. Ali Dahruc. Beyrut, 1996.
- Tunçbilek, Hüseyin. "İlahî Sıfatların İspatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2006) 15: 5-29.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelam", *TDV İslam Ansiklopedisi* 25 (2002):196-200.
- Yılmaz, M. Selim. "Senûsi Akâidinin Tahlili". *Afrika'da İslâmiyet: Dünü, Bugünü, Yarını* (İstanbul, 22-23 Nisan 2017). Ed. Ahmet Kavas, Muhammed Tandoğan, Mustafa Selim Yılmaz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, 731-750.
- Yücedoğru, Tevfik. "Tekvin". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 40 (2011): 388-399.

Antalya'da Osmanlı Hanları

Ottoman inns in Antalya

Ali BAKKAL

Ali BAKKAL

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr., Faculty of Divinity Akdeniz University, Antalya / Turkey
alibakkal52@gmail.com

Orcid: [orcid.org/ 0000-0003-4948-2736](https://orcid.org/0000-0003-4948-2736)

Ömer Faruk TEBER

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Prof. Dr., Faculty of Theology Akdeniz University Department of History of Islamic sects Antalya / Turkey
omerteber@yahoo.com

Orcid: orcid.org/0000-0002-3126-3802

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü-Article Type | Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi-Date Received | 7 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi-Date Accepted | 25 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi-Date Published | 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu | Ekim – Kasım - Aralık

Pub Date Season | October – November - December

Atf/Cite as: Bakkal, Ali- Teber, Ömer Faruk, Antalya'da Osmanlı Hanları/Ottoman inns in Antalya. *tarr: Turkish Academic Research Review*, 4 (4), 631-649. doi: 10.30622/ tarr.644049

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Antalya'da Osmanlı Hanları

Öz

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde şehir merkezlerinde konaklama ve ticaret amacıyla inşa edilen büyük müesseselere han, şehirler arası ana yollar üzerinde inşa edilenlere ise Kervansaray denilirdi. Hanlar işlevlerine göre “ticaret hanları” ve “yolcu hanları” olmak üzere iki kısma ayrılır. Osmanlı dönemindeki ticaret hanları günümüzdeki küçük sanayi sitelerinin işlevlerine sahipti. Her malla ilgili farklı bir han bulunur; mallar bu mekânlarda üretilir ve pazarlanırdı. “Yolcu hanları” ise günümüzdeki otel işlevini görürdü. Ancak sadece insanların konaklaması için değil, hayvanların barınması için kullanılırlardı. Hatta köy ve kasabalardan şehre günü birlik gelen insanlar, hiç konaklama yapmadıkları halde, hayvanlarını buraya bırakır ve akşam olunca da köyüne ve kasabasına dönerdi. Antalya şehir merkezinde Osmanlı döneminde XV. asırda yedi, XVII. yüzyılda 9 han bulunuyordu. Bunlardan hiçbiri günümüze ulaşmamasına rağmen XVIII. asrın sonlarında yapılmış olan Tek Kapılı Han ile İki Kapılı Han günümüze ulaşmıştır. Tataoğlu Hanı da 1950’li yıllara kadar ayakta idi. Akseki’de Sarıhacılar, Bademli ve Rodar hanları; Korkuteli’de Büyük Yenice Hanı; Alanya’da ise Dimçayı ve Sapak hanları günümüze ulaşmış bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Han, Kervansaray, Osmanlı hanları, Antalya hanları, Ticaret hanları, Yolcu hanları.

Ottoman Inns in Antalya

Abstract

During the Seljuk and Ottoman periods, large establishments that were built for the purpose of accommodation and trade in the city centers were called inns and those built on main roads between cities were called as Caravanserai. The inns are divided into two sections as “commercial inns” and “passenger inns” according to their functions. The commercial khans of the Ottoman period had the functions of the small industrial sites of today. Each property has a different inn; goods were produced and marketed in these places. “Passenger inns” used to be the hotel of today. However, they were used not only for the accommodation of humans, but also for the accommodation of animals. Even people coming from the villages and towns to the city on a day leave their animals here even though they did not make any accommodation, and in the evening they would return to the village and town. There were seven inns in the 15th century and nine inns in the 17th century. Although none of these have survived to the present day, the one-door inn and the two-door inn, built at the end of the 18th century, have survived. The Tataoğlu inn was still standing until the 1950s. Akseki Sarıhacılar, Bademli and Rodar

inns; The Great Yenice inn in Korkuteli; Dimçayı and Sapak inns in Alanya have survived to the present day.

Key Words: Han, Caravanserai, Ottoman inns, Antalya inns, Commercial inns, Passenger inns.

Giriş

Bu çalışmanın amacı Osmanlı döneminde günümüzde Antalya sınırları içinde yer alan Osmanlı hanlarını tespit edip bunlar hakkında kısa bilgi vermektir. Bu çalışma yapılırken yazılı kaynaklarda yeterli bilginin bulunmaması sebebiyle bu kaynakların yanı sıra internet kaynaklarına ve yaşlı kimselerin bilgilerine de başvurulmuştur. Hatta bununla da yetinilmeyip Antalya Vakıflar Bölge Müdürlüğü yetkililerinden de konu hakkında bilgi alınmıştır. Bu şekilde bir nevi fazla güven telkin etmeyen internet kaynaklarının verdiği bilgilerin sağlanması yapılmıştır. Bu yöntem işe yaramış; çalışma esnasında makalemizde yer verdiğimiz bazı bilgiler sağlanmıştır, bazıları ise yazımızdan çıkarılmıştır.

Osmanlı Devleti, her yönüyle Anadolu Selçukluları ve Beylikler döneminin bir devamı niteliğindedir. Bu bakımdan onlardan kalan maddî ve manevî mirasa sahip çıkmışlar ve bu mirası kendi şart ve imkânlarına göre değiştirmişler ve geliştirmişlerdir. Osmanlılar, Selçuklu kervansaraylarını kullandıkları gibi, ihtiyaç olan yerlerde yeni han ve kervansaraylar inşa etmeye devam etmişlerdir.

“Kervansaraylar genel olarak şehirlerarası ticari yollarda inşa edilen, ağırlıklı olarak konaklama işlevi gören yapılardır. Bu yapılar, insanlar için dinlenme ve barınma mekânları olmuş, hayvanlar için barınak hizmetini görmüş; hizmet mekânları ve dükkânlarla da farklı ihtiyaçlara cevap vermişlerdir.” (Arel, 2016, s. 221) Kervansaraylar kitâbelerinde ve kaynaklarda genel olarak han ismiyle anılsa da, bunları, Osmanlı döneminde şehir içinde inşa edilen hanlardan ayırmak için kervansaray adıyla anmak adet haline gelmiştir.

Hanlar, ticaretin merkezini oluşturan arasta, bedesten ve çarşı yapıları gibi şehir merkezinde yer alan yapılardandı. Osmanlı'da şehrin orta kısmında yer alan çarşılar, cami, han, hamam, hastane, bedesten ve dükkân gibi yapılardan oluşuyordu. Bu çarşıların şekillenmesinde, Selçuklu dönemi yollarının, ticaret akslarının ve bu bölgelerde yer alan ticari yapıların fazlaca katkısı olduğunu söyleyebiliriz (Arel, 2016, s. 217).

İşlevine göre hanlar, “yolcu hanları” ve “ticaret hanları” şeklinde iki kısma ayrılmaktadırlar (Arel, 2016:217). Yolcu hanları köy ve kasabalardan şehre gelen yolcuların hayvanlarını bağladıkları ve kendilerinin de gerektiğinde geceledikleri mekânlardı. Bunlar o günkü şartlarda günümüzdeki otellerin gördüğü işlevi görüyordu. Anadolu şehir ve kasabalarında inşa edilmiş olan yolcu hanları genellikle şehir dışında ikamet eden ve kısa süreli konaklamaya ihtiyaç duyan insanlar tarafından kullanılmıştır. Yine külliyele dâhil han yapıları da konaklama mantığını kent içinde devam ettiren yapılar olmuşlardır (Arel, 2016, s. 221).

“Antalya’daki hanların bir kısmı yolcu hanı özelliğini taşıyordu. Köylerden ve ilçelerden Antalya’ya gelen atlı, arabalı veya tek başına gelenler bu hanlarda kalır, at, eşek, deve ve diğer hayvanlar da hanların ahırlarına konurdu. Hanın üst katındaki odalarda, yolcular, yer yataklarında hasırlar üzerinde yatarlardı. Günü birliğine Antalya’ya gelenler, yalnız at ve arabalarını hana belirli bir ücret karşılığında park ederler; şehirde işlerini bitirdikten sonra akşam geldikleri yere giderlerdi. Özellikle yayla köylerinden gelen köylüler gece sivrisinek korkusundan zorunlu olmadıkça geceleme yapmazlardı. O zamanlar arabaların işlemediği yerleşimlerden elde edilen ürünlerin Antalya’ya taşınması işi deve katırları ile yapılırdı. Getirilen mallar satılacak pazarlara veya tüccarların depolarına indirildikten sonra, taşıma işini yapan develer bugün Recep Peker Caddesi üzerinde Antalya 2000 binasının batısında yer alan otoparkın bulunduğu yerde, Develik adı verilen alanda emanete bırakılırdı. Deve sahipleri işlerini o gün içinde bitirip, geldikleri yere dönmek için büyük koşuşturmaca ve bir telaş içinde olurlardı. Çoğu zaman da, malını o gün elden çıkaramayanlar hanlarda geceleme zorunda kalırlardı. Hanlarda geceler oldukça renkli geçerdi. Buralarda konaklayanlar akşamları, titrek ışıklı gaz lambasının aydınlattığı odalarda birbirleriyle koyu sohbetlere dalarlar; bazen de avluda saz çalan gezginci bir türkücünün etrafında toplanarak onun söylediği türkülere eşlik ederlerdi. Han sahibi özellikle hırsızlık olaylarına karşı çok dikkatli idi. Sabah yolcular handan ayrılmadan önce herkese malının eksik olup olmadığı sorulur; ondan sonra kapılar açılırdı” (Antalya’nın İki Kapılı Hanı, 2019).

Ticaret hanları, “mal yapımı ve ticaret işlerinin birlikte görüldüğü yerlerdi ve genel olarak isimlerini de burada üretilen mallardan alırlardı” (Akalin, 2002: 299). “Sarraf, kuyumcu, kürkçü gibi kıymetli eşya satan bazı tüccar daha emin yerler olan hanlarda oturur ve oralarda ticaret yaparlardı.” Hemen bütün şehirlerde deri işlerinin yapıldığı hanlara Sahtıyan Hanı, pamuk ticaretinin yapıldığı hanlara Pamuk Hanı, şeker üretiminin yapıldığı hanları Şekerciler Hanı, kumaş alım-satımın yapıldığı hanlara Bezzazlar Hanı adı verilmiştir. Bunların dışında hanlarda başka tüccarlar da bulunurdu (Kayaoğlu, 1981, s. 367). Osmanlı döneminde ticaret hanları günümüzün bir çeşit küçük sanayi siteleri hükmündeydi.

875 (1470) tarihli Konya Vilayet Salnamesi’ne göre, Antalya’nın merkezinde XV. asırda 7 adet han vardı. Bunların çoğu Selçuklular döneminden kalmış olmalıdır. XVII. yüzyılda hanların sayısı dokuza çıkmıştır. (Antalya’nın İki Kapılı Hanı). Osmanlı döneminde XVIII. ve XIX. yüzyıllarda günümüzde orta büyüklükteki ilçe büyüklüğünde bir nüfusa sahip her yerleşim bölgesinde bir veya birkaç han bulunuyordu. Büyük şehirlerde ise bunlardan onlarcası vardı.

Osmanlı hanları çoğunlukla şehir içinde yer inşa edilmişti. Şehir dışında kervan yolları üzerinde yer alan hanlar ile şehir içindeki hanlar arasında plan bakımından önemli bir fark vardı. Şehir dışındaki hanlar genellikle Selçuklu kervansaraylarında olduğu gibi tek katlı iken, şehir hanları “kare veya kareye yakın dikdörtgen biçimindeki bir ya da iki avluyu çevreleyen revakların arkasına yan yana dizilmiş odalardan meydana gelirdi. Bu şema hemen hemen hiç değişmeden hanların son örneklerinin yapıldığı 19. yüzyıla değin uygulanmıştır. Ticaret amaçlı hanlarda bazen alt kat odaları depo, üst kat odaları dükkân olarak düzenlenirdi. Bir kente mal getiren ya da oradan mal almaya gelen kervan ve tüccarların kullandıklarına Hacegan Hanı, kırsal kesimden kente çalışmaya gelen bekâr gençlerin otel gibi barındıkları hanlara da Bekâr Odaları denirdi” (Antalya’nın İki Kapılı Hanı).

1. On Yedinci Asırda Antalya İçindeki Hanlar: Dokuz Adet

Evliya Çelebi 1672 yılında Antalya'yı ziyaret etmiş ve o sıralarda şehirde mevcut yapılarla ilgili olarak kısaca şu bilgileri vermiştir: Kale içindeki 4 mahallede 3 bin kiremit örtülü ve birbirine çok yakın şekilde inşa edilmiş ev vardı. 70 sokak mevcuttu. Şehirde pek çok mescit vardı ve bunlardan 11'i Cuma namazı kılınan cami idi. Şehrin içinde olması daha uygun olan Kuyucu Murat Paşa Camii taşrada varoş kenarında kalmış garib bir cami idi. Kaleiçi'nin dışında kalan daha birçok cami vardı. Eski Cami yakınlarında 3 adet medrese bulunuyordu. Ayrıca şehirde 7 medrese, 17 sıbyan mektebi, 1 dârü'l-hadîs, 1 dârü'l-kurrâ, 7 tekye ve 8 hamam mevcuttu. Bunların dışında 11 adet saray hamamı vardı. Şehrin içinde ve dışında birçok han mevcuttu. Bunları adları şöyledir: Kale içinde gümrük dibinde (1) Bezir Hanı, (2) Kapan Hanı, (3) Durveli Hanı (4) Pirinç Hanı, (5) Murat Paşa Hanı, (6) Çavuş Hanı, (7) Urum Alî Hanı ve (8) Serçe-i Nebî Hanı. Kale dışında ise (9) Dizdar Cafer Ağa Hanı. Çarşıda 600 dükkân ile bir adet bezzâzistan yani bedesten vardı. Bedesten kale dışında yer bulunmaktaydı. Kale dışında kuzey cihette 16 müslüman, 4 Rum mahallesi mevcuttu. Bu mahallerde toplamda 190 ev ile 500 dükkân vardı. Buradaki Rumlar, Rumca bilmez, bozuk (batıl) Türkçe ile konuşurdu. (Evliya Çelebi, 2005, 9:147-148).

2. Tek Kapılı Han –Antalya

Antalya şehir merkezinde XVII. yüzyılda en az dokuz adet han varken bunlardan günümüze sadece iki tanesi ulaşabilmiştir. Bunlardan birisi Muratpaşa Belediyesi Kalekapısı civarında bulunan Tek Kapılı Han'dır.



Antalya'da Tek Kapılı Han

Kalekapısı bölgesinin dönüşümü, 1991 yılında açılan “Kalekapısı Kentsel Tasarım Yarışması” ile birlikte başlamıştı. Tek Kapılı Han, bu tarihe kadar mezbelelik durumundaydı. Han, Anıtlar Kurulu’ndan alınan izin doğrultusunda mal sahibi olan Özturan Ailesi’nin oğulları müteahhit Fikret Özturan tarafından aşağıdaki resimlerde görüldüğü şekilde restore edilmiştir.



Antalya’da Tek Kapılı Han

Osmanlı döneminde şehir içinde yapılan hanlar genellikle çift katlı inşa edilirdi. Tek Kapılı Han da bu şemaya uygun şekilde yapılmıştır. Han’da 50 bağımsız bölüm bulunmaktadır. Alt katlar halka hitap eden derici, kuyumcu gibi dükkânlardan oluşmaktadır. 1500 metrekare gibi geniş sayılabilecek bir alanda inşa edilmekle birlikte Hanın girişi neredeyse yok denecek daracık bir yola açılmaktadır.



Muhtemelen bu durum Hanın önünde bulunan bir özel mülkten kaynaklanmaktadır. Restorasyon esnasında Hanın orijinal halinin korunmasına ihtimal gösterilmiş olmakla birlikte, girişi tıkayan iki küçük dükkâncıkla ilgili mülkiye problemi çözülebilmiş olsaydı, Tek Kapılı Han'ın girişinin ferahlatılması mümkün olurdu. Fakat restorasyon bu problem çözümeden gerçekleştirilmiştir.

Tek Kapılı Han geçmişte gerçek anlamda bir "han" işlevi görmüş, üst kattaki ahşap kısımlar konaklama birimi, alttaki kattaki tonozlu yığma taştan yapılmış bölümler ise hayvanların bağlandığı ahırlar olarak kullanılmıştır. Bunlardan daha yüksek tavanlı olan tonoz ise develerin bağlandığı ahırlar olarak hizmet vermişlerdir. Avlu ise, malların indirilip-yüklendiği, her türlü hazırlığın yapıldığı çok amaçlı birçok işlevin mekânı olmuştur. Klasik han plan şemasında olduğu gibi alt katta mutfak, aş evi ve depolama mekânları bulunmaktadır (Antalya'nın iki kapılı hanı).

3. İki Kapılı Han – Antalya

Antalya şehir merkezde Osmanlı döneminde inşa edilip de günümüze ulaşma imkânına sahip olan ikinci han, İki Kapılı Han'dır. Kalekapısı'ndan kuzeye doğru günümüzde trafiğe kapatılmış olan Kazım Özalp Caddesi'nde yürünüp sağdan üçüncü sokağa sapıldığında İki Kapılı Han'a ulaşılır. Tek Kapılı Han'da olduğu gibi bu han da Pazar Hamamı ile birlikte 1997 yılında Antalya Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nca koruma altına alınmıştı. İki sene sonra, yani 1999 yılında restore edilmiştir. Günümüzde turistik eşyaların satıldığı bir çarşı olarak kullanılmaktadır.

Antalya'da İki Kapılı Han

İki Kapılı Han, 19. yüzyıl sonlarında Pandelli Kosti Pehlivanoğlu adlı bir Rum vatandaşı tarafından işletiliyordu. Hanın sahibi olan Pandelli Pehlivanoğlu, kereste tüccarı Kosti Pehlivanoğlu'nun oğludur.

İki Kapılı Han'ın ne zaman yapıldığına dair kesin bir bilgi yoktur. Ancak hanın batı bloğundaki dükkânlardan birinin üzerinde bulunan bir levha yapım tarihi hakkında yaklaşık olarak bir tahminde bulunmamıza yardımcı olmaktadır. Bu levha Avustralyalı bir şirkete ait metal sigorta levhasıdır. Levhanın üzerinde 1860 tarihi yazılıdır. Kaleiçi ile Balbey'deki benzeri yapılarla karşılaştırıldığında İki Kapılı Han'ın XIX. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilmiş olduğunu söyleyebiliriz (Antalya'nın iki kapılı hanı).

Hanın yapım tarihine ilişkin tek belge, batı bloğundaki dükkânlardan birinin üzerinde bulunan Avustralyalı bir şirkete ait metal sigorta levhasıdır. Bu levhada 1860 tarihi yazılıdır. Kaleiçi ile Balbey'deki benzeri yapılarla karşılaştırıldığında da hanın 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra yapılmış olduğunu tespit etmek mümkündür.

Pandelli K. Pehlivanoğlu'nun Elmalı Mursal Köyü'nde bir çiftliği bulunuyordu. Esasen bu çiftlik kendisine kayınpederinden kalmıştı. Pandelli, Elmalı'da Yorgo Hacı Teodoru'nun kızı Angeliki ile evlenmiş, kayınpederinin ölümünden sonra da bu çiftliğe sahip olmuştu. Kardeşi

Yordani ile birlikte Antalya'daki İki Kapılı Han'ı işleten Pandelli, kayınpederinin çiftliğine sahip olduktan sonra, Elmalı'da bir han kiralayıp onu da çalıştırmaya başlamıştır. Elmalı'da han çalıştırırken aynı zamanda hububat ticareti ile uğraşmış ve Nisan 1922 yılında elli dört yaşında iken ölmüştür. "Aynı zamanda güreşçi olan Pandelli K. Pehlivanoğlu'nun babası, 1796 yılında Sultan III. Selim tarafından başpehlivan ile güreşmesi için İstanbul'a çağırılmış ve yapılan güreşte başpehlivanı yenmiştir. Sultan'dan nişan ve büyük miktarda armağan alıp Antalya'ya dönmüştür. Pandelli'nin ailesi içinde çok sayıda küçüklü büyüklü tekne ile ahşap köprü yapan usta da vardı." (Antalya'nın iki kapılı hanı).

"İki kapılı Han'ın iki kapısı vardır. Han, adını buradan alır. Avlusu 'L' şeklindedir. Alt katta dükkan ve depolar sıralanırken, ikinci katta yolcuların gecelediği basit odalar bulunmaktadır. Han gayri Müslim bir vatandaş tarafından yaptırıldığı için handa bulunan dükkânlar ve yolcuların konaklamaları için yapılan odalar keşişlerin kaldıkları manastır yatakhanelerine benzemektedir. Balkonların korkulukları ahşap, zemin kattaki dükkân kapıları basık kemerlidir. Duvarlar moloz, kısmen kesme taş ve tuğla hatıllı, tavanları ise demir putrellidir. İkinci katta yolcular için üstü ahşap girişler ve alaturka kiremitli çatı ile örtülü basit odalar bulunmaktadır. Ayrıca avlusunda büyükçe bir su kuyusu mevcuttur." (Antalya'nın iki kapılı hanı).

4. Tataoğlu Hanı - Antalya

Antalyalı eğitimcilerimizden Mustafa Şanlı'nın anlattığına göre Şarampol Caddesi üzerinde Tataoğlu Hanı adıyla bilinen bir han vardı. 1950'li yılların ortalarına kadar bu han, yoksul yolcuların durak ve barınak yeri olmuştur. Köylerde ve Antalya dışındaki kasabalarda yaşayan insanlar şehre geldiklerinde genellikle bu handa kalırlar, hanın odalarda serili hasırların üzerinde yatarlardı. 1940 yılı başlarında bu han 'otel'e çevrilmiş, odalarına da elektrik bağlanmıştır (Antalya'nın iki kapılı hanı).

5. Manavgat Hanı

1672 yılında Manavgat'a uğrayan Evliya Çelebi, kasabanın 70-80 dolayında üstü sarı toprak örtülü evden meydana geldiğini ve 41 parça köyünün olduğunu kaydeder. Kasabanın 1 camisi, 1 hamamı, 1 hanı ve 7 adet dükkânı vardır (Evliya Çelebi, 2005, 9:149). Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği bu hanın durumu hakkında bilgi sahibi değiliz.

6. On Yedinci Asır Alanya Hanları: Üç Han

Evliya Çelebi Alanya hakkında bazı bilgiler aktarırken şehri kısımlara ayırarak bilgiler verir. İç kalede yer alan Ortahisar'da üstü toprakla örtülü 300 adet kârgîr ev bulunmaktadır. Sultan Süleyman Camii üstü kiremitle örtülü kârgîr bir binadır. Yakınında uzun minaresiyle Akşebih mescidi dikkati çeker. Ortahisar'da bir bezzâzistan (bedesten) vardır. Bazı dükkânları çalıştırılırken, bazıları talebe odası olarak kullanılmaktadır. "Mecma'u'l-irfan (irfan meclisi)" olarak değerlendirdiği bir kahvehanesi mevcuttur. Kalede bunlardan başka han, hamam, imâret ve medrese gibi çeşitli binalar bulunmakla birlikte bunlardan eser kalmamıştır (Evliya Çelebi, 2005, 9: 151).

Ortahisar'dan aşağı inilerek Büyükhisar'a gelinir. Büyük kale içinde bir kısmı çift katlı üstü toprak ve kireç örtülü 800 ev bulunur. Ortahisar'daki camilerle birlikte burada 16 mescit bulunur. Ayrıca şehirde 2 medrese, 6 sıbyan mektebi, 3 han ve 1 hamam bulunur. Burada bezzâsizan (bedesten) bulunmamakla birlikte, 150 dükkân vardır ve bu dükkânlarda her türlü kıymetli eşya bulunur (Evliya Çelebi, 2005, 9:151).

Kale dışında şehre beşyüz adım uzaklıkta büyük bir varoşu mevcuttur. Burada da birçok kârgîr ev, dükkân, han ve hamam vardır (Evliya Çelebi, 2005, 9:152).

19. Karagedik Hanı

Alanya'ya bağlı Kargıcak beldesinin Karagedik mevkiinde bulunuyordu. Ancak bu han günümüze ulaşmamıştır (Alanya tarihi yerler hanlar kervansaraylar).

7. Dimçayı Hanı

Dimçayı Hanı, Alanya'nın doğusunda yer alan Dimçayı kenarında Alantur Motel'in hemen üstünde yer almaktadır. Han hala sapsağlam ayakta durmaktadır (Alanya tarihi yerler hanlar kervansaraylar). Dimçayı Alanya merkeze 16 km. uzaklıklardır.

8. Sapak Hanı

Sapak Hanı, 1500-1550 m yükselteleri civarında Sapak tepe yamaçlarında yaklaşık 1296 m yükseltide yer almaktadır. Hanın biraz üstünde Sapak İn'i adıyla bilinen mağara bulunur. Hana en yakın yerin Armutlar Mahallesi olduğunu söyleyebiliriz. Eskiden kar denildiği zaman Sapak akla gelir ve aileler çocuklarıyla birlikte buraya kar almaya giderlerdi. Günümüzde yakınlarından geçen karayolları üzerinde yer almaktadır. Han yakınlarında tünel yapılırken çevre taşlarla doldurulmuş, Han da işe yaramaz hale gelmiştir (Geçmişin izi 323).

9. Erik Hanı

Erik Hanı da Sapak hanı gibi çevreden geçen karayolu üzerinde yer alır. Çakılmuhar denen yerden dağınık şekilde çıkan su Erik Hanı'nda Kuşvuvası Kanyonuna dökülür. Erik Hanı da Sapak mevkiinde bulunur (Geçmişin izi).

10. Sarıhacılar Hanı – Akseki

Osmanlı döneminde XVIII. yüzyılın sonlarında Akseki Sarıhacılar köyünde inşa edilmiş olan bir handır. Sarıhacılar, Antalya-Antalya arasındaki tarihi kervan yolu üzerinde inşa edilmiştir. Akseki Belediyesi, bir restorasyon projesi çerçevesinde hanın restore edilmesi için Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu'ndan izin almış ve han Antalya Valiliği Yatırım İzleme ve Koordinasyon Başkanlığı tarafından tahsis edilen kaynakla restore edilerek belediyeye teslim edilmiştir. Sarıhacılar Köyü (mahalle) ile Akseki arasında 3 bin 400 metrelik bir antik yol vardır (Antalya'daki tarihi han turizme kazandırıldı).



Akseki çevresindeki Antik yol (Durak A.)



Sarıhacılar Hanı- Akseki

Sarıhacılar Köyü Camiinin minaresi ile Hanın güneyindeki düzlükte yer alan sarnıcın, 1907-1908 yıllarında II. Abdülhamid'in danışmanı Hacı Mustafa Efendi tarafından onarıldığı, kitabelerden anlaşılmaktadır. Buradan hareketle hanın bu tarihlerden ortalama bir asır önce inşa edilmiş olduğunu söylemek mümkündür.

“Han, doğu-batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen biçimli basit bir plan şemasına sahiptir. Hanın girişi doğu cephede yer alan dikdörtgen biçimli, çift kanatlı ahşap bir kapı ile sağlanmıştır. Bölgeye özgü, Düğmeli Ev tekniğinde yapılan han, iki yöne eğimli kırma çatılı olup alaturka kiremit ile örtülmüştür” (Akseki Sarıhacılar Hanı). Sarıhacılar Hanı'nın restorasyon çalışmaları yapılırken batı tarafında bir depo ve ıslak hacim birimleri ile iki adet mazgal üst penceresi de ilave edilmiştir.

11. Bademli Hanı - Akseki

XVIII. yüzyılın sonlarında inşa edilmiş olan Bademli Hanı, Antalya'nın Akseki ilçesi Bademli köyünde yer almaktadır. Uzunluğu 15 m. olan Han, kareye yakın dikdörtgen planlıdır. Çatısı

tamamen yıkılmış ve duvarları ayakta olan han, bir proje çerçevesinde restore edilmesini planlanmıştır.



Bademli Hanı - Akseki

Restorasyonun tamamlanmasından sonra Handa, bir zamanlar yüzlerce kaşık ustasının bulunduğu Bademli'de kaşık sanatının yeniden canlandırılması, ayrıca kozalaklardan sepet örme ve diğer el sanatlarının geliştirilmesi düşünülmektedir (Akseki'de tarihi han restore edilecek).



Akseki'de yapılan tahta kaşık örnekleri

12. Rodar Hanı

Akseki'nin 20 km kuzey-batısındaki Yarpuz köyünde eski bir han vardır. Bu hanın isimlendirilmesi konusunda farklı görüşler mevcuttur. Arkeoloji ve Sanat Tarihi öğretim elemanı Yekta Demiralp, hanın ismini "Nodar" şeklinde verirken (Demiralp, 1994, s. 53), yine bir akademisyen olan Yeşim Dilek ile Akseki Belediyesi Yarpuzlular "Rodar" şeklinde anmaktadırlar. Akademik çalışmaların çoğunda hanın ismi Rodar şeklinde kaydedildiği için biz de onu bu isimle anmayı tercih ettik.

Rodar Hanı'nın kitabesi kayıp olduğu için ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı tam olarak bilinmemektedir. Plan şemasına bakarak veya Anadolu'daki benzer yapılarla mukayese ederek yaklaşık olarak bir tarih belirlemek de mümkün görünmemektedir. Ancak kervansarayın, bilinen Selçuklu kervan yolları üzerinde yer almaması ve bazı inşa özellikleri sebebiyle Anadolu Selçuklularını dönemine tarihlenmesinin zor olduğu ileri sürülmüştür. Bu nedenle Yekta Demirel Akseki-Bozkır yolu üzerinde yer alan bu hanın bu iki merkez arasında gelip giden yolculara hizmet vermek üzere inşa edildiğini düşünmekte ve hanın 17. veya 18. yüzyılda yapılmış olabileceğini ileri sürmektedir (Demiralp, 1994, s. 53-58). Bu durumda hanın bir Osmanlı eseri olması gerekmektedir. Buna mukabil hanın Selçuklu dönemine ait olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu söyleyenler de vardır. Mesela Tolga Bozkurt ve Robin Wimmel, Nodar Hanı'nı sadece bölgenin topografyası itibarıyla yalnız Akseki-Bozkır yoluna koymanın pek doğru olamayacağını düşünmektedirler. Yenice Köyü Veliler Çiftliği'ndeki han kalıntısı, Hatunsaray (Lystra) veya Erenkaya (Bulumya) üzerinden Derebucak Tol Han'a ya da Akseki yönüne doğru yönelen yol güzergâhında ve muhtemelen Selçuklu dönemine ait bir menzilin varlığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Seydişehir ilçesi sınırlarından geçerek, Akseki yolu üzerinden ve takriben bugünkü Seydişehir-Manavgat otoyoluna paralel bir kervan yolunun 14. yüzyıldan önce de kullanılmış olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Öte yandan, Karamanoğulları Beyliği'nin ülke topraklarında cereyan eden transit ticaretten önemli miktarda gelir elde ettiği bilinmektedir. Selçuklu Devleti'nin varisi oldukları iddiasıyla hareket eden Karamanoğulları Beyliği 15. yüzyıl sonlarına kadar Manavgat, Alanya, Anamur, Silifke ve Lamos (Yumurtalık) gibi Kilikya limanları ile başkent Konya arasındaki kervan yollarının kontrollerini ellerinde tutmuştu. Liman ve tersane imkânlarıyla Alanya, bu dönemde de Akdeniz ticaretindeki önemini sürdürmüştür. Bu bilgiler ışığında Alanya-Konya arasında henüz yeni keşfedilen ve kitabeleri bulunmayan menzil yapılarının Beylikler Döneminden gelebileceklerinin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir (Bozkurt ve Wimmel, 1994, s. 1496-1497).

Rodar Hanı, doğu-batı yönünde inşa edilmiş, yaklaşık 50 metre uzunluğunda avlusuz bir handır. Plan bakımından Şarapsa Hanı'na benzer. Ancak yaslandığı yamacın şekline uydurularak inşa edildiği için yapı baş aşağı edilmiş hafif "V" harfini andırmaktadır. Yapı oldukça harap vaziyettedir. Bu haliyle yapı, sadece barınak kısmından oluşan hanlar grubuna girmektedir.



Rodar Hanı

Bizde hasıl olan kanaate göre de Rodar Hanı Selçuklular döneminde yapılmıştır. Dolayısıyla burada han hakkında daha fazla bilgi vermenin gerekli olmadığı düşüncesindeyiz.

13. İbradı'da Dört Han

Günümüzde İbradı ilçesi yaklaşık 2700 nüfusa sahip dağlar arasında kurulmuş küçük bir ilçedir. Ancak ilkçağlardan beri bu yörede birçok antik kent kurulmuş, Akdeniz'i İç Anadolu'ya bağlayan yollardan birinin buradan geçmesi sebebiyle kervan yolu açısından önemli bir geçit mesabesinde dir. Selçuklular gibi Osmanlı da ticareti canlı tutmak amacıyla han yapımına önem vermişler; bu münasebetle İbradı ve çevresinde Dalkatıran, Tepsili, Kocaoluk ve İbradı hanlarını inşa etmişlerdir. (Kervan ve Tarihi Yollar). Bu hanların bir kısmı Selçuklular döneminden kalmadır.

14. Büyük Yenice Hanı – Korkuteli

Küçük Yenice Hanı'ndan yaklaşık 200 m. uzaklıkta, karayolunun solunda yer almaktadır. Halen metruk bir yapı durumundadır. Küçük Yenice Hanı tamamen tahrip olmasına rağmen Büyük Yenice Hanı oldukça sağlam ve üstü kiremitle örtülü bulunmaktadır.

Evliya Çelebi, 1671-72 yılında Mekke'ye giderken uğradığı "Menzil-i Yenice Hân" hakkında şu bilgilere yer vermektedir:

"Dâr-ı emândır (güvenli bir yapıdır). Adalya hâkinde (toprağında) bir yalçın kayalı dereli yerde üç kıt 'a (parça) handır. Adalya (Antalya) ve İstınaz (Korkuteli) mâbeyninde (arasında) vâki ' olmuşdur (yer almaktadır). Âyende (gelen) vü (ve) revendeye (giden) ârâmgâhdır (dinlenme yeridir). Henüz binâ olunur. Ve bir kahvehânesi ve birkaç nev-binâ (yeni inşa edilmiş) dükkânları var. Ve Adalya kal 'asının dizdârı (kale muhafızı) Celeb Ca 'fer Ağa hânın mukâbelesinde (karşısında) nev-binâ bir çeşme-i âbı zülâl (berrak, saf suyu olan çeşme) inşâ iderken hakîrin (benim) bilbedâhe (irticalen söylediğim) bu tarihi celî hat (kalın ve iri harfli yazı) ile tahrîr olunmuşdur (yazılmıştır)."

(Tarih)

"Sâhibü'l-hayra suna mâ-i Kevser

Şâd ola ruh-ı Hüseyin-i Hayder

Evliyâ dedi ânın târihin

Şâd (u) hurrem ola ayn-i Ca 'fer

Sene 1078" (Evliya Çelebi, 2005, 9:145).

Bu mısraları günümüz Türkçesine şöyle çevirebiliriz:

Cennet ırmaklarının suyunu hayır sahibine sunsun

Haydar'ın oğlu Hüseyin'in ruhu memnun, bahtiyar olsun.

Evliya onun (çeşmenin) tarihini söyledi.

Cafer Çeşmesi sevinçli, güler yüzlü olsun.

Sene 1078/1667-68

Evliya Çelebi'nin bu ifadesinden Büyük Yenice Hanı inşaatının 1667-68 yıllarında devam ettiği anlaşılmaktadır. 1670'lere doğru gelindiğinde Han inşaatı tamamen bitmiş olmalıdır. Evliya Çelebi'nin ifadelerini yabancı seyyahlar da doğrulamaktadır. 1670-79 yılları arasında Anadolu'yu gezen İngiliz rahip Dr. John Covell da, Evliya Çelebi gibi Büyük Yenice Hanı'nda konaklamıştır. Covell'in tarifine göre, "burası tepelikler arasında güzel bir bina"dır. 14. yy. ortalarında bu yoldan geçen Charles Texier de, burada bir hanın varlığından söz etmektedir. Ancak Han'ın adı Yenice Hanı olarak değil, eteğinde yer aldığı Güllük Dağı'ndan dolayı Goulük (Güllük) Hanı şeklinde verilmiştir. Texier, ayrıca şu bilgilere yer vermiştir: "Antalya'yı iç kesimlerdeki kentlere bağlayan kervan yolu, Toros Dağları'nı aşan eski Roma yolunun güzergâhını izlemektedir Antalya ovasında Sultan I. Selim tarafından inşa ettirilmiş olan büyük Emdir Hanı¹ve Güllük Hanı, Lagonia ve Termessos kentlerinin yerini alan yerleşimlerdir. Güllük Hanı, üç taş bina ve bir kahvehaneden oluşmaktadır" (Ünal, 2010, s. 64-65).

Evliya Çelebi'nin ifadesi ile Yenice Hanı, "üç kıta handır". Yani üç ayrı parçadan meydana gelmiştir. Gerek Evliya Çelebi, gerekse Texier'in aynı bilgiyi vermeleri dikkate alınması gereken bir husustur. Bu yapılardan ikisi Ünal'ın Küçük ve Büyük Yenice Hanı diye isimlendirdiği yapılar olmalıdır. Üçüncü parça ise, Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği dükkânları hatıra getirmektedir (Ünal, 2010, s. 65). Buna göre Küçük Yenice Hanı Anadolu Selçukluları zamanında, Büyük Yenice Hanı ise Osmanlılar döneminde yapılmış olmaktadır.

Ana bina olarak değerlendirdiğimiz Büyük Yenice Hanı, bir merkez etrafına simetrik olarak yerleştirilmiş mekânlara sahip hanlar kısmına dahildir. Benzer plandaki hanlara, 12. yüzyıldan itibaren Orta Asya, İran, Suriye ve Anadolu'da rastlanmaktadır. İlk örneklerine daha çok Anadolu dışında rastlanmaktadır. Meselâ Büyük Yenice Hanı'nın planı büyük ölçüde Amul-Harizm kervan yolu üzerindeki Daya Hatun Kervansarayı, Suriye'de Eyyubî dönemine tarihlenen el-Arus Hanı ile Tuman Hanı'nın planlarına benzemektedir (Ünal, 2010, s. 61-62).

Rahmi Hüseyin Ünal yapının özelliklerini şu şekilde ortaya koyar: "23 m 70 cm X 28 m 50 cm ölçülerinde, dikdörtgen şekilli bir plan şemasına sahip olan yapının uzun kenarları, kuzeyinden geçen karayoluna paraleldir. Buna göre bina yaklaşık olarak 876 metre karelik bir alanı kapsamaktadır. Köşelerde iri bloklar halinde köşe taşları kullanılmış, cephe dışındaki duvarlar moloz taşla inşa edilmiştir. Cephe duvarında, iri blok taşlar arasında, moloz taşlar da göze çarpmaktadır. Hafif çıkıntılı sade bir saçak, yapıyı çepeçevre dolanmaktadır. Çatı, dış kenarlara doğru eğimli bir zemin üzerine oturtulmuş, alaturka kiremitlerle örtülüdür. Makiler, kuzey ve güney duvarlarını maskelemektedir. Doğu cephesi ortasına yerleştirilmiş olan 2 m 30 cm genişliğindeki giriş açıklığı, kesme taşlarla örülmüş basık bir kemerle örtülüdür. Kapıdan, giriş eyvanına

1 Emdir Han, Anadolu Selçukluları döneminde 1211-1220 tarihleri arasında yapılmış bir kervansaraydır. Texier bu hanın inşasını Yavuz Sultan Selim ile ilişkilendirdiğine göre muhtemelen onun sözünü ettiği inşa, Sultan Selim tarafından yaptırılan bir tamir işlemi olmalıdır.

geçilmektedir. Giriş eyvanının iki yanındaki yatay dikdörtgen şekilli mekânlardan soldaki, geniş bir kemerle eyvana açılmaktadır. Sağdaki mekânın eyvana açılan kemeri bir dolgu duvarla kapatılmış ve duvar üzerinde, dikdörtgen şekilli bir giriş açıklığı bırakılmıştır. Dolgu duvar içine yerleştirilmiş ahşap hatıllar dikkati çekmektedir. Soldaki mekânın eyvana açılan kemeri içinde de, benzer bir perde duvarın bulunduğunu tahmin ediyorum. Her iki mekân da, Kuzey-Güney yönlü, hafif sivri kemerli birer tonozla örtülüdür. Tonozlar, birer destek kemeriyle desteklenmiş, sağdaki mekânın kuzey, soldaki mekânın da güney duvarı üzerine birer mazgal pencere açılmıştır. Giriş eyvanı, düzgün kesme taşlarla örülmüş hafif sivri bir kemerle, 11 m 55 cm X 16 m 70cm ölçülerindeki avluya açılmaktadır. Avluyu çevreleyen duvarlar da moloz taşlarla inşa edilmiştir. Avlunun kuzey, güney ve batı duvarlarını ortalamayan, kesme taşlarla örülmüş birer basık kemerle örtülü giriş açıklıklarından, yatay dikdörtgen şekilli birer mekâna girilmektedir. Kuzey ve güney kenarları üzerindeki mekânların boyutları, yaklaşık olarak birbirine eşittir. İkisi de Doğu-Batı yönlü, hafif sivri kemerli birer tonozla örtülüdür. Tonozlar, ikişer destek kemeriyle desteklenmiştir. İki mekânın da, dışa bakan duvarları üzerinde ikişer pencere vardır. İlk inşatta mazgal şekilli olduklarını düşündüğüm pencerelerin boyutları, sonradan büyütülmüştür. Kuzeydeki mekânın kuzey duvarı ortasına, 2 m 70 cm genişliğinde, düzgün kesme taşlarla örülmüş, basık bir kemerle örtülü bir kapı açılmıştır. Kuru bir duvarla kapatılmış olduğu görülen bu kapının, sonraki onarımlardan biri sırasında açıldığını tahmin ediyorum. Kuzey-Güney doğrultusunda bir tonozla örtülü olan batıdaki ahır mekânı, Kuzey ve Güney duvarları üzerinde yer alan iki pencereden ışık almaktadır. Burada da, pencerelerin sonradan genişletildiği dikkati çekmektedir. Moloz taşlarla inşa edilmiş olan hafif sivri kemerli tonoz, 4 destek kemeriyle desteklenmiştir.” (Ünal, 2010, s. 61). Rahmi Hüseyin Ünal bu anlatısını on iki adet görselle desteklemiştir (Bk. Ünal, 2010, s. 89-93).

15. İstanaz (Korkuteli) Hanı

Korkuteli'nin eski ismi İstanaz'dır. Evliya Çelebi'nin anlatımına göre o sıralarda Korkuteli sokakları geniş olan bir şehirdi. Her hayır sahibi bir mescit inşa ettiği için burada 205 mescit bulunuyordu. Ancak bunların çoğunun vakıfları bulunmuyordu. Cuma namazı kılınan beş camisi vardı. Camilerin yanı sıra şehirde 300 dükkân, 1 medrese, 2 hamam, tamamlanmamış bir imârethâne ve 1 han bulunuyordu (Evliya Çelebi, 2005, 9:144).

16. On Yedinci Asırda Elmalı'da Üç Han

Evliya Çelebi'nin kaydettiğine göre on yedinci asırda Elmalı'da 32 mahalle, 8888 adet üstü örtülü ev, 32 mescit, birkaç adet Cuma namazı kılınan cami -ki bunların başında Ömer Paşa Camii gelir-, 4 medrese, 7 sıbyan mektebi, 1 imaret, 5 hamam, 300 dükkân ve 3 han vardı. Şehirde bezzâzistan (bedesten) bulunmamakla birlikte hanlarda her türlü kıymetli eşya bulunmaktaydı (Evliya Çelebi, 2005, 9:143).

17. Abdal Musa Hanı - Elmalı

Abdal Musa, gerçek şahsiyeti menkıbeler içinde kaybolup gitmiş bir kişidir. Aslen Azerbaycan'ın Hoy şehridir. Piri Yatağan Baba adıyla bilinen bir velidir. Abdal Musa'nın Bektaşî

an'anesinde önemli bir yeri vardır. Şahsiyetiyle ilgili menkıbeler hem Antalya hem Bursa yörelerinde yaygındır. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde "Abdal Mûsâ" maddesini yazan Orhan F. Köprülü'ye göre Abdal Musa, o zamanlarda hükümet merkezi olan Bursa'da doğduktan sonra Antalya yöresine gelip Finike yakınlarına yerleşmiş olmalıdır. Sonra burada bir tekke kurmuş ve vefat etmiştir. Kitabesinden 1815 yılında tamir edildiği anlaşılan Kâfi Baba Tekkesi'nin Abdal Mûsâ Tekkesi olma ihtimali son derece yüksek görünmektedir. Elmalı'daki Abdal Musa Türbesinde yatan zat başka bir Musa olmalıdır. (Köprülü, 1998, 1: 64-65) Çünkü buradaki tekke bir sünnî tekkesi idi ve Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre burada Kübreviyye ve Nurbahşiyye tarikatlarının birleşiminden meydana gelen Uşşâkiyye tarikatına mensup 300 adet mücerret (bekâr yaşamayı tercih eden) sûfi yaşamaktaydı (Evliya Çelebi, 2005, 9:140). Yani bunlar Sünnî idi. İki tekkenin birbirine yakınlığı sebebiyle Bektaşî olan Abdal Musa ile ilgili menkıbeler Elmalı'daki Musa hakkında da rivayet edilir olmuştur.

Evliya Çelebi'nin anlatımına göre Elmalı'daki tekkenin bulunduğu meydanın bir tarafında yirmi adet hububat ambarı buluyordu. Ancak gerek burada daimî olarak ikamet edenlerin, gerekse ziyaret için gelenlerin konaklama ihtiyaçları E. Çelebi'nin "müsaafirhane-i azîm" dediği iki katlı büyük bir binada karşılanıyordu. Bu bina çift katlı olup dört tarafı taşandı. Binanın alt kısmında 200 at bağlanabilir, üstünde ise hizmetçiler ve misafirler kalırlardı. Ne zaman misafir gelse "baba çorbası" hazırды. Musa Baba bu yapıyı inşa ettiği andan itibaren mutfağındaki ateş hiç sönmemiştir (Evliya Çelebi, 2005, 9: 140). İşlevi bakımından han özelliğini taşıması sebebiyle biz bu yapıyı Osmanlı hanlarından biri olarak kabul ettik.

Musa Baba Vakfı'nın on binden fazla koyunu, bin adet mandası, on katar devesi, yedi katar kattırı, binden fazla sığırı, yedi yüz civarında kulunlu kısrağı, yedi değirmeni, pek çok bağ-bahçesi ve tarlası, dağlarda da koruluğu vardı (Evliya Çelebi, 2005, 9:140).



Elmalı'daki Abdal Musa Türbesi



Abdal Musa'nın Kabri

18. Elmalı Hanı

Antalya'da İki Kapılı Han'ın sahibi olan Pandelli Pehlivanoğlu, Elmalı ilçesi Mursal Köyü'nde bir çiftliği olan Yorgo Hacı Teodoru'nun kızı Angeliki ile evlenmişti. Kayınpederinin ölümünden sonra Pandelli bu çiftliğe de sahip olmuştu. Bunun üzerine Pandelli, Elmalı'da da bir han kiralayıp bunu da çalıştırmaya başlamıştı (Antalya'nın iki kapılı hanı). Bu han 1940 yılında çıkan yangında harab olan han olmalıdır. Elmalı'da yaşlıların verdiği bilgiye göre Söğütlü Kahveler mevkiinden Ömer Paşa Camiine doğru inerken günümüzde Hanönü diye bilinen mevkide bir han vardı. Yanında da bir hamam bulunuyordu. Burası Elmalı'nın en eski yerleşim merkezidir. 1940 yılında çıkan bir yangında bu bölge tamamen yanmıştır. Hanın da bu yangında harab olduğu tahmin edilmektedir. Günümüzde hanın tam yerinin neresi olduğu hakkında kesin bilgi yoktur.

19. Gerenler Hanı

Elmalı yakınlarında yer alan Gerenler Köyü'nün 160 adet üstü toprak örtülü evi, bir camisi ve bir de hanı bulunuyordu (Evliya Çelebi, 2005, 9:141). Biz bu hanı köyün adına izafeten Gerenler Hanı olarak anmayı uygun bulduk.

20. Finike Hanı

Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre Finike'de birçok cami ve mescit bulunuyordu. Özellikle çarşı içindeki caminin cemaati çoktu. Ayrıca o sıralarda Finike'de bir han, birçok hamam ve çok sayıda dükkân mevcuttu (Evliya Çelebi, 2005, 9:141). Ancak Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği bu han günümüze ulaşmamıştır.

SONUÇ

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde şehir merkezlerinde konaklama ve ticaret amacıyla birçok han inşa edilmiştir. Osmanlı döneminde inşa edilen hanların önemli bir kısmı günümüzdeki

küçük sanayi sitelerinin fonksiyonlarını görüyordu. Kentlerde her malla ilgili farklı bir han bulunur; mallar bu mekânlarda üretilir ve pazarlanırdı. “Yolcu hanları” ise günümüzdeki otel işlevini görürdü. Bu hanlar sadece insanların konaklaması için değil, hayvanların barınması için kullanılırdı. Bazen köy ve kasabalardan şehre günü birlik gelen insanlar, hiç konaklama yapmadan, hayvanlarını hana bırakır, akşam olunca da köyelerine geri dönerlerdi.

Antalya şehir merkezinde Osmanlı döneminde XV. asırda yedi, XVII. yüzyılda ise dokuz han bulunuyordu. Günümüzde Antalya sınırları içinde kalan ve Osmanlılar tarafından inşa edilmiş olan hanların sayısı otuz beştir. Antalya kent içinde inşa edilmiş olan hanlardan sadece Tek Kapılı Han ile İki Kapılı Han günümüze ulaşmıştır. Tataoğlu Hanı da 1950’li yıllara kadar ayakta idi. Bunların yanı sıra Akseki’de Rodar, Sarıhacılar ve Bademli hanları; Korkuteli’de Büyük Yenice Hanı; Alanya’da Dimçayı ve Sapak hanları da günümüze ulaşma başarısını göstermiştir. Ancak bu hanların önemli bir kısmı harap vaziyettedir.

KAYNAKÇA

- Akseki Belediyesi. (2019). Erişim adresi: <http://www.akseki.bel.tr/index.php/bimer/26-akseki/134-mahallelerimiz>
- Akseki’deki tarihi han restore edilecek. (2019, 8 Şubat). Erişim adresi: <https://emlakkulisi.com/antalya-aksekideki-tarihi-han-restore-edilecek/562105>
- Akseki Sarıhancılar Hanı. (2018, 10 Şubat). Erişim adresi: <http://www.sideface.com.tr/haber/682/akseki-sarihancilar-hani.html>
- Alanya tarihi yerler hanlar kervansaraylar. (ty). Erişim adresi: <http://www.alanya.tv/tr/AlanyaTarihiYerler/HanlarKervansaraylar/> (17.10.2019)
- Antalya’daki tarihi han turizme kazandırıldı. (2017, 19 Kasım). Erişim adresi: <https://www.aksam.com.tr/guncel/antalyadaki-tarihi-han-turizme-kazandirildi/haber-680516>
- Antalya hakkında. (ty). Erişim adresi: <http://www.skalanantalya.org.tr/tr/antalya-hakkında/> (Erişim:17.10.2019).
- Antalya’nın iki kapılı hanı. (2015, 1 Nisan). Erişim adresi: <https://www.sabah.com.tr/akdeniz/2015/01/05/antalyanın-iki-kapili-hani>
- Antalya Tek Kapılı Han yenilemesine bakış. (2011, 11 July). Erişim adresi: <http://www.mimdap.org/?p=65654>
- Arel, H. Ş. (2016, January). “15. ve 16. Yüzyıllarda Yapılmış Osmanlı Han Yapılarının Mekânsal Analizi”. *Turkish Studies* 9488, s. 217-288. DOI: 10.7827/Turkish Studies.9488
- Baba. H. Geçmişin İzi (322). (2011, 6 Haziran). Erişim adresi: <https://www.yenialanya.com/gecmisin-izi-322-makale,1272.html>
- Bozkurt, T. ve Wimmel, R. (2016, 6-8 Mayıs). “Bozkır-Gündoğmuş Tarihi Yol Güzergâhı Üzerine İlk Tespitler”. *Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkır, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, 1489-1502.
- Demiralp, Y. (1994). Nodar Hanı (Akseki-Bozkır). *Sanat Tarihi Dergisi*, 7, 53-58.
- Dilek, Y. (2016, 6-8 Mayıs). “Bozkır, Akseki Arasındaki Ekonomik ve Sosyo-Kültürel Etkileşim”. *Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkır. Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*. (6-8 Mayıs 2016). 835-860.
- Evliya Çelebi. (2005). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. Yayına haz. Yücel Dağlı – Sayet Ali Kahraman – Robert Dankoff. 9. Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Kafalı Yılmaz, F. ve Kaymak, H. (2018). "Dim Çayı Havzası'nın Jeomorfolojik Özellikleri". Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 22/1. (Mart 2018), 1-31. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/455513>
- Kayaoğlu, İ. (1981). "Anadolu Selçukluları Devrinde Ticari Hayat". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 24, 359-373.
- Kervan ve Tarihi Yollar (2019). <http://ormana.bel.tr/tr/antalya-akseki-ibradi-ormana-bilgiler/vakif-dernek>
- Köprülü, O.F. (1988). "Abdal Mûsâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1: 64-65.İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mahmutlar Post. Geçmişin izi (2011, 6 Haziran). Erişim adresi: <https://www.yenialanya.com/gecmisin-izi-323-makale,1278.html>
- Mahmutlar Post. Gözüüccüğü'ye kar indi. (2017, 2 Ocak). Erişim adresi: <https://www.mahmutlarpost.com/gozuuccugluye-kar-indi/>
- Ünal, R. H. (2010, 1 Nisan). "Antalya-Korkuteli Kervan Yolu Üzerinde Bilinmeyen Üç Han". Sanat Tarihi Dergisi. 19, 57-99.
- Yarpuz köyü (ts). Erişim adresi: <https://www.pictame.com/place/yarpuz-koyu-akseki-antalya/346117005> (Erişim:12.10.2019).

TURKISH
ACADEMIC
RESEARCH
REVIEW



TÜRK
AKADEMİK
ARAŞTIRMALAR
DERGİSİ

Esâsî Dîvânî

Dîvân of Esâsî

Mehmet Aslan

Yüksek Lisan Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Türk-İslam Edebiyatı
Akdeniz University, Faculty of Theology, Turkish-İslamic Literature Antalya /Turkey
mehmetaslan.8863@gmail.com

Orcid: 0000-0002-9308-6960

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü-Article Type | Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi-Date Received | 13 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi-Date Accepted | 5 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi-Date Published | 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu | Ekim – Kasım - Aralık

Pub Date Season | October – November - December

Atf/Cite as: Aslan, Mehmet, Esâsî Dîvânî/Dîvân of Esâsî. tarr: Turkish Academic Research Re-view, 4 (4), 651-654. doi: 10.30622/ tarr.646549

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Esâsî Dîvânî

Mehmet Şahin

İlâhiyât Yayınları, Ankara 2019, 426 s.

ISBN: 978-605-69780-9-8

Kültürümüzün zenginliğini gösteren eski eserlerimizin çoğu bugün yayınlanmamış durumdadır. Bu açıdan bu eserlerin incelenerek araştırmacıların hizmetine sunulması, bu alandaki açığı kapatacak ve gelecek nesillere ufuk açacaktır. İşte bu nedenle, *Esâsî Dîvânî* adlı eseri sizlere tanıtmaya çalışacağız.

Esâsî Dîvânî adlı kitapta Mehmet Şahin, Esâsî'nin Dîvânî'nı ana hatlarıyla detaylı bir şekilde ele almaktadır. Eserde, *Esâsî Dîvânî*'nin özelliklerinin ve muhtevasının incelenmesinin yanında, Esâsî'nin hayatı, edebi kişiliği, dili ve üslubu da ele alınmıştır. Ayrıca eserin son kısmında *Dîvân*'ın Türkçe transkripsiyonunun tamamı ve yazma nüshasının tamamı bulunmaktadır.

Şahin'in, *Esâsî Dîvânî* adlı eseri üç ana başlıktan oluşmaktadır. Eserinin ilk ana başlığında Esâsî'nin hayatı ele alınmaktadır. Bu ana başlığın içerisinde mahlası, edebi kişiliği, dili ve üslubu hakkında bilgiler verilmektedir. İkinci ana başlıkta ise *Dîvân* ve özellikleri, *Dîvân*'daki muhteva teferruatlı bir şekilde analiz edilmektedir. Üçüncü ana başlıkta ise *Dîvân*'ın nüsha tavsifi, yazım özellikleri, kuruluşunda izlenen yöntemin ele alınmasının yanında transkripsiyonlu tam metni ve yazma nüshasının orijinal hali bulunmaktadır.

Yazar, *Esâsî Dîvânî* adlı eserin ilk ana başlığında öncelikle Esâsî'nin hayatı hakkında mevcut biyografik kaynaklar incelendiğinde herhangi bir bilgi olmadığını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra Esâsî'nin, Esâsî mahlasını neden kullandığı hakkında *Dîvân*'ında herhangi bir açıklama olmadığını söylemektedir. Ancak şiiirleri incelendiğinde neden bu mahlası seçtiğinin anlaşıldığını ifade etmektedir. Esâsî, *Dîvânî*'nin telif sebebini; ihvanının edeben kendisinden bir eser yazmasını istemeleri sonucu, sonradan gelenlere bir hediye olarak kalması, okuyanların katı gö-nülllerine tesir etmesi ve onları derinden etkilemesi şeklinde açıklamaktadır (Şahin, 2019: 16).

Esâsî'nin edebi kişiliği ele alındığında son dönem şairlerine göre orta düzeyde bir şair olduğu ve dönemin biyografik kaynaklarında yer almaması onun sanat çevrelerince pek tanınmadığını ortaya koymaktadır. Yazar, *Dîvân*'ın dili ve üslubu hakkındaki bölümde, Arapça ve Farsça kelimelerin sıklıkla divanda kullanıldığını ve halk arasında yaygın olarak kullanılan kelimelere eserde çokça yer verildiğini, bundan dolayı Esâsî'nin halk şiiirine oldukça yakın bir şair olduğunu izaha kavuşturmaktadır. Şahin, *Dîvân*'da Eski Anadolu Türkçesinin karakteristik şekil bilgisi özelliklerinin bazılarının görülmesinin yanında günümüzde kullanılsa da *Dîvân*'da arkaik kelimelerin bulunduğunu ve bunun da dönemin dil özelliklerini yansıttığını ortaya koymaktadır. Yazar bu bölümde son olarak, Esâsî'nin *Dîvân*'da deyim ve atasözlerinin manalarını yerinde ve başarılı kullandığını ve bunun şairin özgün bir üslup oluşturmaya katkı sağladığını ifade etmektedir. Şahin ayrıca Esâsî'nin atasözleri ve deyimleri sık kullanmasının manzumelerine nasıl bir katkı sağladığına da işaret etmektedir.

Yazar, ikinci ana başlıkta *Esâsi Dîvânî*'ni ve özelliklerini muhtevasıyla ele alıp tek nüshasının olduğuna dikkat çekmektedir. Dîvân'ın, Esâsi'nin tek eseri olduğu ve bunun da Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi Yazma Eserler bölümünde bulunduğunu belirtmektedir. Yazar, ilk olarak Dîvân'da kullanılan nazım şekillerinin neler olduğunu ve nüshadaki manzume sayılarını tablo şeklinde ve grafiksel olarak ortaya koymaktadır. Şahin, Esâsi'nin Dîvân'da kullanılan nazım şekli, manzume sayısı ve mısra sayılarını tablo ve grafik şeklinde; beyit ve gazel sayılarını ise sadece tablo şeklinde vererek eserini zenginleştirdiği söylenebilir.

Şahin'in Dîvân'da kullanılan nazım şekli, manzume sayısı ve mısra sayılarının yüzdeliklerini ele alıp tetkik ettiği görülmektedir. Yazar aynı zamanda Dîvân'da kullanılan vezinlerin hangileri olduğu ve hangi vezinlerin daha çok tercih edildiğini açıklamakta ve bunu grafik şeklinde vermektedir. Dîvân'da kullanılan kafiye, redif ve sıklıkla başvuru söz tekrarlarını ele alıp bunların kullanımlarının nasıl olduğu hakkında analitik değerlendirmelerde bulunmaktadır. Yazar bu bölümde son olarak *Esâsi Dîvânî*'ndeki muhtevaya değinmektedir. Öncelikle Dîvân'ın içeriği hakkında genel fikir sahibi olabilmek için konu, manzume sayısı ve kullanım oranları tablo şeklinde verilmektedir. Bu tabloya göre klasik dönemlerdeki dîvânlarda görülen konuların *Esâsi Divanı*'nda da işlendiği görülmektedir. Ancak genel itibarıyla eserin muhtevasına bakıldığında aşk ve dini konuların ağırlıklı olarak manzumelere konu edinildiği ortaya çıkmaktadır (Şahin, 2019: 62). Yazar ayrıca şairin içinde yaşadığı sosyal hayatın şiirlerine olan etkisinin ve yansımalarının neler olduğunu ele almaktadır. Şahin, Esâsi'nin tasavvufi bir çevrede yetişmesinden dolayı bazı tasavvufi terimleri, İslâm'da öne çıkmış bazı kişileri ve bazı kahramanların isimlerine eserinde yer verdiğini açıklamakta ve bunlar hakkında izahatlar yapıp divandan bunları örneklendirmektedir. Yazar, son olarak Esâsi'nin Dîvânı'nda kullandığı edebi sanatların neler olduğuna izahlar getirmekte ve bunlara örnekler vermektedir. Bundan dolayı yazmanın birçok yönden ele alınıp konuların detaylı bir şekilde incelemesi yönüyle de Şahin'in, eserine verdiği önemi göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Şahin üçüncü ana başlıkta ise, Dîvân'ın nüsha tavsifi, yazım özellikleri ve kuruluşunda izlenen yöntemi izaha kavuşturmaktadır. İlk olarak *Dîvân*'ın fiziksel özelliklerine kapsamlı bir şekilde değinilmektedir. Divan'ın cildinin tamir gördüğü ve tamirden sonra geçirdiği evreler açıklanmaktadır. Nüshanın dış kapağında Dîvân'la ilgili bulunan yazıların ve kütüphaneye ilgili yazıların teferruatları verilmektedir. Şahin burada bazı yazım özellikleriyle metnin kuruluşunda ve yazımında dikkat edilmesi gereken hususları teferruatlı biri şekilde ele almaktadır.

Şahin eserinin son kısmında ise *Esâsi Dîvânî*'nin Türkçe transkripsiyon tam metnini sonra da orijinal yazma metnine yer vermektedir.

Sonuç olarak *Esâsi Dîvânî* adlı eserin, Klasik Türk Edebiyatı alanında önemli bir yere sahip olan dîvânların önemini ortaya koymasından dolayı dikkat çekici bir eser olduğu görülmektedir. Şahin'in Esâsi ve Dîvânı hakkında yapmış olduğu bu çalışma dîvân hakkında okuyuculara geniş bir muhteva sunmakla beraber, hemen hemen her konunun sonunda konunun metin üzerinde görülmesi cihetiyle o konuyla ilgili örnekler vermesi okuyucuların muhtevayı örneklerle ilişkilendirmeleri bakımından son derece önemlidir. Yazarın eseri ele alma şekli ve izlediği yöntem bakımından yapılan çalışmaya bakıldığında başarılı olduğu söylenebilir. Ayrıca bu eserin bundan sonra divanlar hakkında çalışmalar yapacak araştırmacılara çalışmalarında

izleyecekleri yol ve sürekli başvuracakları önemli bir örnek teşkil edeceği ve bu eserden faydalanacaklarını söylemek mümkündür. Yazarın *Esâsi Dîvânı* adlı eserinin sonunda metnin Türkçe transkripsiyonunu ve yazma nüshasını vermesi bu eser üzerinde karşılaştırmalı olarak çalışacak araştırmacılara kolaylık sağlayacaktır. *Dîvân*'ın aynı zamanda Klasik Türk Edebiyatı'nın son dönemini çalışacak araştırmacılara bir fikir vereceğini de söylemek mümkündür.

Kaynakça

Mehmet Şahin, *Esâsi Dîvânı*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2019.

Pozitif Psikoloji: Mutluluğun ve İnsanın Güçlü Yönlerinin Bilimi

Positive psychology: The Science of Happiness and Human Strengths

Orhan Gürsu

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Din Psikolojisi ABD.
Assoc. Prof. Dr., Akdeniz University, Theology Faculty, Psychology of Religion,
E-posta: orhangursu1@gmail.com,
Orcid: 0000-0002-7478-371X

Yaşar Ay

Yüksek Lisans Öğrencisi, Gerontolog, Akdeniz Üniversitesi Din Psikolojisi
E-Posta: ys_r_ay@outlook.com.tr

Makale Bilgisi		Article Information
Makale Türü-Article Type		Kitap İncelemesi / Book Review
Geliş Tarihi-Date Received		24 Ekim / October 2019
Kabul Tarihi-Date Accepted		25 Aralık / December 2019
Yayın Tarihi-Date Published		31 Aralık / December 2019
Yayın Sezonu		Ekim – Kasım - Aralık
Pub Date Season		October – November - December

Atf/Cite as: Gürsu, Orhan-Ay, Yaşar, Pozitif Psikoloji: Mutluluğun ve İnsanın Güçlü Yönlerinin Bilimi/Positive psychology: The Science of Happiness and Human Strength. tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (4), 655-660. doi: 10.30622/ tarr.637983

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Pozitif Psikoloji: Mutluluğun ve İnsanın Güçlü Yönlerinin Bilimi

Alan CARR

İstanbul, 2016, Kaknüs Yayınları, Çev. Ümit ŞENDİLEK

Birinci Basım, 471 s. ISBN: 978-975-256-464-0

Orhan GÜRSU¹

Yaşar AY²

Orijinal ismi “Positive psychology: The Science of Happiness and Human Strengths” olan kitap 2002 yılında Alan Carr tarafından yazılmıştır. Pozitif psikoloji alanında yapılan bilimsel çalışmaların artmasıyla birlikte yazar kitabının güncellenmesi ihtiyacını hissederek ikinci basısını 2011 yılında yayınlamıştır. Routledge yayınevinden İngilizce olarak yayınlanan kitap 432 sayfadır. Bu inceleme metni kitabın ikinci basımı üzerinedir. Kitap, Ümit Şendilek tarafından Türkçeye çevrilerek 2016 yılında Kaknüs yayınlarından çıkmıştır.

Alan Carr, Dublin City Üniversitesi’nde psikoloji bölümünde görev yapmaktadır. Klinik psikoloji dalında profesörlüğünü almış ve doktora direktörü olarak görevine devam etmektedir. Klinik psikoloji, aile terapisi ve pozitif psikoloji alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir. Yirmi- den fazla kitap ve iki yüzün üzerinde bildiri ve konferans sunumu yapmıştır. İrlanda ve İngiliz psikoloji derneklerinde görev yaparak gerçekleştirdiği çalışmalardan dolayı ödül kazanmıştır. 2009 yılında Uluslararası araştırma teşvik konseyi tarafından klinik psikoloji ve akıl sağlığı alanında “yılın seçkin bilimcisi” unvanını almıştır. Yazarın çocuk ve ergenlere yönelik; *Klinik Çocuk ve Ergen Psikolojisi Rehberi: Bağlamsal Bir Yaklaşım* yetişkinler için; *Erişkin Klinik Psikoloji Rehberi: Delillere Dayanan Pratik Bir Yaklaşım* gibi kitapları bulunmaktadır.

İncelemeye konu olan bu kitabın organizasyonu şu şekildedir; bölüm başlığından sonra yazar ilk olarak bölümün öğrenme hedefleri aktarmaktadır, bölüm sonunda kazanılacak yetileri öncüller halinde vermektedir ve devamında bölümle ilgili teorileri, bilimsel araştırma verilerini vererek konuyu farklı bakış açılarını da göz önünde bulundurarak anlatmaktadır. Bölüm sonuna gelindiğinde yazar ilgili bölümle alan yazındaki tartışmalara değinerek konunun kısa özetini sunmaktadır, “sorular” başlığından konuyla ilgili kişisel gelişime katkı sunacak sorular vererek okuyucunun bireysel değerlendirmelerini istemektedir ve buna ek olarak konuyla ilgili araştırma sorusu vererek “bu çalışmanın benzerini tekrarlayın” önerisinde bulunmaktadır. Kitap bu noktada konuya ilgi duyan ve akademik alanda çalışan okuyuculara araştırma konusunda kıymetli fikirler vermesi açısından önemli katkılar sunmaktadır. Yazar, ilgili bölümdeki anahtar

1 Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Din Psikolojisi ABD. E-posta: orhangursu1@gmail.com, orcid.org/0000-0002-7478-371X

2 Gerontolog, Akdeniz Üniversitesi Din Psikolojisi Yüksek Lisans Öğrencisi, E-Posta: ysr_ay@outlook.com.tr

kavramlarla kitap, makale ve internet sitesinden oluşan ek okuma kaynakları ve araştırmalarda kullanılabilecek ölçekler vermektedir. Bu uygulaması, okuyucunun konuyla ilgili bilgilerini derinleştirmesi açısından önemli bir fırsat olarak değerlendirilebilir.

Dokuz bölümden oluşan kitap, ikinci baskının önsözüyle başlamaktadır. İkinci baskıda genişletilen ve eklenen alanlarla ilgili bilgi verdikten sonra ilk olarak “*Mutluluk*” bölümüyle başlamaktadır. İkinci bölümde “*Pozitif Kişilik Özellikleri*”, üçüncü bölümde “*Umut ve İyimserlik*”, dördüncü bölümde “*Akış*”, beşinci bölümde “*Duygusal Zeka*”, altıncı bölümde “*Üstün Yeteneklilik, Yaratıcılık ve Bilgelik*”, yedinci bölümde “*Pozitif Benlik*”, sekizinci bölümde “*Pozitif İlişkiler*” ve son bölümde “*Pozitif Psikolojik Terapi*”yi anlatarak *Son Söz* başlığıyla ile kitabı bitirmektedir.

Kitabın bölümlerine geçmeden önce pozitif psikoloji yaklaşımı hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır. Pozitif psikoloji yaklaşımı ana akım psikolojiye bir eleştiri olarak gündeme gelmiştir. Pozitif psikoloji yaklaşımının başlangıç tarihi olarak 1998 yılı verilse de pozitif psikoloji alanı ile ilgili araştırmalar daha eski tarihlere kadar gider. İlk çağ filozoflarından başlayarak Gazali, Belhi, İbn Miskeveyh, Kindi, İbn Hazm vb. İslam düşünürleri mutluluk, ahlak, değerler, erdemler gibi başlıklar altında bir anlamda günümüz pozitif psikolojinin incelediği konuları irdelemişlerdir. Ana akım psikoloji ekollerinin insanın “eksik”, “kusurlu” ve “hasta” yönlerine odaklanarak insanı tanıma çabasına karşın, pozitif psikoloji insanın diğerkâmlık, şükran, affedicilik vb. gibi pozitif yönlerini ele alıp çalışmıştır. Martin Seligman, Cristoper Peterson ve Mihaly Csikszentmihalyi gibi pozitif psikolojinin kurucuları kabul edilen araştırmacılar ana akım psikolojinin insana yönelik negatif tutumunu insanın güçlü ve iyi yönlerini göz ardı etmesinden dolayı eleştirmişlerdir³. Seligman ve Csikszentmihalyi (2000, s. 5) pozitif psikolojiyi şöyle tanımlamaktadır: *pozitif öznel deneyim, pozitif kişisel özellikler ve hayat kalitesini iyileştiren aynı zamanda hayat kısır ve anlamsız geldiğinde bireyi patolojilerden koruyan pozitif kurumların bilimi.*” Bu bağlamda pozitif psikoloji çalışmaları insanın olumsuz yönlerini de dikkate alarak “*iyi oluş*”u artıracak erdemler, kişilik özellikleri ve yeteneklerin tespit edilerek geliştirilmesine odaklanan klinik ve bilimsel bir girişimdir (s. 10-11).

Pozitif psikolojiye dair bu kısa bilgiden sonra kitabın genel tanıtımına geçebiliriz. Kitabın öncelikli hedef kitlesinin psikoloji eğitimi alan öğrenciler ve alanda çalışan sosyal çalışmacı, psikolojik danışman ve psikiyatrların oluşturdukları düşünülmektedir. Kitabın olumlu yönlerine baktığımızda, incelediği kavramlarla ilgili teorik arka plandan bahsederek tartışma zeminini güçlendiriyor. Bunun yanında konuyla ilgili yapılan çalışmaların bulgularını aktarırken tekil verilerden daha ziyade birden fazla araştırma verisinin birleştirilmesiyle yapılan meta analiz verilerinden faydalıyor. Bu şekilde aynı konuda yapılmış farklı örneklemeleri kullanıyor ve binleri aşan sayıda kişiden elde edilmiş verileri paylaşarak sonuçların geçerliliğini güçlendiriyor.

Mutluluk bölümüyle başlayan kitapta pozitif ve negatif duygular üzerinde duran yazar, bu duygu durumlarının iyi oluş üzerine etkisine ve mutluluğa sağladığı katkılara değinmektedir. Teorik açıklamalarla birlikte konuyu irdeleyen yazar, örnekleme binleri bulan meta analitik verilerden faydalanarak konunun bilimsel anlamda daha güçlü ve tartışılabilir olmasını sağlamak-

3 Ayten, A. (2014). Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu. İstanbul: İz Yayınları.

tadır. Sabit mutluluk noktası gibi dikkat çekici bir kavramdan bahseden yazar, mutlulukla ilgili çevresel ve genetik faktörlerin etkisini detaylarıyla aktarmaktadır. Bölüm sonunda mutluluğu etkileyen faktörleri ve mutluluğu nasıl geliştirebileceğimiz hakkında bilimsel verilere dayalı öneriler sunuyor. Bölümün anahtar tartışmasını hedonik ve ödemonik geleneklerin mutluluğa yaklaşımları ve olası sonuçları oluşturmaktadır (s. 11-68).

Kitabın ikinci bölümünde *Pozitif Kişilik Özellikleri* ele alınmaktadır. Psikolojide kişilik araştırmaları yeni değildir. Psikolojideki farklı ekollerin kişiliği açıklamada kullandığı farklı yaklaşımlar vardır. Ancak McCrae ve Costa (1986) 'nın beş faktörden oluşan modeli birçok farklı çalışmada kullanılmasından dolayı "büyük beşli" olarak anılan modeli genel kabul görmüş kişilik özellikleri modelidir. Bu modele göre kişilik yapısı nevrozizm, dışa dönüklük-içe dönüklük, deneyime açıklık, uyumluluk ve sorumluluk diye beş faktör üzerinden değerlendirilmektedir. Yazar bu bölümde ahlaki erdemler üzerine fikir üreten dini ve felsefi gelenekleri inceleyerek elde edilmiş altı erdemi esas alarak beş büyük kişilik özelliğiyle bağlantılarını kurmaya çalışmıştır. *Bilgelik, cesaret, adalet, insanlık, sağduyu ve aşkınlık* erdemlerinin yer aldığı bölümde bu erdemlerin ortaya çıkardığı yirmi dört farklı güçlü karakter özelliğinden bahsetmektedir. Bu erdemlerin ve ortaya çıkardığı karakter özelliklerinin bireylerin iş, okul ve aile gibi sosyal hayat-taki olası faydaları üzerinde durarak nasıl kullanılacağı ve geliştirilebileceği konusunda öneriler vermektedir (s. 69-106).

Freud (1928), "*Bir Yanılsamanın Geleceği*" adlı kitabında cinsel ve saldırgan güdülerin dizginlenmesini ödüllendirecek iyimser tanrı anlayışını bir yanılsama olarak değerlendirmiş ve bu iyimser tanrı anlayışının uygarlık için gerekli bir yanılsama olduğunu iddia etmiştir. Bu nedenle 1970'lere kadar iyimserlik psikolojik bir eksiklik ve kişilik eksikliği olarak değerlendirilmiştir (Akt: Carr, 2016; s. 69, 138). Bu bölümde *Umut ve İyimserlik* konusunu işlerken yazar, iyimserliğin yeniden gündeme gelmesini sağlayan verilerden bahsederken umut ve iyimserliğin pozitif psikolojideki önemini açıklamaya çalışmıştır. Pozitif yanılsamaların nasıl geliştiğiyle başlayan bölüm iyimserlik ve umudun gelişimini teorik ve ampirik verilerle ele alarak umut ve iyimserlik üzerine kurulan modellere değinmektedir. Aynı zamanda aşırı iyimserliğin sorunlu yanlarına değinerek konuyu her açıdan incelemeye çalışmıştır (s.107-142).

Bireylerin içsel motivasyonla kişisel gücün sınırlarını aşmayacak zorlukta bir meşgaleyle uğraşırken yaşadıkları olağandışı psikolojik hale *akış* denilmektedir (s. 143). Diğer bir deyişle meşgul olduğunuz uğraşın sizi diğer tüm uyarıcıların etkisinden uzaklaştırarak an'a odaklandığınızda yaşanan normal dışı psikolojik hale akış deneyimi diyebiliriz. Yazar dördüncü bölümde *Akış* deneyiminin nörobiyolojisinden, çevresel ve genetik etmenlere kadar değerlendirmesini yaparak akış deneyimini etkileyen faktörleri ve akışın iyi oluşa muhtemel katkılarını tartışmaktadır. Akışa neden olacak motivasyonel kriterleri teorilerle açıklamaktadır. Akış deneyimini sağlayacak faaliyetler hakkında bilgi veren yazar iyimserlikte olduğu gibi akışında bazı durumlarda zararlı sonuçlar doğurabileceğini tartışmaktadır (s. 143-172).

Daniel Goleman'ın (1995,2010) "*Duygusal Zeka - EQ Neden IQ dan Neden Daha Önemli -*" isimli kitabıyla bilim camiasında dikkatleri üzerine toplayan *Duygusal Zeka* konusu bu kitapta beşinci bölümünü oluşturmaktadır. Pozitif psikoloji bağlamında yazar, duygusal zekanın bir kişilik özelliği mi yoksa bir yetenek mi olduğunu teorik yaklaşımlar ve araştırma bulgula-

rıyla tartışıyor. Duygusal zekayı açıklamaya yönelik geliştirilen modeller ve ölçüm konusunda bilgiler verdikten sonra duygusal zekanın yaşam dönemlerine göre gelişimini ele almaktadır. Duygusal zekanın bireylerin iş, arkadaş ve ailelerinde ne gibi faydalar sağlayacağı ve iyi oluştaki muhtemel katkılarını anlatmaktadır. Duygusal zekayı geliştirmenin yollarından bahsederek bölümü sonlandırmaktadır (s.173-232).

Altıncı bölümde ele alınan konulara baktığımızda *Üstün Yeteneklilik, Yaratıcılık ve Bilgelik* görmekteyiz. Yaşam dönemleri açısından üstün yeteneklilik çocuklarda, yaratıcılık yetişkinlerde ve bilgelik yaşlılıkta incelenen psikolojik kavramlardır. Çocuklardaki üstün yeteneklilik ile ilgili ortaya konan teorilerde genel anlamda üstün yetenekliliğin “bahşedilmiş” bir yetenek olduğunu ya da sistemli çalışmaların ürünü olduğu tartışılmaktadır. Kitap bu bağlamda üstün yetenekli çocukların gelişim sürecini ve ebeveyn ilişkilerini ele almaktadır. Yetişkinlik dönemindeki yaratıcılık konusundaki temel tartışma ise yaratıcılığın genel mi yoksa belirli alanlara özel mi olduğudur. Yazar burada yaratıcılıkla ilgili yaklaşımların geniş açıklamalarından sonra yaratıcılığın nörobiyolojisine değiniyor ve kültür ile çevrenin yaratıcılığın gelişimindeki etkilerini tartışıyor. Alanda on yıllık bir çalışmanın ardından yaratıcı fikirlerin ortaya çıkabileceğini söyleyen yazar, yaratıcı bireylerin özelliklerini ve yaratıcılığı geliştirebilecek faktörlere değiniyor. Yaşlılık döneminde ortaya çıkan üstün yetenek olarak tanımlanabilecek bilgelik konusunda ise “üstü kapalı” ve “üstü açık” teorilerden bahseden yazar bilgeliğin meydana gelmesinde zekâ, deneyim veya yaratıcılık gibi faktörlerin etkili olduğunu söyleyen çalışmaları irdeliyor. Bölümün sonunda bilgelik ile ilgili tartışmada ise bilgeliğin kişilik özelliği ya da uzmanlaşma sonucu elde edilen bir yetenek mi olduğu ele alınıyor (s.233-282).

Pozitif Benlik konusunu inceleyen yedinci bölümde aydınlanma sürecinin bir neticesi olarak modern toplum bireye odaklanmıştır. Bu durum benlik kavramının pozitif psikolojide de incelenmesine neden olmuştur. Pozitif psikoloji benliği; benlik odaklı kaygılar, öz değerlendirme ve öz düzenleme boyutuyla incelemektedir (s. 330). Öz saygı ve öz yeterlilik kavramlarını açıklayan yazar, ölçüm konusunda ve elde edilen bulguları aktardıktan sonra savunma mekanizmaları üzerinde durmaktadır. Carr’ın bastırma, yansıtma, yüceltme gibi klasik savunma mekanizmalarına ek olarak kaygıyı pozitif eyleme dönüştürecek adaptif savunma mekanizmalarından bahsetmesi oldukça önemlidir. Adaptif savunma mekanizmalarının gelişimi, ölçümü ve olası katkılarından bahseden yazar, bölüm sonunda başa çıkma stratejileri üzerinde durmaktadır. Başa çıkmanın farklı sınıflandırmalarını ve gelişim sürecinden bahseden yazar, savunma mekanizmaları ve başa çıkma stratejilerinin iyi oluşu etkileyen yönlerini analiz etmektedir (s. 283-336).

Sekizinci bölümünde *Pozitif İlişkiler* başlığıyla yazar, bireylerin arkadaşlık, özel ilişkileri ve evlilik ilişkilerini ele almaktadır. Aile döngüsü kuramlarından faydalanan yazar, bireyin çocukluktan yaşlılığa kadar geçirdiği evreleri ve kurduğu ilişkileri aile bağlamında ele almaktadır. Pozitif ilişkiler ve mutluluk arasındaki ilişkinin varlığı bilinmektedir ancak bu ilişkinin arkadaşlık ya da evlilikte nereden kaynaklandığı konusu tartışmalıdır. Bağlanma teorisi ve kişilerarası teorilerden faydalanan yazar, iyi oluşu sağlayacak pozitif ilişkilerin aile döngüsünde nasıl gelişeceği üzerinde durmaktadır. Yine dikkat çeken bir nokta ise, affedicilik ve minnettarlık gibi erdemlerin pozitif ilişkileri nasıl etkilediği ve eşler arasında güvenin ve sadakatin sağlanmasında ne gibi etkileri olduğunun irdelenmesidir (337-391).

İncelenen kitabın son bölümü ise ikinci baskıda eklenen *Pozitif Psikolojik Terapidir*. Klasik terapi yaklaşımları, bireylerin sorunlarını gidermeye odaklıyken, pozitif psikoterapi bireylerin güçlü yönlerini geliştirerek iyi oluşu artırmayı hedeflemektedir. Tayyab Rashid ve Martin Seligman tarafından geliştirilen pozitif psikoterapi on dört oturumdan oluşmaktadır (s. 392). Terapide bireylerin pozitif kaynaklarına değinerek güçlü yanları tespit edip, affetme, minnettarlık ve şükran gibi erdemlerle desteklenen bireyin dolu bir yaşama kavuşması ve yaşamından keyif alması sağlanır. Fordyce'nin *mutluluk için on dört temel unsuru*, Fava'nın *iyi oluş terapisi* ve Frisch'nin *yaşam kalitesi terapisi* de bu bölümde pozitif psikoterapiler bağlamında ele alınmıştır. Yazar burada, terapi türlerinin etkinliğine yönelik olumlu veriler olsa da bunların daha fazla ampirik veriyle desteklenmesi gerektiğini belirtmektedir. Sonsöz olarak yazar bireysel anlamda iyi oluşu geliştirecek öneriler verirken hükümetlere de refahı artırmaya dönük çalışmaların yapılması, eğitime ve aile kurumuna yönelik politikalarda pozitif psikolojinin verilerinden yararlanılması gerektiğini belirtmektedir (s. 391-427).

Kitapla ilgili genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, yazarın, zengin verilerle desteklediği konuları geniş kapsamlı ele aldığı söylenebilir. Psikoloji alanına kattığı yeni kavramlarla araştırma alanlarının gelişmesine yardımcı olduğu gibi insanı anlama çabasında olan psikoloji bilimini güçlendirdiği ve pozitif katkılar sunduğu ifade edilebilir. Genel anlamda anlaşılır bir dil kullanılmakla birlikte çevirisinin devrik cümleler içermesi ve akademik bilgi yoğunluğu taşıması nedeniyle okura akıcı gelmeyebilir. Din psikolojisi ile arasındaki bağlantıya baktığımızda ise şükür, minnettarlık, aşkınlık gibi dini nitelik taşıyan erdemlere vurgu yapması ve bilimsel zeminde konuyu irdelemesini önemli bir gelişme olarak değerlendirebiliriz. Kadim İslam düşüncesi ve tasavvuf klasiklerinde sıklıkla işlenen; minnettarlık, affedicilik, şükran, rıza, diğerkâmlık vb. gibi erdem ve değerlerin modern psikoloji ekolleri tarafından keşfedilip, incelenmesi sevindiricidir. Bu bağlamda pozitif psikolojinin erdemlere ve değerlere yönelik bu yaklaşımı her iki alan için de umut vericidir.

Kaynakça

- Ayten, A. (2014). *Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu*. İstanbul: İz Yayınları.
- Carr, A. (2016). *Pozitif Psikoloji: Mutluluğun ve İnsanın Güçlü Yönlerinin Bilimi Çev. Ümit Şendilek*, İstanbul: Kaknüs.
- Freud, S. (1928). *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları Bir Yanılsamanın Geleceği, Çev. Aziz Yardımlı* (2000). İstanbul: İdea yayınları.
- Goleman, D. (1995). *Duygusal Zeka -EQ Neden IQ'dan daha önemlidir?- Çev. Banu Seçkin* (2010), İstanbul: Varlık Yayınları.
- McCrae, R. R., & Costa, P.T. (1986). Clinical assessment can benefit from recent advances in personality psychology. *American Psychologist*, 41(9), 1001.
- Seligman, M. & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology: An Introduction. *American Psychologist*. 55(1), ss. 5-14.

TURKISH
ACADEMIC
RESEARCH
REVIEW



TÜRK
AKADEMİK
ARAŞTIRMALAR
DERGİSİ

Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus
Ottoman Modernization of Society, Theoretical Change and Population

Cuma Doğan

Doktorant, Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü
Ahi Evran University Graduate School of Social Sciences Department of History
e-mail: dogancuma@outlook.com.tr

Orcid: 0000-0003-2097-8578

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü-Article Type | Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi-Date Received | 22 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi-Date Accepted | 25 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi-Date Published | 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu | Ekim – Kasım - Aralık

Pub Date Season | October – November - December

Atf/Cite as: Doğan, Cuma, Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus/ Ottoman modernization of society, theoretical change and population. tarr: Turkish Academic Research Review, 4 (4),661-664. doi: 10.30622/tarr.650095

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus Ottoman Modernization of Society, Theoretical Change and Population

Kemal H.Karpat, Timaş Yayınları, İstanbul 2019, 190 s.

ISBN: 9786050814071

Cuma DOĞAN¹

Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren köklü değişimler geçirmiş, kendisinden önce hüküm süren Türk-İslam devletlerinden aldığı miras ile kendine has bir devlet mekânizması inşa etmiştir. XVIII ve XIX. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde modernleşme anlamında büyük atılımların yapıldığı bir dönemdir. Bu çağda, Osmanlı Devleti, Avrupa'nın üstünlüğünü kabul ederek idari, ekonomi, askeri ve kültürel alanda bir dizi düzenlemeler gerçekleştirdi.

Bu eser, ilk olarak orijinal ismiyle “*Social Interpendence, Restructuring and Modernization*” adıyla ABD’de bulunan Princeton Üniversitesi’nin Osmanlı modernleşmesiyle ilgili olarak hazırladığı ortak çalışmanın bir bölümü şeklinde kaleme alınmıştır. Eserin Türkiye’deki I. ve II. baskısı İmge yayınları tarafından, sonraki baskılar ise Timaş yayınevi tarafından gerçekleştirilmiştir. Eserin İmge yayınları tarafından gerçekleştirilen I. ve II. baskısı, “*Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus*” ismiyle basılırken, Timaş yayınları tarafından yapılan III. ve IV. baskısında eserin ismi aynı olmakla birlikte “*kurumsal*” ifadesi, “*kuram*” şeklinde düzenlenmiştir. Kitap ana başlıklarıyla, *giriş*, *VI bölüm ve sonuç* kısımlarından ve bunların alt başlıklarından oluşmaktadır.

Karpat, Osmanlı Devleti’nin geçirdiği kapsamlı değişimin nedenlerini, modernleşme çağında aramak yerine XV ve XVI.yüzyıllarda aranması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Yazar, eserinde Osmanlı Devletinin yüzyıllar boyunca geçirdiği değişimleri sosyolojik açıdan analiz ederek, modernleşmenin yaşandığı XVIII ve XIX.yüzyıllarda, Osmanlı’da meydana gelen ıslahat hareketlerini, devlet yapısındaki değişiklikleri ve nüfus hareketlerini tarihsel bir çerçevede ele almaktadır.

Eserin giriş kısmında (sy: 15-23), Osmanlı Devleti’nin toplum yapısına ve idaresine dair tarihsel ve kavramsal meselelere değinilmektedir. Osmanlı’da toplumsal düzenin iki temel kurumdan meydana gelmekteydi. Bunlardan ilki; dört tabakadan oluşan hiyerarşik toplumsal düzen idi. Bu tabakalar: askerler, kılıç erbabı, kalem erbabı, bürokratlar ve tarımsal üreticilerden oluşmaktaydı. İkinci temel kurum ise millet sistemiydi. Osmanlı Devleti, bu iki temel kuruma, kendi toplumsal ve dini-kültürel özelliklerini uygulamış, bunu yaparken Orta Asya’dan miras kalan kendi siyaset geleneklerinden faydalanmıştır. Karpat, XVII.yüzyılda “uç” anlayışının ve fetih arzusunun sona erdiğini belirterek, bunların erken klasik dönemde Osmanlı Devleti’ni

1 Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü Doktora Öğrencisi. e-mail: dogancuma@outlook.com.tr

yönlendiren en güçlü güdüler olduğunu; XVII.yüzyıldan itibaren, kökleri Orta Asya tarihinde veya Moğollar ile göçebe kabilelerin söylencelerinde yatan savaşçılıkla ve göçebe yaşamıyla ilgili geleneklerin, yönetici sınıfın hayatından silinmeye başladığını ve bunların yerini, yerleşik tarıma bağlı ve kültürle yoğrulmuş bir kent yaşamının aldığına vurgu yapmaktadır.

I.bölüm, (sy: 24-43) “*Toplumsal Altyapı*”, başlığıyla başlamaktadır. Bu bölümde, toplum alt-yapısı ordu, vakıf ve tımar kurumları üzerine indirgenerek, bu üç kurumun toplumsal yapıya etkileri tarihsel analizlerle ele alınmaktadır. Karpat’a göre, Osmanlı toplum yapısı, yatay ve dikey olarak ikiye ayrılmaktaydı. Ana gruplar, kenetlenmiş bir halde birbirine karışmaksızın ayrılmaktaydı. Her ana grup, kendi içinde küçük birimlere bölünmekteydi. Her birim, değeriyle hiyerarşik bir bağa sahip olmasına rağmen, kendi içinde geniş bir özerk alana sahipti. Bu bölümde, Osmanlı ordusu ve tımar sistemi arasındaki organik bağ, sosyoekonomik açıdan irdelenerek tarihsel verilerle açıklanmaktadır.

II.bölüm, (sy: 44-60) “*Klasik Dönemde Beşeri Kaynaklar*” başlığı altında, XV ve XVI.yüzyıllarda Osmanlı nüfusuna dair rakamlar verilerek, nüfusun dinsel, etnik ve dilsel verilerine değinilmektedir. Osmanlı’da devletin büyümesiyle birlikte, nüfus oranında doğrudan bir artış yaşanmış olup, klasik dönemde ekonomi kaynaklarında meydana gelen olumlu hareketler, kırsal ve şehir nüfus oranlarını etkilemiştir. Yazar bu bölümde, şehirlerin nüfus oranlarının artmasını, kırsal göçe bağlamaktadır.

III.bölüm, (sy: 61-78) “*Klasik Toplumsal Düzenin Çözülüşü*”, başlığı adı altında toplumsal düzenin değişmesi ve merkezi yönetimin güç kaybetmesi konuları ele alınmaktadır. Vergi toplama usullerinin değişmesi, askeriye'nin giderlerinin artması ve nüfus artışları devlette bir dönüşüm meydana getirmişti. Yazar, özellikle askeri teknolojide meydana gelen değişim ile birlikte, güçlü bir toplumsal dönüşümün yaşandığını, toplumsal düzenin değişmesiyle de birlikte merkezi yönetimin güç kaybettiğine vurgu yapmaktadır.

IV.Bölüm, (sy: 79-119) “*19.Yüzyılda Modernleşme ve Toplumsal Düzen*” başlığıyla başlamaktadır. Yazar, XIX.yüzyılda Osmanlı’da meydana gelen modernleşme çabalarının kökeninde “*merkezileşme*” dürtüsünün yattığını ifade ederek, bu dönemde başlıca amacın, yeni bir ordu düzeni oluşturmak olduğunu ve bu ordu sayesinde devletin merkezileşme olgusunu rahat bir şekilde yerine getirdiğinden bahsetmektedir. Bu bölümde, XIX.yüzyılda meydana gelen Osmanlı modernleşmesinin, üç temel koşulda gerçekleştiğine değinilmektedir. Birinci koşul “*merkezileşme*” olgusu olarak tanımlanırken, ikinci koşul, Avrupalı güçlerin giderek artan “*siyasi nüfuzu*” olarak sunulmaktadır. Diğer iki koşuldan türemiş olan üçüncü koşul ise, modernleşmenin “*ideolojik boyutu*” ele alınmaktadır. Yazar, III.Selim ile başlayan modernleşme hareketlerinin, başlangıçta halka hizmet götürmekten ziyade siyasi amaçlar güttüğünden bahsederek, modernleşme çalışmalarının tam kapasiteyle II.Mahmut döneminde başladığını ve merkezileşme olgusu çerçevesinde gerçekleştiğini dile getirmektedir.

V.Bölüm, (sy: 120-142) “*Beşeri Kaynaklar ve İskân Biçimleri*”, başlığı altında, Osmanlı Devleti içerisinde yaşayan milletlerin, nüfus yoğunluğu ve nüfus değişim hareketleri tarihsel analizlerle, tablolar eşliğinde sunulmaktadır. Yazar bu bölümde, Osmanlı’da meydana gelen sanayileşme hareketlerinin kentsel nüfus oranlarını tetiklediğini ve aynı yüzyılda meydana gelen yorucu

savaşların etkisiyle de balkanlar bölgesinden yoğun göç dalgasının yaşandığını ve böylece Osmanlı nüfusunun, dini ve etnik anlamda büyük değişim geçirdiğini vurgulamaktadır.

VI.Bölüm, (143-152) “*Kentsel Gelişim*”, başlığı altında, Osmanlı’da meydana gelen kent ve kırsal nüfus hareketliliğinin değişim sebepleri sonuçlarıyla birlikte tarihsel pota içerisinde irdelenmektedir. Bu bölümde, Osmanlı Devleti’nde kentsel gelişim biçimlerini etkileyen temel etkenin Avrupa ile kurulmuş ekonomik bağ olarak yorumlanmaktadır.

Sonuç bölümünde yazar, modernleşmenin devlet eliyle planlandığını ve modernleşme sürecinde, Avrupa kurumlarının örnek alındığına vurgu yaparak, devletin modernleşme olgusunu merkezileşme ve devleti sağlamlaştırmak sloganyla, bir dizi yasal düzenlemeler olarak algıladığından bahsetmektedir.

Kitap genel olarak, Osmanlı Devleti’nde meydana gelen modernleşme gelişmelerini geleneksel çerçevede, sosyolojik anlamda değerlendirmeye imkan vermektedir. Devletin gerçekleştirdiği ıslahatlar, halka indirgenememiş ve yönetici kesimiyle sınırlı kalmıştır. Devlet, modernleşme tanımını genel çerçevede yeni bir ordunun kurulması olarak algılamıştır. Devlet, yeni oluşturduğu orduyla birlikte merkezileşme anlamında yeni bir güç mekânizması oluşturmuştur. Devlet, bu mekânizma çerçevesinde, ıslahat girişimlerini rahatlıkla yerine getirebilmiştir.