

**e-ISSN** 2602-2923

**Yıl/Year** 2020

**Cilt/Volume** 5

**Sayı/Issue** 2

**Periyot/Period** Nisan-Mayıs-Haziran / April-May-June 2020

**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

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



### Sahibi/Owner

Asist. Prof. Dr. Mehmet Şahin  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University, Antalya-Turkey

### Baş Editör / Editor in Chief

Assoc. Prof. Dr. Yasin Pişgin  
yasinpişgin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University, Antalya-Turkey

### Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mustafa Erdoğan – merdogan@ybu.edu.tr, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara-Turkey  
Prof. Dr. Çazim Hadzimejlić – c.hadzimejlic@alu.unsa.ba, Academy of Fine Art, Sarajevo University, Sarejevo-Bosna-Hersek  
Prof. Dr. Oliver Leaman – oleaman@uky.edu, Kentucky University, Lexington-ABD  
Prof. Dr. Ebrahim Moosa – emoosal@nd.edu, Notre Dame University, Indiana-ABD  
Prof. Dr. Rifat Atay – rifatay@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Prof. Dr. Ali Cin – alicin@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Ali Albayrak – alialbayrak@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Ömer Bozkurt – omerbozkurt@artuklu.edu.tr, Mardin Artuklu University, Mardin-Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Orhan Gürsu – orhangursu@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Bahset Karşlı – bkarsli@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Yasin Pişgin – yasinpişgin@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Imad ElMerzouk – i.elmerzouk@gmail.com, Université Sultan Moulay Slimane, Béni Mellal-Maroc  
Assoc. Prof. Dr. Zailabidin Ajimamatov – zaynabidina@gmail.ru, Osh State University, Osh-Kyrgyzstan  
Asist. Prof. Dr. Şeref Göküş – serefokus@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Asist. Prof. Dr. Mehmet Şahin – mehmetsahin@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Asist. Prof. Dr. Muhammet Yeşilyurt – muhammetyesilyurt@atauni.edu.tr, Atatürk University, Erzurum-Turkey  
Asist. Prof. Dr. Kiyasettin Arslan – kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Asist. Prof. Dr. Muhammet Fatih Duman – mfduman@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Asist. Prof. Dr. İbrahim Halil Erdoğan – ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Asist. Prof. Dr. Musa Rahimi – rahimi.musa@gmail.com, Allameh Tabataba'i University, Tahrán-Iran  
Asist. Prof. Dr. Mehmet Fatih Deniz – mfatihdeniz@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
R. A. Turan Bahşi – turanbahsi@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
R.A. Tunahan Erdoğan – tunahanerdogan@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
R. A. Aziz Karabulut – azizkarabulut@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Lecturer Mustafa Mukadder İnce – mukadderince@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Graduate Mehmet Aslan – mehmetaslan.8863@gmail.com, Akdeniz University, Antalya-Turkey

### Dil Editörleri | Language Editors

Prof. Dr. Rifat Atay – English, rifatay@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Asist. Prof. Dr. İbrahim Halil Erdoğan – Arabic - ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Asist. Prof. Dr. Kiyasettin Arslan – Arabic – kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Lecturer Khaled İsam Aziz- Arabic – khaledaziz19791979@gmail.com, Akdeniz University, Antalya-Turkey  
Asist. Prof. Dr. Musa Rahimi – Persian - rahimi.musa@gmail.com, Allameh Tabataba'i University, Tahrán-Iran  
Asist. Prof. Dr. Tahyr Ashyrov -Russian – tahyr.ashyrov@beun.edu.tr, Bülent Ecevit University, Zonguldak-Turkey

### 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, ESJI-Eurasian Scientific Journal Index, SOBIAD, İSAM, İ2or, İdealonline, Journals Directory, ResearchBib, ROAD, Scientific World Index, Scientific Indexing Services, J-Gate ve Ulakbim 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 karşıtı yazılar dergiye kabul edilmemektedir. Yazıların yayımlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur.”

“Tarr: Turkish Academic Research Review is a peer-reviewed, international journal published four times a year. The scientific and legal responsibility of the articles published in tarr belongs to the authors. Although the language of publication is Turkish, articles are published in other languages. All publication rights of the published articles belong to tarr and cannot be printed, reproduced or transferred to the electronic media in whole or in part without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for publishing the articles.”

## Bilim Kurulu/Scientific Advisory Board

- Prof. Dr. Metin AKİS - Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis-Türkiye  
Prof. Dr. Mehmet AKKUŐ - Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye  
Prof. Dr. Numan ARUÇ - Makedonya Bilim ve Sanatlar Akademisi, Üsküp-Makedonya  
Prof. Dr. Safi ARPAGUŐ - Marmara Üniversitesi, İstanbul-Türkiye  
Prof. Dr. Lütviyye ASGERZADE - Milli Bilimler Üniversitesi, Bakü-Azerbaycan  
Prof. Dr. Sabina BAKŐİÇ - Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna-Hersek  
Prof. Dr. Leyla BLİLİ - Manuba Üniversitesi, Manouba-Tunus  
Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOğLU - Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye  
Prof. Dr. Mustafa ERDOğAN - Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara-Türkiye  
Prof. Dr. Ivan BALTA - Osijek Üniversitesi, Osijek-Hırvatistan  
Prof. Dr. Hayri ERTEN - Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya-Türkiye  
Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye  
Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR - Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye  
Prof. Dr. Cazim HADZİMEJLIÇ - Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna Hersek  
Prof. Dr. Said HAŐİMİ - Umman Tarih Cemiyeti Başkanı, Umman  
Prof. Dr. Metin İZZETİ - Tetova Üniversitesi, Kalkandelen-Makedonya  
Prof. Dr. Adnan JAHİC - Tuzla Üniversitesi, Tuzla-Bosna-Hersek  
Prof. Dr. Aleksandar KADIJEVIÇ - University of Belgrade, Belgrad-Sırbistan  
Prof. Dr. Ulvi KESER - Girne Amerikan Üniversitesi, Girne-Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti  
Prof. Dr. Turan KOÇ - İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul-Türkiye  
Prof. Dr. Abdullhakim KOÇİN - Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara-Türkiye  
Prof. Dr. RaŐit KÜÇÜK - Türkiye Diyanet Vakfı İşlam Araştırmaları Merkezi Başkanı, İstanbul-Türkiye  
Prof. Dr. Dzemat LATİÇ - Saraybosna Üniversitesi İşlami İlimler Fakültesi, Saraybosna-Bosna Hersek  
Prof. Dr. Oliver LEAMAN Kentucky University, Lexington-ABD  
Prof. Dr. Ahmet MERMER - Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye  
Prof. Dr. Ebrahim Moosa - Notre Dame University, Indiana -ABD  
Prof. Dr. Abdullah MUTAWA - Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan  
Prof. Dr. İbrahim SADAVİ - Tunus Üniversitesi, Tunus  
Prof. Dr. Suheyl SAPAN Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan  
Prof. Dr. Redzep SKRIJELJ - Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Novi Pazar-Sırbistan  
Prof. Dr. Erdal TOPRAKYARAN - Universität Tübingen, Tübingen-Almanya  
Prof. Dr. Kaplan ÜSTÜNER - Harran Üniversitesi, Şanlıurfa-Türkiye  
Prof. Dr. Ali CİN - Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye  
Prof. Dr. Rifat ATAY - Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye  
Doç. Dr. Zaynabidin ACİMAMATOV - Osh Devlet Üniversitesi, Osh-Kırgızistan  
Doç. Dr. Abdurrahman ADEMİ - Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara-Türkiye  
Doç. Dr. Şahin AHMETOğLU - Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale-Türkiye  
Doç. Dr. Liliana Elena BOŐCAN University of Bucharest, Bükreş-Romanya  
Doç. Dr. Ömer BOZKURT - Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin-Türkiye

Doç. Dr. Bilal ÇAKICI - Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye  
 Doç. Dr. Halil ÇELTİK - Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye  
 Doç. Dr. Bekir DİREKÇİ - Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye  
 Doç. Dr. Nihada Delibegović DŽANIĆ - Tuzla Üniversitesi, Tuzla-Bosna Hersek  
 Doç. Dr. Hassen Abdullah ĞUNEYMAN - Kral Suud Ünivesitesi, Riyad-Suudi Arabistan  
 Doç. Dr. Orhan GÜRSU - Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye  
 Doç. Dr. Bahset KARSLI - Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye  
 Doç. Dr. Oksana KOSHULKO - Polotsk State University, Polotsk-Belarus  
 Doç. Dr. Memli KRASNİĞİ - Institute of Albanology, Priştine-Kosova  
 Doç. Dr. Thomas KUEHN - Simon Fraser University, Canada  
 Doç. Dr. Abdulaziz Süleyman el-MUKBİL - Kassim Üniversitesi, Buraydah-Suudi Arabistan  
 Doç. Dr. Nadia YASEEN - Bagdad University, Bağdat-Irak  
 Doç. Dr. Öğr. Üyesi Yasin PİŞĖİN - Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye  
 Yrd. Doç. Dr. Musa RAHİMİ - Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Tahran-İran  
 Dr. Öğr. Üyesi Tuncay AKĖÜN - Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye  
 Dr. Öğr. Üyesi Tahyr ASHYROV - Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak-Türkiye  
 Dr. Öğr. Üyesi Birgül BOZKURT - Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin-Türkiye  
 Dr. Öğr. Üyesi Camelia Elena CĂLİN - Spiru Haret Üniversitesi, Bükreş-Romanya  
 Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİRCİ -Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara-Türkiye  
 Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih DUMAN - Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye  
 Dr. Öğr. Üyesi Selçuk ERİNCİK - Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye  
 Dr. Öğr. Üyesi Şeref GÖKÜŞ - Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye  
 Dr. Öğr. Üyesi Hamza KARCİC - University of Sarajevo, Saraybosna-Bosna-Hersek  
 Dr. Öğr. Üyesi Şemsettin KIRIŞ - Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu-Türkiye  
 Dr. Öğr. Üyesi Ercan Ömirbayev - Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan-Kazakistan  
 Dr. Öğr. Üyesi Qoşqar SELİMLİ - Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü-Azerbaycan  
 Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Sıddık ŞAHİN - Ankara Üniversitesi, Ankata-Türkiye  
 Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞAHİN - Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye  
 Dr. Öğr. Üyesi Lamiye VAGİFKIZI - Azerbaycan Bilimler Akademisi, Bakü-Azerbaycan  
 Dr. Hatem CABBARLI - Azerbaycan Parlamentosu, Bakü-Azerbaycan

### **Sayı Hakemleri/ Issue Referees**

Prof. Dr. Ejder Okumuş – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
 Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu – Ankara Üniversitesi  
 Prof. Dr. Mehmet Vefa Nalbant – Pamukkale Üniversitesi  
 Prof. Dr. Ömer Faruk Teber – Akdeniz Üniversitesi  
 Prof. Dr. Talip Yıldırım – Uşak Üniversitesi  
 Doç. Dr. Ali Albayrak – Akdeniz Üniversitesi  
 Doç. Dr. Fatih Koca – Ankara Üniversitesi  
 Doç. Dr. Hacı Yusuf Acuner – Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi  
 Doç. Dr. Harun Savut – Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi  
 Doç. Dr. Mehmet Tıraşcı – Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
 Doç. Dr. Muhammed Kızılgeçit – Atatürk Üniversitesi  
 Doç. Dr. Muharrem Hafız – İstanbul Üniversitesi  
 Doç. Dr. Orhan Gürsu – Akdeniz Üniversitesi  
 Doç. Dr. Ömer Bozkurt – Mardin Artuklu Üniversitesi  
 Doç. Dr. Sabri Yılmaz - Akdeniz Üniversitesi  
 Doç. Dr. Yasin Pişgin – Akdeniz Üniversitesi  
 Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Canan Karakaş – Kocaeli Üniversitesi  
 Dr. Öğr. Üyesi Hatice Teber – Akdeniz Üniversitesi  
 Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil Erdoğan - Akdeniz Üniversitesi  
 Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Kızılgeçit – Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi  
 Dr. Öğr. Üyesi Şeref Göküş – Akdeniz Üniversitesi  
 Dr. Öğr. Üyesi Ubeydullah Sezikli – İstanbul Üniversitesi  
 Dr. Öğr. Üyesi Zuhul Ağlıkaya Şahin – İstanbul Medeniyet Üniversitesi



## İçindekiler/Contents

### Yayın İlkeleri / Publication Principles

vi - vii

### Araştırma Makalesi / Research Article

- Abdullah Kök **TİEM 73: Yeni İlmî Neşri Üzerine-I**  
*TIEM 73: On The New Scientific Publication-I* 111-132
- Mehmet Tıraşçı /  
Rukiye Çakır **Burdur Besteli Mevlidi Üzerine Bir Değerlendirme**  
*An Evaluation on Burdur Composition Mawlid* 133-152
- Serbülend Arpa **Müştakzâde Hacı Edhem Efendi'nin Bazı Bestelerinin  
Makam ve Geçki Yönünden Analizi**  
*An Analysis of Maqam and Transitions in Some Musical Pieces  
Composed by Müştakzâde Hacı Edhem Efendi* 153-174
- Şakir Gözütok **İslâm Âlimlerinin Bağımsız Düşünme Ve Eleştiri Anlayışı  
-Emevî ve Abbasiler Dönemi-**  
*Independent Thinking And Criticism Of Islamic Scholars* 175-204
- Enver Bayram **İbn Haldûn'un Nübüvvet Anlayışı (Mukaddime Bağlamında)**  
*Ibn Khaldun's Understanding of Prophethood  
(Within the Context of Muqaddimah)* 205-218
- Bayram Çınar **Bağlamından Koparılıp İdeolojik Bir Araca  
Dönüştürülmesi Örneği Olarak: "Menzile" Hadisi**  
*Breaking from its Context and Turning it into an Ideological  
Instrument: An Example of "Menzila" Hadith* 219-244
- Bahset Karslı /  
Sezen Aycan **Instagram ve Mahremiyet: Dindar Muhafazakâr Kadınların  
Paylaşımları Örneği**  
*Instagram and Privacy: The Case of the Sharing of Religious  
Conservative Women* 245-266
- Orhan Gürsu **Melankoli Ve İktidar Arasında Bir Şehzade:  
Şehzade Korkut'un Psikobiyografisi**  
*A Shahzadah (Prince) Between Melancholy And Governance:  
A Psychobiography Of Shahzadah Korkut* 267-288

Mehmet Dugan /  
Ali Kürşat Turgut

**Kindî ve Fârâbî'nin İlimler Tasnifinde Müziğin Yeri ve Önemi**  
*The Place of Music and Its Importance in al-Kindî and  
al-Fârâbî's Classification of Sciences*

289-308

### **Kitap İncelemesi / Book Review**

Ömer Faruk Teber

**Alevîlik Bektâşîlik Geleneği ve İslâm**  
*Alawism Baktashi Tradition and Islam*

309-312

Gülizar Beyza Gökkaya /  
Orhan Gürsu

**Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik**  
*Religion and Personality in Rollo May Psychology*

313-318

Figen Sargın /  
Orhan Gürsu

**Ölüme Uyanmak: Yaşayanların Dilinden  
Ölüm Eşiği Deneyimleri**  
*Waking to Death: Near-Death Experiences in The  
Context of Psychology of Religion*

319-324



**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 “yayınlanabilir 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. Yayınlanmış yazıların her türlü hakkı "Turkish Academic Research Review"e aittir. Dergide yayınlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

## B. Yazım İlkeleri:

### Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi) Dergisi Yazım Kuralları [ISSN: 2602-2923]

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.

1. Başlık: Makalenin İçeriği ile uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve koyu harflerle 12 Punto Times New Roman Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar adı ve kurum bilgileri: Sisteme yüklenecek olan çalışma hakemlere gideceğinden dolayı yazar ad ve kurum bilgileri yazılmamalıdır. Yazı yayınlanması için onay aldıktan sonra son şekliyle yüklenmeden önce Ad-Soyad, Kurum Bilgileri (TR&ENG), email ve Orcid ID şablonunda belirtildiği üzere yazılmalıdır.
3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşan Türkçe-İngilizce özet bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.
4. Anahtar Kelimeler: Özün altında, en az 5, en çok 7 sözcükten oluşan anahtar kelimeler mutlaka verilmelidir. Anahtar kelimelerin Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır ve aralarında virgül kullanılmalıdır.
5. Ana Metin: Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 35 dergi sayfasını (15.000 sözcük) aşmamalıdır. Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ 4 cm ve sol taraflardan 5 cm boşluk bırakılarak "en az, 12nk" satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto "Times New Roman" yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmalrı için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde "APA" sistemi kullanılacaktır.
6. Bölüm Başlıkları: Makalede, içerik ile uyumu sağlamak kaydıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Bu başlıklar Her Sözcüğü Büyük Harfle yazılmalıdır.
7. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Dergiye gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmalrı için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.

8. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.
9. Alıntı ve Göndermeler: Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 3 satırdan az alıntılar satır arasında; 3 satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1.5 satır aralığıyla 9 punto olarak yazılmalıdır. Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve (Office Word) otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir.
10. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler ÖN KONTROL, İNTİHAL TARAMASI, HAKEM DEĞERLENDİRMESİ ile TÜRKÇE-İNGİLİZCE DİL KONTROLÜ aşamalarından geçirmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.
11. Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan TDK Yazım Kılavuzu esas alınmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemelidir.
12. Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

Alıntı ve Kaynakların ayrıntılı bilgisi için bakınız:

[http://www.tk.org.tr/APA/apa\\_2.pdf](http://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf)



TURKISH  
ACADEMIC  
RESEARCH  
REVIEW



TÜRK  
AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ

## TIEM 73: Yeni İlmî Neşri Üzerine-I

TIEM 73: On The New Scientific Publication-I

### Abdullah Kök

Prof. Dr, Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili Anabilim Dalı, Antalya  
Orcid 0000-0002-3614-2719

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi-Date Received** | 13 Mayıs / May 2020

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 25 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu** | Nisan – Mayıs – Haziran

**Pub Date Season** | April – May – June

*Atıf/Cite as:* Kök, Abdullah, TIEM 73: Yeni İlmî Neşri Üzerine-I/TIEM 73: On The New Scientific Publication- I. tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (2), 111-132 doi: tarr.737124

*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.





## TİEM 73: Yeni İlmî Neşri Üzerine-I

**Abdullah Kök<sup>1</sup>**

### ** zet**

Türkoloji  vreleri tarafından TİEM 73 adı ile bilinen Barutcu  z nder danışmanlığında Kök ve ünlü tarafından üzerinde doktora tezi yapılarak Y K' n Ulusal Tez Merkezinde 141355 tez numarası ile Abdullah Kök adına, 144348 tez numarası ile Suat  nl  adına kayıtlı bulunan TİEM 73, on dört yıl sonra 2018 yılının Mayıs ayının sonunda ünlü tarafından Konya Selçuklu Belediyesine neşredilmiştir. Bu  alışmada Selçuklu Belediyesi tarafından neşredilen “Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satıraltı Transkribeli Kur'an Tercümesi TİEM-73” adlı 8 ciltlik eserin 5. cildi ele alınacaktır. Bu  alışma, TİEM 73' n 1v/1-235v/2 kısımlarını kapsayan 5. cildin tamamı ile 6. cildin 16. sayfasının ilk paragrafına kadar olan kısmını içermektedir. Kök' n 141355 numara ile Y K' n Ulusal Tez Merkezinde kayıtlı Y K fligranlı tezinde dikkatsizce yapılan basit hataların bir ve aynı olarak harfi harfine yine on dört yıl sonra ünlü'n n 2018 Selçuklu Belediyesi neşrinde de tekrarlanmış olan birebir hataların ve aynılıkların listesi yorumsuz olarak verilecektir. Bu bir ve aynılık üzerine hiçbir yorum yapılmadan liste şeklinde sıralanıp Türklük bilimi  vrelerinin dikkatine sunulacaktır.

**Anahtar S zc kler:** TİEM 73, Karahanlı Türkçesi, İlk Türkçe Kur'an  evirisi, Yeni İlmî Neşir.

## TİEM 73: On The New Scientific Publication- I

### **Abstract**

Manuscript, which is known as name of TİEM 73 in Turkology community, has made as a doctorate thesis by K k and  nl  in counseling of Barutcu  z nder. These dissertations are registered on database of Y K with number of 141355 on behalf of K k and number of 144348 on behalf of  nl . After 14 years, these dissertations are published with the sponsorship of Municipality of Konya Seljuk by the behalf of  nl  at the end of the 2018 May. In this study it will be discussed fifth volume of Karakhanid Turkish Early Interlinear Translation of the Kur'an TİEM 73, that published by Municipality of Konya Seljuk as a eight volume. This article include whole of fifth volume that contain the section of 1v/1-235v/2 TİEM

1 Prof. Dr, Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili Anabilim Dalı, Antalya. el-mek: [akok9@yahoo.com](mailto:akok9@yahoo.com); [abdullahkok@akdeniz.edu.tr](mailto:abdullahkok@akdeniz.edu.tr)  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3614-2719>

73 and continuing passages till the first paragraph of sixteenth page of sixth volume. Thesis which written by Kök, has a watermark of YÖK, is registered by the number 141355 on the database of YÖK's National Thesis Central. In this thesis there are simple mistakes have made by writer. These mistakes as a same, also seen in the Ünlü's edition which published by Seljuk Municipality. In this article these mistakes are going to list without comment. This identical sameness lists will sort without commented and going to present to attention of Turkish science community.

**Key Words:** TİEM 73, Karakhanid Turkish, Early Turkish Kur'an Translation, New Scientific Publication.

## Giriş

Türk İslam Eserleri Müzesi 73 numarada kayıtlı olan 451 varak (902 sayfa) yazma eser üzerinde 235 varak olan ilk bölümü (470 sayfa tutan ilk bölüm) Abdullah Kök tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Dili Bilim Dalı'nda Prof. Dr. F. Sema Barutcu Özönder danışmanlığında hazırlanıp **26/04/2004** tarihinde savunulmuş ve Köke bilim doktoru unvanı verilmiştir. **Karahanlı** Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TİEM-73 1v-235v/2) Giriş-İnceleme-Metin-Dizin adlı bu tez, YÖK'ün ulusal tez merkezinde **141355** tez numarası ile kayıtlıdır. Türk İslam Eserleri Müzesi 73 numarada kayıtlı olan 451 varak (902 sayfa) yazma eser üzerinde 216 varak olan ikinci bölümü (432 sayfa tutan ikinci bölüm) Suat Ünlü tarafından Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Dili Bilim Dalı'nda Prof. Dr. F. Sema Barutcu Özönder danışmanlığında hazırlanıp **27/12/2004** tarihinde savunulmuş ve Ünlü'ye bilim doktoru unvanı verilmiştir. **Karahanlı** Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TİEM 235v/3-450r/7) Giriş-Metin-İnceleme-Analitik Dizin adlı tez, YÖK'ün ulusal tez merkezinde **144348** tez numarası ile kayıtlıdır.

TİEM 73 ile ilgili 2004-2018 arası yapılan çalışmaların konu edinildiği makale Prof. Dr. Sema Barutcu Özönder'in sunuş yazısı ile Modern Türklük Araştırmaları Dergisinin 14. sayısında 191-211 sayfaları arasında Türk Hakanlığı Dönemi İlk Türkçe Satırarası Kur'an Çevirisi TİEM 73: İlmî Keşfi ve Neşri Meselesi<sup>2</sup> adı ile yayımlanmıştır. TİEM 73'ün kronik yayım sürecinin taraflarından birisi bu satırların yazarıdır. Akademik olarak Türklük bilimi çevrelerince bilinmesi gerekenler bu ilmî yazıda anlatılmıştır. Eksik kalan kısımlar elbette vardır. Bu, yazarın harf-i ismetinin bilgisindedir. TİEM 73'ün yeni yayımı ile ilgili Türklük bilimi çevrelerinde anlatılan magazin mizansenleri kulaktan kulağa dolaşmaktadır. Bu mizansen, Türklük biliminin söylenti kısmına aittir. Bu konu ile ilgili anlatılan mizansen söylencelerin kimseye ilmî ve ahlâkî hiçbir faydası yoktur. Türklük bilimi, ahlaktır, ciddiyettir, sabırdır, vefadır ve günden alınıp yarına bırakılacak tertemiz mirastır.

2 Kök A., "Türk Hakanlığı Dönemi İlk Türkçe Satırarası Kur'an Çevirisi TİEM 73: İlmî Keşfi ve İlmî Neşri Meselesi", Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, vol.14, pp.191-211, 2018 ([Link](#)).

Bilim hayatında önceki çalışmalar hakkında bilgi sahibi olmak çok önemlidir. Çünkü  nceki çalışmalar hakkında literatürü takip ederseniz yeni (en son) alışmada yapılan yenilikleri ve özgünlükleri yayımlınıza yansıtıp daha önce yapılan hataları tekrarlamamış olursunuz. On dört yıl sonra yeni iddiası ile ortaya çıkan eserde bugüne kadar TİEM 73 ile ilgili yapılan çalışmalar görülmüş olsa idi, Kök' n 2004 tarihli doktora tezinde dikkatsizlik sonucu ya da yanlışlıkla yapmış olduğu hatalar ısrarla ve kurallı olarak tekrar edilmeyecekti. TİEM 73 (2018) yayımının yeniliği ve  zg nl ğ , Kök' n doktora tezi ile yanlışları da d h l olmak üzere çoklu benzerlik göstermesi yeni yayım hakkında ilm i çevrelere yazarı ve yayımı hakkında çok önemli bilgiler sunmaktadır. TİEM 73 (2018) yayımı, Türklük bilimi çevrelerinin yenilik ve özgünlük anlayışını yeniden güncellemiştir.

Bu çalışmada, ne ünlü'n n TİEM 73 (2018) yayımının kapağı ile i kapağı, ne ünlü'n n TİEM 73 (2018) yayımının kaynakçasında yer alan Kök ve ünlü'ye ait hayal ürünü bir çalışma<sup>3</sup> ne ünlü'n n (2018) yayımının 7. ve 8. Ciltleri ne de basit tuş kombinasyonları ile yapılan aşağıda sıralanan  zg nl klerden bahsedilecektir. Yazar, bu  zg n yeniliklerin açıklamasını Türklük bilimi çevrelerinin etik anlayışına bırakmıştır.

1. Kök' n  -, - -, -  şekli ile yaptığı yazı çevirimi işareti tercihi; yeni yayında yazar tarafından kurallı olarak e-, -e-, -e şekli ile verilmiştir.
2. Kök' n e-, şekli ile yaptığı yazı çevirimi işareti tercihi yeni yayında yazar tarafından kurallı olarak  - şekli ile verilmiştir.
3. Kök' n -d-, şekli ile yaptığı yazı çevirimi işareti tercihi yeni yayında yazar tarafından kurallı olarak -đ- şekli ile verilmiştir.
4. Kök' n taņrı şeklinde “t” yazı çevirimi işareti tercihi yeni yayında yazar tarafından kurallı olarak Taņrı “T” şekli ile verilmiştir.
5. Kök' n it şeklinde yazı çevirimi işareti tercihi yeni yayında yazar tarafından kurallı olarak it şekli ile verilmiştir.
6. Kök' n oř şeklinde yazı çevirimi işareti tercihi yeni yayında yazar tarafından kurallı olarak uř şekli ile verilmiştir.
7. Kök' n toprak şeklinde yazı çevirimi işareti tercihi yeni yayında yazar tarafından kurallı olarak toprak şekli ile verilmiştir.
8. < > işareti, orijinal metinde olmayan yazı çevrimli metne eklenmiştir anlamına gelir.

TİEM 73 (2018) yayımında < > işareti yazar tarafından işaretler başlığı dışında transkripsiyonlu metinde kullanılmamıştır. Işaretler başlığında verilen < > işaretine neden eserin transkripsiyon kısmında rastlanmamaktadır? Yazar, işaretler kısmında verdiği transkripsiyonlu metinde

3 Kök, Abdullah ve Suat  nl , Karahanlı Türkçesi Satır-Altı Kur'an Tercümesi (TİEM 73) Giriş-İnceleme-Metin, Selçuklu Belediyesi Yay. Cilt 1, Konya, 2017.  nl , Suat ve Abdullah Kök, Karahanlı Türkçesi Satır-Altı Kur'an Tercümesi (TİEM 73) Tıpkı Basım, Selçuklu Belediyesi Yay. Cilt 2. Konya, 2017.

kullanmadığı bu işareti < > hangi maksatla kullanmıştır? Tarihî metinler üzerinde çalışan bilim insanlarının bu soruya bir yanıtı var mıdır?



Bu çalışmada Kök'ün (2004) ve Ünlü'nün (2004; 2018) çalışmalarında görülen aynılıklar liste şeklinde Türklük bilimi çevrelerinin dikkatine sunulacaktır.

Evvvela;

1. Kök ve Ünlü'nün YÖK ulusal tez merkezinde kayıtlı fligranlı doktora tezleri ile; Ünlü'nün (2018) yayımının 5. Cildinde yer alan (s. xııı) kısaltmalar ve (s. xıv) işaretler başlıkları karşılaştırmalı olarak verilecektir.

Kısaltmalar, Ünlü'nün (2018) yayımında Ünlü'nün (2004) doktora tezinin xi. sayfasındaki sırası ile değil de Kök'ün (2004) doktora tezinin LII. sayfasındaki sırası ile verilmiştir. Kısaltmalar başlığındaki iki yayın arasında görülen aynılık için ne söylenebilir? Bu birebir aynılık Türklük bilimi çalışmaları için özgün ve modern bir metot olarak Türk bilimi çevrelerince genç Türklük bilimcilerle hararetle tavsiye edilmelidir.

Kök'ün doktora tezinin LII. sayfasında yer alan Kısaltmalar başlıklı 34 maddenin tamamı Ünlü'nün (2018) yayımında, Kök'ün doktora tezi ile bir ve aynıdır. Ne bir eksik ne de bir fazla. Ünlü, doktora tezinin kısaltmalar başlığı altında verdiği 36 maddelik kısaltmaları, 2018 yayımında (kullanmadığı halde) neden kendi doktora tezinin xi. sayfasındaki şekli ve sırası ile değil de Kök'ün doktora tezinin LII. sayfasındaki şekli ve sırası ile birebir aynı vermiştir? Ünlü (2018) yayımındaki kullanmadığı bu kısaltmalar ve işaretleri neden vermiştir? Kök'ün doktora tezi ile birebir aynılığı nasıl açıklar? İlmî çevrelerce bu nasıl yorumlanır?

Bu ikiz aynılıkları somutlaştırarak göstereyim.



Aşağıda bunları somutlaştıralım:

<p style="text-align: right;">xii</p> <p style="text-align: center;"><b>İŞARETLER</b></p> <p>... = belirsiz sayıda harf olabilir  // veya [ ] = metnin başka görün yerleridir  &lt; &gt; = yazan çevirmeni metne eklenmiştir  + = aad metinde ayrı yazılmıtır.  - = (gramer tabülâninde) hâl kökü, hâl köküne gelen ek  * = teşpi edilmemiş, tabülânine dayalı şekil  &gt; = bu şekilde girer  &lt; = bu şekilde girer</p> <p style="text-align: right;"><b>8</b></p>	<p style="text-align: center;"><b>Kısaltmalar</b></p> <table border="0"> <tr> <td>⚠</td> <td>: Arapça</td> <td>Ka</td> <td>: Kur'an mealine</td> </tr> <tr> <td>⚠</td> <td>: Arapça çekilak</td> <td>Kep</td> <td>: Karşılaştırmalar</td> </tr> <tr> <td>a.g.e</td> <td>: aah geçen eser</td> <td>M</td> <td>: Müellif</td> </tr> <tr> <td>⚠</td> <td>: aah geçen makale</td> <td>Ma</td> <td>: Mecmuası</td> </tr> <tr> <td>b</td> <td>: Bu "şey"</td> <td>Mo</td> <td>: Müellifin</td> </tr> <tr> <td>Mz</td> <td>: Müellifin</td> <td>v</td> <td>: Yamaa müellifindeki yazıya</td> </tr> <tr> <td>C</td> <td>: Cilt</td> <td>İy</td> <td>: İyileştirilmiştir</td> </tr> <tr> <td>on</td> <td>: onuncu</td> <td>R</td> <td>: Rikâde</td> </tr> <tr> <td>Cev</td> <td>: Cevaben</td> <td>s</td> <td>: sayfa</td> </tr> <tr> <td>TTK</td> <td>: Türk Tarih Kurumu</td> <td>S</td> <td>: Söz</td> </tr> <tr> <td>F</td> <td>: Farsça</td> <td>S</td> <td>: Sığdır</td> </tr> <tr> <td>FIY</td> <td>: Fikih İlmî Yayınevi</td> <td>Sk</td> <td>: Sanskrit</td> </tr> <tr> <td>h</td> <td>: Harfler, kelimesi</td> <td>Tk</td> <td>: Türkçe</td> </tr> <tr> <td></td> <td>kelimesine</td> <td>TTK</td> <td>: Türk Tarih Kurumu</td> </tr> <tr> <td>H</td> <td>: Hicri</td> <td>v</td> <td>: Yamaa müellifindeki yazıya</td> </tr> <tr> <td>Hap. İlg.</td> <td>: <i>Alphabet Ageneral</i> "yahucoca  bir kez bulunan"</td> <td>Y</td> <td>: Yamaa</td> </tr> <tr> <td>Hr</td> <td>: Harf</td> <td>yy</td> <td>: yazıyı</td> </tr> <tr> <td>İY</td> <td>: İyileştirilmiştir</td> <td></td> <td></td> </tr> <tr> <td>İYE M</td> <td>: İyileştirilmiştir</td> <td></td> <td></td> </tr> </table> <p><b>İşaretiler</b></p> <p>... = belirsiz sayıda harf olabilir  // veya [ ] = metnin başka görün yerleridir  &lt; &gt; = yazan çevirmeni metne eklenmiştir  + = aad metinde ayrı yazılmıtır.  - = (gramer tabülâninde) hâl kökü, hâl köküne gelen ek  * = teşpi edilmemiş, tabülânine dayalı şekil  &gt; = bu şekilde girer  &lt; = bu şekilde girer</p> <p style="text-align: right;"><b>9</b></p>	⚠	: Arapça	Ka	: Kur'an mealine	⚠	: Arapça çekilak	Kep	: Karşılaştırmalar	a.g.e	: aah geçen eser	M	: Müellif	⚠	: aah geçen makale	Ma	: Mecmuası	b	: Bu "şey"	Mo	: Müellifin	Mz	: Müellifin	v	: Yamaa müellifindeki yazıya	C	: Cilt	İy	: İyileştirilmiştir	on	: onuncu	R	: Rikâde	Cev	: Cevaben	s	: sayfa	TTK	: Türk Tarih Kurumu	S	: Söz	F	: Farsça	S	: Sığdır	FIY	: Fikih İlmî Yayınevi	Sk	: Sanskrit	h	: Harfler, kelimesi	Tk	: Türkçe		kelimesine	TTK	: Türk Tarih Kurumu	H	: Hicri	v	: Yamaa müellifindeki yazıya	Hap. İlg.	: <i>Alphabet Ageneral</i> "yahucoca bir kez bulunan"	Y	: Yamaa	Hr	: Harf	yy	: yazıyı	İY	: İyileştirilmiştir			İYE M	: İyileştirilmiştir			<p style="text-align: center;"><b>İşaretiler</b></p> <p>... = belirsiz sayıda harf olabilir  // veya [ ] = metnin başka görün yerleridir  &lt; &gt; = yazan çevirmeni metne eklenmiştir  + = aad metinde ayrı yazılmıtır.  - = (gramer tabülâninde) hâl kökü, hâl köküne gelen ek  * = teşpi edilmemiş, tabülânine dayalı şekil  &gt; = bu şekilde girer  &lt; = bu şekilde girer</p> <p style="text-align: right;"><b>9</b></p>
⚠	: Arapça	Ka	: Kur'an mealine																																																																											
⚠	: Arapça çekilak	Kep	: Karşılaştırmalar																																																																											
a.g.e	: aah geçen eser	M	: Müellif																																																																											
⚠	: aah geçen makale	Ma	: Mecmuası																																																																											
b	: Bu "şey"	Mo	: Müellifin																																																																											
Mz	: Müellifin	v	: Yamaa müellifindeki yazıya																																																																											
C	: Cilt	İy	: İyileştirilmiştir																																																																											
on	: onuncu	R	: Rikâde																																																																											
Cev	: Cevaben	s	: sayfa																																																																											
TTK	: Türk Tarih Kurumu	S	: Söz																																																																											
F	: Farsça	S	: Sığdır																																																																											
FIY	: Fikih İlmî Yayınevi	Sk	: Sanskrit																																																																											
h	: Harfler, kelimesi	Tk	: Türkçe																																																																											
	kelimesine	TTK	: Türk Tarih Kurumu																																																																											
H	: Hicri	v	: Yamaa müellifindeki yazıya																																																																											
Hap. İlg.	: <i>Alphabet Ageneral</i> "yahucoca bir kez bulunan"	Y	: Yamaa																																																																											
Hr	: Harf	yy	: yazıyı																																																																											
İY	: İyileştirilmiştir																																																																													
İYE M	: İyileştirilmiştir																																																																													

Sonra;

2. Kök'ün doktora tezinde (2004) dikkatsizce yaptığı hatalar Ünlü'nün (2018) yayımının 5. cildinde harfi harfine tekrarlanmıştır. Eğer Ünlü; telif, orijinal ve özgün ilmî yayımında (2018) Kök'ün doktora tezinde kullandığı yazı çevrimli metnini değil de TIEM 73'ün Arap harfli tek kopyalı tıpkı basımının orijinal yazmasını ciddi ve dikkatli okumuş olsa idi Kök'ün 14 (on dört) yıl evvel yaptığı bu basit hataları 14 (on dört) yıl sonra da yeniden bire bir aynı şekilde kusursuz olarak tekrarlar mıydı? Ünlü'nün (2018) yayımında görülen bu aynılık Türklük bilminde bugüne kadar yapılan yayımlarda görülmüş müdür? Bu kadar sıklıkta görülen "yanlışta birlik" ilmin değil de mizahın konusu olmalıdır.

## Kök'ün doktora tezinde yapmış olduğu hataların bazılarına örnekleri ile bakalım:

**2.1.1** Kök'ün doktora tezinde 002/027=4v/7'de (7) ziyān kılığlılar ibaresinde (k) okunup yazılması gereken harf (k) ile okunup yazılmıştır. Aynı hata Ünlü tarafından da tekrarlamıştır [Kök;2004;s.3]; [Ünlü 2018;C. 5, s. 8].


<p style="text-align: center;">3</p> <p>20. yazın kapı yazar körgülleri (8) nüçü kim yarutsa anlarğa yörürler anıy içindü. kaçın rünürsü anlar üzü tururlar. ağır rüñüñi şer-şü tağıri elügüñy üñü (9) eşigüñürü körgülleri. bütüñlükü tağıri tegmüñ nürsü üzü üğün ol.</p> <p>21. ay [4r/1] kişiler tapuñlar idügizkü ol kim yarat(1) silerni ymü anlarım kim silirdü öğünñ üñür (2) bolğay kim silir sakmıñlık kılığay silir.</p> <p>22. ol idi kıld nürkükü yimü üğük köñü köñürim<sup>2</sup> (3) indürü köñün suvını çıkardı anıy birñi yemüñürüñ rüzü silirdü. kılmañlar taprıça (4) tıñ tuşlar silir bilür silir.</p> <p>23. apay bolğay silir sezik içindü amıñın kim indürdümiz (5) kulamız üzü kıldırduñlar bir sifü anıy elügüñyüñ. okuñlar tamıñkırğuzı taprıda sızın (6) ağır üñü silir çün söñügüñür.</p> <p>24. ağır kılmañduñlar üñüñ hürüz kılmañğay ok silir körünjar ol ot (7) -ñın kim anıy tamıñduñ kişiler tuşlar suvıñduñ tamıñğılarka.</p> <p>25. süvüñç berğöl (8) anlarğa kim kergüñdüzür kıldılar idügüñür. çün anlarğa turur bütüñlar akar anıy astında (9) arıñlar. tegmüñ yoli rüzü berilüñ andın mivüññ rüzü ayğaylar bu ol turur rüzü berilüññiz [4v/1] munda öğünñ. kıldırılğaylar anıy olışağıñ. anlarğa anıy içindü cüññler arğ kıldırılmañğlar. anlar anıy içindü mañğı kılığaylar.</p> <p>26. (2) bütüñlükü tağıri uvut yğmas kim tokısa mişli çipuçña indüzüñğ yana anda üstün ymü. anlar kim (3) kergüñdüzür bilürler. ol kertü turası idüñürin. yana anlar tındılar ayurur (4) neğü ol üñüñ Tağıri muñay birle meñizig azar anıy birle üküñi köñdürür anıy birle üküñi. aztmas anıy birle (5) meğar yoldın çıkıñğılarm.</p> <p>27. anlar kim buzalar Tağıriñ 'ahdini keñin. keserler (6) anıy kim fermıñladı Tağıri anıy birle kim ulasa. artıklık kılurur yer içindü. anlar tururlar. anlar (7) ziyān kılığlılar.</p> <p>28. neğay tınar silir Tağıri eñdirizler ilügler tırgıñdı silerni yana öñürür miz silerni (8) yana tırgıñdır silerni yana anıy tapı yandırurur siler.</p> <p>29. ol idi kim türüñti siler üçün ne kim (9) yer içindüki yuğmıy yana uğradı köñke tapı öñüñ tıñdı anlarım yeti kat köñler.</p>	<p>[4v/1] munda öğün. kıldırılğaylar anıy olışağıñ. anlarğa anıy içindü cüññler arğ kıldırılmañğlar. anlar anıy içindü meñü kılığaylar.</p> <p>26 (2) bütüñlükü Tağıri uvut yğmas kim tokısa mişli çipuçña endüzüñğ yana anda üstün ymü. anlar kim (3) kergüñdüzür bilürler. ol kertü turası idüñürin. yana anlar tındılar ayurur (4) neğü ol üñüñ Tağıri muñay birle meñizig azar anıy birle üküñi köñdürür anıy birle üküñi. aztmas anıy birle (5) meğar yoldın çıkıñğılarm.</p> <p>27. anlar kim buzalar Tağıriñ 'ahdini keñin. keserler (6) anıy kim fermıñladı Tağıri anıy birle kim ulasa. artıklık kılurur yer içindü. anlar tururlar. anlar (7) ziyān kılığlılar.</p> <p>28. neğay tınar silir Tağıri eñdirizler ilügler tırgıñdı silerni yana öñürür miz silerni (8) yana tırgıñdır silerni yana anıy tapı yandırurur siler.</p> <p>29. ol idi kim türüñti siler üçün ne kim (9) yer içindüki yuğmıy yana uğradı köñke tapı öñüñ tıñdı anlarım yeti kat köñler.</p>
---	--

[Kök;2004;s.3]

[Ünlü;2018;C.5,s.8]



2.1.2 Kök'ün doktora tezinde 002/029=4v/9 da geçen **tapa** sözcüğü orijinal metinde yoktur. Orijinal metinde olmayan sözcük Kök tarafından metne eklenmiştir [Kök;2004;s.4]. Orijinal metinde olmayan sözcük Ünlü tarafından da metne eklenerek tekrarlanmıştır. [Ünlü 2018;C. 5, s. 8].

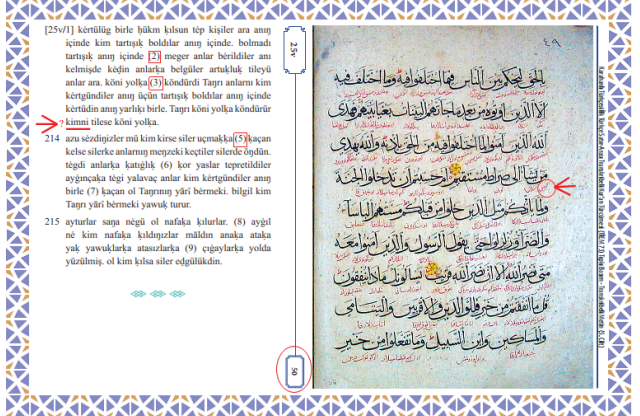
<p style="text-align: right;">4</p> <p>29 ol ol idi kim törüt(ü) silir için nâ kim (2) yâr içindiki yungını yana uğradı kök <b>tapa</b> örü tüzi anlarını yeti kat köktür. (5r1) ol negmâ nârsını bilgün ol.</p> <p>30. ançada kim aydı idiğ fâriştâlrkâ mân kâdeç-mân (2) yâr içindâ hâlfî. aydılar kılur mu sün yâr içindâ anı kim artaklık kılur yâr içindâ tükâr (3) kanlarını, biz anğlıkım yâd kılur nız saşa öğdi aymak birli anğlar nız saşa. aydı idi biz bilgün nız anı kim (4) silir bilmâs silir.</p> <p>31. ögrüt(ü) âdilmka atlarını kaşuğını yana kögütü kâçürdi anlarını fâriştâlrkâ (5) aydı ukturuşlar bular atlarını şğâr ârsloz çün sözlüğüllâr.</p> <p>32. aydılar arg sün (6) bilmâk yok bizizkâ mâğâr ol kim ögrütâi sün. sün-ök sün bilgün bütin işig.</p> <p>33. aydı ay âdilm (7) ukturğü anlarka atlarını, kaçanı ukturğü ârsâ atlarını aydı aymadı mu silirkâ mân bilgün-mân (8) köktür yârlir örtüğülligini bilür-mân anı kim bilgütür silir anı kim (9) kizlâdizilâr.</p> <p>34. ol uğardâ kim aydumz fâriştâlrkâ yükümlüğr âdilmka yükümlüğr [5v1] mâğâr rahmâdün nâvâmid bolmuş unamadı tükâbbürlük kıldı. vâ kânâ bolâd tanğılıtardın.</p> <p>35. (2) aydumz ay âdilm amruğul sün ciftün birli üstmahçâ yeşlir andın (3) kayda tilmââ silir yakın kelâmıglâr bu yışaçka bolğay silir küç kışğılıtardın.</p> <p>36. tayandurdı ol ekkiğini (4) yâk andım çârçâr ol ekkiğini andım kim ürdülir anı içindâ. aydumz inışlir bir ançayız (5) bir ançayızka dütünân. silirkâ yâr içindâ anruluş turğün yâr kayda almak bir vakığâ teği.</p> <p>37. alıp bîğârlâdi (6) âdilm içidindin sözlür, tîvbâ berdi. anı üzi ol ol turur tîvbâ bîğârlâğın yârıkşâğın.</p> <p>38. aydumz (7) inışlir andım kanuğı âğâr kâs silirkâ mendin kâni yol kim udu barsâ kâni yolunka yok (8) kârkunç anlar üzi an ymâ anlar kudğurmaslar.</p> <p>39. anlar kim tandılar yâğân et(t)ilir biziz bîğülârimizni (9) anlar tururlar et idilâri anlar anı içindâ mâğülî kâşğılır.</p> <p>40. ay ya' kîb kâs oğlânı yâd kâşğılar [6v1] mâniğ ni mâit berdikimisi ol kim ni mâit berdim silir üzi tükâi kışğılar mâniğ 'ahdimni tükâi kılâyn siziz 'ahdizizni (2) mendin kârkunçlar.</p>	<p>[4v/1] munda öğdün, keltürüğeyle anıç obşâşğı, anlarka anıç içindâ ciftler arg törütülmüşler. anlar anıç içindâ meğü kâşğılar.</p> <p>26 (2) bütünlükün Taprı uvu yığmas kim tokssa miğli çuşaça endileçğ yana andâ üstin yinc. anlar kim (3) kârtğindiler bililer, ol kârti turası illerindin, yana anlar tandılar ayurlar (4) neği ol tiledi Taprı munuş birle meçiziz azar anıç birle üküşi köndürür anıç birle üküşi. azatmas anıç birle (5) meğer yoldın çıkğılıtâr.</p> <p>27 anlar kim buzarlur Taprı'nı 'ahdim ködün, keserler (6) anı kim ferânlâdi Taprı anıç birle kim ulaa. artaklık kılurlar yer içindâ. anlar tururlar. anlar (7) ziyân kılğılır.</p> <p>28 neteg tanar siler Taprıka erdizizler ölüğler tîğirdi silerni yana öldürür miz silerni (8) yana tîğirdür silerni yana anıç tapu yandurulur siler.</p> <p>29 ol ol idi kim törütü siler için ne kim (9) yer içindiki yungını yana uğradı kök <b>tapa</b> örü tüzi anlarını yeti kat köktür.</p> <p style="text-align: center;">7</p>  <p style="text-align: right;">4</p>
---	--

[Kök;2004;s.4]

[Ünlü;2018;C.5,s.8]

Kök tarafından dikkatsizlikle unutulmuş Ünlü tarafından da kararlılıkla tekrarlanmıştır. Bunları örnekleyelim:

2.2.1 Kök'ün doktora tezinde 002/213=25v/(4)'te **kimni** sözcüğünün önünde olması gereken (4) rakamı Kök tarafından 002/213=25v/de (4) gösterilmemiştir [Kök;2004;s.23]. (4) rakamı Ünlü tarafından da bir ve aynı olarak 002/213=27v/de (4) gösterilmemiştir [Ünlü 2018;C. 5, s. 50].

<p style="text-align: right;">23</p> <p>211. sorğu tağr kılını öğlunğa niçü berdimiz anlarğa bilgüdin (5) bilgüdüg, kim öğilürü tağrınm ni' mihni kılmişü kedin ağır bitünlükü tağrı katıg (6) kılıg ol.</p> <p>212. etidi bızıldi anlarğa kim tındılar yakınarq tırıgık ağıs üsürler (7) anlaru kim kertgüdüler anlaru kerküder olarda üstün ol kıyümet klu. tağrı rüzü kılur (8) kimkü tılısı sakıspız.</p> <p>→ 213. İrdi kişiler bir gürih idü tağrı yalavaçları (9) ağılınç berigilür kerkütağlılar. indüdi anlar birli biyüni [25v/1] kertülgü birli bükün kılınun tep kişiler ara anı içindü kim tartışık boldılar anı içindü. bolmadı tartışık anı içindü [2] meğre anlar beridiler anı kılmişü kedin anlarğa bilgüdüler artukluk tılıyü anlar ara. köni yolka (3) köndürdi tağrı anlaru kim kertgüdüler anı için tartışık boldılar anı içindü kertüdin anı yarlık birli. tağrı köni yolka köndürdi kimni tılısı köni yolka.</p> <p>214. azı sezdijiler mü kim kirsü silür uçmakık (5) kaçanı kılısı silirükü anlarım müyüziği kılıçlılar silirdü öpdün. teğdi anlarğa katıgık (6) kor yaslar tıprandırlür ayıncıka teği yalavaç anlar kim kertgüdüler anı birli (7) kaçan ol tağrım yarı bermeki. bilgü kim tağrı yarı bermeki yawuk turur.</p> <p>215. ayıtlar sanı neğü ol nafaka kılurur. (8) ayğıl ne kim nafaka kıldıpuzlar maldin anıka ataka yak yawuklarğa atasızlarğa (9) çığaylarğa yolda yüzümüş, ol kim kilsü silür idgüdükdin. [26v/1] tağrı anı bilgü ol.</p> <p>216. bitirdi silür üzü tokıymak ol türs ol silirükü. (2) bolğay kim tıplamağay silür anırsün ol yegrik turur silirükü. bolğay kim (3) nırsün ol yawuzarık silirükü. tağrı bilür silür bitirilsiler.</p> <p>217. ayıtlar sağı (4) ağırlıg aydın tokıymak anı içindü. ayğıl tokıymak anı içindü ulug turur. yana yandurmak turur tağrı yoldın (5) tımmak apar ağırlıg mızgırik çıkarmak anı bodunu andın ulıgırık tağrı üküdüli. bolğak (6) ulıgırık tokıymıkdin. tutıpa tokıyurur silizim birü anıca yandurmal silirü dinizilirdin<sup>19</sup> (7) iğir usalar. kim İwerüsi silirdin dındın İtül ol (8) taıgırlı İrkün anlar turur yokıuz boldı işleri dünyü iğri İhürü iğri. anlar tururur (9) ot idilürü. anlar anı içindü mızgırik kılıçlılar.</p> <p><sup>19</sup> 002/217 - 26v/6 dinizilirdin: Yazmış: يذريه يذريه.</p>	<p>[25v/1] kertülgü birli bükün kılınun tep kişiler ara anı içindü kim tartışık boldılar anı içindü. bolmadı tartışık anı içindü [2] meğre anlar beridiler anı kelmışü kedin anlarğa belğiler artukluk tileyü anlar ara. köni yolka (3) köndürdi Tağrı anlaru kim kertgüdüler anı için tartışık boldılar anı içindü kertüdin anı yarlık birli. Tağrı köni yolka köndürdi kimni tılısı köni yolka.</p> <p>→ 214. azı sezdijiler mü kim kirsü silür uçmakık (5) kaçanı kelce silirükü anlarım meğreki keçiler silirükü öpdün. teğdi anlarğa katıgık (6) kor yaslar tepeitkiler ayıncıka teği yalavaç anlar kim kertgüdüler anı birli (7) kaçan ol Tağrım yarı bermeki. bilgü kim Tağrı yarı bermeki yawuk turur.</p> <p>215. ayıtlar sağı neğü ol nafaka kılurur. (8) ayğıl ne kim nafaka kıldıpuzlar maldin anıka anıka yak yawuklarğa atasızlarğa (9) çığaylarğa yolda yüzümüş, ol kim kilsü silür edgüdükdin.</p> 
---	---

[Kök;2004;s.23]

[Ünlü 2018;C. 5, s. 50]

2.2.2 Kök'ün doktora tezinde 007/198=130v/9'de âğâr sözcüğünün önünde olması gereken (9) rakamı Kök tarafından 007/198=130v/(9) gösterilmemiştir [Kök;2004; s.125]. (9) rakamı Ünlü tarafından da bir ve aynı olarak 007/198=130v/de (9) gösterilmemiştir [Ünlü 2018;C.5, s.260].

<p>125</p> <p>kaçan âğârü İrsâ ekki okıdırar &lt;idilâri taprak&gt;. âğâr (7) bersî sîn birizgikâ edğülük bolğay ok miz sipâs öğğülürdin.</p> <p>190. kaçan berdi İrsâ anlar ekkiğükâ edğülük (8) kâkâr apar ortağ anı içindî kim berdi olağka yûksâk tapr anıdın kim ortağ mu katarlar.</p> <p>191. (9) ortağ mu katarlar anı kim İrîmâs nûşânî anlar İrîmâsîlîr.</p> <p>192. umaslar anlağka yârî bermâkkâ [130v/1] ap özlîrîpî yârî berîrlîr.</p> <p>193. âğâr oksa sîn olarn künî yolka udu barmaslar silîrkî. (2) tîz turur silîr İzâ oksa silîr olarn azu silîr sewüğ turuğ bolso silîr.</p> <p>194. anlar kim okırlar (3) Taprda adın kullar ol. silîrkî mîşâğîllîr okırlar olarnı yanut bersünîr silîrkî (4) eger erse silîr çin sözlîğîlîr.</p> <p>195. bar mu anlarnıñ adâklar yörürîr anıñ birîl anlarnıñ elîğîr tutarlar (5) anıñ birîl azu anlarnıñ közîlîr közîrlîr anıñ birîl azu anlarnıñ kulâklar eşîrlîr anıñ birîl. ayğîl (6) okırlar ortağlarızını yana al kılınlar mağâ küdmênîr mağâ.</p> <p>196. çin menim erkîğîmî (7) ol ol idî kim kudu indîrdî bitîğî. ol erkîğ bolur edğülürkâ.</p> <p>197. anlar kim (8) İndîrlîrîr anda adna umaslar yârî bermâkkâ ap ymî özlîrîpî yârî berîrlîr.</p> <p>→ 198. âğâr oksa sîn olarnı künî yolka eşîmâsîlîr. kôrğy sîn olarnı bakırlar sağa [131r/1] anlar kôrmezîlîr.</p> <p>199. wâğî kîğîmâkîsî İrîmâsîlîğî bitîmâkî yûz İwîrğîl bilîğîsîzîlîrdîn.</p> <p>200. (2) âğâr yûkîm sâğîlîlîr taprak. ol eşîğân bilîğîn ol.</p> <p>201. bitîlîkîm anlar (3) kôrkarlar kaçan tepâsî olağka közîlîlîr İğîrîpî<sup>199</sup> İğîzîğîlîlîr yûkîm yîdî kılurur ançağda anlar kôrîğîlîlîr.</p> <p>202. (4) ymî anlarnıñ kâdâşları uzatı tutar olarnı yobuzluk içîndî yana yîğîmâsîlîr.</p>	<p>[130v/1] ap özlîrîpî yârî berîrlîr.</p> <p>193 eger oksa sen olarnı künî yolka udu barmaslar silerke. (2) tîz turur siler İze oksa siler olarnı azu siler sewüğ turuğ bolso siler.</p> <p>194 anlar kim okırlar (3) Taprda adın kullar ol. silerke mezğîlîlîr okırlar olarnı yanut bersünîr silerke (4) eger erse siler çin sözlîğîlîr.</p> <p>195 bar mu anlarnıñ adâklar yörürîr anıñ birîl anlarnıñ elîğîr tutarlar (5) anıñ birîl azu anlarnıñ közîlîr közîrlîr anıñ birîl azu anlarnıñ kulâklar eşîrlîr anıñ birîl. ayğîl (6) okırlar ortağlarızını yana al kılınlar mağâ küdmênîr mağâ.</p> <p>196 çin menim erkîğîmî (7) ol ol idî kim kudu indîrdî bitîğî. ol erkîğ bolur edğîlerke.</p> <p>197 anlar kim (8) İnderler anda adın umaslar yârî bermekke ap yme özlîrîpî yârî berîrlîr.</p> <p>→ 198: eger oksa sen olarnı künî yolka eşîmîsîlîr. kôrğy sen olarnı bakırlar sağa</p>	
--	---	--

[Kök;2004; s.125]

[Ünlü 2018;C. 5, s. 50]

<sup>199</sup> 007/201 = 131r/3 kösüdi İğîrîpî: *kîçîrî İğîrî* - "gîze İğîrîk", "yoctımnı verîlîğ vevîsî" İkkîmde = A. ... (Çevre 306).

2.2.3. Kök'ün doktora tezinde 017/102=213v/8'de **aydı** sözcüğünün önünde olması gereken (8) rakamı Kök tarafından 017/102=213v/(8) gösterilmemiştir [Kök; 2004; s.210]. (8) rakamı Ünlü tarafından da bir ve aynı olarak 017/102=213v/de (8) gösterilmemiştir [Ünlü 2018; C.5, s. 426].

210	<p>yüzlü üzü karağular ağular sağırlar, yağı yârlüri tamuğ ol. niçâ kim öçâi otı [213v/1] arturğay miz anlarğa çoğluğ otı.</p> <p>98. ol turur anlaruğ yanıtı anıñ için tandılar biziz bilgüllirimizkâ aydılar kaçan (2) bolsa miz süjüklür uwuş tüwüş biz mü kıparığular miz yapı yaratıç.</p> <p>99. azu körmäs-mülür bütinlülükün tağı (3) ol kim türü(ç) köklürni yârlürni uğan turur yaratmak üzälä anlar müñizig köldü (4) anlarğa atalmıç vakt sezik yoç anıñ içindä. unamadı küç kılığular müğür nü-sipäsiç.</p> <p>100. ayğıl äğür silür ärküig bolsa silür (5) içimniñ yarıkamaçunıñ hazinällirigä andäğ ärsä bük tuğay ärdizizler bermäk körkünçündä. äür (6) kişilür bük tuğın.</p> <p>101. berdimiz ök müsäkü toçuz nişinläri bilgüllüglür. sorğı (7) tağır küli oğlanıya ançada kim köldi anlarğa aydı apar fir'avn män sezür män seni ay müsä yülwikmiş.</p> <p>102. aydı bildiñ anı fir'avn indürmüdi bular müğür köklür yârlür içisi körtip bilig arığular. (9) män sezür män ay fir'avn hälik bolmuş.</p> <p>103. tilädi kim çoparmak olarnı yârdün. [214v/1] suwğa batardımız anı anıñ birläkini yumışım.</p> <p>104. aydımız anda keçin tağır küli oğlanıya anıruğlar (2) yârdü kaçan kölsä keçin vakt kürtüglü miz silürni çatıç karmak.</p> <p>105. yaraş birli indürdimiz anı (3) yaraş birli üdi. idmadımız seni müğür säwinç berigü körtüglü.</p> <p>106. öçün belgür(ç)imiz anı öçümäkiñ için anı (4) kişilür üzü üzüklüg üzü. indürdimiz anı indürmük.</p> <p>107. ayğıl kertgünügüglür apar azu kertgünümäklär. çün (5) anlar berdilür biligin anda öçün kaçan öçlisa anlar üzü tışkılür saçakları birli yülkü.</p> <p>108. (6) ayurlar arıglıç içimizä kim äür içimiz üd urmakı çünüğü.</p> <p>109. tüşürilür saçakları birli (7) yuğular arturur anlarğa körmäk.</p> <p>110. ayğıl öçümlar tağırın azu öçümlar rüzi berigü. adını kayısı kim öçisa silür (8) ayar turur edgü atar. ün eşitür öçümäği namatında akru ymä öçümäği anda tilägi öcki anı yol.</p>	<p>[213v/1] arturğay miz anlarğa çoğluğ otı.</p> <p>98 ol turur anlaruğ yanıtı anıñ için tandılar biziz bilgüllirimizkâ aydılar kaçan (2) bolsa miz süjüklür uwuş tüwüş biz mü kıparığular miz yapı yaratıç?</p> <p>99 azu körmäs mülür? bütinlülükün Tağır (3) ol kim türüni köklürni yerlerni uğan turur yaratmak üzele anlar meşizig köldü (4) anlarğa atalmıç vakt sezik yoç anıñ içindä. unamadı küç kılığular meğür müsipäsiç.</p> <p>100 ayğıl eğer silür ärküig bolsa silür (5) içimniñ yarıkamaçunıñ hazinällirigä andäğ ärsä bük tuğay ärdizizler bermäk körkünçündä. erü (6) kişilür berk tuğın.</p> <p>101 berdimiz ök müsäkü toçuz nişinläri bilgüllüglür. sorğı (7) tağır küli oğlanıya ançada kim köldi anlarğa aydı apar fir'avn men sezür men seni ay müsä yülwikmiş.</p> <p>102 aydı bildiñ anı fir'avn indürmedi bular meğür köklür yârlür içisi körtip bilig arığular. (9) men sezür men ay fir'avn hälik bolmuş.</p> <p>103 tilädi kim çoparmak olarnı yerdin.</p>	
-----	---	---	--

[Kök; 2004; s.210]

[Ünlü 2018; C.5, s. 426]

Kök tarafından dikkatsizlikle yapılan yanlışlar Ünlü tarafından da tutarlılıkla tekrarlanmıştır. Bunların bir kaçını sıralayalım:

2.3.1 Kök'ün doktora tezinde 002/225=27v/1'de olması gereken **kim** sözcüğü Kök tarafından 002/225=27v/2'de gösterilmiştir [Kök; 2004; s.25]. Sözcük Ünlü tarafından da 002/225=27v/1'de değil de Kök'le bir ve aynı olarak 002/225=27v/2'de gösterilmiştir [Ünlü 2018; C. 5, s. 54].


<p>225. tutmas sillemi taprı kertisizlik birle anduzlar içinde yok (2) kim tutar sillemi anıy birle kim kazandı köpülleriiz taprı yazık örtgen kaçtıgın ol.</p> <p>226. (3) anlarke kim anı içirler tişirlerin ürük turmak ol tört ay ağır yansalar bitinlikün taprı (4) yazık örtgen yarıkagan ol.</p> <p>227. ağır uğrasalar talıkka bitinlikün taprı eşiğün bilgen ol.</p> <p>228. (5) boşanmış tişiler küdgyiler ösleri birle üç namıozlık katıy angıça. hılal bolmas anlarke (6) kızılmakları anı kim yaratı taprı oğulçukları içinde ağır kergünümis ırşalır (7) taprıka kedinki künkür. anlarıy begleri ya'ni küyğülleri yaraşarak anları awırmakka anıy içinde (8) ağır tilsalılar edğı kılmaq. anlarke ajar müazir kim anlar üzä ol edğüllük kılmaq (9) ırnalıkkı. anlar üzä bir üsün kur. taprı küyş turur bitin işig.</p> <p>229. boş kılmaq [28v/1] ekki yoti ol. tutmaq edğüllük bitilä yä takı idmak edğüllük birle. hılal bolmas (2) silirki kim almakıuzlar anıyın kim berdigiz anlarke narsä müğür korşalar adakın kile'ma'ma'kâr ekkiğü (3) taprıyü yığığlarını. ağır bitilä silär adakın kılunamaklarıya taprı yığığlarını yazık yok anlar üzä (4) anıy içinde yutubı anıy birle. ol taprı yığığları ilğün kaçtıgıdır andın. kim ilğün küçsä (5) taprı yığığlarını anlar tururtar anlar küç kılığlar.</p> <p>230. yanın ağır boşasa anı hılal bolmas ajar (6) anda keşfin oikü) bolmağınca anda adımı ürük. ağır boşasa anı yazık yok anlar ekki üzä (7) kim yanıpalar ağır bitisilär adakın kılmaqları ekkiğü taprı yığığlarını. ol turur taprı yığığ- (8) -ları bütgürtür anı ol bodunka kim bilirlär.</p> <p>231. kaçın boşasa silär urağutlarını teğsälir (9) atalmış<sup>22</sup> vakletarıya tutuğlar oları edğüllük birle anı edınlar anlarını edğüllük birle. [28v/1] tutmağlar oları ziyün üzä üyägä küçsä silär. kim kılma anı küç kıld (2) ok öziyü. tutmağlar taprı bütgülleri elig fusüs. yid kılığlar taprı nı mätini (3) silär üzä. ol kim indirdi silär üzä bitigün takı biligün (4) pänd beritir silirki. anıy birle korşuğlar taprıdan biligür bitinlikün kim taprı teğmü narsäni bilgin ol.</p> <p>232. kaçın (5) boşasa silär urağutlarını teğsälir atalmış vakletarıya yığımağlar oları &lt; nikäl) kılmal &gt; (6) cüftüleriñ kaçın tilsalılar anlar ara edğüllük bitilä. ol pänd</p>	<p>[27v/1] Taprı eşiğün bilgen ol.</p> <p>225. tutmas sillemi Taprı kertisizlik birle anduzlar içinde yok (2) kim tutar sillemi anıy birle kim kazandı köpülleriiz Taprı yazık örtgen kaçtıgın ol.</p> <p>226 (3) anlarke kim anı içirler tişirlerin ürük turmak ol tört ay eger yansalar bitinlikün Taprı (4) yazık örtgen yarıkagan ol.</p> <p>227 eger uğrasalar talıkka bitinlikün Taprı eşiğün bilgen ol.</p> <p>228 (5) boşanmış tişiler küdgyeler ösleri birle üç namıozlık katıy angıça. hılal bolmas anlarke (6) kızılmekleri anı kim yaratı Taprı oğulçukları içinde eger kergünümis erseler (7) Taprıka kedinki künkür. anlarıy begleri ya'ni küyğülleri yaraşarak anlarını awırmekke anıy içinde (8) eger tilseler edğı kılmaq. anlarke ajar meşper kim anlar üzä ol edğüllük kılmaq (9) erenleke. anlar üzä bir üsün kur. Taprı küyş turur bitin işig.</p> <p>229 boş kılmaq</p>
--	---

[Kök; 2004; s.25]

[Ünlü 2018; C. 5, s. 54]




2.3.2. Kök'ün doktora tezinde 002/225=27v/2'te olması gereken **anlarğa kim** sözcüğü Kök tarafından 002/226=27v/3'te gösterilmiştir [Kök; 2004; s.25]. Sözcük Ünlü tarafından da 002/225=27v/2'te değil de Kök'le bir ve aynı olarak 002/226=27v/3'te gösterilmiştir [Ünlü 2018; C.5, s.54].

<p>225. tutmas silâni tağrı kertüstüzlük birli andıçızlar içinde yok (2) kim tutar silâni anıç birli kim kışğandı körülläriñiz tağrı yazık an çışa köçüñen ol. <b>anlarğa kim</b></p> <p>→ 226. (3) anlarğa kim an içirler işileridin ürük turmak ol terti ay işir yansalar bütünlükün tağrı (4) yazık örtgen yarıkışın ol.</p> <p>227. işir uğrasalar talıkka bütünlükün tağrı eşitğin bilgin ol.</p> <p>228. (5) boşamsı işiler küçgüylir özlari birli üç namızsızlık katıç arıñıça. hällal bolmas anlarğa (6) kızılmaklıeri an kim yaratı(7) tağrı oğulçukları içinde işir kertgenmiş işirälir (7) tağrıca kedinki künkä. anlarñı beğleri ya'ni kıyğılları yaraşırk anları işürmökki anıç içinde (8) işir tiläsällir edğı kılmaq. anlarğa apar müzür kim anlar üze ol edğılük kılmaq (9) işirälir. anlar üze bir üstün kur. tağrı kıyğış turur bütin işir.</p> <p>229. boş kılmaq [28v/1] ekki yoli ol. tutmak edğılük birli yä takı idmak edğılük birli. hällal bolmas (2) silärkä kim almaqıyızlar anıçın kim berdiriz anlarğa narsä müğir karkısalır adakın kılma-ma-mağlar ekkiği (3) tağrıñı yığığlarını. işir bilsä silär adakın kılmanmaqılarına tağrı yığığlarını yazık yok anlar üze (4) anıç içinde yulund anıç birli. ol tağrı yığığları işirün kıçmünñir andın. kim işirün kıçış (5) tağrı yığığlarını anlar tururlar anlar küç kığığlılar.</p> <p>230. yana işir boşasa anı hällal bolmas apar (6) anda kedın nıkılı bolmağınça anda acıñkı lirkä. işir boşasa an yazık yok anlar ekki üze (7) kim yanşalar işir bilsällir adakın kılmaqları ekkiği tağrı yığığlarını. ol turur tağrı yığığ- (8) - ları bilğürtür anı ol bodunka kim bilirir.</p> <p>231. kaçan boşasa silär urağutları tüğsällir (9) atalmı<sup>22</sup> vakıtlarına tutuğlar oları edğılük birli azu iduğlar anları edğılük birli. [28v/1] tutmağlar oları ziyin üze tüğdä kıçışä silär. kim kılma anı küç kılın (2) ok öziyü. tutmağlar tağrı bilğüllärini elig fustis. yid kığığlar tağrı ni' mätünü (3) silär üze. ol kim indirdi silär üze bitigdin takı bilğüdin (4) pänd berür silärkä. anıç birli karkıyğlar tağrıñın bilğüllir bütünlükün kim tağrı işirün silärsini bilğün ol.</p> <p>232. kaçan (5) boşasa silär urağutlarını teğsällir atalmı vakıtlarına yığığmalar oları &lt; nıkah kılmal &gt; (6) cüftläriñi kaçan tiläsällir anlar ara edğılük birli. ol pänd</p> <p><sup>22</sup> 002/231- 28r/9 atalmı: Yazmada تاملی اتالمناس yazılı.</p>	<p>[27v/1] Tağrı işirün bilgin ol.</p> <p>225 tutmas silâni Tağrı kertüstüzlük birli andıçızlar içinde yok (2) kim tutar silâni anıç birli kim kışğandı körülläriñiz Tağrı yazık örtgen keçüñen ol.</p> <p>→ 226 (3) anlarğa kim an içirler işileridin ürük turmak ol terti ay işir yansalar bütünlükün Tağrı (4) yazık örtgen yarıkışın ol.</p> <p>227 eger uğrasalar talıkka bütünlükün Tağrı eşitğin bilgin ol.</p> <p>228 (5) boşamsı işiler küçgüylir özlari birli üç namızsızlık katıç arıñıça. hällal bolmas anlarğa (6) kızılmaklıeri anı kim yaratı Tağrı oğulçukları içinde eger kertgenmiş eresler (7) Tağrıca kedinki künkä. anlarñı beğleri ya'ni kıyğılları yaraşırk anları işürmökki anıç içinde (8) eger tiläseler edğı kılmaq. anlarğa apar mezzer kim anlar üze ol edğılük kılmaq. (9) erenkerke. anlar üze bir üstün kur. Tağrı kıyğış turur bütin işir.</p> <p>229 boş kılmaq</p> 
--	--

[Kök; 2004; s.25]

[Ünlü 2018; C. 5, s. 54]

2.3.3. Kök'ün doktora tezinde 004/019=60v/4'te olması gereken âğâr sözcüğü Kök tarafından 004/019=60v/3'te gösterilmiştir [Kök; 2004; s.56]. Sözcük Ünlü tarafından da 004/019=60v/4'te değil de Kök'le bir ve aynı olarak 004/019=60v/3'te gösterilmiştir [Ünlü 2018; C. 5, s. 120].

<p style="text-align: right;">56</p> <p>15. ol konuşular kaldırıır çalpak işni konuşularınızdan tanuê koluê (3) anlar üzi tîrt tanuê silîrdin. âğâr tanuêk bîrsîlîr bilgînlîr olarn ewlîr içîndî ançaêa teêi (4) ölgînçî azu kılınça taêr anlarêa yol.</p> <p>16. anlar ekki kaldırırlîr silîrdîn (5) âmgîttîrîlîr anî âğâr yansalar yüz âwîrtîlîr anlar ekkidîn. çuok taêr ârîr tîvbî bîzîrlîlîlîn yarlîyîkân.</p> <p>17. (6) bîttînlîkîn tîvbî bîzîrlîmîk taêrî üzi anlarêa kîlurlar esîzlîkînî bilgîsîzlîk bîrlî yana öknûr yanarlîr (7) yâêîndîn. anlar tîvbî berûr taêrî anlar üzi. ârîr taêrî bilgîn bîrtîn îêlî.</p> <p>18. (8) îrmîsî tîvbî bîzîrlîmîk anlarêa kîm kîlurlar esîzlîkînî ançaêa tîêi kaêan kîlîsâ (9) anlarda bîrîêî ölmîn aydî mîn yandîm emdî. ap ymî anlar ôlîrlîr anlar (60v/1) kertîgmînçîlîr anlar. anlarêa kîmî ajrîtlîêlî.</p> <p>19. ay anlar kîm kertîgmîndîlîr yaramaz (2) silîkêî mîrîs yemî silîr konuşular kîçînlî. yîgmîglar olarnî elîsî silîr amarlî (3) bîrdîrtîlîlîr olarêa mîêîr kîm kîldîrlîsîrlîr bîr çalpak işni bîlîglîlî. tîrlîglî kâêrînlîr olarnî bîrlî edgîllîk bîrlî. âğâr (4) taêlarnîsî silîr olarnî bîlîglîlî. tîrlîglî taêlarnîsî yîzîrlîr nîrsînî yana kîlîyî taêrî anî içîndî (5) ükîê edgîllîk.</p> <p>20. âêîr tîlîsâ silîr tîêîgmîk tîêî ornîyî tîêî (6) bîrsî silîr anlarêa bîrîêî bîr ökîz kînlî tolu altun almîglar andîn nîrsî. alur mu silîr anî kîrîyî yala (7) yazuê bîlîglîlî.</p> <p>21. nîêîglî alur silîr anî çuok tîgmîê bîlîsî âmîrîyîzîlîr âmîrîkî (8) aldîlar silîrdîn âêîrlîê bîttînlîk.</p> <p>22. tîêî almîglar anî kîm tîêîlîndî atîyîz tîêîlîrdîn (9) mîêîr ol kîm öêlîn kâêtî bîttînlîkîn ol îrîr çalpak iş sîwîglîsîzlîê. yawuz yol.</p> <p>23. îharîm kîlîndî silîr üzi (61r/1) anapîzlar kîzlarîyîz bîr tuêmîy kîz kîrîndîêîyîz atîyîzîyî tuêmîa kîz kîrîndîêî anapîz kîz kîrîndîêîyîz bîrlî tuêmîy îrkîk kîrîndîêî kîzlarî (2) bîrlî tuêmîy tîêî kîrîndîêî kîzlarî anapîzlar anlar kîm âmîrîyîdîlîr silîrî tîêî kîrîndîêîlîyîz (3) âlt îmmîkîdîn tîêîlîrtîyîz anlarî öêîyî yegîdîmî<sup>61</sup> kîzlarîyîz anlar kîm kîyînlîrtîyîz içîndî (4)</p> <p><sup>61</sup> 004/023-61r/3 öêîyî yîgîdîmî kîzlarîyîz: yîgîdîmî 'besleme' &lt; yîgîdîmî 'îêîl' 'beslemek' &gt; yîgîdîmî sîz bîyî &gt; unsîzî tîrîmîsî îêî. Sîwîkî îêîlîrtî olarîk M III 5, 1 (metîn 1) de edîêî sîz kîyîrtîyîz îêîlîrtîyîz anîndî êîzîrlîêî sîndîêî yîgîdîmî. Êêîl'în yîgîdîmî 'yî' îêîlîrtîmîk denî gîrmîkî îsîrîsîndî dîêîrî olîmîsî gîrîktîr. Sîwîkîk Bîlîêîrtîmî, kîzîmî, kîyîrtîmî (Bunlar îçîn İBkz. WF 1991: 316 vd)</p>	<p>[60v/1] kertîgmînçîlîr anlar. anlarêa kîmî ajrîtlîêlî.</p> <p>19. ay anlar kîm kertîgmîndîlîr yaramaz (2) silîkêî mîrîs yemî silîr konuşular kîçînlî. yîgmîglar olarnî elîsî silîr amarlî (3) bîrdîrtîlîlîr olarêa mîêîr kîm kîldîrlîsîrlîr bîr çalpak işni bîlîglîlî. tîrlîglî kâêrînlîr olarnî bîrlî edgîllîk bîrlî. âğâr (4) taêlarnîsî silîr olarnî bîlîglîlî. tîrlîglî taêlarnîsî yîzîrlîr nîrsînî yana kîlîyî taêrî anî içîndî (5) ükîê edgîllîk.</p> <p>20. eêîr tîlîsî silîr tîêîgmîk tîêî ornîyî tîêî (6) bîrsî silîr anlarêa bîrîêî bîr ökîz kînlî tolu altun almîglar andîn nîrsî. alur mu silîr anî kîrîyî yala (7) yazuê bîlîglîlî?</p> <p>21. nîêîglî alur silîr anî çuok tîgmîê bîlîsî âmîrîyîzîlîr âmîrîkî (8) aldîlar silîrdîn âêîrlîê bîttînlîk.</p> <p>22. tîêî almîglar anî kîm tîêîlîndî atîyîz tîêîlîrdîn (9) mîêîr ol kîm öêlîn kâêtî bîttînlîkîn ol îrîr çalpak iş sîwîglîsîzlîê. yawuz yol.</p> <p>23. îharîm kîlîndî silîr üzi</p> 
--	--

[Kök; 2004; s.56]

[Ünlü 2018; C. 5, s. 120]



2.3.4. Kök'ün doktora tezinde 004/133=74r/5'te olması gereken **ay** sözcüğü Kök tarafından 004/133=74r/6'da gösterilmiştir [Kök; 2004; s.69]. Sözcük Ünlü tarafından da 004/133=74r/5'te değil de Kök'le bir ve aynı olarak 004/133=74r/6'da gösterilmiştir [Ünlü 2018; C. 5, s. 147].

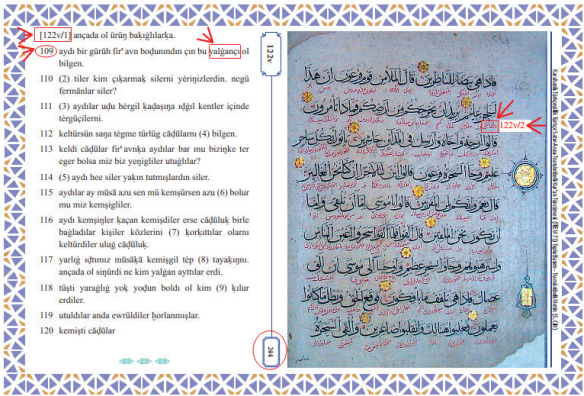
<p style="text-align: center;">69</p> <p>tişlennmäkinizdir olarnı yana köwräk tutulmuşlar oğlanlardın adakın turmaqız birli. (3) atasızlarğa kömlük dädiğ birli. niğü kim kılşa silir eçğüllükün çuqoq taqırürür anı biligi.</p> <p>128. (4) äğär bir tişi kişi qorqsa bäğindin köñül kılmaq azu yüz äwürmäk tarih yok (5) anlar ekki üzä yarasturmaqıları yalı birli olar ekki ara aştı kılmaq, aştı kılmaq yeğräk. anutıldı (6) äsüzdir bahillikçe. äğär eçğüllük kılşa silir saqınuqloq kılşalar bütümlükün taqırürür. am kim kılur silär (7) uğan ol.</p> <p>129. <i>umäğäy</i><sup>99</sup> silär kim <i>däd kılmaqızlarğa kuqıçıylar ara näçü üñiksüzür</i> (8) ämitimäylär kamıq ämitimäkkä qoçlar silär anı asıtıq tüğ. äğär aştı kılşa silir saqınuqloq kılşa silir (9) bütümlükün taqırürür yazıq ürtiğün yarlıqğan.</p> <p>130. äğär adırsalar muqsuz kılğay taqırürür tegmä birni [74r/1] öz muqsuzluğindın. ürür taqırürür kępürü işig bütüm işig.</p> <p>131. <i>taqrıka</i> nä kim köklär içindiki (2) ne kim yür içindü. <i>tut(t)urduz</i> oq anı anlarğa kim berildiler bitigni silirdä öğüdn (3) silirdä saqınuq kılşa silir <i>taqrıka</i>. äğär kertğümsüz silär çuqoq <i>taqrıka</i> turur nä kim köklär içindiki (4) taqı yär içindiki. ürür taqırürür muqsuz öğülmüş.</p> <p>132. <i>taqrıka</i> nä kim köklär içindiki (5) taqı yärlär içindiki. <i>tap turur taqırürür küdäzi</i>.</p> <p>→ 133. <i>apıq nıfəsi eştigüy silärni</i> (6) <i>ay</i> kışiler kältüğüy adınlar. ürür taqırürür anıq üzä uğan.</p> <p>134. kim (7) tiler ärsä bu ajuñ yanutını taqırürür üskindä turur bu ajuñ yanutı. ymı ol ajuñ yanutı (8) ürür taqırürür eştigün körgün.</p> <p>135. <i>ay</i> anlar kim kertğündiler boluñlar adakın turuğıtlar (9) dädiğ birli. tanuqlar <i>taqrıka</i> näçü ymı özüñizilär üzä ärsä azu ata ana yaq yawuqlar [74v/1] äğär bolsa muqsuz azu çığay taqırürür yaraqtıq ol ekki birli ucu barmañlar köñül tiläkipe (2) kışmañızlar. <i>apıq</i> kıya bolsa silär azu yüz üwürsü silär bütümlükün taqırürür anı kim kılur silär uğan turur.</p> <p>136. (3) <i>ay</i> anlar kim kertğündiler kertğünitilär <i>taqrıka</i> taqı yalavaqça ol bitig kim <i>indirdi</i> (4) <i>yalavaqça</i> ol bitigki kim <i>indirdi munda öğüdn</i>. kim <i>tansa taqrıka</i></p>	<p>[74r/1] öz muqsuzluğindın. ürür Taqrı kępürü işig bütüm işig.</p> <p>131. Taqrıka ne kim köklär içindiki (2) ne kim yer içindü. tutarduz oq anı anlarğa kim berildiler bitigni silerdü öpülm (3) silerdü saqınuq kılşa siler Taqrıka eger kertğümsüz siler çuqoq Taqrıka turur ne kim köklär içindiki (4) taqı yer içindiki. ürür Taqrı muqsuz öğülmüş.</p> <p>132. Taqrıka ne kim köklär içindiki (5) taqı yerler içindiki. tap turur Taqrı küdäzi</p> <p>→ 133. <i>apıq</i> nıfəsi eştigüy silärni (6) <i>ay</i> kışiler kältüğüy adınlar. ürür Taqrı anıq üzä uğan.</p> <p>134. kim (7) tiler ärsä bu ajuñ yanutını Taqrı üskindä turur bu ajuñ yanutı (8) ürür Taqrı eştigün körgün.</p> <p>135. <i>ay</i> anlar kim kertğündiler boluñlar adakın turuğıtlar (9) dädiğ birli. tanuqlar Taqrıka näçü ymı özüñizilär üzä ärsä azu ata ana yaq yawuqlar</p>
--	---

99 004/129-73v/7 *umäğäy*: yarmada *udmäğäy* yazılıp o'nis üttü çütlerek iptal edilmiş.

[Kök; 2004; s.69]

[Ünlü 2018; C. 5, s. 147]


2.3.5. Kök'ün doktora tezinde 007/109=122v/2'de olması gereken **yalğancı** sözcüğü Kök tarafından 007/109=122v/1'de gösterilmiştir [Kök; 2004; s.117]. Sözcük Ünlü tarafından da 007/109=122v/2'de değil de Kök'le bir ve aynı olarak 007/109=122v/1'de gösterilmiştir [Ünlü 2018; C.5, s.244].

<p style="text-align: right;">117</p> <p>105. (7) yaraşı ol aymamakım üzä taqrı üzä müğür yaraşı. kâldürdüm ök bilgi iditizürdüm. (8) içgiñ mänig birä taqrı kütü oğlanım.</p> <p>106. aydı ağır kâltürdügü ürsä bir bälügü kâltürügü anı eger (9) ürsä sün çın sözlüğilürdin.</p> <p>107. kâmişti tıyaşım ol ançada ol bütük yılan bilgüñüg.</p> <p>108. tart(ı) ağırım [122v/1] ançada ol ürlüg bağıçlarıkça.</p> <p>109. aydı bir gürtür fir'avnı boğumndın çın bu yalğancı ol bilgün.</p> <p>110. (2) nılar kim çıkarmak silerni yerizizürdün. nügü firmanlar silär.</p> <p>111. (3) aydılar udu berigil kadaşpa içgiñ kântür içinde terğüçilirmi.</p> <p>112. kâltürsün sağa tegmä türlüg cädlürüm (4) bilgen.</p> <p>113. keldi cädlür fir'avnka aydılar bar mu bizipkä tär ağır bolsa miz biz yalğıñlılar utuğlılar</p> <p>114. (5) aydı häi silär yaqın tutmuşlardın silär.</p> <p>115. aydılar ay mütäs azu sün mü kâmişürsün azu (6) bolur mu miz kâmişügilür</p> <p>116. aydı kâmişürler kaçan kâmişügilür ürsä cädlük birli bağladılar kişilär közlärim (7) korkıñ(ı)lar olarnı kâltürçilür üñüg cädlük.</p> <p>117. yalğ idümüz müsäkkä kâmişügil tep (8) tıyaşımı. ançada ol siñtirdi nä kim yalğın ayt(ı)lar ürdi.</p> <p>118. tüsti yarağıñg yok yodun boldı ol kim (9) kılur ürdilär.</p> <p>119. utaldılar anda ävrüdüñilür borlanmışlar.</p> <p>120. kâmişti cäçlür [123r/1] yüküñügilür.</p> <p>121. aydılar kertgündimiz ajuñluğlar içisiñi.</p> <p>122. mütäs içisi taqı härün içisi.</p> <p>123. aydı (2) fir'avn kertgündüñilür mü aqar män dâstür bermişdä äpnu silär çinök bu dâstün turur dâstün kıldıpuzlar anı (3) kânt içrâ çıkar silär andın boğumun. harayna bilgüy silär.</p> <p>124. kâşgây ök män äñigläriñizni (4) adäklarıñıznu şaşru yana asğay oğ män kâmişüpuzun.</p> <p>125. aydılar biz içimizkâ (5) yanğışlar miz.</p>	<p>[122v/1] ançada ol ürlüg bağıçlarıkça.</p> <p>[122v/2] aydı bir gürtür fir'avnı boğumndın çın bu yalğancı ol bilgün.</p> <p>110 (2) nılar kim çıkarmak silerni yerizizürdün. nügü firmanlar silär?</p> <p>111 (3) aydılar udu berigil kadaşpa içgiñ kentler içinde terğüçilirmi.</p> <p>112 kehtürsün sağa tegmä türlüg cädlürüm (4) bilgen.</p> <p>113 keldi cädlür fir'avnka aydılar bar mu bizipkä ter eger bolsa miz biz yeşilürle unuğlılar?</p> <p>114 (5) aydı bee silär yaqın tutmuşlardın silär.</p> <p>115 aydılar ay mütäs azu sün mü kâmişürsün azu (6) bolur mu miz kâmişügilür.</p> <p>116 aydı kâmişürler kaçan kâmişügilür erse cädlük birle bağladılar kişilär közlärim (7) korkıñlar olarnı kehtürdiler üñüg cädlük.</p> <p>117 yalğ idümüz müsäkkä kâmişügil tep (8) tıyaşımı. ançada ol siñtirdi nä kim yalğın ayılur erdi.</p> <p>118 tüsti yarağıñg yok yodun boldı ol kim (9) kılur erdiler.</p> <p>119 utaldılar anda ävrüdüñilür borlanmışlar.</p> <p>120 kâmişti cäçlür</p> 
---	---

[Kök; 2004; s.117]

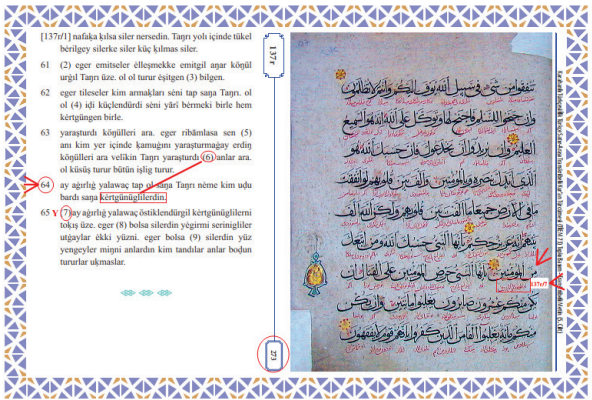
[Ünlü 2018; C.5, s.244]

2.3.6. Kök'ün doktora tezinde 008/025=133v/4'te olması gereken **kim** sözcüğü Kök tarafından 008/025=133v/3'te gösterilmiştir [Kök; 2004; s. 128]. Sözcük Ünlü tarafından da 008/025=133v/4'te değil de Kök'le bir ve aynı olarak 008/025=133v/3'te gösterilmiştir [Ünlü 2018; C.5, s.266].

128	<p>17. öldürmüñiz olarnı välläkin taprı [133r/1] öldürdi olarnı. atmadıñ ançada kim at(O)ñ välläkin taprı at(O). snassa mü'minlärni (2) andın körkliğ snamaq. bütünlükün taprı eşitğn bilgün ol.</p> <p>18. ol silärkä kim taprı köwdäçi ol (3) kertgünmüñlärniñ alını.</p> <p>19. äğär açtura tiläsi silär kälidi ök açmaq. äğär (4) yığılsa silär ol yegrük silärkä. äğär yamsa silär yamğay mız aşğ kılmas silärün (5) öğürüñizlär nürsä nüçä ynsä üküş bolca. bütünlükün taprı kertgünmüñlär birli.</p> <p>20. ay (6) anlar kim kertgündilär hiyänät tutuñlar taprıñ yalavaqıñ yüz äwürmüñlär andın silär eştir silär.</p> <p>21. (7) bolmañlar anlar tilğ kim aydılar eşit(O)ñiz anlar eşitmäslär.</p> <p>22. bütünlükün tmlğ (8) täpirligilärniñ şäriki taprı üskindä üzläz ol ağanlar ol anlar kim ögüt ükmañlar.</p> <p>23. äğär bilsä ärdi taprı (9) anlar içindä edğülük eşit(O)ñsälarnı. äğär eşit(O)ñsäl olarka yüz äwürğäylär anlar yüz äwürğäylär.</p> <p>24. [133v/1] ay anlar kim kertgündilär yanıt beripñär icäbit kılñlar taprıça yalavaqça qaçan oğsa silärni anıñ üçün kim tırğüzür silärni (2) bilññler kim taprı äwürir kişilä ara tağı köñli ara kim ol anıñ tapı yumdıñlar silär.</p> <p>→ 25. (3) köñññlar ol bir bulğakñın tğmäsün ök anlarça kim küç kıldılar silärdä katışız sağıru<sup>186</sup> bilñññlar(kim) (4) taprı katğ kmlğ ol.</p> <p>26. yäd kılñlar ançada kim silär az ärdiñizlär küçsüz bolmış ärdiñizlär (5) yär içindä korqar ärdiñizlär kim qaçmaqların silärni kişilär. sıñğıñu yär berdi silärkä köçländirdi silärni (6) öz yärsi birli rüzü berdi silärkä anğların bolğay kim silär sipas ötgäy silär.</p> <p>27. ay (7) anlar kim kertgündilär hiyänät kılmañlar taprıça yalavaqça hiyänät kılur silär äminätlärniçizkä silär (8) bilir silär.</p> <p>28. bilñññlar bütünlükün tawarlarñız oğlanñız kızlarñız bulğak turur. bütünlükün kim taprı (9) anıñ üskindä uluğ lır muyan.</p> <p>29. ay anlar kim kertgündilär äğär korqsa silär taprıñ kılğay silärkä adrukluğ [134r/1] köñğäy silärün esizliklärniñi örgäy silärniñ yazuqlarñızını. taprı uluğ artuqluğ üdğütük içisi ol.</p>	<p>133v</p> <p>24 [133v/1] ay anlar kim kertgündilär yanıt beripñär icäbit kılñlar taprıça yalavaqça qaçan oğsa silärni anıñ üçün kim tırğüzür silärni (2) bilññler kim taprı äwürir kişilä ara tağı köñli ara kim ol anıñ tapı yumdıñlar silär.</p> <p>→ 25 (3) köñññlar ol bir bulğakñın tğmäsün ök anlarça kim küç kıldılar silärdä katışız sağıru<sup>186</sup> bilñññlar(kim) (4) taprı katğ kmlğ ol.</p> <p>26 yäd kılñlar ançada kim silär az ärdiñizlär küçsüz bolmış ärdiñizlär kim qaçmaqların silärni kişilär. sıñğıñu yär berdi silärkä köçländirdi silärni (6) öz yärsi birli rüzü berdi silärkä anğların bolğay kim silär sipas ötgäy silär.</p> <p>27 ay (7) anlar kim kertgündilär hiyänät kılmañlar taprıça yalavaqça hiyänät kılur silär äminätlärniçizkä silär (8) bilir silär.</p> <p>28 bilñññlar bütünlükün tawarlarñız oğlanñız kızlarñız bulğak turur. bütünlükün kim taprı (9) anıñ üskindä uluğ ter muyan.</p> <p>29 ay anlar kim kertgündilär eğer korqsa siler taprıñ kılğay silerke adrukluğ</p>  <p>134r</p>
-----	---	--

<sup>186</sup> 008/025=133v/3 katışız sağıru: Çift söz. adru= aak'ru, sak'ak, uyank', Bkz. ED 803b = A. Çaldı "Tunusun, İsmail olark, solesce, yaluz". (Çevşu 1966).

2.3.7. Kök'ün doktora tezinde 008/064=137r/7'de olması gereken **kertgünüğhilerdin** sözcüğü Kök tarafından 008/064=137r/6'da gösterilmiştir [Kök; 2004; s. 132]. Sözcük Ünlü tarafından da 008/064=137r/7'de değil de Kök'le bir ve aynı olarak 008/025=008/064=137r/6'da gösterilmiştir [Ünlü 2018; C. 5, s. 273].

<p style="text-align: right;">132</p> <p>63. yarataardı köpülleri ara. İğâr ribnâsâ sîn (5) anı kim yâr içindâ kamağın yarataardı köpülleri ara. İğâr ribnâsâ sîn (5) anı kim yâr içindâ kamağın yarataardı köpülleri ara vâlikin tağrı yarataardı (6) anlar ara. ol kişisiz turur bütün işlig turur.</p> <p>64. ay ağırîğ yalawaç tap ol -sapa tağrı nemî kim udu bardı sapa kertgünüğhilerdin.</p> <p>65. ay ağırîğ yalawaç östiklindüğü<sup>194</sup> kertgünüğhilerni tokıy üzâ. İğâr (8) bolsa silârdin yegirmi silirniğlâr uğaylar ekki yüzni. İğâr bolsa (9) silârdin yüz yâğıyâr miğni anıardın kim tañdılar anlar boçun tururlar uğmaslar.</p> <p>66. [137v/1] emdi yüplüt-tı tağrı silârdin bildi çün silâr içindâ kövâkkik. İğâr bolsa silârdin (2) yüz silirniğlâr uğaylar ekki yüzni. İğâr bolsa silârdin miñ uğaylar ekki miğni. (3) tağrı yarîği birîl. tağrı silirniğlâr birîl.</p> <p>67. kârîkmez yaramaz yalawaç kim bolsa apar bulunlar (4) uvuğçaça teği yâr içindâ. tîlâr silâr dünyâ niğni tağrı tîlâr keçinki sarıyn. (5) tağrı küstîz turur bütün işlig.</p> <p>68. İğâr aşumas İrâmsâ İrdi tağrıdn aşundi tığgây İrdi silêrkâ anıy içindâ. tutuızlar çün (6) ulıg.</p> <p>69. yeğlâr anıydn kim bulnadıızlar açukıñ anıg kôrkuñlar tağrıça. bîrtinlûkîñ tağrı yazuk örgân yarlıkağın.</p> <p>70. (7) ay ağırîğ yalawaç ayğıl anar siliglârijiz içindâ turur âsirfârdın. İğâr bîlmâs bolsa tağrı köplüğiz içindâ (8) edğülük bergây silêrkâ İğğülük. anıydn kim alndı silârdin yarlıkağay İrdi silêrkâ. tağrı yazuk örgân yarlıkağın.</p> <p>71. (9) İğâr tîlâsâ silâr kertüsizlik sapa kertüsizlik kıldılar oğ tağrıça munda öğdn İlig berdi anlar ara<sup>195</sup> tağrı biğîn bütün işlig.</p> <p>72. [138r/1] bîrtinlûkîñ anlar kertgünüğlâr ewlârdin barklarıdn çıqtılar katığandılar mâlları birîl tînlârı birîl tağrı yolu içindâ. (2) anlar kim sığrıça yâr berdilâr tağı yârı berdilâr anlar İmârlîlârı dostlar İmârlîkâ. yana anlar (3) kertgünüğlâr âwdin barçdn kâsîñip çıkmadlar yoğ silêrkâ anlaruñ dostıklarıdn İrâsâdn kâsîñip çıkmâğına anlar (4) İğâr yârı kolsalar</p> <p><sup>194</sup> 008/065 = 137r/7 östiklindüğü. – A. "ıyşık etmek" (Ganga 139b). Krş. ED243b östik ile KB 4487. DL7.1.244 ile göstermiştir.</p> <p><sup>195</sup> 008/071 = 137v/9 ara: âş'ın üzeri çizilip doğrusu ara yazılmıştır.</p>	<p style="text-align: right;">137</p> <p>[137v/1] nafaka kışa siler nersedın. Tağrı yolu içindâ tîkel berîğey silerke siler kîç kımas siler.</p> <p>61 (2) eger emâseler İleşmekke emiğilî apar köpüli urğıl Tağrı üzâ. ol ol turur epîğen (3) biğen.</p> <p>62 eger İleşeler kim amâldın seni tap sapa Tağrı. ol ol (4) İğî kükendirdi seni yârı bîmekki barîc kem kertgüñen barîc.</p> <p>63 yarataardı köpülleri ara. eger ribnâsâ sen (5) anı kim yer içindâ kamağın yarataardı köpülleri ara vâlikin Tağrı yarataardı (6) anlar ara. ol kişisiz turur bütün işlig turur.</p> <p>64 ay ağırîğ yalawaç tap ol -sapa Tağrı neme kim udu bardı sapa kertgünüğhilerdin.</p> <p>65 V (7) ay ağırîğ yalawaç östiklindüğü kertgünüğhilerni tokıy üzâ. eger (8) bolsa silârdin yegirmi sermiğlâr uğaylar ekki yüzni. eger bolsa (9) silârdin yüz yâğıyâr miğni anıardın kim tañdılar anlar boçun tururlar uğmaslar.</p> 
---	--

[Kök; 2004; s. 132]

[Ünlü 2018; C. 5, s. 273]





2.3.9. Kök'ün doktora tezinde 019/053=226r/3'te olması gereken **tağı** sözcüğü Kök tarafından 019/053=226r/2'de gösterilmiştir [Kök; 2004; s. 223]. Sözcük Ünlü tarafından da 019/053=226r/3'te değil de Kök'le bir ve aynı olarak 019/053=226r/2'de gösterilmiştir [Ünlü 2018; C. 5, s. 451].

223

40. biz (7) bittinlükün biz halklarını oldurur miz tağı anıñ üstündä bizin tapa yandırtulur.
41. yâd kılğıl (8) bitig içinde İbrahîmniñ habürini. çın ol ırür köni sözlüg sawçı.
42. ançada aydı atasıña ay atamı (9) nâllük tapnur sän agar kim eşitmâz tağı körmâz tağı yğunmaz sendin nârsäni.
43. ay atam män kâldi ök maña [225v/1] bilgüdin ol kim kâlmâdi saña uçğıl maña köndürüyin seni köni yolka.
44. ay mänim atam tapunmağıl (2) yâkkü. kim yâk ırür rützi beriglikä firmanıñ süğli.
45. ay atam män (3) kırqar män kim suğaşay seni kın tapnrdın bolğay sän yâkkü (4) eş dost.
46. aydı azu tilmäğli mü sän mänin tapnrlarında ay İbrâhîm. İğâr yığılmasa sän tağlağay oğ män seni (5) kâğıl mendin bir ançağa tegi.
47. aydı İbrâhîm İsänilik säniñ üzi. harayna yarlıkatu tiläğay män seni icimdin. bittinlükün ol (6) ırür maña bağırsağ.
48. adnılr män silâdin ymä andın kim oçır silir tapnda adınmı (7) oçır män öz içimkä bolğay kim bolmağay män oçımakım birfi öz içimni ajunsuz<sup>399</sup>.
49. kaçan adnırlı İrsä olardıñ (8) ymä ol näkdin kim tapuurlar İrdi tapnda öpinmä. bağısladımız agar işläkm ya'kübnü. toğmä birni (9) kıldımız sawçı.
50. tağı bağısladımız anlarğa bizin yarlıkamağımız tağı kıldımız anlarğa köni til köni sözlüglär ya' ni İdğü öğdi [226r/1] yâkküsk.
51. yâd kılğıl bitig içinde müsüm. ol İrdi katğısız tağı İrdi (2) yalavaç pıyğambär.
52. okudımız anı tağ yıpğındın sağ kolça yakın kıldımız anı rüz aymağka.
- 53. (1) tağı (3) bağısladımız agar öz yarlıkamağımızdın karnıdışı härünm pıyğambär.
54. yâd kılğıl bitig içinde (4) ismâ'İni. ol İrdi köni va'dellig tağı İrdi yalavaç sawçı.

399 019/033-224v/8 İsänilik aymak = A. "kurtuluş selamlaşma." (Çağrı 2409), Krş. Eickmann 58 İsänilik ar-  
400 019/048-225v/7 ajunsuz = A. "mahrem çalışması boşa giden bedahil" (Çağrı 2084). ajunsuz ilk kez metnimize geçmektedir.

[226r/1] yâkküsk.

51. yâd kılğıl bitig içinde müsüm. ol İrdi katğısız tağı İrdi (2) yalavaç pıyğambär.
52. okudımız anı tağ yıpğındın sağ kolça yakın kıldımız anı rüz aymağka.
- 53. (3) bağısladımız agar öz yarlıkamağımızdın karnıdışı härünm pıyğambär.
54. yâd kılğıl bitig içinde (4) ismâ'İni. ol İrdi köni va'dellig tağı İrdi yalavaç sawçı.
55. (5) İsmâ'İlâylar İrdi ewi bodunğa yakınğa namâz birle namâznı zekâni bürle zekâdn. İrdi İfisi İskinde taplanıms.
56. (6) yâd kılğıl bitig içinde İdröni. ol İrdi köni sözlüg sawçı.
57. (7) köndürimiz anı yâkküsk orunka.
58. anlar tururlar anlar İriñç berdi Taprı anlar İze (8) yalavaçlarđın İdem oğlanlarđın anıñdın kim köndürimiz müñ birle kim İrdin oğlanlarđın (9) tağı 'İrsä' İdin tağı ya' köb oğlanlarđın anlarđın kim köni yolka köndürimiz tağı İldürimiz kaçan okısa anlar İze Taprıñ belgileri

[Kök; 2004; s. 223]

[Ünlü 2018; C. 5, s. 451]

## **Sonuç**

Doğru bütün zamanlarda tektir, ama birden çok yanlışın farklı iki kişi tarafından aynı şekilde farklı zamanlarda yapılmış olmasının yanıtı yalnız Tarihi Türkçe Kur'an çalışanlarını değil tüm Türklük bilimi çevrelerini yakından ilgilendirmektedir. Telif, orijinal ve zgn ilmî bir çalışmada on dört yıl sonra bu kadar çok yanlışın aynılığı yalnız TEM 73'n (2018) ilmî yayımının sahibinin değil Türklük bilimi çevrelerinin de önemli sorunudur. On dört yıl sonra yapılan bir ilmî yayımda bu kadar çok yanlışta aynılık nasıl açıklanabilir? Bütün bu benzerlikler ilmî çevrelerce etik açıdan nasıl değerlendirilir? Hukuk eğitimini hukuk çevreleri Roma hukuku ile başlatırlar. Res nullius occupanti cedit. "Sahipsiz mal ibraz edenindir". Roma deniz hukukunda da "Mal bulanındır" denir. TEM 73 1v/-235v/2 kısmı sahiplidir. Kayıp değerildir. Dönemin tanıkları (Tez Danışmanı, Tez İzleme Kurulu yeleri, Tez Savunma Jürisi yeleri ve Doktora dönem arkadaşları) ve Devlet kaydı ile zapt u rapt altındadır. Bk. YÖK ulusal tez merkezi Nu:141355.

## **Kaynaklar**

- KÖK, A. (2004). Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TEM-73 1v-235v/2) Giriş-İnceleme-Metin-Dizin. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÖK, A. (2018). Türk Hakanlığı Dönemi İlk Türkçe Satırarası Kur'an evirisi TEM 73: İlmî Keşfi ve İlmî Neşri Meselesi. Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, vol.14, pp.191-211.
- ÜNLÜ, S. (2004). Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TEM 235v/3-450r/7) Giriş-Metin-İnceleme-Analitik Dizin. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÜNLÜ, S. (2018). Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satıraltı Transkribeli Kur'an Tercümesi TEM-73, Cilt:5. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları.



## Burdur Besteli Mevlidi Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on Burdur Composition Mawlid

### Mehmet Tıraşcı, Rukiye Çakır

Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı  
Türk Din Müsikisi Anasanat Dalı, email: mtirasci@hotmail.com  
Orcid: 0000-0002-7047-8136

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü  
email: gokr89@gmail.com  
Orcid: 0000-0001-7519-0302

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi-Date Received** | 23 Mart / March 2020

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 25 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu** | Nisan – Mayıs – Haziran

**Pub Date Season** | April – May – June

**Atıf/Cite as:** Tıraşcı, Mehmet-Çakır, Rukiye, Burdur Besteli Mevlidi Üzerine Bir Değerlendirme/An Evaluation on Burdur Composition Mawlid. tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (2), 133-152 doi: tarr.706354

**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.



## Burdur Besteli Mevlidi Üzerine Bir Değerlendirme

Mehmet Tıraşcı<sup>1</sup>, Rukiye Çakır<sup>2</sup>

### Özet

İlk örnekleri onuncu yüzyılda ortaya çıkan mevlidler, birkaç asır içinde resmi bir merasim haline gelmiştir. Hz. Peygamberin doğum gününe has olan bu edebi örneklerden en meşhuru ise Süleyman Çelebi'nin (ö. 1422) Vesiletü'n-Necât isimli eseri olmuştur. Bu mevlid Osmanlı topraklarında nağmeli olarak icra edilmiştir. İrticali (serbest) bir şekilde yapılan bu icralara zamanla besteli olanlar da eklenmiştir. İrticali okuyuşun yaygınlaşması ile farklı kişilerce bestelenen bu mevlitlerden çoğu zamanla unutulmuştur. Üstelik günümüzde bunların icra edeni de kalmadığından eldeki besteli mevlid örnekleri unutulmaya yüz tutmuştur. Bu makalede, Osmanlı döneminden kalan bir besteli mevlid ele alınacaktır. Ahmet Hatipoğlu tarafından 2000'li yılların başında notaya alınan ve Burdur yöresine ait olan bu mevlidin besteli olan yalnızca iki bahri bulunmaktadır. Ayrıca sabâ makamındaki Tevhid Bahri ve evç makamındaki Merhaba Bahrine ek olarak sabâ, uşşâk ve muhayyer makamlarında birer ilâhi ve salâvât bölümleri mevcuttur. Hakkında daha önce bir çalışma yapılmamış olan Burdur besteli mevlidinin bestekârı bilinmemektedir. Çalışmada bu mevlid ele alınacak, diğer besteli mevlidlerle kıyaslanacak ve müzikal yapısı analiz edilecektir. Makalenin sonundaki ek bölümde mevlidin notası verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Din Mûsikîsi, Cami Mûsikîsi, Mevlid, Süleyman Çelebi, Burdur Besteli Mevlidi.

## An Evaluation on Burdur Composition Mawlid

### Abstract

Mawlids, the first examples of which appeared in the tenth century, have become an official ceremony in a few centuries. The most famous of these literary examples, which are specific to the birthday of the Islamic Prophet, was the work of Suleyman Celebi (d. 1422) named Wasilat al-Najat. This mawlid was performed tunefully in the Ottoman lands. Those who composed in time were added to these performances which were improvised. With the proliferation of improvised reading, these examples of mawlid, composed by different people, were often forgot-

1 Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuarı, Türk Din Mûsikîsi Anasanat Dalı, email: mtirasci@hotmail.com

2 Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, email: gokr89@gmail.com

ten. Moreover, since there are no executives of them today, the examples of composing mawlid in hand have been forgotten. In this article, a composition of the mawlid from the Ottoman period will be examined. Compiled by Ahmet Hatipoğlu in the early 2000s and belonging to Burdur region, this mawlid has only two parts composed by composition. In addition to the Tawhid part in saba maqam and the Marhaba part in evc maqam, there are hymn in saba, ussak and muhayyer maqams and salawat sections. The composer of the Burdur composition mawlid, which has not been studied before, is unknown. In this study, this mawlid will be examined, compared with other composition mawlids and its musical structure will be analyzed. The notes of mawlid will be presented in the appendix at the end of the article.

**Key Words:** Turkish Religion Music, Mosque Music, Mawlid, Suleyman Celebi, Burdur Composition Mawlid.

## Giriş

Asıl konusu İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğumu olmakla beraber, onun hayatı, güzel ahlakı ve tevhid konularını da içeren edebî eserlere mevlid denilir.<sup>3</sup> Arapçada doğurmak, ortaya çıkarmak manasındaki ve-le-de kökünden gelen mevlid sözlükte doğum tarihi ve doğum yeri gibi anlamlara gelir.<sup>4</sup> İslam tarihinde Hz. Peygamberin doğumu ve hayatı ile ilgili ilk bilgiler meğâzî ve siyer türündeki eserlerde görülür. Hicrî ikinci asırdan itibaren kaleme alınan<sup>5</sup> bu türden eserlerde mevlidin temelini oluşturacak bilgiler yer alsa da müstakil olarak bir mevlid eserinin ortaya çıkması milâdî 12. yüzyılı bulacaktır.

Hz. Peygamberin doğum günü kutlamalarına İslam tarihinin ilk dönemlerinde rastlanmaz. Bu türden merasimler ilk olarak Fatımiler döneminde ortaya çıkmış, Muiz-Lidînillâh (972-975) döneminde resmi törenlerle mevlid törenleri kutlanmaya başlanmıştır. Henüz müstakil mevlid eserlerinin bulunmadığı bu zamanlarda Fatımiler, Şii anlayışı benimseyen bir devlet olmaları sebebiyle Hz. Peygamberle birlikte Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve o günkü halifelerin de doğum günlerini resmi merasimlerle kutlamışlardır. Zamanla etkisini yitiren bu resmi törenler Erbil Atabegi Muzafferüddin Kökböri (1190-1233) döneminde tekrardan kutlanmaya başlanmış ve halkın da katılımı ile gerçekleştirilen mevlid merasimleri günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.<sup>6</sup>

3 Alim Yıldız - H. İbrahim Şener, *Türk İslam Edebiyatı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 169.

4 Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 1995), 1010-1011.

5 Nihat Öztoprak, "Türk Edebiyatında Manzum Siyerler", *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 51-54.

6 Ahmet Özel, "Mevlid", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2004, 29/475.

Bilinen en eski<sup>7</sup> müstakil mevlid örneği Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 1201) aittir. Türk Edebiyatında ise yüzlerce<sup>8</sup> mevlid kaleme alındı ise de bunlar arasında en meşhur olanı Süleyman Çelebi'ye (ö. 1422) ait olan *Vesiletü'n-Necât* isimli eserdir. Türk Edebiyatındaki ilk mevlid olduğu yönünde düşünceler bulunmakla birlikte<sup>9</sup>, Süleyman Çelebi'den önce de mevlid yazıldığı bilinmektedir. Ahmed Fakih'in (ö. 1252) Çarhnâme adlı eseri ve Erzurumlu Darîr'in yazdığı manzum-mensur eseri *Tercüme-i Siyer-i Nebî* (yazılışı 790/1388) bunlardan sayılabilir.<sup>10</sup> Türkler arasında rağbet gören mevlid mersimi geleneği, Sultan III. Murad Han zamanında 1587 senesinde resmîyet kazanmıştır.<sup>11</sup> Mevlid merasimlerine olan ilginin artması ile 1676 yılında Tevkî Abdurrahman Paşa tarafından yapılan bir "Kanunnâme" ile bu merasimler bir nizâma bağlanmış ve yine Osmanlı'da İstanbul'dan başka Mekke'de ve Medine'de Hz. Peygamberin doğduğu evde mevlid merasimleri yapılmıştır.<sup>12</sup>

### Araştırmanın Evreni

Bu çalışmada Osmanlı döneminde ortaya çıkmış olan ve İslam coğrafyasının ekseriyetinde mevlid merasimlerinde okunan Süleyman Çelebi'ye ait *Vesiletü'n-Necât* isimli eserin bazı bölümlerine yapılan besteler ele alınacaktır.

### Araştırmanın Örneklemi

Bu çalışmada 1950'li yıllara kadar Burdur ilinde cumhur olarak okunmuş olan ve daha sonradan Ahmet Hatipoğlu tarafından notaya alınarak derlenen besteli mevlid ele alınacaktır.

### Araştırmanın Problem Cümlesi

Yaklaşık altı asırlık geçmişi olan *Vesiletü'n-Necât*'ın muhtelif bahirlerine ait pek çok bestesi yapılmıştır. Bunlardan en meşhuru Bursalı Sekban tarafından XVII. yüzyılda telif edilen mevlid bestesidir. Osmanlı mevlid geleneğinde bu beste en az iki asır boyunca okunmuştur. Fakat bu besteye olan itibar XIX. yüzyılda azalmış ve zamanla hafızalardan silinmiştir. Bu minvalde, Osmanlıdan kalan ve 1950'li yıllara kadar besteli olarak okunan Burdur mevlidinde kayıp olan bu besteye dair izler var mıdır? Burdur mevlidi, geleneksel Türk Din Mûsikisi kültürü içinde müzikal olarak hangi değeri ifade eder?

7 İbnü'l-Cevzî'den önce mevlid türünden eserler kaleme alındı ise de konusu itibarıyla müstakil bir eser olması ve ilk özgün çalışma olması sebebiyle bu eser, ulaşılabilen ilk mevlid kaynağı sayılır. İbnü'l-Cevzî'den önce kaleme alınan bu türden eserler arasında Ali b. Hamza el-Kisâî'ye (ö. 805) nispet edilen sîret formunda eser, Vâkıdî'ye (ö. 823) ait Mevlidü'l-Vâkıdî Ma'a's-Şerh 'Ale't-Temâm, Muhammed b. İshak el-Müseyyebi'nin (ö. 850) ve Ebü'l-Kâsım Abdülvâhid b. Muhammed el-Mutarriz'in (ö. 1047) kaleme aldığı eserler sayılabilir. Özel, "Mevlid", 29/476.

8 Necla Pekolcay, *İslami Türk Edebiyatı* (Kitabevi, 1994), 206-207; Hasibe Mazıoğlu, "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler", *Türkoloji Dergisi* 6/1 (1974), 31-62.

9 Yıldız - Şener, *Türk İslam Edebiyatı*, 171.

10 Hasan Aksoy, "Mevlid" (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), 29/482.

11 Nuri Özcan, *Türk Din Mûsikisi Ders Notları* (İstanbul: Neşredilmemiş Ders Notları, 2001), 36.

12 Ayhan Altınkuşlar vd., *Dini Musiki 1* (Ankara: Kalem Yayınları, 1996), 67.

## Araştırmanın Metodu

Çalışmada öncelikle literatür taraması yapılmış Türk İslam Edebiyatında, Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât*'ı hakkında bilgiler bu taramaya göre kısaca açıklanmıştır. Daha sonra Süleyman Çelebi'nin mevlidine yapılan besteler Burdur besteli mevlidi ile kıyaslanmıştır. Burdur besteli mevlidinin yapısı biçim olarak ele alınmış ve makamsal açıdan analiz edilmiştir.

## Osmanlıdan Günümüze Besteli Mevlid Geleneği

*Vesiletü'n-Necât*'ı ilk besteleyen kişinin bizzat müellifi Süleyman Çelebi olduğuna dair kanaatler<sup>13</sup> mevcut ise de bunları kanıtlayacak veriler elimizde bulunmamaktadır. Ayrıca Şakâyik Tercümesi'inde geçen "mevlidde sâhib-i tarz" ifadesinden hareketle XVI. yüzyılda Sinâneddin Yusuf'un (ö. 1565) bu mevlidi bestelediği de ifade edilir.<sup>14</sup> Genel kanaate göre Osmanlıda meşhur olan ve iki asır boyunca okunan mevlid bestesi Bursalı Sekban'a (ö. XVII. yy) aittir. Bu beste günümüz itibarıyla bilinmemektedir. Fakat Osmanlı döneminde kaleme alınan bazı el yazması mevlid nüshalarından yola çıkılarak Bursalı Sekban'ın mevlid bestesi üzerinde durulmuştur.<sup>15</sup>

Osmanlı döneminde "hayhaylı" ve "salâtlı" diye isimlendirilen iki mevlid bestesi daha vardır. Bunlar Cumhuriyetin ilk döneminde de bilinmekle birlikte günümüzde icra edeni kalmamıştır.<sup>16</sup> Salâtlı mevlid icrasında makam kararına varılan her kısmın ardından cumhur olarak "Allahümme salli alâ Muhammed" denilirdi. "Hayhaylı" mevlid bestesi ise, her satır sonunda cumhur olarak hay-hay nidaları ile icra edildiği için bu ismi almıştır. Cenâb-ı Allah'ın "Hay" ismi şerîfinin tekrar edilmesi amacını gütsede Türkçede "hay-hay", evet öyledir, tabii ki gibi anlamalara da geldiği için, bu icra tarzını mana yönünden uygun görmeyenler olmuştur.<sup>17</sup> Hayhaylı mevlidler Kocamustafapaşa'da Sümbülefendi Dergâhı'nda okunmuş, yine bu semtte ikâmet eden Mehmet Sâmî Efendi'den sonra bu mevlid türünü bilen kalmamıştır.<sup>18</sup>

Ayrıca Bursa Orhan Kütüphânesi ve İstanbul Hacı Selim Ağa Kütüphânesinde bulunan iki yazma mevlid metni, Sezikli tarafından incelenmiş ve beyit kenarlarında yazan makam isimlerinden yola çıkılarak bunların mevlidin besteli bir tarzına işaret ettiğine değinilmiştir.<sup>19</sup>

Osmanlı döneminde Anadolu dışında da besteli mevlidler okunmuş olup, bunların bir kısmı da günümüzde halen icra edilmektedir. Bunlardan biri Romanya Tatarları ve Türkleri tarafından icra edilen Dobruca besteli mevlididir. Dua, gülbank, salavât ve ilâhilerle tertip edilen ve

13 Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 42.

14 Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, 47; Nuri Özcan, "Mevlid", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), 29/484.

15 Özcan, "Mevlid", 29/484.

16 Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, 42.

17 Halil Can, "Dini Müzik", *Musiki Mecmuası* 293 (1974), 17-18.

18 M. Ekrem Karadeniz, *Türk Musikisinin Nazariye ve Esasları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 168.

19 Ubeydullah Sezikli, "Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 8/1 (01 Mart 2008), 184.

bestekârı bilinmeyen bu mevlid, Rast Tevhid Bahri, Uşşak Nur Bahri, Hüseyinî makamında Velâdet ve Merhabâ Bahri icrası ile okunur.<sup>20</sup>

Yine bir zamanlar Osmanlı toprağı olan Kosova Prizren’de halen okunmakta olan bir besteli mevlid bulunmaktadır. Bestekârı bilinmeyen bu mevlidde, Rumeli mûsikîsi ve klasik Türk mûsikîsine ait tavrı dikkat çekmektedir. Bir kısmı tek kişi tarafından ve serbest makam icrası ile okunur. Fakat Uşşak Nur ve Velâdet Bahri, Hüseyinî ve Bayâtî Miraç Bahri cumhur olarak besteli şekli ile icra edilir.<sup>21</sup>

Ülkemizde ise hem Osmanlı döneminden kalan fakat bestekârı bilinmeyen besteli mevlidler mevcut olmakla birlikte Cumhuriyetten sonra telif edilen bestekârları da bilinen mevlidler bulunmaktadır. Bunlardan biri Sadettin Kaynak’a aittir. Henüz vefatından sonra bir asır bile geçmediği halde Kaynak’ın bu bestesine bugün ulaşılammıştır.<sup>22</sup> Bir diğeri Kemal Batanay’a aittir. Günümüzde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, Kemal Batanay Arşivinde hem hamparsum hem de porteli nota tekniğı ile iki farklı nüshası ile muhafaza edilmektedir.<sup>23</sup> Ayrıca Hafız Mecid’ten meşk ettiği ve bestekârı bilinmeyen bir mevlidi, Amir Ateş halen öğrencilerine aktarmaktadır. Bunun yanında Mehmet Kemiksiz’e ait besteli bir mevlid ve eğitim maksadıyla telif edilmiş, aruz veznine göre oluşturulan makam kalıpları ile icra edilen Fatih Koca tarafından bestelenmiş bir mevlid bestesi örneğı de mevcuttur.<sup>24</sup>

Bunların dışında farklı bir anlayışla telif edilen, İrfan Doğrusöz’e ait, 9 Ağustos 1979 tarihi ile kayıt altına alınmış, çok sesli bir besteli mevlid denemesi bulunmaktadır. Devlet Korusu Arşivinde notası bulunan bu mevlid, geleneksel mevlid icrasından oldukça farklı bir yapıda ney, ud, keman, tanbur, viyolonsel, kanun, kontrbas ve ritim sazları için ayrı ayrı partiyonlarla icra edilmesi için çok sesli olarak bestelenmiştir. Bu yönü ile cami mûsikîsi türleri içerisinde sayılması<sup>25</sup> doğru olmayacaktır. Farklı makamlarda bahirlerin bir araya gelmesi ile meydana gelen mevlidin bahirleri şöyledir: Sabâ Tevhid Bahri, Rast Velâdet Bahri, Uşşak ve Hüseyinî Merhabâ Bahri, Hüzzam Miraç Bahri, Hüseyinî Münâcat Bahri.

Yine ülkemizde halen icra edilen Balıkesir Dursunbey yöresine ait besteli bir mevlid daha vardır. Bu mevlit, günümüzde halen bölgedeki hafız kadın mevlithanlar tarafından okunmaktadır. Kaynağı tam olarak bilinmemekle beraber icra geleneğı olarak ulaşabildiğimiz bilgi, en az 150 yıllık bir geçmişi olduğu yönündedir. Mevcut haliyle bahirlerin tamamı sade bir üslup ve basit

20 Fatih Koca, “Dini Musiki Formu Olarak Mevlid ve Dobruca Besteli Mevlidi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/1 (15 Mart 2019), 171-172.

21 Cumhur Enes Ergur, “Prizren’de Halen Okunan Besteli Bir Mevlid”, *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 509.

22 Özcan, “Mevlid”, 29/485.

23 Bu esere ait arşiv numaraları şöyledir: KB\_20\_1771, KB\_20\_1772, KB\_20\_1773, KB\_20\_1774, KB\_20\_1775, KB\_20\_1776, KB\_20\_1777, KB\_20\_1778, KB\_20\_1779, KB\_20\_1780, KB\_20\_1781, KB\_20\_1782, KB\_20\_1783, KB\_20\_1784, KB\_20\_1786, KB\_20\_1787.

24 Koca, “Dini Musiki Formu Olarak Mevlid ve Dobruca Besteli Mevlidi”, 163.

25 Türk din mûsikîsinin iki kolundan birini teşkil eden cami mûsikîsinde çalgı icra edilmemektedir. Çünkü bu türe ait olan formlar Anadolu İslam geleneğinde ekseriyetle ibadetlerin edası sırasında kullanılmaktadır. Bu yönü ile bir cami mûsikîsi formu sayılan mevlidler, geleneksel icraya göre yalnızca insan sesi ile icra edilmektedir. Erdoğan Ateş, *Türk Din Mûsikîsi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 57; Nuri Özcan, “Cami Musikisi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 7/102.

bir melodi ile saba makamında icra edilmektedir. Aralarında okunan ilahi, salâvât ve Kur'ân-ı Kerim ile zenginleştirilerek okunan mevlidinin bütün bölümleri toplu bir şekilde koro halinde icra edilir. Bu gelenek sadece hafız kadın mevlithanların icrası yoluyla yaşamış ve aktarılmıştır. Günümüzde bu besteli mevlidi bilen az kişi kalmakla beraber zaman zaman çeşitli merasim ve programlarda isteğe bağlı olarak okunmaya devam edilmektedir.<sup>26</sup>

Son olarak makalenin konusunu teşkil eden Burdur yöresine ait besteli mevlidi sayabiliriz. Mevlidin yapısı ve icrası ile ilgili aşağıda ayrıntılı bilgi verilecektir.

## **Burdur Besteli Mevlidi**

Burdur besteli mevlidinin elde bulunan tek nüshası merhum Ahmet Hatipoğlu<sup>27</sup> tarafından notaya alınmıştır ve günümüzde bu orijinal nüsha halen kendi özel arşivinde bulunmaktadır.<sup>28</sup> Hatipoğlu, bu mevlid ve notası hakkında ayrıca el yazısı ile bir metin kaleme almıştır. Daha önce neşredilmemiş ve bir incelemeye konu olmamış bu metnin fotokopi bir nüshası elimizde mevcuttur.<sup>29</sup> Hatipoğlu bu metinde, Burdur mevlidini 1940'lı yıllarda çocukken dinlediğini ve hafızasında yer ettiğini aktarır. 2000'li yılların başında, çocukluk arkadaşları Ahmet Nalçacı ve Refik Hafız ile irtibata geçerek onlardan mevlidi kaydedip göndermelerini ister. Fakat gelen kayıtlar, sabâ makamında Tevhid Bahri, evç makamında Merhaba Bahri ve birkaç ilahiden ibarettir. Hatipoğlu mevlidin diğer bahirlerinin unutulmasından üzüntü duymuş ve eldeki bu kayıtların da kaybolmasını önlemek amacıyla bunları notaya almıştır.<sup>30</sup>

Burdur besteli mevlidi, Hatipoğlu'nun ifadesine göre en az 200 yıllık bir geçmişe sahiptir ve cumhur icra edilerek günümüze kadar gelmiştir. Fakat bu mevlid, bugün itibarıyla kendi yöresinde dahi icra edilmemektedir. Dolayısıyla merhum Hatipoğlu'nun unutulmak üzere olduğu bir dönemde Burdur besteli mevlidini notaya alması, onun kaybolup gitmesinin önüne geçmiştir. Hatipoğlu, Burdur besteli mevlidinin kendi yöresinde icra edilmesinin terkedilmesini, XX. yüzyılda solo (tek başına) mevlid icra geleneğinin yaygınlaşmasına bağlamaktadır.<sup>31</sup> Bu yüzyılda mevlid, eski dönemlerdeki hali ile cumhur olarak icra edilmemiş, özellikle radyo ve televizyon programlarında irticalen ve tek kişi ile icra edilmesi ile eski gelenek silikleşmiştir.<sup>32</sup>

26 Balıkesir Dursunbey İlçesi besteli cumhur mevlidi hakkında Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Rukiye Çakır tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmaktadır.

27 Ahmet Hatipoğlu 25 Eylül 1933 yılında Burdur'da dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlardan itibaren Türk müzikisi ile ilgilenmiş, ilerleyen yaşlarında TRT'de gerek koro çalışmaları gerek icracı yönü ve gerekse de özellikle Türk Din Müsikisine ait pek çok eseri derleyerek günümüz repertuvarına kazandırmıştır. XX. yüzyıl Türk Müsikisi ve bilhassa Türk Din Müsikisine katkıları ile ilgili sahalarda adını duyurmuştur. 22 Ağustos 2015 tarihinde Ankara'da vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Koca, *Ahmed Hatipoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Musiki Anlayışı* (Ankara: Mans Medya Yapım, 2017).

28 Hatipoğlu imzalı bu nüshanın dijital örneğine [www.devletkorosu.com](http://www.devletkorosu.com) adresinden ulaşılabilir.

29 Bu metnin aslı da mevlid nüshası gibi Hatipoğlu'nun özel arşivinde bulunmaktadır.

30 Ahmet Hatipoğlu, "Burdur Mevlidi", Ahmet Hatipoğlu Özel Arşivi, 1.

31 Hatipoğlu, "Burdur Mevlidi", 1.

32 Osmanlı döneminde mevlidin besteli ve cumhur olarak icra edildiğine dair kaynaklarımızda bilgiler bulunmakla birlikte Ali Rıza Sağman, mevlidin bestelenmesinin ve cumhur olarak okunmasının uygun olmayacağını ifade eder. Ona göre bu türden bir yaklaşım, mevlithanlık geleneğini öldürecektir. Ayrıca yine Sağman'ın düşüncesine göre, mevlid bestelenmeye uygun olsaydı İtrî ve Dede Efendi gibi Türk Din Müsikisinin zirve isimlerinden başkaları da bu



Osmanlı döneminde besteli mevlidlerin bulunduğunu ifade etmiştik. Bunlardan en meşhuru da Bursalı Sekban'ın besteli mevlididir. Hatipoğlu, Bursalı Sekban ismini vermemekle birlikte Burdur besteli mevlidinin, Osmanlının son döneminde cumhur olarak icra edilen besteli mevlidin bir parçası olabileceğini ifade etmektedir. Burdur besteli mevlidinin icrasında, Tevhid bahrinin sabâ makamında, Merhaba bahrinin ise evç makamında okunması ayrıca içerisinde okunan tevşihlerin (ilahilerin) sabâ, uşşak ve muhayyer makamlarında ve oldukça geleneğe yakın bir üsluptan meydana gelmesi bu düşünceyi kuvvetlendirmektedir. Hatipoğlu'nun notaya aldığı Burdur besteli mevlidinin içeriği şöyledir:

- Sabâ İlâhî: Mevlid, Tevhid bahrinden önce icra edilecek olan sabâ makamında “Aşkın İle Âşıklar Yansın Yâ Rasûlallah” ilâhisi ile başlar. Sözleri Yunus Emre'ye ait olan ve raks aksağı usûlü ile bestelenen ilâhinin bestekârı bilinmemektedir.
- Sabâ Tevhid Bahri: Üç kıta ile icra edilen ilâhiden sonra mevlid icrasında yaygın olarak okunan “Mefhar-i Mevcûdâd” şeklinde başlayan kısım yine sabâ makamında ve solo olarak okunur. Akabinde Tevhid (Allah Adın) bahri yine sabâ makamında ve cumhur olarak okunur. Bu bahrin bestesinde bir usûl (ritim kalıbı) mevcut değildir. Hatipoğlu notada usûl yazılması gereken kısma “kendine özgü” ifadesi ile kayıt düşmüştür. Fakat notada beyit sonlarında 7/8'lik bir uzunlukta saz bölümü bulunmaktadır. Mevlidin bir cami mûsikîsi türü olması ve yalnızca insan sesi ile icra edilmesi göz önüne alınırsa, bu kısımların Hatipoğlu tarafından eklendiği düşünülebilir. Bahrin sonunda ise ilk kısımlarının solo ve son kısmın ise cumhur olarak serbest bir icra ile okunduğu istiğfar bölümü bulunmaktadır.
- Uşşak Şuğul (İlâhî) ve Muhayyer Kaside: Tevhid bahri bitirilip dua edildikten sonra uşşak makamında ve düyek usûlünde “Eşraka'l-Bedru 'Aleynâ” isimli şuğul okunur. Beste ve güfte sahibinin meçhul olduğu bu eserden sonra muhayyer makamında bir kaside okunur. Bu kasidenin girişinde okunan “Seyyid-i kâinat. Fahr-i Âlemdir Hazreti Muhammed Mustafâ'râ salâvât” sözlerinden oluşan kısım notası ile kayıtlıdır. Bu giriş kısmından sonra kasidehân muhayyer makamında icra edeceği kasideye başlar.
- Muhayyer İlâhî: Kasîdenin nihayete ermesi ile yine muhayyer makamında ve serbest usûlde “Âlemler nura gark oldu” isimli, bestesi ve güftesi meçhul olan ilâhî cumhur olarak okunur. Eserin elimizde bulunan notasında aranağme bölümleri bulunmaktadır. Bilindiği gibi aranağme sazlar eşliğinde icra edilen eserlerde bulunur. Dolayısıyla ilahide yer alan bu aranağme kısımlarının da Hatipoğlu tarafından eklendiği düşünülmektedir.
- Evç Merhabâ Bahri: Muhayyer ilâhiden sonra evç makamında cumhur icra edilecek olan Merhaba (Yaradılmış Cümle Oldu Şadumân) bahrine geçilir. Bu bahir, daha önce okunan sabâ Tevhid bahrinden farklı olarak devr-i hindî usûlü ile ölçülendirilmiştir. İki beyitten oluşan müzik cümlelerinde, ilk beytin ilk mısraından sonra 5/8'lik (Türk Aksağı) ile ölçülendirilen kuyruk kısımları bulunmaktadır. Hatipoğlu, mevlidi izah ettiği özel notlarında bu kuyruk nağmelerinin bir daralmaya uğrayarak daha sonradan ortaya

çıkması olabileceğini ifade eder.<sup>33</sup> Bu daralma ve usûl kalıbının dışına çıkılması, zamanla cumhur icrada bestenin tahrif olmuş olabileceğini de akla getirmektedir.

- Evç Salât ü Selâm ve Irak Tekbir: Evç Merhaba bahrinden sonra yine evç makamında salât ü selâm kısmı cumhur olarak serbest (usulsüz) bir şekilde okunur. Bu kısmın akabinde İtrî'nin segâh Tekbir'i, Irak perdesi üzerinde icra edilir.

## **Burdur Besteli Mevlidinin Makamsal Analizi**

Burdur besteli mevlidinin günümüze ulaşan iki bahri bulunmaktadır. Bunlar sabâ<sup>34</sup> makamındaki Tevhid (Allah Adın) bahri ve Evç Merhabâ (Yaradılmış Cümle Oldu Şâdumân) bahridir. Bunlardan Tevhid bahrinin makamsal analizi şöyledir:

### **Tevhid Bahri**

Bahrin başında okunan ve bir nevi giriş cümlesi olan “Mefhar-i Mevcûdâd” kısmına sabâ makamının birinci dereceden güçlüsü olan çârgâh perdesi etrafında başlanmıştır. Ölçü içerisinde yerinde sabâ dörtlüsünde gezindikten sonra durak perdesine düşülmeden segâh perdesi üzerinde cümle bitirilmiş ve ikinci ölçüye geçmek için devam hissi uyandırılmıştır. İkinci ölçüde ise çârgâh perdesinden durak perdesine doğru inici bir seyirle bolca çarpmalar göstermek sureti ile düşülmüş ve giriş kısmında yedeni ile birlikte sabâ dörtlüsü dışına çıkılmadan nağme cümlesi sonlandırılmıştır.

Bahir içerisinde nağme örgüsü biçim olarak A-B, A-B, C-B, C-B, D-B, D-B, E-B, A,B şeklinde oluşturulmuştur. Buna göre ilk beyit (A ve B) icra edildikten sonra ikinci beyitte de aynı nağmeler kullanılmıştır. Bu düzen üzerinde üç ve dördüncü beyitler ile beş ve altıncı beyitler de aynı şekilde kurgulanmıştır. Fakat yedinci beyitte nağme tekrarına gidilmemiş ve sekizinci beyitte baştaki nağme cümlesine dönülerek bahir nihayete erdirilmiştir.

Bahrin girişi olan ilk ölçüde (3 numaralı ölçü) çârgâh perdesi civarından seyre başlanmış, segâh ve hüseyinî perdelerini aşmamak şartıyla bir nevi çârgâh makamı seyri gibi devam edilmiştir. 4. ölçüde makamın tamamlanması gayesiyle ekseriyetle sabâ dörtlüsü ile inici bir seyir gösterilmiş ve ölçü sonunda durak perdesine düşülerek tam karar verilmiştir.

Hüseyinî perdesinden başlayarak çârgâh perdesine inilen 5. ölçüde yine daha çok çârgâh perdesi civarında durak perdesinde düşülmeden devam edilmiş, fakat yukarıda geçilen perdelerden daha tiz perdelerle ağırlık verilerek aşağıda makam dizisinin üst perdelerine çıkılacağına dair

33 Hatipoğlu, “Burdur Mevlidi”, 3.

34 Sabâ, , yerinde sabâ dörtlüsüne çârgâh perdesinde zirgüleli hicaz dizisinin eklenmesi ile meydana gelen birleşik bir makamdır. Durağı düğâh perdesi, birinci dereceden güçlüsü çârgâh perdesi, ikinci dereceden güçlüsü gerdâniye perdesi, tiz durağı ise tiz çârgâh perdesidir. Durak perdesi veya güçlü perdesi civarından seyre başlanarak çârgâh perdesi üzerinde ilk kalıplar gösterilir. Daha sonra çârgâh perdesi üzerinde yer alan diziyeye ait çeşnilerde seyirler gösterilerek yine çârgâh perdesi üzerinde zirgüleli hicaz dizisi ile yarım karar yapılır. Daha sonra düğâh perdesinde sabâ dörtlüsü ile tam karar verilir. İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsiki Nazariyatı ve Usûlleri, Kudüm Velveleleri* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2006), 369-372.

işaret verilmiştir. 6. ölçü bir nevi nakarat cümlesi olan şekliyle 4. ölçüde olduğu gibi icra edilmiştir.

7. ölçüde sabâ makamının ikinci dereceden güçlüsü olan gerdâniye perdesinden seyre başlanmış ve inici bir seyirle çârgâh perdesinde bulunan zirgüleli hicaz beşlisine ağırlık verilerek daha çok çârgâh perdesi vurgulanarak devam edilmiştir. 8. ölçü yine aynı düzen üzerine nakarat kısmı olarak gösterilmiştir.

9. ölçüde hüseyinî perdesinden seyre başlanarak acem perdesinden aşağı bir seyir gösterilerek, önceki ölçüde çıkılan tiz perdelerden aşağıdaki perdeler ön plana çıkarılmış ve bahrin nihayete ereceğine dair ilk ipuçları verilmiştir. Yukarıda benzer şekli ile ele alındığı üzere yine çârgâh perdesi etrafında seyir devam edilmiş ve 10. ölçüye geçilerek nakarat kısmı yeni bir mısra ile gösterilmiştir.

Son beytin okunacağı 11. ölçüde sabâ dörtlüsü etrafında seyir devam etmiş, bitiş hissi verilerek 12. ölçüde nakarat kısmı ile durak perdesinde tam karar verilerek bahir nihayete ermiştir. Salâvât kısmında ilk üç ölçüde sabâ dörtlüsü etrafında seyir gösterilmiş, cumhur icra edilen son ölçüde ise hüseyinî ve acem perdesi gösterilip inici bir seyirle durak perdesine varılarak yeden kullanılmadan tam karar ile cümle bitirilmiştir.

## Merhabâ Bahri

Devr-i Hindî usûlünde olan Evç Merhaba bahri biçim açısından A-B-C-D, A-E-C-D, A-E-C-D şeklinde oluşturulmuş olup altı beytin bestelenmesinden meydana gelmiştir. Evç makamı<sup>35</sup> seyrinde alışlageldiği gibi evç perdesi ile başlanmış ve ilk ölçü ritmik kalıpların içinde tamamen evç perdesi ile devam etmiştir. İkinci ve üçüncü ölçüde nevâ üzerinde rast beşlisi gösterilmiş ve ölçü sonunda muhayyer perdesinde yarım karar verilmiştir. Dördüncü ölçü kuyruk kısmı olup usûl kalıbı küçülerek 5/8 (Türk Aksağı) ölçüsüne doğru daralmıştır. Merhaba bahrinin içerisinde sadece A cümlesinde bulunan ve daralmaya uğramış bu kısım diğer A cümlelerinde de aynı şekildedir.

B cümlesinin ilk ölçüsünde evç perdesinin hemen ardından acem perdesinin gösterilmesi ile evç üzerindeki eksik segâh beşlisi ortaya çıkmıştır. Hemen ikinci ölçüde acem yerine hüseyinî perdesine geçilmiş ve nevâ üzerinde rast beşlisi gösterilmiştir. Üçüncü ve son ölçüde ise muhayyerden evç perdesine inilerek güçlü olan evç perdesi üzerinde kalış yapılmıştır. C cümlesinin ilk iki ölçüsünde, B cümlesinin ilk iki ölçüsü ile hemen hemen aynı nağmeler kullanılmıştır. Fakat son ölçüde B cümlesinden farklı olarak nevâdan muhayyere sıçrayarak muhayyerde kalınmış ve

35 Evç makamı, yerinde uşşak makamı dizisine Irak perdesinde segâh dörtlüsünün (başka bir görüşe göre ise segâh üçlüsünün) eklenmesi ile meydana gelir. İnci bir seyre sahip olan makamın durağı Irak perdesi, güçlüsü birinci derecede evç, ikinci derecede dügâh perdesidir. Güçlü olan evç perdesi üzerinde segâh dörtlüsü ile genişler. Ancak makam dizisinde yer alan evçde eksik segâh beşlisi, evçde eksik ferahnâk beşlisi, nevâda rast beşlisi ve uşşak dizisinin cazibesi ile nevâda büselik beşlisi de icrada yer alabilir. Makam seyri şöyle tarif edilebilir: Evç perdesi civarından seyre başlanarak yine aynı perdede ilk kalışlar gösterilir. Öncelikle genişleyen perdeler üzerinde seyir vurgulanır. Daha sonra nevâ üzerindeki rast beşlisine geçilir ve acem perdesi gösterilmek suretiyle yerinde uşşak dizisi ön plana çıkartılır. Nihayetinde Irak perdesindeki segâh çeşnisi ile karara gidilerek yeden (hüseyinî aşiran) gösterilerek tam karar verilir. Özkan, *Türk Müsikisi Nazariyatı ve Usûlleri, Kudüm Velveleleri*, 477-479.

D cümlesine hazırlık yapılmıştır. D cümlesinde durağa geçilerek tam karar verileceğinden ilk ölçüde nevâda rast beşlisi ile nevâyâ, ikinci ölçüde yerinde uşşak dörtlüsü ile düğâha, üçüncü ve sol ölçü olan kısımda ise irakta segâh dörtlüsü ile inici bir seyir izlenmiştir.

Üç ve dördüncü beyitleri oluşturan A-B-E-D bölümünde yalnızca E cümlesi farklılık arz etmektedir. Bu cümlelerin ilk ölçüsünde eviçte eksik segâh beşlisi çıkıcı bir seyirle tiz segâh perdesine ulaşmıştır. İkinci ölçüde ise tiz çârgâh perdesinden inilerek dördüncü ölçü ile birlikte eviç perdesine kadar düşülmüştür. Akabinde ise yukarıdaki şekliyle D cümlesine geçilmiş ve durak perdesi ile nağme sona ermiştir.

## **Sonuç**

Mevlid geleneği her ne kadar Arap dünyasında ortaya çıksa da tarih boyunca edebi açıdan en fazla mevlid örneği Türkler tarafından verilmiştir. İslam'ı kabullerinden sonra Türkler mevlid türüne ehemmiyet vermiş ve yüzlerce mevlid kaleme almıştır. Fakat bunlar arasında en meşhur olanı Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât*'idir. Dönemin müzikal anlayışı içerisinde bu mevlid, özellikle Osmanlıda kimi zaman irticalen (serbest) kimi zaman ise besteli olarak icra edilmiştir. Bu bestelerin bir kısmı zamanla kaybolup gitmiş ancak birkaçı günümüze ulaşabilmiştir. İşte Osmanlı döneminden kalma bu besteli mevlid örneklerinden biri de Hatipoğlu tarafından notaya alınmış olan Burdur besteli mevlididir.

Mevlidin icrasının günümüzde terkedilmiş olması ve hakkında yalnızca Hatipoğlu tarafından kaleme alınmış bir notun bulunması sebebiyle, eldeki iki bahrin dışında hangi bahrin hangi makamda okunduğuna dair bir bilgimiz yoktur. Sabâ makamındaki Tevhid Bahri ve evç makamındaki Merhabâ bahri ise makamsal açıdan oldukça sade bir üslup ile bestelenmiştir. Bu yönü ile geleneksel cami musikisi üslûbuna uygun makamsal bir yapısı vardır. Mevlidte makamın genel yapısının dışına hiç çıkılmaması ve geçki örneklerine yer verilmemesi bu düşünceyi doğrular niteliktedir. Mevlidte bir bahir serbest (usulsüz) iken diğer bahir devr-i hindî usûlü ile ölçülendirilmiştir. Ayrıca usûl kalıpları kimi yerde kopmalara uğramış ve iki zaman kısaltmıştır. Bu hususlar göz önüne alındığında Burdur besteli mevlidinin zamanla tahrif olduğu ve değişime uğradığı da düşünülebilir. Buna rağmen mevlidın prozodik yapısı dikkate değerdir. Fâilâtün-fâilâtün-fâilün kalıbı ile yazılmış olan Süleyman Çelebi'nin mevlidi, bu kalıbın uzun ve kısa hecelerine uygun şekilde bestelenmiş ve dilin yapısı melodik açıdan desteklenmiştir.

Yukarıda ele alındığı gibi Burdur mevlidinin bestekârı bilinmemektedir. Fakat Osmanlı döneminde meşhur olan ve iki asır boyunca icra edilen Bursalı Sekban'ın mevlid bestesine dair Hatipoğlu tarafından bir kıyaslama yapılmış ve Burdur mevlidinin bestesinin bu unutulmuş besteden bir parça olabileceği vurgulanmıştır. Kanaatimizce Burdur mevlidinin, unutulmuş bu mevlid bestesinden bir parça olduğu fikri her ne kadar inkâr edilemese de eldeki verilerden yola çıkarak bu benzerliğin, net olarak ortaya konulamayacağını ifade edebiliriz.

## **Kaynakça**

Aksoy, Hasan. "Mevlid". 29/482-484. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.

- Altınkuşlar, Ayhan vd. *Dini Musiki 1*. Ankara: Kalem Yayınları, 1996.
- Ateş, Erdoğan. *Türk Din Müsikisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Can, Halil. "Dini Musiki". *Musiki Mecmuası* 293 (1974), 17-19.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Türk Musikisi Antolojisi*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Ergur, Cumhuriyet Enes. "Prizren'de Halen Okunan Besteli Bir Mevlid". *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şabeseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*. 506-519. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Hatipoğlu, Ahmet. "Burdur Mevlidi", 2000. Ahmet Hatipoğlu Özel Arşivi.
- Karadeniz, M. Ekrem. *Türk Musikisinin Nazariye ve Esasları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Koca, Fatih. *Ahmed Hatipoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Musiki Anlayışı*. Ankara: Mans Medya Yapım, 2017.
- Koca, Fatih. "Dini Musiki Formu Olarak Mevlid ve Dobruca Besteli Mevlidi". *Diyanet İlmî Dergi* 55/1 (15 Mart 2019), 155-182.
- Mazıoğlu, Hasibe. "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler". *Türkoloji Dergisi* 6/1 (1974), 31-62.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 1995.
- Özcan, Nuri. "Cami Musikisi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/102. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Özcan, Nuri. "Mevlid". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/484-485. Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.
- Özcan, Nuri. *Türk Din Müsikisi Ders Notları*. İstanbul: Neşredilmemiş Ders Notları, 2001.
- Özel, Ahmet. "Mevlid". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/475-479, 2004.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Müsikisi Nazariyatı ve Usülleri, Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Öztoprak, Nihat. "Türk Edebiyatında Manzum Sıyerler". *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şabeseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*. 51-70. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Pekolcay, Necla. *İslami Türk Edebiyatı*. Kitabevi, 1994.
- Sezikli, Ubeydullah. "Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 8/1 (01 Mart 2008), 41-67.
- Yıldız, Alim - Şener, H. İbrahim. *Türk İslam Edebiyatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

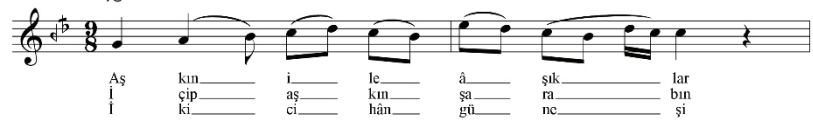
## Ek Bölüm – Burdur Besteli Mevlidinin Notaları

## Burdur Mevlidi 1

Sabâ İlâhî  
Aşkın İle ÂşıklarGüfte: Yunus Emre  
Beste: Anonim

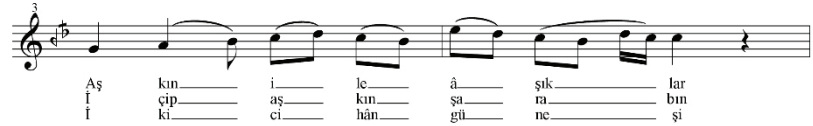
Raks Aksağı

§




Aş kın i le â şık lar  
İ çip aş kın şa ra bın  
İ ki ci hân gü nc e ş i

3




Aş kın i le â şık lar  
İ çip aş kın şa ra bın  
İ ki ci hân gü nc e ş i

5



Yan sın yâ ra sün lal lah  
Kan sın yâ ra sün lal lah  
Sen sin yâ ra sün lal lah

7



Yan sın yâ ra sün lal lah  
Kan sın yâ ra sün lal lah  
Sen sin yâ ra sün lal lah

TIRAŞCI

Aşkın ile âşıklar  
Yansın yâ Rasûlallahİçip aşkın şarabın  
Kansın yâ Rasûlallahİki cihan güneşi  
Sensin yâ Rasûlallah

## Burdur Mevlidi 2

Tek kişi

Mef ha ri mev cû dâd \_\_\_\_\_ fah ri â lem dir

Haz re ti Mu ham med Mus ta fâ râ \_\_\_\_\_ sa lâ vât

Sabâ Cumhur Mevlid  
Allah Adın Bahri

Cumhur

Al lah â dın zik re de lim ev ve lâ \_\_\_\_\_  
Al lah â dın her ki mol ev vel a na \_\_\_\_\_

Vâ ci bol dur cüm le iş te her ku la (Saz) \_\_\_\_\_  
Her i şî â sân i der Al lah a nâ (Saz) \_\_\_\_\_

Al lah â dı ol sa her i şin ö nü \_\_\_\_\_  
Her ne fes de Al lah â dın de mü dâm \_\_\_\_\_

Her giz eb ter ol ma ya â nın so nu (Saz) \_\_\_\_\_  
Al lah â diy la o lur her iş te mâm (Saz) \_\_\_\_\_

Cüm le â lem yoğ i ken ol vâ r i di \_\_\_\_\_  
Vâr i ken ol yok i di in sù me lek \_\_\_\_\_

Ya ra dıl mış dan Ga ni Ceb bâr i di (Saz) \_\_\_\_\_  
Ar şü fer şü â yü gün hem nuh fe lek (Saz) \_\_\_\_\_





## Burdur Mevlidi 4

## Uşşak Şuğul

## Eşraka'l-Bedru Aleynâ

Düyek

Güfte-Beste: Lâ Edrî

Eş ra kal bed ru a ley nâ  
Mis le hud nik me râ ey nâ

Eş ra kal bed ru a ley nâ  
Mis le hud nik me râ ey nâ

Vak te fal min hul bü dür  
Fak tu yâ vec hes sü rür

Vak te fal min hul bü dür  
Fak tu yâ vec hes sü rür

Eşraka'lbedru aleynâ, vaktefal minhu'l-büdür  
Mîn lehudnik merâ eynâ, faktü yâ veche's-sürür

Ente şemsün, ente bedrun, ente nûrun fevka'n-nûr  
Ente lâ şek, yâ Muhammed (Habîbi), ente miftâhû's-sürür

Kasîdehân

Sey yi di kâ i nât

Fah ri â lem dir haz re ti Mu ham med Mus ta fâ râ sa lâ vât

Burada muhayyer makamında kasîde okunacak, daha sonra muhayyer ilâhîye geçilecektir.

## Burdur Mevlidi 5

## Muhayyer İlâhî

Âlemler Nûra Gark Oldu

Güfte: Yunus Emre  
Beste: Lâ Edrî

Serbest

Â lem ler nû ra gar kol du ey yar  
Mü min mü na fik far kol du ey yar

Mu ham med doğ du ğu ge ce Al lah Al lah  
Mu ham med doğ du ğu ge ce Al lah Al lah

Hû ri kız la rı gel di ler ey yar  
Mu ham me de yüz sür dü ler ey yar

Kun da ğın bi le sar dı lar Al lah Al lah  
Mu mah med doğ du ğu ge ce Al lah Al lah

TIRAŞCI

Evç Taksim

## Burdur Mevlidi 6


### Evç Merhaba Bahri



Ya ra dil miş cüm le ol du\_ şâ\_ du man\_\_\_\_\_



Gam\_ gi gip â lem ye ni\_ den\_ bul\_ du cân



Cüm\_ le zer râ tı ci han\_ e dip ni dâ\_



Çağ\_ rı şu ben de di ler\_ kim\_ mer ha bâ\_



Mer ha ba ey â li sul\_ tan\_ mer\_ ha ba\_\_\_\_\_



Mer\_ ha ba ey\_ kâ\_ nı ir\_ fan\_ mer ha ba



Mer\_ ha ba ey sır rı Fur\_ kan mer ha ba\_\_\_\_\_

## Burdur Mevlidi 7

24

Mer ha ba ey der de der man mer ha ba

27

Mer ha ba ey bül bü li bâ ğı ce mâl

31

Mer ha ba ey â şî nâ yı zül ce lâ

34

Mer ha ba ey mâ hı hur şî di Hü dâ

37

Mer ha ba ey Hak da nol ma yan cü dâ

## Burdur Mevlidi 8

## Salât ü Selâm

Serbest



Es sa lâ tü ves se lâ mü a ley ke yâ Ra sù lal lah



Es sâ lâ tü ves se lâ mü a ley ke yâ Ha bî bal\_ lah

Es sa lâ tü ves se lâ mü a ley ke yâ Sey yi del ev<sup>3</sup> ve li ne

ve lâ hi rîn ne vel ham dü lil\_ lâ hi Rab bil\_ â\_ le\_ min

Serbest

## Irak Tekbir



Al la hu ek ber Al\_ la hu ek ber lâ\_ i lâ he il lal lâ hu



Al\_ la hu ek\_ ber Al la hu ek ber ve lil\_ lâ hil\_ hamd

TIRAŞCI

## Müştakzâde Hacı Edhem Efendi'nin Bazı Bestelerinin Makam ve Geçki Yönünden Analizi

An Analysis of Maqam and Transitions in Some Musical Pieces Composed by  
Müştakzâde Hacı Edhem Efendi

### Serbülend Arpa

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı,  
Türk Müziği Bölümü, Türk Din Musikisi Anasanat Dalı  
e-mail: sarpa@ybu.edu.tr  
Orcid 0000-0002-6370-4414

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi-Date Received** | 15 Mayıs / May 2020

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 25 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu** | Nisan – Mayıs – Haziran

**Pub Date Season** | April – May – June

**Atıf/Cite as:** Arpa, Serbülend, Müştakzâde Hacı Edhem Efendi'nin Bazı Bestelerinin Makam ve Geçki Yönünden Analizi/An Analysis of Maqam and Transitions in Some Musical Pieces Composed by Müştakzâde Hacı Edhem Efendi. *tarr: Turkish Academic Research Review*, 5 (2), 153-174 doi: [tarr.739369](https://doi.org/10.1501/tarr.2020.002)

**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.





## Müştakzâde Hacı Edhem Efendi'nin Bazı Bestelerinin Makam ve Geçki Yönünden Analizi

Serbüend Arpa<sup>1</sup>

### Özet

II. Mahmud döneminde, 1826'da Mehterhane'nin lağvedilip yerine Muzıka-yi Hümâyun'un kurulmasıyla birlikte Batı Müziğinin etkisi, Osmanlı İmparatorluğu'nda güçlü bir şekilde hissedilmeye başlamıştır. Osmanlı sarayında gördüğü kabul sayesinde, Batı tarzı tonal müzik, sadece askeri müziğe değil, aynı zamanda klasik Türk Müsıkisine de etki etmiştir. Bu durum, son dönem Osmanlı müziğinin oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Dönemin ünlü bestecilerinden Müştakzâde Hacı Edhem Efendi'nin (ö. 1934) geride bıraktığı müsikî eserleri, 19. yüzyıl Türk Müsıkisi temayüllerini büyük ölçüde yansıtmaktadır. Müzik eğitimini Muzıka-yi Hümâyun'da alan Müştakzâde, Kadiri tarikatından olması sayesinde aynı zamanda Sufî müsikîye de derinlemesine vakıftır. Müştakzâde, Bergüzâr-ı Edhem Yahud Ta'lîm-i Usûl-i Müsikî adlı eserinde, bazı teorik bilgiler yanında çok sayıda güfteyi bir araya getirmiştir. 1890 yılında yayınlanan bu eser, dönemin müzik karakterini tespit açısından oldukça önemlidir.

Makale, Muzıka-yi Hümâyun'un kurumsal tarihini tanıtarak başlamaktadır. Daha sonra Müştakzâde'nin hayatı ve eserleri hakkında genel bilgiler verilmiş özellikle Bergüzâr-ı Edhem Yahud Ta'lîm-i Usûl-i Müsikî adlı eseri ile ilgili çeşitli hususlara değinilmiştir. Sonraki aşamada, ikisi dinî, ikisi lâdinî temalı olmak üzere Müştakzâde tarafından bestelenmiş dört eserin müzikal açıdan analizi yapılmıştır.

Bu çalışmada; Müştakzâde Hacı Edhem Efendi'nin kendine has bir tavır ve tarz ortaya koyduğu, bestelerinde kullandığı makamları işlerken klasik eserlerde pek rastlanmayan geçki ve çeşnilere yer verdiği, bu çeşit yorumların onun çok yönlü müsikî anlayışına sahip olduğuna işaret ettiği sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hacı Edhem Efendi, Müzik, Beste, Makam, Analiz.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı, Türk Müziği Bölümü, Türk Din Musikisi Anasanat Dalı; E-Posta: sarpa@ybu.edu.tr; Orcid: 0000-0002-6370-4414.

## An Analysis of Maqam and Transitions in Some Musical Pieces Composed by Müştakzâde Hacı Edhem Efendi

### Abstract

The influence of western music started to be felt strongly in the Ottoman Empire with the establishment of the Muzıka-yi Hümâyün (The Imperial Music School) during the reign of Mahmud II, instead of Mehterhane (The Janissary Band) that was dissolved in 1826. Due to the Ottoman palace's accommodation, the western-style tonality resonated not with the military music only but also Turkish classical music. It paved the way for the formation of the late Ottoman music.

The legacy of Müştakzâde Hacı Edhem Efendi (d. 1934), one of the famous composers of the time, reflects on a great scale the trends of the 19th-century Turkish music. He received his music education in Muzıka-yi Hümâyün. However, he had good knowledge of Sufi music thanks to his Qadirî background. In his work titled Bergüzâr-ı Edhem Yahud Ta'lîm-i Usûl-i Mûsikî (Edhem's Heirloom or Music Rhythms Training), he compiled a good number of song lyrics alongside with some theoretical information. Published in 1890, this work is such an important resource that we have in terms of determining the musical character of the period.

Starting by introducing to Muzıka-yi Hümâyün, the article gives a brief account of Müştakzâde's life, works, and different aspects of his Tribute. Then it contains a musical analysis of four pieces composed by him, two of which were about religious themes while the other two are not.

Outcomes of this study conclude that Müştakzâde Hacı Edhem Efendi had a unique musical style and that maqam transitions he used in his compositions are quite different from what we see in other classical works. These features make him an original composer in many ways.

**Keywords:** Hacı Edhem Efendi, Music, Composition, Maqam, Analysis.

### Giriş

Batı müziğinin Osmanlı'daki etkisinin güçlü bir şekilde hissedilmesi 19. yüzyıla tekabül eder. Özellikle II. Mahmud'un 1826 yılında Yeniçeri Ocağı ile birlikte Mehterhâne'yi ilga etmesinden sonra Muzıka-yi Hümâyün'un (Özcan, 2006, s. 422) (1827) kurulması, tonal müziğin saraya girmesine ve Türk Mûsikîsinin daha ziyade tekkelere çekilmesine (Sefer, 2012, s. 71) sebep olmuştur. Bu dönemde saray tarafından desteklenen Batı Müziği sadece askerî müziğe değil klasik beste üsluplarına da etki ederek bu bestelerin 20. yüzyıl Türk Mûsikîsini şekillendirmesine zemin hazırlamıştır.

1928 yılında Giuseppe Donizetti'nin "ustakâr" sıfatıyla Muzıka-yi Hümâyün'un başına getirilmesi ile başlayan ve 1868 yılında Callisto Guatelli ile devam eden bu süreçte İtalyan-Fransız müzik ekolünün etkili olduğunu (Karagül, 2019, s. 41) söyleyebiliriz. Muzıka-yi Hümâyün

içinde sonradan kurulan Türk Müsîkîsi bölümünde “Fasıl Heyeti (Fasl-ı Atîk, Fasl-ı Cedîd)” ve “Müezzinân” kısımları (Özcan, 2006) bulunsa da Fasl-ı Cedîd tarafından icra edilen eserlerde flüt, gitar, trombon gibi batı sazlarının kullanılması (Güdek & Kılıç, 2016, s. 92) ve bestelerin armonize edilmesiyle tonal müziğin Klasik Türk Müsîkîsi üzerindeki hakimiyeti iyiden iyiye hissedilmeye başlamıştır.

19. yüzyıldaki bu gelişmeleri ve Türk Müsîkîsinin durumunu yansıtmaları açısından dönemin bestekârlarından Muzîka-yi Hümâyûn tahsilli Kadiri Şeyhi Müştakzâde Hâfız Edhem Efendi'nin önemli bir yeri olduğunu düşünüyoruz. Zira Edhem Efendi hem tekke hem de Muzîka-yi Hümâyûn eğitiminden geçen ve bestekârlık özelliği olan ender şahsiyetlerden biridir. Onun bestelerinde Türk Müsîkîsi makamlarının nasıl işlendiğini tespit etmek dönemin müsikî anlayışına ışık tutacaktır. Ayrıca bestekârın güfte yazma özelliği ve “*Bergüzâr-ı Edhem Yahud Ta'lim-i Usûl-i Müsîki*” (1890) adlı bazı müsikî bilgilerinin de bulunduğu güfte mecmuasını neşretmesi (Edhem Efendi, 1307) dönemi anlamak açısından elimizde bulunan önemli bir kaynak özelliğini taşımaktadır.

## **Amaç ve Yöntem**

Bu çalışma; Osmanlı'nın son dönemlerinde dinî ve lâdinî (din dışı/profan) besteleriyle öne çıkmış olan Müştakzâde Hâfız Edhem Efendi'nin müsikî kişiliğini ve tarzını anlayabilmek için bestekâra ait dört eserinin makam ve geçki yönünden analizini yapmayı amaçlamaktadır. Müştakzâde Hâfız Edhem Efendi'nin bir taraftan Kâdirî Tekkesinde yetişmesi sebebiyle dini müsikîye aşina olması diğer taraftan müsikî eğitimini batı müziği tesirinin çokça hissedildiği dönemde Muzîka-yi Hümâyûn'da alması bizi bu çalışmaya yönlendiren sebeplerden biri olmuştur. Zira dönemin bestekârlarının ürünlerini analiz etmek Türk müziğinin Meşrutiyet dönemine tekabül eden yıllardaki durumuna ışık tutması açısından önem arz etmektedir.

Seçkisiz örnekleme (tabakalı) yöntemiyle bestesi Müştakzâde Hâfız Edhem Efendi'ye ait 2 adet dinî, 2 adet lâdinî eserin seçilerek müzikal analizinin yapıldığı bu çalışmada, bestekârın hayatı ve eserleri hakkında kısa bilgiler verildikten sonra makâm ve geçki analizine geçilmiştir. Eserlerin nazarî olarak incelenmesinde Arel-Ezgi-Uzdilek sistemi temel alınmıştır. Ancak Müştakzâde Hâfız Edhem Efendi'nin müellifi olduğu *Bergüzâr-ı Edhem Yahud Ta'lim-i Usûl-i Müsîki* (1890) adlı güfte mecmuasının 9. sayfasındaki “Sadâların Alaturka İsimleri” bölümünden ve 11, 12, 13. sayfalarındaki makam tariflerinin yer aldığı bölümden bestekârın 17'li perde sistemini benimsediği anlaşılmaktadır (Edhem Efendi, 1307; Feyzi, 2014, ss. 165, 166). Bir oktavı 17 perdeye taksim eden sistemin kökleri Safiyyüddin El-Urmevî'ye (ö. 1294) kadar uzanmaktadır. Bu nedenle yaptığımız analizde kullandığımız makam, perde, aralık, geçki, çeşni vb. kavramlar ile mezkur mecmuada bestekâr tarafından kullanılan kavramlar arasında farklılıklar bulunmaktadır.

Eserler Mus2 (Sürüm 2.1.5) isimli program kullanılarak notaya alınmıştır. Bu aşamada hangi nüshalarının esas alındığı hususunu şu şekilde özetleyebiliriz;

“Zirgüleli Sûzinak Tevşih” başlıklı eserin yeniden notaya alınması esnasında 08.02.1998 tarihli, H. Alvan imzalı nota esas alınmış, ayrıca 18.11.1947 tarihli ve Cüneyt Kosal imzalı nüshadan faydalanılmıştır.

“Uşşak Cumhur İlahi” başlıklı eserin yeniden notaya alınmasında ise Y. Ömürlü imzalı tarihsiz nota ve 08.12.1947 tarihi bulunan Cüneyt Kosal kaşeli nota esas alınmıştır.

“Bir Nigâh Et Bana Çeşmânına Hayrân Olayım” (T.R.T, T.S.M Rep. No: 2189) adlı Uşşak Şarkı yeniden notaya alınırken 3 farklı nüshadan faydalanılmıştır. Bunlardan ilki Cüneyt Kosal tarafından “Muallim İsmail Hakkı Beyin TRT'deki Koleksiyonundan yazıldı. Güfte ilave edildi.” notuyla beraber yazılan notadır. İkincisi “Chant Turc (Türkçe Şarkı)” başlığıyla hazırlanmış Fransızca nota mecmuasındaki C. Guatelli<sup>2</sup> tarafından armonize edilerek Hakkâk Servitchen Taş ve Hurufât Matbaası'nda<sup>3</sup> basılan Hacı Emin imzalı notadır. Güftesi Osmanlıca yazılmış olan ve tarihine rastlayamadığımız bu nüshada bazı farklılıklar bulunmaktadır. Üçüncüsü Şamlı Selim<sup>4</sup> imzalı olan ve Evfer usulünde yazılmış Osmanlıca güfteli notadır. Bu notada da küçük farklılıklar bulunmaktadır.

“Gönlüm Yine Bir Âteşi Hicrâne Dolaştı” (T.R.T, T.S.M Rep. No: 5145) adlı Nihâvend Şarkıda ise yazılmış pek çok notadan faydalanılmıştır. Bunların içinde güftesi Osmanlıca yazılmış olan Cüneyt Kosal kaşeli nüshasının üzerindeki metin silinmiş olduğundan bu nüshanın tarihine ulaşamamıştır.

## **Müştakzâde Hacı Edhem Efendi (Şeyh) (1854/60/62-1933/1934)**

İsminin önüne Şeyh, Hacı, Hafız, Hânende, Bahriyeli (Tersaneli) ve Müştakzâde sıfat/unvanları getirilerek de anılmaktadır. İstanbul Fatih'te bulunan Hoca Hayreddin Paşa Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir (Özcan, 1994, s. 417). Doğum tarihi hususunda kesin bir tarihe ulaşılamamaktadır. Ancak 1854, 1860 ya da 1862 yılında doğduğuna dair bilgiler mevcuttur (Rona, 1970, s. 34; İnal, 1958, s. 177; Öztuna, 1990, s. 185). Babası Kadirî Kadî İsmail Hakkı Efendi, annesi Hadice Hayriye Hanım'dır (Öztuna, 1990, s. 185). 1874 yılında babasının vefatı üzerine Şeyhülislam Hacı Kara Efendi'nin himayesine girmiş ve onun terbiyesi altında yetişmiştir. Dinî tahsili Fâtih Camii'nde aldığı derslere dayanmaktadır. Hocaları arasında Karinâbâdî Ömer Efendi, Şumnulu Hâfız İbrahim Efendi, Ödemişli İbrâhim Efendi ve Köprülülü Mahmud Efendi vardır (Özcan, 1994, s. 417; Koca, 2017, ss. 49-51). Burada hâfızlığını da tamamlayarak Muzıka-yi Hümâyün'a devam etmiş, Aziz Mahmud Bey ve Sıdkı Beylerden dinî ve ladinî eserler meşk etmiştir. Fındıkzâde'deki evinde mûsikî dersleri vermiş, daha sonra bu derslere Fatih Çarşamba'daki evinde devam etmiştir (Öztuna, 1990, s. 185).

2 Callisto Guatelli (Guatelli Paşa): (1819-1899) Giuseppe Donizetti'nin 12 Şubat 1856'daki vefatından sonra yerine; Pera'daki Naum Tiyatrosunda orkestra şefliği yapan İtalyan Callisto Guatelli getirilmiştir. 1856'da Muzıka-ı Hümayün'ün komutanlığına atanmıştır. Guatelli Paşa'nın çok sesli müziğin Osmanlı topraklarında gelişimi için yaptığı çalışmaların yanı sıra Türk müzisyenlerin yetişmesine de büyük katkısı vardır (Kutlay Baydar, 2010, ss. 288-289).

3 1908 Yılında çıkmış *Annuaire Oriental*'daki Matbaacılar Listesinde yer almaktadır (Yıldırım, 2019, s. 251).

4 Şamlı Selim (Kutmani): Şam'da doğmuş ve 1876-1942 yıllarında arasında yaşamış olan Kanun yapımcısı Davut Efendi'nin üç çocuğundan en büyük olanıdır. İstanbul Vezneciler'de 1900 yılında nota yayıncılığına başlamıştır. Türk müziği ile ilgili en fazla nota yayını yapan kişilerden biridir (Sezen, 1992, s. 18).

Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti Muhasebe Kalemi'nde göreve başlamış, 1883'te buradan Bahriye Nezâreti'ne geçmiş, 1892 yılında hacca giderek dokuz ay (Öztuna, 1990, s. 185) ya da üç buçuk ay Medine'de kalmıştır (Özcan, 1994, s. 417). Burada kaldığı dönemde okuduğu Türkçe mevlid hacıların beğenisini kazanmış, icra tarzına kaynaklarda yer verilmiştir (İhsanoğlu vd., 2003, s. 210; İnal, 1958, s. 178; Özcan, 1994, s. 417).

İntisap ettiği hocası Köprülülü Mahmud Efendi'nin 1891 yılında vefat etmesi üzerine Bağdatlı Said Efendi'den Nakşibendiyye icâzeti almış, 1916'da Fethiye civarında Kefevî Tekkesi'ne Kâdirî şeyhi Arap Said Efendi'nin halifesi olarak vekâleten, bir müddet sonra da asaleten tayin edilerek 1925 yılına kadar bu görevde kalmıştır (Özcan, 1994, s. 417).

Hoş meşrep, halim ve mütevâzı bir kişiliğe sahip olan Hacı Edhem Efendi (Rona, 1970, s. 34), farklı formlarda 170 civarında eser bestelemiş (Öztuna, 1990, s. 185), bu eserlerden 142'sinin güftelerini *Bergüzâr-ı Edhem Yahud Ta'lim-i Usûl-i Mûsiki* adlı mecmuasında neşretmiştir (Edhem Efendi, 1307; Feyzi, 2014, ss. 170, 174-178). Ayrıca Hâfız Sâmî, Hâfız Kemal, Neyzen Süleyman Erguner/Dede ve Arap Cemal gibi öğrenciler yetiştirmiştir (Öztuna, 1990, s. 185).

Hacı Edhem Efendi 1933 ya da 1934 yılında vefat ederek Edirnekapı mezarlığına defnedilmiştir (Özcan, 1994, s. 417; Öztuna, 1990, s. 185; Rona, 1970, s. 34). Şevki Bey ile yakın dost olan Hacı Edhem Efendi (İhsanoğlu vd., 2003, s. 210), şiirlerinde "İlhâmi" mahlasını kullanan üslup sahibi bir bestekâr olarak tanınmıştır. (Özcan, 1994, s. 417).

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında isim yapmış bestekârlar arasında "Edhem" ismiyle tanınan üç bestekâr vardır (Feyzi, 2014, s. 163). Bunlar; Kanuni Edhem Efendi (Kolağası), Santuri Edhem Efendi (Santuri Büyük İbrahim) ve Şeyh Edhem Efendi (Müştakzâde)'dir. Bazı eserlerin hangi "Edhem Efendi"ye ait olduğu hususu günümüzde hala tartışma konusudur.

## **Hâfız Edhem Efendi'nin Bazı Eserlerinin Müzikal Analizi**

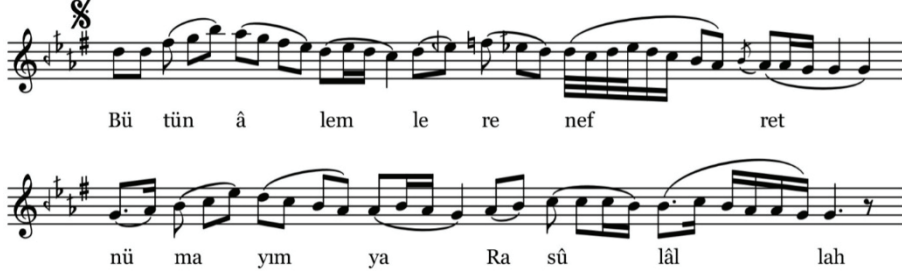
### **Zirgüleli Sûzinak Tevşih**

A lî lü â si vü fâ sık  
ge dâ yım ya Ra sû lal lah

Şekil 1. Eserin 2 ölçülük zemin bölümü.

Eser evsat usulüyle bestelenmiştir. Zirgüleli Sûzinak makamı incici-çıkıcı seyir özelliği gösterdiğinden dolayı ilk ölçüye çargâh perdesiyle nevâ perdesi civarından giriş yapılmıştır. Nevâ perdesi civarından seyre başlanması Zirgüleli Sûzinak makamının karakteristik özelliğidir. Nevâ

perdesinde Hicaz gösterildikten sonra rast perdesi üzerinde Zirgüleli Hicaz gösterilmiştir. Daha sonra tekrar neva perdesi üzerinde Hicaz göstererek bu perdede yarım karar yapılmıştır. İkinci ölçüye yine nevâ perdesindeki Hicazla devam edilmiştir. Ancak burada kullanılan muhayyer perdesi nevâ üzerinde hicaz 5'lisini meydana getirmiştir. Zirgüleli Sûzinak makamında pek rastlanılmayan bu durum bestekâra özgü bir yorum olarak düşünülebilir. Ölçüye nevâ perdesi üzerinde Hicaz işlenerek devam edilmiş, yine nevâ perdesinde yarım karar yapılarak nakarata bağlanmıştır.



Şekil 2. Eserin 2 ölçülük nakarat bölümü.

Eserin nakarat bölümüne nevâ perdesiyle giriş yapılmış, gerdaniye perdesinden tiz segâh perdesine atlama yapılarak dönüşünde Hicaz gösterilmiş, hemen arkasından nevâ perdesinde Hicaz ve sonrasında çargâh perdesinde Nikriz gösterilmiştir. Arkasından nevâ perdesinde Uşşak geçkisine yer verilmiş, hisar perdesinden rast perdesine kadar Zirgüleli Suzinak dizisini oluşturan perdeler gösterilmiştir. Nakaratın ikinci ölçüsünde rast perdesindeki Zirgüleli Hicaz iki kere işlenerek makamın temel yapısı güçlendirilmiştir.

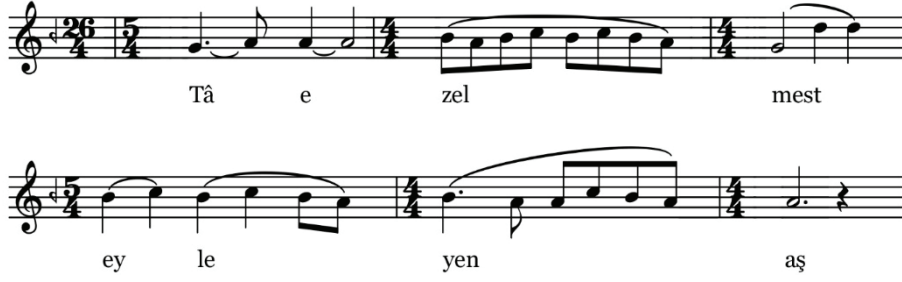


Şekil 3. Eserin 2 ölçülük meyan bölümü.

Eserin meyan bölümüne Zirgüleli Hicaz makamı seyride pek karşılaşmadığımız eviç perdesiyle giriş yapılmış ve gerdaniye perdesi civarında Zirgüleli Hicaz işlenmiştir. Eviç perdesi ile giriş yapılmasının sebebinin, yeden gösterilerek gerdaniye perdesi üzerindeki Zirgüleli Hicaza bağlantı yapma arzusu olduğunu düşünmekteyiz. Bu ölçüde yine Hicaz gösterilerek seyre devam edilmiş ve nihayetinde nevâ perdesi güçlendirilerek üzerinde nim hicaz perdesiyle yarım yedenli kalış yapılmıştır. İkinci ölçüde klasik makam anlayışına uygun olarak seyre yine nevâ ve gerdaniye perdelerindeki Hicazla devam edilmiş ve nevâ perdesindeki kalışla nakarata bağlantı yapılmıştır.



## Cumhur İlahi (Uşşak)



Şekil 4. Eserin zemin bölümünü oluşturan ilk ölçüsü. (Evsat usulü altı parça halinde gösterilmiştir)

Eser evsat usulünde bestelenmiştir. Giriş bölümüne Uşşak makamının karakteristik özelliği olan düğâh perdesi civarından başlanmıştır. Uşşak makamına rast perdesinden giriş yapılması sıklıkla görülmektedir. Düğâh ile nevâ perdeleri arasında uşşak 4'lüsünü gösterip giriş seyrini yaptıktan sonra satır sonundaki ölçüde de görüleceği üzere rast perdesinden nevâ perdesine atlanarak uşşak makamının güçlüsü olan nevâ perdesi tutulmuş, akabinde uşşak 4'lüsünü oluşturan perdelerde gezinerek nihayetinde karar perdesi olan düğâh perdesine gelinmiştir.



Şekil 5. Eserin zemin bölümünü oluşturan ikinci ölçüsü. (Evsat usulü altı parça halinde gösterilmiştir)

İlk satırda uşşak 4'lüsünü oluşturan perdelerle hüseyinî perdesi eklenmiş, bu perdelerde gezinti yapıldıktan sonra ikinci satırdaki düğâh perdesine düşüş yapılmıştır. İkinci satırda acem perdesine kadar çıkılmış, dönüşünde nim hicaz perdesine kadar gelinmiş, bu perde yeden kabul edilerek Uşşak makamının karakteristik özelliği olan nevâ perdesinde Bûselikli kalış yapılmıştır.



Gay ri nes ne  
Bir ya nar da  
kâ rı gir et  
ğı i lâ hi  
mez e ser aşk  
dir gü rû hi  
e se ri  
Hay de ri

Şekil 6. Eserin 2 ölçülük nakarat bölümü. (Evsat usulü altı parça halinde gösterilmiştir)

Nevâ perdesindeki kalışın ardından eserin nakarat bölümüne gelindiğinde ilk satırda; hüseyinî perdesi de eklenerek uşşak 4'lüsünün işlendiğini söyleyebiliriz. İkinci satırda eserin geneline hâkim olan uşşak 4'lüsü civarlarının işlenmesine devam edilmiş satır sonunda segâh perdesinde asma kalış yapılmıştır. Bu asma kalış güçlü bir Uşşak makamı hissi vermekle beraber düğâh perdesine gidiş hissi de vermektedir. Zira Uşşak makamının seyrinde düğâh perdesine gidilirken segâh perdesindeki kalışlar sıklıkla görülür. Nitekim üçüncü satırda yedeni ile beraber uşşak 4'lüsü işlenmiş ve satır sonundaki nevâ perdesindeki kalışla güçlü olan Uşşak duygusu devam ettirilmiştir. Dördüncü satırda ise Uşşak makamında yine sıklıkla görülen segâh perdesindeki kalkışla düğâh, segâh ve çargâh perdelerinde gezinmeye devam ederek nakarat bölümünü düğâh perdesiyle tamamlanmıştır.

Gör me ta yîb  
et me zin har  
ken di ni gör  
ken di ni

Şekil 7. Eserin 2 ölçülük meyan bölümü. (Evsat usülü altı parça halinde gösterilmiştir)

İlk satırdaki meyan bölümüne girişte her ne kadar nevâ perdesi kullanılmış olsa da bestekârın hüseyinî perdesini güçlendirdiğini görmekteyiz. Bunun sebebinin meyan bölümünü zenginleştirme arzusu ve ikinci satırda göreceğimiz Sabâ geçkisini daha yumuşak yapabilme hazırlığı olduğunu düşünmekteyiz. İkinci satıra geldiğinde hicaz perdesi kullanılarak Sabâ geçkisi yapıldığını görüyoruz. Satır sonunda ise çargâh perdesinde asma kalış yapılmıştır. Üçüncü ve dördüncü satırda bestekârın yine nevâ perdesinde Bûselik aralıkları kullanarak ve Uşşak makamı dizisinde bulunan perdeleri kullanarak eserin nakarat bölümüne bağlantı yaptığını ifade edebiliriz.

### Bir Nigâh Et Bana Çeşmânına Hayrân Olayım (Uşşak Şarkı)

Ah Bir ni gâh et ba na çeş mâ  
ni na hay rân o la yım -- S A Z --  
o se nin gam ze i cel lâ

Şekil 8. Eserin 4 ölçülük zemin bölümü.

Şarkı aksak usulünde bestelenmiştir. Seyre Uşşak makamının özelliği olan düğâh perdesi civarından başlanmıştır.<sup>5</sup> İkinci ölçüye de Uşşak seyriyle devam edilmiş ancak ölçü sonundaki Aksak usûlünün son darbında bir sonraki ölçünün rast perdesinde kalışına hazırlık yapıldığı görülmüştür. Nitekim sonraki ölçüde rast 5'lisi gösterilerek Rast makamına geçiş yapılmıştır. Bu durum Uşşak makamı seyrinde sıklıkla görülmektedir. Zira Uşşak makamının yedeni olan rast perdesine vurgu yapılarak nihayetinde bu perde üzerinde kalış yapılması doğal rast 5'lisini ortaya çıkartmaktadır. Dördüncü ölçüye yine rast perdesinden giriş yapılmış ve saz bölümüne kadar Rast makamı hissi korunmuştur. Ancak zemin bölümünden nakarat bölümüne geçişi sağlayan saz bölümünde Uşşak makamında az rastlanan hüseyinî perdesine vurgu yapılmıştır. Bu bağlantı cümlesinde her ne kadar Hüseyinî makamı çeşnisi hissedilse de bestekârın Karcığâr geçkisi hazırlığı hissini verdiğini de söyleyebiliriz.

o se nin gam ze i cel lâ  
dı na kur ban o la yım --- S A Z ---  
yım --- S A Z ---

Şekil 9. Eserin 6 ölçü ile gösterilen nakarat bölümü.

İlk ölçüde bestekârın bir önceki ölçüde bulunan hüseyinî perdesi vurgusunu güçlendirdiğini görüyoruz. Ölçünün devamında karakteristik olarak Karcığâr melodileri bulunsa da evic perdesi bulunmadığından nevâ perdesinin üzerine kurulu bir hicaz aralığından söz edemiyoruz. Bu nedenle Karcığâr ya da Sûzinak geçkisinin yapıldığını söyleyemeyiz. İlk ölçüyü ikinci ölçünün ilk darbıyla beraber değerlendirdiğimizde Karcığâr hissi veren bu seyir acem perdesinin kullanılmasıyla değişmektedir. Üçüncü ölçünün ilk darbına kadar olan bölümde Rast makamını oluşturan perdelerin rast ve acem perdeleri arasında kullanıldığını, bu nedenle güçlü bir Rast makamı hissi oluşturduğunu söyleyebiliriz. Üçüncü ve dördüncü ölçüyü beraber değerlendirdiğimizde ilk darptan sonra düğâh perdesinden tekrar acem perdesine çıktığını ve bazı iniş çıkışlar yaparak nihayetinde düğâh perdesinde karar verdiğini görebiliriz. Birinci dolap ve me-yana saz geçişi bölümlerindeki bağlantı cümlelerinde yine hüseyinî perdesine vurgu yapıldığını görmekteyiz. Uşşak seyrinde az rastlanan bu bağlantıların eserin karakteristik özelliğini yansıttığını ifade edebiliriz.

5 Hacı Edhem Efendi Uşşak makamını şöyle tarif etmektedir: Uşşak; Rast, düğâh girip segâh, düğâh, rast ile düğâhta kalır (Edhem Efendi, 1307, s. 11).

Ben o zül fün gi bi aşk kın  
la pe ri şân o la --- S A Z ---

Şekil 10. Eserin 4 ölçülük meyan bölümü.

Eserin meyan bölümünü kaynak notaların farklı olması sebebiyle iki şekilde değerlendirmeyi uygun gördük.

Şekil 10'da yazıldığı haliyle değerlendirme:

Bestekâr eserin meyan bölümüne klasik Uşşak makamında pek görülmeyen, daha çok Gerdaniye makamının özellikleri arasında ifade edilen gerdaniye perdesini kullanarak giriş yapmıştır. Birinci ölçü ve ikinci ölçüdeki eviç perdesine kadar olan bölümde nevâ perdesinin üzerinde uşşak geçkisi yapılacağı hissi verilse de nevâ ve dik hisar perdeleri kullanılmadığından böyle bir geçkiden söz edemiyoruz. Bununla beraber ikinci ölçünün sonunda gerdaniye ile nevâ perdesi arasında hicaz aralığı kullanarak nevâ üzerinde hicaz çeşnisi yapıldığını ifade edebiliriz. Üçüncü ölçüde çargâh perdesine düşülüp nikriz 5'lisi elde edilmiş ancak tiz segâh perdesine kadar olan bölümde eviç perdesinden feragat edilmiştir. Şayet bu bölümde eviç perdesi kullanılmış olsaydı çargâh üzerinde Neveser makamına geçki yapıldığını söylememiz mümkün olacaktı. Bu aralıklar Uşşak makamında her ne kadar kullanılsa da bestekârın bu aralıkları son ölçüdeki hüseyinî perdesine kadar kullandığını görmekteyiz.

ym a méyan bin o zül fi n gili  
che ki n la pe ri şân n o la  
ym o sé nin ga an zé i

Şekil 11. Chant Turc (Türkçe Şarkı) başlığıyla hazırlanmış Fransızca nota mecmuasındaki C. Guatelli tarafından armonize edilerek Hakkâk Servitchen Taş ve Hurufât Matbaası'nda basılan Hacı Emin imzalı nüshadaki meyan bölümü.

Şekil 11'deki nüshaya göre değerlendirme:

1890'lı yıllarda yayınlandığını değerlendirdiğimiz bu nüsha ile Şekil 10'da bulunan nüsha arasındaki en önemli fark donanımında herhangi bir işaretin bulunmamasıdır. Bestekârın telif ettiği Bergüzâr-ı Edhem Yahud Ta'lim-i Usûl-i Mûsikî (1307) adlı eserin 9. sayfasında bulunan Sadaların Alaturka İsimleri bölümündeki tabloda segâh ve eviç perdeleri tam ses olarak tasnif edilmiştir. Bu nedenle şekil 11'deki nüshada herhangi bir donanımın yazılmaması gayet doğaldır. Bu nüshadaki bûselik ve acem perdelerini segâh ve eviç perdeleri olarak değerlendirmek gerekir. Eserin meyan bölümünün analizini buna göre yapacak olursak şu hususların altını çizmemiz gerekir;

Bestekâr eserin meyan bölümüne girişte bir önceki ölçüde vurguladığı hüseyinî perdesini gerdaniye perdesi ile daha da güçlendirerek muhayyer perdesine kadar seyre devam etmiştir. Burada eviç perdesinin kullanılmasıyla beraber hüseyinî perdesi üzerinde Uşşak 4'lüsü meydana gelmiştir. Meyana hüseyinî perdesi üzerinde Uşşak göstererek giriş yapan bestekâr ikinci ölçünün sonunda gerdaniye ile nevâ perdesi arasında Hicaz aralığı kullanarak nevâ üzerinde Hicaz, üçüncü ölçüde çargâh üzerinde Nikriz çeşnilerine yer vermiştir. Muhayyer perdesine kadar olan bölümde eviç perdesini de kullanarak çargâh üzerinde Neveser makamı dizisini meydana getirmiştir. Son ölçüde saz bölümüne kadar, nevâ perdesi üzerinde Hicaz'lı kalış yaparak meyan bölümünü bitirmiştir.

### Gönlüm Yine Bir Âteşi Hicrâne Dolaştı (Nihâvend Şarkı)

Gön lüm yi ne bir â te şî hic  
râ ne do laş tı tı

Şekil 12. Eserin 5 ölçü ile gösterilen zemin bölümü.

Şarkı aksak usulünde bestelenmiştir. Giriş bölümüne Nihâvend makamının karakteristik özelliği olan rast perdesinden başlangıç yapılmıştır. İlk ölçüde rast, düğah ve kürdî perdeleri dolaşılıp yedeni olan ırak perdesi de gösterilerek rast perdesinde kalınmıştır. İkinci ölçüye çargâh perdesiyle başlanmış ve acem perdesine çıkılarak nihayetinde kürdî perdesine gelinmiş ve bu perdede asma kalış yapılmıştır. Üçüncü ölçüde de yine ikinci ölçüde olduğu gibi çargâh perdesiyle seyre devam edilmiş, nevâ perdesi etrafında dolaşarak bu perde güçlendirilmiştir. Nitekim birinci dolap olan dördüncü ölçüde makamın güçlüsü olan nevâ perdesi tutulmuş ve saz bölümünde karara kadar Bûselikli iniş yapılmıştır. İkinci dolapta ise yine nevâ perdesi tutularak seyre devam edilmiş, saz bölümüyle makamın güçlüsü olan nevâ perdesi üzerinden nakarata bağlantı yapılmıştır.

Sev dâ yı mu hab bet ba şı ma  
gör ne ler aç tı (S A Z . . . .) tı (S A Z . . . .)

Şekil 13. Eserin 5 ölçü ile gösterilen nakarat bölümü.

Eserin nakarat bölümünde Nihâvend makamının dizisinde bulunan rast, dügâh, kürdî, çargâh, nevâ, nim hisâr, acem ve gerdâniye perdelerinin tamamını kullanmıştır. İlk ölçüye gerdâniye perdesinden nevâ perdesine düşüşle başlanmış, devamında bu iki perde arasındaki kürdî 4'lüsü de gösterilerek ikinci ve üçüncü ölçüyle birlikte diziyi oluşturan tüm sesler kullanmış ve rast perdesindeki buselik 5'lisi işlenerek Nihâvend seyri devam ettirilmiştir. Dördüncü ölçüdeki dolap bölümünde nevâ perdesi üzerinden dönüş yapılmıştır. Ancak meyan bölümüne geçişi sağlayan ikinci dolap bölümünde mahur ve dik hisar perdeleri kullanılarak nevâ perdesi üzerinde Sabâ geçkisi tercih edilmiştir. Bu geçki Nihâvend makamında bestelenmiş eserlerde az da olsa görülen bir geçkidir. Bestekârın bu geçkiyi kullanması Nihâvend makamı ile ilgili kendine has bir bakış açısının olduğunu ortaya koyar.

Bu hâ li pe ri şâ nı ma düş  
man bi le şaş tı (SAZ . . .)

Şekil 14. Eserin 4 ölçülük meyan bölümü.

Eserin meyan bölümüne nevâ perdesi üzerindeki Sabâ ile devam edilmiştir. Birinci ölçüye dik hisar perdesiyle giriş yapılmış, K-S-S aralıklarına sahip Sabâ 4'lüsü işlenerek nevâ perdesinde kalınmıştır. İkinci ve üçüncü ölçüde yine nevâ perdesi üzerindeki Sabâ devam ettirilmiş ve nihayetinde nevâ perdesine tekrar gelinmiştir. Dördüncü ölçüde ise dik hisar perdesi kaldırılarak nim hisar perdesine dönüş yapılmış, kürdî perdesine düşülerek yeniden rastta buselik 5'lisi üzerine nevâda kürdî 4'lüsünün eklenmesinden müteşekkil Nihâvend duygusuna girilmiştir.

## Değerlendirme ve Sonuç

Bestekârın “Zirgüleli Sûzinak Tevşih” eserinin zemin bölümünde nevâ perdesinin üzerinde Hicaz 5'lisinin kullanılarak muhayyer perdesine kadar çıkılması, nakarat bölümünde nevâ perdesinde Uşşak geçkisine yer verilmesi, meyan bölümüne eviç perdesiyle giriş yapılması gibi



hususlar bestekârın makama kendine has yorum kattığını düşündürmektedir. Bu tür yaklaşımların makamın zenginleşmesine katkı sağlayacağı muhakkaktır. Eserde her ne kadar çargâh perdesinde Nikriz, segâh perdesinde Hüzam gibi çeşniler tercih edilmese de analiz bölümünde bahsettiğimiz hususlar haricinde makamın klasik anlayışa uygun olarak işlendiğini söyleyebiliriz.

Uşşak makamındaki “Cumhur İlahi” eserinin genelinde güçlü bir uşşak hissini hâkim olduğunu, nakarat bağlantılarında nim hicaz perdesinin kullanıldığını, segâh, çargâh ve neva perdesinde asma kalıplar yapıldığını, yerinde Sabâ geçkisine yer verildiğini, yegâh perdesinde Rast yapmak gibi genişlemelere yer verilmediğini ifade edebiliriz.

“Bir Nigâh Et Bana Çeşmânına Hayrân Olayım” adlı Uşşak Şarkıda bestekârın analiz bölümünde ifade ettiğimiz pek çok geçki ve çeşniye yer verdiğini, hüseyinî perdesine fazlaca vurgu yaptığını, bu duruma klasik Uşşak eserlerde rastlanılmadığını söyleyebiliriz.

“Gönlüm Yine Bir Âteşi Hicrâne Dolaştı” adlı Nihâvend Şarkıda buselik 5’lisinin üzerinde durulduğunu, meyan bölümünde neva perdesi üzerinde bu makamda pek kullanılmayan Sabâ geçkisine yer verdiğini, yegâh perdesinde yapılan genişlemelere yer vermediğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak analizini yaptığımız 4 bestesine göre Müştakzâde Hacı Edhem Efendi kendine has bir tavır ve tarz ortaya koymuştur. Müellifi olduğu *Bergüzâr-ı Edhem Yahud Ta’lim-i Usûl-i Mûsiki* adlı eserde klasik nazariyaya dair bilgiler aktarmış ancak bestelerinde kullandığı makamları işlerken klasik eserlerde pek rastlanmayan geçki ve çeşnilere yer vermiştir. Bu çeşit yorumların onun çok yönlü mûsikî anlayışına sahip olduğuna işaret ettiğini söyleyebiliriz. Dinî ve ladîni bestelerinin bazılarını yayınlarak dönemin mûsikî anlayışına ve repertuarına katkı sağladığı da ifade edebiliriz.

## Kaynakça

- Edhem Efendi, Ş. (1307). *Bergüzâr-ı Edhem Yahud Ta’lim-i Usûl-i Mûsiki*. Bahriye Matbaası.
- Feyzi, A. (2014). Şeyh Edhem Efendi Tarafından Yazılan “Bergüzâr-ı Edhem Yahud Ta’lim-i Usûl-ü Mûsiki” Adlı Güfte Mecmuası Üzerine Müzikolojik Bir İnceleme. *Ekev Akademi Dergisi*, 59.
- Güdek, B., & Kılıç, A. (2016). Muzıka-ı Hümayun’dan Günümüze Klasik Batı Müziğinin Türkiye’deki Tarihsel Gelişimi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 47. <https://doi.org/10.9761/JASSS3399>
- İhsanoğlu, E., Şeşen, R., Gündüz, G., & Bekar, M. S. (2003). *Osmanlı Mûsiki Literatürü Tarihi*. İslâm Tarihi, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, IRCICA.
- İnal, İ.-E. M. K. (1958). *Hoş Sadâ Son Asır Türk Mûsikişinasları*. Maarif Basımevi.
- Karagül, S. (2019). *Osmanlı İmparatorluğ’unda Modern Müziğin Doğuşu: Musika-ı Hümayun* [Y.L. Tezi]. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koca, F. (2017). *XX. Yüzyıl Hâfiz Mûsikişinasları-1* (Mans Medya Yapım Ltd. Şti.).
- Kutlay Baydar, E. (2010). Osmanlıda Görevli İki İtalyan Müzisyen: Giuseppe Donizetti ve Callisto Guatelli. *Zeitschrift für die Welt der Türken*, 1(2).
- Özcan, N. (1994). Edhem Efendi, Müştakzâde. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 10).
- Özcan, N. (2006). Muzıka-yi Hümayun. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 31).



- Öztuna, Y. (1990). *Büyük Türk Müsíkisi Ansiklopedisi* (C. 1). Kültür Bakanlığı.
- Rona, M. (1970). *20. Yüzyıl Türk Musikisi*. Türkiye Yayınevi.
- Sefer, E. (2012). *XIX. Yüzyılda Batılılaşmanın Türk Musikisi'ne Etkileri* [Y.L. Tezi]. İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sezen, A. (1992). *Türk Müziğinde Nota Yayımcılığı (1875-1928)* [Y.L. Tezi]. İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldırım, E. (2019). *19. Yüzyıl Sonu Osmanlı Toplumunda "Tercüme" Eserlerin Tanıtımı Üzerine Betimleyici Bir İnceleme: Kitapçı Arakel Katalogları* [Y.L. Tezi]. İstanbul Okan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

## SÛZİNÂK TEVŞİH (Zirgüleli)

Usûl: Evsat

Güfte: Bilinmiyor  
Beste: Şeyh Hacı Edhem Efendi

A li lü â si vü fâ sık  
ge dâ yım ya Ra sû lâl lah  
Bü tün â lem le re nef ret  
nü ma yım ya Ra sû lâl lah  
Yü zü mün ka ra sı dır bu  
gö rü nen zul me ti â nen lem

Alil-ü âsi vü fâsık gedâyım ya Rasulallah  
Bütün âlemlere nefret nümâyım ya Rasulallah  
Yüzümün karasıdır bu görünen zulmet-i âlem  
Anınçün şems-i vechinden cüdâyım ya Rasulallah

Şekil 15. Zirgüleli Sûzinak Tevşih Notası

## CUMHUR İLÂHÎ (UŞŞAK)

EVSAT

Şeyh Hacı Edhem Efendi

Tâ e zel mest

ey le yen aş

ki ha ki ki

biz le ri

Gay ri nes ne  
Bir ya nar da

kâ rı gir et  
ğı i lâ hi

mez e ser aşk  
dir gü rû hi

e se ri  
Hay de ri

1

Şekil 16. Cumhur İlâhî (Uşşak) Notası. (Birinci Sayfa)

Gör me ta y'ib  
et me zin har  
ken di ni gör  
ken di ni

Tâ ezel mest eyleyen aşk-ı hakîki bizleri  
Gayri nesne kârgir etmez eser aşk eseri

Görme ta'yib etme zinhâr kendini gör kendini  
Bir yanardağ-ı ilâhidir gürûh-i Hayderî

Sanmayın uşşâkı nây u mey ile sarhoş olur  
Belki bu hâlet devâmı derd-i aşkın bedteri

Tâ ezelden ettim ikrâr böyledir ahdim benim  
Râh-ı aşkım bâb-ı Rahman dönmezsem aslâ geri

Redd-i bâb etmez emînim ehl-i beyt-i müctebâ  
Halka-i bâba sarıldım ben o şâhın kemteri

Ger dilersen bezm-i aşkda yâd ola nâmın senin  
Mürşid-i irfâna teslim eyle nefis-i ahkari

Ârif-i billâh olursun bend-i ilâhiyi tutan  
Sonra nâdim olmadan kır kibrini bul rehberi

## BİR NİĞÂH ET BANA ÇEŞMÂNINA HAYRÂN OLAYIM (UŞŞAK ŞARKI)

Usül: Aksak

Güfte: İsmail Sefa Bey  
Beste: Şeyh Edhem Efendi

Ah Bir ni gâh et ba na çeş mâ  
ni na hay rân o la yım -- S A Z --  
o se nin gam ze i cel lâ  
dı na kur ban o la yım --- S A Z ---  
yım --- S A Z --- yım Ben o zül fün  
gi bi aşk kın la pe rî şân  
o la ---- S A Z ----

Bir niğâh et bana çeşmânına hayrân olayım  
O senin gamze-i cellâdına kurban olayım  
Ben o zülfün gibi aşkıyla perâşân olayım  
O senin gamze-i cellâdına kurban olayım

Perçemin rüyine bir başka terâvet vermiş  
Aldanır hem de görenler ona sünbül dermiş  
Ah o gamzen nice aşkılarını öldürmüş  
O senin gamze-i cellâdına kurban olayım

Şekil 18. Bir Niğâh Et Bana Çeşmânına Hayrân Olayım (Uşşak Şarkı) Notası.

## GÖNLÜM YİNE BİR ÂTEŞ-İ HİCRÂNE DOLAŞTI (Nihavend Şarkı)

Usül: AKSAK

Güfte: Mehmet Sa'di Bey  
Beste: Şeyh Edhem Efendi

Gön lüm yi ne bir â te ş i hic  
râ ne do laş tı (S A Z . . . .) tı (S A Z . . . .)  
Sev dâ yı mu hab bet ba ş ı ma  
gör ne ler aç tı (S A Z . . . .) tı (S A Z . . . .)  
Bu hâ li pe rî ş â n ı ma düş  
man bi le ş aş tı (SAZ . . . .)

Şekil 19. Gönlüm Yine Bir Âteş-i Hicrâne Dolaştı (Nihâvend Şarkı) Notası.





TURKISH  
ACADEMIC  
RESEARCH  
REVIEW



TÜRK  
AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ

## İslâm Âlimlerinin Bağımsız Düşünme ve Eleştiri Anlayışı -Emevî ve Abbasîler Dönemi-

Independent Thinking And Criticism Of Islamic Scholars

### Şakir Gözütok

Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Department of Religious Education, Van, Turkey  
e-mail: sgozutok@yahoo.com  
Orcid 0000-0001-7232-6729

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi-Date Received** | 18 Mart / March 2020

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 25 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu** | Nisan – Mayıs – Haziran

**Pub Date Season** | April – May – June

**Atıf/Cite as:** Gözütok, Şakir, İslâm Âlimlerinin Bağımsız Düşünme Ve Eleştiri Anlayışı-Emevî ve Abbasîler Dönemi-/ Independent Thinking And Criticism Of Islamic Scholars.tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (2), 175-204  
doi: tarr.705875

**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.



## İslâm Âlimlerinin Bağımsız Düşünme Ve Eleştiri Anlayışı -Emevî ve Abbasîler Dönemi-

**Şakir Gözütok<sup>1</sup>**

Bu çalışmamızda, İslâm dünyasındaki düşünürlerin özgür düşünme ortamını ve düşünceleri ifade etme özgürlükleri ile birlikte âlimlerin birbirlerini eleştirme gücünü ele almaya çalıştık. İslâm âleminde özgür düşüncenin kaynakları ile bunu ortaya koyabilme imkânları daha çok ilgilendiğimiz konulardır. Elbette özgürlüğün olduğu yerde, her türlü fikir ortaya konulabilmekte ve fikirlerin rahatça ifade edildiği ortamlarda da buna bağlı olarak serbestçe eleştiri yapma imkânı bulunmaktadır. Çalışmamızda, İslâm dünyasında bunun imkânı araştırılmıştır. Ayrıca bazı düşünürlerin, kendilerinden farklı düşünen veya fikirlerini tasvip etmedikleri kimseleri niçin ve nasıl eleştirdikleri, eleştiri veya tenkit yapılırken nelere dikkat ettikleri üzerinde de durulmuştur. Burada İslâm âlimlerinin, eleştiri metotları ile eleştiri anlayışları geniş bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Bütün bunlarla birlikte, yapılan eleştiri ve tenkitlerin hangi sebeplere dayandığı konusu da ilgi alanımızdadır. Eleştiri yapılırken kişinin, mutlak surette içinde yaşadığı dönem ve kültürün etkisinden bağımsız olmadığı, bu sebeple eleştiri yapılan dönem ve eleştiri kültürünü oluşturan toplumun yapısının da önemli olduğuna vurgu yapılmıştır. Konunun sonunda genel bir değerlendirme yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, İslâm, Özgür Düşünme, Eleştiri Kültürü, Eleştiri Anlayışı

### Independent Thinking And Criticism Of Islamic Scholars

**Abstract:** In this study, we tried to examine the freedom of thought of the scholars in the Islamic world and the power of the scholars to criticize each other. The sources of free thought in the Islamic world and the possibilities to reveal this are the issues we are more interested in. Of course, where there is freedom, all kinds of ideas can be put forward, and in situations where ideas are expressed in a comfortable way, there is the possibility of making criticism freely. In addition, some thinkers have emphasized why and how they criticize those who think differently or do not approve of their ideas, and what they pay attention to when making criticism. In the meantime, criticism methods and criticism approaches of Islamic scholars have been tried to be discussed extensively. In our study, the possibility of this was investigated in the Islamic world. On the other hand, we are also interested in the reasons why criticisms and criticisms are based. When criticizing, it is emphasized that the individual is not independent from the influence of the period and culture in which he / she lived, therefore the period of cri-

1 Prof. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Department of Religious Education, Van, Turkey  
sgozutok@yahoo.com

ticism and the structure of the society constituting the culture of criticism are also important. A general assessment was made at the end of the topic.,

**Keywords:** Religious Education, Islam, Free Thinking, Criticism, Criticism Culture.

## Özet

İslâm dünyasında özgür düşünme ve eleştiri kültürü, genel çerçevesini İslâm'ın genel anlayışından almaktadır. İslâm dini, “dinde zorlama yoktur” ayeti ile en sıkı bir inanç ile bağlanılan dinî meselelerde dahi başkasının zorlanamayacağını esas bir düstur olarak kabul etmiştir. Bundan hareketle herkesin yaptıkları ve düşündüklerinin, kendisini bağladığı kabul edilmiş ve buna uygun hareket edilmeye çalışılmıştır. İmam Şâfiî'nin, bir öğrencisine “Allah seni hür yarattı, sen de yaratıldığın gibi hür yaşa”, şeklinde tavsiyede bulunması, hür anlayışın en esaslı yönüne vurgu yapmaktadır. Bu sebeple her insanın özgür doğduğu ve düşüncelerini hür bir biçimde ortaya koymasının, doğuştan getirdiği bir hak olduğu düşünülmüştür. Söz konusu fikir ve düşünce hürriyetinden istifade ederek pek çok İslâm karşıtı düşünür bile, İslâm ülkelerinde İslâm dinini acımasızca eleştirdikleri halde hem kendileri hem de eserleri varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Hatta bu tip bazı eleştiri eserlerinin nerdeyse bir bütün olarak, İslâm âlimlerinin yazdığı kitapların içinde günümüze taşındığına da şahit olmaktadır.

Özgür düşüncenin meydana getirdiği hür bir ortamda, şüphesiz fikir üreten insanlar rahatlıkla düşüncelerini ortaya koyabildiği gibi, serdedilen bu fikirler, aynı zamanda rahatlıkla eleştirilebilmiştir. İslâm düşünürlerinin kesif çoğunluğu, bazı âlimleri ve fikirleri eleştirir ve tenkit ederken, çok seviyeli ve kibar bir üsluba sahip oldukları dikkat çekmektedir. Öyle ki bazı âlimler, eleştirdikleri şahsın fikirlerini çürütmeye çalışırken aynı anda fikir sahibini övmekten de geri durmamışlardır; en azından üstün meziyetlerini dile getirmeyi bir kadirşinaslık borcu olarak görmüşlerdir. Ancak her zaman eleştirinin normal şartlarda ve incitici olmayan bir üslupla yapıldığını söylemek zordur. Çoğu zaman hasmını sert ve yıpratıcı bir şekilde eleştirenleri tetikleyen veya etkileyen belli şartlar ve sebepler olmuştur, ancak yine de genel olarak İslâm âlimlerinin bir fikri eleştirirken olabildiğince objektif davranmaya çalıştıklarına şahit olmaktadır. Çoğu kez mezhep ayrılıklarının, zaman zaman sert eleştiri ve tenkitlere isnat teşkil ettiği görülmektedir. Ancak aynı mezhepten olmalarına rağmen, bazı düşünürlerin haleflerinin haksız tenkit ve eleştirileri rahatlıkla ortaya koymaktan çekinmemişlerdir. Aynı zamanda İslâm âlimlerinin, kendilerine has eleştiri metotları ve bir eleştiri üslubunu ortaya koydukları da görülmektedir. Objektif olmayı başaramayanların ise, bazı etkenlerden dolayı haksız denilebilecek eleştiriler yapmışlardır. Bu haksız eleştiriler, bir kaç sebepten kaynaklanmıştır. Bunların başında, insanların içinde yaşadıkları dönemin siyasi, ekonomik ve kültürel şartlardan kaynaklandığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Bazı dönemlerin kendilerine has özelliklerinden kaynaklanarak çok sert eleştirilerin yapıldığını müşahade ettiğimiz gibi, şartların değişmesiyle eleştiri üslubunun yumuşadığı da vakidir. Çoğu zaman da yapılan eleştirilerin konuyu tam anlamamaktan veya konu ile ilgili eksik ya da yanlış bilgidan kaynaklanan eleştiriler olduğu fark edilmektedir. Bu tür eleştirilerin bir kısmı, ya yazarın yazdığı metnin tamamı okunmadan veya bütün eserlerindeki fikirler göz önüne alınmadan aceleyle veya kasıtlı olarak yapılmıştır. Sonradan gelen âlimlerin bir kısmı, kendilerinden önceki bazı düşünürlerin muhatabını tam

anlayamadıklarını veya yanlış anlamaktan kaynaklanan haksız eleştiriler yaptıklarını dile getirmişlerdir. Şunu da kaydetmek gerekir ki, kişilerin bağlı oldukları düşünce ekolüne taassupla bağlanmaları da, meseleleri dar bir çerçeveden ele almalarına ve bundan kaynaklı kendileri gibi düşünmeyen bazı düşünürlere haksız eleştirilerde bulduklarına da şahit olmaktayız. Ama her halükârda İslâm âlimleri, bir kişiyi veya görüşü eleştirdiklerinde mutlaka bir delil ve destekten hareket ettiklerini de ifade etmemiz gerekir.

İslâm dünyasında ilim ve âlime duyulan üstün saygı, çoğu zaman âlimlerin ve dolayısıyla onların görüşlerinin tenkit edilmesini engelleyen bir husus olmuştur. Çoğu âlimler, istifade ettikleri hocalarını büyük bir saygı ve hürmetle anmış ve onların görüşlerini kendilerine düstur edinmişlerdir. Buna bağlı olarak ders aldıkları hocalarının görüşlerini özenle kaydetmiş ve itinayla korumuşlardır. Ahmed b. Hanbel hariç, diğer üç büyük fıkıh mezhep imamına nispet edilen eserlerin neredeyse tamamı, kendileri tarafından yazılmamış, bilakis fikirlerine itimat eden öğrencileri tarafından bizlere aktarılmıştır. Ancak birkaç kuşak sonra gelen mezhep mensupları, bazı fikirleri yeniden ele alıp düzenleme ve eleştirme süzgecinden geçirmişlerdir. Özellikle Sultan Melikşah, Nureddin Zengî ve Selahaddin Eyyûbî'nin özel gayretleri neticesinde, farklı mezheplerin bir arada eğitim gördükleri öğretim kurumlarının oluşturulması, mezhepler arasındaki gerilimin önemli bir şekilde ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Bir arada eğitim gören farklı mezhebe mensup kimseler, kendi mezheplerinden olmayanlarla aralarında çok farklı bir düşünce ve anlayışın olmadığını farkına vardılar. Bu durum, eskiden beri aralarında var olan gerilimin ortadan kalmasına vesile olmuştur. İslâm dünyasında mezhepler arası çekişmenin ortadan kalkması ile birlikte, Müslümanların birbirlerine müsamaha ile davrandıkları ve eskiden var olan ötekileştirmenin ortadan kalktığı görülmüştür. Bu ortamın tabii bir sonucu olarak, İslâm âlimleri arasındaki tenkit ve eleştirinin de dozu değişmiş, çok az istisna hariç daha yumuşak ve saygılı bir dilin hakim olduğu görülmüştür. Âlimler yine birbirlerini tenkit etmiş ve eleştirmişlerdir, ancak doğrudan saldırgan bir dil kullanmak yerine, sadece tenkit veya eleştiri yapmakla yetinmiş, muhataplarını saygıyla anmaktan geri durmamışlardır. Nihayet şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: İslâm dünyasında genellikle hakim olan atmosfer, özgür düşüncenin ve eleştirinin serbest olduğudur.

## **Summary**

The culture of free thinking and criticism in the Islamic world derives its general framework from the general understanding of Islam. Islam has accepted that as a fundamental motto that “no one else can be compelled even in religious matters” which are connected with the most firm belief. From this point of view, it was accepted that everyone’s actions and thoughts were bound to him and he tried to act accordingly. The fact that Imam Shafi’i advised one of his disciples, “Allah created you free, and you live free as you are”, emphasizes the most fundamental aspect of free understanding. For this reason, it is thought that every human being is born free and to express his / her thoughts freely is an innate right. Even many anti-Islamic thinkers, taking advantage of the freedom of thought and thought in question, were able to survive both themselves and their works, even though they ruthlessly

criticized the Islamic religion in Islamic countries. We even witness that some of these critical works have been carried to the present day in the books written by Islamic scholars as a whole.

In a free environment created by free thought, people who produce ideas can undoubtedly put forward their ideas, as well as these ideas that have been spread, can also be easily criticized. While the majority of Islamic thinkers criticize some scholars and ideas, it is remarkable that they have an elegant and polite style. So much so that some scholars, while trying to refute the ideas of the person they criticized at the same time, did not hesitate to praise the author; at least they have seen expressing their superior merits as a debt of grace. However, it is always difficult to tell that criticism is done under normal circumstances and in a non-offensive manner. Often there have been certain conditions and reasons that have triggered or influenced critics of his adversary in a harsh and aggressive manner, but in general, we witness that Islamic scholars, in general, try to be as objective as possible when criticizing an idea. It is often seen that sectarian differences are sometimes attributed to harsh criticism. However, although they are from the same denomination, some thinkers did not hesitate to put forward the unjust criticism of their successors. At the same time, it is seen that Islamic scholars present their own methods of criticism and a style of criticism. Those who failed to be objective made criticisms that could be called unjust due to some factors. These unfair criticisms stem from a number of reasons. First of all, we can easily state that the period in which people live is caused by political, economic and cultural conditions. As we observe that very harsh criticisms have been made due to the peculiar characteristics of some periods, it is also evident that the style of criticism has got softened with changing conditions.

Most of the time, it is noticed that the criticisms are caused by not understanding the subject completely or from incomplete or incorrect information about the subject. Some of such criticisms were made hastily or deliberately, either without reading the entire text of the author or taking the ideas into account in all his works. Some of the later scholars stated that some of the thinkers before them did not fully understand the interlocutor or made unjust criticisms arising from misunderstanding. It should also be noted that people are tied to the school of thought with which they are attached and that they deal with the issues from a narrow framework and that some thinkers who do not think like them are unfair criticisms. However, in any case, we should also state that when Islamic scholars criticize a person or opinion, they always act from evidence and support. The high respect for science and scholars in the Islamic world has often been an obstacle to the criticism of scholars and accordingly their views. Most scholars have commemorated their professors with great respect and reverence and adopted their views as their motto. Accordingly, they carefully recorded the views of their teachers and carefully protected them. Except for Ahmed B. Hanbal, almost all of the works that were compared to the other three major fiqh sect imams were not written by them but were transferred to us by their students who trusted their ideas. However, the sect members who came after a few generations reconsidered some ideas and subjected them to a filter of regulation and criticism. In particular, as a result of the special efforts of Sultan Melikşah, Nureddin Zengî and Salahaddin Eyyûbî, the establishment of educational institutions where different sects were educated together caused the tension between the sects to disappear significantly. People from different sects, who were educated together realized that there was not a very different idea and unders-

tanding among those who were not from their own sect. This has led to the elimination of the tension that existed between them. With the disappearance of inter-sectarian conflict in the Islamic world, it was seen that Muslims treated each other with tolerance and that the existent otherization disappeared. As a natural consequence of this environment, the dose of criticism among Islamic scholars has changed, and with a few exceptions, a softer and more respectful language has been used. Scholars criticized one another again, but instead of using a direct offensive language, they were content with criticism only and did not refrain from commemorating their interlocutors. Finally, we can easily tell that the generally dominant atmosphere in the Islamic world is free thought and criticism.

## **Giriş**

Doğru düşünebilmek, çeşitli görüşleri gözden ve süzgeçten geçirebilmek, müstakil bir fikir sahibi olabilmek, başka düşünceleri eleştirip tenkit edebilmek için hür bir düşünceye sahip olmak şarttır. Hürriyet kelimesi Arapçada kölenin zıddı olarak kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Hürriyet kelimesi, aynı zamanda anlam olarak ahlâkî bir zemine de oturur. Bu yüzden hürriyet, “hırs ve onun getirdiği kötülükler gibi uygun olmayan sıfatların ve dünyevî menfaatlerin insana hâkim olması”<sup>3</sup> olarak da tarif edilmiştir.

Batı dünyasında kanun koyuculardan biri olarak tanınan Wintrop (1588-1649) da hürriyeti şöyle açıklar: “İki türlü hürriyet var. Biri bozuk. Hayvan da, insan da kullanabilir bu hürriyeti: Hoşuna gidene yapmak. Böyle bir hürriyet, her otoriteye düşmandır, her kurala kafa tutar, aşağılatır bizi. Hakka da, barışa da karşı. Tanrı yasaklamıştır bu hürriyeti. Bir de medeni ve ahlaki hürriyet var, gücünü birlikten alan bir hürriyet. Devletin görevi, bu hürriyeti korumaktır. İşte bu kutsal hürriyet uğruna gerekirse canımızı vermeliyiz: Doğru ve iyi olan her şeyi çekinmeden yapma hürriyeti. Kiliseye göre de hürriyet ikiye ayrılır: Kutsal olan, bozuk olan. Hakkın hürriyetini kabul, hatanın hürriyetini reddeder kilise. Ama hakkın da, hakikatin de tek kaynağı: Kendisi. Kısaca, kilisenin istediği hürriyet kendi hürriyetidir.”<sup>4</sup>

Kişiyi, kuruma veya ideolojilere göre hürriyetin tanımı veya konumlanması değişebilir, ancak hürriyetin ekmek ve su gibi her insanın ihtiyacı olan ve doğuştan getirdiği bir hak olduğu hiç bir zaman unutulmamalıdır. Şüphesiz insanın sahip olmak istediği pek çok hürriyet vardır; bunların başında, düşünce ve ifade özgürlüğü gelmektedir. Nitekim Ahmed Eflâkî: “Zenginlik ne para ve ne de servettedir: İlim ve hürriyettedir. Esaret zinciri boynunda ise, seni istediğin gibi düşünmekten alıkoyan ister altın tasma, ister saman artığı olsun, ne farkı eder?”<sup>5</sup> diye hürriyetin önemine işaret etmektedir. Düşünce hürriyetini elde edemeyenler, beyinlere geçirilmiş bir korseyle dolaşanlardır. At gözlüğü takanlar, hiç bir meseleyi ve fikri bütün cephesiyle ele

2 İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Abdullah Hasbullah, Haşim Muhammed Şazeli (Kahire: Dârü'l-Me'arif, ts.), 829.

3 Ebu Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 111.

4 Cemil Meriç, *Mağaradakiler* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1978), 265.

5 Cemal Kutay, *Bilinmeyen Taribimiz* (İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1974), c. 1, s. 446.



alamaya muktedir olamazlar. O halde ancak hür düşüncenin olduğu yerde, fikirlerin yeşermesi, tartışılması ve teatisinden söz edilebilir.

Arapların ilk filozofu unvanına sahip Kindî (ö. 259/873), *Felsefe-i Ülä* hakkında Halife Mu'tasım Billah'a yazdığı risalede, bazı eleştirilerin yersiz olduğunu ve insanların doğruların peşinde koşmaları gerektiğini şöyle dile getirir: "Bize basit menfaatler sağlayan kimseleri eleştirmemek, onlara şükran duymak, hakikatin gereğidir. Bir de, bize çok büyük faydalar sağlayan, çok yararlı hakikatleri ifade eden kimselere karşı nasıl tavır takınılmalıdır, sen düşün! Bu insanlar, hakikatin bazı yönlerinde kusur etmiş olsalar da, ortaya koydukları değerli fikirlerle, birçok bilgiye ulaşmamızı sağlayan ilimleri ile eksik kaldıkları konulara nazaran bize çok büyük yarar sağlamış, yolumuzu aydınlatmış ortaklarımızdır. Doğruya, "doğru" demekten ve onu güzel görmekten gocunmamalıyız, nereden geldiğine bakmaksızın hakikati kabul etmeliyiz, bizden farklı olan ve bize düşman olan milletlerden gelse bile... Gerçek şu ki, hakikati arayan kişi için hakikatten değerli bir şey yoktur. Ayrıca hakikat konusunda cimrilik edilmez, onu ortaya koyan kişinin değeri küçümsenmez. Hakikat kimsenin değerini düşürmez, aksine herkese şeref kazandırır."<sup>6</sup> Kindî, bu risalesinde doğruyu ve hakikati dile getirenlerin, zaman zaman yanlışla düşseler bile, onlara karşı nasıl tavır alınması gerektiğine dair bazı ölçüler ortaya koymaktadır.

İslam alimleri veya ulemasından kastımız, İslam dünyasında "alim" sıfatıyla tanınmış ve yaşadıkları dönemde ilim ve ihtisas alanlarıyla şöhret bulmuş, öğrenci yetiştirmiş ve düşünce hayatımızda iz bırakmış kimselerdir. Zaten genel bir ifadeyle tarih ve tabakat kitaplarından bu kimselerden alim olarak söz edilmektedir. İslam ulemasının konumuz ile ilgili görüş ve yaklaşımlarını ele alırken bağlı buldukları ekol ve mezhepten çok genel bir bakış açısını esas almaya çalışacağız. Kişilerin bağlı oldukları ekol, onların özgür düşüncesini veya eleştiri üsluplarını etkilemişse, özellikle buna vurgu yapılacaktır.

Bu çalışmada başlangıcından Abbasî dönemi sonuna kadar olan süreçte İslam ulemasının özgür düşünce ve eleştiri konusundaki tutumunu ele almaya çalışacağız. Zira bütün İslam tarihi boyunca yapılan eleştirileri ele almanın zorluğu ortadadır. Ayrıca bu dönemlerde fikrî çalkantıların en çok yaşandığı dönemler olması hasebiyle zaman zaman sert eleştirilerin olduğu dönemlerdir. Kısmen bu tür eleştirilere değinmekle birlikte hakim olan genel havayı ele almaya gayret edeceğiz. Bu tür eleştirilerin nedenleri üzerinde durulmaya ve mümkün mertebe karşılaştırmalar da yapılmaya çalışılacaktır.

## **İslâm Dünyasında Özgür Düşünce**

Kur'an'da "Dinde zorlama yoktur" (el-Bakara 2/256) ayeti, sadece din meselelerinde değil, değişik konularda zorlama olamayacağını içermektedir. İmam Sahnûn'a (ö. 240/854) göre, bu ayette yasaklanan zorlama, meşru olmayan bir şey için yapılan zorlamadır.<sup>7</sup> O halde meşru ve insan haysiyetini zedelemeyen her fikir, beyan edilme hürriyetine sahiptir. Dolayısıyla Müslümanlar, bütün özgürlüklerinin ilhamını bu ayetten almaktadırlar. Ayrıca herkesin yaptıklarının

6 Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-Fesefiyye*, thk. Muhammed Abdulhadi Ebu Zeyde (Mısır: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1950), s. 83.

7 Ebu İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl Süleyman (Kahire: Mektebetü't-Tevhid, ts.), 3: 25.



kendisini bağladığını ve kimsenin başkasını mutlak bir yoruma zorlayamayacağını şu ayet göstermektedir: “Boş sözü işittikleri vakit ondan yüz çevirirler ve “Bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz de size. Selâm olsun size. Biz cahilleri istemeyiz” derler” (el-Kasas 28/55). Esasta özgürlük, İslâm dininin vaz geçemediği esaslardan biridir. İmam Şâfiî (ö. 204/819), kendisine tavsiye isteyen öğrencisine: “Allah seni hür yarattı, sen de yaratıldığın gibi hür ol”<sup>8</sup> şeklinde tavsiyede bulunması, bu hakikate işaretir. Aslında İmam Şâfiî bu görüşlerini, yine kendisinden rivayetle Sahabe ile ilgili şu nakilden almış olmalıdır: “Önderimiz olan Sahabeler, önlerinde bir kural ve kurallar manzumesi olsun ya da olmasın, görüşlerini en serbest ölçüler içinde ortaya koymakta idiler.”<sup>9</sup> Bu özgürlük anlayışından hareketle İslâm âlimlerinin, devlet başkanının müçtehit derecesinde biri olmasını şart koşmalarının gayesi, başkasını taklit etmek yerine özgür iradesiyle hareket edebilmesini<sup>10</sup> göz önüne almalarındandır. Buna göre İslâm’da özgür düşünce, devlet başkanından başlamakta ve düşünebilen, düşünce üretebilen herkesi kuşatmaktadır.

Muhammed b. Hakan, hocası olan Abdullah b. Mübârek’e (ö. 181/797) “Bize tavsiyede bulunun” diye rica emesi üzerine, O’nun: “Görüşleri imam edinmeyin”<sup>11</sup> demesi, kısmen Naslar karşısında akli yorum ve anlayışa bir gönderme olsa da, bir yanıyla da her fikri eleştiri süzgecinden geçirmeden bağlanmamayı da ifade etmektedir. Bu hakikatten hareketle birçok İslâm âlimi, sıkı sıkıya görüşlerine bağlı oldukları mezhep imamlarını rahatlıkla eleştirebilmiş veya onların hilafına görüş beyan edebilmiştir. Bunlardan bir olan İmam Pezdevî, bağlı olduğu mezhebin önderi olarak gördüğü İmam Maturidî’nin *Kitabu’t-tevhid*’ini “manada muğlak, gereksiz uzatmalar ve planında zorluk bulunduğunu”<sup>12</sup> ileri sürerek rahatlıkla tenkit edebilmiştir. İmam Tehâvî (ö. 322/934) anlatıyor: Babam bana Ebu Ubeyd b. Harbevey’in faziletinden ve fikhî bilgisinden söz ediyordu: Bir gün bir konuda Ebu Ubeyd ile müzakere ederken, ona bir konuda bir cevap verdim ve bana: “Bu söylediğin, Ebu Hanife’nin sözü değil” dedi. Ben de ona: “Ey Kadı! Ebu Hanife’nin dediği herşeyi söylemek zorunda mıyım?” dedim. Ebu Ubeyd bana: “Ben seni yalnızca bir mukallit olarak bilirdim” diye karşılık Verdi. Ben de: “Taklit, taassup mudur?” diye sordum, o da: “Ya da Ğabîdir” dedi. Bu söz Mısır’da darb-ı mesel oldu, insanların dilinden düşmedi.”<sup>13</sup> Taklidin taassup olamayacağını, her fikir sahibinin çok rahat düşüncelerini ortaya koyabileceğini ortaya koyan bu örneğin benzelerini, çokça bulmak mümkündür. Keza Ebu Kasım Abdülaziz b. Abdullah ed-Dârikî (ö. 375/985) de, İmam Şâfiî ve İmam Azam’ın mezheplerinin hilafına bir fetva verdiğinde, kendisine bu husus sorulunca: “Fılan, filandan Resulullah’tan (s.a.v.) şunu rivayet etti” der ve şöyle devam ederdi: “*Hadisi almak, iki imamın görüşünden daha evladır.*” Oysa kendisi Şâfiî mezhebinin fakihlerindendi.<sup>14</sup> Bir mezhebe bağlılık,

8 İmam Şâfiî Muhammed b. İdris, *el-Umm*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ts.), 1: B; Fahrudin er-Razî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Menâkibu’ş-Şafii*, thk. Ahmed Hicazi eş-Şakkâ (Kahire: Mektebetü’l-Külîyâtü’l-Ezheriyye, 1986), 338.

9 Cüveynî, Ebu’l-Meali Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, *el-Burhan fi usûli’l-fikh* (Katar: thk. ve nşr: Abdülazim ed-Dib, 1399), 2: 1117.

10 Şatibî, *İ’tisam*, 3: 44.

11 Hafız Ebubekir Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdat ve medinetü’s-selam* (Beyrut: Dârü’l-Kutübi’l-İlmiye, ts.), 5: 250; İbni Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkîn*, thk. Taha Abdurrauf Sa’d (Beyrut: Dârü’l-Ceyl, 1973), 1: 258.

12 Ebu’l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü’d-din*, thk. Hans Peter Linns (Kahire: el-Meketebtu’l-Ezheriyye li’t-Turas, 2003), 14.

13 Kadı Ali b. Ali b. Muhammed b. Abdulizz ed-Dımaşkî, *Şerhu’l-akideti’t-tehavi*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki ve Şuayb el-Arnaûti (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, ts.), 1: 53, 54.

14 Ebu’l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebibekir b. Hallikan, *Vefayatu’l-a’yan ve enbau ebna’z-zaman*, thk. İhsan

hiçbir zaman özgür düşünmeye engel ve serbest görüş bildirmeye mani olmamalıdır, nitekim bunu başarabilenlerin sayısı çoktur.

Maturidî kelam anlayışının önemli temsilcilerinden İbn Humam (ö. 861/1457), üstadı Maturidî'nin "tekvin" meselesindeki görüşünü doğru bulmayıp tenkit ettiği gibi, fiile ilişkin insan iradesinin yaratılmamış olduğunu iddia etmekle daha da cesur adımlar atar. İbn Humam, mensubu bulunduğu kelam anlayışının önderini tenkidin yanında, haklı görüşlere sahip olduğuna inandığında İmamına Maturidî mezhebine mensup olmasına rağmen, Mutezililerle aynı görüşte olduğunu ve Eş'arî'yi haklı bulduğu yerlerde de onun görüşlerine katıldığını açıkça ifade etmekte bir sakınca görmez.<sup>15</sup> Bu yaklaşım, aynı zamanda hür bir anlayışa ve özgür ifadeye de işaret etmektedir. Bu meyanda Hanefî mezhebinin ve Maturidî kelam anlayışının önemli isimlerinden bir olan İmam Pezdevî, vahiy olmadan kişinin aklen Allah'ın varlığını bilmek zorunda olduğu şeklindeki İmam Ebu Hanife'nin görüşünü aktardıktan sonra, bu konuda farklı düşündüğünü, Buhara'daki Hanefî ekolü ve İmam Eş'arî'yle aynı fikirleri paylaştığını rahatlıkla zikretmektedir.<sup>16</sup>

Çoğu İslâm âlimlerinde, ilmin verdiği objektif bakış açısı hâkim olmuştur; bunun örneklerine ulemasının eserlerinde çokça rastlamak mümkündür. Bu örneklerin en ilginç olanların biri şudur: Hanbelî mezhebine mensup ve bu mezhebin en önemli şahsiyetlerinden biri olan İbn Cevzî'nin (ö.597/1201), yazdığı *Mevzûât* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen bazı Hadislerin mevzu olduğunu yazmasıdır. İbn Cevzî, mensubu bulunduğu ve kendisinin sıkı sıkıya bağlı olduğu mezhebin İmamını hakikati ifade etmek adına eleştirmekten geri durmamıştır. Buna karşılık Şafîî mezhebine mensup olan İbn Hacer el-Asakalânî, *el-Kavlu müsedded fi'z-zehbi ani'l-müsned li'l-imâm Ahmed* adlı eserinde İbn Cevzî'nin uydurma saydığı hadislerin mevzû olmadığını savunmaktadır. İbn Hacer, bir gerçeği ortaya koymak adına mensubu olmadığı mezhebin imamını, onun mezhebine mensup birine karşı temize çıkarmak için kaleme sarılmıştır.

İbn Mukaffa' (ö. 142/759), *fi's-Sahâbe*<sup>17</sup> adlı risalesinde bunlarla nasıl mücadele edilmesi gerektiğinin siyasi yönünü belirttikten sonra, devlet tarafından bir nevi resmî olarak atanıp halkı eğitecek bir ulema (öğretmenler) sınıfının kurulmasını Halife Mehdi'ye tavsiye etmektedir.<sup>18</sup> Çünkü bu dönemde İslâm ile bağdaşmayan çok sayıda değişik anlayışlar ortaya çıkmıştır. Cahız'dan (ö. 255/869) öğrendiğimiz kadarıyla bu tip kötü niyetli kimseler, çok güzel kâğıtların üzerine güzel hatlarla kitap yazıp ve rahatça satabilmekteydiler.<sup>19</sup> Bunların, Me'mun dö-

Abbas, 4. Baskı (Beirut: Dâru Sadr, 2005), 3: 189; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 14: 314.

15 Sait Yazıcıoğlu, "Maturidî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Maturidî ve Ebu'l-Mu'in Neseffî", *İmam Maturudî ve Maturidilik*, Haz: Sönmez Kutlu (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003), 167.

16 Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 215, 216. Değerlendirme için bkz: Ulrich Rudolph, *Maturidî*, trc. Özcan Taşlı (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 456.

17 Abbasi Halifesi Mansur'un çevresinde İbahi anlayışa sahip yönetici sınıfına da 'Sahâbe' denildiğinden, kitbana bu ismi vermiştir.

18 Bkz: İbn Mukaffa', Abdullah b. Mukaffa', *Risaletu fi's-sahabe (Asaru İbn Mukaffa' içinde)*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989), 309-323.

19 Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *el-Heyevân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, 2. Baskı (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babi, 1966), 1: 55, 56.

neminde sarayda bazı tartışmalara katıldıklarını da görüyoruz.<sup>20</sup> Bu durum, hem çok canlı bir fikir ortamına işaret etmekte hem de İslâm'ın esasları ile bağdaşmadığı halde bazı insanların fikirlerini özgürce ifade edebildikleri bir ortamının mevcudiyetini göstermektedir. İslam dünyasında bağnaz ve taassuba sahip bazı alimlerle karşılaştığımızda, çoğu zaman alimler özgürce fikirlerini beyan ettikleri gibi, İslâm'ın temel görüşlerine muarrız görüşlerin de zaman zaman dile getirilebildiği anlaşılmaktadır.

## Yöneticilere Karşı İfade Özgürlüğü

İslâm dini, insanın hürriyetine ve buna bağlı olarak özgür düşünmesine, görüşlerini hür olarak ifade edebilmesine olabildiğince imkân tanımıştır. Öyle ki, dinde otorite ve kanun koyucu olan Resulullah'a (s.a.v.) karşı bile insanlar, rahatlıkla düşüncelerini ifade edebilmiş ve Resulullah'ın bazı konulardaki önerilerini gözden geçirmesini sağlamışlardır. Bir konuşmasında Resulullah (s.a.v.): “Bedir ve Hudeybiye’de bulunmuş hiç kimse cehenneme gitmeyecektir” buyurduğunda Hz. Hafsa (r.anha): “Peki Yüce Allah'ın: “Sizden cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur” (el-Meryem 16/71) sözü nerde kaldı?” diye itiraz eder. Bu açık fikirlilik karşısında Resulullah (s.a.v.): “Allah Teâla, **19.72**\*\*\*\*\* “*Sonra Allah'a karşı gelmekten sakınanları kurtarıyoruz da zalimleri orada diz üstü çökmüş hâlde bırakırız*” (el-Meryem 16/71) diye buyurmuştur”<sup>21</sup> şeklinde cevap verir. İlk etapta Allah'ın ayetiyle çelişkili gibi görünen Resulullah'ın (s.a.v.) fikirlerine karşı Sahabe, rahatlıkla kendi görüşünü beyan etme hürriyetini kullanmıştır: Sahabe hayatında, bunun örneklerini her zaman görmek mümkündür. Nitekim çokça duyduğumuz bir rivayete göre Hz. Ömer (r.a.) halife olarak minberde hutbe verirken, kadınlara verilen mehrin çokluğundan yakınır ve sınırlandırılmasını ister. O esnada hutbeyi dinleyen Kureyşten bir kadın itiraz eder ve neye dayanarak bunu söylediğini sorar ve ardından şu ayeti okur: “Onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi hiçbir şeyi geri almayın” (en-Nisa 4/120). Bu görüşe karşılık Hz. Ömer'in cevabı şu olur: “Kadın doğruyu söyledi ve Ömer hata etti. Ey Ömer, bütün insanlar senden daha iyi biliyorlar.”<sup>22</sup> Bu muhavere, gerçek bir fikir özgürlüğü ortamına işaret etmektedir. Kadınlara söz hakkına sahip olmadıkları Cahiliye günlerinin henüz geride kaldığı bir dönemde, İslâm'ın özgür ortamında bir kadın, günümüzdeki yirmi iki devletin top-rağını barındıran İslâm Devleti'nin Halifesi olan Hz. Ömer'e karşı rahatlıkla fikirlerini beyan edebilmektedir.

Her zaman olmazsa da bazı alimler, siyasi erkin uygun olmayan uygulamalarına da özgürce karşı çıkabilmişlerdir. Rivayete göre Ebu Muti' el-Belhî (ö. 199/814), Belh şehrinde kadı iken Halife Harun Reşid döneminde bütün şehirlere gönderilen bir yazıda, “Biz ona çocuk iken hikmeti verdik” (Meryem, 19/12) ayeti delil gösterilerek çocuklarından birini veliaht tayin ettiği bildirilmişti. Bunu duyan Ebu Muti' el-Belhî, Cuma hutbesinde şiddetle karşı çıkmıştır ve

20 Cahız, el-Heyvân, 4: 442, 443.

21 Müslim Ebu Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyri en-Neysaburi, *Sabibu'l-müslim*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâs i'l-Arabî, 1972), “Fedailu's-Sahabe”, 37.

22 Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir Şemsuddin el-Kurtubî, *el-Cami' li'l-abbâmi'l-Kur'an*, thk. Hişam Sümeyr el-Buhârî (Riyad: Daru Alemi'l-Kutub, 2003), 5: 99; Ebu Hasan Ali b. Muhammed el-Amedi, *el-İbâkâm fi usuli'l-abbâkâm*, thk. Seyyid el-Cumeyli (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1404), 4: 193.

bu görüşünü açıkça ifade edebilmiştir.<sup>23</sup> Keza meşhur Hadis alimi Ebu Davud'a (ö. 275/889) bulunduğu beldenin valisi, kendi çocuklarına özel Hadis öğretimi yapmasını talep ettiğinde, bunu kabul etmemiş ve "İnsanların üstünleri ile zayıfları ilimde eşittirler"<sup>24</sup> cevabını vererek özgürce ilmî duruşunu sergileyebilmiştir.

Ziyad b. Ebîhi, Muaviye döneminde Irak Bölgesi Umumi Valisi iken, Horasan Valisi olan Hakem b. Amr el-Gıfari'ye hitaben: "Emiru'l-Mü'minin (Muaviye) şunları yazdı: (savaşta ganimet olarak ele geçen) altın ve gümüşleri halka dağıtmamasını ve kendisi için biriktirmesini" ihtiva eden bir mektup yazdı. Hakem ise, Ziyad b. Ebîhi'ye cevaben şunları yazdı: "Mektubun bana ulaştı, diyorsun ki: "Emiru'l-Mü'minin altın ve gümüşleri halka dağıtmamanı yazdı." Oysa ben Allah'ın kitabını Emiru'l-Mü'minin kitabından (mektubundan) önce gördüm. Vallahi eğer yer ile gök bir kulun üzerinde birleşse dahi, o Allah'tan sakınırsa muhakkak ki Allah ona bir çıkış yolu açar. Es-Selamu Aleykum." Hakem b. Amr daha sonra insanlara bir münadi çıkararak şöyle ilan ettirdi: "Yarın mallarınız için yanıma gelin" ve ertesi günü (fey hakkı olan) bütün altın ve gümüşleri hak sahiplerine dağıttı. Bunun üzerine Muaviye, onu prangalara vurdu ve hapsedti; o bu prangalarla öldü ve oraya defnedildi. Halife Muaviye, Hakem b. Amr için: "O, benim düşmanımdır" derdi.<sup>25</sup> Horasan Valisi Hakem b. Amr, Halife ve ona bağlı Genel Vali'nin Kur'an'a aykırı uygulamasına cesurca karşı çıkabilme hakkını, İslam dininin genel anlayışından aldığı özgürlükten atmosferinden almaktadır.

Yukarıda da görüldüğü gibi, bazı zamanlar ulemanın canına mal olsa da hakikati ifade etme ve görüşlerini açıkça ortaya koymaktan çekinmeyen bir ilmi anlayış, İslam coğrafyasının çeşitli beldelerinde örneklerini vermiştir.

## Özgür Düşüncenin Kısıtlanması

Genel olarak hür ifadenin öne çıkması gereken İslam dünyasında özellikle dinî esasların belli kayıtlar altına alınmaya çalışıldığı, çeşitli fikrî sapma ve yanlış uygulamaların dinin özüne zarar verebileceği endişesi ile serbest düşünmenin önüne geçildiği zamanlar da olmuştur. Özellikle bazı alimlerin, Resulullah'ın sünnetine dair dikkat ve hassasiyetleri farklı fikirlerin ortaya konulmasının dini yozlaştıracağı endişesi taşımaların sebep olmuştur. Tarihte Ehl-i Hadis ve Rey Ekolü olarak ele alınan fikrî farklılıklara mensup kimseler arasındaki sert eleştirilerin temeli, bu dinî hassasiyete dayanmaktadır. Özellikle Rey Ekolü'nün başını çeken İmam Ebu Hanife'ye (ö.150/767) bu meyanda çok sert ve kabul edilmesi mümkün olmayan eleştirilere rastlamaktayız. Abdullah b. Mesleme el-Karşı'nın İmam Malik'ten aktardığı şu rivayet buna iâşret et-

23 Ebubekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hâtib el-Bağdâdi, *Tarihu medineti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâr Ma'ruf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 9: 121, 122; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânul-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 1: 574, 575.

24 Kadı Ebu Hüseyin Muhammed b. Ebi Ya'lâ, *Tabakâtül-benâbile* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 1:162.

25 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 501 (H.No: 1467, 5869); Hakim en-Neysaburî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Müstedrek alâ Sahibayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1990), 3: 442 (H.No: 5869); İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *Musannağ*, thk. Hamad b. Abdullah el-Cum'a, Muhammed b. İbrahim (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2004), 10: 384 (H.No: 31180); Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Cami' liş-Şu'abi'l-İman*, thk. Abdulali Abdülhamid Hamid (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 11: 130 (H. No: 31303); İbn Sa'd Muhammed b. Sa'd b. Müni' ez-Zührî, *Tabakatul-Kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 2001), 9: 28.

mektedir: “Bu iş itidal üzere devam edegeldi, taki Ebu Hanife çıkıncaya kadar, ondan sonra kıyasa başladılar, ne iflah oldular, ne de kurtuldular.”<sup>26</sup> Bu sebeple bazı ulema, Ebu Hanife’yi olumsuz cerh edici ifadelerle anmaya başladılar. Mesela: Sika değildir (lâ sikatun), güvenilir değildir (lâ me’mûnun), hadisi yazılmaz (lâ yuktebu hadisuhu), hafız değildir (leyse bi’l-hafız), muzadari-bu’l-hadistir, sahibu hadis değildir (leyse bi-sahibi’l-hadis), mürcüidir, şeytandır, Resulullah’ın hadislerini kendi reyile reddetmiştir,<sup>27</sup> diyerek itham etmişlerdir.

Keza bu dönemlerde Mutezile ile olan fikir ayrılıklarını da bu bağlamda ele almak gerekir. İlk zamanlar Mutezile mezhebine mensup kimseler sapkın olarak kabul edilmiştir. İslam dünyasında fikrî müsamahanın hakim olduğu dönemlerde Ehl-i Sünnet Mütezilesi diye bazı alimler hüsnü kabul göreceklendir. Özellikle de bazı Hanefî ulema bu kategoride değerlendirilecektir. İleride değineceğimiz gibi Mürcie olarak nitelenen Hanefiler de Ehl-i Sünnet Mürciesi olarak eleştiri çerçevesinin dışına çıkarılacaktır.

İslâm dünyasında fikirlerinden dolayı takibe uğrayan, hapsedilen ve sürgün edilen âlimlere rastlamak mümkündür. Hakkında çok olumsuz rivayetlerle anılan Vali Halid b. Abdullah el-Kasrî, Vasıt’ta bir Kurban Bayramı’nda bayram hutbesini verdiğiinde: “Allah kurbanlarınızı kabul etsin, benim de kurbanım Ca’d b. Dirhem’dır” diyerek, minberden iner inmez kellesini uçurmuştur. Ca’d b. Dirhem’in: “Allah, Hz. İbrahim’i halil olarak kabul etmemiştir, Hz. Musa ile konuşmamıştır” sözlerini de gerekçe olarak göstermiştir.<sup>28</sup> Özellikle İslam tarihinde “mihne” diye ifade edilen yaklaşık on altı yıl süren dönemde, bir çok alim “Kur’an mahluk değildir” dedikleri için işkence görmüş veya öldürülmüşlerdir. Daha önce de Ca’d b. Dirhem “Kur’an mahluktur” dediği için öldürülmüştür.<sup>29</sup> Abbasî Halifesi Me’mun, 212/833 yılında Kur’an’ın mahluk olduğunu Bağdad Valisi İshak b. İbrahim’e bir mektup göndererek devlet politikası haline getirmiştir<sup>30</sup> ve aksi fikir beyan edenler bu dönemde ciddi sıkıntı yaşamışlardır. Hanbelî mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbel de takibe uğrayanlardan biridir; öldürülmek üzere Halife Me’mun’a götürüldüğünde, halifenin ölmesi üzerine katledilmekten kurtulmuştur.<sup>31</sup> Ahmed b. Hanbel’in kendisi de, çektiği sıkıntılara karşı bir tepki olsa gerek, mihne olayları sona erdiği dönemde vefat eden Ebu Nasr et-Tumâr (ö. 228/843) “Kur’an mahluktur” dediği için bu şahsın cenazesine katılmamıştır.<sup>32</sup>

İslâm dünyasında da zaman zaman değişik düşüncelere tahammülsüzlük görülse bile bu dinî saiklerden neşet etmekten ziyade, siyasî tercihlerden ve yöneticilerin olumsuz tavırlarından

26 İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdilberr, *Cami’ul-beyani’l-ilm ve fadlibi*, thk. Ebu’l-Eşbar ez-Zühri (Suudi Arabistan: Daru İbni’l-Cevzî, ts.), 1: 1079.

27 İbn Adiy, Ebu Ahmed Abdullah b. Adiy el-Cürçani, *el-Kâmil fi du’afai’r-rical*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Mu’avvid (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 8: 235-37.

28 Selahuddin Halil b. Aybek es-Safedi, *el-Vafi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaut ve Tezki Mustafa (Beyrut: Daru İhyai’t-Turasî’l-Arabî, 2000), 11: 67.

29 İbni Kesir İmaduddin Ebu’l-Fida Hafız, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrut: Dârü’l-Hicr, 1997), 13: 147.

30 Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihü’t-Taberî Tarihü’r-Rusul ve’l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İdrâhim (Mısır: Daru’l-Me’arif, ts.), 8: 619.

31 İbni Kesir, *el-Bidâye*, 14: 397.

32 Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbni’l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi’l-muluk ve’l-umem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1992), 11: 139.



kaynaklanabilmiştir. Yukarıda işaret edilen Mihne olayında olduğu igibi, değişik sebeplerle yöneticilerin tahammülsüz davranışları pek çok alimin hapis veya sürgününe sebep olmuştur. İslâm âleminde de zaman zaman sert eleştirilere muhatap olan âlimler ile eleştirilerde dozu kaçırarak kimselere rastlamak mümkündür. Ancak bu durum, İslâm âleminde hiç bir zaman genel bir yaklaşım veya kabul gören bir kültür halini almamıştır.

Bazen de öne çıkan bir düşünürü çekemeyen akranları, hasetliklerinden dolayı rakip gördükleri şahısları çeşitli iftiralarla yıpratmaya çalışmışlardır.<sup>33</sup> Ancak bunun çok genel bir uygulama olduğunu söylemek zordur. Romanyalı Panait İstrati, Osmanlı Devleti'ndeki hürriyetten söz edince benzer ifadeler kurar: "Dünyanın en hür diyarı Osmanlı ülkesidir, Tanrı'ya ve Padişah'a çatmadıktan sonra insan orada her şeyi yapmak serbesttir."<sup>34</sup> Çoğu zaman Allah'a ve Hz. Peygamber'e alenî bir saldırı ve haksızlık yapılmadıkça herkes fikirlerini ifade etmekte serbesttir.

## **İslâm Âlimlerinin Eleştiri Metodu**

Eleştiri metodolojisi, eleştiren kişinin fikirleri daha iyi anlamasını ve bu anlayışı başkalarına aktarmasını sağlayan araçtır. Her ne kadar belli bir standardı ve fizikî ölçümü sağlayan bir kriteri olmazsa da; bir eleştiri metodolojisi, fikirlerle insanlar arasındaki etkileşimi sağlayan bir kavram veya kavramlar dizisidir.<sup>35</sup> Biz de burada, bu anlayışa uygun olarak İslam ulemasının eleştiride bulunurken nasıl bir metodoloji ve üslubu izlediklerini ortaya koymaya çalışacağız.

İslâm dünyasında ilim ve âlime duyulan üstün saygı, çoğu zaman âlimlerin ve dolayısıyla onların görüşlerinin tenkit edilmesini engelleyen bir husus olmuştur. Çoğu âlimler, istifade ettikleri hocalarını büyük bir saygı ve hürmetle anmış ve onların görüşlerini kendilerine düstur edinmişlerdir. Buna bağlı olarak da, ders aldıkları hocalarının görüşlerini özenle kaydetmiş ve itinayla korumuşlardır. Ahmed b. Hanbel hariç, diğer üç büyük fıkıh mezhep imamına nispet edilen eserlerin neredeyse tamamı, kendileri tarafından yazılmamış, bilakis fikirlerine itimat edilen, hafızalarının güçlülüğü ve titizlikleri ile bilinen öğrencileri tarafından bizlere aktarılmıştır. Ancak birkaç kuşak sonra gelen mezhep mensupları, bazı fikirleri yeniden ele alıp düzenleme ve eleştirme süzgecinden geçirebilmişlerdir.

İslâm âleminde fikir üretenlerin, düşüncelerini hür bir biçimde ortaya koyabilmeleri, aynı zamanda bu fikirlerin özgürce eleştirilebilmesini de sağlamıştır. Çünkü bir fikri açıkça ve serbestçe ifade edebilmek veya bir fikri eleştirebilmek için mutlaka özgür bir ortama ihtiyaç vardır. Bununla birlikte İslâm âlimleri, bazı düşünce ve görüşleri eleştirdiklerinde, olabildiğince objektif davrandıkları ile ilgili elimizde çokça materyal bulunmaktadır. Burada dikkat çeken şey, kadim ulemanın itiraz edeceği veya eleştireceği görüşleri ve fikirleri, tarafsız bir şekilde bütün yönleriyle ortaya koymasındır. İslâm uleması, bir fikri eleştirmek istediğinde herhangi bir sapırtmaya gitmeden, minimize etmeden ve de rahatsız olmadan olduğu gibi karşıt görüşleri ifade ettikten sonra eleştirmeye çalışarak bunu başarmıştır.

33 Örnek için bkz: Tâcuddîn Ebu Nasr Abdulvahhab b. Ali b. Abdilkafi es-Subkî, *Tabakâtü's-sâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî, Abdulfettah Muhammed el-Hulvî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabî, ts.), 4: 209.

34 Cemil Meriç, *Mağaradakiler* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1978), 273.

35 Karlyn Kohrs Campbell, *Critiques of Contemporary Rhetoric* (Belmont, Ca.: Wadsworth Publishing Company, 1972), p. 12.

Günümüzde pek çok dinî anlayışın ve İslâm mezheplerinin fikir ve görüşlerini en teferruatlı şekilde Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihâl* adlı eserinden öğrenme imkânını buluyoruz.<sup>36</sup> Hatta günümüzde mevcut olmayan bir çok fırkanın görüşlerini dahi bu eser sayesinde olabildiğince açık ve tarafsız bir şekilde öğrenmiş bulunmaktayız. Şehristânî, hiçbir saptırmaya veya gizlemeye gitmeden bütün fırkaların görüşlerini objektif bir şekilde izah etmeye çalıştıktan sonra, bu görüşlerin yanlış ve sapkın yönlerini ortaya koymaya çalışmakta ve eleştirilerini yapmaktadır. Keza kalamî görüşleriyle şöhret bulmuş çok yönlü bir âlim olan Bakillânî'nin değişik eserlerinde ve mezhep taassubuyla itham edilen Bağdâdî'nin (ö. 429/1038) *el-Farku beyne'l-fırâk*<sup>37</sup> adlı eserinde, çeşitli fırkaların dünya görüşlerini bütün ayrıntıları ile tarafsız bir şekilde bulmak mümkündür. Bu zatlar, karşı oldukları fikirleri tarafsız bir şekilde ortaya koymaktan sonra çeşitli yönlerden tenkitlerini sıralamışlardır. Özellikle Bîrûnî'nin (ö. 440/1048), *Fî tabkik mâ li'l-Hind*<sup>38</sup> adlı kitabı da bu açıdan zikredilmesi gereken bir eserdir. Bu eserin objektifliğini, Annemarie Schimmel'in ifadeleriyle aktarmalıyız: "Avrupa'da karşılaştırmaları dinler tarihi mefhumu ortaya çıkarmadan çok önce, dünya çapında yabancı bir kültürü peşin hükümsüz müşahade eden ilk eserdir."<sup>39</sup>

Bu konuda İmam Gazzâlî, bizlere çok güzel bir örnek ve metot vermektedir. Gazzâlî, *Mekâsidül-felâsife*<sup>40</sup> adlı eserinde çeşitli felsefi anlayışları hiçbir şekilde tenkit etmeden olduğu gibi bütün açıklığıyla ortaya koyduktan sonra, bu görüşleri tenkit eden bir başka müstakil eser kaleme almıştır. *Tehâfütül-felâsife*<sup>41</sup> adını verdiği bu eserinde yaptığı tenkitlerle, İslâm dünyasında uzun süre felsefenin tartışıldığı bir ortamın oluşmasına sebep olmuştur. O halde eleştiri metotlarından biri de, önce karşı fikirleri olduğu gibi ve doğru bir şekilde anlamak, sonra eleştirmektedir.

Öteden beri ulemamız, İslâm'ın aleyhine de olsa bütün fikirleri ve delilleri hiçbir sansüre tabi tutmadan açık bir şekilde ortaya koymayı bir ilim haysiyeti olarak kabul etmişlerdir. Hakikati gizlemenin, hakikati inkâr kadar yanlış bir tutum olduğunun farkında olarak, bunu bütün samimiyetleriyle gerçekleştirmişlerdir. Meşhur İtalyan oryantalist Leone Caetani'nin *İslâm Tarihi* adlı beş ciltlik hacimli eserindeki iddia ve isnatlarının çoğunu İslâm alimlerinin kaleme aldığı kaynaklardan toplamıştır. Bu iddialara M. Asım Köksal, *Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslâm Tarihindeki İsnad ve İftiralar Reddiye* adlı (bazılarınca haksız bir eleştiri olarak görülen<sup>42</sup>) bir eser kaleme almak suretiyle cevap vermeye çalışmıştır. Çok iyi biliyoruz ki Caetani'nin ortaya attığı iddialar, İslâm aleyhine yorumlansa bile İslâm âlimlerinin ilim haysiyeti adına kendi eserlerinde muhafaza ettikleri görüşlere dayanmaktadır. Bu da, İslâm âlimlerinin kendi inançları ve hatta Peygamberlerinin aleyhinde dahi olsa hiçbir ilmi görüş ve fikrin kaybolmasına fırsat tanımadıklarını göstermektedir. Bunun en dikkat çekici bir örneğini İbn Hazm, vermekte-

36 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebibekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fa'ûr, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993).

37 Ebu Mansur Abdülkahir b. Zahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-fırâk*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Kahire: Mektebetu İbn Sinâ, ts.).

38 Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, *Fî tabkik mâ li'l-hind (Matbaâtu'Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1958)*.

39 Annemarie Schimmel, *Doğudan Batıya*, trc. Ömer Enis Akbulut (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017), 357.

40 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mekâsidül-felâsife*, thk. Mahmud Dubeycu (Dımaşk: Matbaatu'l-Debah, 2000).

41 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütül-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, 8. Baskı (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.).

42 Şaban Öz, "Asım Köksal'ın Caetani Reddiyesi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 17/3 (2004): 162-170.



dir. *el-Muhallâ* diye şöhret bulmuş eserinde,<sup>43</sup> bazı sahabelerin Tebük dönüşünde Resulullah'a (s.a.v.) suikast düzenlediklerine dair uydurma rivayeti, aslı astarı olmadığı halde sadece böyle bir sözün ifade edilmiş olması bile, ilim haysiteti adına onu kitabına kaydetmekte bir sakınca görmemiştir.

Bazı İslâm âlimleri de, nezaketen muhatabının ismini zikretmeden görüşlerini ele alıp eleştirmişlerdir. Bunun en bariz örneğini İmam Buhârî'de buluyoruz. Hadis Ehli'nden biri olarak İmam Buhârî, Rey ekolünden İmam Azam'ın bazı görüşlerini eleştirmek istediğinde Ebu Hâ-nife'nin ismini anmaz, yalnızca "Bazı insanlar şöyle diyorlar" diyerek İmam Azam'ın fikirlerini eleştirir.<sup>44</sup> Bu da, bizlere bir tartışma, eleştirme nezaketini ve üslubuna dair naif bir örneği göstermektedir.

## **İslâm Âlimlerinin Eleştiri Anlayışı**

Eleştirel düşünme "ifadelerin doğru değerlendirilmesi" anlamına gelir. Eleştiri yapıldığında, ne zaman doğru değerlendirme yapılabilir ve kime göre yapılmaktadır, sorusu her zaman akılları meşgul etmektedir. Dahası, eleştirel düşüncenin ne anlama geldiği açıkça belli değildir, çünkü bir kişi eleştirel bir ifadeyi de eleştirel olmadan doğru bir şekilde değerlendirebilir veya bunu şans eseri de yapabilir. Ayrıca eleştirel düşünceye izin veren, ancak zorunlu olarak ifadelerin değerlendirilmesini gerektirmeyen birçok aktivite ve beceriler de vardır.<sup>45</sup> O halde eleştirel düşüncenin sınırları ve amacı belli olmalıdır. Eleştiri, mutlaka bir karşı delile ve argümana dayanmalıdır. Aksi takdirde eleştirinin sınırı ve düzeyini tespit etmek mümkün olamaz. Eleştirel düşünme, bilgiyi etkili bir şekilde kullanma, değerlendirme ve kazanmayı ifade etmesinin yanında, tutarlı, uygulanabilir ve yeterli olması gibi özellikleri de taşıması lazımdır.

İlimde hür düşünmeye sahip olmayı başaranlar, ancak müstakil fikirlere sahip olabilirler. O halde bir kimse, özgür düşünceye sahip olduğu andan itibaren başkalarının fikirlerine ram olmadan, kendine ait görüşleri rahatça ifade edebilme ve yanlış fikirleri eleştirme ve tenkide tabi tutma özgürlüğünü elde edebilir. İnsanların yetişme tarzı, çevresi, aldığı eğitim ve zekâ seviyeleri farklı olduğundan, meseleleri algılama ve değerlendirme şekilleri de farklılık göstermektedir. Kişiler arasındaki bu tarz farklılıkların sonucu olarak ortaya çıkan fikir ayrılıkları, çok az kimse tarafından tolere ve tahammül edilse bile, çoğu zaman değişik sebeplerle çok çetin tenkit ve eleştirilere sebep olmaktadır. Eleştiri ve tenkidin türünü ve dozunu belirlemede, kişinin şahsî özelliklerinin yanında, içinde yaşadığı kültürün ve dönemin, mensubu bulunduğu grubun ve inancın da büyük bir etkisi vardır. İlginç bir örnek olması hasbiyle İbn Ravendî diye bilinen Ahmed b. Yahya b. İshak (ö. 298/910), bütün aykırı düşüncelerine rağmen hiçbir tarize maruz kalmadan fikirlerini rahatlıkla beyan edebilmiştir. İbn Ravendî, *el-Damiğ* adlı risalesinde Kur'an'a hücum etmesine ve *ez-Zümürü'd*'de de İslâm'ın temel öğretisi ve peygamberlik fikrini eleştirip Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini iptal etmeye kalkışmasına rağmen,

43 İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelûsî, *el-İsâl fî'l-Muhallâ bi'l-Âsâr*, thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bindârî (Bayrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 12: 160.

44 Örnek için bkz: Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sabihul-buhari* (İstanbul: Mektepetu'l-İslâmî, ts.), "Zekât", 65; "Hibe", 37.

45 John E. McPeck, *Critical Thinking and Education* (New York: Routledge, 1981), 2, 3.

İslâm Devleti'nin Başkenti Bağdat'ta seksen yıl yaşamıştır. Buna karşılık bir çok İslâm âlimi, kendisine reddiyeler yazarak fikirlerini çürütmeye çalışmışlardır.<sup>46</sup>

İslam dünyasında başta kelim olmak üzere tartışma ve eleştiriyi esas alan Cedel diye isimlendirilen ilmi bir geleneğin var olduğunu ifade etmemiz gerekir. Çoğu zaman ya ilim meclislerinde ya da Halife veya Sultanların huzurunda bu tür münazara ve cedel toplantıları yapılırdı. Bu tartışma toplantılarının bir kısmı, sonradan kitaplaştırılarak halkın istifadesine de sunulmuştur. Bunun en ilginç örneklerden birini Halife Harun Reşid zamanında Hüsniye adındaki cariyeye ortaya koymuştur. Bu cariyeye, ilim alanındaki üstün bilgisinden dolayı Halifenin huzurunda gerçekleştirilen ilim meclislerindeki münazaralara rahatlıkla katılırdı. Ebu'l-Futuh er-Razî (563/1168), bu cariyenin söz konusu ilim meclisindeki imametle ilgili münazarada ortaya koyduğu görüşlerini ele aldığı Farsça bir eser kaleme almıştır.<sup>47</sup> Ebu Hayyan et-Tevhidî de, *el-Mukâbesât*<sup>48</sup> adlı eserinde hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin evinde düzenlenen felsefe toplantılarını bir araya getirmiştir. Ayrıca *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*<sup>49</sup> adlı eserinde de Tevhidî, Vezir İbn Sa'dân'ın yanında bulunduğu sırada onun ortaya attığı meseleler etrafında gelişen ve otuz dokuz gece devam eden ilmî, edebî ve felsefî sohbetleri, dostu Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin isteği üzerine kitap haline getirerek ona ithaf etmesiyle meydana getirmiştir. Bu tür eserler, hür düşüncenin çok rahat bir şekilde ifade edildiği ortamların mevcudiyetine de birer örnek teşkil etmektedir. İslam aleminde tartışma ve eleştirilerin yoğun olduğu özel oturumların yapılması adeta bir gelenek halini almıştır. Bu anlamda çeşitli konuların tartışıldığı oturumlara "meclisu'n-nazar" (münazara meclisi) denirdi. Bir örnek teşkil etmesi bakımından Ebu Cafer Muhammed b. Ahmed es-Semnanî'nin (ö.344/955) kendi evinde düzenlediği münazara meclislerini<sup>50</sup> ifade edebiliriz.

### 3.1. Eleştirinin Üslubu

Âlimler arasındaki eleştiri, tenkit ve tartışmanın mutlaka bir edebi ve usulü olmalıdır. Her eleştiri, tenkit veya tartışma mutlak surette karşı fikirdeki insanı küçük düşürmek, ilzam etmek veya susturmak amacına yönelik değildir. Tartışmada, eleştiride ve fikir teatisinde asıl gaye, gerçeği ortaya koymak ve hakikati bulmak olmalıdır. Buna işaret etmek üzere İmam Şafî: "*Hiç kimseyle asla galip gelmek için tartışmadım, hep hakikatin karşındakinin ağzından çıkmasını istedim*"<sup>51</sup> demiştir. Madem gaye gerçeği bulmaktır, varsın karşıdaki onu dile getirsin, fark etmez. Çünkü düşünürler ve âlimler, birer hakikat avcısıdır; hakikatin nerden geldiğine değil nasıl elde edilebileceğine bakmalıdırlar.

Pek çok İslâm âliminin, bir başka düşünürün görüşünü eleştirirken saygılı bir dil kullandığı, eleştirinin kişiliğe yönelik değil fikirlere karşılık olduğunu izhar eden bir tutum içinde olmuşturlar. Söz gelimi İmam Gazzâlî, İmam Ebu Hânîfe'nin "zina suçuna dört şahit ayrı ayrı

46 Safedî, *el-Vafî bi'l-vefeyât*, 8: 151-155.

47 Ömer Rıza Kehhale, *A'lâmü'n-nisa fi âlemi'l-Arab ve'l-İslam* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, ts.) 1: 264.

48 Ebu Hayyan et-Tevhidî, *el-Mu âbesât*, thk. Hanna et-Tendüli, 2. Baskı (Kahire: Daru Se'adi's-Sibah, 1992).

49 Ebu Hayyan et-Tevhidî, *el-İmtâ' ve'l-mu ânese*, thk. Heysem Halife et-Ta'imî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2011).

50 İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14: 100; 15: 338.

51 İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10: 31; Ebu Zekerriya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mübezzeb liş-şirâzi*, thk. Muhammed Necib el-Muti'i (Cidde: Meketebetu'l-İrşad, ts.), 1: 30; Fahrüddin er-Razî, *Menâkibu's-Şafîi*, 360, 361.

yönlerden şahitlikte bulunsalar, şahitlikleri kabul edilir” görüşünü tenkit eder, ama bu görüşün Ebu Hânîfe’nin “Müslümanları yalancı çıkarmanın çirkin, doğrulamanın ise güzel olması” hükmünden hareket ettiğine de işaret etmeden geçemez.<sup>52</sup> Bu ifadeler, bir görüş tenkit edilse bile hakkı teslim etmenin daha evla olduğu dersini vermektedir. Keza Hanefî mezhebine mensup İmam Serahsî de, görüşlerine katılmadığı halde ünlü eseri *el-Mebsût*’ta İmam Şafiî’den söz ettiği her yerde onu rahmetle anmaktadır.<sup>53</sup>

Birbirlerini eleştiren ve çekiştiren İslâm âlimleri arasında bazı zamanlar çok hoş ve mizahi olaylar da yaşanmıştır. Halife Mehdi’nin huzuruna girmek için izin istedikleri bir esnada, doğuştan kör olan meşhur Arap şairi Beşşâr b. Bürd’e Mehdi’nin hizmetinde bulunan el-Mu’alli b. Tarif: “Rabbin, bal arısına şöyle ilham etti: “Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin” (en-Nahl 16/68), Allah’ın bu ayeti hakkında ne düşünüyorsun? diye sorduğunda, Beşşâr: “Bu bildiğimiz arıdır” diye cevap verir. Bu cevap karşısında el-Mu’alli: “Yazıklar olsun Ey Eba Muaz, buradaki arı Haşimoğullarıdır ve: *“Onların karınlarından çeşitli renklerde bal çıkar. Onda insanlar için şifa vardır”* (en-Nahl, 16/68) ayetinde geçen “karınlarından çıkan da ilimdir” deyince, Beşşâr: “Allah bana gösterdi ki, yiyeceğinde şifa vardır, Haşimilerin karnından çıkanları kana kana yiyebilirsin” diye karşılık verir. Sonra olay Halife Mehdi’ye iletildiğinde o kadar gülmüştür ki, gülmekten karnını tutmuştur.<sup>54</sup>

Ünlü edebiyatçı Esmâ’î (ö.215/830), atlar ile ilgili bir kitap yazınca, aralarında sürekli bir çekişme olan Ebu Ubeyde ise, buna karşılık olsun diye atlarla ilgili elli fasikül tutan bir eser kaleme almıştır. Halife Harun Reşid, ikisini imtihan için yanına çağırır ve yanlarına bir at getirtir. Ebu Ubeyde, kendisine gösterilen atın bazı organlarının asıl ismini bilemez. Esmâ’î ise, atın her organının üzerine elini bıraktıktan sonra Arap şiirinden o organ ile ilgili örnekler verir. Bunun üzerine Harun Reşid, söz konusu atı Esmâ’î’ye hediye eder. Esmâ’î, sürekli kendisini eleştiren ve çekiştiren bu şahıs için: “Ebu Ubeyde’yi her defasında kızdırmak istediğimde, bu ata binip onun yanına gideceğim” der.<sup>55</sup> Keza Ahmed b. Muhammed el-Meydânî<sup>56</sup> (ö.518/1124), *Kitabul-Câmi’ fi’l-Emsâl* adlı kitabını yazdığında, kitabın güzelliğini çekemeyen meşhur edip ve müfessir Zamahşerî, eline kalem alarak (o zamanlar elle yazılan) Meydânî isminin önüne bir “nun” harfi koyarak “Nameydânî” yapar. Bunun anlamı Farsça’da “bir şey bilmeyen” demektir. Meydânî, bunun farkına vardığında, o da Zamahşerî’nin bazı kitaplarını alarak, Zamahşerî’deki “mim” harfini “nun” olarak değiştirir ve “Zanahşerî” yapar; bunun da anlamı “eşinin müşterisi” demektir.<sup>57</sup> Böylece birbirlerini zaman zaman eleştiren ve çekiştiren bu âlimler, insanı tebessüm ettiren hareketlerle birbirlerine yüklenmeye çalışmışlardır. Keza Muhammed b. Hasan en-Nakkâş (ö.351/962), Kur’an harfleri konusunda âlim ve Kur’an tef-

52 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ulumi’l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız (el-Medinetu’l-Münevver, ts.), 2: 483, 484.

53 Birkaç örnek için bkz: Şemsuddin es- Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ts.), 1: 14, 15, 19 vd.

54 Ebu’l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfehânî, *Kitabul-eğani*, thk. Abdullah Ali Maha (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiye, ts.), 3: 109, 110.

55 İbnü’l-İmad Şihabuddin Ebu Ferec Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akri ed-Dımaşkı, *Şezeratu’z-zehab fi abbari men zehab*, thk. Abdulkadir el-Arnaut, Mahmud el-Arnaut (Beyrut: Dâru İbni Kesir, 1986), 3: 77.

56 Meydân, Nişabur’da bir mahalle adıdır.

57 Şihabuddin Ebu Abdullah Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *Mücemu’l-udeba irşadu’l-erib ilâ ma’rifeti’l-edib* (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiye, 1991), 2: 512; Ebu’l-Berakât Kemaluddin Abdurrahman b. Ahmed el-Enbarî, *Nüzhetu’l-elbâ fi tabakati’l-udebâ*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1998), 377.

siri hafızıydı. Nakkâş, bir tefsir kaleme almış ve ismini “Şifau’s-Sudûr” koymuştur. Nakkâş’ın aynı zamanda Hadis konusunda yalancı olduğu ve çokça kıssa anlattığı da rivayet edilir. Talha b. Muhammed en-Nakkâş, onun hadislerinin münker olduğunu ve tefsirini de sahih bulmadığını söyler. Hibetullah el-Taberî ise: “Nakkaş’ın tefsiri, Şifau’s-Sudûr (Gönüllerin Şifası) değil, İşfau’s-Sudûr (Gönülleri Delen)dir” diyerek bu eseri eleştirmiştir.<sup>58</sup> Bu tür ince göndermelerle ve imalarla yapılan eleştiri örnekleri bir hayli fazladır. Cafer b. Zübeyr, Şamlıdır, sonradan Basra’ya göç etmiştir; fazilet, ibadet ve gazve sahibi biriydi. Cafer b. Zübeyr ile İmran b. Cedir aynı mescitte ders verirlerdi. Şu’be bunlar için şunları demiştir: “En doğru kimse ile en yalancı adam aynı mescittedirler.”<sup>59</sup> Yine Kahire’deki Kâmilîye Medresesi’nde bir zamanlar İbn Dihye’nin ders verdiği kürsüye cahil birinin atanmasını, İmam Makrizî: “Buraya ancak suretiyle insandan ve konuşmasıyla da hayvandan ayırt edilebilen bir çocuk atandı”<sup>60</sup> diyerek tenkit etmiştir.

İbn Sinâ’nın felsefeye yönelmesi ile birlikte pek çok âlim, kendisini acımasızca eleştirmiştir. İlmi konularda İbn Sinâ, ne bir rakip ve yenilgiyi ne de bir meydan okumayı kabul etmezdi. İbn Sinâ, kendisi için “Arap dilini bilmiyor” şeklinde bir eleştiri ve aşağılanmayla karşılaştığında, bu hakarete cevap vermek amacıyla Ezherî’nin *Tebzîbü’l-Luğâ’sını* ezberlemiş ve ünlü yazarın üslûbunu taklit eden üç risale yazıp bunları kendisini aşağılayan kişiye göndermiştir. Karşıdaki kişi ise, bu risalelerin birer taklit olduğunun farkına dahi varamamıştır.<sup>61</sup> Bu tarz kişilikleri zedeledikten, hakir görmeden, fikirlerinin ve görüşlerinin yanlışlığını ortaya koyan ince düşünce ve üstün zekâ ürünü eleştiri ve tenkitler karşısında, ilmî ahlâk sahibi âlim, her türlü saygıyı hak etmektedir.

Mezhep taassubunun bazı hakikatleri görme ve gerçeği ifade etmeye engel olmasına rağmen, hakikat aşığı bazı âlimler, doğruyu dile getirmek adına kendi mezhep imamlarını çekinmeden eleştirebilmişlerdir. Bunlardan biri olan İmam Eş’arî, Bağdat’a geldiğinde, Ahmed b. Hanbelî’nin öğrencisi Ebu Muhammed el-Berbehârî’nin (ö.329/940) yanına gelir ve şunları söyler: “Ben Cübbâ’î’nin görüşlerini çürüttüm, Mecusilerin ve Hıristiyanların görüşlerini de çürüttüm.” Bunu duyan Ebu Muhammed el-Berbehârî, “*Ne dediğini bilmiyorum, biz ancak Ahmed b. Hanbelî’nin dediklerini biliriz*” der. Buradan ayrılan İmam Eş’arî, kendisi Hanbelî mezhebine bağlı olduğunu defalarca dile getirmesine karşılık, bu bağnazlığı ortadan kaldırmak adına *el-İbâne* adlı kitabını kaleme almıştır.<sup>62</sup> Bu kitapta ortaya konulan fikirlerin ince bir eleştiri içermesi bakımından ilk etapta niçin yazıldığını fark ettirmeyecek kadar nazik bir üslûba sahiptir.

Eleştiride zaman zaman ölçüyü kaçıran ve hasmını sert bir şekilde tenkit edenlere de rastlanmaktadır. Sefih ve İbahîlerden olan ünlü şair Hammad Acrad ile gelmiş geçmiş dâhi Arap şairlerinden en meşhurlarından biri olan Beşşâr b. Bürd arasında birbirlerini eleştiri ile birlikte

58 Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2: 606; Sem’ânî, Ebu Sa’d Abdülkerim b. Muhammed. B. Mansur et-Temimî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Mu’allimî, 2. Baskı (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1980), 12: 130.

59 İbn Hibban Ebu Hatim, *Sahihu İbn Hibban bi’t-tertibi ibn balban*, Telif: Alauddin Ali b. Balban el-Farisî, thk. Şuayb Arnaut (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, ts.), 1: 250.

60 Makrizî, Takiyuddin Ebu’l-Abbas Ahmed b. Ali b. Abdilkadir, *el-Mevaizu ve’l-i’tibar bi zikri’l-bitat ve’l-asar*, thk. Halil el-Mansur (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye, 1998), 2: 375.

61 Dimitri Gutas, *İbn Sinâ’nın Mirası*, Der: Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 9.

62 Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a’lami’n-nubelâ*, thk. Şuayb Arnaut (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1984), 15: 90.

hicveden şiiirlerle ateşlenen “dil savaşı” tam on yıl sürmüştür.<sup>63</sup> Çok sert ve yıkıcı bir dile sahip olan Beşşâr’dan bu sebeple herkes çekinmiştir. Beşşâr öldüğünde, yas tutmak yerine Basralılar kutlama yapmışlardır.<sup>64</sup>

### Eleştiri Kültürüne Dönemin Etkisi

İslâm’ın ilk dönemlerinde âlimler, fikirlerini rahatça ortaya koyabilmekte ve yanlış bildikleri düşünceleri de kolaylıkla eleştirebilmekteydiler. Şüphesiz bu durum, olabildiğince geniş bir fikir yelpazesinin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu münasebetle daha Tabiün döneminde on farklı mezhebin ortaya çıktığını görmekteyiz.<sup>65</sup> Bu durum da, açık fikirliliğin ve serbest düşünmenin ürünüdür. Ancak bu olumlu havanın çok uzun sürdüğünü söylemek imkânından mahrumuz. Zira mezheplerin ortaya çıkmasıyla beraber, zamanla hem mezheplerin dini temsil ettiği ve hem de farklı düşüncenin dinin esaslarını yok edeceği zehabından hareketle ortaya çıkan ve taassuba dayanan bir ortamın oluştuğu görülmektedir.

Mezheplerin oluşum döneminde İmam Şâfiî, bazı İslâm ülkelerinde Mâlikî mezhebine mensup kimseler ve özellikle Endülüs’tekiler vasıtasıyla, İmam Mâlik’ten kalan eserlerin, eşyanın ve elbiselerinin takdis edildiğini duyar. Bunun sonucu olarak Müslümanlar arasında kendilerine Resulullah’ın bir hadisi söylendiğinde, ona karşı Mâlik’in sözleriyle mukabele ve muaraza edenlerin çıktığını duyunca,<sup>66</sup> kendini tutamayıp hata da edebilen bir müçtehit olan Mâlik’in görüşlerini tenkit ile işe başladı. İmam Şâfiî, bununla İmam Mâlik’in de bir insan olması hasebiyle, hem hata yapabileceğini hem de doğruya isabet edebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü bir konuda Hadis varken, O’nun görüşünün bir hükmü olamazdı. İmam Şâfiî, bu konuda bir kitap yazarak ona “Hilâfu’l-Mâlik” adını verdi. Bununla birlikte üstadı Mâlik’e hürmeten kitabı meydana çıkarmakta tereddüt etmiştir,<sup>67</sup> fakat taassubun sebep olacağı zararlara engel olmak adına bir müddet sonra kitabını piyasaya sürmüştür.

Çoğu kez âlimler arasında çeşitli vesilelerle yapılan eleştirilerin dozu ve şiddetini, içinde yaşadıkları dönemin şartlarında aramak gerekmektedir. Özellikle fikhî mezheplerin ortaya çıktığı dönemlerde, çok geçmeden mezhepler arasında ciddi bir rekabet ve çekişmenin olduğunu fark etmekteyiz. Mezhepler arasındaki çekişmenin ve çatışmanın örneklerine başka bir çalışmamızda yer verdiğimizden<sup>68</sup> burada detaylara girmeyeceğiz. Ancak şuna işaret etmek gerekir ki, çoğu âlimlerin otobiyografileri okunduğunda mutlaka mezheplerinin belirtilme ihtiyacı duyuldu; bir müddet sonra da, sadece bir mezhebe bağlı âlimlerinin tanıtıldığı “Ta-

63 Melhem Chokr, *İslâm’ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve zındıklar*, trc. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 374.

64 Chokr, *Zındıklık ve zındıklar*, 394.

65 Abdurrahman Celaluddin es-Suyutî, *Nuzulu İsa fi abiri’z-zaman*, thk. Sa’d Kerim ed-Dir’ami (İskenderiye: Dâru İbn Hal-dun, ts.), 9, 10.

66 Endülüs’te Malikî mezhebine bağlı halk: “Biz Allah’ın Kitabı Kur’an ile İmam Malik’in Muvatta adlı eserinden başka kitap tanımayız” der ve başka bir şey söylemezlerdi.” Bkz: Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 701.

67 Muhammed Ebu Zehra, *İmam Şafii*, trc. Osman Keskiöğlü (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1987), 29.

68 Şakir Gözütok, “İslam Dünyasında Medreseler ve İhtisas Medreselerinin Doğuşu”, *Uluslararası Medreseler ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu* (Muş: Muş Alpaslan Üniversitesi Yayınları, 2012), 2: 8 vd.



bakât” kitaplarının yazıldığı ve yalnızca bir mezhebin anlayışının öğretildiği eğitim kurumlarının oluştuğu gözden kaçmamaktadır.

Şüphesiz mezhebe bağlılığın çok ciddiye alındığı ve önemsendiğini dönemlerde, her âlim, bir mezhebe mensubiyetiyle birlikte anılmakta veya kendisini bu şekilde ortaya koymaktadır. Hatta yapılan bazı uygulamaların bu çerçevede değerlendirildiğine de şahit olmaktadır. Söz gelimi Hanefî mezhebine mensup ve Halep tarihinin meşhur yazarı İbn Âdim, Nizamülmülk’ün uygulamalarını mezhep taassubuna bağlamakta ve Nizamülmülk’ün mensubu bulunduğu Şafî mezhebinin yaygınlaşmasını sağlamak için Şafîleri müderris, Hanefî mezhebi gelişmesin diye Hanefî ulemayı kadı olarak kasıtlı bir şekilde atadığını iddia etmektedir.<sup>69</sup> Nizamülmülk ile aynı mezhepten olmasına rağmen İmam Subkî, ünlü vezirin mezhep taassubunu itiraf etmektedir.<sup>70</sup>

Görüş ayrılığının çekişmeleri ve tartışmaları alevlendirdiği dönemlerde, çok sert eleştirilerin vuku bulduğu da gözlenmektedir. Özellikle ilk dönemlerde Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey arasında meydana gelen gerilim daha sonra diğer fikhî mezhepler arasında da görülecektir. Ehl-i Hadis’ten bazı ulemanın, Ehl-i Rey’den saydıkları Ebu Hânîfe hakkında çok set eleştirilerde buldukları dikkat çekmektedir. Öyle ki İmam Mâlik’in, Velid b. Müslim’e hitaben: “Memleketinizde Ebu Hânîfe konuşmaya devam ediyor mu?” diye sorduğunda, O’nun da “evet” demesi üzerine, “Onun memleketinizde oturması uygun değildir” dediği rivayet edilir.<sup>71</sup> Hammâd b. Seleme, Ebu Hanîfe’nin Resulullah’ın hadislerini reyi ile reddeden bir şeytan olduğunu dahi söyleyebilmiştir.<sup>72</sup> Taassuptan kaynaklanan eleştirilerin bu kadarla sınırlı kalmadığını, neredeyse kendisi gibi düşünmeyenlerin varlığına tahammül edemeyecek bir raddeye vardığını nadir de olsa görmekteyiz. Hanefî mezhebine mensup et-Türki diye meşhur bir dönem Şam Kadılığı yapmış olan Muhammed b. Musa el-Belasâgûnî (ö.506/1112): “*Elimde yetki olsaydı Şafîilerden cizye alırdım*” diyebilmektedir.<sup>73</sup> Bu zat, Mâlikîlere de aynı derecede düşmandı.<sup>74</sup> Bilindiği gibi “cizye” Müslüman olmayanlardan alınan bir vergi çeşididir. Ama bir müddet sonra bu taassup havası dağıldıktan sonra, yine Hanefî mezhebinden olan ve Hanefî âlimlerin hayat hikâyelerini toplayan bir eser yazan İbn Kutluboğa, Belasâgûnî’nin hayatını anlattığı eserinde: “Şayet bu isimdeki âlimlerin adlarını yazmak zorunda olmasaydım, bu akılsızca sözleri eden kişiyi kitabıma almazdım”<sup>75</sup> demekten kendini alamamıştır.

Keza mezhepler arasında ciddi çekişmenin yaşandığı dönemlerde yaşamış meşhur kelim alimi İmam Maturidî, mensubu bulunduğu Hanefî mezhebinin görüşlerini savunmak amacıyla zaman zaman maksadını aşan ifadeler kullanabilmiştir. Şafî mezhebinin görüşlerini eleştirir-

69 İbn Âdim Sahib Kemaluddin b. Ahmed b. Ebi Cerade, *Buğyetü’-taleb fi taribi Halep*, thk. Süheyl Zekâr (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.), 5: 2494.

70 Subkî, *Tabakatu’ş-Şafiiyyeti’l-Kübrâ*, 7: 296, 297.

71 İbn Adiy, el-Kâmil, 8: 237.

72 İbn Adiy, el-Kâmil, 8: 239.

73 Muhyiddin Ebu Muhammed Abdulkadir b. Muhammed el-Karşî, *el-Cevahirü’l-madiye fi tabakati’l-banefiye*, thk. Abdulfetah Muhammed el-Halvî, 2. Baskı (Beyrut: Dârü’l-Hicr, 1993), 3: 375; Ebu’l-Fidâ Zeybuddin Kasım b. Kutluboğa es-Sudûnî, *Tacu’t-teracim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 1992), 2: 60.

74 İbni Kesir, el-Bidâye ve’n-nihâye, 16: 217; Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Zehebi, *Tarihu’l-islam ve vefayatu’l-meşahir ve’l-a’lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Dârü’l-Kitabi’l-Arabî, 1993), 35: 148.

75 İbn Kutluboğa, *Tacu’t-teracim*, 250.

ken, İmam Şafii'nin inkârlı sulhu caiz görmemesi görüşünü tenkit ederek “Şeytan, Müslümanlar arasında düşmanlık ve nefret çıkarmakta, inkârdan sonra sulhu batıl sayan kadar başarılı olamamıştır. Çünkü bu, insanlar arasında nizaların uzayıp gitmesine sebep olur”<sup>76</sup> sözü, bazı Hanefî ulemayı dahi rahatsız etmiştir. İmam Serâhsî (ö. 483/1090), *el-Mebsût* adlı fıkıh kitabında<sup>77</sup> yaklaşık bir buçuk asır sonra, İmam Maturidî'nin bu sözünü naklettikten sonra, onun bu sözleri karşısında suskundur, fakat İmam Şafii'nin neden bu hükme vardığını delilleriyle anlatarak adeta rahatsızlığını dile getirmektedir. Serâhsî'nin yaşadığı çağda mezhepler arasındaki buzlar henüz tam olmasa da çözülmeye başlanmıştı. Bu dönemin genel havasının Serâhsî'nin tutumuna yansıdığı gözden kaçmamaktadır.

Başta Sultan Melikşah olmak üzere Nureddin Zengî ve Selahuddin Eyyübî'nin özel gayretleri neticesinde farklı mezheplere mensup ilim ehlinin aynı çatı altında eğitim gördükleri medreseleri inşa etmeleri ile birlikte bu tefrika ortadan kalmış ve sosyal barış ortamı oluşturulmuştur. Böylece çok geçmeden dört fıkıh mezhebinin bir arada ders gördükleri medreseler İslâm dünyasında boy göstermeye başlamasıyla, mezhep arasındaki buzlar erimiş, farklı görüşte ve mezhepte olan Müslümanlar, birbirlerine tahammül edebilmiş ve olduğu gibi kabullenmişlerdir. Mezhepler arasındaki bu tarz sıcak ilişkilerin gelişmesinden sonra tenkit ve eleştirilerin de yumuşadığını ve üslubun değiştiğini görmekteyiz. Mesela Fahrudin Râzî, namazda Fatihâ'nın okunması ile ilgili meseleleri ele alırken, İmam Azam'ın “Namazda Fatihâ'yı namazda okumak vacip değildir” sözünü ele alırken, “Ebu Hanife'nin Muğire b. Şu'be'den gelen Haber-i Vahide dayanarak abdest esnasında başı meshetmeyi namazın şartlarından saydığı halde, Resulullah'ın ömrü boyunca namazda Fatihâ okuduğu bilindiği halde bunu şart koşmaması acaip bir durumdur” diyerek Ebu Hanife'nin bu görüşünü çok kibar ve nazik bir şekilde tenkit etmektedir.<sup>78</sup> Hatta buna tenkit demenin bile ağır geleceğini ifade etmeliyiz, zira Râzî sadece şaşkınlığını dile getirmekle yetinmektedir. Kaldı ki Fahrudin er-Râzî mensubu olduğu Şafii mezhebinin kurucusu İmam Şafii'yi de zaman zaman rahatlıkla tenkit edebilmiştir.<sup>79</sup>

Çekişmenin puslu havası dağıldıktan sonra bazı istisnalar hariç olmakla birlikte insanların, suhulet ve sükûnetle meseleleri tartışmaya başladığına şahit olmaktadır. Bazı âlimler, geçmişte yapılan eleştirilerin sertliğinden yakınmakta ve bu üslubu aşırı gördüklerini dile getirmekten çekinmemişlerdir. Buhârî, Müslim, Ebu Davud ve Ahmed b. Hanbel'in kendisinden Hadis rivayet ettikleri<sup>80</sup> Yahya b. Mu'in (ö.233/847): “Bizim arkadaşlarımız, Ebu Hanife ve arkadaşları hakkında ifrata düştüler”<sup>81</sup> itirafında bulunmuştur. Bu itirafta Yahya b. Mu'in yalnız değildir, Mâlikî mezhebine mensup İbn Abdilberr (ö.463/1071) de: “Hadis ehli Ebu Hanife'yi kötüleme konusunda ifrata düştüler ve bu konuda haddi aştılar”<sup>82</sup> diyebilmektedir. Zira O'nun mensup olduğu mezhebin kurucu imamı olan İmam Mâlik: “Tedavisi olmayan hastalık, dinde

76 Şükrü Özen, “İmam Ebu Mansur el-Maturidî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası”, *İmam Maturudî ve Maturidilik*, Haz: Sönmez Kutlu (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003), 211.

77 Şemsuddin es-Serâhsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.), 20: 139.

78 Râzî, Fahrudin b. Diyauddin Ömer, *Tefsiru'l-kebir (Mefatihul-gayb)*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 1: 195.

79 Râzî, *Tefsiru'l-kebir*, 1: 68.

80 Zchebî, *Siyeru A'lamî'n-nubelâ*, 11: 72.

81 İbn Abdilberr, *Cami'u'l-beyani'l-ilm*, 1: 1081.

82 İbn Abdilberr, *Cami'u'l-beyani'l-ilm*, 1: 1080.



helake götürür; Ebu Hânife de, tedavisi mümkün olmayan bir hastalıktır”<sup>83</sup> diyebilmiştir. İbn Abdilberr, kendi mezhep imamının aksine görüş ortaya koymak suretiyle, hakikati teslim etmekten çekinmemiştir.

Mezhep taassubundan dolayı ünlü Mu'tezilî âlim ve düşünür Câhız, bazı âlimleri zındıklıkla suçlamıştır. Bu meyanda: “İbn Mukaffâ', Mutî' b. İyâs ve Yahya b. Ziyâd dinleri konusunda töhmet altındaydılar” demektedir. Bazıları da, Câhız ile olan mezhebî ayrılıklarından dolayı: “Câhız kendisini zikretmeyi unutmuş mu?”<sup>84</sup> demişlerdir.

Keza Hanbelî mezhebinden olan İbn Cevzî, İmam Azam'ı değişik konularda eleştirmiştir;<sup>85</sup> yine Şafî mezhebinden olan İmam Gazzâlî'yi ve özellikle *İhyau Ulûmi'd-Din* adlı kitabını da acımasızca eleştirmekten çekinmemiştir. Bunun için *İlamu'l-İhyâ bi Ahlâti'l-İhyâ* adlı müstakil bir eser kaleme almıştır. İmam Subkî ise, Gazzâlî'ye yapılmış benzeri haksız eleştirilere uzun uzadıya cevap vermeye çalışmıştır.<sup>86</sup> Pek çok İslâm âlimi, gerçekleri dile getirmek adına, fikrini ele aldığı kişinin mensup olduğu mezhep veya meşrebe aldırılmaksızın eleştirmiş veya savuna-bilmiştir.

Bazen de Kindî'nin yaptığı gibi, çağın genel havasının ve tutumunun verdiği rahatsızlıktan dolayı, bir dönemdeki ulema toptan eleştiriye tabi tutulmuştur. Kindî, çağdaşı olduğu ulema için şunları söyler: “Bunlar haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için elde edemedikleri ve çok uzağında buldukları insanî faziletlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları riyaset ve din tacirliğidir. Oysa kendileri dinden yoksundur. Çünkü bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir. Kim de din tacirliği yaparsa onun dini yoktur. Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle ilişkisi yoktur.”<sup>87</sup>

### Yanlış Anlama Veya Bilgisizlikten Kaynaklanan Eleştiri

Bazı durumlarda insanlar, herhangi bir konuda görüş beyan edenlerin fikirlerini tam anlayamadan, ya da yanlış anlamadan dolayı tenkit etme yoluna giderler. Oysa eleştirilecek bir konunun veya fikrin, enine boyuna incelendikten ve irdelendikten sonra şayet gerekliyse bir eleştiri ve tenkide tabi tutulması gerekir.

İmam Gazzâlî'nin felsefeye yaptığı eleştirinin İslâm dünyasındaki tesiri iyi bilindiği ve bu sebeple felsefeye karşı bir duruşa sahip olmasıyla ünlendiği halde, Gazzâlî'yi felsefede kaybolmuş diye eleştirenlere de rastlanmaktadır. Bunlardan biri Mâlikî mezhebinin önemli isimlerinden olan ve doğuya seyahat ederek İmam Gazzâlî'den ders alan İşbiliye Kadısı Ebu Bekir b. Arabî'dir (ö.543/1148). İbn Arabî, hocası Gazzâlî'ye bazı konularda muhalefet eder ve şunları söyler: “Şeyhimiz Gazzâlî, felsefenin derinliklerine dalmış, sonra oradan çıkmak istemiş ama

83 İbn Adıyy, el-Kâmil, 8: 237.

84 İbn Hallikan, Vefayat, 2: 151.

85 İbn Cevzî, Muntazam, 8: 131-143.

86 Subkî, Tabakât, 6: 240 vd.

87 Kindî, *Felsefi Risaleler*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayınları, 1994), 4.

çıkamamıştır.”<sup>88</sup> Bu sözleriyle İbn Arabî'nin, Gazzâlî'yi ya tam anlamadığı veya Gazzâlî'nin bazı konularda felsefî metotları kullanmasını yanlış anladığı ortaya çıkmaktadır.

Bu tür karşıdakinin görüşlerini yanlış anlamadan dolayı eleştiriye başvuranlardan biri de, son dönem âlimlerden olan Ahmed Emin'dir. Ahmed Emin, Buhârî'nin *Sahib*'indeki “*Yüzyıl sonra yeryüzünde nefes alan hiçbir canlı kalmaz*”<sup>89</sup> hadisini tarihi gerçeklere uymadığı için tenkit ve inkâr etmiştir.<sup>90</sup> Hâlbuki Çoşkun'un da işaret ettiği gibi *Sahib*'in başka bir yerinde, başka bir varyantla ve bu hadisi şerh eden bir rivayet, söz konusu müşkili çözmektedir. Hadis şöyledir: “*Yüzyıl sonra bugün nefes alanlardan (bayatta olanlardan) hiç kimse kalmaz.*”<sup>91</sup> Ahmed Emin acelecilikle, hadisin Buhârî tarafından kısaltılarak verilen şeklini görmüş ve hemen tenkide yönelmiştir. Aynı hadisle ilgili olarak, rivayetin bütünlüğünü kaçıranlardan birisi de İbn Kuteybe'dir (ö.276/889). Bununla beraber İbn Kuteybe, doğrudan Hadisi ve Buhârî'yi eleştirmemiş, ravilerden kaynaklanması muhtemel yanlışları göz önünde bulundurarak, hadisi şöyle yorumlamıştır: “Şüphesiz bu hadiste, raviler ya bir kelime düşürmüş, ya unutmuş, ya da Resulullah kısık bir sesle söylediği için o kelimeyi duyamamışlardır. Bizim kanaatimize göre, hatta şüphe yok ki, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*O gün yeryüzünde “sizden” nefes alan hiçbir canlı kalmayacaktır.*” Bu suretle Hz. Peygamber o mecliste bulunanları veya Sahabileri kast etmiştir. Raviler ise, “sizden” kelimesini düşürmüşlerdir.”<sup>92</sup> Aslında İbn Kuteybe'nin yorumları, hadisin doğru anlaşılmasını sağlamakla beraber, bu yorumlara gerek kalmadan da bütüncül bir bakışla aslı bulunabilirdi.<sup>93</sup> En azından daha sonraki dönemlerde söz konusu hadisi eleştirenler, mesela Tirmizî'nin *Sünen*'ine bakabilselerdi, daha ilk yıllardan itibaren bu hadisi yanlış anlayanların olduğunu ve İbn Abbas'ın (ö. 68/687) söz konusu yanlış düzelttiğini görürlerdi. İbn Abbas, Hadis hakkında yanlış değerlendirmeleri duyunca; Resulullah'ın söylediği “Şu an yeryüzünde bulunan hiç kimse kalmaz”<sup>94</sup> şeklindedir, diye açıklama yapmıştır.<sup>95</sup> Dolayısıyla Ahmed Emin ile İbn Kuteybe, meseleyi iyice tetkik etmeden aceleyle ilk gördüğü metni yanlış anlayıp Buhârî'yi haksız yere eleştirmişlerdir. Yanlış anlama veya anlamadan yapılan eleştirilerin örnekleri, bu makalenin sınırlarını zorlayacak kadar çoktur.

## Sonuç

Müslüman âlimler, Kur'an ve Resulullah'ın (s.a.v.) miras bıraktığı düşünce meydanında zaman ve olayların el verdiği ölçüde özgürce fikir beyan etmişlerdir. Aslında İslâm âlemindeki itikadî

88 İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takyiddun Ahmed b. Abdülhalim, *ed-Der'u te'aridi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Medine: Vizeratu't-Ta'limi'l-Ali, 1991), 1: 5.

89 Buhârî, “İlim” 41; “Mevâkit”, 20.

90 Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm* (Beyrut: Dâri'l-Kitabi'l-Arabî, 1969), 103, 104.

91 Buhârî, “Mevâkit”, 40.

92 İbn Kuteybe, ed-Dineverî, *Kitabu te'vili muhtelefi'l-hadis* (Kahire: Mektebetu'l-Mütenebbi, ts.), 66.

93 Bkz: Müslim, “Fedâilü's-Sahabe”, 53; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1993), 1: 93; 3: 322.

94 Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-İlmiye, ts.), “Fiten”, 64.

95 Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 62, 63.

ve fikhî mezheplerin çeşitliliği, bu alandaki uzman âlimlerin özgürce fikir yürütmeleri sonucunda ortaya çıkmıştır.

İslâm dini, temelde Allah'a ve Resulullah'a mutlak itaati emreden bir dindir.<sup>96</sup> Bir başka ayette Allahu Teâla ve Resulullah (s.a.v.) ile birlikte Ulu'l-Emr'e de itaat emredilmektedir.<sup>97</sup> Başta Sahabeden İbn Ebi Talha, Abdullah b. Abbas ve Cabir b. Abdullah olmak üzere birçok alim,<sup>98</sup> *ulu'l-emr* ifadesini, "âlimler" şeklinde anlamışlardır. Bu sebeple, İslâm aleminde alimlere ve özellikle kendilerine ilim öğreten hocalara karşı büyük bir saygı ve itaat vardır. Bundan dolayı çoğu düşünürler, kendi hocalarının hiçbir sözünü kaçırmamaya ve özenle kaydetmeye çalışmışlardır. Söz gelimi, Mâlikî mezhebinin temel kaynaklarından biri olan *el-Müdâvenetü'l-Kübrâ* adlı fıkıh eseri, İmam Sahnun'un, İmam Mâlik'in öğrencisi Abdurrahman b. Kasım el-İtkî'den hocasının yani İmam Mâlik'in görüşlerini sorması üzerine derlenen ve elimizde bulunan haliyle muazzam bir eserdir.<sup>99</sup> Keza İmam Şafî adına elimizde bulunan en temel fıkıh kaynaklarından bir olan *el-Umm* adlı eseri de, İmam Şafî'nin öğrencisi el-Müzenî ve *İhtilafü'l-Hadis* adlı eseri ise, Rafî tarafından alınan notlarla bizlere ulaştırılmıştır.

Böyle olmakla birlikte alimlerimiz, hocalarının veya mezhep imamlarının yanıldıklarını veya yanlışla düştüklerini düşündüklerinde, onları edeple eleştirmekten çekinmemişlerdir. Zira düşünce, özgür bir ifadenin meyvesidir. Fikir adamı, tefekkür erbabıdır; düşünür, derinleşir, yeni ve özgün düşünceler üretir. Yeni bir şeyler söylemek için fikirde derinleşmek gerekir, zira incinci-mercan deryaların dibindedir; kıyıda dolaşanlar, ancak çakıl taşları toplarlar. Bu münasebetle ilim ehli, fikirde ve düşüncede seçici olmak zorundadır. Düşünce ve fikirde yanlışla düşmemek adına düşünürler, hiç bir zaman eleştirmekten geri durmamalıdır.

Aslında eleştiri ve tenkit oklarından kurtulabilen insan sayısı çok azdır. Çocuk babasını, hoca öğrencisini, öğrenci hocasını hasılı herkes, herkesi eleştirmiştir. Eflatun da vefasız şakirdi Aristo'yu eleştirirken: "Anasının memelerini kuruttuktan sonra, ona tekmeler savuran bir taya" benzetir.<sup>100</sup> Oysa kendisi de, fikirlerinin önemli bir kısmını borçlu olduğu Mısır için aynı vefasızlığı gösterir. Bazen eleştiri sanıldığından çok daha derin yaralar açar ve unutulmaz izler de bırakabilir. Mesela Shakespeare, eserine bir fert olarak aldığı, Hıristiyan olmadığından (Yahudi) dolayı ötekileştirdiği Schlock'a kötü bir karakter yüklediğinden, bu isim İngiliz diline "güvenilmez" anlamında bir kelime olarak geçmiştir.

Bazen de bilgisizlik veya yanlış anlamadan kaynaklanan haksız eleştirilere de maruz kalınmıştır. Söz gelimi İmam Gazzâlî'nin *Tehafitü'l-Felasife* adlı eserinde felsefecilere yaptığı eleştiri yüzünden İslâm dünyasında felsefenin önünü kestiği ve felsefî anlayışın gelişmesine engel olduğu şeklinde iddialarda bulunan çok kimseyle karşılaşırız. Halbuki bu iddiayı dile getirenler, İslâm dünyasında felsefenin gelişmemesinin asıl sebeplerinden birisinin, döneminin Hadis ve

96 Bk. Ali İmran 3/32, 132.

97 "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulu'l-emre de itaat edin." en-Nisa 4/59.

98 İbn Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali, *Zadü'l-müeyyis fi ilmi't-tefsir* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmi, 2002), 294, 295.

99 Ebu Abdullah İmam Mâlik b. Esen el-Esbehi, *el-Müdâvenetü'l-kübrâ* (el-Memleketü'l-Arabiyyetu's-Suudiyye: Vezaretü's-Sufüni'l-İslâmi, ts.).

100 Cemil Meriç, *Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*, 2. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 87.

Fıkıh uzmanı meşhur âlim İbn Salah'ın felsefeyi yasaklayan fetvasından<sup>101</sup> kaynaklandığından habersizdirler.

İslâm uleması arasında ciddi ve sert eleştirilerin olduğu muhakkaktır. Ancak İslâm dünyasında gerek itikadî ve gerekse fikhî mezheplerin oluşum sürecinde, mezhebin merkezi bir yer alması hasebiyle zaman zaman taassubun ağır bastığını, maksadını aşan eleştirilerin olduğunu belirtmemiz gerekir. Zaman geçtikçe eleştirilerin dozunun düştüğü farkedilmektedir. Bunu, İslâm dünyasının geçirdiği sosyal, siyasî ve dinî tecrübenin etkilerinden bağımsız düşünmek bizi yanıltacaktır. Mezhepler arasında kavganın olduğu dönemlerde eleştirilerin çok sert, mezhepler arasındaki çekişmenin tarihe karıştığı dönemlerde ise eleştirinin olabildiğince yumuşak ve yapıcı olduğunu müşahade etmekteyiz. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ilk dönemlerde bazı ulema Ebu Hanife'yi çok sert bir şekilde eleştirmekten geri durmazken, mezhebi taassubun kaybolduğu dönemlerdeki genel havanın etkisiyle bu tarz eleştirilerin haksız olduğu da vurgulanmıştır. Bunun en bariz örneğini İmam Azam Ebu Hanife ile ilgili tavrı takip ederek tespit edebiliriz. İmam Eş'arî (330/941), *Makâlatu'l-İslâmiyyin* adlı eserinde sapık bir mezhep olarak söz ettiği Mürchie'yi tanıtırken Ebu Hanife hakkında çok sade ve eleştiri yapmadan Mürchie'nin alt (dokuzuncu) sıralarında söz etmekle yetinirken,<sup>102</sup> mezhepler arasında sosyal barışın sağlandığı bir dönemde yaşayan Şehristânî (330/941) ise, Ebu Hanife'yi Sünnî Mürchie'den sayarak<sup>103</sup> bu aykırılığı gidermeye çalışmıştır.

Yukarıda İmam Malik'in, İmam Azam'ı eleştirmesi ve Malikî mezhebinden olan İbn Abdilberr'in değerlendirmesini bu meyanda görmek gerekir. Keza Şafî ve Malikî mezheplerine mensup olan kimselerden elinden gelseydi cizye alacağını ifade eden Hanefî mezhebenden birine, mezhepler arasındaki buzların eridiği bir dönemde yaşayan ve aynı mezhepten olan İbn Kutluboğa çok sert bir ifadeyle karşı çıkmasını da bu meyanda değerlendirmek gerekir.

Her insanın doğuştan getirdiği yetenekleri, zekâsı, yetiştiği çevre ve aldığı eğitim farklı olduğu müddetçe fikirler de farklı olacaktır. Dolayısıyla insanlar düşündükçe ve düşüncelerini dile getirdikçe, fikirlerdeki ayrılık devam edecek, bu durum sürdükçe de eleştiri her zaman var olacaktır. Önemli olan eleştirinin hasmını küçük düşürücü ve şahsiyet haklarına tecavüz edici olmamasıdır. Fikirler ve görüşler, deliller ortaya konmak şartıyla her zaman eleştirilebilmelidir.

## Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 2. Baskı. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1993.

Ahmed Emin. *Fecrü'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, 1969.

Amedî, Ebu Hasan Ali b. Muhammed. *el-İbkâm fi usulî'l-ahkâm*. thk. Seyyid el-Cumeylî, Beyrut: Daru'l-Kitabî'l-Arabî, 1404.

Annemarie Schimmel. *Doğudan Batıya*. trc. Ömer Enis Akbulut, İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017.

101 İbn Salah, Takiyuddin Ebu Amr Osman İbn Müfti Salahuddin eş-Şehrezûrî, *Feteva ve mesâil li ibn salab (Ma'âbu Edebu'l-Müfti ve'l-Müstasfi)*, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986), 209, 210.

102 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlatu'l-İslâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhumejd (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1990), 1: 219 vd.

103 Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, 1: 164.

- Bağdadî, Ebu Mansur Abdülkahir b. Zahir b. Muhammed. *el-Farku beyne'l-fırâk*. thk. Muhammed Osman el-Haşi, Kahire: Mektebetu İbn Sinâ, ts.
- Bağdadî, Hafız Ebubekir Ahmed b. Ali el-Hatib. *Tarihu Bağdat ve medinetu's-selam*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.
- Bağdadî, Hafız Ebubekir Ahmed b. Ali el-Hatib. *Tarihu medineti's-selam*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İlmî, 2001.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Cami' li's-Şu'abi'l-İman*. thk. Abdulali Abdülhamid Hamid, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Fî tabkik mâ li'l-Hind*. Matbaatu'Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1958.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahibul-buhari*. İstanbul: Mektepetu'l-İslâmî, ts.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *el-Heyevân*. thk. Abdusselam Muhammed Harun, 2. Baskı. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî, 1966.
- Campbell, Karlyn Kohrs. *Critiques of Contemporary Rhetoric*. Belmont, Ca.: Wadsworth Publishing Company, 1972.
- Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. trc. Ayşe Meral, İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Coşkun, Selçuk. *Hadise Bütüncül Bakış*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Cüveynî, Ebu'l-Mealî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-Burhan fi usûli'l-fikh*. Katar: thk. ve nşr. Abdülazim ed-Dîb, 1399.
- Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebibekir b. Hallikan. *Vefayatu'l-a'yan ve enbau ebna'i'z-zaman*. thk. İhsan Abbas, 4. Baskı. Beyrut: Daru Sadr, 2005.
- Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî. *el-Muntazam fi tarihi'l-muluk ve'l-umem*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 1992.
- Enbarî, Ebu'l-Berakât Kemaluddin Abdurrahman b. Ahmed. *Nüzhetu'l-elbâ fi tabakati'l-udebâ*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1998.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlatu'l-islâmiyyin ve ibtilâful-musallin*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhumejd, Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1990.
- Fahrudin er-Razî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsiru'l-kebir (Mefatihü'l-gayb)*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Fahrudin er-Razî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Menâkibuş-Şafîi*, thk. Ahmed Hicazî eş-Şakkâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ulumi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız, el-Medinetu'l-Münevver: ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mekasidu'l-felasife*. thk. Mahmud Dubeycu, Dımaşk: Matbaatu'l-Debbah, 2000.
- Gözütok, Şakir. "İslam Dünyasında Medreseler ve İhtisas Medreselerinin Doğuşu". *Uluslararası medreseler ve modernleşme sürecinde medreseler sempozyumu*. Muş: Muş Alpaslan Üniversitesi Yayınları, 2012, 2: 2-19.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sinâ'nın mirası*. Der: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, Mart, 2004.
- Hafız Ebubekir Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdadî. *Tarihu Bağdat ve medinetu's-selam*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.
- Hakim en-Neysaburî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Müstedrek alâ Sahibayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1990.



- Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. trc. Salih Tuğ, İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdilberr. *Cami'ul-beyani'l-ilm ve fadlibi*. thk. Ebu'l-Eşbar ez-Zühri, Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, ts.
- İbn Adim, Sahib Kemaluddin b. Ahmed b. Ebi Cerade. *Buğyetu't-taleb fi tarihi Haleb*. thk. Süheyl Zekâr, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Adıyy, Ebu Ahmed Abdullah b. Adıyy el-Cürcanî. *el-Kâmil fi du'afai'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Mu'avvid, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali. *Zâdu'l-müeyyisr fi ilmi't-tefsir*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 2002.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *Musanna'f*. thk. Hamad b. Abdullah el-Cum'a, Muhammed b. İbrahim, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2004.
- İbn Ebi Ya'lâ, Kadı Ebu Hüseyin Muhammed b. Ebi Ya'lâ. *Tabakâtül-benâbile*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebibekir. *Vefayatu'l-a'yan ve enbau ebna'iz-zaman*. thk. İhsan Abbas, 4. Baskı. Beyrut: Daru Sadr, 2005.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelûsî. *el-İsâl fi'l-muhallâ bil-âsar*. thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bindârî. Bayrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hibban Ebu Hatim. *Sahibu ibn hibban bi't-tertibi ibn balban*. Telif: Alauddin Ali b. Balban el-Farîsî, thk. Şuayb Arnaut, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, ts.
- İbn Kuteybe, ed-Dineverî. *Kitabu te'vili muhtelefi'l-hadis*. Kahire: Mektebetu'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeybuddin Kasım b. Kutluboğa es-Sudûnî. *Tacu't-teracim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.
- İbn Mukaffâ', Abdullah b. Mukaffâ'. *Risaletu fi's-sababe (Asaru ibn Mukaffâ' içinde)*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Munzur. *Lisanu'l-arab*. Tah: Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Abdullah Hasbullah, Haşim Muhammed Şazelî, Kahire: Dârü'l-Mer'arif, ts.
- İbn Sa'd Muhammed b. Sa'd b. Müni' ez-Zühri, *Tabakatu'l-Kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001.
- İbn Salah, Takiyuddin Ebu Amr Osman İbn Müfti Salahuddin eş-Şehrezûrî. *Feteva ve mesâil li ibn salab (Ma'âhu edebu'l-müfti ve'l-müstasfi)*. thk. Abdülmu'ti Emin Kal'acı, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takyiddun Ahmed b. Abdülhalim. *ed-Der'u te'aridi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim, Medine: Vizeratu't-Ta'limi'l-Alî, 1991.
- İbni Kayyim el-Cevziyye. *İlamu'l-muvak'in*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1973.
- İbni Kesir İmaduddin Ebu'l-Fida Hafız. *el-Bidaye ve'n-nihaye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turki, Beyrut: Dârü'l-Hicr, 1997.
- İbnu'l-İmad Şihabuddin Ebu Ferec Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî ed-Dimaşkı. *Şezeratu'z-zeheb fi ahbari men zeheb*. thk. Abdulkadir el-Arnaut, Mahmud el-Arnaut, Beyrut: Dâru İbni Kesir, 1986.
- İmam Mâlik Ebu Abdullah b. Esen el-Esbehî. *el-Müdâvenetü'l-kübrâ*. el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suudiyye: Vezaretu's-Sufûni'l-İslâmî, ts.
- İsfehani, Ebu Kasım Hüseyin b. Muhammed Radîb. *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Geylanî, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İsfehani, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *Kitabu'l-eğani*. thk. Abdullah Ali Maha, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

- Kadı Ali b. Ali b. Muhammed b. Abdulizz ed-Dımaşkî. *Şerhu'l-akideti't-tehavî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî ve ŞuaybU2l-Arnaûtî, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, ts.
- Karşî, Muhyiddin Ebu Muhammed Abdulkadir b. Muhammed. *el-Cevahiru'l-madiye fi tabakati'l-hanefiye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Halvi, 2. Baskı. Beyrut: Daru Hicr, 1993.
- Kehhale, Ömer Rıza. *A'lamu'n-nisa fi âlemi'l-Arab ve'l-İslam*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, ts.
- Kindî. *Felsefi Risaleler*. trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- Kindî. *Resâilu'l-Kindî el-Fesefiyye*. thk. Muhammed Abdulhadi Ebu Zeyde, Mısır: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir Şemsuddin. *el-Cami' li'l-abkâmi'l-Kur'an*. thk. Hişam Sümejr el-Buharî, Riyad: Daru Alemi'l-Kutub, 2003.
- Kutay, Cemal. *Bilinmeyen Tarihimiz*. İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1974.
- Makrizî, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Abdilkadir. *el-Mevaizu ve'l-i'tibar bi zikri'l-bitat ve'l-asar*. thk. Halil el-Mansur, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 1998.
- McPeck, John E. *Critical thinking and education*. New York: Reotledge, 1981.
- Meriç, Cemil. *Mağaradakiler*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1978.
- Muhammed Ebu Zehra. *İmam Şafii*. trc: Osman Keskioglu, Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1987.
- Müslim Ebu Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyri en-Neysaburî. *Sabihu'l-müslim*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru İhyai't-Turas i'l-Arabî, 1972.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb liş-şirâzi*. thk. Muhammed Necib el-Muti'i, Cidde: Meketebetu'l-İrşad, ts.
- Öz, Şaban. "Asım Köksal'ın Caetani Reddiyesi Üzerine". *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, (2004), 17 (3): 162-170.
- Özen, Şükrü. "İmam Ebu Mansur el-Maturidi'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı". *İmam Maturudî ve Maturidilik*, Haz: Sönmez Kutlu, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003, 203-242.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Usûlu'd-din*. thk. Hans Peter Linns, Kahire: el-Meketebtu'l-Ezheriyye li't-Turas, 2003.
- Rudolph, Ulrich. *Maturidi*. trc. Özcan Taşlı, İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Safedî, Selahuddin Halil b. Aybek. *el-Vafi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnaut ve Tezkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyai't-Turas i'l-Arabî, 2000.
- Sem'anî, Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed. B. Mansur et-Temimî. *el-Ensab*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Mu'allimî, 2. Baskı. Kahire: Meketebtu İbn Teymiyye, 1980.
- Şemsuddin es-Serâhsî. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvahhab b. Ali b. Abdilkafî. *Tabakatuş-şafiiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî, Abdulfettah Muhammed el-Hulvî, Kahire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabî, ts.
- Suyutî, Abdurrahman Celaluddin. *Nuzulu İsa fi abiri'z-zaman*. thk. Sa'd Kerim ed-Dir'amî, İskenderiye: Dâru İbn Haldun, ts.
- Şafî, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. thk. Muhammed Zühri en-Neccar, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Şatibî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-İtisam*. thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl Süleyman, Kahire: Meketebtu't-Tevhid, ts.
- Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebibekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fa'ûr, 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Tarihu't-Taberî Tarihu'r-rusul ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İdrahim, Mısır: Daru'l-Me'arif, ts.



- Tevhidî, Ebu Hayyan. *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*. thk. Heysem Halife et-Ta'imî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2011.
- Tevhidî, Ebu Hayyan. *el-Mukâbesât*, thk. Hanna et-Tendûlî, 2. Baskı. Kahire: Daru Se'adi's-Sibah, 1992.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Dâru't-Turasi'l-İlmiye, ts.
- Yakut el-Hamevî, Şihabuddin Ebu Abdullah Yakut b. Abdullah el-Hamevî. *Mu'cemu'l-udeba irşadu'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 1991.
- Yazıcıoğlu, Sait. "Maturidî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Maturidî ve Ebu'l-Öu'in Nesefî". *İmam Maturudî ve Maturidilik*, Haz: Sönmez Kutlu, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003, 155-172.
- Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lami'n-nubelâ*. thk. Şuayb Arnaut, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1984.
- Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-islâm ve vefayatu'l-meşahir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1993.
- Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Miz^nu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.



TURKISH  
ACADEMIC  
RESEARCH  
REVIEW



TÜRK  
AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ

## İbn Haldûn'un Nübüvvet Anlayışı (Mukaddime Bağlamında)

Ibn Khaldun's Understanding of Prophethood (Within the Context of Muqaddimah)

### Enver Bayram

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir ABD  
Email: enver.bayram@gop.edu.tr  
Orcid 0000 0001 7624 4528

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi-Date Received** | 31 Mart / March 2020

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 25 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu** | Nisan – Mayıs – Haziran

**Pub Date Season** | April – May – June

*Atıf/Cite as:* Bayram, Enver, İbn Haldûn'un Nübüvvet Anlayışı (Mukaddime Bağlamında)/Ibn Khaldun's Understanding of Prophethood (Within the Context of Muqaddimah).tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (2), 205-218 doi: tarr.712054

*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.



# İbn Haldûn'un Nübüvvet Anlayışı (Mukaddime Bağlamında)<sup>1</sup>

**Enver Bayram<sup>2</sup>**

## **Öz**

İbn Haldûn sosyoloji, tarih, coğrafya, siyaset gibi farklı konularda fikir beyan eden çok yönlü bir alimdir. Ayrıca o, dinî ilimler alanında görüşlerini açıklamıştır. Bundan dolayı İbn Haldûn'un genel olarak dünya bilim tarihinde, özel olarak da İslam bilim ve sosyal bilim tarihinde çok önemli bir yerinin olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında onun Mukaddime adlı eseri her şeyden önce bir tarih felsefesi kitabıdır. O, bu eserinde diğer ilimlere yer verdiği gibi nübüvvet konusuna da değinmektedir. Öncelikle o, nebi ve resul kavramına değinmektedir. Vahiy tanımlayan İbn Haldûn onun mahiyeti hakkında da bilgiler vermektedir. Buna göre vahiy, Allah'ın melek vasıtasıyla peygamberlere ilettiği mesajdır. Ya melek, insan suretine girerek peygambere vahiy getirir ya da peygamber meleğin manevi derecesine yükselerek vahiy alır. Peygamber için bu iki durum da söz konusudur. Böylece o, meleğin peygamberle zil sesine benzeyen bir ses aracılığıyla ya da meleğin insan şekline girmesiyle iletişim kurmasına değinir. Bunun yanında İbn Haldûn, vahyin peygambere çok zor şekilde geldiğini belirtmektedir. Hatta peygamberin vahiy alırken çok soğuk günlerde bile terlediğini ifade etmektedir. Mucizenin peygamberliğin ayrılmaz bir parçası olduğunu ve onu ispat ettiğini belirtmektedir. Yine bu hususta mucize, keramet ve sihir arasındaki farka dikkat çekmektedir. Bunun yanında vahiy-rüya ilişkisine değinmekte ve peygamberlerin rüyasının vahiy olduğunu bildirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İbn Haldûn, Mukaddime, Nübüvvet, Vahiy.

## **Ibn Khaldun's Understanding of Prophethood (Within the Context of Muqaddimah)**

### **Abstract**

Ibn Khaldun is a versatile scholar who expresses opinions on different topics such as sociology, history, geography and politics. He also expressed his views in the field of religious sciences. Therefore, we can say that Ibn Khaldun has a very important place in the history of world science in general and in the history of science and social science in particular. In addition,

1 Bu makale 13-15 Mart 2020 tarihlerinde düzenlenen 5. İksad Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde bildiri olarak sunulmuştur.

2 Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir ABD, Email: [enver.bayram@gop.edu.tr](mailto:enver.bayram@gop.edu.tr), Orcid 0000 0001 7624 4528.

his work called Muqaddimah is above all a history philosophy book. He mentions the subject of prophethood as well as other sciences in this work. First of all, he refers to the concept of messenger and prophet. Ibn Khaldun, who describes the revelation, also gives information about his nature. According to this, the revelation is the message that God transmits to the prophets through the angel. Either the angel enters the human form and brings revelation to the prophet, or the prophet rises to the spiritual degree of the angel and receives the revelation. These two conditions are in question for the Prophet. Thus, it refers to the angel's communication with the prophet through a sound similar to the ringing tone, or by the angel getting into human form. In addition, Ibn Khaldun states that the revelation came to the prophet very difficultly. He even states that the prophet sweated while taking revelation even on very cold days. He states that miracle is an integral part of prophecy and proves it. Again, in this regard, it draws attention to the difference between miracle, miracle and magic. He also touches on the revelation-dream relationship and reports that the dream of the prophets is revelation.

**Keywords:** Tafsir, Ibn Khaldun, Muqaddimah, Prophethood, Revelation.

## Giriş

İbn Haldûn, 1 Ramazan 732'de (27 Mayıs 1332) Tunus'ta doğmuştur. Aslen Yemenli olduğu için Hadramî, Tunusta doğduğu için Tûnisî, hayatının büyük kısmını Kuzey Afrika'da geçirmesi nedeniyle de Mağribî nisbesiyle anılmıştır.<sup>3</sup> İbn Haldûn ilk bilgilerini kendini ilme adanmış olan babası Muhammed'den almıştır. Bundan sonra Muhammed b. Sa'd b. Bürrâl el-Ensârî'nin derslerine devam etmiştir. Bunun yanında Muhammed b. Şevvâş ez-Zerzâlî, Ahmed b. Kassâr, Muhammed b. Arabî el-Hasâyirî, Muhammed b. Bahr, Muhammed b. Câbir el-Vâdiâşî gibi âlimlerden Arap dili ve edebiyatıyla alakalı dersler okumuştur. Ayrıca hafızlığını tamamlayıp Zevâ'î'den kıraat ilmini öğrenmiştir. Yine Abdülmüheymîn'den hadis ve siyer, Sattî'den fıkıh dersleri, Âbilî'den de fıkıh usulü tahsil etmiş, bunun yanında kelâm, mantık, felsefe ve matematik dersleri almıştır. Şiirle de ilgilenen İbn Haldûn birçok şiir ezberlemiştir. Hayatının ilk yirmi yılını Tunus'ta, yirmi altı yılını Cezayir, Fas ve Endülüs'te, dört yılını yine Tunus'ta, son yirmi dört yılını da Kahire'de geçiren İbn Haldûn buralarda çeşitli görevlerde bulunmuş, en son kadılık makamında iken yetmiş dört yaşında 26 Ramazan 808'de (17 Mart 1406) vefat etmiştir.<sup>4</sup>

*Kitâbu'l-İber, Mukaddime, Şifâûs-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil, Et-Tâ'rif, Lubâb'ul-Muhassal fi Usûli'd-Dîn* İbn Haldûn'un eserlerinden bir kaçıdır. Mukaddime onun en meşhur eseridir. Bir giriş ve altı bölümden oluşmaktadır. Mukaddime müstakil bir kitap olarak yazılmamış, el-İber'in altı ana bölüme ayrılan birinci cildi zamanla Muqaddime diye anılır olmuştur. Tarih yazıcılığı yöntemini içeren Muqaddime, tarihin konusu olan şeyleri var olmaları bakımından incelediği için de aynı zamanda bir ontoloji kitabıdır. Sosyal hayatın çeşitli yanlarına usul ve kavâidiyle

3 Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 538; Abdülhak Adnan Adıvar, "İbn Haldûn", *İA* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 5/2: 739-740; İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990), 1/Önsöz.

4 Uludağ, "İbn Haldûn", 19: 538-541; Adıvar, "İbn Haldûn", 5/2: 739-740; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/Önsöz.

değınmesi bakımından bir siyaset, iktisat, eğitim, ilim ve her şeyden önce bir tarih felsefesi kitabıdır.<sup>5</sup>

Mukaddime sosyal bilimlere yer vermesinin yanında İslamî ilimlere de değınmektedir. Bu hususta Kur'an ilimleriyle alakalı meselelere de zaman zaman temas etmektedir. Nübüvvet, vahiy, mucize, keramet, sihir, rüya gibi doğrudan Kur'an ilimlerinin ve Tefsir usulünün konuları arasında var olan kavramları ele almaktadır<sup>6</sup>. Biz de bu çalışmamızda İbn Haldûn'un söz konusu kavramlara yüklediğı anlamlar çerçevesinde onun nübüvvet anlayışını ele almaya gayret edeceğiz.

## 1. Nübüvvetin Tanımı

Nübüvvet sözlükte “haber vermek” anlamındaki *neb'* ya da “konum ve değeri yüksek olmak” manasındaki *nebve* (nübü') kökünden türemiştir.<sup>7</sup> Râgıb el-İsfahânî nübüvvet kelimesinin terim anlamını “Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi” diye tarif etmiştir.<sup>8</sup> Nebi kelimesi nübüvvet kökünden türemiştir. Risalet kavramı da nübüvvetle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Her iki kavramda asıl unsur, Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara ulaştırarak elçilik görevini yerine getirmektir. Allah'ın peygamber olarak gönderdiği kimseye *nebi* yanında *resul* de denir.<sup>9</sup> Ancak İbn Haldûn, Mukaddime'sinde *resul* ve *nebi* kavramları arasında fark olduğunu belirtmektedir. Ona göre şeriat hükümlerini çingırak sesiyle alan kimseler *resul* değil *nebidirler*. Zira onlar *resulün* şeriat ve dinini teyit etmek üzere gönderilen habercilerdir.<sup>10</sup> Dolayısıyla İbn Haldûn *nebiyi*, *resullerin* şeriatlerini uygulayan elçiler olarak görmektedir.

İbn Haldûn nübüvvetin belirtisi ve belgesi olarak üç madde sıralamaktadır. Birinci olarak peygamberler peygamberlik gelmeden önce *salah ehli* kimselerdir. Her türlü kötü işlerden kaçınırlar. İkinci olarak onlar *kavimleri* arasında *asaletli* ve *şerefli* bir soydan gelmişler ve onlar tarafından *himaye edilmişlerdir*. Üçüncü olarak ise *davalarında doğruluklarını ispat edebilmek için mucizeler gösterebilen insanlardır*.<sup>11</sup>

İbn Haldûn peygamberlerin gönderiliş amaçlarına da değınmektedir. Peygamberlerin, Allah'ın lütfu ve ezeli olan esirgemesi ile gönderildiklerini belirtmekte ve onların Allah ile kulları arasında elçiler olduğunu ifade etmektedir. Ona göre peygamberler Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara anlatarak onların doğru yoldan çıkmamalarına vesile olur. Onlara her zaman kurtuluş yolunu gösterirler.<sup>12</sup>

5 Uludağ, “İbn Haldûn”, 19: 541-543; Tahsin Görgün, “Mukaddime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 118; Adıvar, “İbn Haldûn”, 5/2: 740-743; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/Önsöz.

6 Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 1-315.

7 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “*Neb'*”, *Lisani'l-Arab* (Beyrut: Daru sadr, 1414h.), 1: 162.

8 Ragıb İsfahânî, “*Neb'*”, *Müfredât*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 1416.

9 Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 279.

10 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/239.

11 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/18-21.

12 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/216.

## 2. Nübüvvet-Vahiy İlişkisi

Vahiy kelimesi sözlükte “hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, ilham etmek, işaret etmek” anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise “Allah’ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi” demektir.<sup>13</sup> Vahiy kavramı Kur’ân’da yetmiş aşkın yerde fiil kalıplarıyla, altı yerde de “vahy” şeklinde geçer ve bu âyetlerin çoğunda Allah’a,<sup>14</sup> insanlara<sup>15</sup> ve bunun dışında şeytana<sup>16</sup> da nispet edilmektedir. Allah, peygamberler dışında meleklerle,<sup>17</sup> Hz. Musa’nın annesine,<sup>18</sup> Havirilere,<sup>19</sup> arılara,<sup>20</sup> yer küresine<sup>21</sup> ve göklere<sup>22</sup> vahyettiğini belirtmektedir.<sup>23</sup>

İbn Haldûn beşerî ruhların nevilerini üçe ayırmaktadır. Buna göre birinci grup ruhlar, ruhanî idrak dercesine erişemeyen ruhlardır. Bu sınıf tabiatı gereği aşağılık yönlerle dalarak ancak duygu ve hayal ile idrak edip belli kaide ve usullere göre hareket etmektedir. İkinci grup ruhlar ise ruhanî idrak dercesine erişen ruhlardır. Bunlar yüce şahsiyetler olup nefis ve ruhları tabii hallerinde kaldığı için yüksek alemlere ulaşabilmişlerdir. Yine bunlar muhtaç oldukları ilim ve ruhanî bilgilerin nurları ile aydınlanmış kimselerdir. Birçok sırrı bilen ve tanrısal bilgileri bilebilen bu insanların bilgileri birinci gruptakilerin bilgileri gibi sınırlı değildir. İşte bu halet velilerin halidir.<sup>24</sup>

Üçüncü gruba gelince bu da peygamberlerin ruhlarıdır. İbn Haldûn’a göre peygamberlerin halk içinde bulunmaları, Allah ve melekleriyle münasebetlerine mâni değildir. Onlar riyazet gibi dış etkenlere bağlı kalmadan beşerî olan nefisleri kendiliklerinden tanrısal olan meleklik makam ve derecesine çıkararak ruhları bir anda ulvî alemlere ulaşır. Meleklerden tanrısal hitabı işitirler ve vahye muhatap olurlar. Böylece onlar beşerî hallerinden sıyrılıp meleklik halini almış olurlar. Bu halde itikat, amel ve ahlâka dair bilgiler edinirler. Birçok farklı müşahedelerle karşılaşır. Vahiy insanlara tebliğ edeceklerinde hemen meleklikten beşeriyete dönerler.<sup>25</sup>

İbn Haldûn’a göre peygamberler vahiy alırken tabiatları değişmekte ve âdeta melekleşmektedir. Onun bu konudaki görüşü şöyledir: “Vahyin nuru zuhur ettiği vakitlerde, peygamberler yanlarında bulunanlardan büsbütün kaybolarak maneviyata müteveccihen olurlar ve zâhirlerine bakıldığında uyku ve bayılma gibi bir hal hâsıl olup, görenler onları uyuyor veyahut bayılmış sanırlar. Vâkide ise bu hallerden hiçbiri yoktur. Hakikatte ise kendileri horuldamak halinde iseler

13 İbn Manzûr, “Vhy”, 15: 379; İsfahanî, “Vhy”, 1544; Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 42: 440.

14 Al-i İmran 3/44; Fussilet 41/6.

15 Meryem 19/11.

16 el-En’âm 6/112, 121.

17 el-Enfal 8/11.

18 Tâhâ 20/38-39.

19 el-Maide 5/111.

20 en-Nahl 16/68-69.

21 ez-Zilzâl 99/4-5.

22 Fussilet 41/12.

23 Yavuz, “Vahiy”, 42: 440; Nübüvvet- rehberlik ilişkisi için bk. Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine* (Ankara: Birleşik Yayınları, 1992), 1-16.

24 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/237; Ayrıca bk. Eyüp Bekiryazıcı, “Şihabuddin Sühreverdî’nin Nübüvvet Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 41* (2014): 117-128.

25 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/237-238.



de ruhları tanrısal cezbeden ötürü yüce olan ruhlar ve melekler ile ruhanî münasebet ve temaslarda ve bunları müşahedeye dalmış buldukları için beşerin anlayışının büsbütün dışında bir durumdadırlar. Bu cezbe çağında peygamber fısıldayarak söylenen sözleri işitir, peygamberler bu sözleri anlar, veyahut melek, bir şahıs suretinde gözükererek Tanrı tarafından vahyedilen ve gönderilen hükümleri peygambere nakleder. Bundan sonra peygamberden bu hal zâil olur. Bu hal zâil olduğunda peygamber vahyedilen ayetleri anlamış bulunur.”<sup>26</sup>

Allah, Kur’an’da beşer ile iletişim kurmanın ancak üç yolla mümkün olabileceğini açıklamaktadır: “Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir.” (eş-Şûrâ 42/51). Görüldüğü üzere Allah’ın bir insanla iletişimi ya vahiy yoluyla ya sözlü konuşmayla ya da elçi gönderme yoluyla gerçekleşmektedir.

İbn Haldûn söz konusu ayetten hareketle vahyin geliş keyfiyetine değinmektedir. Bu sadette o, Hz. Peygamberin “Bazen o bir çingırağın sesine benzer olarak gelmektedir ki bana en ağır olanı da bu şekilde gelen vahiydir. Vahyin indirilmesi tamamlanınca ben söylenenleri derhal hatırlarım. Bazen de insan suretinde bir melek gelir ve benimle konuşur. Ben de onun sözlerini anlarım.”<sup>27</sup> şeklindeki sözünü nakletmektedir. İbn Haldûn, çingırak sesi yoluyla gelen vahyi remz ve işaret olarak tanımlamaktadır.<sup>28</sup> Yani peygamberler bu seslerden remz ve işaret yoluyla vahyedilen hüküm ve emirleri açık bir şekilde anlarlar. Daha sonra bunları kavimlerine yine açık bir şekilde tebliğ ederler.<sup>29</sup>

İbn Haldûn vahyin ikinci geliş yolu olarak ise vahiy meleği Cebrail’in insan suretine girerek peygamberlere vahiy getirmesine işaret etmektedir. Bunu da vahyin yüksek haleti olarak görmektedir. Tevrat, Zebur, incil ve Kur’an vahyinin bu şekilde vuku bulduğunu bildirmektedir.<sup>30</sup>

İbn Haldûn vahyin ses ve seda ile alındığı nübüvvetin ilk dönemlerinde peygamberin çok yorgun düştüğünü belirtmektedir. Bunun sebebinin de peygamberin vahiy almaya yeni başlaması ve bu duruma henüz alışmamış olmasına bağlamaktadır. Yine o, nübüvvetin başlangıcında peygambere vahyin işitme yoluyla geldiğini ve henüz göz ile idrakin devreye girmediğini belirtmektedir. Ne zaman ki peygamber gaybî alemlerle münasebetini yoğunlaştırmış ve devamında gaybî alemlerden beşerî alemlere dönmeye almış, ondan sonra göz ile de meleği görmeye almıştır. Bunun üzerine melek insan suretinde peygambere gözükmüştür.<sup>31</sup> Görüldüğü gibi

26 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/217.

27 Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahih-i Buhârî*. 2. Baskı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Bed’u’l-Vahy”, 2., Bed’u’l-Halk, 6.; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahih-i Müslim*, 2. Baskı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Fezâil”, 87.

28 Ancak İbn Haldûn’un “vahiy” kelimesine yüklediği bu anlamı Kur’an vahyi için geçerli kabul etmek pek mümkün gözükmemektedir. Zira bu yorum Kur’an vahyinin ya bazı semboller kullanılarak gerçekleşen bir konuşma ya da sözsüz ve lafızsız bir sestem ibaret olduğunu kabul etmemiz anlamına gelmektedir. Halbuki Kur’an, “(Resûlüm!) onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımlatma. Şüphesiz onu, toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et.” (el-Kıyâmet 75/16-18) ayetleriyle semâdan (işitme) ve açık bir okumadan bahsetmektedir. Bundan da anlaşılacağı üzere Kur’an vahyinde hem lafız hem ses hem de her ikisinin birleşmesinden doğan bir kırâat vardır. Aksine düşünmek Kur’an vahyini sünnet dercesine düşürmek olur. Zira sünnet vahyinde bazı yollarla sadece kalbe ilkâ etmek söz konusudur. Geniş bilgi için bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: İfâv Yayınları, 2012), 51-52.

29 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/238.

30 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/239.

31 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/240-241.

İbn Haldûn vahyin başlangıcında işitmenin etkili olduğunu, daha sonra da görmenin devreye girdiğini belirtmektedir.

İbn Haldûn Hz. Peygamber'in vahyi alırken anlatılması mümkün olamayan durumlarla karşılaştığını ve ondan horuldamlar meydana geldiğini, hülâsa vahyi alırken çok şiddetli hallere katlandığını belirtmektedir. Zira bu halde peygamberin ruhu, bedeni ile münasebetini kesmekte ve meleklik dercesine yükselmektedir. Bu halde vahye mazhar olan peygamber şiddetli ve zor bir durumla karşılaşmıştır.<sup>32</sup> Yine bu meyanda o Hz. Âişe'nin, "Ben onu en soğuk bir günde kendisine vahiy gelirken gördüm, alnından terler akıyordu"<sup>33</sup> şeklindeki sözünü de nakletmektedir. Hz. Âişe'nin sözünü "Doğrusu biz sana (taşması) ağır bir söz vahyedeceğiz."<sup>34</sup> ayetiyle de delillendirmektedir.<sup>35</sup>

İbn Haldûn peygamberlerin vahiy meleği Cebrail'den göz açıp kapayıncaya kadar vahyi çok süratli bir şekilde aldıklarına vurgu yapmaktadır. Bunun için de peygamberlerin donanımının buna çok müsait olduğunu söyler. Zira onların kalpleri daima âlem-i gayba yönelmiştir. İlahi bilgiler onların kalplerine çarçabuk akseder. Bunun sebebi de onların bilgileri bizimki gibi çalışıp çabalayarak ve belli bir zaman sürecinde öğrenilmiş bilgiler değildir. Bu bilgiler onlara bir defada telkin edilir.<sup>36</sup> Görüldüğü gibi İbn Haldûn bu görüşüyle peygamberliğin kesbî değil vehbî olduğunu da belirtmektedir.

İbn Haldûn ilk vahyin Hz. Peygamber'e nasıl geldiğinden de bahsetmektedir. Bu hususta o, Hz. Peygamber'den gelen şu hadisi aktarmaktadır: "Melek bana okumamı emretti. Kendisine okuma bilmediğimi söyledim. Beni kollarının arasına alıp kuvvetle sıktı; sonra 'oku!' dedi. Ben yine, 'Okuma bilmem' dedim. Beni tekrar kollarının arasına aldı, kuvvetle sıktı ve 'oku!' diye tekrar etti. Ben yine 'Okuma bilmem' dedim. Üçüncü defa kollarının arasına alıp daha kuvvetlice sıktıktan sonra bıraktı ve şöyle dedi:<sup>37</sup> 'Yaratan rabbinin adıyla oku; O, insanı alaktan (asilip tutunan zigottan) yarattı. Oku! Rabbin sonsuz kerem sahibidir. O, kalemle (yazmayı) öğretendir. İnsana bilmediklerini öğretmiştir."<sup>38</sup>

İbn Haldûn vahyin tedrici olarak gelmesine ve bunun nedenine de değinmektedir. O, Kur'an'ın tedrici olarak nazil olmasını peygamberi buna alıştırmak olarak açıklamaktadır. Zira alışılan bir şey daha sonra insana zor gelmez. Bu nedenle Mekke döneminde nazil olan ayet ve sureler Medine döneminde nazil olan ayet ve surelere göre daha kısadır. Bununla da peygamber vahyi almaya tam olarak hazır hale gelmiştir.<sup>39</sup>

İbn Haldûn vahiy esnasında Hz. Peygamber'in o meşakkatli halini gören müşriklerin peygambere mecnunluk isnat etmek suretiyle iftira attıklarını belirtmektedir. Bunun yanında müşriklerin peygamberi cinlenmekle de suçladıklarını belirtmektedir. Ancak müşriklerin gördükleri

32 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/241-242.

33 Buhârî "Bed'ü'l-Vahy", 2.

34 el-Müzzemmil 73/5.

35 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/218.

36 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/239.

37 Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3.

38 el-Alak 96/1-5.

39 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/242.

şeylerin kendilerine karışık ve şüpheli olarak gösterildiğini ve Allah'ın saptırdığını hiç kimse-  
nin doğru yola iletemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>40</sup>

### 3. Nübüvvet-Rüya İlişkisi

Rü'yâ kelimesi sözlükte “görmek” anlamındaki rü'yet kökünden türemiş olup, uyku sırasında zi-  
hinde beliren görüntülerin tamamını ifade etmektedir.<sup>41</sup> Yine “görmek” anlamına gelen “hulm”  
kelimesi de karışık düşler için kullanılmaktadır. Bunun yanında ehâdis, menâm ve mübeşşirât  
kelimelerinin de “rüya” anlamında kullanımları vardır. Rahmânî rüyalara “rü'yâ-yı sâdika, sâ-  
liha, hasene”; şeytânî olanına ise “hulm” denilmektedir. Hz. Peygamber de bu hususta “Rüya  
Allah'tan, hulm ise şeytandandır”<sup>42</sup> demiştir.<sup>43</sup>

İnsanın rüya yoluyla gaybî alemlere ulaşmadaki perdenin uyku vasıtasıyla kalktığına değinen<sup>44</sup>  
İbn Haldûn, rüyayı şöyle tanımlamaktadır: “Rüya, rühanî bir şey olup uykuda iken insanî olan  
ruhun manalar âlemine dalması sonunda gaybden kendisine akseden varlıkların şekil ve sureti-  
ni bir anda görmesinden ibarettir.”<sup>45</sup> Maddi alemle ilişkisini kesmesinden dolayı insanın uyku-  
dayken rüyasında ruhanî varlık şeklini aldığı belirten İbn Haldûn, bu nedenle onun melekleri  
ve diğer lâtif cisimleri gördüğünü beyan etmektedir. İnsan, rüyasında bazı bilgileri edindikten  
sonra eskisi gibi cismanî haline döndüğünü ifade etmektedir. Ruhun rüyadaki iktibası zayıf,  
birbirine karışık ve hayaldeki misali açık değilse rüyanın yorumlanmaya ihtiyaç duyduğunu,  
aksi takdirde onu yorumlamaya ihtiyaç olmadığını belirtmektedir.<sup>46</sup>

İbn Haldûn vahiy alırken peygamberlerde uyku halinden çok farklı olan uyuklama halinin  
meydana geldiğini belirtmektedir. Uyku halinin bu hâletten daha aşağı seviyede olduğunu be-  
lirten İbn Haldûn, bu haletin meydana gelmesinden dolayı Hz. Peygamber'in, “Rüya, peygam-  
berliğin kırk altı parçasından birini teşkil eder.”<sup>47</sup> şeklinde buyurduğunu ifade etmektedir. Yine  
o, bu sadette kırk üç ve yetmiş sayılarını da zikretmektedir. Ancak o, zikredilen bu sayıların  
kesretten kinaye olarak kullanıldığını belirtmekte ve rüyanın, nübüvvetin kırk altıda biri olduğu  
görüşünün doğru olmadığını ifade etmektedir.<sup>48</sup>

Rüyaların, Hz. Peygamber'in haber verdiği gibi<sup>49</sup> Allah'tan, melekten ve şeytandan kaynaklan-  
dığına vurgu yapan İbn Haldûn, rüyada görülen şekil ve suretlerin birbirine benzemesiyle ta-

40 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/218.

41 İbn Manzûr, “Hlm, 12: 145; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, “Rae”, *Tâcü'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülğafur Attâr  
(Beyrut: Daru'l-ilm, 1987), 6: 2347; İsfehani, “Rüya”, 658; İlyas Çelebi, “Rüya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*  
(Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 306.

42 Buhârî, “Ta'bir”, 3, 4, 10, 14; Müslim, “Rü'yâ”, 2.

43 Çelebi, “Rüya”, 35: 306.

44 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/254.

45 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/251.

46 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/251-252.

47 Buhârî, “Ta'bir”, 26; Müslim, “Rüya”, 8.

48 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/252-253.

49 Buhârî, “Ta'bir” 3, 26; Müslim, “Ru'ya” 1, 6.

bire muhtaç olan düşlerin meleklerden vuku bulduğunu söylemektedir. Bunun yanında karışık düşlerin şeytandan olduğunu belirtmektedir.<sup>50</sup>

Nübüvvetin rüyalarla başladığını, dolayısıyla rüyaların nübüvvetten bir parça olduğunu belirten İbn Haldûn, rüyanın peygamberlik çağıyla olan irtibatını anlattığını ifade etmektedir. Yoksa rüyanın gerçeğinin nübüvvetin mahiyetine olan nispeti anlatmadığını belirtmektedir.<sup>51</sup> Ayrıca o bu hususta “Peygamberlik benimle sona ermiştir; artık peygamberlikten ancak müjdeciler kalmıştır. Ona, ‘ey Tanrı elçisi, bu müjdeciler nedir’ diye sorulunca peygamber: ‘Bu müjdeciler doğru olan rüyalardır ki, onu sâlih (seçkin) insanlar veyahut sen görürsün’ demiştir, rivayetini de nakletmektedir.”<sup>52</sup>

#### **4. Peygamberlerin İsmeti**

İsmet kelimesi sözlükte “engel olmak, gelebilecek zararları bertaraf edip korumak” anlamına gelmektedir.<sup>53</sup> Râgıb el-İsfahânî terim olarak “Allah’ın temiz bir yaratılışa sahip kılması, bedenî üstünlük vermesi, zafer ve kararlılık lutfetmesi, iç huzuru yaratması ve hayra muvaffak kılması suretiyle kendilerini koruması” şeklinde açıklamaktadır.<sup>54</sup> İbn Manzûr ise “Allah’ın, kulunu cezalandıracağı kötü şeylerden koruyup ona engel olması”<sup>55</sup> diye tanımlamaktadır. Kelâm ilminde ise “peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması” şeklinde terimleşmiştir.<sup>56</sup>

İbn Haldûn’un nübüvvet hususunda değindiği konulardan biri de peygamberlerin ismeti meselesidir. O, peygamberlerin gerek peygamberlik öncesinde gerekse peygamber olduktan sonra bütün kir ve kötülüklerden arındırılmış oldukları kanaatindedir. Zira peygamberler zemmedilmiş şeylerden, kötülüklerden ve günahlardan nefret eder bir tarzda yaratılmışlardır. Mesela Hz. Peygamber bir gün amcası Abbas’la beraber Kâbe’nin binası için peştamalıyla taş taşırken avret yeri açıldığında hemen yere kapanmıştır. Yine nahoş eğlencelerin olduğu bir düğünde uyuya kalmıştır. Yine o, Cebail ile fısıldaşarak vahiy almasını ileri sürerek soğan ve sarımsağa yanaşmadığını belirtmektedir.<sup>57</sup> Ancak ümmetini de soğan ve sarımsaktan menetmemiştir.

#### **5. Nübüvvet-Mucize İlişkisi**

Mu’cize kelimesi sözlükte “bir şeye güç yetirememek” anlamındaki acz kökünden türemiştir.<sup>58</sup> Kur’anda mucize kelimesi geçmemekle beraber onun yerine farklı türevlerle kullanılan acz ke-

50 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/257.

51 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/253.

52 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/254.

53 Cevherî, “Asm”, 5: 1986; İbn Manzûr, “Asm”, 12: 403.

54 İsfahânî, “Asm”, 1016.

55 İbn Manzûr, “Asm”, 12: 403-404.

56 Mehmet Bulut, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 134.

57 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/219.

58 İbn Manzûr, “Acz”, 5: 369.

limesi yirmi bir ayette geçmektedir.<sup>59</sup> Kur’ân’da peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş gerçek elçiler olduğunu kanıtlayan hârikulâde olaylar daha çok âyet kelimesiyle ifade edilmektedir.<sup>60</sup> Bunun yanında beyyine,<sup>61</sup> burhân,<sup>62</sup> sultân,<sup>63</sup> hak<sup>64</sup> ve furkân<sup>65</sup> mucize anlamında kullanılan kelimelerdendir.<sup>66</sup>

Mucizeyi “harika” olarak adlandıran İbn Haldûn, harikayı ise şöyle tanımlamaktadır: “İnsanların benzerini yapamayacakları ve kudretleri dışında olan nesne demektir. İnsanlar bunun benzerini yapmaktan aciz oldukları için harikaya mucize, yani insanları mislini vücuda getirmekten aciz bir halde bırakan, diğer tabirle insanlar onun benzerini yapmaktan aciz oldukları harika demektir.”<sup>67</sup>

İbn Haldûn mucizenin meydana gelme keyfiyeti ve peygamberlerin davalarının doğruluğuna delâleti hakkında kelimcilerin ve mutezilenin görüşlerini aktarmaktadır. Mütেকellimîn’in, “mucize, Allah’ın kudretiyle meydana gelir, peygamberlerin işi değildir” dediklerini naklettikten sonra mutezilenin, “Allah’ın kullarının işleri kendilerinden sâdırıdır, yani kendileri yaparlar” şeklindeki görüşünü belirtmektedir. Ancak İbn Haldûn mucizenin, kulların işleri cinsinden olmadığını belirterek mutezilenin bu görüşüne iltifat etmemektedir. Mütেকellimîn’e göre peygamberlerin görevlerinden biri de Allah’ın izni ve müsaadesiyle muhataplarına mucizeyle meydan okumak ve onlara acizyetlerini göstermektir. Peygamber, hak peygamber olduğunu ispat etmek için mucize izhar edeceğini önceden kavmine ilan eder. Mucize meydana geldiğinde bu, Allah’ın onu hak peygamber olduğunu söylemesi yerine geçer. Böylece onun peygamberliği kesin olarak ispatlanmış olur. Bu da mucizeyi keramet ve sihirden ayırmaktadır.<sup>68</sup>

İbn Haldûn, mucizenin peygamberlerin peygamberliklerini ispat etmek için ve kulları doğru yola sevk etmek için gösterildiğini ve yalancının elinden bunun asla zuhur edemeyeceği şeklindeki Eşarilerin görüşlerini de aktarmaktadır. Mutezile’nin de yalancı kimsenin elinde harika ve mucizenin zuhur edemeyeceği görüşünde olduğunu zikretmektedir. Zira onlara göre Allah, ancak güzelliği irade edip yaratır, çirkin olanı yaratmaz.<sup>69</sup> Böylece İbn Haldûn, Mutezilenin husun-kubuh meselesindeki görüşlerinin, mucizeye bakış açılarını etkilediğini belirtmiştir.

İbn Haldûn bu hususta filozofların mucizeyle alakalı görüşlerine de yer vermektedir. Filozoflara göre tehadî olsun ya da olmasın peygamberler hârika ve mucizeler gösterebilirler. Onlar bu harika ve mucizelerin bizzat peygamberin kendi işi olduğu kanaatinde dirler. Zira peygamberler bunu nefis ve ruhlarının cevher ve maddesinin saflığı ve kudsî olan kuvvetlerinin icabı olarak istedikleri mucizeleri kendileri icat ederler. Çünkü onların nefis ve ruhları diğer insanların

59 Muhammed Fuad Abdülbâkî, “Acz”, *el-Mu’cem’ul Müfrehes li’l-Elfazi’l Kur’an’il-Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 446.

60 Hatice Teber, *Haricî-İbâdî Tefsir Geleneği Hüd b. Muhakkem el-Hevârî ve Tefsiri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 147.

61 el-A’râf 7/73.

62 el-Kasas 28/32.

63 en-Nisâ 4/153.

64 Yûnus 10/76.

65 el-Bakara 2/53.

66 Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 350.

67 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/221-222.

68 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/222-223.

69 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/224.

nefis ve ruhlarından daha yücedir. Yine filozoflara göre peygamberlerin mucize göstermeleri kavimlerinin onlardan mucize istemelerine bağlı değildir. Mucize izhar etmek onların nefis ve ruhlarının özelliklerindedir.<sup>70</sup>

İbn Haldûn mucizelerin en şerefli ve en açığının Hz. Muhammed'e (sav) indirilen Kur'an-ı Kerim olduğunu belirtmektedir. Kur'an'ın bizzat kendisi harika ve mucizedir. İslam davasının doğruluğuna delalet etmektedir. Bunun yanında o, Hz. Musa'nın elinde zuhur eden âsanın yılan haline dönüşmesi ve Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi mucizelerine de değinmektedir.<sup>71</sup>

## 6. Nübüvvet, Keramet ve Sihir

Sözlükte, "iyi, ahlâklı ve cömert olmak" anlamına gelen kerâmet terim olarak, "Allah'ın sâlih, takvâ sahibi, velî kullarından zuhur eden olağan üstü hal" diye tanımlanmaktadır. Mûcize peygamberlerden, keramet ise velilerden zuhur eder.<sup>72</sup>

Sihir ise sözlükte, "bir şeyi olduğundan başka türlü göstermek, aldatmak, oyalamak; birinin ilgisini çekmek, gönlünü çelmek" mânalarında masdar; "hile, aldatma; sebebi gizli kalan iş" anlamlarında isim olarak da kullanılmaktadır.<sup>73</sup> Terim olarak sihir, "el çabukluğu, göz boyama ve yıldızlı sözler söyleme yoluyla gerçekleştirilen hile ve aldatma işi, şeytanla yakınlık kurup ondan yardım alma ve nesnelere şekli değiştirme iddiası" şeklinde tanımlanabilir.<sup>74</sup>

Allah'ın hak peygamberi olduğunu ispatlayan tehadînin, mucizenin bir parçası olduğuna değinen İbn Haldûn, keramet ve sihirde ise bu durumun olmadığını belirtmektedir. Zira keramet ve sihirden dolayı ortaya çıkan harikaları tasdik etmeye lüzum yoktur. Ancak bir tesadüf eseri olarak sihir ve keramette de tehadî olabilir. Hatta bazı alimler keramette tehadînin olmasını zaruri görmüşlerdir. Bununla beraber mucize ve kerametteki tehadî birbirinden tamamen ayrıdır. Çünkü peygamberler de veliler de kendilerine has harikalar izhar ederler.<sup>75</sup> Görüldüğü gibi İbn Haldûn peygamber vasıtasıyla zuhur eden mucizeyle veliler vasıtasıyla izhar olunan kerameti tamamen birbirinden ayırmaktadır.

İbn Haldûn keramet konusunda mezheplerin görüşlerine de temas etmektedir. Bu doğrultuda o, Mutezile mezhebin kerametleri inkâr ettiklerini belirtmektedir. Bunun sebebi olarak da harikaların peygamberlerin işi olduğu ve peygamber dışındaki kulların işlerinin ise sıradan işler olduğu düşüncesine dayandığını ifade etmektedir.<sup>76</sup>

İbn Haldûn, filozofların mucize-sihir ve mucize-keramet görüşlerine değinmektedir. Filozoflara göre peygamberler fitratları gereği devamlı iyi ve hayırlı işlerle meşgul olurlar. Buna

70 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/225-226.

71 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/227.

72 Süleyman Uludağ, "Keramet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 265.

73 İbn Manzûr, "Shr", 4: 348; İlyas Çelebi, "Sihir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 170.

74 İsfehani, "Shr", 703.

75 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/223-224.

76 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/224.



karşılık sihir yapan kimsenin her işi de kötülüktür. Yaptığı sihri kötü ve fena maksatlara alet ederler. Onlara göre keramet mucizenin daha aşağı derecesidir. Peygamberler veli tarafından gösterilen tüm kerametleri gösterebilir ama veli, peygamberlerin gösterdiği mucizeleri gösterebilme kudretinde değildir.<sup>77</sup>

## **7. Gaybten Haber Verme**

Gayb sözlükte, “gizli kalmak, gizlenmek, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak” anlamında masdar ve “gizlenen, hazırda olmayan bulunmayan şey” mânasında isim veya sıfat olarak kullanılmaktadır.<sup>78</sup> Terim olarak da “duyular çerçevesine girmeyen ve aklın zaruri olarak gerektirmediği şey” ya da “kalplerde (zihinlerde) mevcut olsun veya olmasın gözlerden gizli kalan her şey” şeklinde tanımlanabilir.<sup>79</sup>

İbn Haldûn gaybten haber verenler arasında peygamberleri, kâhinleri, arrafları, falcıları, mecnunları ve müneccimleri zikretmektedir. Peygamberlerin verdiği bilgilerin hak, diğerlerinin verdiği bilgilerin batıl olduğunu belirtmektedir. Peygamberlerin kalplerine Allah tarafından ilahi bilgiler verildiğini kaydeden İbn Haldûn, insanlarca bilinmeyen gaybî haberlerin peygamberlere iletilmesi sonucu bu haberlerin insanlar tarafından bilinebileceğini belirtmektedir. Aksi halde hiçbir kimse bu haberlere muttali olamaz. Peygamberler de ancak Allah’ın kendilerine bildirdikleri şeyleri bilirler.<sup>80</sup>

İbn Haldûn, kâhinlerin haberleri meleklerden değil şeytanlardan aldığı dile getirmekte ve bundan dolayı onların gaybî haberlere muttali olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında onların tabiatında bulunan istidatla da bu haberlerin alınabileceğini söylemektedir. Ancak “Andolsun ki biz, (dünyaya) en yakın olan göğü kandillerle donattık. Bunları şeytanlara atış taneleri yaptık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık.”<sup>81</sup> ayetinin nazil olmasından sonra gaybî bilgilerin kâhinler tarafından verilmesinin önünün kesildiğini belirtmektedir. Zira güneş çıktıktan sonra nasıl ki yıldızların ışığının bir hükmü kalmıyorsa peygamberlik geldikten sonra da bu ilim ve bilgilerin nuru söner. Çünkü vahyin nuru, yanında olan her nurun aydınlığını karartan en büyük nurdur.<sup>82</sup>

## **Sonuç**

İbn Haldûn, İslamî ilimler ve sosyal bilimler gibi birçok alanda ilmî birikime sahip külli bir alimdir. Birçok alanda eser telif etmiştir. Zamanının ilmî problem ve sorunlarına katkı sunmuştur. Eserlerinden biri olan Mukaddime’nin etkisi kendi zamanını da aşarak bugüne ulaşmıştır.

77 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/226.

78 İbn Manzûr, “Gyb”, 1: 654.

79 İsfahanî, “Gyb”, 1105.

80 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/217.

81 el-Mülk 67/5.

82 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/248.



Peygamberlerin Allah ile insanlar arasında elçiler olduğunu belirten İbn Haldûn, onların günahattan korunmalarını, şerefli bir soydan gelmelerini ve mucizeler göstermelerini peygamberlerin peygamberliklerinin bir belgesi olarak görmüştür. Ruhları sıradan insanların ruhu, velilerin ruhu ve peygamberlerin ruhu olarak üçe ayıran İbn Haldûn, en üst seviyede peygamberlerin ruhlarının olduğunu belirtmiştir. Zira onlar Allah'tan vahiy alırlar ve adeta bu şekilde melekleşirler. O, peygambere çingirak sesiyle gelen vahyin en zor gelen vahiy olduğunu ifade etmiş ve bu tür vahyin de ona remz ve işret yoluyla geldiğini belirtmiştir. Bunun yanında o, Cebrail'in insan suretine girerek de vahiy getirdiğini beyan etmiştir.

Rüyanın gaybî alemlere ulaşmadaki rolüne değinen İbn Haldûn, rüyaların nübüvvetin bir parçası olduğunu zikretmiştir. Mucizenin ortaya çıkma keyfiyeti ve peygamberlerin davalarının sadakatine delâleti hakkında kelamcılarının ve mutezilenin görüşlerini aktaran İbn Haldûn, Mutezilenin görüşüne katılmayıp kelamcılarının görüşlerine meyletmiştir. Mucizenin meydana gelmesini peygamberlerin peygamberliklerinin bir ispatı olarak izah etmiştir. Bu durumu da mucizenin sihir ve kerametten farkı olarak görmüştür. Gaybî Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini, ancak kendilerine bilgi verilen peygamberlerin gaybden haber verebileceklerini ifade etmiştir.

## **Kaynakça**

- Abdülbâki, Muhammed Fuad. "Acz". *el-Mu'cem'ul Müfrehes li'l-Elfazi'l Kur'an'il-Kerim*. 446. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Adıvar, Abdülhak Adnan. "İbn Haldûn", *İA*. 5/2: 739-740. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara: Birleşik Yayınları, 1992.
- Bekiryazıcı, Eyüp. "Şihabuddin Sühreverdî'nin Nübüvvet Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014): 117-128.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahih-i Buhârî*. 2. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 134-136. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 350-352. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülğafur Attâr. Beyrut: Daru'l-ilm, 1987.
- Çelebi, İlyas. "Rüya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 306-309. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Çelebi, İlyas. "Sihir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 170-172. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2012.
- Görgün, Tahsin. "Mukaddime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 118-120. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru sadr, 1414h.
- İsfehânî, Ragıb. *Müfredât*. Çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahib-i Müslim*. 2. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Teber, Hatice, *Harici-İbâdi Tefsir Geleneği Hüd b. Muhakkem el-Hevârî ve Tefsiri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Uludağ, Süleyman. "İbn Haldûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 538-543. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman. "Keramet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 265-268. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33: 279-285. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 440-443. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

TURKISH  
ACADEMIC  
RESEARCH  
REVIEW



TÜRK  
AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ

## Bağlamından Koparılıarak İdeolojik Bir Araca Dönüştürülmesi Örneği Olarak: “Menzile” Hadisi

Breaking from its Context and Turning it into an Ideological Instrument: An Example of  
“Menzila” Hadith

**Bayram Çınar**

Dr., kocacinarby@gmail.com , Tel: 0506 892 63 96  
Orcid 0000-0002-4886-7610

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi-Date Received** | 22 Şubat / February 2020

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 25 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu** | Nisan – Mayıs – Haziran

**Pub Date Season** | April – May – June

*Atf/Cite as:* Çınar, Bayram, Bağlamından Koparılıarak İdeolojik Bir Araca Dönüştürülmesi Örneği Olarak: “Menzile” Hadisi/Breaking from its Context and Turning it into an Ideological Instrument: An Example of “Menzila” Hadith .tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (2), 219-244 doi: tarr.692971

*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.



# Bağlamından Koparılıp İdeolojik Bir Araca Dönüştürülmesi Örneği Olarak: “Menzile” Hadisi

**Bayram Çınar<sup>1</sup>**

## **Öz:**

Bir bilim olarak Tarih; tarihsel olayları yer, zaman ve insan unsurlarını ihmal etmeksizin aktarır. Bu aktarım belirli bir anlayışın eseridir ve tarihçinin perspektifinden yazılır. Bunu ifade eden ‘hi-story’ bu ironiye bir gönderme yapar ve tarihin objektif olduğu tezine bir eleştiri içerir. Zira tarihçinin belirli kaygıları ve olaya ilişkin bir yaklaşımı vardır. Bu, tarih yazımında ideolojik unsurların varlığına ilişkin de bir yaklaşımdır. Öte yandan Tarih, geçmişteki olayların sonraki kuşaklarda bir bilinç halinde var olmasını da sağlar. Bu durumda Tarih’ten beklenen, söz konusu olaylar dizisinin bir insan topluluğunu bir fikir etrafında bir arada olmalarını sağlamasıdır. Tarihin, sonraki kuşakları ideolojik bir baskı aracı olduğu bu yüzden varsayılabilir. Genel Tarihin bir parçası olarak, İslam Tarihi’nin bir alt dalı olan Şîa’nın tarihî olayları değerlendirme biçimi, bu makalenin konusudur. Onların bu yaklaşımlarını İslam Peygamberi’nin bir hadisine ilişkin değerlendirmeleri üzerinden göstermeyi amaçlar. Fakat bundan önce Sünnî-Şîi akımların Hilafet teorisine ilişkin değerlendirmeleri tartışmaya konu edilmiştir. Makaleye konu edilen *Menzile* hadisi bağlamında Şîa’nın bir tarih okuması yapmaktan ziyade bir tarih inşası yaptığı saptanmıştır. Bu yönüyle; yapılan şeyin tarihçiliğin sınırlarını aşan ve geçmişi yeniden kurgulayan yeni bir Tarih yazma teşebbüsü olduğu görülür.

**Anahtar kelimeler:** İdeoloji, Şîa, Menzile, Bağlam, Ali b. Ebi Talib

## **Breaking from its Context and Turning it into an Ideological Instrument: An Example of “Menzila” Hadith**

### **Abstract**

History as a science that conveys historical events without neglecting place, time and human elements. This transfer reflects a certain understanding and is written from the perspective of the historian. The ‘hi-story’ that expresses this is a reference to this irony and includes a criticism to the thesis that history is objective. Because the historian has certain concerns and an approach to the event. This is also an approach to the existence of ideological elements in historiography. On the other hand, History also ensures that the events of the past exist in a consciousness in the next generations. In this case, this series of events expected from history

<sup>1</sup> [kocacinarby@gmail.com](mailto:kocacinarby@gmail.com), Tel: 0506 892 63 96, orcid: 0000-0002-4886-7610

ensures that a group of people coexists around an idea. The next generations of history can therefore be assumed to be an ideological means of repression. The sub-branch of Islamic History, which is a part of General History, is the subject of this Article, the way of Shia's evaluation of History events. It aims to show their assessment of a hadith of the Prophet Islam. However, before this, the evaluations of the Sunni-Shiite currents regarding the Caliphate theory were discussed. With this aspect; it is seen that what is done is an attempt to rewrite that transcends the boundaries of historiography and reconstructs the past.

**Keywords:** Ideology, Shia, Menzila, Ccontext, Ali b. Ebî Talib

## **Giriş:**

İslam Mezheplerinin imamet bahsi üzerinden Şiî ve Sünnî olmak üzere iki kola ayrıldığı aktüel bir gerçekliktir. Bu ilk ayrımında söz konusu ekollerin hareket noktalarını ve delillerini ortaya koymak ve değerlendirmek mezhep tarihçiliğinde olduğu gibi Kelam açısından da önemlidir. Bu çabamızdaki beklentimiz ise; argüman değerlendirmeleri ile ekollerin dayanaklarını test etmek ve geçmişte yapılmış eksik – yanlış değerlendirmeleri ortaya çıkararak, Müslümanların birliğini teminine imkan aramaktır.

Şiî-Sünnî değerlendirmesini konu alan çok sayıdaki akademik çalışmada Şiî ekolün metin kullanma yöntemini bir bütün olarak *bağlam inşası* şeklinde değerlendiren bir çalışmaya rastlanmamıştır. Hilafete ilişkin çok sayıdaki çalışmada Sâkife merkezli değerlendirmeler yapılmış fakat Haşimî-Kureyş-Ensar çekişmesi şeklindeki algı üzerinden bir okuma yapılmıştır. Çalışmamız varsayılan bu algının doğruluğunu tartışmaya açar ve Ensar'ın tavrına ilişkin yeni bir değerlendirme önerir. Öte yandan bu çalışma *Şiâ'nın ideolojik bir araca dönüştürdüğü kültürel değerler konulu* bir dizi makalenin ikincisidir. *İdeolojik Bir Araç Olarak Hz. Peygamber'in Mirası "Fedek"*<sup>2</sup> konulu ilk çalışmada, Şiî ekolün önemli oranda dayanaktan yoksun olarak, fakat ısrarla bazı dinî değerleri ideolojik silaha dönüştürdüklerine dikkat çekilmiştir. Bugün artık hiçbir ekonomik değeri olmayan ve sadece tarihin konusu olan Hz. Peygamber'in mirasının Şiâ tarafından günümüzde tartışılıyor oluşu, bu mirasın ekonomik değeri sebebiyle değil, psikolojik önemi sebebiyle olduğuna vurgu yapılmıştır. Buna göre Fedek'in aktüel tartışma konusu olarak sürdürülmesi '*seçilmiş travma*' ve '*mağdur edilmiş ehl-i beyt*' üzerinden, Şiâ'nın enerji sağladığı temelinden yeniden okunması gerekir.

Konuya ilişkin tespit ettiğimiz bir başka şey de Şiâ'nın metin kullanma tekniğinin; "*seçilmiş herhangi bir olayı bağlamından koparmak, yeni bir bağlam inşa etmek ve bağlamından koparılan metni yeni bağlama entegre etmek*" şeklinde olduğudur.

Serinin bu ikinci makalesinde; Hz. Ali'nin '*vasi*' olduğuna ilişkin Şiâ'nın delil olarak kullandığı bir metin ele alınmıştır. Bu rivayet, Siâ'nın konuya ilişkin kullandığı çok sayıda metinden sadece biridir. Konuya ilişkin yaptığım metin incelemelerinde tespit edebildiğim şey; Şiâ'nın bu yöntemi yaygın bir biçimde kullandığıdır. Dizinin bitmek üzere olan üçüncü makalesinde ise

2 Çınar, Bayram, "İdeolojik Bir Araç Olarak Hz. Peygamber'in Mirası "Fedek" Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi 4.1: 44-59.

Şîa'nın ideolojik bir delile dönüştürdüğü söz konusu rivayetleri bir bütün olarak değerlendirmeyi ve sözünü ettiğim bu formülasyonu metinler üzerinde gösterebilmeyi umuyorum.

Bu çalışmada Menzile hadisinin tartışılmasından önce; *'hilafet'*in Şii ve Sünnî ekollerce nasıl temellendirildiğinin ortaya konulmasını ve ilk halife seçiminin tarihî veriler ışığında tartışılmasını gerektirmiştir. Bu tercihin sebebi, okurun metne ilişkin sağlıklı sonuçlara ulaşması açısından, bir altyapıya ihtiyaç duyulacağına olan inançtır. Bu yüzden uzun bir tarihî arka plan incelemesi ile konuya giriş yapılmıştır. Bu değerlendirmede hem tarafların hilafete ilişkin görüşleri irdelenmiş, hem de konuyu ele alma biçimi ve kriterlerine ilişkin değerlendirmelerimize yer verilmiştir.

## 1. Tarihsel Arka Plan

Hız. Peygamber'in kendinden sonraki dönem için yerine bir siyasal lider belirleyip belirlemediği, belirlenirse kimi belirlediği konusu, üzerinden geçen bin dört yüz elli yıla rağmen çözülememiş bir konudur. İslam kültür tarihinde en derin fay hattı sayılabilecek Şii ve Sünnî ayrımı en temelde bu konudaki ihtilafa dayanır. Taraflar bu ayrışma noktasından hareketle kendine tarih içerisinde farklı dayanaklar oluşturarak, bu fay hattını derinleştirmeyi sürdürmüşlerdir.

Hız. Peygamber'in kendisinden sonra Müslüman toplum için bir lider belirleyip belirlemediği konusundaki kanaat farkı, Sünnî-Şii ayrışmasını sonuç vermiş, İslam ümmeti, en erken bölünmeyi bu problem üzerinden yaşamıştır. Hız. Peygamber'in yerine birini işaret edip etmemesi konusunda Sünnî ekoller, geneli itibarı ile Resulullah'tan bu yönde bir ima-işaretin ya da bir bildirim olmadığını şeklindedir.<sup>3</sup> Zira onların konuya ilişkin temel argümanı Hız. Peygamber'in belirlediği bir konuyu, ashabın yeniden tartışmaya açmayacakları yönündedir.<sup>4</sup> Onlar; *ima, işaret veya aşikâr bir bildirim olsa ashâb bunu bilirdi ve beni Saide koruluğunda lider belirlemek çabasına girişilmezdi* anlayışını savunurlar. Fakat bu temel anlayışa rağmen, konuya ilişkin farklı anlayışların Sünnî ekoller içerisinde dillendirildiği de görülmüştür.<sup>5</sup> Şîa ise konuya ilişkin olarak; Ali b. Ebi Talib'in ima ve işaret yoluyla Hız. Peygamber tarafından kendi yerine lider olarak belirlendiği iddiasındadır.<sup>6</sup>

3 İkinci halifenin yerine birini bırakıp bırakmamak konusunda gelgitleri olduğu bir sırada *'eğer yerime birini bırakırsam benden daha hayırlı olan biri bunu yapmıştı. Bırakmaz isem yine benden daha hayırlı biri bunu yapmıştı'* der. Bkz. İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*, (Thk. Ali Şirî). Cilt 1. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Edva, 1990, 41; Ebu Bekir'in, Ömer b. Hattab'ı kendi yerine bıraktığı bilindiğine göre, kendisinden sonra yerine birini bırakmayandan kastının Hız. Peygamber olduğunu anlamak güç olmayacaktır.

4 Ahmet, Emin. *Fecru'l-İslâm*, Çeviri Ahmet Serdaroğlu, Ankara: Kılıç Yayınevi, 1976, 381-382.

5 Sünnî ekol mensupları içerisinde Hız. Peygamber'in görevlendirmelerinden, kişinin halifeliliğine bir ima çıkarımı yapmaya çalışmış âlimler de görülmüştür. Mesela Hız. Peygamber'in Hız. Ebu Bekir'i namaz kıldırmakla görevlendirmesini onun Resulullah tarafından halife olarak görevlendirilmesine bir ima olarak okumak isteyen Sünnî âlimler bunlardır. Bu görüşte olan âlimlerden biri Hasan el-Basrî'dir. Konuya ilişkin rivayet için bkz. **İbn Kuteybe**, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Cilt 1. 2 cilt., 18,19; Fakat Sünnî ekol içerisinde Hız. Peygamber'in açık ya da gizli bir vasî ya da halef bırakmadığı görüşü daha fazla taraftar kazanmış bir görüştür.

6 Sözü edilen bu algı, imamet belirlenmesi ümmetin bir kişi üzerinde uzlaşması ya da seçimle değil, nasla belirlenmiştir, şeklindeki bir imamet anlayışının ürünüdür. Sünnî ekoller ise imamet ümmetin icması ile sahih olduğu anlayışını savunur. Şîa ise bunun nas ile sabit olduğu görüşünde olmuştur. Şîa'nın konuya ilişkin iddiaları için bkz. Onat, Hasan. "Şiiğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36.1 (1997): 83-86.

Hız. Peygamber sonrası dönemde; gerek kamu düzeninin sağlanması, gerekse bu düzenin idamesi için kurulacak idari yapıya bir lider tayininin dinî değil, toplumsal ve kültürel olduğu, Şia dışında kalan Müslümanlar arasındaki hâkim anlayıştır.<sup>7</sup> Bu düşüncenin toplumda yaygınlık kazanmasının nedeni olarak, Hız. Peygamber'in kendisinden sonra bir halef bırakmamış olması gösterilir.<sup>8</sup> Hiç değilse Sünnî ekoller bu kanaatin daha fazla taraftar bulmasının nedeninin, bu tespit olduğu söylenebilir. Konuya ilişkin olarak Şii ekollerin iddiası ise Hız. Peygamber'in kendisinden sonra bir halef belirlediği şeklindedir.<sup>9</sup> Fakat tarihsel verilerin bu tezi desteklediğini söylemek oldukça zor. Bu zeminde Şii geleneğin söz konusu tarihî verilerden kendi öğretileri lehine bir sonuç elde etmeleri ise zor görünüyor. Tam da bu sebepten; onlar da tarihî verilerden sağlayamadıkları desteği, söz konusu verilerin bağlamlarına müdahale ederek, kendi öğretileri lehine sonuçlar alma yoluna gitmişlerdir.

Hız. Peygamber'in kendisinden sonra siyasal bir lider bırakıp bırakmadığı bağlamında, Şii ekollerin tezine istendik oranda taraftar bulamaması ve Sünnî ekollerin iddiasının daha fazla öne çıkması, birkaç sebebe dayanır.<sup>10</sup>

Bunlardan ilki, lider seçimine ilişkin en erken uygulama olan ilk halife seçiminde dinî bir argüman zikredilmemiş olunmasına ek olarak<sup>11</sup> sonraki dönemlerde de *insanın sosyal bir varlık oluşuna sürekli atıfla* tartışmaların sürdürülmesidir. Bu durum, erken dönem Müslümanlarının konuya ilişkin ciddi bir dinî argüman bulamadıkları şeklinde anlaşılabilir.<sup>12</sup> Hız. Peygamber'in konuya ilişkin bildirimleri olsa, bu ilk halife seçiminin yapıldığı süreçte dile getirilirdi.<sup>13</sup>

İkinci olarak; hilafet kurumunun en erken örneği olarak bilinen Sakife'deki bu toplantıda, hem Ensar'ın bir lider belirlemek için toplanmış olması, hem de oraya daha sonra giden Muhâcir'lerin, Hız. Peygamber'in bıraktığı iddia edilen kişiye bir atıfta bulunmamış olmaları, bu konuya dair bir belirlemenin olmadığına bir kanıt olarak gösterilebilir.

Hız. Peygamber'in vefatı sonrası Muhâcir'lerin, yıllar önce çıkmak zorunda kaldıkları şehirlerine dönüp, işlerini bıraktıkları yerden sürdürmelerini, eski adet, gelenek ve görenekleri üzere yaşamlarını sürdürmeleri beklenebilirdi. Öte yandan Ensar'ın da Hız. Peygamber sebebiyle şehirlerinde hatta evlerinde ağırladıkları bu on yıllık misafirlerini; *'artık evinize dönseniz!'* diyerek geri göndermeleri beklenebilirdi. Oysa görüldüğü kadarıyla Müslümanlar; Hız. Peygamber'in *geldiği gündeki yaşamlarını değil, onu terk ettikleri gündeki yaşam biçimlerini sürdürmeyi tercih etmişlerdir.* Bu tercih, onların değer yargılarına ilişkin bir imada bulunur. Hız. Peygamber sonrası

7 Hasan İbrahim Hasan, Ali İbrahim Hasan, *en-Nuzumu 'l-İslamiyye* (Kahire: Mektebetu'n Nahdatu'l Mısıriye, t.y.), 1, 2; Yücesoy, Hayrettin, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyasi İnda Ehli's-Sunna* (Amman: Daru'l-Beşir, 1992), 37.

8 Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd*, Çeviri A. Bülent Baloglu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan ve Faruk Sancar. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 341-344; Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, Çeviri. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 72; Hatiboğlu, Mehmed Said. "İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23.1 (1978): 139.

9 Tâmir, Ârif. *el-İmâme fi'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l- Edva, 1998, 63-156.

10 Hatiboğlu, "İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği." : 142- 144.

11 İlk halifenin seçiminde dinî bir argüman gösterilmemesi, konuya ilişkin en ciddi dayanağı oluşturur. Diğer yandan; şayet Hız. Peygamber yerine birini bırakmış olsa idi böyle bir toplantının olmayacağı, hiç değilse erken dönem Müslümanlarının Hız. Peygamber'e itaat anlayışlarının bu teşebbüsü engelleyeceği kanaatindeyiz.

12 Ali Abdurrazık, *İslam'da İktidarın Temelleri*, Çeviri. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul, 1995), 33-43.

13 Hatiboğlu, "İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği." : 157-161.



dönemde; erken dönem Müslümanları, içinde buldukları duruma bu yeni dinde edindikleri değer yargıları ekseninde bir çıkış yolu aramış görünüyorlar. Zira Ridde hadiselerine karışan kabileleri istisna edersek<sup>14</sup> *Ensâr ve Muhâcir*’ün sözü edilen günde ve sonrasında bir geri dönüş yoluna girmemiş oldukları söylenebilir.<sup>15</sup> Peygambere sadakat dine bağlılık dışında bu insanların birlikteliğini izah edecek bir başka çıkış yolu da görünmüyor. Bu zeminde, Hz. Peygamber bir belirlemede bulunsa, ona itaat edilmemesi olası görünmüyor.

Bu bağlamda; Sakîfe’deki tartışmalarda Ensar’ın liderlik davasından vazgeçmesini, onların İslam’a ve Hz. Peygamber’in öğretilerine bağlılıkları dışında açıklamanın imkânı yoktur.<sup>16</sup> Zira sadece on yıl önce göçmen olarak geldikleri şehirde, ev sahipleri olan Ensar’ın muhalefetine rağmen, toplum liderliği olan hilafet kurumunu; Muhâcir’ler olarak göçmenler, ele alabil-

14 Durî, Emevîler dönemindeki Kabile asabiyetinin, Ridde hadiselerinin analizinde anahtar bir önemi olduğu gerekçesiyle, ikisinin birlikte ele alınması gerektiğini teklif eder. Bkz. Abdülaziz Dürî, **İlk Dönem İslam Tarihi**, Çeviri. Hayrettin Yücesoy (İstanbul Endülüs Yayınları, 1991), 16.

15 Lewis, *Tarihte Araplar*, 75.

16 Akbulut; “...*Muhacirler adına Hz. Ebu Bekir’in ileri sürdüğü delillerin, Ensar’ın çoğunluğu tarafından benimsendiği sanılmamalıdır. Fakat Ensar arasındaki iç çekişme, Muhacirlerin işini kolaylaştırmıştı...*” yorumunda bulunmuştur. Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*. Ankara: Birleşik Yayıncılık, 1992, 57. Şayet söylendiği üzere Hz. Ebu Bekir, delilleri ile Ensar’ın çoğunluğunu ikna edemediyse, neden Ensar’ın Muhacirleri, geldikleri yerlere göndermediklerine dair bir yorum yapmasını Akbulut’tan beklemek, bir okur olarak hakkımız. Zira bu yorum ancak Ensar’dan görülmüş bir tavrın ürünü olabilir; Oysa Akbulut bu yorumuna ne bir kaynak göstermiş ne de bu görüşünü bir vakıa ile örneklemiştir. Şu halde Evs-Hazrec çekişmesi Muhacirleri iktidara taşımış olsa bile Sakife’nin kaybedenlerinden biri olarak Sa’d b. Ubade ve kabilesi Hazrec’in; neden Muhacirler’e yurtlarını terk etme teklifi ile gitmediklerini; onların böyle teklifi yapmalarının önündeki engeli de yazarın açıklaması beklenebilir. Varsayalım ki Evs, Hazrec’in lider olmasını engellemek için Muhacirler ile ittifak kurmuş olsun; bu durumda Hazrec’in tutumu için ya ‘*kabilesi liderlerinin, toplum lideri olmasını zaten istemiyordu*’ ya da ‘*onların davası adaylarının liderliğinden daha büyüktü*’ denilmesi gerekecektir. Bizce mümkün görünmeyen fakat varsa üçüncü şık da ortaya konulmalıdır. Oysa Sakife’de farklı seslerin çıkmaması, Ensar’ın bir bütün olarak *birlikte yaşamak* idealini, toplum liderliğini kimin aldığından daha önemli gördüklerini gösterir. Zira Sa’d b. Ubade, varsayalım ki siyasi çekişmelerle Evs tarafından yalnız bırakılmıştır. Fakat Sa’d b. Ubade ile birlikte Sakife’de kabilesini temsilen bulunanların; olup bitene tepki göstermeleri ve liderlerinin yanında yer almaları beklenmez mi? Varsayıldığı gibi Ensar arasında kavmiyetçilik güçlü olsa, Sa’d’ın kabilesi olan Hazrec’in bir anda çözümleri beklenebilir mi? Liderleri yalnız bırakılan asabiyetçi bir toplumun göstereceği tutumun böyle olması doğal mıdır? Söylendiği üzere asabiyetçilik üzere hareket eden bir toplum olsa; sırf siyasi rakipleri olan Evs’in önerisi ya da onayı olduğu için Hazrec’in Ebu Bekir’e mesafeli durmaları, mantığa daha yakın bir tutum olmaz mıydı? Öte yandan Akbulut’un aktardığı “*Sa’d’ı öldürün*” teklifinin Ensar’dan biri tarafından yapıldığı söylenmiştir. Bilindiği üzere Sakife’de, Evs ve Hazrec’ten oluşan Ensar toplanmıştır. Bu teklifi yapan kişinin Sa’d’ın kendi kabilesi(Hazrec)’nden olması beklenebileceğine göre, rakip kabile(Evs)’in üyelerinden olması kaçınılmazdır. Hazrec kabilesinden insanların bulunduğu bir ortamda, Hazrec’in lideri konumundaki Sa’d’ı kast ederek ve alenen “*Sa’d’ı öldürün*” şeklindeki teklifine, Sa’d’ın kabilesinin üyelerinin tepki göstermemesi asabiyetçi bir toplumun tavrı mıdır? Bkz. Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, 60. Akbulut’un siyasi bir yorum yaparken, kullandığı tarihsel verileri değiştirmesi beklenebileceğine göre, onun kullandığı materyale uygun bir bakış açısını sahiplenmesini ve tarihsel verilerin desteklediği yönde düşüncelerini değiştirmesini bekleyebiliriz. Zira Akbulut’un Sakife olayına ilişkin kullandığı tüm metinler birlikte ele alındığında; Ensar’ın siyasal öngörülerinin sınırlı olduğu görüldüğü gibi, onların kabile üstü bir hedef olan birlikte yaşama projesinden yana tavır takındıkları da açıkça görülür. Fakat yazar, kullandığı metinlerden rahatlıkla çıkarılabilecek sonuçları ifade etmek yerine; kullandığı tarihî metinlerin imkân vermediği ve ispatı çok daha zor olan yorumları tercih etmiş görünür. Bizim açımızdan bir yorumun gücü, o yorumun dayandırıldığı kaynağın gücü kadardır. Ne yazık ki Akbulut, bu yorumuna bir kaynak da zikretmemiş görünüyor. Son tahlilde şayet Akbulut haklı ise bu durumda Cem Zorlu’nun “*Ashabın her iki grubu [Ensar-Muhacir] da hilafet yarışında İslam’a hizmetlerini bir argüman olarak kullanmalarına rağmen halifeyi belirleyici unsur, Cahilyyeden gelen kabile asabiyeti olmuştur. Gerçi bu asabiyet ümmetin birliğini temin etmiştir*” şeklindeki yorumları da meşruiyet kazanır. Zorlu, Cem, **İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi**. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, 305.

mişlerdir.<sup>17</sup> Burada bir yorum yapılacak ise bu Muhâcir'lerin hilafeti aldıkları değil, Ensar'ın muhtemelen inancının gereği<sup>18</sup> bir fedakârlıkta bulunarak, toplum liderliğini 'muhalifleri' olan Muhâcirlere verme erdemi gösterdikleridir. Bize göre bu yorum daha gerçekçi bir yaklaşımı temsil eder. Zira hilafet sorununun Muhâcir'lerin önerdiği biçimde çözülmesi, Mekke'den gelen bu insanların politik ya da ekonomik gücü ile açıklama çabası<sup>19</sup> sosyal şartları görmezden gelmek olur. Bu yüzden en iyimser tablo ile bile toplam dört ya da beş Muhâcir'in bulunduğu Sakîfe'deki bu toplantıyı, 'muhacir darbesi' olarak yorumlamak, tarihsel açıdan sorunlu bir algıdır.<sup>20</sup> Ensâr ve Muhâcir'lerin bu süreçte cahiliye adetlerine dönmelerine meydan verecek vakıaların yaşanmamış olması, onların İslâmî değerleri diğer tüm değerlerden önde tuttuklarını gösterir. Zira sözü edilen zaman aralığında Allah korkusu ve dini değerler dışında onları bundan alıkoyacak hiçbir güç ve neden yoktur. Ensar'ın tutumu özelinde; toplum liderliği de önem sıralamasında dinî değerlere nispetle daha geriye itilmiştir denilebilir.<sup>21</sup>

Tüm bunlardan sonra; şayet Hz. Peygamber yerine birini bıraksaydı ve onlar buna rağmen lider seçmek konusunda toplanmış olsalardı bu tavırları ile Hz. Peygamber'in otoritesine fiili muhalefet etmiş olurlardı ki yukarıda sayageldiğimiz sebeplerden dolayı, bunu hiç değilse bu erken dönem Müslümanları için düşünmek oldukça güçtür. Çünkü onlarda Hz. Peygamber'e ve İslâmî değerlere sadakatin varsayılandan çok daha güçlü olduğuna ilişkin ipuçları var. Aksi durumda Hz. Peygamber'in ölümü sonrasında onların Ridde ehli gibi cahiliye kültür ve geleneğine dönmeyişlerini izah etmek mümkün olmayacaktır.<sup>22</sup> Tarihî veriler Hz. Peygamber sonrası dönemde *taşrada* eski inançlarına dönen kitlelerden bahsetse de *merkez* konumundaki Medine'de böyle bir çözülme olmadığı yönündedir. Medine'deki bu tutumdan hareket ederek denilebilir ki; Hz. Peygamber şayet böyle bir belirlemede bulunmuş olsaydı ve bu insanlar bu tür bir belirlemeden haberdar olsalardı, onlar arasından Hz. Peygamber'in bu belirlemesine itaat edenlerin olması beklenirdi.

Öte yandan Şîa'nın Hz. Peygamber'in ima ve işaret yoluyla bir halef belirlediği şeklindeki iddiası bağlamında; kamuya ait işlerde toplumun haberdar edilmesi esastır. Diğer yandan, gizlilik ve ima, ispatı gerektiren durumlardır. Şayet böyle bir belirleme var ise ashâbın konuya ilişkin bilgilendirilmesi beklenirdi. Şayet böyle bir bilgilendirilme var ise onlar bundan haberdar olurdu. Haberdar olsalardı; sözünü ettiğimiz bu tablo içinde Resulullah'ın bu bildirimini gereğini yapanlar olurdu. Bu olmasa bile, en kötü senaryo olarak, muhalefetin bulunduğu bir ortamda bu durumun şu ya da bu biçimde *'kaybedenler'*<sup>23</sup> tarafından dillendirilmesi beklenirdi. Fakat bu yönde bir iddianın tarihî kaynaklara yansdığı tespit edilememiştir.

17 Nâşî el-Ekber, Ebu'l-Abbas Abdullah b. Şîrîr, *Mesâilü'l-İmâme min Kitâbi'l-Evsât fî'l-Makâlât*, (Thk. Josef van Ess) (Beirut: Franz Steiner, 1971), 10,11.

18 Farklı yaklaşımlar için bkz. Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, 55-72.

19 Kaldı ki Sakîfe'de yapılan toplantıda verilen demeçlerden biri; durumun askeri ekonomik ve siyasi olarak Ensâr lehine olduğunu gösterir. Bu demeçte Habbab b. Munzir, Muhâcir'lerin kendilerine sığınmış ve Ensâr'ın yardımları ile geçinen bir topluluk olduğunu Ensâr'a hatırlatır. Geniş bilgi için bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Cilt 1. 2 cilt., 23, 24.

20 Azimli, Mehmet, "Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7, no. 1 (2007):35-59.

21 Daha fazla materyal için bkz. Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'r-ridde mea nebezeti min fütûhu'l-İrak*, (Thk. Yahya el Cebûrî) (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 32-47.

22 Madelung, Wilferd, *The Succession to Muhammad: A Study of The Early Caliphate*. Cambridge University Press, 2004, 31.

23 Burada kast edilen; genelde Ensar, özeldense Sa'd b. Ubade'dir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Cilt 1. 2 cilt., 28.

Üçüncü olarak da -şayet Hz. Peygamber yerine bir halef belirlemiş ise- kendisine görev tevdi edilen kişinin, tarihî süreç içerisinde bu hak iddiasını dillendirmesi gerekirdi. Fakat ne böyle bir iddia ne de bu yönde bir muhalefet aktarılmıştır. Konuya ilişkin taraf olarak sürekli gündemin ilk sırasında yer alan Ali b. Ebî Talib'in de ilk üç halifenin yaşamlarında böyle bir iddiası aktarılmamıştır.<sup>24</sup> Aksi iddiaya ilişkin hem Hz. Ali'nin yaşam pratiği şahitlik temektedir hem de bu konuda çok sayıda aktarım yapılmıştır.<sup>25</sup>

Ali b. Ebî Talib üçüncü halifenin öldürülmesine seyirci kalmak ve kendi hilafetine zemin hazırlamak yönündeki eleştirilere muhatap olmuşsa da bu, asla onun Hz. Peygamber tarafından vasiyyet edildiği iddiasına karşılık gelmez.<sup>26</sup> Şayet söylendiği üzere Ali b. Ebî Talib, Hz. Peygamber tarafından kendi yerine halef olarak belirlenmiş ise; Muaviye b. Ebî Süfyan'a karşı, haklarını korumak konusunda gösterdiği dirayet gibi bir dirayeti, hakkı gasp edilmiş biri olarak da göstermesi beklenirdi.<sup>27</sup>

Dördüncü olarak, Ali b. Ebî Talib'in dışında Şîa'nın özellikle öne çıkardığı bazı sahabelerin de ilk üç halife döneminde görev aldıkları ve bu halifelere bi'at konusunda bir sorun yaşamadıkları aktarılmıştır.<sup>28</sup> Oysa Sakîfede yalnız bırakıldığı kanaati taşıyan Sa'd b. Ubade'nin ölünceye değin ilk iki halifeye bi'at etmediği<sup>29</sup> görülmüştür. Şayet bir belirlenmişlik iddiası ve bu iddianın tarafları var ise, onların da Sa'd b. Ubade'nin tavrını takınmaları beklenirdi. Fakat bu yönde bir aktarım da İslam kültür geleneği içerisinde yapılmış değildir.

Beşinci olarak, dördüncü halife Ali b. Ebî Talib'in, uğradığı suikast sonucu yarası ağırlaşmış ölümden endişe edildiğinde; insanlardan bazıları "Ey Müminlerin Emri! Veliyaht olarak kimseyi tayin etmeyecek misiniz?" diye sorunca, "Hayır! Sizi Resulullah'ın bıraktığı şey üzere bırakıyorum" şeklinde cevap verdiği aktarılmıştır.<sup>30</sup> Onun bu cevabı, Ali b. Ebî Talib'in de Şîa'nın iddia ettiği; Hz. Peygamber'in kendisini yerine bıraktığı tezinden haberdar olmadığı ya da buna inanmadığı, şeklinde yorumlanır.<sup>31</sup>

24 Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)": 102-105.

25 Hatiboğlu, "İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği." : 156-157.

26 Halife bin Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyât (Thk. Ekrem Ziya Umari)*. Riyad: Daru Tayyibe, 1985, 209-225.

27 el-Gazzâlî, Ebu Hamid *Fadaihu'l-Batiniye (Thk. Abdurrahman Bedevi)* (Kahire: Daru'l Kavmiye li Taba'ati ve'n Neşr, 1964), 174.

28 Bunlardan biri olarak Ammar b. Yâsir'dir. O, ikinci halife döneminde ordu komutanı olarak İran'ın fethi sürecinde iktidarın hizmetinde olmuştur. Bkz. Dinâverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd *Ahbâru'l-Tivâl, (Thk. Abdu'l Mûn'im Amir)* (Bağdat: Daru lhyai'l Kutubu'l Arabi, 1960), 130 vd. ; Öte yandan yine ikinci halife tarafından atandığı Kufe valiliğine, üçüncü halife Osman b. Affan tarafından son verilmiştir. Bu durum, Ali taraftarı olarak gösterilen ashabin ilk üç halife döneminde bürokraside ve orduda yer aldıklarına ilişkin bir örnektir. Bkz. Dinâverî, *Ahbâru'l-Tivâl*, 139; ayrıca bkz. Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, s. 101,102; Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)": 94.

29 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve ş-Siyâse*, Cilt 1. 2 cilt., 28. ; Fuad Jabali, *The Companions of the Prophet: a Study of Geographical Distribution and Political Alignments.*: Brill Academic Publication, 2003), 181; Madelung, *The Succession to Muhammad: A study of The Early Caliphate*, 34, 35.

30 Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerir. *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük, (nşr. Ebû Suhayb el-Kermî)*. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, tarih yok, 896.

31 Tirmizî'nin Fiten bahsinde 2226 hadis olarak yer verdiği "Ümmetim içinde Hilafet otuz senedir. Daha sonra krallar vardır"; metinle ilgili yorumu niteliğinde; ikinci halife Ömer b. Hattab'ın ve dördüncü halife Ali b. Ebî Talib'in Hz. Peygamber'in kendisinden sonra yerine birini bırakmadığını söylediğini ifade eder. Muhtemelen Tirmizî'nin sözünü ettiği şey Ömer b. Hattab'ın suikasta uğramasından sonra kendisinin birini yerine bırakıp bırakmayacağını sorulması üzerine "Eğer yerime birini bırakmayacak olursam, benden daha hayırlı olan da yerine birini bırakmamıştı. Yerime birini bırakacak olursam, benden hayırlı olan da yerine birini bırakmıştı" sözünden onun tam olarak ne dediğini anlamak için bir akıl yürütme yapmamız ge-

Altıncı ve son olarak: Suyuti'nin, *Tarihu'l-Hulefa*'sında yer verdiği bir rivayete göre; Hz. Peygamberden yerine birini bırakması istendiği, onun ise bu talebe "eğer ben sizin için kendime bir halef bırakırsam ve siz ona asi olursanız, o zaman size azap iner" yanıtı verdiği, bu sebeple de yerine birini bırakmadığı aktarılır.<sup>32</sup> Zira Hz. Peygamber'in yerine birini bırakması, bırakılan kişinin dinde tasarruf etme imkânını da beraberinde getirecektir.<sup>33</sup> Bu yönüyle Hz. Peygamber'in yerine birini bıraktığı anlayışındaki Şîa tarafından, halef oldukları iddia edilen imamlara dinde tasarruf etme imkânı tanınması, tesadüfî değildir. Öte yandan teolojik anlamda din tamamlanmıştır<sup>34</sup> dolayısıyla bu mümkün değildir.

Tüm bunlardan sonra; Hz. Peygamber'in sağlığında, kendisinden sonraki dönem için yerine birini tayin etmediği, yönündeki genel kanaate rağmen, sonraki dönemlerde hilâfet meselesi üzerinde yapılan tartışmalar, rivayetlere yansımış ve çok çeşitli polemiklerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Öyle ki; Sünnî ekol mensuplarının aktardığı bu rivayetler, hilafetin nas ile sabit olduğu kanaatine sahip Şîa ile aynılaşacak kadar yoğun olmuştur.<sup>35</sup> Bu anlayışın oluşmasında ravilerin üretici ve taşıyıcı ayaklar olarak etkin rol aldıkları rahatlıkla söylenebilir.<sup>36</sup> Şîa'nın

---

rekecektir. İkinci halife Ömer b. Hattab'dan önceki yegâne halife ilk halife olan Ebu Bekir'dir. Biz Ebu Bekir'in kendisinden sonra halife olacak kişiyi belirlediğini, en azından ümmete telkin ve tavsiye ettiğini biliyoruz. Hz. Ömer'in "Yerime birini bırakacak olursam, benden hayırlı olanda yerine birini bırakmıştı." sözünden kastının Ebu Bekir olduğu bu yönü ile açıktır. Peki ama! "Eğer yerime birini bırakmayacak olursam, benden daha hayırlı olan da yerine birini bırakmamıştı" sözü ile kim kastedilmiş olabilir? Hilafet tarihinde Ebu Bekir'e takaddüm eden kimse olmadığı, bilindiğine ve onun Hz. Peygamber'in yerine geçtiği bilindiğine göre, burada kastın Hz. Peygamber olduğu da, dolaylı olsa bile ortaya çıkar. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in yerine birini bırakmadığı anlaşılır. Böylece ikinci halifenin; "Eğer kendimden sonra birini bırakmayacak olursam benden daha hayırlı olan (Rasûlullah) da yerine birini bırakmamıştı. Şayet yerime birini bırakacak olursam yine benden daha hayırlı olan (Ebu Bekir) ise yerine birini bırakmıştı" şeklinde daha net ve anlaşılır bir anlam kazanır. Bkz. Celaleddin. Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, (Thk. İbrahim Salih) (Beyrut: Daru Sadr, 1997), 21; Bu ifadeleri ile Hz. Ömer, hangisini seçersem seçeyim her iki durumda da benden daha hayırlı olanların tercih ettiği bir şeyi yapmış olacağım anlayışı ile bu yüzden içim rahat demek istemiş olmaktadır. Bu bağlama bir başka örnek ise dördüncü halife Ali b. Ebi Talib suikasta uğrayıp durumu ağır-laştığında onlardan bazıları: "Ey müminlerin emiri! Veliaht belirlemeyecek misiniz(?) diye sorduklarında: "Hayır! Resulullah bunu yapmamıştı; fakat Allah insanlar için hayır dilerse onları hayır üzere bir araya getirecektir. Tıpkı peygamberimizden sonra bizi hayırdan birleştirdiği gibi" diyecektir. Bkz. Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, 21; Konuya ilişkin bir başka örnek ise Ali b. Ebi Talib'e senden sonra "Hasan'a bi'at edelim mi?" diye sorulduğunda ise "Size bunu ne emreder ne de size bunu yasaklarım. Bkz. Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 896; diyerek, tavrını yerine birini belirlememekten yana kullandığını görürüz ki onun bu tavrı, Resulullah'ın bıraktığı üzere bırakmaktan kastının; yerine birini belirlememek olduğu anlaşılır. Şimdi en başa Tirmizi'nin, Ömer b. Hattab'ın ve Ali b. Ebi Talib'in Hz. Peygamber'in yerine birini bırakmadığını söylediğine ilişkin ifadesi muhtemelen onun bu metinlerden yaptığı çıkarıma dayanır. Yoksa konuya ilişkin rivayetler arasında, gerek ikinci halifenin gerekse dördüncü halifenin, Hz. Peygamber yerine birini bırakmamıştır şeklinde her türlü tartışmayı sona erdirecek açıklıkta bir cümle söylediğini biliyoruz. Yaptığımız onların sözlerinden çıkarımda bulunmaktır.

32 Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, 21.

33 Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, 21.

34 Mâide, 5/3.

35 İlyas Canikli, "Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki" (Ankara Üniverstesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2004).

36 Bu durum Sünnî ulemanın eserlerine, Şîa'nın bu rivayetler ile ilgili iddialarını tartışmak üzere dâhil etmelerinden kaynaklanmış görünüyor. Onlar -çoğu üretilmiş ve inşa ürünü- bu rivayetleri kritize etmek üzere, eserlerine dâhil ederek, bu rivayetlerin alanda kök salıp yayılmalarına da taşıyıcı ayaklar oldular. Fakat muhtemelen bu edimlerinin ağır faturaları olabileceğinin farkında değillerdi. Şîi ekollerin aktardığı rivayetleri başlangıçta reddetmek yerine bu aktarımların içeriğini analiz ederek, içeriği tartışmaya başlamanın aslında metni kabul etmek olduğunu muhtemelen farkında bile değillerdi. Sonra gelen ulema da yine muhtemelen rivayetin uydurma olduğunun farkında olmaksızın eserlerine alarak bu rivayetlere farklı eleştiriler yöneltmiş, fakat içeriğini de tartışmaktan geri durmamışlardır. Böylece bu metinler nesiller boyu nakiller yoluyla alanda kök salarak, edindikleri şöhrete paralel olarak meşruiyet de kazanmış görünüyor.

söylemine kaynaklık eden *Kırtas ve Gadir-i Hum* olayı<sup>37</sup> dâhil birçok rivayet, Sünnî ravî ve hadisçiler tarafından taşınabilmiştir.<sup>38</sup> Söz konusu bu rivayetler sanıldığı kadar aksine oldukça yaygındır.<sup>39</sup>

Hız. Peygamber'in kendisinden sonraki döneme ilişkin net bir belirlemede bulunmadığı varsayımıyla ev *sahipleri* olarak *Ensar*'ın ileri gelenleri, durumdan vazife çıkarma yoluna gitmiştir.<sup>40</sup> Sünnî ekoller, *Ensar*'ın bu ilk çıkışlarını; Hız. Peygamber'in kendinden sonraki dönem için siyasi bir lider belirlemediğine bir delil olarak görür. Zira onlara göre, dinî bir görev olan namaz kıldırmak ile Hız. Ebu Bekir'i görevlendirmiş olan Hız. Peygamber, siyasi bir konu olan lider belirlemek konusunda aynı tavrı takınmamıştır. O halde Hız. Peygamber bu işi ümmete bırakmıştır; şeklinde bir çıkarım yapmış görünüyorlar.<sup>41</sup>

*Ensar*'ın lider belirlemek yönündeki çabalarından haberdar olan diğer bazıları da buldukları yerden seçim mahalline doğru hareket etmiş, böylece Hız. Peygamber'in definiyle meşgul olan *Muhâcir*'lerden bir grup da olay mahalline intikal etmiştir.<sup>42</sup> Şayet bir belirlemeden haberdar olunmuş olunsaydı öncelikle *Ensar*'ın böyle bir girişimde bulunmayacağına ilişkin kanaatimize rağmen, bu olmasa bile *Muhâcirun*'dan olay mahalline intikal edenlerin bunu dillendirmeleri beklenirdi. Fakat bu yönde de bir aktarım yapılmış değildir. Buna göre; İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığında önemli bir çıkış noktası olarak tespit edilen Beni Saide Sakîfesi'ndeki bu siyasi krizde, Hız. Peygamber'in yerine birini bıraktığına ilişkin hiçbir atıf yapılmamış, aksine olayın tarafları kendi argümanlarını ortaya koymuştur.<sup>43</sup> Sonuçta da Hız. Peygamber sonrası dönemde İslam toplumunun ilk lider belirlenme çabası sonuç vermiş, Hız. Ebu Bekir bu ortamda lider seçilmiştir.

Beklenmedik bir biçimde hızlı gelişen olaylar sebebiyle durumdan henüz haberdar olmayan diğer bir grup ise hala Hız. Peygamber'in defin işi ile meşguldür. Hız. Peygamber'in ev halkının da içerisinde bulunduğu bu grubu Mezhepler Tarihi yazıcıları *Haşim oğulları* üzerinden görmeye çalışmışlardır.<sup>44</sup> Bu ilk tasniften sonra, fırak tarzı çalışmalar sonraki tasniflerinde bu

37 Bu konularda aktarılan rivayetlerin ravi değerlendirmelerine ilişkin bkz. Canikli, "Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki.", 35-58.

38 Bu rivayetlere ilişkin varyantlarını formüle edildiği bir tablo için bkz. Canikli, "Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki.", 29.

39 Onun bu tavrı; Sünnî ekollerin bu rivayeti neden çalışmalarında zikrettiklerine ilişkin bir kanaat da sunar. Buna göre denilebilir ki bazen Şîa'nın bağlamından kopararak ele aldıkları metnin sahih bağlamını ifade için, bazen de Şîa'nın metinden hareketle yaptıkları çıkarımlara itiraz etmek amacıyla olsa bile eserlerine konu etmişlerdir. Bu durum da Şîa'nın kullandığı metinlerin yoğun olarak tedavülde olmasını, dolayısıyla da popüler olmasını sonuç vermiştir. Bkz. el Endülüsî İbn Hazm, *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), Cilt 3. 3 cilt., 172-174.

40 Bunlar *Evs* ve *Hazreç* kabilelerinin önde gelenlerinden olup, kendi aralarında Hız. Peygamber'den sonra Müslümanlara lider belirleme görev ve yetkisinin kendilerinde olduğu anlayışındadır. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve s-Siyâse*, Cilt 1. 2 cilt., 21-22.

41 Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, 105.

42 İbni Hişam'ın aktarımına göre; Ensardan Useyd b Hudeyr, Hız. Ebu Bekir ve Hız. Ömer'e gelerek *Ensar*'dan bir grubun Sakîfede toplandıklarını, iş isten geçmeden oraya gitmelerinin iyi olacağını söyler. Onlar da vakit geçirmeksizin bölgeye intikal ederler. Bkz. İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2009, 668.

43 Hatiboğlu, "İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği.": 158-161.

44 Fığlalı, Ethem Ruhi, "Sakîfe Olayı veya Hız. Ebu Bekir'in Halife Seçimi" *İslâm Medeniyeti*, no. 3 (1982): 7-27, Nizamettin Parlak, "Sakîfedeki Halife Adayları" (*İSTEM*), no. 19 (2012): 121-136; Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, 305, 306.



ilk politik tartışmaları *Ensar, Kureys* ve *Haşim oğulları* şeklindeki bir tasnif üzerinden okuma yoluna gitmişlerdir. Daha sonra da hilafet konusundaki tarih yazıcılığı, bu üç yapının çatışması ile analiz edilmiştir.<sup>45</sup> Sorunlu bir tasnifin kaynaklık ettiği bu çatışma zemini Mezhepler Tarihi yazıcılığında kanıksanmış bu algı, İslam kültür tarihinin inşa sürecini yorumlarken kullanılan hâkim yaklaşımlardan biri olmuştur.<sup>46</sup>

Peki, aslında öyle midir? Elimizdeki veriler Sakife olayı özelinde böyle bir tasnif yapmamıza imkân verir mi?

Hz. Peygamber'in defin işleri ile meşgul ve Sakife'deki olaylardan habersiz olan bir grup ki bunları sadece Haşim oğulları, Kureys ya da Ensâr olarak okumanın imkânı yoktur. Zira orada homojen bir grubun olmadığı, aksine farklı toplum katmanlarından insanların bulunduğu ilişkin aktarımlar var.<sup>47</sup> Kaldı ki Sakife'ye gidenler (Ebu Bekir, Ömer, Ebu Ubeyde b. Cerrah) de Hz. Peygamber'in defin işleri ile meşgul oldukları bir sırada konudan haberdar olmuş, grubun diğer üyelerinden koparak olay mahalline ulaşmışlardır. Gelenekteki tasnifte Kureys olarak nitelenecek grup bunlardır.

Hz. Fatıma'nın evine sığınıp, "*Ali'den başkasına bi'at etmeyiz*" diyen ve bu üçlü tasnifi tercih edenlerin, Haşimîler olarak tasniflerinde yer verdikleri grup ise bunlardır. Söz konusu tasnife eserlerinde yer veren Nâşî el-Ekber, bu guruba ilişkin olarak 'Haşim oğullarından bir grup' dedikten sonra; Ebî Süfyan b. Harp ve Selman-ı Farisi'nin de Fatıma'nın evinde olduğunu ifade eder.<sup>48</sup> Buna göre grup ile ilgili saptamanın *Haşim oğulları* olarak yapılmasının çok doğru olmayacağı açıktır. Zira bu grup içerisinde bulunduğu ifade edilen Ebî Süfyan b. Harb, Kureys denilen yapının da o günkü aktüel lideri konumundadır. Buna göre; içerisinde liderini bulundurmayan Sakife'deki bu ikinci grup için *Kureys* demek de aynı derecede zor görünüyor. Zira Ebî Süfyan'ın bulunduğu bir ortamda Hz. Ebu Bekir'in, Kureys'in temsilcisi<sup>49</sup> olarak lider seçildiğini ifade etmek de bir diğer sorunlu yaklaşımdır. Çünkü söylendiği üzere, bu erken dönem açısından Kureys ve Haşim oğulları siyasi bir rekabet içerisinde ise Kureys'in o günkü doğal lideri olarak Ebî Süfyan'ın; Kureysli iktidarın yanında olup, perde arkasında olsa bile aktör olması mı yoksa siyasi rakiplerinin yanında mı yer alması makul olur? Bir başka açıdan bakıldığında ise Kureys; lideri tarafından bile siyasi muhalifleri desteklenen bir taraf konumunda olur ki<sup>50</sup> bu durum düşündürücü olmaktan çok gülünçtür.

45 Nâşî el-Ekber, Ebü'l-Abbas Abdullah b. Şirşir, *Mesâilü'l-İmâme min Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât*, (Thk. Josef Van Ess). Beyrut, 1971, 10-15.

46 Bu yaygın kanaat konu ekseninde yaygın bir okuyucu kitlesine ulaşmış Akbulut tarafından da paylaşılmıştır. Döneme ilişkin geleneksel algılara ciddi eleştiriler yönelmesine karşın, isimlendirmeyi farklı yapsa bile Ensar -Haşimî- Kureys algısına ilişkin bir değerlendirmeye gitmemiş olması, tarafımızca onun bu algıyı kanıksadığı şeklinde değerlendirilmiştir. Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, 55-72; Onun katkısı Ridde ehlini de taraflardan biri olarak sunması olmuştur. Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*. Ankara: Birleşik Yayıncılık, 1992, 64.

47 Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, 64.

48 Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme min Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât*, 10.

49 Ebu Bekir'in Kureys içerisindeki en zayıf kola mensup bir birey olduğunu vurgulayan aktarım için bkz. ez-Zuhri, İbn Şihab, *el-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar (Arapça -Türkçe)*. Çeviri Mehmet Nur Akdoğan, Ankara: Ankara Okulu, 2016, 138.

50 ez-Zuhri, *el-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, 138.

Tüm bunlara göre; Mezhepler Tarihi yazarlarının Sakife üzerinden yaptığı tasnif; okuma hatalarının doğurduğu yapısal sorunlar içerir. Öte yandan tarihin inşa biçimi de bu sorunlu anlayış üzerinden yapılmıştır. Bu yüzden Mezhepler Tarihi metinlerinin hiç değilse Sakife olayına ilişkin yeniden değerlendirilmesi ve dönemin yeni bir okumaya tabi tutulması beklenebilir. Zira ilk siyasi manevra olan Sakife üzerinden yapılan bu kamplaştırıcı tasnifin, siyasi taraftarlık üzere Müslüman toplumun ayrışmasında önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Yeni bir okuma talebimiz bu sorunlu algının doğurduğu olumsuzlukları telafi etmeye dönüktür. Kaldı ki sonraki yüzyıllar için model olan bu ilk teşebbüs, olağan üstü şartlarda ve bir ‘*oldubitti*’<sup>51</sup> sonucu ortaya çıkmasından dolayı da sürecin takip eden evrelerinde tartışılmaya devam etmiştir.<sup>52</sup> Bu yeni okumada ashabin *bir bütün olarak* tümünün kabile anlayışı merkezli bir tavır takındıklarını varsayamaz. Zira bu durumda Hz. Peygamber’in tebliğinin tamamlandığı tartışmaya açık gelir. Hz. Peygamber’in naşı henüz kaldırılmadan ilk kuşak Müslümanların cahiliye adetleri üzerine birleşerek, İslam’ın normlarını hesap dışı tutarak kabilecilik ekseninde bir lider seçtiklerini tasavvur etmek, bizatihi sorunludur.

Hz. Peygamber’in defin işleri ile meşgul olan ve Hz. Fatıma’nın evini üs haline getirmiş olan üçüncü grup<sup>53</sup> ise olup bitenden haberdar değil gibi görünüyor.<sup>54</sup> Haberdar olduklarında ise yapacak çok fazla şey kalmamıştır zaten.<sup>55</sup> Zira Müslüman toplum, kısmi bi’at ile olsa bile, yeni liderini belirlemiştir.

Hz. Peygamber’in vefatının sebep olduğu duygu durumu sebebiyle muhtemelen; Sakife’de toplananların kendilerini bu zor durumda yalnız bıraktıkları ve acılarına ortak olmadıkları yönündeki kanaatleri, onlarda önemli ölçüde kırgınlıklara sebep olacak ya da var olan kırgınlıkların dışı daha şiddetli aktarılmasını sonuç verecektir. Zira onlara göre Ebu Bekir ve Ömer, Hz.

51 *Oldubitti* ifadesi negatif bir anlama karşılık değil, fakat sürecin gelişim biçimini tasvir için tercihen kullanılmıştır. Zira Ensâr o gün orada böyle bir teşebbüste bulunmasa, farklı bir tarih inşa edilmiş olacaktı. Birileri Muhacirleri haberdar etmese ve Ensar kendi içinden bir lider seçse daha farklı bir tarih inşası olacaktı... Dolayısıyla o gün Sakife’de söz konusu toplantı olmasaydı ashabin ne zaman ve nasıl bir organizasyonla Hz. Peygamber sonrası liderlerini seçecekleri asla bilinemeyecektir. Şimdi üzerinde konuştuğumuz şey ise Hz. Peygamber’in cenaze merasimine bile öncelenmiş bir lider seçimi sonunda oluşmuş bir tarihtir... Dolayısıyla Sakife’de karşılaşılan durum öngörülebilir olmadığı için; bu süreç *oldubitti* olarak ifade edilmiştir. Kaldı ki süreç yaşandığı zaman diliminde bazı çevrelerce de böyle yorumlanmış, daha sonraki bir dönemde ikinci halife Ömer b. Hattab tarafından da bu anlayış onaylanmış görünüyor. Konuya ilişkin olarak bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 668-669; ez-Zuhrî, *el-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, 128-133.

52 Sakife’den yaklaşık on yıl sonra Hac döneminde ikinci halifeye Ebu Bekir’in seçilmesi ile sonuçlanan bu ‘*oldubitti*’ hatırlatıldığında, o da bu olay üzerinde yeniden durma gereği hissetmiş, Medine’ye dönüşünde konuya ilişkin bir hutbe ile kamuoyuna bir değerlendirme yapmıştır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 668,669; ez-Zuhrî, *el-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, 128-133.

53 Hz. Ali’nin Hz. Fatıma hayatta olduğu sürece tek eşli olduğu bilindiğine göre, “Ali’nin evini üs edinen grup” denilmek yerine “Fatıma’nın evini üs edinen grup” şeklinde bir etiketlemeye gidilmiş olması da konuya ilişkin varsayılandan daha fazla ideolojik çabanın olduğunu ima eder. Bunun da tespit edilmesi gerekir.

54 Buna göre ilk grup; süreci başlatan Ensar, ikinci grup başlangıçta Hz. Peygamber’in defin işleriyle uğraşan oldukları halde durumdan haberdar edilerek sürece dâhil olan, içerisinde Ebu Bekir, Ömer’in ve Ebu Ubeyde b. Cerrah’ın olduğu gruptur. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 668, vd.; Mezhepler tarihi geleneğinde Kureyş’i temsil ettiği söylenen grup da budur.

55 el-İmâme ve’s-Siyâse’nin yer verdiği bir kayıttaki; Bişr b. Sa’d el Ensari ‘*Ey Ali! Eğer Ensâr bu sözleri Ebu Bekir’e bi’at etmeden önce senden duymuş olsalardı, bu konuda sana iki kişi bile karşı çıkmazdı*’ diyerek, yapılacak bir şeyin olmadığına dikkat çekmişti. Konuya ilişkin olarak bir başka kayıttaki ise ‘*Ey Fatıma! , biz bu adama(Ebu Bekir) bi’at etmiş olduk. Eğer eşin daha önce bize gelmiş olsa biz başkasını tercih etmezdik*’ diyerek gecikilmiş olmanın verdiği çaresizliği ifade etmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse, Cilt 1. 2 cilt.*, 29-30.



Peygamber'in cenazesi ortada dururken makam hırsına kapılmış, kardeşlerini acıları ile başa bırakmışlardı.<sup>56</sup> Oysa Tarih bize onların şartları oluşturmadıklarını, aksine şartların onları böyle bir karar almaya ittiğini gösterir.<sup>57</sup>

Dahası; Hz. Fatıma'nın evine sığınan üçüncü gruba mensup olanlardan bazıları; kendilerinin yokluğunda, hem de herkesten daha fazla hak sahibi olduklarına inandıkları bir konuda (hilafet) kendilerine danışılmadan kararlar alınmasına içerlenmişlerdi.<sup>58</sup> Bu ve benzeri birçok sebepten ötürü; içerisinde peygamber ailesinin de bulunduğu bir grup, Sakife'de olup bitenden habersiz olarak, kendisine bi'at edilen lidere karşı kırgınlık duymaya başladılar.<sup>59</sup> Farklı platformlarda da bu rahatsızlıklarını dile de getirdiler.<sup>60</sup> Onlar muhtemelen olayın gelişim seyriinden haberdar edilmeyi ummuş; hiç değilse konuya ilişkin görüşlerinin alınmasını istemiş olmalıydılar. Görüşlerinin alınmamasını içerlemeleri, insanın doğası gereğidir ve anlaşılabilir bir durumdur. Peygamber ailesi olarak, imtiyazlı oldukları inancına bile sahip olmuş olmaları muhtemeldir. Bu durum sözü edilen bu üçüncü grubun yaşadığı hayal kırıklığını ima eder ki; sonraki dönemlerde farklı zeminlerde bu kırgınlık kendini zaten dışa vurmuştur.<sup>61</sup> Hz. Peygamber'in aile fertlerini temsil eden bu grup, Hz. Peygamber sonrasında kaybedilen, *toplumun merkezinde olma* rolünü özlüyor da olabilirlerdi. Bu yüzden olup bitenin kendilerine danışılması gereğini bu denli yoğun dile getiriyorlardı. Bu durum onlara belki de kendilerini önemli hissettirmektedir. Yaşadıkları büyük travma, yine muhtemelen onların abartılı tepkiler vermelerine neden olmuştur.

Öte yandan Hz. Peygamber'in aile içerisindeki doğal liderliğinin, onun ölümü sonrası Amcası Abbas'a geçmesi beklenirse de Hz. Abbas bu hakkını gönüllü olarak Ali b. Ebî Talib'e devretmiş gibi görünür.<sup>62</sup> Buna göre, Ali b. Ebî Talib, ilk Müslümanlardan biri olmasının<sup>63</sup> yanında Hz. Peygamber'in damadı ve kuzenidir. Tüm bunların getirdiği karizmaya ek olarak o, artık bir de Haşim oğullarının lideridir. Yani artık Ali b. Ebî Talib, Hz. Peygamber'in kabilesinin lideri olmanın doğurduğu hakların da sahibidir.

56 **İbn Kuteybe**, *el-İmâme ve ş-Siyâse*, Cilt 1. 2 cilt., 29-30.

57 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 668,669; ez-Zuhrî, *el-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, 128-133; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve ş-Siyâse*, Cilt 1. 2 cilt., 23-25.

58 **İbn Kuteybe**, *el-İmâme ve ş-Siyâse*, Cilt 1. 2 cilt., 32.

59 Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir'e niçin altı ay sonra biat etti? Buna sebep olarak, Hz. Fatıma'nın, babasından kalan mirası Halife Ebu Bekir'den istemesi ve Hz. Ebu Bekir'in de bu talebi reddetmesi üzerine, Hz. Fatıma'nın halifeye olan kırgınlığını gösterenler bulunmaktadır. Hatta Hz. Fatıma'nın ölünceye kadar, Hz. Ebu Bekir ile konuşmadığı da nakledilmektedir. Bkz. Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, 69,70. Zorlu bu kırgınlığın miras ile ilişkili olduğu varsayımının da hesaba katılmasını önerir. Ali'nin ikinci bi'atının da miras kaynaklı bir soğukluk sebebiyle olabileceği sonucuna konuya ilişkin rivayetleri değerlendirerek ulaşır. Bkz. Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, 296- 298 ( 179. dipnot), 308.

60 Hz. Ali'nin henüz bi'at etmediği dönemde onlarla temas kurmaya çalışan ve evlerine ziyaret için gelmiş Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e, Hz. Fatıma'nın hem sözlü hem de fiziksel tepki gösterip, selamlarını almadığı, gözyaşları arasında Hz. Peygamber'in mezarına giderek onlardan razı olmadığı yönünde şikâyet ettiği aktarılır. **İbn Kuteybe**, *el-İmâme ve ş-Siyâse*, Cilt 1. 2 cilt., 30-31.

61 **İbn Kuteybe**, *el-İmâme ve ş-Siyâse*, Cilt 1. 2 cilt., 30-31.

62 **İbn Kuteybe**, *el-İmâme ve ş-Siyâse*, Cilt 1. 2 cilt., 21; Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 381.

63 İbn Kuteybe Ali b. Ebî Talib'i genel kanının aksine İslam dininin ilk mümini olduğu aktarır. Bkz. İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Me'arif (Thk. Servet Ukkâşe)*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1960, 168-169; Ebu Bekir'in daha önce müslüman olduğu genel kanaate uygun bir aktarım için bkz. **Nâşî el-Ekber**, *Mesâilü'l-İmâme min Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât*, 10.

Bir toplum lideri seçme teşebbüsünde kendilerinin görmezden gelinmesini asla kabullenmeyen Hz. Fatma ve dolayısıyla onun eşi olarak Ali b. Ebî Talib, insanlardan bazılarının beklenti merkezi olmaya başlamış olabilir. Onlardan durumu kabullenmemeleri ve hatta toplumda bir muhalefete liderlik yapmaları da beklenmiş olabilir. Hz. Fatma'nın, Hz. Peygamberden kısa bir süre sonra vefa etmesini takiben, Hz. Ali'nin halifeye bi'at etmesi de ondan beklenti içerisinde olanların bu beklentisini bitirmeye yetmemiş görünüyor.<sup>64</sup> Zira ikinci halife, hac ya da umre sırasında Sakife'deki toplantıya atf yaparak, hak gaspı vurgusu yapan birine cevap niteliği taşıyan hutbesi<sup>65</sup> Hz. Ali'de değilse bile Hz. Ali adına faaliyet yürüten bir grubun bu yönde bir talebi bulunduğunu gösterir.<sup>66</sup> Buna göre; denilebilir ki *peygamber ailesinin hilafette daha fazla hak sahibi olduğu* inancındaki insanların Ali b. Ebî Talib'den umdukları kriz çıkarma ve bu *oldubittiye razı* olmama beklentilerinin devam ettiği, bu beklentinin hiç değilse Hz. Fatma'nın vefatına değin sürdüğü söylenebilir.<sup>67</sup> Hz. Fatma'nın ölümüne kadar olan süreyi kast ederek; bu beklentilerine zaman zaman olumlu yanıt da almış olabilirler. Fakat Hz. Ali bi'at'ı ile birlikte, ondan kriz çıkarma beklentisinde olan bu çevrelerin beklentilerini de boşa çıkarmış görünür. Bu durumda, *krizi önleme çabasındaki Ali'ye karşın, Ali üzerinden kriz çıkarmak isteyenlerin olduğu* söylenebilir.<sup>68</sup>

Beklenilenin aksine Ali b. Ebî Talib olayların üzerinden geçen zamanın sağladığı pozitif duygu durumu ve sosyal konjonktürün gereklerine uyarak eşinin ölümünden sonra, ilk halife Hz. Ebu Bekir'e bi'at ederek; kırgınlık ve kaostan medet uman bu toplumsal grupları hayal kırıklığına uğratmıştır.<sup>69</sup> İlk iki halife döneminde ise şûra üyesi ve danışman olarak idari yapı içerisinde aktif rollerde bulunmuştur.<sup>70</sup> Süreç içerisinde Ali b. Ebî Talib'in bir vasılık ya da haleflik iddiasına rastlanmadığı gibi, ikinci halifenin belirlediği halife adayları arasında ismi geçmiş; Osman b. Affan, yapılan seçimde tercih edilen taraf olmuştur. Halife Osman döneminde de

64 Hz. Ali'nin biatına çalışmasında yaklaşık yüz sayfalık bir yer ayıran Cem Zorlu, konuya ilişkin rivayetlerin önemli bir bölümüne de araştırmasında yer vermiştir. Zorlu'nun bu rivayetler ışığında ulaştığı kanaat; Ali'nin genel biat günü biat ettiği, Hz. Peygamber'in mirası sebebi ile aralarına bir soğukluk girdiği düşüncesine karş, Hz. Fatma'nın vefaati sonrasında biatını yenilediği şeklindedir. Bkz. Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, 227-300. Mirasa ilişkin olarak Hz. Fatmanın beklentisine cevap alamaması sebebiyle kırgınlık yaşaması ve onun bu kırgınlığını aile fertleri de paylaşmış olabilirler. Bu oldukça doğal bir tutumdur. Hz. Ali de bir eş olarak onun bu hayal kırıklığını paylaşmış ve halife ile olan ilişkilerini sınırlandırmış olabilir. Eşinin vefatı sonrasında ise otorite olarak halifeye sadakatini belirginleştirme ihtiyacı duymuş olması da mantık çerçevesinde anlaşılabilir durumlardır. Cem Zorlu'nun bu çıkarımı dönemin ruhu ve insanın doğasına uygun görünüyor.

65 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 668,669; ez-Zuhrî, *el-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, 128-133.

66 Hatiboğlu, biat edileceği söylenen kişinin Talha b. Ubeydullah olduğu kanaatindedir. Bkz. Hatiboğlu, "İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği." : 158.

67 Hz. Fatma'nın Hz. Peygamberden 70 gün ile 180 gün sonra öldüğü aralığında ihtilaf edilmiştir. İbn Kuteybe'nin aktarımı onun 75 gün sonra öldüğü şeklindedir. Biz bu aktarımı esas aldık. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse, Cilt 1. 2 cilt.*, 31, Zorlu, konuya ilişkin farklı rivayetlere de yer vermiştir. Mesudi'ye dayandırdığı rivayetten anlaşılması gereken Hz. Fatma'nın Hz. Peygamberden 10 gün sonra vefa ettiği değil, Hz. Ali'nin eşinin ölümünden on gün sonra biat ettiği'dir. Bkz. Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, 296.

68 Zuhri'nin kaydettiği bir rivayette: Hz. Ebu Bekir'e bi'at edilince Ebî Süfyan b. Harb, Aliye geldi "Kureyş arasında en zelil, hane halkı bu meselede size galebe çaldı. Allah'a yemin olsun ki şayet istersen Medine'yi at ve adamlarla doldururuz" dedi. Ali: "Sen hala İslam'a ve Müslümanlara düşmanlık besliyorsun." dedi ve ekledi; "bu durum İslam'a ve Müslümanlara hiçbir zarar vermemiştir kaldı ki biz Ebu Bekir'i bu meselede ehil görüyoruz." Bkz. ez-Zuhrî, *el-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, 138.

69 Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, 69.

70 Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)": 94.

idari kadrolardaki görevlerini sürdürmüş olan Ali b. Ebî Talib, dördüncü halife olarak kendisine bi'at edilerek, liderlik koltuğuna oturmuştur.<sup>71</sup> Şûra'ya gitmeyerek belde halklarının onayını almakla yetinen dördüncü halifenin, bu süreçte Şam hariç, diğer beldelerden ise bi'at aldığı aktarılmıştır.<sup>72</sup>

## **2. Şîi Diyelaktik ve Eleştirisi**

Dördüncü halife olarak kendisine bi'at edilen Ali b. Ebî Talib'in, taraftarları olarak bilinen yapının; onun üzerinden yaptıkları kurgu, Ali'nin talep ettiğine rastlanılmayan bir hakkı, Ali adına istemektedir. Bu söylem önce Ali b. Ebî Talib'i araçsallaştırmış, sonraki yüzyıllarda ise konu tarihsel bir figür olarak Ali b. Ebî Talib'i aşmıştır.<sup>73</sup> Daha sonraki evrede ise Şîi ekoller, tarihin konusu olan Ali b. Ebî Talib'i değil Mitolojinin konusu olanı gündeme getirmiştir.

Ali b. Ebî Talib'in hakkının gasp edildiği söylemi üzerinden yapılanan *Şîi* ekoller, onun dördüncü halife olduğu gerçeğini farkında değilmişlercesine *Ali* figürü üzerinden öğretilerine daveti günümüzde de sürdürmektedirler. *Hak gaspı* söyleminin Hz. Ali'nin halife olduğu tarihten itibaren anlamını yitirmesi, dolayısıyla da konunun tarihsel bir söyleme dönüşüp aktüelliğini kaybetmesi gerekirken; beklenen olmamıştır. Sözü edilen bu kitlenin *Ehl-i Beyt* kavramı üzerinden ihdas ettikleri yeni denklemde, *Ali* kavramı ise anlam genişlemesine uğramış görünüyor. Bu evrede Hz. Ali, Hz. Peygamber'in *kendisini* ümmete vasiyet ettiği kişi olmanın ötesinde, *kutsal soyun* peygamber sonrası atasıdır.

Şîa açısından iman esaslarından biri olacak *günahsız imamet silsilesinin* bir parçası olarak Ali b. Ebî Talib, bu tarihten itibaren adım adım tarihin konusu olmaktan çıkıp mitolojinin konusu bir figüre dönüş(türül)müştür.<sup>74</sup>

Hz. Peygamber'in Ali b. Ebî Talib'i yerine işaret etmesine karşın, ashabın onun hakkını gasp ettikleri, esası üzerinde yükselen bir kurguya dayanan Şîi görüşlerin, nassın hilafette belirleyici olduğunu savunur. Buna göre "İmamet ümmetin fikir ve reyine bırakılacak olan umumi maslahatlardan değildir ki imam onlar tarafından seçilsin. İmamet dinin esası ve İslamiyet'in istinatgâhidir. Peygamberin bunu ihmal edip ümmete tefviz etmesi *de caiz değildir. Peygamberin ümmete imam tayin etmesi vaciptir...*"<sup>75</sup> şeklindeki Şîi görüşün, hicretin ilk asrından sonra alanda yayılıp taraftar bulduğu tespitini Ahmet Emin yapar.<sup>76</sup> İçinde bulunulan şartlara uygun pozisyon alan Ali b. Ebî Talib'e rağmen, farklı beklentileri olan ve daha sonra *Şîatu Ali* olarak adlandırılan siyasi-dinî anlayış, onların bu beklentileri üzerinden inşa edebilmiştir. Hz. Peygamber'in kuzeni ve damadı olarak Ali b. Ebî Talib, üzerinden başlayan iddialar, özellikle

71 Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme min Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât*, 15.

72 Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme min Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât*, 15.

73 Black, Anthony, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne*. Çeviri Hamit Çalışkan Sevda Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi, 2010, 72.

74 Hasan Onat, "Şîi İmamet Nazariyesi. (Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde)." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32.1 (1992): 94.

75 Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 382.

76 Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 382.

Kerbela hadisesiyle zirveye ulaşan *Ehl-i Beyt mağduriyeti* edebiyatı, sonraki süreçlerde siyasi ve itikadî bir ekol olan Şîa'yı ortaya çıkarabilecek denli güçlü bir enerji üretebilmiştir.<sup>77</sup>

İçerisinde pisiko-patalojik unsurlar da barındıran, daha çok öfke ve hayal kırıklıklarından beslenen bu yapı, daha ziyade duygusal öğeleri öne çıkarır görünür. Organik bir yapı olmaktan ziyade sentetik ve kurgusal bir yapı özelliği gösteren bu siyasi-dinî anlayış, tarihsel olay ve olguları kendi bağlamları dışında okuyarak şekillenmiş görünüyor. Bu dinî yaklaşım, batını ekollere kaynaklık edebilecek zengin bir muhayyileye sahip olduğunu da tarihsel süreçte ortaya koyabilmiştir. Bu inşada, *seçilmiş travma* ögesi olarak hak gaspı ve Kerbela'ya yoğun vurgu yapan Şîî unsurlar, böylece inşa sürecine bir aidiyet bilincinin de eşlik etmesini hedeflemiş görünüyor.<sup>78</sup>

Doğal tarihsel verilerce desteklenmeyen bir kuram olarak Şîî iddia, var olan tarihsel verileri *işari* ve *batını* manalara hamlederek, çevresinde inandırıcı olmayı ummuş görünüyor.<sup>79</sup> Böylece onlar tarihî olay ve metinleri doğal bağlamlarına yabancılaştırarak, yeni bir yapı ve bağlam inşa etmek istemişlerdir.

Bu süreçte bağlamlarından koparılan metinler, başka bir bağlama yamanmak suretiyle, sentetik bir tarih inşasının yapılmakta olduğu söylenebilir. İçerisinde yoğun bir anakronizm de barındıran bu kurgu, farklı bir tarih inşa çabası olarak, İslam geleneği içerisinde varlığını korumuştur. Ali b. Ebî Talib'in kişisel karizması etrafında inşasına başlanan bu yapı; tarihsel kırılmalarla yön ve biçim değiştirerek, günümüze değin varlığını korumuştur.

Şîî ekoller tarihin, kültürün ve coğrafyanın sunduğu zengin olanaklarla; farklı dinî ve felsefi etkileşimleri *'imamet'* ve *'Ehl-i Beyt'* kavramları ile zenginleştirebilmiş görünüyorlar. Dinin kutsal metinlerinin zahiri ile barıştırılması zor gibi görünen bu din algısı, sorunlu bir dinî anlayışı süreç içerisinde inşa edebilmiştir. Buna göre: Hz. Ali, Hz. Peygamber tarafından *vasiyet* edilmiştir; dolayısıyla *vasidir*. Hz. Ali de kendisinden sonraki imamı vasiyet etmiştir...<sup>80</sup> Böylece gelen her imam, bir öncekinin vasisidir şeklindeki bir anlayışın eseri olarak, günahsız *seçkin bir imamet damarı* inşa edilmiştir.

Konuya ilişkin Şîî iddia; Ali b. Ebî Talib'in, Hz. Peygamber tarafından hem ima ile hem de açıkça kendisine halef tayin etmiş olduğu şeklindedir. Bu iddianın Hz. Ali üzerinden sağlanmasını yapmaya kalktığımızda Ali b. Ebî Talib'in böyle bir iddiada bulunduğu ilişkin bir aktarım olmadığı gibi<sup>81</sup> onun pratik yaşamı tarafından da desteklenmediği, dolayısıyla öz kütlesinin oldukça hafif bir iddia olduğu görülebilir. Zira haksızlığa uğradığı inancında olan insan-

77 Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)": 101.

78 Metin Bozan, "Tarihi Hadiselerin Konjonktürel İnşası (Şîa'da Kerbela Örneği)" *E-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal Of Oriental Scientific Research (JOSR)* 9, no. 2 (2017) :802-822.

79 Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 382-383.

80 Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 383.

81 Tarihiçiler Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesinden sonra Ali b. Ebî Talib'in eşi ile birlikte halkı ikna turlarına çıktıklarını ve Ensar'dan davalarına yardım talep etme girişimlerinde bulduklarını kaydederler. Fakat onların bu çabalarından bir çaba alamadıklarını aktarırlar. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse, Cilt 1. 2 cilt.*, 29-30; Ali'nin, Hz. Peygamber'in kendisine dönük bir belirleme ya da imasından bahsettiğine ilişkin bir veriyi ise paylaşmamış olması, bu konuda düşündürücüdür. Eğer denildiği gibi bir belirleme ya da ima olsaydı, bunu en iyi Ali bilebilirdi ve bu konuyu davetinde öne çıkarırdı. Ama böyle olmamıştır, çünkü birilerinin çok sonraları bağlamından kopararak kullandıkları argümanlar, Hz. Ali tarafından muhtemelen onların kullandığı bağlamda anlaşılmamıştı.

ların, Hz. Ali'nin gösterdiğinden farklı tavırlar göstermeleri beklenirdi.<sup>82</sup> Diğer yandan hilafeti döneminde kendisine bi'at etmeyen Şam valisi Muaviye b. Ebî Süfyan üzerine yürüyerek hakkı gasp edildiğinde, bunu sineye çekmeyecek biri olduğunu da yine tavırları ile göstermiştir.<sup>83</sup> Kaldı ki kendisine yapılanları sineye çekmesine sebep olacak kadar yalnız ve sahipsiz de değildir. Zira unutulmaması gerekir ki sözü edilen zaman diliminde o, Haşim oğullarının lideri konumundadır. Tarihsel konjonktür kaba hatlarıyla bu minvalde olduğu halde, gelenek Ali'ye rağmen, *Ali adına* hareket eden toplulukları üretebilmiştir. Şîa, bu süreç içerisinde farklı argümanlarla bu iddiasını sürdürmek ve taraftar kitlesini zinde tutmak gayretini sergilemiştir. Bu süreçte Şîi topluluklar yoğun bir biçimde tarihsel olayları doğal bağlamlarından kopararak yeni bir tarih inşası çabasında olmuşlardır. Bağlamına yabancılaştırılarak ideolojik bir araca dönüştürülen argümanlardan biri de *Menzile Hadisi* olarak literatürde kendine yer bulan rivayettir. **Süreç içerisinde** bu metin; **özgün bağlamının dışına çıkarılarak**, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi kendisinden sonra siyasal lider olarak belirlemiş olduğu, bu metne dayalı olarak iddia edilmiştir.<sup>84</sup> Buna göre; Hz. Peygamber, Hz. Ali ile kendisi arasındaki ilişkiyi Hz. Musa ile Hz. Harun arasındaki ilişkiyle kıyasladığı bir bağlamın, Gadir-i-Hum ile ilişkili olduğu da dile getirilmiştir.<sup>85</sup>

### 3. Üretilen Bir Bağlam Üzerinden Liderlik Savunusu: Menzile Hadisi

Bir ekol, iddialarının kaynaklarını ya tarihten alır ya da tarihsel olgu ve olayları kendi anlayışlarına göre yeniden inşa ederek yeni bir tarih oluşturur. Yani bir ekol olarak; ya kendinizi tarihe göre inşa edersiniz ya da kendinize göre bir tarih inşa edersiniz. Şîi ekoller söz konusu edildiğinde bunlardan ikincisinin tercih edildiği görülür. Çünkü öğretisine Tarihten umulan desteği göremeyen Şîa, tarihsel olayları kendi bağlamları içerisinde görüp algılamak yerine, onları kendi iddialarına uygun yeni bir bağlam içerisinde sunarak, bir tarih inşası çabasına girer. Bu ister bir Kur'an ayeti<sup>86</sup> ister Hz. Peygamber'den aktarılan bir rivayet<sup>87</sup> isterse herhangi bir

82 Mesela Hazrec'in lideri olan Sa'd b. Ubade, Sakife'de haksızlığa uğradığı inancı ile Medine'yi terk etmiş ve ilk iki halifeye bi'at etmeksizin Şam'da yaşamını sürdürmüş ve orada ölmüştür. Bkz. **İbn Kuteybe**, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Cilt 1. 2 cilt., 28. ; Fuad Jabali, *The Companions of The Prophet: a Study of Geographical Distribution and Political Alignments*, 181; Madelung, *The Succession to Muhammad: A study of The Early Caliphate*, 34-35.

83 Onun haksızlığı sineye çekmeyeceği ve hakkını kimseye bırakmayacağı yönündeki bir metni Suyuti, İbni Asâkir'den aktarır. Hilafeti döneminde kendisine Hz. Peygamber'den bir ahit alıp almadığı sorulduğunda; Ali b. Ebî Talib: "*Onu ilk tasdik eden ben olduğum halde ona ilk iftira eden ben olmayacağım. Şayet Hz. Peygamber'den bana bir ahit olsa ne Ebu Bekir'e ne de Ömer'e onun minberini bırakır mıydım hiç...*" demiştir. Geniş bilgi için bkz. Suyuti, Celaleddin, *Tarihu'l-Hulefa*, (Thk. İbrahim Salih). Beyrut: Daru Sadr, 1997, 210, 211.

84 Seyyid Muhammed Said et Tabatabaî el-Hekim, *Usulu'l Akide*, Daru'l-Hilal, 2006., 257.

85 Dakake, Maria Massi. *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*, Suny Press, 2012, 41.

86 "*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilene tebliğ et! Şayet yapmazsan Onun(Allah'ın) risaletini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır.*" mealindeki Maide: 5/67, Şîa tarafından bu ayet Hz. Ali'nin imametini Hz Peygamber'in gizlediği, bu sebeple de ikaz edildiğine ilişkin olarak kullanılan bir argümandır. Buna bağlama uygun bir tavırla Şîi ekoller Ali'nin imametini ve velayetine Kur'an'dan çok sayıda ayetin delalet ettiği görüşündedirler. Konuya ilişkin daha fazla yorum için Bkz. Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)": 83-87.

87 Literatürde Gadir-i Hum hadisesi veya *Mevla* hadisi olarak kaydedilen rivayette Hz. Peygamber'in kalabalık bir topluluk karşısında Ali b. Ebî Talib'in elini kaldırarak: "*Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlası'dır. Allah'im ona dost olana dost ol! Ona düşman olana düşman ol. Ona yardım edene yardım et*" demesini de yine bağlamından kopararak Ali b. Ebî Talib'in imametini bir işaret olarak yorumlamıştır. Oysa farklı zamanlarda meydana gelmiş olaylar sanki aynı zaman diliminde olmuş gibi sunulurken yine bağlama sadık kalınmadığı görülür. Hz. Ali, Yemen'e görevlendirilmiştir ve orada Peygamberi temsilen



başka tarihsel olay<sup>88</sup> aktarımı için de değişmez. Yapılan şey, metnin ait olduğu tarihsel zeminden koparılarak, kendi iddiaları ile barışık, farklı bir zeminde sunulmasıdır. Burada modern zamanlardaki photoshop<sup>89</sup> programları mantığı ile benzeşen bir tarih okumasından bahsedilebilir. Buna göre; ayrı dünyalara ait iki ayrı obje/olay/olgu bağlamlarından koparılarak, ait olmadıkları yabancı bir zeminde bir araya getirilir. Bu anlayış, Şîa'nın tarihsel verilere uyguladıkları şeyi ifade eder. Kendi doğal bağlamlarından koparılan kavram ve anlamlar; oluşturulan yeni de-korda, bir ideolojik araç olarak görev üstlenirler.<sup>90</sup> Şîa'nın bağlamından kopararak ideolojik bir araca dönüştürdüğü çok sayıda materyal gösterilebilir.<sup>91</sup> Konuya ilişkin literatür zengin envanter barındırmaktadır.<sup>92</sup> Fakat bu çalışmada Şîa'nın yapısal bir görünüm kazanmasına kaynaklık eden rivayetlerden sadece birine işaret etmekle yetinilmiştir. Literatürde *'Menzile'* hadisi olarak bilinen rivayetin bağlamından koparılarak nasıl bir ideolojik silaha dönüştürüldüğü gösterilerek, Şîi bakış açısına ilişkin bir perspektif sunulması hedeflenmektedir.

Bu metin, İslam rivayet geleneğinde farklı lafızlarla aktarılmış olmasına karşın başta Buhari ve Müslim'in sahihlerinde de kendine yer bulmuş ve Sünnî ekollerin diğer önemli temsilcileri tarafından da aktarıldığı ifade edilmiştir.<sup>93</sup>

Buhari'nin aktardığı metin:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ شُعْبَةَ، عَنِ الْحَكَمِ، عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ إِلَى تَبُوكَ، وَاسْتَخْلَفَ عَلِيًّا، فَقَالَ: اتَّخَلَّفَنِي فِي الصَّبِيَّانِ وَالنِّسَاءِ؟ قَالَ: «أَلَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ، مِنْ مُوسَى إِذَا أَنَّهُ لَيْسَ نَبِيٌّ بَعْدِي»

görev alacaktır. Tabiidir ki Ali'ye itaat eden onu görevlendirmiş olan Hz. Peygamber'e itaat etmiş, isyan eden de onu görevlendirene isyan etmiş olacaktır. Muhtemelen taşradaki bürokrata itaati sağlamaya dönük bu telkin yine söylendiği mecranın dışında aşırı bir yorum ile Hz. Ali'nin hilafetine bir işaret olarak yorumlama yoluna gidilmiş; Şîa yine metni bağlamından arındırarak onu ideolojik bir araç haline getirmiştir. Geniş bilgi için Bkz. Akyüz, Vecdi, *Asrı Saadette Siyasi Konuşmalar*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, 99; Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)": 92-94.

88 Kirtas hadisesi olarak bilinen olaya göre; Hz. Peygamber ölüm döşeginde olduğu bir dönemde bana kâğıt-kalem (yazı malzemesi) getirin der. Rivayete göre Hz. Peygamber'in durumu ağırdır bu yüzden getirilmez. Konuya ilişkin Şîi iddia kâğıt kalem getirilseydi Ali'yi vasiyet edecekti şeklindedir. Konuya ilişkin literatür için bkz. Mehmet Nur Akdoğan. "Şii Literatürde Hz. Ömer'in Bazı Hadislerdeki Rolü." *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, no. 12 (2014): 86-116; Ahmet Emin, Nechü'l-Belağa şerhini kaynak göstererek Şîa'nın tarihî olayları kendi anlayışları doğrultusunda nasıl tevil ettiklerine bir başka örnek verir. Buna göre: Hz. *Peygamber'in Usame ordusu ile birlikte Ebu Bekir ve Ömer'i, Ali'nin hilafeti için uygun bir hava oluşturmak amacı ile göndermek istediği fakat Usame'nin orduyu hareket ettirmekte ağır davranması sebebiyle Hz. Peygamber'in planının akim kaldığı* tevilini yaparlar. Bkz. Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 385.

89 Bir bilgisayar programı olup, bu program ile bir dijital fotoğrafın renk ayarlarına müdahale edilerek fotoğrafın özgülüğü değiştirilir. Bu müdahalede fotoğrafta var olanların silinmesi veya var olmayan unsurların fotoğrafa eklenmesi mümkündür. Şii ekolün tarih yazıcılığı tarihî olaylarda var olanların fotoğraftan arındırılması ve yeni unsurların fotoğrafa dâhil edilmesi yönüyle bir benzerlik kurulmuştur.

90 Bu anlayışa uygun algı manipülasyonları için bkz. Ebu Nuaym el-İsbehânî, *Kitabu'l-İmame fi reddi alâ'r Rafide* (Thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakeyhî), Medine: Mektebeti'l-Ulûm ve'l-Hukm, 1987, 220-222.

91 Şîa'nın imamet ile ilişkilendirdiği hadis metinlerini görmek için bkz. Ünalan, Abdullah. "Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın İmamette Dayandığı Hadisler." (Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1998)

92 Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)": 83-86.

93 Ehl-i Sünnet kaynaklarından hangilerinin bu rivayete yer verdiklerini görmek için bkz. Musevî, Seyyid Muhammed, *Peşaver Geceleri*, Çeviri Fahrettin Altan, Kadri Çelik, Arslan Başaran, Serdar Aytekin, Yusuf Töre ve Mehdi Aksu, İstanbul: Kevser Yayınları, 2004, 194, 195.

"Bana olan [nispetinin] Harun'un Musa'ya olan nispeti gibi olmasını istemez misin; bir farkla ki benden sonra Peygamber yoktur"<sup>94</sup> şeklindedir.

Görüldüğü üzere rivayet, tarihsel bağlamı bilinmeksizin, zengin çağrışım potansiyeline sahiptir. Muhtemelen Şiî ideoloji tarafından bu metnin bir ideolojik inşada, temel parametrelerden biri olarak kabul edilmesi de bu yüzdendir.

Bir rivayetin söylem gücünün, söz konusu rivayetin şöhreti ile doğru orantılı olarak arttığını, bu zeminin ise ideolojik söylem geliştirmek için aranan ideal ortam olduğunu da ifade ettikten sonra; neredeyse hadis kaynaklarının tümünde kendine yer bulmuş bu rivayetin, neden bir ideolojik söylem için seçildiği daha net anlaşılacaktır.

Her metin gibi bu metin de bir tarihsel zemine aittir ve bir bağlam içerisinde söylenmiştir. Zira Resulullah, hiç manası yokken bu ifadeyi kullanmış olamaz. O halde metnin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz hadisin sebep-i vürudu yani söylendiği tarihsel zemin, hadisten neyin kastedildiğine dair daha zengin veri sağlayacaktır. Zira tarihsel bir metin olarak bu rivayetten neyin kastedildiği, bu sözün niçin söylendiği metnin anlam sınırlarını da belirleyecektir.

#### **4. Hadisin Söylendiği Tarihsel Bağlam**

Şam yakınlarına Bizans birliklerinin hareket halinde olduğu haberi Medine'ye ulaştığında Hicretin dokuzuncu yılıdır. Hesap edilmeyen bu durum haber alındığında, Hz. Peygamber son gazvesine çıkıyor olduğundan habersiz, insanları bu savaşa katılmak konusunda teşvik etmeye başlar. Düşmanın yaklaşmakta olduğu haberi, lider olarak Hz. Peygamber'de bir tedirginlik uyandırdığı oranda, pusuda bekleyen ve İslam'dan rahatsız bir kitleyi de içinde yaşadıkları topluma sırtlarını dönmek konusunda ümitlendirmiş olmalıdır. Resulullah ile birlikte değişen sosyal dengeler, herkesi aynı oranda mutlu etmemiş, hatta belki de onlardan bazılarını rahatsız bile etmişti. Bu yüzden bazıları, peygamber öncesi döneme özlem duymaktadırlar. İslam'a iman etmemiş, fakat Müslümanlara baş eğmiş bu kitleler süreci kendi lehlerine sonuçlandırmak niyetiyle harekete geçecekleri bir zemini bu süreçte yakalamış görünüyörlar.<sup>95</sup>

Resulullah bir yönetim stratejisi olarak sefere çıkacağı zamanı ve bölgeyi gizli tutardı. Fakat bu gazvede yolun uzaklığı, düşmanın yaman ve şartların çetin oluşu hesaba katılarak, ruhsal ve bedensel olarak sefere hazırlanılması için seferin nereye ve kime karşı yapılacağını açıkça söylemiştir.<sup>96</sup> Sefer Şam yakınlarına yapılacak ve Bizans'a karşı savaşılacaktı. Bölge uzak, yolculuk zorlu, yenilgi ise nerdeyse kesin gözüküyordu. Zira Bizans dönemin süper gücü konumundadır.

94 Buharî, Sa'd b. Ebî Vakkas yoluyla şöyle aktarır: Hz. Peygamber Tebuk'e hareket etmeden önce, Ali b. Ebî Talib'i geride bıraktı. Ali: "Acaba beni kadın ve çocuklar için mi ardında bırakıyorsun Ya Reulullah?" deyince; Resulullah: "Bana olan [nispetinin] Harun'un Musa'ya olan nispeti gibi olmasını istemez misin; bir farkla ki benden sonra Peygamber yoktur." dedi. Bkz. el-Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari* (Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır) (Dar Tavfu'n-Necât, 1412). Kitabu'l-Megazî, 64 (no. 4416).

95 Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Meğazi* (Thk. Marsden Jones). Beyrut: A'lemi Kutub, 1984, 1060-1076.

96 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 597.



Bir yenilgi durumunda o güne dek İslam adına edinilmiş tüm kazanımlar kaybedilebilirdi. Güçlü bir rakibe karşı savaşa çıkmak kazanma ihtimalini azalttığı gibi, ganimet elde etme imkânını da yok ediyordu. Öte yandan güçlü bir düşmana karşı savaşırken; ölüme daha yakın olacaklardı... Oysa şimdi ellerinde sığınacakları gölgelikler, hasat bekleyen ürünleri vardı... İslam'ın inanç ve değerlerini sindirememiş bir grup; sonunda *'fayda'* görmedikleri bu sefere bu şartlar altında katılmak istememişlerdi. Fakat üzerlerindeki sosyal baskıyı göğüsleyecek durumda da değillerdi. Bu amaçla öncelikle kamuoyu oluşturarak Hz. Peygamber'i sefere çıkma fikrinden caydırmak istediler. Bunu başaramayınca da Hz. Peygamber'in sefer hazırlıkları yapmalarını yönündeki çağrılarını duyarsız kalmak ve bireysel mazeretler uydurmak gibi bir sürü yollar arayarak bu sefere katılmamak konusunda ısrar ettiler.<sup>97</sup>

Tebük için sefer hazırlıklarına başlanması, meyvelerin olgunlaştığı sıcak bir döneme denk gelir. İnsanlar, güneşin kavurucu sıcağından sığındıkları gölgelikleri terk etmekte zorluklar yaşamaktaydılar. Öte yandan hasat dönemi, bölgede kıtlık baş göstermişti. Bu yüzden insanların bir kısmı, hasatlarını yaptıktan sonra sefere çıkmayı Hz. Peygamber'e teklif ettiler.<sup>98</sup> Diğer yandan tehlike kapıdaydı, hızlı olunmalı, acil önlemler alınmalıydı. Aksi takdirde kendi yurtlarında Bizans'tan baskın yiyebilirlerdi. Süreçte bazıları ise hastalıklarını gerekçe gösterip sefere çıkmayacaklarını dile getirmekteydi.<sup>99</sup> Diğer bazıları farklı birçok gerekçelerle Hz. Peygamber'e özür beyan etmişlerdir.<sup>100</sup>

Bu yüzden söz konusu bu sefer barındırdığı tüm kaotik gerginlikleri anımsatan bir isimle *zorluklar savaşı*<sup>101</sup> olarak anılmıştır. Öte yandan Kur'an farklı beklentideki bu insan gruplarının talep ve mazeretlerine ilişkin bir kanaat sahibi olmaya yetecek tarihsel veriyi de muhataplarına sunar.<sup>102</sup>

97 Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 451.

98 Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 451.

99 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 597; Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 451; İbn İshak, Ebu Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, (Thk: Ahmed Ferid el-Mezidi). Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiye, 2004, 595-596.

100 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 597; Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğazi*, 1061-1062.

101 Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğazi*, 1062; İbn İshak, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 595.

102 Konuya ilişkin ortamın ne denli kaotik olduğu Kur'an'ın konuya ilişkin inen ayetlerde kendini gösterir. Bu ayetler: "Allah'ın Rasulüne muhalefet etmek için geri kalanlar (sefere çıkmayıp) oturmaları ile sevindiler; mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda cihâd etmeyi çirkin gördüler de " Bu sıcakta sefere çıkmayın!" dediler. De ki: "Cehennem ateşi daha sıcaktır!" Keşke anlasalardı!" (Tevbe, 9/81) Konuya ilişkin bir başka ayette ise: "Ey îmân edenler! Size ne oldu ki; "Allah yolunda savaşa çıkın!" denildiği zaman yere çakılıp kalıyorsunuz? (Yoksa) **dünya hayatını âhirete tercih mi ediyorsunuz? Fakat** (biliniz ve unutmayınız ki), dünya hayatının (geçici) **faydası, âhiretin** (ebedî faydası) **yanında pek azdır. Eğer** (gerektiğinde) **çıkamazsanız**, (Allah), **sizi pek elem verici bir azab ile cezalandırır ve yerinize sizden başka bir topluluk getirir. Siz** (savaşa çıkmamakla) **O'na bir zarar veremezsiniz. Allah her şeye kâdirdir"** (Tevbe, 9/38-39). Bedevilerden bazıları da Hazreti Peygamber uydurma mâzeretler ileri sürerek izin aldılar. Bu duruma ilişkin olarak: " Bedevilerden (mâzeretleri olduğunu) iddiâ edenler, kendilerine izin verilsin diye geldiler. Allah ve Rasulüne yalan söyleyenler de oturup kaldılar. Onlardan kâfir olanlara elem verici bir azab erişecektir" (Tevbe, 9/90). Bundan sonra Kur'an-ı Kerim, "(Ey Rasûlüm!) Eğer yakın bir dünya menfaati ve kolay bir yolculuk olsaydı, mutlaka Sana uyup peşinden gelirlerdi. Fakat meşakkatli yol onlara uzak geldi. Gerçi onlar; "Gücümüz yetseydi mutlaka sizinle beraber çıkardık!" diye kendilerini helâk edercesine Allah'a yemin edecekler. Hâlbuki Allah, onların kesinlikle yalancı olduklarını biliyor" (Tevbe, 9/42). "(Ey Rasûlüm!) **Allah'a ve âhiret gününe îmân edenler ise malları ve canlarıyla savaşmaktan** (geri kalmak için) **senden izin istemezler. Allah takvâ sâhiplerini pekiyi bilir. Ancak Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, kalpleri şüpheye düşüp** (bu) **şüpheleri içinde bocalayanlar senden izin isterler"** (Tevbe, 9/44,45). Gerek şartların zorluğu gerekse Bizans ordusunun gücünden kaynaklanan umut sebebi ile bahane bularak katılmama konusunda yoğun çaba harcayan grupların olduğunu da yine mukaddes metin bize aktarır. "(Rasûlüm!) **Eğer onlar** (savaşa) **çıkma isteselerdi, elbette bunun için hazırlık yaparlardı...**" (Tevbe, 9/46) "...Allah

Toplumun geri kalanı ile ortak amaç ve hedefleri olmayan, farklı ajandalara sahip insan gruplarının, önemli bir kısmının savaşa katılmayacakları neredeyse kesindir.<sup>103</sup> Diğer yandan bu insanlar toplumun geride kalan savunmasız grubu (kadınlar, çocuklar ve yaşlılar) açısından da tehlike arz edebileceklerdir. Bu sosyal zeminde ordu savaşa çıkarken, şehirde asayişin temin edilecek bir vekil tayin edilmesi gerekmişti. Bu durum Hz. Peygamber'in rutin uygulamasıydı. Hz. Peygamber'in kargaşaya meydan vermemek, şehirde işleyişin sağlamak amacıyla yerine vekil bırakması genel uygulamasıydı, yani bu uygulama ilk kez de gerçekleşiyor değildir.<sup>104</sup> Hatta denilebilir ki; Hz. Peygamber'in şehri şu ya da bu sebepten her terk edişinde yerine asayişin sağlamak, ihtiyaçları gidermek üzere bir vekil bıraktığı bilinmekteydi.<sup>105</sup> Bir farkla ki; o güne kadar bu idareciler daha çok savaşa katılmayacak durumda olanlar arasından tercih ediyor, geride kalanların oluşturduğu tehlike hesaba katılarak belki de yerine bıraktığı vekile ek olarak Ali b. Ebî Talib de geride bırakılmak istenmiştir.<sup>106</sup> Buna göre Ali b. Ebî Talib, resmi bir görevle de geride bırakılmış değildir.

Tam da bu noktada savaşa katılmamak için bahaneler uyduran, ikinci gündeme sahip bu kitle, bu kez Ali b. Ebî Talib üzerinde psikolojik bir baskı oluşturmak istemiştir. Hz. Ali'nin şehirde kalması onların bir sonraki planları için muhtemelen uygun değildi. Bu kez de onu psikolojik baskı altına alarak şehirden uzaklaştırma yoluna başvurdular. Onların Ali'yi şehirden uzaklaştırmak yönünde attıkları çok sayıdaki adımlardan biri; Hz. Peygamber'in, Hz. Ali adına endişe ettiği, bu yüzden onu savaşa götürmediği şeklindedir.<sup>107</sup> Bunlardan bir diğeri ise; Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'de bir kusur gördüğü veya onu kendine yük gördüğü için onu bu savaşa götürmediği şeklindedir. Bunlardan daha ağır olan bir diğeri iddia ise Hz. Peygamber'in onu

---

onların davranışlarını çirkin gördü ve onları geri koydu. Onlara: "Oturanlarla (kadın ve çocuklarla) **beraber oturun!**" **denildi. Eğer sizinle** (onlar da harbe) **çıkсалardı, size bozgunculuktan başka bir faydaları olmazdı ve mutlaka fitne çıkarmak isteyerek aranızda dolaşırlardı. İçinizde, onlara iyice kulak verecekler de vardır.** Allah zâlimleri gayet iyi bilir" (Tevbe, 9/ 46-47).

103 Savaşa katılmak istemeyen bu grubun ne denli yoğun bir grup olduğu İbn Hişam'da da kendine yer bulan bir rivayet ifşa eder. Bunlar Ensâr ve Muhâcirin'dan insanların da içinde bulundurduğu gibi, Eslem ve Gifar kabilesi mensuplarını başta olmak üzere daha başka insan topluluklarını da kapsayan geniş bir topluluktur. Bkz. İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 604; Taberi ve İbni İshak bedevi topluluklardan da bu savaşa katılmak istemeyip Hz. Peygamber'den izin isteyenlerin olduğunu aktarır. Bkz. Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 452; İbn İshak, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 597.

104 Hz. Peygamber'in sefer ve gazvelerinde kamuya karşı ifa etmekle sorumlu olduğu idareciliğini birilerine devrettiği, bilinen bir konudur. Bunlar savaş durumlarında savaşamayacak durumda olanlardan seçildiği; hiç değilse Abdullah İbn Ümmü Mektum üzerinden varsayılabilir. Kendisine en çok görev tevdi edilen bu sahâbi, bildiği kadarıyla görme engellidir ve bu göreve onüç kez getirilmiştir. Abdullah İbn Ümmü Mektum bu konuda yalnız da değildir. Başka sahâbelere de farklı zamanlarda aynı görev verilmiştir. Ebu Lübâbe, Eba Rahm el-Gifari Külsüm b. Husayn, Muhammed b. Mesleme, Nemile b. Abdullah el-Ley-si, Uveyf b. el-Ezbat'ı, Süba' b. Urfuta el-Gifari, Galib b. Abdullah el-Leysi, Hz. Peygamber'in şehirde olmadığı durumlarda Medine'ye idareci tayin etmiş olduklarından bazılarıdır. Bkz. Halife bin Hayyat, *Tarîhu Halife b. Hayyât*, 96.

105 Hatiboğlu, "İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği." : 146-149.

106 *ez-Zuhrî, el-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, 101. ; İbn Hişam, Ali b. Ebî Talib'in Tebuk gazvesinde Medine'de bırakıldığı söylemesine karşın, vali olarak bırakılan kişinin kimliği konusunda iki rivayete yer vermiştir. Bu rivayetlerden birine göre Muhammed b. Mesleme, diğerine göre ise Sib'a b. Urfuta ismi geçmektedir. İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 598; Sib'a b. Urfuta aktarımı, Halife b. Hayyat tarafından da paylaşılmıştır. Bkz. Halife bin Hayyat, *Tarîhu Halife b. Hayyât*, 96; Taberî, tarihinde Resulullah, Ali b. Ebî Talib'i ailesinin üzerine, kendi yerine bıraktı ve onun ailesi içinde kalmasını emretti. Benî Gifar kabilesinden Sib'a b. Urfuta'yı da Medine'de kendi yerine vali olarak bıraktı. Bu aktarımıyla Taberî, kaynaklar arasındaki ihtilafı çözmüş görünmektedir. Bkz. Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 452; Buna göre Ali b. Ebî Talib'i, Hz. Peygamber herhangi bir resmi görevle değil, kendi ailesi içinde onun üstlendiği görevleri yerine getirmek için bırakmış görünmektedir.

107 Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 452.

götürmek istediği fakat Hz. Ali'nin bundan kaçındığı şeklindedir. Psikolojik yıpratıcılık değeri yüksek bu söylentilerin, savaşta olmak istediği halde kendisine tevdi edilen görev sebebiyle katılamamaktan dolayı üzgün olan Hz. Ali'nin üzerinde yıkıcı bir etki yarattığına şüphe yoktur.<sup>108</sup>

Bu zeminde Hz. Ali, savaşa katılmayı istediğini hem bir kez daha gösterebilmek hem de Hz. Peygamber'den, neden geride kaldığına ilişkin bir şeyler duymayı umarak, şehirden yaklaşık üç mil uzaklaşmış olan ordunun ardından silahını da kuşanmış olarak gider. Hakkında yapılan dedikodulardan Hz. Peygamber'e bahsedip, "*beni kadınlar ve çocukların üzerine vekil olarak mı<sup>109</sup> geride bırakıyorsun ya Resulullah?*" diye sorduğunda; Hz. Peygamber "*seni arkamda bıraktıklarımın dolayısı geride bıraktım. Hemen geri dön, Benim vekilim olarak ailenin ve ailemin içinde kal. Benim yanımdaki durumunun Harun'un Musa'nın yanındaki durumu gibi olmasını istemez misin?*"<sup>110</sup> şeklinde bir karşılık verir. Hz. Peygamber, bu söylemi ile hem tarihte çok iyi bilinen bir örneğe (Hz. Musa-Hz. Harun) kıssasına bir telmih yapmış, hem de geride kalmak konusunda çok da istekli görünmeyen Ali b. Ebî Talib'i onure ederek rahatlatmıştır. Hz. Ali'de söylenenlere ikna olmuş olmalı ki söylendiği üzere görevi başına geri dönmüş, Tebük seferine de bu yüzden katılamamıştır.

Hz. Peygamber'in aldığı bu önlemin yersiz olmadığı, onun öngörüsünde ne denli haklı olduğu ise Tebük dönüşü Medine'de karşılaştığı *Mescid-i dirâr* ortaya koymuştur. Bu durum, savaşa katılmayan bu topluluğun, hiç de hafife alınamayacak bir organizasyon içinde olduğunu göstermektedir.<sup>111</sup>

İslam Tarihçileri'nin anlatılarına göre rivayetin oluştuğu tarihsel zemin bu şekilde olmasına karşın Şîa, bu rivayete dayandırarak Hz. Peygamber'in, Ali b. Ebî Talib'i kendisinden sonraki dönem için kendi yerine ima ve işaret ettiğine dair bir delil olarak kullanır. Onların metne ilişkin tarihsel bağlamı tümü ile göz ardı eden bu çarpık algısı yapay bir tarih anlayışını temsil eder. Metin okumaya değil batin/zihin okumaya yönelmiş bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım bir metin okuma veya bir Tarih okuması değil bir inşa sürecidir.

Bu durumda metin tahrifinden söz etmek mümkün görünmese bile, bir metni bağlamından koparmak ve metni tarihsel bağlamı dışında bir anlama hamlederek kullanmak suretiyle, ideolojik bir inşa yapıldığı ise rahatlıkla söylenebilir. Şîa'nın son dönem temsilcilerinden biri olan Seyyid Muhammed Musevi, metni tarihsel bağlamından kopararak şu şekilde kullanır:

*Hz. Ali'nin nübüvvet makamına sahip olduğuna dair ilk delil 'Menzile' hadisidir. Bu hadis hem sizin [Sünnî] hem de bizim [Şîî] kaynaklarımızda birkaç kelime farkıyla mütevatir olarak nakledilmiştir. Bu hadise göre Peygamber efendimiz defalarca çeşitli toplantı ve yerlerde Hz. Ali (a.s)'a şöyle buyurmuş-*

108 Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 452; İbn İshak, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 599.

109 Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Hasaisu emirul muminin Ali ibni Ebî Talib* (Thk. Ahmed Mirin Beluşî). Kuveyt: Mektebetu'l Mualla, 1986, 74, 75.

110 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 599; ez-Zuhrî, *el-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, 101; Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 452.

111 İbn İshak, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 608-609; Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 454.

*lardır: "Acaba bana nispetle Harun'un Musa'ya olan menziletinde [konumunda] olmaya -şu farkla ki benden sonra peygamberlik yoktur- razı değil misin?"* der.<sup>112</sup>

Görüldüğü üzere Şîa, bu rivayetin çok sayıda eserde yer almasını istismar edercesine, rivayetin hadis usûlü açısından haber-i vahid olduğu gerçeğini de gölgelemeye çalışarak, bu rivayeti daha güçlü bir ideolojik araca dönüştürme gayretiyle, mütevatir haber olduğunu da iddia edebilmiştir.<sup>113</sup> Buna göre; bir ideolojik araç olarak, metni daha etkin kullanmak için bağlama müdahale edilmekle yetinilmemiş, usûl açısından metnin ifade ettiği bilgi değerine de müdahale edilemeye çalışılmış görünüyor.

Öte yandan Musa –Harun kıyasına telmih etkisi ile Hz. Musa'nın yerine geride bıraktığı Hz. Harun'un nübüvvet sahibi(nebi) olmasının sağladığı analogik imkânlarla, Hz. Ali'nin de 'nübüvvet sahibi' yani nebi olduğu sonucuna da Şii ekol mensupları bu metinden ulaşılmışa benzer.

## **Sonuç**

Tarih her dönemde ideolojik okumalara maruz kalmıştır. Bu anlamda tarihin objektif oluşu tarihçinin objektifliği oranındadır. Tarih yazımında tarihçi katkısı bu yönüyle gözden uzak tutulamaz. Konuya ilişkin olarak İslam Tarih yazımında da durum farklı değildir. Şii ekolün tarih yazıcılığı bu bütünün sadece bir parçasıdır. Bu bütünün diğer parçaları da yanlış değerlendirmeler ve yorumlardan ayıklanmış değildir. Çalışmamıza Şii tarih algısının sembolik değer taşıyan bir tek örneği yansımıştır. Bu örnekte, kavramların ancak bir bağlama aidiyetleri görmezden gelinerek, bağlamından koparılmış bir anlayışla metin ele alınmıştır. Bu durum, yaşanan olayın kendi doğal mecrasında anlaşılma imkânını ortadan kaldırarak, metni bir ideolojinin aracına dönüştürür.

Buna göre; Şii ekollerin tarih yazımı ve tarih okuma biçimi, rasyonel verilerin irrasyonel hatta romantik yorumlarına oldukça açık olduğunu ortaya koymuştur. Metinlerin bağlam tahripine bu denli açık olması, onları doğru anlama imkânını ortadan kaldırır. Çalışmamıza konu olan bu rivayete ilişkin olarak; sözün söylendiği bağlamdan kopuk bir anlayışın tercih edilmesi sebebiyle, bir aktarımdan ziyade bir inşa söz konusu olmuştur. Bunun muhtemel nedenlerinden biri, tezlerini destekleyen tarihsel argüman eksikliğinin, Şîa'yı argüman üretmek zorunda bırakmış olmasıdır. Öte yandan bu üretme faaliyetinin dinî alanda olması, tehlikeyi farklı tarih algısı ile sınırlamaz, kurgusal bir tarih anlayışından beslenen dini anlayışlar basamağına da taşır. Bu yüzden tehlikenin boyutları varsayılandan çok daha fazla olabilir. Dinî metinler üzerinde uygulanan bu inşa ve yeniden üretme faaliyeti bir başka açıda ise *heretik/sapkın* bir dinî söylemi gündeme getirir. Zira metodolojik olarak, vakıanın anlaşılma ile en yakın olduğu tarihsel zemin, en sağlıklı anlayış zemini olduğu varsayıldığında, metinde söylenen ile ondan anlaşılma arasındaki uzaklaşma ise bir sapkınlık durumunu gündeme getirecektir.

Çalışmamızda Şîa'nın önemli oranda Sünnî ekollerin kullandığı kaynaklar, fakat bu metinleri bağlamlarından soyutlayarak, ideolojik bir söylem için yeni bir bağlam inşa ettikleri, var

112 Musevî, *Peşaver Geceleri*, 193.

113 el-Hekim, *Usulu'l Akide*, 257; Musevî, *Peşaver Geceleri*, 193.

olan metinleri farklı şekillerde yorumlayıp farklı sonuçlara ulaştıkları belirgin biçimde ortaya çıkmıştır. Bir metnin çok farklı şekillerde anlaşılma imkân ve ihtimali olduğunun farkında olarak, anlam bilimin sağladığı imkânlarla yorumlar zenginleştirilebilir. Fakat söyleyenin amacı göz ardı edilmeksizin, metnin bağlamına sadakat gösterilerek, anlama çabası bunun için ihmal edilemez bir öneme sahiptir. Aksi durum aşırı yorum grubuna girer ki, buna göre Şîa, bünyesindeki mezhepler birer dini akım olarak aşırı yorumcu bir imaj sergilemiş görünür. Şîi ekoller, özellikle batınî yorumların zengin envanterini de tezlerini desteklemek için yoğun biçimde kullanmaktan çekinmemiştir.

Onların bir metni, bağlamından kopararak, sözün kendi söylem dağarcığı dışında ve özgün bağlamıyla hiç ilgisi olmayan bağlamlarda kullanması, dinî bir anlayışın inşasında çeşitli sorunlar oluşturur. Öyle ki gelecekte bu anlayışın ürettiği yorum katmanlarının oluşturduğu yabancılaşma, dinî metinlere nüfuz etme imkânını tümüyle ortadan kaldıracabilecek riskleri de içinde taşır.

## **Kaynaklar**

- Ahmet, Emin. *Fecru'l-İslâm*. Çeviri Ahmet Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Yayınevi, 1976.
- Abdurrazık, Ali. *İslam'da İktidarın Temelleri*. Çeviri Ömer Rıza Doğrul. İstanbul, 1995.
- Akbulut, Ahmet. *Sababe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*. Ankara: Birleşik Yayıncılık, 1992.
- Akyüz, Vecdi. *Asrı Saadette Siyasi Konuşmalar*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- Azimli, Mehmet. "Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7, no. 1 (2007): 35-59.
- Black, Anthony. *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne*. Çeviri Hamit Çalışkan Sevdâ Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Canikli, İlyas. "Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki." Ankara Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2004.
- Cem Zorlu. *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd*. Çeviri A. Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan ve Faruk Sancar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Çınar, Bayram. "İdeolojik Bir Araç Olarak Hz. Peygamber'in Mirası "Fedek"." *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4.1(2020): 44-59
- Dakake, Maria Massi. *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*. Suny Press, 2012.
- Dinâverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *Abbârü't-Trvâl*, (Thk. Abdu'l-Mûn'im Amir). Bağdat: Daru İhyai'l Kutubu'l Arabi, 1960.
- Dûrî, Abdülaziz. *İlk Dönem İslam Tarihi*. Çeviri Hayrettin Yücesoy. İstanbul : Endülüs Yayınları, 1991.
- Ebu Nuaym el-İsbehânî. *Kitabu'l- İmame fi reddi alâ'r- Rafide* (Thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakeyhî) . Medine: Mektebeti'l -Ulûm ve'l- Hukm, 1987.
- el-Buhari, Muhammed b. İsmail. *Sabihu'l-Buhari* (Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir) (Dar Tavfu' n Necât, 1412).



- el-Hekim, Seyyid Muhammed Said et Tabatabaî. *Usulu'l- Akide* . Daru'l Hilal, 2006.
- ez-Zuhrî, İbni Şihab. *El-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar (Arapça -Türkçe)*. Çeviri Mehmet Nur Akdoğan. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Sakîfe Olayı veya Hz. Ebu Bekir'in Halife Seçimi" *İslâm Medeniyeti*, no. 3 (1982): 7-27.
- Fuad Jabali. *The Companions of the Prophet: a Study of Geographical Distribution and Political Alignments* . Brill Academic Publication, 2003.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Fadaihu'l-Batiniye* (Thk. Abdurrahman Bedevi). Kahire: Daru'l-Kavmiye li Tab'aati ve'n- Neşr, 1964.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23.1 (1978): 121-213.
- Halife bin Hayyat. *Tarihu Halife b. Hayyat* (Thk. Ekrem Ziya Umarî ). Riyad: Daru Tayyibe, 1985.
- Hasan İbrahim Hasan, Ali İbrahim Hasan. *en-Nuzumu'l-İslamiyye*. Kahire: Mektebetu'n Nahdatu'l -Mısıriye, t.y.
- İbn Hazm, el Endülüsi. *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. Çeviri Halil İbraihim Bulut . 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2009.
- İbn İshak, Ebu Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar. *es-Siretü'n-Nebeviyye*, (Thk: Ahmed Ferid el-Mezîdî ). Beyrut: Daru'l- Kutubu'l- İlmiye, 2004.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-Siyâse*. (Thk. Ali Şiri). 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Edva, 1990.
- . *el-Me'arif*(Thk. Servet Ukkâş). Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1960.
- Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*. Çeviri Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Mehmet Nur Akdoğan. "Şii Literatürde Hz. Ömer'in Bazı Hadiselerdeki Rolü." *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, no. 12 (2014): 86-116.
- Metin Bozan. "Tarihi Hadiselerin Konjonktürel İnşası (Şia'da Kerbela Örneği)" *E-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal Of Oriental Scientific Research (JOSR)* 9, no. 2 (2017): 802-822.
- Musevî, Seyyid Muhammed. *Peşaver Geceleri*. Çeviri Fahrettin Altan, Kadri Çelik, Arslan Başaran, Serdar Aytekin, Yusuf Töre ve Mehdi Aksu, İstanbul: Kevser Yayınları, 2004.
- Nâşî el-Ekber, Ebû'l-Abbas Abdullah b. Şirşir. *Mesâilül-İmâme min Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât*, (Thk. Josef Van Ess). Beyrut, 1971.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Hasaisu emirul muminin Ali ibni Ebi Talib* (Thk. Ahmed Mirin Beluşî). Kuveyt: Mektebetu'l Mualla, 1986.
- Nizamettin Parlak. "Sakifedeki Halife Adayları." (İSTEM), no. 19 (2012): 121-136.
- Onat, .Hasan. "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36.1 (1997): 79-117.
- . "Şii İmamet Nazariyesi. (Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde)." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32.1 (1992): 89-110.
- Suyuti, Celaleddin. *Tarihu'l-Hulefa*, (Thk. İbrahim Salih). Beyrut: Daru Sadr, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. ( nşr Ebû Suhayb el-Kermî). Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, tarih yok.
- Tâmir, Ârif. *el-İmâme fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Edva, 1998.

Ünalın, Abdullah. "Ehl-i Sünnet ve Şia'nın İmamette Dayandığı Hadisler." Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1998.

Vâkidi, Muhammed bin Ömer. *Kitâbu'l-Meğazi* (Thk. Marsden Jones). Beyrut: A'lemi Kutub, 1984.

—. *Kitâbu'r-ridde mea nebezeti min fütûhu'l-İrak*, (Thk. Yahya el Cebûri). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l- İslâmî, 1990.

Wilferd Madelung. *The Succession to Muhammad: A Study of The Early Caliphate*. Cambridge University Press, 2004.

Yücesoy, Hayrettin. *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyasi inda Ehlis-Sunna*. Amman: Daru'l-Beşir, 1992.



TURKISH  
ACADEMIC  
RESEARCH  
REVIEW



TÜRK  
AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ

## Instagram ve Mahremiyet: Dindar Muhafazakâr Kadınların Paylaşımları Örneği

Instagram and Privacy: The Case of the Sharing of Religious Conservative Women

### Bahset Karşlı - Sezen Aycan

Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bkarşlı@akdeniz.edu.tr  
Orcid: 0000-0002-6810-0900

Yüksek Lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Din Sosyolojisi, E-Posta: sezen\_aycan1991@hotmail.com  
Orcid: 0000-0002-8217-8579

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi-Date Received** | 23 Nisan / April 2020

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 25 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu** | Nisan – Mayıs – Haziran

**Pub Date Season** | April – May – June

**Atıf/Cite as:** Karşlı, Bahset-Aycan, Sezen, Instagram ve Mahremiyet: Dindar Muhafazakâr Kadınların Paylaşımları Örneği/Instagram and Privacy: The Case of the Sharing of Religious Conservative Women.tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (2), 245-266 doi: tarr.725695

**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.



# Instagram ve Mahremiyet: Dindar Muhafazakâr Kadınların Paylaşımları Örneği<sup>1</sup>

**Bahset Karslı<sup>2</sup>, Sezen Aycan<sup>3</sup>**

## Öz

Tarihten beri avcı, tarım, geleneksel, endüstri, modern ve postmodern gibi birçok toplum tasnifleri yapıla gelmiştir. İleri teknoloji ve bu teknolojinin gündelik kullanım pratiği, günümüz toplumunu dijital toplum şeklinde kavramsallaştırmaya yol açmıştır. Çünkü yeni teknolojik gelişmeler ile birlikte zaman-mekân bağlamında sınırların esnekleştiği, görme ve gösterme üzerine bir toplum modelinin inşa edildiği gözlemlenmiştir. Araştırmanın bu doğrultudaki amacı dijitalleşen toplumda dindarlık boyutuyla değişen yeni mahremiyet anlayışını yorumlamaktır. Araştırmanın belirlediği kapsam Instagram'dır. Örneklem grubu ise farklı şehirlerde yaşayan, Instagram'ı aktif kullanan ve takipçi sayısı elli binin üzerinde olan 31 muhafazakar dindar kadının paylaşımları olarak belirlenmiştir. Araştırmada nitel paradigmaya dayalı betimsel analiz ve fenomenolojik yaklaşım kullanılmıştır. Dindar muhafazakar kadınların paylaşımları örneğinde betimsel analiz ve fenomenolojik yaklaşım karşılıklı olarak kullanılmaya çalışılmıştır. Araştırma mahremiyet ve dindarlık boyutuyla gözlemlenen değişimi ele alması açısından önem taşımaktadır. Araştırmada farklı şehirlerde yaşayan dindar muhafazakar kadınların paylaşımlarla kendilerini gösterirken aynı zamanda dini kimlikleri çerçevesinde dindarlıklarını da gösterdiği sonucuna varılmıştır. Özellikle dindar muhafazakâr kadınlar, paylaşımlarında dini anlam, ifade ve sembollere sıklıkla yer vermişlerdir. Dindar Instagram kadın kullanıcılarının yaptıkları dini paylaşımlar çerçevesinde dindarlığı araçsallaştırarak kullandıkları sonucuna varılmıştır. Dijital alanda mahremiyetin dindarlık ile olan ilişkisi yeni bir anlam üretiminin göstergesi haline gelmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dijitalleşme, Dindar Kadınlar ve Paylaşımları, Instagram, Gösterme ve Görünme, Mahremiyet

1 Bu makale "Dijital Dindarlıkta Mahremiyet, Dindar Muhafazakâr Kadınların Instagram Paylaşımları Örneği" adlı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

2 Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [bkarsli@akdeniz.edu.tr](mailto:bkarsli@akdeniz.edu.tr) Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>

3 Akdeniz Üniversitesi, Din Sosyolojisi Yüksek Lisans Öğrencisi, E-Posta: [sezen\\_aycan1991@hotmail.com](mailto:sezen_aycan1991@hotmail.com) Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8217-8579>

## Title: Instagram and Privacy: The Case of the Sharing of Religious Conservative Women

### Abstract

Throughout history, there have been made different societal classifications such as hunter, agricultural, traditional, industrial, modern and postmodern. Advanced technology and its everyday practices led to conceptualize today's society as digital society. This is because it has been observed that borders are getting flexible in the context of space and time with the new developments in technology. This causes a new type of social construction model based on seeing and showing. The aim of the research in this direction is to interpret the new understanding of privacy that changes with the dimension of religiosity in a digitalizing society. The scope of the study is Instagram. The sample group consists of sharing of 31 religious conservative women who live in different cities, are active users of Instagram, and have over 50k followers. The study uses a descriptive analysis based on qualitative paradigm and the approach is phenomenological. Descriptive analysis and phenomenological approach were tried to be used mutually in the example of the sharing of religious conservative women. The research is important in terms of addressing the change observed with the dimension of privacy and religiosity. In the study, it was concluded that religious conservative women living in different cities showed themselves through sharing, while at the same time showing their religiousness within the framework of their religious identity. Religious conservative women, in particular, often included religious meanings, expressions and symbols in their sharing. It has been concluded that religious Instagram female users use religiousness as a tool in the framework of their religious sharing. The relationship between privacy and religiosity in the digital field has become an indication of a new production of meaning. The relationship between privacy and religiosity in the digital field has become an indication of a new production of meaning.

**Keywords:** Digitalization, Religious Women and Their Sharing, Instagram, Demonstration and Appearance, Privacy.

### Giriş

Toplumlar tarihsel geçmişlerinden bu yana farklı tipolojilerle adlandırılmışlardır. Coğrafi şartları, sosyokültürel durumları, dini inanç ve ritüelleri gibi faktörler, onların birbirleriyle aynı yapıya sahip olmadıklarını göstermektedir. Toplumları belli kriterlere göre ele aldığımızda karşımıza geleneksel toplum modeli çıkmaktadır. Geleneksel toplum avcı ve toplayıcılığa dayalı, kolektif bir yapının olduğu toplum modelidir. Toplumsal ilerlemeyle beraber sanayileşme ve kentleşmenin yaşanması modern toplumu inşa etmiştir. Modern toplumda rasyonel düşünme biçimiyle birey geleneksel yapıdan farklılaşmıştır. Hızla bilginin yayılması ve kullanılması modern toplum yapısını bir üst modele taşımıştır. 20. yy'da teknolojinin hakim olduğu ve bilgisayar ağlarına dayalı yeni bir toplum modeli ortaya çıkmıştır. Bu toplum ileri teknoloji ve dijital unsurların yaygınlıkla kullanıldığı dijital toplumu ifade etmektedir.

İleri teknolojinin beraberinde getirdiği bilgisayar, internet ve akıllı telefon gibi yeni iletişim araçlarının kullanımı yaşadığımız toplumu dijital toplum modeli olarak adlandırılmasını sağlamıştır. Dijitalleşen toplumda bilgisayar, internet ve mobil cihazların kullanımı oldukça yaygındır. Dijital unsurların kullanımının toplumda hakim olması mekan-zaman bağlamında sınırları esneklemiştir. Dijitalleşen toplumda sınırların esnekleşmesi görme ve gösterilmenin şeffaflaşmasıyla gerçekleşmiştir. Bu çerçevede mahremiyet algısı ve bu algının gösterdiği değişim, dijital toplum çözümlerinde önemli bir gösterge olarak kullanılabilir. Özellikle dijital toplumda mahremiyetin uğradığı değişim sosyal medya kullanımında kendini göstermiştir. Çünkü sosyal medya kullanımında bireyler temel bilgilerine ve gündelik yaşam pratiklerine yer vermekte ve varoluşsal zeminlerine göndermeler içermektedirler. Bunun neticesinde sosyal medya üzerinde yeni sosyalleşme pratikleri gerçekleşirken mahremiyet alanı da kaçınılmaz bir şekilde bu pratiklerin icra edildiği gerçeklik ve sanallıklar arası geçişi içeren mekanlar haline gelmektedir.

Dijital toplum göstergesi olarak ele alınan mahremiyet algısı ve dönüşümü, genellikle sosyal medyayla birlikte ele alınmakta veya sosyal medya mahremiyet dönüşümünde önemli bir saha olarak görülmektedir. Sosyal medya mecralarında ise Instagram, diğer sosyal medya araçlarından daha fazla veri sunabilmektedir. Instagram'da yeni mahremiyet anlayışını ele almadan önce mahremiyet kelimesinin anlamını kavramsal çerçevede ele almak daha sistemli olacaktır. Öncelikle mahremiyet, kendi içerisinde çeşitli anlamları ifade etmektedir. Mahremiyet Arapça "haram" kelimesinden gelmektedir (Yaman, 2011: 185). "Mahrum", "hürmet", "muharrem", "tahrir" gibi kelimeler de aynı kökten türetilmiştir. Özellikle mahrem kelimesi yasaklamak, men etmek, mahrum etmek, el sürmemek ve herhangi bir şeye dokunmamak anlamlarını taşımaktadır. İslamiyet'in bakış açısına göre mahremiyet kelimesi ele alındığında "haram, haram kılmak ve haram kılınmış gibi" anlamları taşımaktadır. Dini bir kavram olan mahremiyet Allah'ın yasakladığı, haram kıldığı ve evlenilmesi yasak olan kişileri de tanımlamaktadır (Dalkıç Örs, 2018: 6). Mahremiyet sözlüklerde gizlilik ve mahrem olma anlamlarında kullanılmaktadır. Türk Dil Kurumu mahremiyete gizlilik anlamını vermektedir (Aksan, 1998: 1487). Kubbealtı sözlüğü benzer bir şekilde mahremiyeti; "bir kimsenin gizli özelliği" olarak ele almıştır (Ayverdi, 2005: 1907). Ötüken Türkçe Sözlükte ise mahremiyet; "bir şeyin gizli yönü, bir kişinin özel yaşamına ilişkin gizlilik" anlamında açıklanmıştır (Çağbayır, 2017: 680). Mahremiyet kelimesine dair yapılan tanımlar genel olarak gizlilik üzerinden açıklanmıştır. Gizleme, koruma, göstermeme, kişiye özel anlamda da ele alınmıştır.

Mahremiyetin bu tanımları bağlamında kimi zaman kesişen kimi zamanda farklılaşan yorumlamalar da söz konusudur. Samimi, içli dışlı, herkes tarafından bilinmemesi gereken, söylenmeyen, gizli anlamından hareketle Göle (2016: 128) mahremiyeti daha çok gizli aile hayatı, kadının çizdiği koruma alanı, bir kişiye veya bir eşyaya izinsiz bakış ve saklı kalması gereken şey olarak tanımlamaktadır. Sadece bireyin izni ve isteğiyle mahremiyet alanına girilebilir. Başka bir tanıma göre mahremiyet özel alanın diğer bir adıdır. Genellikle bireylerin kendileriyle baş başa kaldığı, düşüncelerini, davranışlarını, istediği zaman ve mekânda, istediği kişilerle sosyalleşme ilişkisini sürdürdüğü alandır (Yüksel, 2003). Aktaş'a göre mahremiyet bireyin kendisini keşfetmesi, duygu ve düşüncelerini, sahip olduğu yetenekleri maddi ve manevi anlamda geliştirebildiği bir kavramdır (1995: 12). Öztekin ve Öztekin'e (2010) göre mahremiyet bireyin bizzat

kendisinin kurallarını ve sınırlarını belirlediği, kendisinin seçtiği insanlarla baş başa kaldığı, özgür yaşam alanı olarak tanımlamaktadır. Onlara göre bireyin mahremiyeti toplumsal denetim ve gözetimden uzak, tamamen kendilerine ait özel bir alandır. Çapçioğlu ve Akın'a göre mahremiyet başkaları tarafından ne kadar bilindiğimiz ve başkalarının fiziksel olarak bize ne kadar ulaşabildiklerinin yanı sıra, başkalarının ilgilerinin ne ölçüde nesnesi olduğumuzla da yakından ilişkili bir tanımdır (Çapçioğlu & Akın, 2019: 9). Mahremiyet bireylerin, grupların veya kurumların, başkalarıyla iletişimi gerçekleştirdiklerinde kendileriyle ilgili bilgiyi ne zaman, nasıl ve ne ölçüde vereceklerini belirleme hakkını vermektedir. Bireyin toplumsal yaşam biçimindeki şekline baktığımızda mahremiyet fiziksel veya psikolojik etkenler ile genel sosyal alanından gönüllü olarak çekilmesiyle ilişkilidir.

Mahremiyetle ilgili yapılan çeşitli tanımlardan da ortaya çıktığı gibi mahremiyeti genel, evrensel ve sınırları belirlenmiş bir şekilde açıklamak güçtür. Çünkü toplumlarda görülen sosyokültürel, coğrafya ve din gibi etkenlerin farklı olması mahremiyetin içeriğini de değiştirebilmektedir. Daha üst bir kavramsallaştırmayla mahremiyet en temelde yerel/yerli'dir. Örneğin Hilmi Yavuz, mahremiyetin sınırı: görmek mi, dokunmak mı? sorusundan hareketle Doğu kültüründe mahremiyetin görünmezlik Batı kültüründe ise dokunulmazlık olarak inşa edildiğini söyler. Batılı için, insan gövdesinin mahremiyeti, onun kamusal alanda, *dokunulmaz* olmasıyla güvence altına alınmıştır. Mahremiyetin ihlali anlamında taciz ise, gövdeye dokunmakla gerçekleşir. Halbuki Doğu toplumları, mahremiyeti, dokunma duygusuyla değil, görme duygusuyla ilişkilendirir. Mahremiyet, mahrem olanın, ötekinin bakışından saklanması, ötekinin bakışına *kapalı* tutulmasıdır... Çünkü batı kültüründe, *görme duygusu* ile mahremiyetin ihlal edilmesi söz konusu olmuyor. Hilmi Yavuz, mahremiyetin sınırının başlama yerinin de aynı şekilde Batı kültüründe *yakın*, Doğu kültüründe ise *uzak* olduğunu söyler. Kısacası Batı toplumunda mahremiyet dokunulmazlığa denk gelirken, Doğu toplumunda görünmezliğe denk gelmektedir (Yavuz, 2012: 17-22). Doğu ve Batı toplumlarında her ne kadar farklı mahremiyet anlayışları görülse de bireyin temel gereksinimlerinden birini oluşturmaktadır. Bireyin yalnız kalma isteği, kendisiyle veya sevdiği insanlar ile özel vakit geçirmesi özel bir mahremiyet alanına olan ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Bu doğrultuda insanlığın varoluşundan ve toplumların tarihsel süreçlerinden bu yana belli bir özel alanı ifade eden bir mahremiyet alanının olduğunu söyleyebiliriz. Fakat toplumların tarihsel dönüşümüyle birlikte, daha özelden de birey merkezli toplumsallıklar yaygınlaştıkça mahremiyetin de değiştiği görülmektedir.

Mahremiyetin gösterdiği değişim sosyal medya kullanımından biri olan Instagram'da yeni bir anlam üretmiştir. Temelde gizlilik esasına dayalı olan mahremiyetin dindarlık boyutuyla olan ilişkisi Instagram'da paylaşımlarla gösterilen bir kullanım haline gelmiştir. Instagram kullanımında her türlü kullanıcı profili bulunmasından dolayı konumuza en uygun mahremiyet çözümlemesinde dindar muhafazakâr kadınların paylaşımlarının uygun veriler üreteceği düşünülmüştür. Bu çerçevede farklı şehirlerde yaşayan dindar Instagram kadın kullanıcıları belirlenmiş ve sistematik olma adına dindar Instagram kadın kullanıcıları tablolaştırılmaya çalışılmıştır. Dindarlık ve mahremiyet ilişkilerinin yorumlanmasında kullanılmak üzere araştırmada örneklem olarak belirlenen dindar muhafazakar kadınların medeni durumu, eğitimi ve yaşı profillerde yer alan bilgilere göre tespit edilmiştir. Çünkü dindar Instagram kadın kullanıcıların paylaşımlarında yaş, medeni durum ve eğitim seviyelerinde görülen farklılık mahremiyet

anlayışlarını etkileme ihtimalini taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle dindar kadınların toplumsal anlamda buldukları farklı konuları ve gündelik yaşamındaki pratikleri mahremiyet anlayışlarını etkilemekte veya sosyal medya bu farklılıkları eşitleyebilmektedir. Nitekim dijitalleşmenin getirdiği görünme ve gösterilme özelliği sonucunda her ne kadar farklı şehirlerde yaşayan, farklı sosyokültürel özelliğe sahip olan dindar kadınlar bulunsa da benzer eylem ve pratiklerle bir araya geldikleri görülmüştür. Özellikle Instagram kullanımında görme ve gösterilmenin getirdiği normalleşme dindar kadın kimliğini dönüştürdüğü gibi mahremiyet anlayışlarını da değiştirmiştir.

### Araştırmada Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Araştırma nitel paradigmaya dayalı betimsel analiz ve fenomenolojik yaklaşım kullanılmak üzere dijital alanda Instagram'da dindar kadınların paylaşımları örnekliliğinde değişen mahremiyet anlayışını içermektedir. Ele alınan paylaşımlarla mahremiyetin dijital alanda Instagram örnekliliğinde yeniden anlam kazanması betimsel analiz ve fenomenolojik yaklaşımlarla değerlendirilmiştir. Betimsel analizde elde edilen veriler sistematik şekilde oluşturularak konuşma metinlerinin yazıya dökülmesi, alınan cevapların sınıflandırılması olarak belirlenmektedir (Altunışık, 2010: 322). Fenomenoloji ise görüngübilimi olarak adlandırılan, Alman felsefeci Edmund Husserl tarafından geliştirilmiş bir yöntem olarak tanımlanmaktadır. Fenomenoloji özü görme yöntemidir (Öktem, 2005: 28). Betimsel analiz ve fenomenolojik yaklaşım ile günümüz dijital toplumu analiz edilerek dijital toplum içerisinde esnekleşen zaman ve mekanın mahremiyeti değiştirme üzerindeki rolü ele alınmıştır. Instagram kullanımında yapılan paylaşımlar doğrultusunda mahremiyeti etkileme üzerindeki etkisi incelenmiştir.

Bu çerçevede araştırmada dindar kadınların paylaşımları, kullandıkları dini anlam ve semboller fenomenolojik ve betimsel analiz ile yorumlanmaya çalışılmıştır. Instagram paylaşımlarında kullanılacak olan örneklemimiz ve örneklem kriterlerinin tablosu aşağıdadır.

**Tablo 1 Dindar Muhafazakâr Instagram Kadın Kullanıcıları Örneği**

Yaşadığı Şehir	Verilen Kod	Medeni Durum	Eğitim Düzeyi	Yaş	Takipçi Sayısı
İzmir	X13	Evli	Lisans	26	731 Bin
Sakarya	X5	Evli	Lisans	26	644 Bin
Rize	X28	Evli	Lisans	25	444 Bin
Kocaeli	X8	Evli	Lise	45	252 Bin
Konya	X1	Evli	Lisans	27	247 Bin
Van	X6	Bekar	Lisans	25	212 Bin
Nevşehir	X24	Evli	Lisans	23	199 Bin
Malatya	X16	Evli	Lise	35	173 Bin
Bolu	X27	Evli	Lisans	26	172 Bin
Trabzon	X4	Evli	Lisans	26	150 Bin
Kayseri	X26	Evli	Lise	32	136 Bin



Uşak	X21	Evli	Lisans	27	125 Bin
Mersin	X17	Evli	Lise	35	120 Bin
Karabük	X22	Evli	Lise	27	119 Bin
Çanakkale	X20	Evli	Lisans	26	108 Bin
Trabzon	X15	Bekar	Lisans	26	102 Bin
Ankara	X10	Evli	Lise	29	100 Bin
Tekirdağ	X29	Evli	Lisans	28	99 Bin
Balıkesir	X9	Evli	Lisans	24	85 Bin
Antalya	X12	Evli	Önlisans	26	79 Bin
Samsun	X18	Evli	Lisans	32	78 Bin
Mardin	X19	Evli	Lise	27	73 Bin
İstanbul	X2	Evli	Lisans	27	69 Bin
Adana	X32	Evli	Lisans	25	60 Bin
İzmit	X14	Bekar	Lisans	25	59 Bin
Şanlıurfa	X7	Evli	Lisans	29	57 Bin
Diyarbakır	X23	Evli	Lisans	26	52 Bin
Ordu	X30	Evli	Lisans	30	52 Bin
Bursa	X3	Evli	Lisans	28	51 Bin
Trakya	X11	Evli	Lisans	23	51 Bin
Erzurum	X25	Bekar	Lisans	21	50 bin

## Mahremiyetin Tarihsel Dönüşümü

Toplumların var oluşundan itibaren mahremiyet anlayışının olduğu belirlenmiştir. Toplumlar mahremiyet anlayışına göre belli bir kriter çerçevesinde ele alındığında ilk olarak karşımıza geleneksel toplum yapısı çıkmaktadır. Geleneksel toplum yapısının getirdiği coğrafi şartlar ve sosyo-ekonomik yapısı mahremiyet alanına zorunlu olarak bir ihtiyaç gereksinimini ortaya çıkarmamış veya var olan toplumsallık, geleneksel toplum zemininde mahremiyet algısı üretmiştir. Çünkü geleneksel toplum yapısında yer alan bireyler mekânın sınırlı olmasından dolayı ortak bir alanı kullanarak yaşamaktaydılar. Beraber yaşama ve birlikte hareket etmenin getirdiği kolektiflikten dolayı sosyal kontrolün güçlü olması ve bireyin kendini ifade etme özgürlüğünün olmaması mahremiyeti açıklama veya özele-bireye indirgenen mahremiyet talebi noktasında zorluk çıkarmıştır (Yüksel, 2003). Bireyin kendisine verilen rolü ve görevi yerine getirmesi, kendisinden daha çok diğer fertleri düşünerek hareket etmesi mahremiyeti bir farkındalık düzeyine ulaştırmamıştır.

İlerleyen toplumsal gelişmeyle beraber geleneksel toplum yapısından modern topluma doğru bir gelişme süreci yaşanmıştır. Toplumsal refahın artması, kentleşme ve sanayileşmeyle birlikte

özel ve kamusal alan ayrımı ortaya çıkmıştır. Vincent'e göre mahremiyet kamusal denetimden uzak özel alanı temsil ederken, modern toplumda mahremiyet devlet karşısında yalnız kalma ihtiyacıdır (2016: 25). Bu doğrultuda modern toplumda iş dünyasının yoğun temposu ve devlet yapısının getirdiği katı kurallar bireyin kendisiyle baş başa kalma ve dinlenebileceği bir özel alana gereksinimi meydana getirmiştir. Modern toplumda özel alan bireyin yaşadığı ev, ev dışı alan ise kamusal alanı ifade etmektedir.

Modern toplum sonrası hızla gelişen yeni iletişim araçları ve teknoloji dijital toplum şeklinde kavramsallaştırılabilen yeni bir toplum tipolojisini inşa etmiştir. Kullanılan yeni iletişim ve teknoloji ile birlikte özel ve kamusal alan ayrımı ortadan kalkarak esnek bir görünüm elde edilmiştir. Bilgisayarlar, akıllı telefonlar, mobil cihazlar ve tabletler gibi dijitalliğin unsuru olan yeni iletişim araçlarının kullanımıyla özel ve gizlilik esasına dayalı mahremiyet alanı görünme ve gösterilmeye doğru bir değişimi gerçekleştirmiştir. Esasında dijitalleşme, mahremiyette görünme ve paylaşmanın epistemolojik değişimine ilişkin yeni bir durumun varlığına göndermeler içermektedir. Oysa mahremiyetin dönüşümüne ilişkin anlama ve yorumlama kaygısı, toplum tipolojileri ve bu tipolojilerin ürettiği sosyallik/siyasallık bağlamında tartışıla gelmiştir. Mahremiyetin gösterdiği değişimi ele alan sosyologlardan biri olan Giddens (2014: 89), mahremiyeti bireyler arasında gerçekleşen iletişim olarak ele almıştır. Ona göre mahremiyet diğer birey tarafından içselleştirilmek değil, onun özelliklerini bilerek kendi özelliklerini ortaya koymak demektir. Mahremiyet her şeyden önce eşitlik bağlamında insanlarla ve bireyin kendisiyle kurduğu duygusal iletişim kurma sorunudur. Bireyin duygusal yakınlık kurduğu kişiler ile olan iletişim mahremiyet alanını belirtmektedir. Giddens (2014: 123-125) mahremiyetin alanını belirttikten sonra mahremiyetin dönüşümünü modern toplum ve sonrasında kimlik ve cinsiyet rollerinin değişimi üzerinden yorumlamıştır. Kadın ve erkek arasında olan duygusal birliktelik ile gizli alan rol değişimiyle görünürlük kazanmıştır. Kadın duygusal yönünü ortaya çıkartarak mahremiyetin görünürlüğünü kolaylaştırmıştır.

Mahremiyetin dönüşümüne iktidar zemininde bakan Foucault'ya göre modern dönem toplumların denetimi ve gözetlenmesi, panoptikon modelindeki gibi (fiziki olarak yirmi dört saatini gözetleme imkanı veren hapisane modeli/fiziki denetleme) iktidarların zamansal ve mekansal kontrolü şeklinde icra edilmiştir. Yani toplum ve bireyler iktidar tarafından gözetlenmektedir. Foucault'ya göre iktidar ilk zamanlarda gözetim şeklini somut ve sert bir şekilde uygulamaktaydı. Fakat zamanla ilerleyen yeni medya ve iletişim araçları sayesinde iktidar gözetimini yumuşatarak ve görünmeyerek denetimini yapmaya başlamıştır. Bu da bireylerin medyayı kullanmasıyla gerçekleşmiştir (2012: 295). Yeni medya kullanımı ve medyada bulunma isteği gözetlenme durumunu normalleştirmiştir. Bireyler yeni medyada farklı kullanıcıların içeriklerini ve yorumlarını takip edip beğendikleri için, hem takip eden hem de takip edilen olarak, gözetimin bir taraftan öznesi, diğer taraftan ise nesnesi olmaktadır. Bireyin yeni medyada üretici, gözlemci, takipçi ve denetleyici olarak üstlendiği özne rolünün getirdiği görevden dolayı içerik tüketicisi olarak nesne konumuyla birlikte ortak hareket etmektedir. Diğer bir ifadeyle kişi, aynı anda hem gözetleyen hem de gözetlenen konumundadır. (Çapçioğlu, 2019: 665). Yeni medya kullanımında bireyin gözetleyen ve gözetlenen konumunda olması sınırları esnekleştirerek kolaylıkla görünmeyi ve gözetlenmeyi ortaya çıkarmıştır. Görülmenin normalleşmesi aynı zamanda mahremiyetin de bilerek ve isteyerek gizlenmesine gerek duyulmadan gösterilme

durumunu meydana getirmiştir. Bu doğrultuda yeni medya kullanımında mahremiyet alanına izin alınmadan ve korunmaya gerek duyulmadan görülebilmek üzerine bir pratik inşa edilmiştir.

Mahremiyetin yeni medya üzerindeki değişimini ele alan Lyon ve Bauman (2017: 14) panoptikon sonrası gözetimi, akışkan gözetim olarak ifade etmişlerdir. Onlar, artık her şey akışkanlaşarak değişmeyen tek şeyin değişim olduğunu ve gittikçe her şeyin esnekleşerek belirsizleşmeye başladığını günümüz dijital toplumunu ele alarak açıklamışlardır. Akışkan gözetim bir yönelimdir; yani yeni bir gözetim yoludur. Bu yeni gözetim yolu da dijital teknolojik ürünler ve sanal güvenlik kontrolün sağlanması ile gerçekleşmektedir. Gündelik hayatın ayrılmaz parçası haline gelen kredi kartları, güvenlik kameraları, bilgisayar ve mobil cihazlar gözetim şeklini akışkanlaştırmıştır. Bununla birlikte sosyal meydanın sunduğu eğlenceli kullanım anlayışı ile bireyin temel bilgilerine kolaylıkla ulaşılabilir. Bireyin temel bilgilerine ulaşılabilir durumu gizlenecek bir mahremiyet alanını bırakmamıştır (Bauman, 2013: 26).

Gizliliği ortadan kaldıran internet ve sosyal medya kullanımı mahremiyeti dönüştürmüştür. Mahremiyetin dönüşümündeki ana rol ise bireyin bilerek ve isteyerek özel alanını sosyal medya üzerinden paylaşma kullanımını ortaya çıkarmıştır. Sosyal medyanın sunduğu ucuz cep telefonu kameraları, sınırsız fotoğraf paylaşımı ve ücretsiz video kullanımı mahremiyeti kolaylıkla göstermektedir. Sosyal medyanın sunduğu görünürlük vaadiyle mahremiyetin görünümü toplumsal anlamda kabul edilmeye de ilişkilidir (Bauman, 2016: 30). Simmel'e (2015: 34) göre mahremiyet, sır tutmaktır. Fakat günümüzde dijitalleşmeyle birlikte bilgiye kolaylıkla ulaşılması sırların sosyal medya üzerinde paylaşılmasıyla ortadan kalkmıştır. Adeta sırları söylemeye göstermeye dayalı olma anlayışı mahremiyetin gizli olma durumunu değiştirmiş ve ifşa ettikçe yani şeffaflaştıkça mahremiyetin ortadan kalkması veya genişlemesi/yenileşmesi şeklinde karşıtlıklar üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır.

Şeffaflaşma ve mahremiyet çözümlemesi noktasında mahremiyeti sosyal medya üzerindeki dönüşümü üzerinden ele alan Byung Chul Han'ın "Şeffaflık Toplumu" adlı eserinde bu kavramsal karşıtlığa odaklanmıştır. Ona göre günümüz dijital toplumu mahremiyeti şeffaflaştırmıştır. Şeffaflık özel alanın tümüyle elden çıkarılmasıdır ve içi görülebilir anlamına gelmektedir. Şeffaflık dijitalleşmeyle mahremiyeti çıplaklaştırarak göstermektedir. Boşluk bırakılmadan mahremiyetin gösterilmesi ise artarak devam etmektedir (2018: 12). Han sosyal medya üzerinde şeffaf bir şekilde mahremiyetin görünürlüğünü artan değer ilişkisiyle de ifade etmiştir. Mahremiyetin bu kadar artarak sosyal medyada gösterilmesi değer de arttığı sonucunu vermektedir. Çünkü mahremiyet ve değer ilişkisinin artışı insan simasının gösterilmesine dayanmaktadır. İnsan siması sosyal medyada 'face' halinde gösterilerek mahremiyeti teşhir etmektedir. Face, Han'a göre bakışın aurasından yoksun bırakılıp teşhir edilen bir yüzdür (2018: 26-28). Teşhir edilen bir yüzün ana temasında güzelliği gösterme amacı bulunmaktadır. Bu nedenle sosyal medyada paylaşılan insan yüzünde kötü, çirkin veya negatif bir durum yoktur. Tam tersine daha fazla yüz güzelleştirilerek mahremiyet alanına değer bir görünüm elde edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Han'a göre her bir birey şeffaflık toplumunda mahremiyet alanının reklamını yapmaktadır. Bireyin mahremiyet alanı gösterim değeriyle ölçülerek (beğenme/like ve yorum sayısı) dışa açık bir şekilde görünümünü sergilemektedir. Sosyal medyada fotoğrafların paylaşılması, like ve yorum sayısının çokluğuyla değer kazanması mahremiyetin gizlilik boyutunu değiştirmiştir. Daha genel bir ifadeyle mahremiyet, sosyal medyada gizlenmeye gerek duyulma-

dan aksine daha çok gösterme/görünmeyle anlamlı hale gelme denklemi üretmiş gözükmektedir. Bu anlamda görünmek ve var olmak mottosu, mahremiyetin yeni durumuna ilişkin yaygın algıyı örneklendirmektedir (bk. Atay, 2017). Görünmek ve var olmak bağıntısı sadece bedensel sunumu değil din, aile gibi kurumsal yapıları da kapsamaktadır. Mahremiyetin üretmiş olduğu bu yeni anlam, medya araçlarından daha fazla bireysel sunuma imkan veren örneklem sanal mekanımız Instagram'da gerçekleştiği için mahremiyet çözümlemesi açısından yoğun veriler sunduğuna inanılmaktadır.

### Sosyal Medya ve Mahremiyet: Instagram

Instagram Kevin Systrom ve Mike Krieger tarafından 2010 yılında kurulmuştur. Sıklıkla fotoğraf ve video paylaşımına dayalı sosyal medya alanlarından biridir. Instagram İngilizce 'instant' yani Türkçesi 'hızlı ve anlık olan' anlamına gelirken, İngilizce 'telegram' telgraf kelimesinin birleşiminden adını almıştır (Uzundumlu, 2015: 81). Instagram'ın diğer sosyal medya alanlarına göre bu kadar hızlı ve yaygın kullanımının nedeni, taşıdığı filtre özelliğidir. Bu paylaşılan video ve fotoğrafların değiştirilerek kullanıcılar tarafından eğlenceli hale getirilmesi özelliğidir (Hekimoğlu, 2019: 28). Instagram'ın görsel içeriğe sahip olması kullanıcı sayısını arttırmıştır. Çünkü Instagram'da beğeni ve takipçi sayısı ile her bir kullanıcı hızla popülerleşerek 'fenomen' kavramı çerçevesinde tanınma olanağını elde etmektedir.

Instagram kullanıcılarının hızla tanınmasıyla birlikte mahremiyet alanlarının görünümü de normalleşmektedir. Instagram kullanıcıları profillerini yarı açık veya tam kullanarak takipçilerine fotoğraf ve video yolu ile görünmeyi, beğenmeyi ve izlenmeyi amaçlamaktadırlar. Açık olarak kullanılan Instagram profilleri de keşfet bölümüne düşerek herkes tarafından izlenebilmekte ve görülebilmektedir. Görülmenin artmasıyla beraber Instagram takipçisi de doğal olarak artmaktadır (Aslanoğlu, 2016). Takipçi sayısının fazla olması kullanıcılar arasındaki görülmeyi şeffaflaştırmıştır. Bireyin Instagram kullanımında yaşadığı duygu durumundan özel hayatına kadar mahremiyet alanını göstermesi aynı zamanda beğenme ve haz duygusunu da arttırmıştır. Bu durum bir keresinden bir şey olmaz düşüncesiyle artarda özel hayata ilişkin mahrem alanların paylaşılmasına neden olmaktadır. Doğal olarak mahremiyetin görünümü normal hale dönüşmektedir (Hekimoğlu, 2019: 49).

Instagram kullanımı birey için görünür olmayı, takip edilmeyi ve beğenilmeyi ifade etmektedir. Bunun sonucunda bireyin Instagram'da elde ettiği popülerlik ve yaşadığı sanal değer daha fazla paylaşım yapma sıklığını ortaya çıkarmıştır. Birey bu çerçevede mahremiyetini bilerek ve isteyerek göstermektedir ve bu da mahremiyetin zedelenmesine neden olmaktadır (Yüksel, 2003). Özellikle Instagram kullanımının yaygınlaşarak mahremiyeti dönüştürme üzerindeki etkisi ele alındığında dindar kadın kullanıcıların paylaşımlarıyla mahremiyet alanlarını göstermeleri dikkat çekmektedir. Paylaşımlarında dini anlam, sembol ve ifadelere sıklıkla yer vermeleri mahremiyet ve dindarlık ilişkisinin yeni görünümünü yorumlama ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.

## **Mahremiyetin Değişim Örneği: Instagram Paylaşımları**

Instagram'da dindar kullanıcı kadınların sıklıkla artması ve yaptıkları paylaşımlar mahremiyetin dönüşümü noktasında dikkat çekici olmaktadır. Çünkü erkeğin Instagram'ı kullanması ve paylaşım yapması sosyalleşme olarak ifade edilirken, kadının paylaşımları mahremiyetin dönüşümü olarak ifade edilmektedir (Yavuz, 2012). Örneklem olarak belirlenen dindar kadınların Instagram paylaşımlarında geleneksel dindarlık kimliğinden dijital dindarlığa doğru bir kullanıcı profili karşımıza çıkmaktadır. Özel alanda yaşayan ve dini kimliği çerçevesinde belli bir mahremiyet anlayışı olan dindarlık tipinden artık kendini göstermeye çalışan yeni bir dindar tipi görülmektedir. Bu yeni dindar nesil tipi dijital alanı kullanan, dijital alanda sosyalleşme pratiklerini gerçekleştiren ve aynı zamanda bunu yaparken dini araçsallaştırarak mahremiyet görünümünü yumuşatan yeni bir dijital kullanıcıdır. Şimdi bu kullanıcıların yaptıkları paylaşımlarla mahremiyetin dönüşümü ve dindarlık ile olan ilişkisi ele alınacaktır.

### **Dijitalleşen Dindarlık Görünümü**

Dijitalleşmenin toplum üzerinde belirleyici etkileri olduğu gibi birey üzerinde de etkileri görülmektedir. Görünme ve gösterilmeye dayalı olan dijital toplumda dindarlığın görünümü de şeffaflaşmıştır. Bireyin dini kimliği çerçevesindeki dindarlık biçimi dijitalleşmeyle değişime uğramıştır. Öncelikle dindarlık dine ait inanç, ibadet ve sembollerle ilişkili olma ve onlarla zaman geçirme sıklığını ifade etmektedir (Kurt, 2009). Dindarlık dinin belirlediği temel ibadetleri yaşamın her alanına yayma ve belirlediği yasaklara uyma durumudur. Her dindarlık türü kendi içerisinde farklı bir görünüme sahiptir. Allport (2004: 50), dindarlığı iç kaynaklı ve dış kaynaklı dindarlık olarak ele almaktadır. İç kaynaklı dindarlıkta bireyin temel yaşam alanında din yer alır. Birey dinin temel esaslarını içselleştirerek dinin bütün emirlerine uymaya çalışır. Birey için din bütün sorunlarla başa çıkma yoludur. Dış kaynaklı dindarlıkta ise birey istek ve amaçlarını gerçekleştirmek amacıyla dini araçsallaştırarak kullanmaktadır. Birey toplum tarafından beğeni ve takdir edilmek için dinin kurallarını yerine getirmektedir. Örneğin zayıflamak için oruç tutmak ve dışlanmamak amacıyla Cuma namazına gitmek dış dindarlığı ifade etmektedir (Ayten ve Köse, 2010: 120).

Birey dindarlığını dijital alanın özelliğine göre göstermektedir. Dijital alanının içerisinde yer alan sosyal medya kullanımında dindarlık özlü söz, fotoğraf veya video yolu ile gösterilmeye dönüşmüştür. Dijital alanda dinin görünümü ile birlikte dini bilgi ve pratikler de gösterilmektedir. Tespih çekmekten kurban kesmeye, dua etmekten namaz kılmaya kadar yapılan dini ibadetler dijital dindarlığa doğru bir görünümü yansıtmaktadır (Narmanlıoğlu, 2015). Dijital ibadetlerin hızlı ve kolay gerçekleşmesi sayesinde Müslümanlar dijitalleştirdikleri dijjibadetlerini sosyal medya kullanımı üzerinden gerçekleştirmeye başlamışlardır. Cuma hutbesi okunurken çekilen selfieler, şeytan taşlama veya Kâbe ile olan yakınlığın fotoğraflanarak sosyal medyada yayılması dijital ibadet söylemine dönüşmüştür. Müslüman dindarlığın görünümü de dijital alanın özelliklerine göre paylaşılmıştır. Özellikle Müslüman dindar kadınların Instagram kullanımında fotoğraf paylaşımları ile birlikte metinsel olarak paylaştıkları yazılı metinlerde dindarlıklarını dijitalleştirerek göstermektedirler. Dindar Instagram kadın kullanıcıları dijital ibadetlerini paylaşımlarıyla gösterirken mahremiyet alanlarının görünümünü normalleştirmişlerdir.

## Gösterilen Dindarlık Cuma Paylaşımları

Müslüman dindar kadınların Instagram paylaşımları arasında yer alan Cuma paylaşımları, dijital dindarlığın görünümüne tipik birer örnek olarak verilebilir. Cuma günü Müslümanların ibadetlerini yaptıkları özel günlerden biridir. İslamiyet'e göre Cuma günü haftalık toplu ibadetlerin yapıldığı namazın adıdır. İslamiyet, Cuma gününün önemini, Müslümanların o gün için yapması gerekenleri ayet ve hadislerle açıklamıştır. Aynı adı taşıyan Cuma suresinde görüldüğü gibi "Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır" buyrulması Cuma'ya verilen önemi ifade etmektedir (Cuma 9/62). Cuma gününe ait bir Müslüman'ın nasıl davranması gerektiğine dair bilgiler de verilmiştir. Müslümanlar için oldukça önem taşıyan Cuma gününde farz olan namaz ile birlikte bedeni temiz tutmak, camiye erken gitmek ve Hz. Peygambere salâtü selam getirmek sünnet olarak kabul edilmiştir (Canbulat, 2018). Cuma gününün Müslümanlar için taşıdığı bu önem Instagram'a da yansımaktadır. Dindar Instagram kadın kullanıcıları düzenli olarak Cuma'ya dair özel dini paylaşımlarda bulunmaktadırlar.

Allah'ım sen benim Rabbimsin. Senden başka ilah yoktur. Beni, sen yarattın ve ben senin kulunum. Ve ben iman ve kulluğumda gücüm yettiğince senin ahd-ü misakın üzereyim. Yâ Rabbi! Sen beni afv ü mağfiret eyle. Zira senden başka günahları afv ü mağfiret edecek kimse yok. Cumamız hayırlı olsun. Cumamız mübarek olsun, dualarda buluşalım dostlar. Amine Asya hepinizin Cumanızı hayırlı dileklerde bulunuyor. Maşallah boncuğuma (Ankara, X10).

Kim Kur'an'ı okur, öğrenir ve onunla amel ederse kıyamet günü, anne ve babasına nurdan bir taç giydirilir. Onun ziyası güneş ışığı gibidir. Onun ana-babasına iki hulle giydirilir ki dünya onlarla boy ölçüşemez. Onlar: 'Ne karşılığında bunlar bize giydirilirdi?' derler. 'Çocuğunuzun Kur'an tutması sebebiyle' denilir. Hayırlı Cumalar. Rabbim sen evlatlarımızın Kur'an ehli insanlar olmasını nasip et, hayırlı nurlu Cumalar (Uşak, X21).

Cuma gününe özel Instagram'da yapılan dini içerikleri paylaşımlarda kadınlar dindarlıklarını söylem ile belirtmektedirler. Ayrıca Cuma paylaşımlarında kadınlar dindarlıklarını dini zaman ve mekâna bağlı olarak da göstermektedirler. Özellikle bu paylaşımlarında mekân olarak cami ve Kabe'nin fotoğraflanarak gösterilmesi dijital dindarlığın görünümünü araçsallaştırmaktadır. Dindar kadınların Cuma paylaşımlarında çocuklarını da göstermeleri takipçiler tarafından oldukça beğenilmektedir.

Aşk beş vakittir. Aşkımızın meyvesi Maşallah Muhammed Kadir'im #Hayırlı Cumalar. Boş bulduğumuz seccadeleri dolduran gençlerden olursun (olursunuz) inşallah. Hayırlı cumalar (İstanbul, X2).

Çocuğun kalbi ekilmemiş tarlaya benzer; ne ekersen tutar kalbine şimdiden küçük tohumlar atanlardan olalım hayırlı cumalar (Konya, X1).

Ey Rabbim beni ve soyumdan gelecekleri namazı devamlı kılanlardan eyle; ey Rabbimiz duamı kabul et! İbrahim Suresi 40. Ayet (Trabzon, X4).



Hiçbir anne-baba evladına iyi bir eğitimden, iyi bir ahlaktan daha değerli miras bırakmaz. Hayırlı cumalar. Bir amin bir de maşallahınızı alırsız (İzmir, X13).

Selamünaleyküm, Muhammed Kadir ezan duyunca ellerini açıp Allah'ım anneme, babama, kardeşime, bana sağlık ver amin. Allah'ım annem, kardeşim evimize sağlıcakla gelsin. Çocuklarımıza vereceğimiz en büyük servet merhamet olmalı. Allah'ım kalp güzelliği versin. Hayırlı cumalar (Adana, X32).

Cuma paylaşımlarında dini anlam ve söylem ile birlikte çocuklar da dindarlığın bir görünümü olarak gösterilmektedir. Kadınlar kız çocuklarını tesettür kıyafetle, erkek çocuklarını ise namaz kılyormuş gibi göstererek paylaşmaktadırlar. Instagram'ın yaygınlaşması ve oluşturduğu kullanım kültürü bu tarz dini anlam ve içeriğe dayalı paylaşımların sıklığını arttırmıştır. Kadınlar dindarlıklarını evlatları üzerinden sevgi ve merhamete dayalı bir içerikle ifade etmektedirler. Hayırlı evlat tanımı dua, namaz, secde, ayet ve hadislerle belirtilmektedir. Bu paylaşımlarda gündelik hayat gerçekliğinde kullanılan gelen dindarlık pratikleri ve fenomenlerini sanallaştırırken hem din merkezli sermaye üretip tedavüle sürmek hem de görünümüne aksesuarlar eklemeye çalıştıkları gözlemlenmektedir. Bu arada bedensel mahremiyet dönüşürken dini ve ailevi mahremiyetler de dijital pazarlarda tüketime sunulması kaçınılmaz hale gelmektedir.

### Gizlenen Bedenin Dijital Görünümü

Beden ile ilgili yapılan kavramlarda toplumların farklı anlayışları etkili olmuştur. Toplumların özelliklerine göre beden kimi zaman güzelleştirilen bir araç, kimi zaman ise nefsi terbiye etmeye dayalı kısıtlamalarla anlamlandırılmıştır. Antik çağ döneminde beden gücün sembolünü gösterirken, Orta çağda ruh ile ilişkilendirilerek ifade edilmiştir (Şişman, 2019: 34). İslam düşüncesine göre beden önemlidir. Bedeni korumak, temiz tutmak ve iyi işlerde kullanmak gerekir. İslam peygamberinin “Bedenin senin üzerinde hakkı var” sözü bedeni korumayla ilgili düşünceye açıklık getirmektedir (Harman, 1997: 256).

Beden mahrem ve genel olmak üzere iki farklı boyutta değerlendirilmektedir. Bedenin mahrem boyutu örtme, yani gizli tutma ve başkalarından sakınma anlamına gelmektedir. Bedenin genel boyutu ise sosyalleşme ve sosyal kimlik edinme ile ilişkilendirilmektedir. Dijitalleşen toplumda mahremiyet olan beden kavramı görme ve gösterilme üzerine anlam kazanmıştır. Bedenin görselleştiği alanlar yeni dijital kullanım alanları olmuştur. Dijitalleşmeyle sosyal medya kullanımında gösterilmeye dayalı bir kullanım kültürünün ortaya çıkması mahrem olan bedeni seyirlik hale dönüştürmüştür (Dolgun, 2008: 193). Dijital alanda bedenin görselleşmesiyle birlikte aynı zamanda bireye ait temel bilgilerin de yer alması sosyal medya kullanımının dayattığı isteklerdir. Bu çerçevede bireyin sosyal medyada aktifleşebilmesi ve bir kullanıcı olabilmesi için mahremiyetini düşünmeden temel bilgilerini paylaşması gerekmektedir. Yeni sosyalleşme pratiklerinin gerçekleştiği dijital alanda beden de mahremiyet alanını esnekleştirerek bir meta unsuruna dönüştürmüştür. Özellikle Instagram kullanımında paylaşımlar çerçevesinde dindar kadınların bedenlerini göstermeleri ve bunu da dindarlık kimliği çerçevesinde ifade etmeleri oldukça dikkat çekmektedir.

Yüreği yangın yeri olup dilinden buraları eksik etmeyenlere de Rabbim nasip etsin en güzel zamanlarım. En güzel anılarım Umre'nden kabul olunan en güzel dualarım. Bu yazıyı neden paylaşıyorum? Belki nasiplenen olur, özellikle insanların kalbini diliyle kırmayı huy edinenlere, ölümlü dünya. 'Allah'u Teala çirkin hareketler yapan, çirkin sözler söyleyen kimseden nefret eder' (Tirmizi, Birr, 62). Bir Müslüman'ın, yanında bulunmayan din kardeşine yapacağı dua kabul olunur. Bir kimse din kardeşine hayır dua ettikçe, yanında bulunan görevli bir melek ona, 'Duan kabul olsun, aynı şeyler sana da verilsin' diye dua eder. (Müslim, Zikir 87, 88; İbni Mâce, Menâsik 5) Dualarımdasınız inşallah (Bursa, X3).

Yar'im, Yar bildiğim... Beşeri alemlerden yüreğime nakşylediğim... Ey Leyl-i Lem Ey Katre-i Dem. Söyle şimdi hangi narın fırkatı yakacak bu sineyi sensiz. Hangi kuyuya Yusuf olacak gönlüm ki Züleyha. Karşılıksız sevecek beni kim İbrahim diye yakacak sine mi. Kim beni sen gibi hasretinle yollara davud edecek... Ah yar iste bu yüzden ben yine Bi'lâl hükmünde, bu sefer ben değil, minareler benim üstümde... Haydi al kuşak takıp gel hüznünle geceme, yüz görümlüğün ömrümdür. Tak beni boynuna yar, Rahman ve Rahim Olan ALLAH'ın aşkıyla. Ve gördük ki; mekân değildir, zamandır önemli olan. Ve lakin o da değildir, eylemdir önemli olan. Ve o dahi değildir kalp olmadıkça (Kayseri, X26).

Şu hayatta kalbinizin güzelliği kadar iyiliklerle, kalbinizin çirkinliği kadar da kötülüklerle karşılaşsınız... Benim kendim için ve sizler için Allah'tan dileğim; herkes kalbinin ekmeğini yesin inşallah (Karabük, X22).

Dindar kadınların buna benzer paylaşımları Instagram'da sıklıkla görülmektedir. Bu paylaşımlarda kadınlar genellikle beden ile bireysel dindarlıklarını göstermektedirler. Bunu da özellikle kadınlar gittikleri Umre veya Hac ziyaretlerinde beden ile yaptıkları dini pratikleri ve eylemleri (Kabe'ye dokunma, rüku, secde, dua etme vb.) paylaşımlarıyla göstermektedirler. Dindarlığı ifade eden dini eylem ve bedeninin görünümü inanç çağından beğeniye, görünümünden gösterilmeye dayalı bir anlamı ortaya çıkarmıştır. Bu anlamda dini aksesuarlar ve formlar bedensel sunumda araçsallaştırılmakta ve tüketime sunulmaktadır. Dini eylem ve pratiklerin Instagram'da bu şekildeki görünümü dindarlık çerçevesinde mahremiyet alanını değiştirmiştir. Dini kimliğe sahip ve belli bir dindarlığı yaşayan Instagram kadın kullanıcıları mahrem olan kutsal bedeni görülmeye üzerine anlamlandırmışlardır.

### **Mahremiyetin Bedende Doğallaştırılması: Çekilen Selfieler**

Sosyal medyada sıklıkla selfie olarak adlandırılan fotoğraf paylaşımları yer almaktadır. Selfie kelimesi İngilizce bir kelimedir. Self sözcüğünün Türkçe karşılığı kendi, kişisel anlamına gelmektedir. Selfie sözcüğünün İngilizce karşılığı ise bireyin cep telefonu veya fotoğraf makinesiyle kendi kendini çekmesi ve kullandığı sosyal medyaya yüklemesi anlamında açıklanmaktadır. 2000'li yıllarda sosyal medyada hızla yaygınlaşarak paylaşılan ve özellikle kullanıcıların genç kız ve kadınlardan oluşması dikkat çekici olmuştur (Uzundumlu, 2015: 81). Son zamanlarda dindar Instagram kadın kullanıcıların paylaşımları arasında da görülmektedir. Fakat burada dindar kadınların selfie fotoğraflarında dini söylem ve ifadeler yer vermeleri dindarlık ve mahremiyet açısından yorumlanma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.

Beyaz başörtümle sürekli Umre'den gelmiş gibiyim (Antalya, X12).

Olmuyorsa vakti değildir, hakkın değildir. Olmuyorsa hakkında hayırlı değildir (Erzurum, X25).

Küsmeden, isyan etmeden sabredeceksin (Ordu, X30).

Yaprak döker bir yanımız, bir yanımız cennet bahçe (Malatya, X16).

Geceye dair son kelim, Allah büyük vesselâm (Mardin, X19).

Bir elin hissediş hikâyesidir bu satırlar. Gözler ellere takılır önce yardıma uzanacak ellere. El olmak lazım aslında yüreklere serpilene sevinç tohumları taşıyan. Ve yine el olmak lazım sevgiye aç olan kalpleri açmak için (Samsun, X18).

Velhasıl kelim; kalp herkeste var. Yürek denen başka bir şey... Mevlana Celaleddin-i Rumi (Mersin, X17).

Bu kadar şükredecek şey varken, neden çok şükürlük hayatların az şükürlü insanlarıyız? Hatta hiç bir şeyden memnun olamıyoruz (Şanlıurfa, X7).

Şeffaf=Saydam Yani diyor ki bir taraftan bakınca diğer tarafı görülen ya da artık kesinlikle görülmeyen mi demek lazım? Şeffaflıktan öyle uzağız ki artık. Oysa biz neyseki oyuz. Doğru söylesek de, yalan söylesek de ne boyumuz uzuyor, ne kilomuz azalıyor. Kızım sana söylüyorum gelinim sen işit. Şeffaf olmak insana neler kazandırır, neler kaybettirir üzerinde tamamen durulması gereken bir konu. Ne çok saçmaladım değil mi öyle olaylarla karşılaşıyorum ki kelimelerim karman çorman oluyor. Allah bizleri doğru gerçek olanlardan eylesin. Amin (Bursa, X3).

Dindar Instagram kadın kullanıcıları selfie fotoğrafında bedene ait yüzü teşhir ederken, diğer yandan dini kimlikleri çerçevesinde dindarlıklarını yazılarıyla, nesnelere ve sembollerle göstermektedirler. Ayrıca kullanıcı profilleri incelendiğinde akla Janmohamed'in (2018: 42) "*Genere-tain M-Dünyayı Değiştiren Genç Müslümanlar*" adlı çalışmasında kavramsallaştırdığı M nesli gelmektedir. Çünkü yeni M nesli geleneksel dindarlık kalıbından uzak kendini ifade eden, bilgili, yenilikçi, değişimlere ayak uyduran ve kendini gösteren bir nesildir. Bu doğrultuda dindar kadınların selfie paylaşımlarında gündelik hayatın içerisinde yer alan sevgi, şükür, dürüstlük ve hayata karşı mücadele etme gibi duygusal ifadeler dindarlığın gösterimi içerisinde bulunmaktadır. Söylemsel ifadenin yanı sıra dindar kadınların selfie paylaşımlarıyla yüzün ayrıntılı bir şekilde gösterilmesi beden mahremiyet alanını şeffaflaştırmıştır. Yüz sanal alanda güzel olma odaklı gösterilen ve değerselleştirilen birer meta olarak kullanılmaktadır. Selfie paylaşımlarında yüzün makyaj ve filtre özelliği sayesinde güzelleştirilerek gösterilmesi mahremiyetin görünümünü esneklemiştir. Selfienin yüzü güzel ve ayrıntılı göstermesi Instagram'da beğeni ve değeri arttırmaktadır. Bu çerçevede sıklıkla selfie paylaşımları yapılmaktadır.

Dindar Instagram kadın kullanıcıların selfie fotoğraflarında beden üzerinde yer alan, dini kimliği gösteren tesettür giyim ve nesnelere tüketim kültürünün birer parçası olarak gösterilmesi mahremiyet alanını daha da saydam hale getirmiştir. Dindar kadın beden mahremiyetini gizli yerlerini örten tesettür giyimini Instagram'daki paylaşımlarda gösterilme biçimi ve bunun mahremiyetin değişim ile olan ilişkisi yorumlanması gereken bir durumu meydana getirmiştir.

## Tüketim Ekseninde Mahremiyeti Dönüştüren Dini Sembol ve Nesnelerin Kullanımı

Dijitalleşen toplumda mahrem olan bedenın görünmesi ve beden üzerinde bulunan nesnelerin de gösterilmesi, gerçekliğin kendisinden ziyade imajın önemini ortaya çıkarmıştır. Çünkü imaj görünme ve gösterişi barındırdığından dolayı birey kendini dijital alanın kullanımına bırakmaktadır (Okumuş, 2012: 163). Toplumun yaşam alanının merkezinde yer alan imaj, marka ve kullanılan popüler ürünler bireyin hem benliğini hem de dini kimliğini etkilemektedir. Bu çerçevede birey alışılmışın dışında farklı olmak ve popülerleşebilmek adına imaj kimliğine doğru sürüklenmektedir (Zorlu, 2006: 18). Dışsal görüntünün değer kazandığı imajlarda görüntülerden oluşan, görüntülere itaat eden ve görüntüler üzerinden gerçekleşen dijital ilişkiler yaşanmaktadır. Görüntülere dayalı yaşanan ilişkilerde imajı gösteren beden, kıyafet ve kullanılan nesnelere de birer araç olarak kullanılmaktadır. Özellikle bireyin dini kimliğini yansıtan kıyafet ve kullanılan nesnelere de imaj bir görüntüyü temsil etmektedir.

İmaj, görünümünü dijitalleşen topluma borçludur. Çünkü toplumsal ilişkiler ve yeni sosyalleşme pratikleri dijital alanda gerçekleşmektedir. Dijital alanda nesnelerin gösterilmesi ve reklamının yapılması tüketim kültürünün yeni bir versiyonunu gözler önüne sermiştir. Dijital alanda aranılan herhangi bir bilgi veya ziyaret edilen herhangi bir sitenin kayıtları tüketim kültürünün araçları tarafından depolanmakta, gösteri profili oluşturularak görmek isteyen göstericilere tanıtılmaktadır. Böylece ihtiyaç olunmadığı halde bir ihtiyaçmış gibi imajlaşan bir görüntüyü vermek adına nesnelere gösterilmektedir. (Çapcıoğlu & Akın, 2019: 599). Bireyin benliği, dini kimliği ve dindarlığı da dijital alanın gösterimine dönüşmüştür. Bunun sonucunda bireyin dindarlığı da gösterilme üzerine anlamlandırılmıştır. Dindarlığın gösteriş olarak sunulmasını sağlayan beş etmen bulunmaktadır. Bunlar; (i) beden, (ii) dış görünüş, kıyafet, (iii) söz, (iv) eylem, (v) bireyin çevre, sohbet erkânı ve ziyaretçi sayısından oluşmaktadır (Okumuş, 2012: 64-65). Bu beş unsur dijital alanın kullanım özelliğine göre değişim göstererek Instagram'da sıklıkla görülmektedir. Dindarlığını göstermek isteyen Instagram kullanıcısı hesabında beden, eylem ve dış görünüşünü fotoğraf ve paylaşımlar yoluyla gösterime sunmaktadır. Instagram'da görsel paylaşımların altına dini söz ve anlamlara yer vererek dindarlık Instagram takipçilerine gösterilmektedir. Dijital alandaki dindarlık imaj, gösteri ve gösteriş üzerinden değer kazanmaktadır. Instagram'ın sunduğu gösterme ve gösterilme, dindar kullanıcının Instagram sayfasında aktif olmasını ve paylaşımlarda bulunmasını dayatmaktadır. Bu doğrultuda dindar Instagram kadın kullanıcıları, dindarlığını söz ve eylemlerle, dış görünümünü tesettür giyim ve nesnelere gösterirken mahremiyet anlayışına da yeni bir boyut kazandırmıştır. Dindar kadınların mahremiyet olarak değerlendirdikleri bedeni, Instagram'da yerini paylaşımlarla gösterilen imaja bırakmıştır.

Vicdanını kaybeden huzur aramasın. Eşarbım @vissona (İstanbul, X2).

Hayatımız kalbimiz gibi geçsin, ben kalbimden eminim ya siz? Yaka broşum@ikiyaka\_accession (İzmit, X14).

Ben attığım adımla mükellefim, gerisi mi tevekkül. Allah'a emanet. Leoparı bu sene daha çok sevdim ben, eşarbım@vissona (İstanbul, X2).

Allah sadece kalbi verir, içini sen doldurursun. Kalbi güzel insanlara selam olsun (Diyarbakır, X23).

Derdimden büyük Allah'ım var çok şükür. Siyah aşktır (Erzurum, X25).

Bu aralar çok kullanıyorum sabır, dua, şükür. Eşarbım @vissona (İstanbul, X2).

Kabuğu kırılmış sedef üzüntü vermesin sana, çünkü içinde inci vardır (Malatya, X16).

Kalbinizle yaptığınız her şey size geri dönecektir. Havanın güzelliğine bir mavi abaya yakışır değil mi? (Bursa, X3).

İnsan diliyle değil, yaptığı işlerle konuşmalı. Siyah papatya abaya çıtçıtı tam boy, kumaş şahane.(Erzurum, X25).

Şu abaya modelimi paylaşırken bugün şunu da yazmak istedim: Rabbim iyi insanlar ile karşılaştırsın (Bursa, X3).

Dua ettiğinizde çok isteyin. Çünkü vereceği hiçbir şey Allah'a ağır gelmez (Sakarya, X5).

Kıyafet ve beden üzerinde bulunan nesnelere bireyin kültürel yapısını, etnik kimliğini ve hangi dini gruba ait olduğunu göstermektedir. Örneğin başörtüsü Müslümanlığı, kipa da Yahudiliği temsil etmektedir (Saad, 2012: 175). Dijital alanın kullanım alanlarından biri olan Instagram'da kadınlar dini kimliğini tesettür kıyafet ve kullandıkları nesnelere birlikte yaptıkları paylaşımlarla takipçilerine sunmaktadırlar. Dindar Instagram kadın kullanıcıların bu paylaşımlarına bakıldığında şeffaf ve gösterilme üzerine yeni bir mahremiyet alanı üretilmiştir. Çünkü paylaşımlarda dindarlığı temsil eden kıyafet ve beden üzerinde yer alan nesnelere gösterilirken moda uygun, imaja dayalı bir görünüm gösterilmektedir. Moda yenilik, değişim ve farklılıklar üzerinden kendini inşa etme anlamını taşımaktadır (Zorlu, 2006: 8). Modaya uyumlu giyinen, yenilikçi ve değişime açık olduğunu ifade eden Instagram kadın kullanıcıları paylaşımlarla kendilerini gösterirken mahremiyet alanlarını da esnekletirerek rahatlıkla görülebilen bir alan haline getirmişlerdir. Bunu da yaptıkları paylaşımlara dini anlam, söz ve sembollere yer vererek mahremiyetin görünümünü yumuşatmaya çalışmışlardır. Özellikle paylaşımlarda vicdan, dua, Allah, şükür vb. manevi hassasiyet taşıyan kelimelere sıklıkla değinmektedirler.

Dindar kadınların paylaşımları arasında özel hayatlarıyla ilgili bilgiler de yer almaktadır. Kadınlar paylaşımlarında eşe veya sevgiliye duyulan özel mahrem duygularını da Instagram profillerinde göstermektedirler. Özel alanda yaşanan, hissedilen mahrem duyguların Instagram'da gösterilmesi son zamanlarda oldukça popülerleşen paylaşımlar arasında yer almaktadır. Dindar kadınlar yaşadıkları romantik duyguları dini anlamlarla ve ifadelerle helalleştirerek göstermeye çalışmaktadırlar.

## Romantikleşen Mahremiyet

Dijitalleşen toplumda ileri teknoloji ve internetin kullanımı mahremiyetin görünürlüğünü arttıran birer gerçeklik haline gelmiştir. Mahremiyetin dijital alanda bu kadar kolay görünmesini sağlayan etmen ise sosyal medyada yapılan metinsel ve görsel paylaşımlardır. Paylaşımlarda birey, kendisini ön planda tutarak daha güzel ve dikkat çekici bir şekilde dijital alanda göstermeye odaklı olduğunu ifade etmektedir. Güzel olan dijital alanda beğenilmektedir. Bu doğrultuda dijital alanda çirkin, kötü veya mutsuz bir görüntünün aksine mümkün olduğunca en iyiyi ve gü-

zeli paylaşma durumu söz konusudur. Dijital alan güzel olanı en pürüzsüz bir şekilde gösterme çabası içerisinde (Han, 2018: 27-30). Güzelliğin gösterilerek beğeni kazanması mahremiyet alanının gizlilik boyutunu değiştirerek görünme üzerine bir anlam üretmiştir.

Dijital alanda güzel görünme isteği özellikle Instagram kullanımında görülmektedir. Kullanıcılar profillerindeki paylaşımlarla kendilerini ve dini kimliklerini yansıtmaktadırlar. Özellikle dini kimlikleri doğrultusunda dindarlıklarını göstermeye çalışan Instagram kullanıcıları profillerinde Kâbe veya cami paylaşımlarına yer vermektedir. Bu tür paylaşımları dindar muhafazakâr kadınlar sıklıkla yapmaktadır. Dindar kadın; başörtü, cami, namaz, iman, dua gibi dini içerikli fotoğraf paylaşmaktadır. Dindar kadın gündelik hayatını dini anlamlarla ifade ettiği gibi söz, nişan, düğün gibi toplumsal eylemleri, İslami yaşam tarzına uygun bir şekilde camide gelinlikle paylaşımını yaparak gerçekleştirmektedir (Özel, 2018). Kadın kullanıcı dindarlık imajını Instagram'da dini sözler ve sembollerle göstermektedir. Dindar kadınların Instagram paylaşımları incelendiğinde karşımıza eşi, nişanlısı veya sevgilisi hakkında yaptığı romantik dini paylaşımlar çıkmaktadır.

Şükürler olsun masalımı ilmek ilmek dokuyan Rabbe dini nikâhımız (Trabzon, X15).

Nikâhımız önce göklerde kıyıldı, Rabbim mübarek kılsın Amin (İstanbul, X2).

Bir ömür çayını demlerim, derdini dinlerim, dualarıma seni de eklerim (Ordu, X30).

Allah hayallerimizi dua, dualarımızı da kabul eylesin, Mevlana'nın dediği gibi (Uşak, X21).

Allah'ım hayalime bile günah girmesin (Konya, X1).

Rabbim cennetinde de bizi bir kılsın; ayırmasın (Malatya, X16).

Sabır; sadece Allah'ın duyduğu bir duadır. Dualarımızı yaşatan Rabbime şükürler olsun (Sakarya, X5).

Alın öpmek, alın yazısını öpmektir. Onun kaderine kefil, hayatına ortak olmaktır (Bolu, X27).

Kaşı, gözü, gülüşü, bakışı, hatta kirpikleri bile benim için bilerek yaratılıp karşıma çıkarıldı sanki öyle güzel gönlümde (Antalya, X12).

Kirpiğine kadar sevdiğim adam, kokun cennetim, yüreğin en büyük servetim (Bursa, X3).

Sen cennetin yeryüzüne inişi, sen cenneti yâr yüzünde keşfedişimsin (Adana, X32).

Ve sevmek, sevdiğini emanet etmektir. Emanetleri kaybolmayan Allah'a (Konya, X1).

Dindar kadınlar eşlerine veya sevgililerine karşı duyduğu özel hislerini Instagram hesabındaki paylaşımlarıyla dile getirmektedirler. Paylaşımlarda aşkını helal söylemlerle dinselleştirerek göstermeye çalışmaktadırlar. Evli çiftler arasında olması gereken mahremiyet içerikli özel durumlar dijital alanda görsel ve metinsel şekilde Instagram'da paylaşılmaktadır. Sanal alanın kullanım kültürü aileyi ve aileye ait özel mahrem durumları mekan ötesi alanlarda tüketimsel gösterimin bir parçası olarak göstermektedir. Bunu yaparken yeni dini formları ve dini kimlikleri şekillendirmiştir. Dini kimlik ve dindarlık romantik imaj kazanarak dijital alanda yer



kazanmıştır. Dindar kadın kullanıcıların Instagram paylaşımları, gündelik hayatının yanı sıra yaşadıkları ilişkilerini, aşklarını dini metinlerle göstermeye çalışmaktadır. Mahrem olarak görülen evlilik ritüelleri Instagram ile medyatik hale gelmektedir. Paylaşımlarda mahremiyeti ifşa etme endişesi yaşanmamaktadır. Bu nedenle sıklıkla mahrem duyguların Instagram'da paylaşılması dini söylemlerle ifade edilmektedir (Narmanlıoğlu, 2015).

## **Sonuç**

İleri teknoloji ve internet kullanımının hakim olduğu yeni bir toplum modelini dijital toplum şeklinde kavramsallaştırmak beraberinde artık mikro ölçekteki her pratiği diji ön ekiyle isimlendirmeye yol açmıştır. Dijidindarlık, dijimahremiyet, dijiiletişim gibi kullanımlar bu yeni durumun söylemsel yansıması olarak ifade edilebilir. Fakat bu durum ortaya çıkarken toplumun bazı yapısal dönüşümler geçirmesinin sonucu olduğu unutulmamalıdır. Yani bu toplum modelinde yeni iletişim unsurlarının yer alması ve mekân-zaman bağlamında sınırların esnekleşmesi görünürlüğe doğru bir özelliği ortaya çıkarmıştır. Görünmenin kolaylaşması ve sınırların esnekleşmesi dijitalleşme ve dijital unsurlarının birer sonucudur. Çünkü görme ve gösterilme, birbirini denetleme durumu dijital toplumun temel özelliklerinden biri olmuştur. Görülmenin ve göstermenin dijital toplumda normalleşmesi bireylerin mahremiyet alanlarını değiştirmiştir. Dijital alanın unsurlarından biri olan sosyal medyada yer alan kullanıcılar birbirlerinin mahremiyetlerini kolaylıkla görebilme durumunu elde etmişlerdir. Temel anlamda gizliliğe dayalı olan mahremiyet, dijital alanda gösterme ve gösterilme üzerine yeni bir anlam üretmiştir. Dijitalleşen toplumda güzel olanı gösterme ve beğenilme gizliliği değersizleştirmiştir. Bu çerçevede gizlilikten öte güzel olanı gösterme hem değeri hem de popülerleşebilmeyi sağlamıştır. Özellikle de beğenilme ve popüler birer kimliğin kazanıldığı alan ise Instagram kullanımında gerçekleşmiştir.

Instagram, kullanım özellikleriyle görünme ve göstermeye dayalı bir sosyal medyadır. Instagram'ı kullanan bireyler kendilerini, benliklerini, sosyal yaşamdaki etnik rol ve statülerini paylaşımlarla göstermeye çalışmışlardır. Ayrıca hangi dini gruba mensup olduklarını ve hangi dini kimliği taşıdıklarını paylaşımlarla belirtmişlerdir. Instagram'da yer alan kullanıcılar profillerinde ve ana sayfalarında dini kimlikleri çerçevesinde dindarlıklarını paylaşımlarla ifade etmişlerdir. Bu paylaşımlar arasında Cuma gününün dini önemini ve ibadetini gösterebilmek amacıyla metinsel anlamda ayet ve hadisler, görsel anlamda ise cami, Kuran'ı Kerim ve Kabe'nin fotoğraflarının paylaşıldığı gözlemlenmiştir. Bununla birlikte dijital dindarlık olarak kavramsallaştırılan beden ve selfie paylaşımları oldukça dikkat çekici olmuştur. Dindar kadınlar Instagram kullanım kültüründe kendilerini güzel ve değerselleştirerek göstermeye çalışmışlardır. Çünkü paylaşımların sıklıkla yapılması Instagram'da beğeni ve yorum sayısını arttırarak fenomen dediğimiz dijital karakterleri ortaya çıkarmıştır. Fenomenleşen karakter arasında dindar kadınlar da yer alarak mahremiyet alanı olan beden ve bedene ait aksesuarlar görsel birer meta olarak kullanıldığı belirtilmiştir. Dijitalleşen beden ile birlikte toplumsal anlamda kurulan ilişkiler ve ritüeller de Instagram paylaşımları arasında yer almaktadır. Aile kurumuna ait olan söz, nişan, evlilik gibi toplumsal ritüeller Instagram'da sıklıkla paylaşılanlar arasındadır. Mahrem olarak değerlendirilen kadın-erkek arasındaki ilişkiler ve aile kavramını sembolleştiren toplumsal ri-

tüeller dijitalleşme ile birlikte Instagram'da adeta söylemeye ve göstermeye dayalı normalleşen bir eyleme dönüşmüştür. Aile kurumuna ait özel mahrem ilişkiler dini anlamlar ve semboller ile romantikleştirilen gösterge haline gelmiştir. Örneklem olarak belirlenen dindar muhafazakâr kadınların yaptıkları Instagram paylaşımlarında günlük dini ritüellere, anlamlara ve ifadeler yer verdikleri sonucuna ulaşılmıştır. Dindar kadınlar Instagram kullanımında mahremiyet alanlarını şeffaf bir şekilde göstermeye çalışırken dini araçsallaştırarak dindarlıklarını dini sembol, söz ve anlamlarla yumuşatmaya çalıştıkları belirlenmiştir. Dindarlık dışsal bir görüntüyle Instagram'da gösterilirken gizlilik esasına dayalı mahremiyet anlayışı da görülebilen ve gösterilen bir alanı inşa etmiştir.

Dijitalleşme ve dijital etkileşimler sürekli kendini yenileyerek toplum üzerindeki etkisini hissettirecektir. Dijitalleşen toplumda hızlı yenilikler ve dönüşümler gerçekleşerek toplumsal kurumları da etkileyecektir. Bu kurumların başında önemle üzerinde durduğumuz din ve dini anlamlar dijitalleşme sürecinde hızlı bir değişime uğramıştır. Dindar bireyler dijitalleşme ile birlikte dini anlamları, sembollerini, dindarlığı geleneksel kalıpların dışına çıkartarak yeni tip dediğimiz göstermeye dayalı dijital yerlileri ortaya çıkarmıştır. Bu dijital yerliler dindar ve bilgiye hakim, bilgiyi kullanan ve hızlı öğrenen tiptir. Dijital alanda gösterdikleri dindarlık ve mahremiyet anlayışları da doğal olarak farklıdır. Dijital unsurların gündelik hayatın birer parçası haline gelerek kullanılması dindarlık ve mahremiyet ilişkisini etkileyecektir. Yapılan bu araştırmadan sonra mahremiyet anlayışları, söylemler, anlamlar dijital alanda değişerek yeniden üretilecektir. Dijital alanda gösterilen yeni mahremiyet anlayışlarının tespit edilip değerlendirilmesi konusunda yapılacak olan araştırmalara önerimiz dijitalleşmenin takip edilmesi ve bunun mahremiyet üzerindeki değişimini yorumlamaları önerilerimizden biridir.

## **Kaynakça**

- Aksan, D. (1998). "Mahremiyet". *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*. 2. Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Atay, T. (2017). *Görünüyorum O halde Varım*. İstanbul: Can Yayınları.
- Aktaş, C. (1995). *Mahremiyetin Tükenişi*. İstanbul: Nehir Yayınları.
- Allport, G.W. (2004). *Birey ve Dini*. (Çev. Bilal Sambur). Ankara: Elis Yayınları.
- Altunışık, R., Coşkun, R., Yıldırım, E. ve Bayraktaroğlu, S. (2010). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Sakarya: Kitabevi.
- Aslanoğlu, H.N. (2016). Muhafazakâr Genç Kuşağın Instagram Profilleri: Mahremiyet, Moda ve Ahlakilik İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme. *İlemblog*, 1, 1-18.
- Ayten, A. ve Köse, A. (2010). *Türbeler Popüler Dindarlığın Durakları*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ayverdi, İ. (2005). "Mahremiyet Nedir?". *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3. Cilt. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Bauman, Z. (2013). *Akışkan Modernite*. (Çev. Sinan Okan Çavuş). İstanbul: Can Yayınları.
- Bauman, Z. (2016). *Modernite ve Holokaust*. (Çev. Süha Sertabiboğlu). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Bauman, Z. ve Lyon, D. (2017). *Akışkan Gözetim*. 2. Baskı. (Çev. Elçin Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Canbulat, M. (2018). "Cuma Günü ve Cuma Namazı". Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim: 28 Temmuz 2018, <https://www2.diyanet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/VaazProjeleri/Cuma%20G%C3%BCn%C3%BC%20ve%20Cuma%20Namaz%C4%B1.pdf>

- Çapcıoğlu, İ. ve Akın, M. (2019), “Sosyal Medya ve Yeni Risk Alanları: Mahremiyet Bağlamında Özel yaşamın Dönüşümü”, Editör: İhsan Çapcıoğlu, 6. *Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı*, 7-11, Elazığ: Asos Yayınları.
- Çapcıoğlu, İ. (2019). Sosyal Medya, ‘Yeni İnsan Tipi’ ve Etik Sorunlar. *II. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Kongresi (İTOBLAD)*, 658-668.
- Çağbayır, Y. (2017). “Mahremiyet”. *Ötüken Türkçe Sözlüğü*. 5. cilt. 2. Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Dalkıç Örs, Ö. (2018). *Mahremiyet ve Instagram Mahremiyetinin İnsanın Yaşam Olgusuna Etkileri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elâzığ.
- Dolgun, U. (2008). *Şeffaf Hapishane Yabut Gözetim Toplumu*. 3. Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Foucault, M. (2012). *Hapishanenin Doğuşu*. (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Giddens, A. (2014). *Mahremiyetin Dönüşümü*. (Çev. İdris Şahin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göle, N. (2016). *Modern Mahrem*. 13. Baskı. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Han, B.C. (2018). *Şeffaflık Toplumu*. (Çev. Haluk Barışcan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Harman, Ö.F. (1997). “Harun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11. Cilt. İstanbul: TDV Yayınları.
- Hekimoğlu, H. (2019). *Sosyal Ağlarda Mahremiyetin Dönüşümü: Instagram Örneği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Janmohamed, S. (2018). *M Nesli: Yeni Müslüman Gençlik*. (Çev. Esin Kızılelma). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Kurt, A. (2009). Dindarlığı Etkileyen Faktörler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2), 1-26.
- Narmanlıoğlu, H. (2015). Sanal Cemaatte Çevrimiçi İbadet. Editör: Mete Çamdereli, Betül Önay Doğan, Nihal Kocabay Şener. *Dijitalleşen Din: Medya ve Din 2*, 69-108. İstanbul: Köprü Kitap.
- Okumuş, E. (2012). *Gösterişçi Dindarlık*. 2. Baskı. İstanbul: Ark Yayınları.
- Öktem, Ü. (2005). Fenomenoloji ve Edmund Husserl’de Apaçıklık (Evidenz) Problemi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 45 (1), 27-55.
- Özel, E. (2018). Helal Aşkın Halleri. *Nihayet Dergisi*, 38, 22-26.
- Öztekin, H. ve Öztekin, A. (2010). Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mekânda Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi. *E-Journal New World Science Academy (NWSA)*, 5(4), 526-540.
- Saad, G. (2012). *Tüketim İğgüdüğü: Neden Ferrari, Fast-Food ve Porno Seviyoruz?* (Çev. Nadir Özata). İstanbul: Mediacat Kitapları.
- Simmel, G. (2015). *Modern Kültürde Çatışma*. 10. Baskı. (Çev. Tanıl Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şişman, N. (2019). *Mahremiyet Hayatın Sırları ve Sınırları*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Uzundumlu, Ö. (2015) *Bir İletişim Formu Olarak Sosyal Medyada Fotoğraf Paylaşımı: Selfie Örneği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Vincent, D. (2016). *Mahremiyet Kısa Bir Tarih*. (Çev. Deniz Cumhuriyet Başaraner). İstanbul: Epos Yayınları.
- Yaman, A. (2011). “Mahremiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2. Cilt. Ankara: TDV Yayınları.
- Yavuz, H. (2012). *Budalalılığın Keşfi*. İstanbul: Timaş Yayınlar.
- Yüksel, M. (2003). Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 58(1), 181-213.
- Zorlu, A. (2006). *Modern Tüketim Tarihinden Tüketim Araştırmalarına Tüketim Sosyolojisi*. Ankara: Global Yayıncılık.



## Melankoli ve İktidar Arasında Bir Şehzade: Şehzade Korkut'un Psikobiyografisi

A Shahzadah (Prince) Between Melancholy And Governance:  
A Psychobiography of Shahzadah Korkut

**Orhan Gürsu**

Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, orhangursu@akdeniz.edu.tr  
Orcid: 0000-0002-7478-371X

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi-Date Received** | 13 Mayıs / May 2020

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 25 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu** | Nisan – Mayıs – Haziran

**Pub Date Season** | April – May – June

**Atıf/Cite as:** Gürsu, Orhan, Melankoli ve İktidar Arasında Bir Şehzade: Şehzade Korkut'un Psikobiyografisi/ A Shahzadah (Prince) Between Melancholy And Governance: A Psychobiography Of Shahzadah Korkut.tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (2), 267-288 doi: tarr.736619

**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.



# Melankoli ve İktidar Arasında Bir Şehzade: Şehzade Korkut'un Psikobiyografisi<sup>1</sup>

**Orhan Gürsu<sup>2</sup>**

## **ÖZET**

Etimoloji sözlüklerine göre *melankoli* kavramının kökeni Latince olup Fransızca'ya 13'üncü yüzyılda *melancholia* şeklinde girmiştir. Türkçe'de her ne kadar *sevgi* kelimesiyle ifade edilse de kavramın kökeni Arapçada siyah manasında olan *sevda* kelimesinden gelmektedir. Osmanlı döneminde bu kavram *malibulya* şeklinde de ele alınmıştır. Günümüzde melankoli kavramı, yaygın olarak kişinin az hareketli ve normalden daha heyecansız bir hayat tarzını sürdürdüğü depresyondan kaynaklanan bir duygudurum bozukluğu (depresyon) anlamında kullanılır.

Şehzade Korkut'un dönemi inceleyen tarihçiler tarafından zevk ve eğlenceye oldukça düşkün olduğu, hatta ruhen biraz hasta yaradılışlı ve melankolik olduğu dile getirilmektedir. Nitekim Şehzade Korkut'un bir devlet adamı olmaktan ziyade zamanını ilmi tetkikler ile geçirmesi ve zihinsel yorgunluğunu (teab-ı dimaği) gidermek için musiki ile vakit geçirmeyi adet edinmiş olması melankolik oluşunun belirtileri olarak değerlendirilebilir.

İkincil (tepkisiz) verilere dayalı bu araştırmada Şehzade Korkut'un melankolik kişilik yapısının izleri tarihi kaynaklara başvurularak takip edilecektir. Melankoli ve iktidar ilişkisi Şehzade Korkut örneğinde ele alınıp incelenecek ve bir anlamda bir psikobiyografi çalışması yapılacaktır. Bu doğrultuda Şehzade Korkut'un kısa biyografisine yer verildikten sonra, sahip olduğu melankolik kişilik yapısının nedenleri psikolojik veriler doğrultusunda ortaya konacaktır. Melankoli ve iktidar olgularının birbirilerini nasıl etkiledikleri incelenecek ve sonuçta Şehzade Korkut'un zor zamanların insanı olarak geçirdiği sıkıntılar, travmatik yaşantılar, melankoli ve zihinsel yorgunluğu ele alınıp analiz edilecektir.

**Anahtar kavramlar:** Şehzade Korkut, Psikobiyografi, Melankoli, İktidar.

1 Bu çalışma, 13-14 Aralık 2019 tarihinde gerçekleştirilen "Uluslararası Şehzade Korkut Sempozyumu"nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

2 Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [orhangursu@akdeniz.edu.tr](mailto:orhangursu@akdeniz.edu.tr), orcid: 0000-0002-7478-371X



## A Shahzadah (Prince) Between Melancholy And Governance: A Psychobiography Of Shahzadah Korkut

The root of the word melancholy is Latin in etymological dictionaries and entered the French language as melancholia in the 13th century. Despite being expressed by the word love in Turkish, the root of the word belongs to sevda meaning black, in Arabic. This term was used as malihulya meaning being enamored with someone, at the time of Ottoman. Nowadays, the term melancholy is commonly used to mean a mood disorder because one's living a lethargic lifestyle to the point of subnormally lacking enthusiasm due to depression.

Shahzadah Korkut has been described by the specialist historians of his era as someone who is quite fond of entertainment and also innately disturbed and melancholic. Thus, as opposed to becoming a national leader, he was spending his time with scientific research; consequentially being habituated to spending his time with the music to dissipate mental fatigue can be evaluated as symptoms of being melancholic.

In this research which was drawn from secondary data, the traces of the structure of Shahzadah Korkut's melancholic personality will be pursued through historical resources. The relationship between Melancholy and Governance will be investigated in the sampling of Shahzadah Korkut, in other words, this will be a psychobiography study. Hence, after Shahzadah Korkut's biography having been mentioned, the reasons for his melancholic personality disposition will be displayed through psychological data. The ways of interaction between the concept of melancholy and governance will be investigated and in conclusion, as a person of hard times, Shahzadah Korkut's problems, traumatic experiences, melancholy and mental fatigue will be discussed and analyzed.

**Keywords:** Shahzadah Korkut, Psychobiography, Melancholy, Governance

*Her varlık, başka bir şekilde okunmak için, sessizce haykırır.  
Bu haykırışlar karşısında sağır kalınmamalıdır.*

SIMONE WEIL

### Giriş

Psikolojik araştırma metotlarından biri olan psikobiyografi yöntemi, psikoloji ve biyografi dallarının birleşiminden ortaya çıkan bir çalışma alanıdır. Bir anlamda ele alınıp incelenecek olan kişinin hayatı ile ilgili elde edilen bilgilerin mevcut psikoloji teorileri kullanılarak değerlendirilmesi, yorumlanmasıdır (Beyazyüz, 2007: 14; İnan, 2016). Çoğunlukla tarih ve edebiyat sahalarında kendisini gösteren bu çalışma türü kişi incelemelerinde psikolojik yaklaşımlar kullanmak anlamına geldiğinden bir biçimde psikoloji yapmanın bir yoludur ve dolayısıyla temelde psikoloji ilminin ilgi alanına girmektedir (İnan, 2016). Çünkü bireyin psikobiyografisini yazmak, içsel hayatının aydınlatılması, ortaya konulması için psikolojik teori ve araştırmalardan yararlanmak gerekmektedir (Karaca, 2019).

İyi hazırlanmış bir psikobiyografi, tarih, edebiyat, psikoloji ve psikiyatriyi, önemli, tarihsel kişiliklerin yaşamları ve eserleri ile buluşturmakla kalmaz; okuyucuyu ilgi çekici derin bir yolculuğa sürükler. Genel anlamda bir kişiliğin psikolojik analizini içeren psikobiyografi, tarihsel kişiliklerin haricinde, tarihte yerini almış sanatçılara, bilim adamlarına da odaklanır. Konu tarihsel kişilikse, bu kişinin tarihe kaydolmuş eylemleri, doğruları, yanlışları içinde yaşadığı tarihi ve kültürel bağlam dikkate alınarak analiz divanına yatırılır. Ancak psikobiyografi yazarı, eldeki vesikalar, belgeler doğrultusunda analiz çalışmasını gerçekleştirirken bilimsel gerçeklere ve ele aldığı kişinin yaşamına bağlı kalmak zorundadır (Alper, 2006).

Kişiyi daha iyi anlamak hedefiyle hareket eden psikobiyografi çalışmalarında temel amaç; ele alınan bireyin içsel süreçlerinin kayda geçmiş arşive dayalı bilgi, anı ve anlatılardan faydalanarak mantıklı/tutarlı açıklamalar getirmeye çalışmaktır. İlim camiasında yöntemi hâlâ tartışılan ve henüz yaygınlık kazanmamış psikobiyografi çalışmalarının bilimselliği tartışmalı olmakla birlikte, yazanın yaklaşımı, konuyu ele alış tarzı ve tutumuna bağlı olarak değişkenlik göstermektedir (İnan, 2016). Bununla birlikte bu çalışmada olduğu gibi; tarihi belge, doküman, arşiv vb. kayıtlara dayanan kaynaklardan bilgi etme süreci bilimsel araştırma tekniklerinden *ikincil (tepkisiz) verilere dayalı araştırma* olarak adlandırılmakta ve bilimsel bir yöntem olarak kabul edilmektedir.

Avantaj gibi gözüken bu psikolojik analiz yöntemi bir takım zorluk ve dezavantajları da barındırmaktadır. Örneğin bu çalışmada olduğu gibi tarihi bir şahsiyetin analizini çağdaş psikoloji kuram ve bilgileri ile anlamaya çalışmak indirgemeciliğe yol açabileceği gibi uygulanan psikolojik teorinin yetersizliği, eksikliği ya da yanlış değerlendirilmesi sonucunda ele alınan kişinin psikobiyografisinin sağlıklı olması dezavantajına da neden olabilmektedir. En nihayetinde psikobiyografi, hâlihazırda var olmayan birinin psikolojik analizidir ve geriye dönüp doğrulanma imkânı neredeyse yoktur. Öte yandan analizi yapılacak olan kişi ile ilgili birden fazla bilgi kaynağına ve bu bilgi kaynaklarının kişiyi nasıl yorumladıklarına yönelik verilere sahip olmak, kişiyi tanıyan diğer insanlarla söyleşiler yapmak gibi avantajlarının olduğu da belirtilmektedir (Anderson, 2010: 77-97).

Bu çalışma boyunca Şehzade Korkut'un hayat hikâyesi elimizdeki mevcut bilimsel bilgi ve araştırmalar doğrultusunda ele alınıp analiz çalışması yapılacaktır. Korkut'un diğer tarihi şahsiyetler gibi hayatının bir döneminde zihinsel yorgunluk yaşaması ve tarih araştırmacılarının ifadesiyle melankolik bir kişilik yapısı sergilemesi bizi araştırma yapmaya sevk eden temel saik olmuştur. Bu doğrultuda öncelikle Korkut'un kısa hayat hikâyesine yer verilecek ve melankolinin ortaya çıkmasına neden olabilecek yaşantıları ayrıca incelenip analiz edilecektir. Sonrasında iktidar olma isteği ile çatışmalı ruh haline değinilerek melankolik kişilik yapısı üzerindeki etkisine değinilecektir.

## 1. Şehzade Korkut'un Kısa Biyografisi

Şehzade Korkut, tarihi kesin olmamakla birlikte bazı kaynaklara göre 1467, bazılarının göre 1469, bazılarının ise 1470 yılında Amasya'da dünyaya gelmiştir (Gökbilgin, 1967: 855). II. Beyazid'in hayatta kalan Şehzade Ahmed ve Şehzade Yavuz ile birlikte üç kardeşin ortancasıdır. Yavuz Sultan Selim ile aynı anneden olan Şehzade Korkut'un çocukluğu büyük oranda İstan-

bul'da dedesi Fatih Sultan Mehmet'in yanında geçmiştir. Şehzade Korkut, dedesi Fatih Sultan Mehmet'in gözetiminde çok iyi eğitim almış, şiir, edebiyat ve dini ilimlerinin haricinde Arapça ve Farsça öğrenmiştir. Fatih Sultan Mehmet 1481 de vefat edince 11-13 yaş arasında bir çocuk olmasına rağmen Korkut Çelebi, babasına vekâleten tahta geçmek zorunda kalmıştır (Yılmaz, 1991).

Fatih'in ölümünde Korkut'un babası II.Beyazid, Amasya sancakkarlığını yapmıştır. Yeniçeriler ayaklanmış, bir kısmı Cem Sultanı desteklerken daha etkin olan diğer kısmı ise II.Beyazid'in tahta geçmesini istemektedirler (Emecen, 2002: 205). Korkut, 17 gün boyunca babasının Amasya'dan İstanbul'a gelmesine kadar tahtta kalmış, yeniçerilerin ulufesini dağıtarak gergin, karışık olan durumu idare etmeye çalışmıştır (Gökbilgin, 1967: 855).

Emecen (2002), o günlere yönelik şu tespitlere yer vermektedir: "Dönemin şahidi olan tarihçi Tursun Bey onun "emaneten saltanata arzedildiğini", kul taifesinin sûreta onu, gerçekte ise babasını beklediğini, tahta vekâlet haberinin yayılmasıyla ortalığı büyük bir sevincin kapladığını belirtirken Korkut'un gerçek bir padişah şeklinde tanımlanarak birtakım beklentilere yol açtığını ima eder." Kuşkusuz bu durum Korkut'un ilerde iktidar mücadelesinden bir türlü vazgeçememesini de etkileyecektir. Öte yandan Korkut, tahtta iktidar sahibi değil emanetçidir. Bu yazgı sonradan da kendisini kovalayacaktır: Layık görülme, iktidar olamama, yaranamama, istenme, mahrum kalma, babanın gözdesi olamama yazgısı.

Bu olayların sonrasında 1483'te Korkut, merkezi Manisa'da olan Saruhan Sancak beyliğine atanmıştır (Yılmaz, 2018: 316). Şehzade, bir aralık babasını görmek için payitahta gitmeyi istemişse de bu istek babası tarafından uygun bulunmamış, reddedilmiştir. Şehzade Ahmed'in girişimleri sonucunda Saruhan'dan Antalya'ya nakledilmiştir. Korkut, her ne kadar Saruhan'ı istese de isteği kabul görmemiştir. Tüm bu gelişmeler yetmezmiş gibi İstanbul'a gittiğinde kendisine ayrılan yerin sorun yaşadığı yeni sadrazam Hadım Ali Paşa'ya verildiğine şahit olup oldukça içerlemiş ve taht yarışında geri plana atıldığını düşünmüştür (Gökbilgin, 1967). Yine de babasından bazı taleplerde bulunmuş; Manisa'ya dönmek arzusuna mukabil kendisine Hamid sancağı hasları ve Lazkiye (Denizli) zeameti tahsis edilmiştir. Talepleri kabul görmeyen Korkut, aynı zamanda Şehzâde Ahmed taraftarlarının sayısının gittikçe artması ve babasının da Ahmed'e yakınlık göstermesi üzerine Teke-ili sancak beyliği vazifesini bırakıp Antalya Kalesi'ne inzivaya kapanmıştır (Emecen, 2002).

Şehzâde Korkut hem babasının gözünü korkutmak hem de Manisa sancağını alabilmek için, amcası Sultân Cem'i taklit ederek Hacca gideceğini söyleyip, gemi ile 1509 tarihinde Antalya'dan İskenderiye'ye gitmiştir (Öztuna, 2006: 47). On dört ay Mısır'da kalan ve bu süre zarfında çok istemesine rağmen hacca gidemeyip sürekli gözetim altında tutulan Korkut, 1510 yılında Antalya'ya dönmüş, fakat buranın havasının kendisine iyi gelmediğini ileri sürerek Aydın taraflarına gitmek istediğini babasına iletmiş, isteği kabul görmemekle birlikte Korkut, babasını dinlemeyerek Saruhan'a yerleşmiştir (Emecen, 2002).

1512 yılında babası II.Beyazid'i tahttan indiren Yavuz, Osmanlı hanedanlığının yeni padişahı olmuştur. Yılmaz'a (1991) göre: "Umumiyetle hasta bir mizaca sahip olup devlet işlerinden ziyade şiir ve san'ata, zevk ve safâ âlemlerine düşkün olduğu bilinen Korkut" Yavuz'a biat ederek

hayatını garantiye almak istemiştir. Yavuz Sultan Selim ise, ağabeyi Şehzade Korkut'un gerçek niyetini öğrenmek için, bazı devlet adamlarının ağzından yazılmış gibi gösterilen mektuplar göndermiştir. Bu mektuplarda kendisini padişah olarak görmek istediklerini belirten yazılara Şehzade Korkut'un, padişahlık yönünde müspet cevaplar vermesi üzerine, Yavuz harekete geçmiş, Manisa'yı kuşatmıştır. 1513'te Bergama yakınlarında yakalanan Korkut, Bursa'ya götürülürken Emet yakınlarında boğdurularak öldürülmüştür.

## 2. Melankoli

Tarihçiler, Şehzade Korkut'u tanımlarken dönemin siyasi çekişmeleri içerisinde takındığı kararsız tavırları, sık sık fikir değiştirmesi nedeniyle melankolik bir yapısının olduğunu ileri sürmektedirler (Emecen, 2002; Uzunçarşılı, 162). Kimilerine göre Kutsal'ın zayıflamasından, vicdan ile tanrısızın birbirinden ayrılmasından doğmuş, çılgınlarla, inlemelerle, gülüşlerle, tuhaf şarkılarla kurulmuş o uzun alayın hareket noktasıdır melankoli (Starobinski, 2007: 19-20).

Yazılı tarihte melankoli kavramına ilk kez Antik Çağda yer alan destanlarda rastlanmaktadır. Her ne kadar bu destanlarda kavram olarak melankoli doğrudan kullanılsa da belirtiler kapsamında betimlenmektedir (Şen, 2018). Melankoli kelimesi; vücudun dört sıvısından biri olan melan (siyah) ve cholía (safra) kelimesinden türemiştir. Osmanlı döneminde doğan ve kadim kelimeleri terk etmemiş olan bazı Osmanlı bakıyesi yazarlar 1950'li yılların ortasına kadar melankoliye, 'malihulya' da derlerdi. Etimoloji sözlükleri melankoli kelimesinin ilk olarak 13. yüzyılda Fransızca yazı diline, 14. yüzyılda ise İngilizce'ye girdiğini belirtiyor. Ülkemizde ise 1950'lerde birazda Batının etkisiyle *mani-melankoli* hastalığı önce *manik-depresif* sendrom sonra sadece *bipolar* yani çift kutuplu hastalık olarak anılmaya başlandı (Hatemi, 2017). Hatemi'yi haklı çıkarır şekilde Eugenio Borgna (2014: 13) Melankoli adlı eserinde şu sözlere yer verir: "Psikiyatri, depresyonu (melankoliyi) klinik ve süreçsel otonomluktan çıkarır: onu, sembiyotik olarak maniye bağlar ve bağlam içinde, yersiz ve uygunsuz kalan manik depresif psikoz" kavramından söz eder." Teber (2013: 254), Borgna'nın izinden giderek melankoli ile depresyon arasındaki bağı şöyle özetler: "Depresyon genelde günlük klinik deneylere dayanan bir tanımlamadır. Depresyonun arka planını oluşturduğu sıklıkla görülen hüzün; olasılıkla yitirilen bir yakının, günlük yaşamdaki başarısızlıklar, insanlar arasındaki olumsuz ilişkiler sonucu ortaya çıkmaktadır."

Bu nedenle kavramsal belirlenimi psikiyatride bile kararsızlıklar gösteren melankoli farklı klinik tablolarla kendini gösterir ve bu biçimlerden bir bölümü ruhsal kökenli rahatsızlıklardan çok bedensel rahatsızlıkları çağırıştırır (Freud, 2011: 7-35). Tüm bu tabloda; "hüzün ve acı (sonsuz ve keskin acı), kaygı mevcudiyeti ve umudun kırılması (*ölümcül* hastalık olarak ortaya çıkan umutsuzluk), yıpranan ve ayrışan bedeninin alt üst edici deneyimi (bedenin dönüşümü), iletişimi ve özneler arasılığın açık sınırlarını kesintiye uğratan otistik yalnızlık deneyimi." (Borgna, 2014: 13; Kızılgeçit, 2017a: 270-271).

Melankolinin temel semptomları arasında; korku, insandan kaçma, yalnızlığı sevme, daima kederli olma, sıkıntı, sabit fikirler, hezeyanlar, bozuk düşünceler ve hayaller, derin bir umutsuzluk, dış gerçekliğe ve diğerlerine yönelik ilginin kaybı, harekete geçme zorluğu, sevme yetisinin

azalması, ciddi düzeyde olumsuz öz eleştiri ve düşük benlik saygısı sayılabilir (Sarı ve Akgün, 2008; Şen, 2018).

Melankolinin farklı türlerinden söz edilmektedir:

1. Hafif şekiller: İç organ şikayetleri, ağrılar, kabızlık, uykusuzluk, cinsi (seksüel) yetmezlik, durgunluk, takatsizlik ve kuruntu,
2. Subakut melankoli (melankolik depresyon): Zayıflık, yorgunluk, takatsizlik, durgunluk ve neşesizlik,
3. Nevrastenik şekil: Çabuk yorulma, çalışma gücü kaybı, dikkat ve hafızada zayıflama, baş ağrısı, çarpıntı, mide-barsak bozuklukları, cinsi yetmezlik,
4. Stuporlu şekil: Koma gibi yatma,
5. Ajitasyonlu şekil: anksiyete ve aşırı hareketlilik,
6. Hezeyanlı melankoli: Paranoit (şüpheler), başkalarını ve kendini suçlamalar, küçüklük kompleksi, inkâr etme,
7. Hallüsinasyonlu melankoli: Hayaller görme,
8. Kronik melankoli: Diğer türlerin herhangi birinin en uzun süren ve hastanede tedavisi gereken melankoli tipi

Şehzade Korkut'ta yukarıda sıralanan melankoli türlerinden Subakut melankoli (melankolik depresyon) ile Nevrastenik melankolinin varlığından söz edilebilir. Her iki melankoli çeşidinin de depresif semptomlar ve bedensel yakınmalar içermesi nedeniyle böyle bir değerlendirme yapılabilir.

Melankolik insanların ortak özellikleri ise şöyle sıralanır: Diğer insanlar gibi olamama, topluma karışamama, insanlardan uzaklaşma, herhangi bir yer ya da bir insana bağlanamama, hüznü ve kederli olma, konuşmaktansa yazmayı tercih etme, yalnız kalmak için özel çaba sarf etme, mutluluğu gelecekte değil geçmişte arama, genel memnuniyetsizlik, çaresizlik duygusuyla başa çıkmaya çalışma (<https://www.e-psikiyatri.com/melankolik-ne-demek>).

## 2.1. Şehzade Korkut'ta Melankolinin Muhtemel Nedenleri

*1. Sevilen nesnenin yitimi ve yas:* Şehzade Korkut'un iki kızı, adı ve sayıları belirtilmeyen, hepsi de kendisinden önce vefat eden oğullarının olduğu ve bu oğullarından birinin 1504'te bir veba salgını sırasında öldüğü arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır (Emecen, 2002).

Freud (2011), melankolinin oluşumunda öncelikle kişinin bir sevgi nesnesini kaybetmesi ve kaybedilen sevgi nesnesinin ardından bir yas döneminin başlamasını öngörmektedir. Bu bilgi doğrultusunda erkek evladın kaybı çok yönlü bir etki oluşturmaktadır: İktidar olma imkanının azalması, sevilen nesnenin kaybı, yas sürecinin başlaması, tüm bu unsurlara bağlı olarak melankolinin ortaya çıkması.

Korkut, sıralanan tüm bu tecrübeleri yaşamıştır.

**2. Başarısızlık, düşük benlik saygısı:** Anadolu'da kızılbaş isyanı çıkaran Şahkulu kuvvetlerine karşı kendisinin komutası altındaki askerlerin bu savaşta yenik düşmesi (Korkut ve Köksal, 2013: 10).

Kızılbaş isyanının Osmanlı ve mezhepler tarihi açısından önemli sonuçları olmuştur (Teber, 2007: 168; Teber, 2017:194). Bu sonuçlardan birisi doğrudan Korkut'la ilgilidir. Şehzade Korkut'un bu savaşta yenik düşmesi; başarısızlık, yenilme, onur ve gururun zedelenmesi, küçük düşme duygularına yol açtığı gibi bu belirtiler melankolinin de temel nedenleri arasında gösterilmektedir. Melankolik kişiliklerin ani ve doğru karar verme kapasiteleri sağlıklı bireylere göre daha düşüktür. Rahatsızlıklarının etkisiyle genel olarak hareket ve davranışlarında bir yavaşlama söz konusudur. Bu özelliklerinden dolayı yaptıkları işlerde zorlanmalar ve başarısızlıklar görülmektedir. Korkut'un hayatını incelediğimizde aslında giriştiği işlerin pek çoğunda başarısız olduğu görülebilir. İstedığı beylikler kendisine verilmemiş, kardeşi Yavuz ve Ahmed kadar yeniçerilerden ilgi görmemiş, hac'ca gitmeye niyet ettiği halde başaramamış ve geri dönmek zorunda kalmış, zamanın bürokratlarıyla olumlu bir ilişki kuramamıştır. Tüm bu unsurlar Korkut'un iç dünyasında güvenin zedelenmesi, kendisine yönelik algısının olumsuzlanması (düşük benlik saygısı) ve sonuçta melankolik kişiliğin gelişmesini tetikler niteliktedir. Nitekim babasına gönderdiği bir mektupta valilik istemediğini, liyakatli olmadığını belirtmesi, bir anlamda küsüp Antalya kalesine kapanarak tavır koyması da (Korkut ve Köksal, 2013: 8) melankolik kişiliğinin dışavurumu şeklinde okunabilir.

**3. Reddedilme, kabul görmeme:** Selim'in tahtı ele geçirmek için İstanbul'a harekete geçtiğini öğrenmesi üzerine ondan önce İstanbul'a varması ancak yeniçeriler tarafından kabul görmeyişi (Korkut ve Köksal, 2013: 10).

Reddedilme sadece bu olayla sınırlı değildir. Korkut, Payitahta yakınlaşmak için zaman zaman taleplerde bulunmuş ancak her defasında bu isteği geri çevrilmiştir. Örneğin, İstanbul'a gittiğinde kendisine ayrılan mekanın sorun yaşadığı yeni sadrazam Hadım Ali Paşa'ya verildiğine şahit olup içerlemesi, taht yarışında geri plana atıldığını düşünmesi (Gökbilgin, 1967), Manisa'ya dönmek arzusuna mukabil kendisine Hamid sancağı hasları ve Lazkiye (Denizli) zeameti tahsis edilmesi, Şehzâde Ahmed taraftarlarının sayısının gittikçe artması ve babasının da Ahmed'e yakınlık göstermesi üzerine Teke-ili sancak beyliği vazifesini bırakıp Antalya Kalesi'ne inzivaya kapanması gibi durumlar sıralanabilir. Ayrıca inzivaya çekilmek, yalnız kalmak gibiyalıtılmış durumlar, geçmişte yaşanan olumsuz hatıraların gün yüzüne çıkması için ideal ortamlardır. Şair Ülkü Tamer (1959: 61), "Çünkü Çarşılardan Geçtim" adlı şiirinde bu ruh halini şöyle ifade etmektedir: *Hatırlamak en büyük düşmanıdır yalnızlığın*. Reddedilme, kabul görmeme duygularının inziva dönemlerinde bilinç yüzeyine hücum edebileceği, melankolik ruh durumunu tetikleyebileceği öngörülebilir.

**4. Ölüm korkusu:** Selim'in Korkut'a bazı devlet adamlarının ağzından padişah olmasını arzu eder tarzda mektup yazdırması üzerine Korkut'un müspet cevap vermesi sonrasında Selim'in kardeşini ortadan kaldırmak için harekete geçmesi (Korkut ve Köksal, 2013: 10).



Kardeş katlinin uygun görülmesine yönelik fetva, padişah adayı olan kardeşler, evlatlar üzerinde bu korkunun Demokles kılıcı gibi sürekli olmasına neden olmuştur. Bundan olsa gerek melankoli birçok padişah ve şehzadenin ortak kaderi olmuştur. Örneğin: Kanuni Sultan Süleyman, Kanuni'nin 10. çocuğu Şehzâde Sultan Cihangir, III. Mehmed, III. Mustafa, V. Murad bu rahatsızlıktan mustarıptirler (Öztuna, 1989; Emecen, 2002; Güner, 2018). Varoluşçu psikologlar, varoluşçu dinamikleri oluşturan dört temel kaygıdan birinin ölüm kaygısı olduğunu ve bu kaygının aynı zamanda temel kaygının temelini oluşturduğunu dile getirirler. Ölüm korkusunun oluşturduğu bu temel varoluşsal kaygı yaşamın ilk yıllarından itibaren var olagelmış ve belirgin bir sıkıntı ile bunalmayı karakterize etmiştir (Yalom, 2000: 18-19; Kızılgeçit, 2019: 143). Melankolik birey, ölümün kaçınılmaz olduğunu, varoluşun tam tersi olan var olamamanın, hiçliğin bilincindedir ki bu bilinç, hiçlik duygusunun oluşmasına da yol açabilir. Ölüm düşüncesi melankolik mizacın peşini bırakmadığı içindir ki dünyayı okumayı en iyi bilenler melankoliklerdir (Yılmaz, 2008). Ancak ölümün kaçınılmazlığının arada bir fark edilmesi; yalnızlık ve insanlardan soyutlanma duygularını da açığa çıkarır.

**5. Kaygı ve korku:** Saray hayatı, entrikalar, özgürlüğün kısıtlılığı, kardeş katli, yeniçeri ayaklanmaları vb. birçok nedenden dolayı şehzade Korkut'un ciddi bir korku ve kaygı içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Aslında hanedanlığın bir ferdi olmak başlı başına bir korku unsurudur.

Korkut, bu korkuyu oldukça erken yaşta, belki çocuk yaşta diyebileceğimiz bir dönemde yaşamıştır. Hatırlanacak olursa dedesi Fatih'in ölümünden sonra Korkut, 17 gün boyunca babasının Amasya'dan İstanbul'a gelmesine kadar tahtta kalmış, yeniçerilerin ulufesini dağıtarak gergin, karışık olan durumu idare etmeye çalışmıştır (Gökbilgin, 1967: 855). Çocuk yaşta biri için tüm bu ayaklanma, karmaşanın içerisinde bulunmanın, sorumluluğunu üstlenmenin nasıl bir travma etkisi oluşturabileceği çıkarımı zor olmasa gerek. Öte yandan kardeşi Yavuz'un orduyla üzerine geldiği haberi sonrasında kaçak hayatı yaşamış, mağaraya sığınmıştır.

Freud, hâlihazırdaki kaygının yaşadığımız çaresizliğe karşı bir tepki olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle kaygı, bize yönelen bir tehdidin, tehlikenin olduğunu işaret etmektedir. Kaygıyı yaşayan birey bu tehlike karşısında çaresizlik duyguları içerisinde (Freud, 1959: 78-84).

İnsanlığın büyük çoğunluğunun deneyimlediği kaygı (anksiyete), bireysel yaşamda artmış bir uyarılmaya yol açarak fizyolojik ve psikolojik yapıda birçok değişime neden olabilmektedir. Korku, nesnesi belli olan ve dile getirilebilen bir psikolojik durum iken kaygının nesnesi belli olmayıp kişiyi neyin tedirgin ettiği tam olarak anlaşılmaz (Blankenship, 2012: 146; Salecl, 2013: 26). Bu açıdan korku ve kaygının insan varoluşunda yer alan ontolojik bir deneyim olduğu ifade edilebilir. Varoluşçu psikolojinin önemli temsilcisi Rollo May (2012: 143), varoluşsal kaygı olarak nitelediği durumun bireyin varoluşunu imha edebilecek düzeyde şiddetli korkuya yol açabileceğini ileri sürmektedir. Korku ve kaygının uzun süreli olması ise melankoliyi ortaya çıkarır.

**6. İnkâr, çelişki ve kararsızlık:** Mizacı itibarıyla bir devlet adamından ziyade ilim ve sanat adamı olan Korkut, hayatı boyunca saltanat arzusunda olmadığını belirtmiş olup inkâr etse de, kimi zaman da böyle bir arzusu olduğunu düşündürecek hareketlerde bulunmuş, kararsız ve çelişkili bir hareket tarzı takip etmiştir (Korkut ve Köksal, 2013: 12).

Varoluşçu psikoterapi dört temel kaygı üzerinde yoğunlaşır; ölüm, özgürlük, yalıtım ve anlamsızlık. Bu faktörlerin her birinin bilinçli ya da bilinçdışı korku ve güdülere yol açtığı ileri sürülmektedir. Bu süreç: temel kaygıların farkına varma → anksiyete → savunma mekanizması şeklinde oluşmaktadır. Savunma mekanizmaları aslında bu temel kaygılarla bir mücadele etme yöntemidir. Temel kaygıyı bertaraf etmek için kullanılan bu savunmaların içerisinde inkârâ dayanan girişimleri görmek mümkündür. Mekanizmalar yanlış yer veya zamanda kullanıldığında klinik sendromlarla sonuçlanan durumlar ortaya çıkabilmektedir. Bir anlamda psikopatoloji, temel kaygılardan biri olan ölüm korkusunu aşma girişimlerinin sonucu olarak ortaya çıkan bir tablodur (Yalom, 2000: 20-21, 49).

Melankolik kişilik çelişkiler içinde olan, kararsız bir yapı arz eder. Yalnızlıktan hoşnut olmakla birlikte insanların içinde olamamak kendilerine hüznü verir. Hüznü bir kenara bırakıp insan ilişkilerine girdiklerinde ise anlaşılammaktan dolayı sorun yaşarlar. Anlaşılammamak, mizacı gereği farkında olmak; sosyal olmayı, diğerleri gibi olmayı becerememelerine yol açarak melankoliği insanlardan uzaklaştırır. Bu nedenlerden ötürü melankolik kişilik toplumsallaştıktan, bir kişi ya da yere bağlanmaktan korku duyar (Yılmaz, 2008).

**7. Kardeş Sırası:** Kardeşi Sultan Selim'den büyük olduğu hâlde, saltanatı ona bırakmaya razı olmuş, İstanbul'a geldiğinde Yenibahçe'deki karşılama törenine o da katılmıştı. Öte yandan payitahta yakın olmak için Saruhan beyliğini isteme talebi ağabeyi Şehzade Ahmed tarafından engellenmiştir.

Psikoloji biliminin önemli temsilcilerinden A. Adler, doğum sırasının kişilik gelişimini etkilediği gibi kardeşler arasında önemli bir yer işgal ettiğini dile getirir. Kıskançlık, çekişme, anlaşmazlık gibi belirtiler bu durumu özetlemektedir. Adler'in kuramına göre ortanca kardeş; her zaman iki kardeş arasında sıkışmış hisseden, hayatın zor, üzüntülü ve kendisinin aldatılmış olduğunu düşünen kişidir. Yarıştaymış gibi davranır, ilk çocuktan baskın çıkmak için kendini eğitir, büyük kardeşinin başarısız olduğu konularda başarılı olmak için çalışır, ilk çocuğun tam tersi özelliklere sahiptir. Adler'e göre bu tür çocuklar problem çocuklardır (Adler, 1994: 283; Yörükoğlu, 2003). Kuramın temsilcisi Adler ikinci çocuktur. Hayatı boyunca Freud ile mücadele etmiş, onu geçmeye çalışmıştır. Freud ise birinci çocuktur. İkinci çocukta bu mücadele, gayeye ulaşıp da ilk çocuk yenilinceye kadar; ya da mücadeleyi kaybedip de genellikle sinir rahatsızlıkları şeklinde ortaya çıkan bir geri çekilme başlayıncaya kadar içten gelen bir zorlama ile devam eder (Adler, 1994: 283).

Adler, bir hastasının analizini yaparken şu ifadelerle yer vermektedir: "Bu adam hayatı boyunca değişmedi. Daima birinci kalmak istedi ve başarıdan emin olmadığı zaman kaçtı. Kendisinin bilmediği hayat hakkındaki düşüncesini şu şekilde ifade edebiliriz: *Mademki dünya bana zaferi esirgiyor, ben de bir yana çekiliyorum*. İnsanlar vardır; mükemmellik ideallerini başkaları karşısındaki zaferlerinde ararlar." (Adler, 2000: 21). Ne ki Korkut, böyle bir zaferi de hiç yaşayamamıştır. Gerek abisi gerekse de küçük kardeşi Yavuz'a karşı hep kaybetmiştir. Adler'inde belirttiği üzere ortanca kardeş Korkut, bu süreçte; geri çekilme, içe çekilme, yetersizlik, aşağılık duygusu yaşama, aldatılmış hissetme, mücadeleyi kaybedince sinir rahatsızları yaşama gibi melankolinin temel belirtilerinin tamamını yaşamıştır.

8. *Yalnızlık, özlem, hüznün ve acı*: şehzade Korkut'un bir türlü Payitahta kavuşamaması, Payitahtın sürekli hayali kurulan ve özlenen ev olması.

Aktay (2008), siyaset, din, melankoli kavramlarını işlediği makalesinde evden uzak olmanın yol açtığı travmatik etkiyi şöyle aktarır: "Melankoli başarısızlık durumunda ortaya çıkan bir şeydir. Beklentiler büyük olunca başarısızlık mukadder oluyor. Bu da kaçınılmaz olarak melankolik ruh halini hâkim kılıyor... Sürekli olarak tasavvur ettiği bir eve, öz yurda, model tecrübeye, yaşamışın tekrar yaşanmasına geri dönmeye ayarlanmış bir hayat, her zaman bu melankoliyi üretmeye teşnedir... İnsanların bir eve dönüş ihtimalini iyice azalttıkça melankolinin, yani ulaşamamanın, yani tasarlananla gerçekleşenin aşırı kopukluğu hayatın başat modu haline geldi... Uzaklaşmanın kendisi melankolik bir durumdur."

Aktay'ın cümlelerini takip ederek Korkut için ev kavramının İstanbul olduğunu ifade edebiliriz. Dahası mücadele boyunca başarısız olması Aktay'ında ifade ettiği gibi melankolinin nedenidir. Beklentinin büyük olması, sürekli hayali kurulan eve (payitahta) ulaşamama, uzaklaşma/uzaklaştırılma melankoliyi üretmek için yeterlidir. Öte yandan Mısır'da 14 ay kalması ve hacca gitmesine izin verilmemesi, Mısır'da tahayyül ettiği dindarlık ve adaleti bulamaması da önemli bir neden olarak gösterilebilir (Korkut ve Köksal, 2013: 10). Gurbet, sürgün vb. tecrübelerin melankoli'ye neden olabildiği bilinmektedir. Bu nedenle yalnızlığın kişilik ve psikolojik dünyayı etkilemesi kadar bireyin manevi dünyasını da etkilediği ifade edilmektedir (Kızılgöçer, 2017b: 517-555). Tüm bu yaranamama, istenmeme, mahrum kalma, babanın gözdesi olamama duyguları yalıtılmışlığı, yalnızlığı, acıyı, özlemi getirir. Nitekim yazdığı şiirlerde konu olarak aşk, sevgiliden dolayı çekilen acı, yalnızlığın, dostun olmayışının verdiği üzüntü gibi temaların seçilmesi tesadüf olmasa gerek.

9. *Psikosomatizasyon ve Sosyomatizasyon*: Psikosomatizasyon şeklinde ifadesini bulan rahatsızlık; psikolojik kökenli sıkıntı, bunalım vb.nin bedenleşmesi, bedene yansımaları, fizyolojik rahatsızlıklar şeklinde kendisini göstermesi anlamında kullanılır. Başka bir deyişle Ruhsal gerginlik ve yaşanan travmalar arttığında bu gerginlikler bir süre sonra bedensel belirtilere dönüşür ki buna psikosomatizasyon denmektedir (Budak, 2000: 684). Öte yandan; travmanın eşlik ettiği suçluluk, umutsuzluk ve öfke yaşantılarının yoğun olduğu zaman dilimlerinde mağdur birey kendisini zayıf, çaresiz hissedebilir (Ağılkaya, 2020: 213).

Şehzade Korkut, 915/1509-10'te Mısır'a gitmiş, dönüşünde Teke sancağı yeniden kendisine verilmişse de sağlığını sebep göstererek Aydın'a gönderilmeyi istemiş ancak isteği kabul edilmemiştir. Korkut'un sağlık gerekçesiyle yer değiştirme taleplerinin olduğunu hayat hikayesinden anlıyoruz. Hipokondriya (hastalık hastalığı) şeklinde tezahür eden bu sorunlar sıklıkla psikosomatizasyon denilen psikolojik hastalıkların sebebi olabilmektedir. Psikosomatik belirtiler arasında; baş ağrısı, hazımsızlık, kabızlık, uykusuzluk, yorgunluk, iştah sorunları ve titremeler görülebilir.

Korkut'un yaşadığı sağlık sorunları, bedensel yakınmalar, hava değişimi talepleri, yorgunluk, gibi semptomlar psikosomatizasyonunun varlığını işaret etmektedir. Öte yandan Kleinman'a (2012: 12-17) göre toplumsal anlamda bedenin, düşüncenin, tarihin, kültürün travma ve tehdit yaşamasına bağlı olarak ortaya çıkan sosyomatik belirtilerde söz konusu olabilmektedir.

Buradaki patoloji, ancak hastanın yerel dünyası doğru bir şekilde analiz edildiğinde ortaya çıkarılabilir. Söz konusu psikopatolojilerin temelinde ahlaki, tıbbi ve politik boyutlar birbirilerini etkileyen bütünlük içerisinde yer almaktadır. Bu bağlamda gündelik yaşamın tehditlerini ortaya çıkaran patolojinin sosyosomatik bağlantısının olduğunu görebiliriz. Aile, mahalle ve toplumsal ilişkiler ağı bağlamında yerel dünyalarımıza gelen herhangi bir tehdit ya da kaygı unsuru, yerel dünyaların kendi içlerinde ya da birbirileri arasında çatışma ve karşıtlıklara girmesine neden olabilmektedir. Bu bilgiler ışığında Korkut'un hem yerel dünyasında hem de iç dünyasında tehdidin bir sonucu olarak yukarıda sıraladığımız her iki somatizasyonun izlerini takip edebiliyoruz.

**10. Engellenme (Frustration), uyumsuzluk, karşı gelme, boyun eğememe:** Frustration: belli bir amaca ulaşmanın önlenmesi, engellenme, mâni olunma, herhangi bir arzuyu tatmin edememenin veya gayret gösterdiği halde amaca ulaşamamanın sebep olduğu ruhsal gerilim halidir. Hedeflerini gerçekleştiremeyen, engellenen bu bireylerdeki psikolojik ruh hali; küçük düşürülme, düş kırıklıkları da duyumsal yoksunluk şeklinde tezahür edebilmektedir. Engellenen bireylerde ortaya çıkan başat duygulardan birisi kaygı iken, diğerleri ise öfke ve saldırganlıktır (Budak, 2000: 261-262). Melankolik kişiliğin temel özelliklerinden bir diğeri ise uyumsuzluk, boyun eğememe, karşı gelmedir. Uyumsuzluk acı verse de kendilerini bir yere, bir tanıma yerleştirmek istemez ve herkes gibi yaşayamazlar (Yılmaz, 2008).

Korkut'un hayatına baktığımızda sıklıkla memnuniyetsiz olduğunu, payitahttan isteklerinin olduğunu görmekteyiz. Kendisine sunulan teklifleri reddetmiş, gitme denilmesine rağmen hac yolculuğuna çıkmış, habersiz bir şekilde teke yöresinden Saruhan'a hareket etmiştir. Bu yönüyle Korkut, aykırı, karşı gelen, kolay kolay boyun eğmeyen bir kişilik sergilemektedir. Hatta dönemin hâkim mezhebi Hanefi mezhebi iken O, Şafi mezhebini tercih etmiştir. Yine neredeyse her padişahın bağlılığının olduğu tasavvufi ekoller revaçtayken Korkut, tasavvuf karşıtı eser kaleme almıştır. İktidar olması engellenmiş, İstanbul'a yakın olması istenmemiş, hacca gitmesi doğru bulunmamış ve geri çağrılmış hülâsa motivasyon psikolojisindeki yoğun bir arzuya gem vurulması ve buna eşlik eden hüsrân duygusu anlamında kullanılan frustrasyonu (engellenme) sık sık yaşamıştır. Tipik bir engellenme tepkisi (frustration response) ortaya koyan Korkut'un hayatı boyunca muhalif kişiliğe bürünmesini bu zaviyeden bakınca kabul edilebilir, anlaşılabilir bulmamak mümkün görünmüyor.

**11. Şiir, sanat ve edebiyatla ilgilenmeleri:** Baskı altında bulunan melankolik kişiliklerin normal koşullarda yetenek ve yaratıcı güçleri açığa çıkar. Aristoteles, bu nedenle "ister felsefede ya da politikada ister şiir ya da sanatta olsun olağanüstü kişilerin hepsi melankoliktir" demiştir (Teber, 2013: 9). Nitekim meşhur birçok yazar ve şairin melankolik olduğu bilinir. Örneğin şairlerden Novalis, Shelley, Keats, Leopardi, Nerval, Hölderlin, Chateaubriand, Lamartine, Walter Benjamin, Edgar Allan Poe, Baudelaire, Lautreamont ve Rimbaud ile düşünürlerden Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche ve daha birçoklarının melankolik olduğu söylenir (bkz. Teber, 2013). Melankoliye aynı zamanda *teab-ı dimağî* de denilirdi. 1950'lere kadar psikiyatri jargonunda bu hastalık nevrasteni olarak adlandırılmıştır. Sonraki dönemlerde distimik<sup>3</sup> bo-

3 Distimik Bozukluk: Klasik depresyon tablosundan farklı olarak daha az şiddetli fakat daha uzun süren, kronik depresyon hali. Geçmiş yıllarda; nörotik depresyon, depresif kişilik, nevrasteni gibi isimlerle ele alınmıştır. Detaylı bilgi

zukluk, depresyon şeklinde adlandırılmıştır. Osmanlı bakiyesi aydınlarımızdan Hasan Basri Çantay ve Said Nursi'ninde bu rahatsızlıktan mustarip oldukları bilinmektedir (Gürsu, 2015).

Şehzade Korkut'un ise bir şair, sanatkâr, musikişinas, âlim olduğu kaynaklarda belirtilmektedir (Emecen, 2002; Gökbilgin, 1967; Korkut ve Köksal, 2013; Öztuna, 2006; Yılmaz, 1991). Melankolik mizaçlar, konuşarak ifade edemedikleri duygularını yazıya dökmeye son derece başarılıdır. Bu yönüyle melankoli, sanatsal üretimde özellikle de edebiyatta itici bir güç olma niteliğini sergilemektedir. Korkut'un bestelenmiş eserleri ve bir divanının olduğunu da belirtmekte fayda var.

**12. Travma ve Mağduriyet:** Travmatik yaşantılar, olağan insan yaşantısının dışında olup hemen herkes için sıkıntı kaynağıdır. Bayram ve diğerlerine (2018: 3) göre “kişinin;

- Ölüm tehdidi,
- Ağır bir yaralanma ya da yaralanma tehdidinde maruz kalması,
- Başka bir kişinin ölümüne ya da ölüm tehdidi altında kalmasına tanıklık etmesi,
- Başka bir kişinin yaralanmasına ya da yaralanma tehdidi oluşturan bir olaya tanıklık etmesi,
- Ailesinden birisinin ya da başka bir yakınının beklenmedik ölümünü ya da şiddete maruz kalarak öldürülmesini, ağır yaralanmasını, ölüm ya da yaralanma tehdidi altında kaldığını öğrenmesi, olayın travmatik niteliğini tanımlayan özelliklerdir.”

Yukarıda sıralanan maddeleri takip ettiğimizde Korkut'un; ölüm tehdidini yaşamının son anına kadar yaşadığını, kendi evlatlarının ölümüne tanıklık ettiğini ve dolayısıyla travmayı derinden duyumsadığını ileri sürebiliriz. Aynı şekilde Korkut'un hayatına baktığımızda bakış açısına göre değişebilecek olan “seçilmiş travma” ya da “seçilmiş zafer” kavramlarına tanıklık ettiğini müşahade edebiliriz. Çocuk denecek yaşta babasının yerine 17 günlüğüne de olsa padişahlık yapması ve bu esnada meydana gelen ayaklanma ve karışıklığa, şiddete şahit olması kuşkusuz derin bir travmanın izlerinin oluşmasında etkili faktördür.

Travmaya bağlı stresin yol açtığı tepkiler tarih boyunca en büyük travmatik deneyimlerden biri olarak kabul edilebilecek savaş olgusu ile daha fazla ön plana çıkmakta ve ortaya çıkan duygusal tepkinin yoğunluğunu ifade etmek için: “Savaş Nevrozu”, “Savaş Yorgunluğu” gibi tanımlar kullanılmaktadır (Bayram ve diğ., 2018). Politik psikolojiye göre *seçilmiş travma* kavramı bir kişi veya grupta yoğun aşağılanma ve mağdur olma duygularının yaşandığı olaylar için kullanılmaktadır (Çevik, 2010: 53). Bu psikolojik temel üzerinden gelişen bireysel mağdurluk, genelde bir şiddet ya da travma sonucunda ortaya çıkar. Şiddet, travma sonrası ortaya çıkan mağduriyet durumu kişisel güvenlik duygusunun kaybına neden olarak kişide daha ileride ortaya çıkabilecek şiddeti önlemek için sürekli bir savunma gereksiniminin gelişmesine yol açar ki bu süreç bilinçdışıdır (Çevik, 2012).

için bkz. Thackery & Harris, 2003: 342-345; Öztürk, 1994: 239.



Korkut'un hayatında tek travma bu değildir. 1504 yılında oğlunu kaybetmesi sonrasında muhtemelen ikinci bir travma ve yas süreci yaşamıştır. Çoğu zaman geçmişte kaybettiğimiz şeyin yasını yaşamadan hayatımızda değişikliği kabullenemeyiz. Yas sürecinin başlangıcında üzüntü, şok, yitirilen kişinin terk edilmesi gibi zorlanmalar görülse de ilerleyen süreçte durumu kabullenme ile birlikte kızgınlık duygusu hâkim olur. Ne var ki yasını tamamlamayan kişilerde takıntılı tutumlar kendisini gösterir (Çevik, 2010: 54). Korkut, yasını tamamlayacak yeterli bir zaman geçirmeden reddedilme, takip edilme, öldürülme korkusu gibi diğer travmalarla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Bu travmatik yaşantılar mağdurluk duygusunun oluşumunda uygun zemin hazırlar. Şiddetli suçluluk duygularına karşı bir savunma düzeneği olarak gelişen mağdurluk psikolojisinin üç önemli özelliği vardır:

- I. Fiziksel ya da psikolojik şiddetin varlığı,
- II. Mağdur birey ya da grubun, hiçbir ölçüyle kabul edilemeyecek oranda şiddete maruz kalması, hukuk ve insan haklarının ihlali,
- III. Karşıt grubun sürekli tehditleri altında olmaları nedeniyle mağdurların kendi içlerinde yok olma tehlikesini yaşamaları.

Bu verilerden hareketle mağdurların hem geçmiş hem de gelecek için yas tutup, gelecek için korktuğunu belirtmekte fayda var (Çevik, 2010: 63-64). Korkut'ta geçmiş ve gelecek arasında süregelen bu korku duygusunun neredeyse hiç kaybolmadığına tanık oluruz.

## 2.2. Melankolinin Tedavisi

Osmanlı medeniyetinde ruhsal hastalıkların tedavisi günümüzdeki hastane kavramına denk gelen *Darüşşifa* ya da *Bimarhane* diye adlandırılan kurumlarda gerçekleştirilirdi. II. Beyazıt döneminde kurulan Edirne Bimarhane'sinde fiziksel ve ruhsal hastalıkların tedavi edildiği bilinmektedir. Evliya Çelebi, Edirne'deki Bimarhane'yi anlatırken özellikle *meclûn* yani deli kişilerin tedavi edildiği bölümlere ayrı yer vermiştir. Evliya Çelebi, Edirne Darüşşifasında özellikle *deli birâderler* ifadesiyle hitap ettiği psikolojik rahatsızlıklardan mustarip kişilerden ve bu kişilere uygulanan tedavilerden söz etmektedir. Bu tür Darüşşifa ve Bimarhanelerde melankolik kişilerin tedavisine; sıvı tüketim ağırlıklı beslenmeye yer veriliyordu. Öte yandan bu kişilere çeşitli banyo terapileri, masaj ve seyahatin iyi geleceği düşünülüyor, bahçe, şiir ve müzik aletleriyle meşgul olmalarının da onları iyileştireceği öngörülüyordu. Evliya Çelebi, Edirne Bimarhanesinde uygulanan müzik terapilerine ayrı bir önem vermiş ve hastaların tedavisinde müziğin önemli bir yeri olduğunu ve bunun melankolikleri iyileştiren bir yöntem olduğunu, Bimarhanenin müzisyenleri ve şarkıcılarının daima orada bulunduğunu ve müzik icra ettiklerini belirtmiştir (Kurtuluş, 2016).

Sarı ve Akgün'ün (2008) aktardığına göre hastanedeki müzik ile tedavi konusunda Evliya Çelebi şunları yazmıştır: "*Merhum ve mağfur Bayezid Veli Hazretleri vakfı yesinde, hastalara deva, dertlere şifa, divanelerin ruhuna gıda ve def-i sevdâ olmak üzere on adet hanende ve sazende gulam tayin etmiş ki, üçü hanende, biri neyzen, biri kemancı, biri musikarçı, biri santurcu, biri çengi, biri çenk santurcu, biri udcu olup, haftada üç kez gelerek hastalara ve delilere musiki faslı ederler. Allahın emriyle, nicesi saz sesinden hoşlanır ve rahat ederler. Doğrusu musiki ilminde neva, rast, düğah, se-*



*gâh, çargah, suzinak makamları onlara mahsustur. Ama zengule makamı ile buselik makamında rast karar kılsa insana hayat verir. Bütün saz ve makamlarda ruha gıda vardır.”*

Bu bilgiler doğrultusunda Şehzade Korkut'un hayatını incelediğimizde; Korkut'unda bilerek veya bilmeyerek bu tedavi metotlarını uyguladığını görmekteyiz. Osmanlı dönemi Bimarhanelerde uygulanan tedavi yöntemlerinin içerisinde; şiir, müzik, sıvı tüketiminin özellikle yer aldığını görüyoruz. Korkut, her şeyden önce şairdir ve Hârimi mahlasıyla yazdığı bir divanı vardır. Dahası zamanını ilmî araştırmalarla geçirmiş ve fikri yorgunluğunu gidermek için üstat olduğu musiki ile vakit geçirmeyi alışkanlık edinmiştir (Uzunçarşılı, 1996: 200). Aynı zamanda Korkut, Şeyh Hamdullah'tan hat, Zeynelâbidin'den musiki eğitimi almıştır. Korkut'un her türlü sazı çalabildiği, hatta gıdâ-yı rûh adlı bir saz icat ettiği söylenmektedir. Nas'a (2018) göre Korkut; divan şiiri geleneği içinde önemli bir yere sahiptir. Dahası şiirlerinde kimi zaman tutkulu bir âşık, kimi zaman bir rind, kimi zaman saltanat kavgasından uzakta huzuru arayan sade bir insan, kimi zaman tasavvufa sığınma arayışı içinde bir derviş olarak karşımıza çıkmaktadır. Etrafindakilerin ayıplamasından, vaizin nasihatinden bıkmış bir rind olan Korkut; “*Cibanın mülkünden ya da şandan şöbretten bana ne; ben harabat ehli olup meyhaneye düşmüşüm*” diyerek kendi haline bırakılmasını, nasihat edilmemesini istemiştir (Nas, 2018).

Korkut'un iştret (içki) meclislerine düşkün olduğu tarihçiler tarafından dillendirilmektedir. Hatta *Büyük Osmanlı Tarihi* eserinin yazarı tarihçi Hammer'a bakılırsa, Korkut'un babası Bayezid'inde iştret alemlerine düşkün olduğu dile getirilmektedir (Hammer, 1993: 98). Şehzade Korkut'un divanını incelediğimizde bu hususa işaret eden beyitlerinin olduğunu görürüz:

*İşümi altun éder sâkı gümüş peymâneler*

*Kımyâdur var ise hâk-i der-i mey-hâneler*

Ey saki, gümüş kadehler işimi altın eder/işimi yoluna koyar; galiba meyhaneye

Kapısının toprağı kimyadır/iksirdir.

*Tâze gülşendür ruhuñ şevkıyla meclis sâkıyâ*

*Bülbüle bülbüldür anda gül-durur peymâneler*

Ey saki, senin yanağının aşkıyla meclis yeni açmış bir gül bahçesidir; orada

Sürahi bülbül, kadehlerse güldür (Akın, 2009: 48).

Son olarak şair Korkut'un çok sevdiği ve yanından ayırmadığı, iştret meclislerinin vazgeçilmezlerinden olan *deli birader* lakaplı Gazali'dir. Hatırlanacağı üzere Evliya çelebi melankoliden mustarip mecnun ve meczupların Osmanlı şifahanelerinde deli biraderler şeklinde isimlendirildiklerini anlatır. Korkut'un en yakınındaki arkadaşının kendisiyle benzer ruha sahip olması ise manidardır.

### 3. İktidar

Broch (2013: 9), *Psikolojik Otobiyografi* adlı kitabının girişinde: *Yaşantım bir dizi ahlaki çatışmalardan oluşuyor ve bu çatışmaların ağırlığı altında eziliyor... Korkunç bir aşağılık duygusunun resmidir bu. Tıpkı erken çocukluk döneminde yaşanan yenilgi gibi, anne sevgisi söz konusu olduğunda hem babam hem kardeşim karşısında alınan bir yenilgidir bu ve şu an burada açıklanmasına gerek yoktur. Hatırladığım kadarıyla bu iki adam karşısında kendimi “erkek değilmiş” gibi (un-mann) yani “iktidarsız” (impotent) hissettim. Tüm aksi kanıtlara rağmen fiziksel anlamda da tümüyle iktidarsız olduğum düşüncesi yaşantım boyunca eşlik etti bana.* ifadelerine yer vermektedir. Baba ve kardeşler karşısında kendisini yetersiz, iktidarsız görme Korkut’un hayatında da belirgin bir yere sahiptir. Fatih’in kanunnamesinin bir gereği olarak bu duygu sadece Korkut’a ait olmayıp hanedanlığın diğer üyeleri içinde tehdit unsuru olmuştur.

Eroğlu (2017), *Osmanlılarda İktidarın Değişim Süreci ve Meşruiyet Sorunu* adlı makalesinde Osmanlı hükümdarının yüklendiği *Allah’ın yeryüzündeki gölgesi* (Padişâh-ı ruy-ı zemin zillullah-i fi’l-arz) olma misyonunun eski Türk hâkimiyet anlayışı ve İslam geleneğine dayandığını aktarmaktadır. II. Mehmed’den itibaren hayata geçen bu ilke Osmanlı kanunnamelerine de yansımış ve hukukî bir nitelik kazanmıştır. Ekinci (2015), kardeş katli meselesinin Osmanlı âlimlerinin fetvasıyla Fatih Sultan Mehmed’in meşhur kanunnamesi ile yasalastığını ileri sürmektedir. Kardeş katli kanunnamesi sonucunda Osmanlı tarihi boyunca altmış bir şehzade katledilmiştir. Ekinci’ye (2015) göre, kardeş katli, tarihsel, siyasi ve meşru bir düşüncenin ürünüdür. Çünkü bu uygulama yapılmadığı takdirde Türk tarihinde devletlerin yıkılması, ülkelerin parçalanması gibi korkunç olaylar ortaya çıkmıştır. Osmanlı devletinin ilk dönemlerinde düzenli bir veraset sistemi yoktu ve bu durum şehzadeler arasında iç çatışmalara yol açmıştır. İç çatışmaları ortadan kaldırmak için iki seçenek hâsıl olmuştur; *devletin bekası için hanedan üyelerinin geri kalanını öldürmek ya da devletin parçalanıp yok olması. Osmanlı tercihini, daha hafif olduğunu düşünerek kardeş katlinden yana yaptı.*

Kardeş katlini onaylayan kanunnameyi haklı çıkaracak şekilde Hanedanlık boyunca öldürülmeyen şehzâdeler ayaklanmaya teşebbüs edip, sorun teşkil etmişlerdir. Hatta Yavuz Sultan Selim, tahta çıktığında Şehzâde Korkut’u öldürtmediği gibi kendisine valilik vermiştir (Ekinci, 2015). Aynı zamanda kardeşinin niyetini öğrenmek için saray eşrafına mektuplar yazdırmış ve bu mektuplarda kendisinin padişah olmasını istediklerine dair yazılar yazdırmıştır. Şehzade Korkut, bu mektuplara olumlu cevap verince Yavuz, ordusuyla Korkut’un üzerine yürümüş ve nihayetinde Korkut’u boğdurarak öldürtmüştür.

*Şehzade Korkut*, gerek *Kitabu Halli İşkâli’l-Efkâr Fi Hilli Emvâli’l-Küffâr* adlı eserinde ve gerekse *Da’vetu’n-Nefi’s-Tâliba ila’l-a’mâli’s-Sâliba bi-âyâti’z-zâhire ve’l-beyyinâti’l-bâhire* isimli eserinde Fatih Kânunnâmesindeki nizam-ı âlem için kardeş katlinin caiz oluşu hükmünü ağır bir şekilde eleştirmiştir. Korkut, Âyetlerden ve hadislerden yola çıkarak kardeş katline karşı deliller getirmiş ve haksız yere katlin haramlığını vurgulamıştır (Furat, 2010). Furat’a (2010) göre *Şehzade Korkut’un bu hususları, siyâsete örf şüphesi ile ilgili bahiste ve eserinin hemen başında dile getirmesi, esâs itibarıyla Fatih Sultan Mehmed’in Kânunnâmesi’nde belirttiği nizam-ı âlem için kardeş katli hususuna bir itiraz mahiyetindedir.*

Nitekim, 1508 yılında tamamlayıp babasına gönderdiği *Da'vetu'n-Nefsi's-Taliha İla'l-A'mâli's-Sâliha* isimli hacimli eserinde, hükümdarlık gibi bir isteğinin olmadığını, kendisini tamamen ilme adadığını belirttiikten sonra mevcut hukuk düzenine karşı fıkıh ve ahlak nokta-i nazarından eleştirilerde bulunmuştur:

1. Şeriat ve örf uyumsuzluğu: şeriatın kuralları ile örfi kuralları uygulamak zorunda olan siyaset mesleği birbirileri ile çelişmektedir. Bu görüşüyle aslında dedesi Fatih Sultan Mehmet ile gündeme gelen kardeş katli uygulamasına açıktan bir itiraz söz konusudur. "Bizzat şahidi olduğu uygulamaların şer'i esaslarla çelişmemesi gerektiği üzerinde ısrarla duran ve bir ıslahçı gibi uyarılarda bulunan Korkut'un söylediklerinde, taşıdığı can endişesinin yansımalarını hissetmek mümkündür." (Korkut ve köksal, 2013: 30).
2. Emirnin halktan topladığı malların şeriat ilkelerine uygun olmadığı, bu nedenle emirlik görevinin sorunlu olduğunu düşünmesi.
3. Korkut'a göre emirlik yapan birisinin günah kirlerinden temiz kalabilmesi mümkün değildir. Dahası emirlik yapan birisinin bu günahlara bulanmış yakın tebaasından uzak durması mümkün değildir.
4. İktidar; makam hırsı, sevgisi ve benzerini çoğaltır. Bu durum ise kalp huzuruna engeldir. Oysa kişinin amacı dünya değil ahiret olmalıdır.
5. Son olarak bir iktidar sahibi sıralanan dört maddeyi yerine getirirse bile eninde sonunda problemlerle yüzleşmek, fena bir akıbetle karşılaşmak durumundadır (Korkut ve Köksal, 2013: 30-35).

"Eserinde Korkut, bazı talepleri yerine gelmediği için bir kırgınlık duymakta, muhalif bir siyasi duruş sahibi bir âlim olarak ortaya çıkmaktadır. Tikriti'nin yorumuna göre, Korkut bu eserde zahiren dini sebeplerle yöneticilikten uzak durmayı istediğini beyan etmekte ise de aslında kendisine fırsat verilirse şeriate tam manasıyla uygun bir hükümdar aday olduğunu ilan etmektedir." (Korkut ve Köksal, 2013: 26).

"Hz. Peygamber'in Ebu Zer'e, onu idari açıdan zayıf gördüğünü ve iki kişiye bile olsa amir olmamasını tavsiye ettiğini zikreden Korkut, kendisinin Ebu Zer'den daha zayıf olduğunu, emirlik belasıyla imtihan olunmaya kadir olmadığını, bu sebeple halde ve istikbalde emirlikten kendisini affetmesini babasından talep etmektedir." (Korkut ve Köksal, 2013: 27). Korkut'un kendisinin zayıf karakterli olduğunu düşünmesi, iktidara ehil olmadığını belirtmesi, melankolik yapısının bir sonucu olarak düşünülebilir. Melankolik, depresif vb. sorunlardan mustarip bireylerde psikolojik dayanıklılığın düşük olduğu bilgisi göz önünde bulundurulursa Korkut'un korkuları anlaşılır hale gelmektedir. Psikolojik dayanıklılık ya da sağlamlık kavramı; sorunlar karşısında yılmamak, mücadele etmek ve gelişmek, krizi fırsata dönüştürülmek şeklinde anlaşılabilir.

Şehzade Korkut'un iktidarı istememesinin gerekçelerinden birini rüyada bizzat Hz. Peygamber tarafından uyarılmasına bağlamaktadır: "böylece daha önce zikri geçen rüyamın hak olduğu ve bu rüyanın tevlinin de Şafii'nin mezhebine hidayet ve irşad etmek olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmış oldu. Ayrıca daha evvel tasavvufla iştiğalim esnasında Resullullah'ı (s.a.v.) iki

defa daha uykuda görmüştüm, beni emirliği terkedip fakr ve humul yoluna irşad ediyor, ikinci seferde de bu hususta Allah adına yemin ediyordu. Şüphe yoktur ki O'nun irşadının fevkinde bir irşad yoktur.” (Korkut ve Köksal, 2013: 12). Korkut da rüya olgusu önemli bir yere sahiptir. Nitekim yine gördüğü bir rüya üzerine hacca gitmeye karar verdiğini bildirmektedir. Ne var ki rüyasında bizzat peygamber tarafından uyarılmasına rağmen iktidar hırsından vazgeçememiştir. Bu durum iki şekilde izah edilebilir:

1. İktidar olma hırsı ağır basıyordur,
2. Melankolik mizacının bir yansıması olarak kararsız ve çelişkili tavırlarda bulunuyordur.

İktidar olma hırsını şu şekilde ifade etmek mümkündür: Nefsin şehvet arzusu sadece cinselliğe yönelme olarak değerlendirmemek gerekir. Sufiler, şehveti aynı zamanda; güzel kadınlar, binalar, saraylar, bahçeler, yemekler, yüksek mevkiler gibi hazzı çağrıştıran her şey için kullanmışlardır (Küçük, 2014:678). Cinsellik anlamındaki şehvet arzusu ilerleyen yaşla birlikte azalmaya, kaybolmaya yüz tutarken, makam, iktidar sevgisi anlamındaki şehvetin ölünceye kadar kaybolmayacağı ifade edilir. Dolayısıyla her insanda olduğu gibi Korkut'ta da hâsıl olan ve nefsin doğuştan getirdiği makama duyulan arzunun varlığından söz edilebilir.

İster iktidar hırsı ister siyasal iktidarın baskısı olsun her iki durumda melankoliye yol açabilmektedir. Teber (2013: 12), bilinçli olarak farkında olmasalar bile melankoliklerin, insanların benliğinin de *siyasal bir ürün olduğunu ve yanlış bir hayatın doğru yaşanamayacağını*, bizzat kendi öz benliklerinde sezindiklerini ve bunun acısını, utancını ve ruhsal gerilimini duyumsadıklarını dile getirmektedir. Hatta melankolik birey, karşılığı yaşam pahasına ödemek bile olsa kendi yaşamına kendisi yön vermek istemekte, bunu başaramadığında ise her bir şeyden vazgeçip, kuşku, düş kırıklığı ve hüznle kendi içine çekilmektedir. Teber'e (2013: 12) göre bu yönüyle melankoli, bireysel ve tek kişilik de olsa, sıradan bir varoluşa karşı, vazgeçerek, geri çekilerek, yadsıyan ama kendisini, insanlara, kurumlara dolaylı ya da dolaysız şekilde öldürten anlamlı bir başkaldırı şeklinde de okunabilir. Başka bir ifadeyle melankoli, insanın içinde yaşadığı durumu, bulunulan varoluşsal çaresizliği suskunluklarıyla, *donmuş-taşlaşmış öfke şeklinde* gösterdikleri tepkilerdir (Teber, 2013: 166). Hatta orta çağ Avrupa'sında melankoli ister gülen ister ağlayan görünümüyle olsun, kilise tarafından düzene karşı kuşku ve büyük bir başkaldırı olarak tanımlanmış ve ölümcül günahlardan biri olarak değerlendirilmiş ve bu nedenle 4. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar, 1300 yıl insanların ne gönül dolusu gülmelerine ne de ağlamalarına olanak tanımıştır (Teber, 2013: 86).

Demiralp (2007: 189) Lepenies'in, melankolinin düzen karşıtı konumunu keskinleştirdiğini ileri sürmektedir. Lepenies, melankolinin düzeni bozan bir dış mihrak olduğunu kabul etmediği gibi aksine düzenin kendisinin melankoliyi ürettiğini, giderek melankolinin düzenin parçası olduğunu dile getirmektedir. Yakın çağ Avrupa'sında yükselen düzenin iktidardan *dışladığı aktörler, kentsoylu değişimlerden umduğunu bulamayan aydınlar, atomlaşan birey ile birlikte gelişmeye başlayan yalnızlık duygusu, küskünlük, içe kapanma gibi ruh balleri, çalışma ahlakıyla ters düşen ve geçmiş yüzyıllarda bilinmeyen can sıkıntısı olgusu, kent yaşamına ve sanayileşmeye tepki olarak doğaya sığınma isteği, hep yeni düzenin doğurguları olarak melankolinin toplumsal/kültürel kaynaklarını oluşturmaya başlamışlardır* (Demiralp, 2007: 189). Teber (2013) ve Demiralp'in

(2007) ifadelerinin ışığında Şehzade Korkut'ta mevcut olan melankolinin iktidar ile ilişkisi anlaşılabilir hale gelmektedir. Korkut, iktidar tarafından uzaklaştırılmış, yalıtılmış ve dışlanmış. Bunun neticesinde küskünlük, yalnızlık, içe kapanma duyguları içerisinde çoğunlukla iktidara karşı muhalif bir kişilik sergilemiş, yazılarıyla eleştirerek tavır almış, bir anlamda iktidara doğrudan olmasa da başkaldırmıştır.

## **Sonuç**

Hayatımız boyunca birtakım deneyimler yaşarız. Karşılaştığımız sorunlar, hayat olayları ile mücadele etmek için bir takım savunma mekanizmaları geliştiririz. Bu mekanizmalar çoğu zaman akılcı olmamakla birlikte yaşamı sürdürmek için kaçınılmaz olarak arada bir başvurduğumuz sığınaklar haline gelebilmektedir. Savunma mekanizmalarına rağmen dışsal ya da içsel tehdit bertaraf edilemediğinde patoloji kaçınılmaz hale gelir. Şehzade Korkut'un yaşamış olduğu melankoli bütün zorluklara karşı ruhunun haklı olarak vermiş olduğu bir tepkidir. Bir yönüyle melankoli, dış dünya ve sorunları karşısında insanın yetmezliğini, eksikliğini, isyanını, hüznünü, yalnızlığını temsil eden bir psikolojik süreçtir. İnsan olmanın, tekâmül içerisinde olmanın gereği olarak ortaya çıkan bu garip "normal anormallik" kimilerince "erdemli rahatsızlık" şeklinde değerlendirilmiş, yüceltilmiştir.

Şehzade Korkut, insani varoluşunu tehdit eden, engellenme ve mağduriyet yaşamasına neden olan öfke, kızgınlık gibi duygularının politik kaynaklarının farkında olmuş ve çeşitli şekillerde buna yönelik isyanını dillendirmekten kaçınmamıştır. Ancak çoğunlukla anlaşılmadığı için hislerini, düşüncelerini iç dünyasında yoğurmuş ve neticesinde sorunlarının bedenleşmesine zemin hazırlamıştır. Somut bedensel yakınmalarının haricinde tüm yaşamı boyunca bir veba gibi peşini bırakmayan ölüm korkusu, kaygı yaşantılarından mustarip olmuştur. Aslında ölüm korkusu her canlıda içgüdüsel olarak var olan oldukça normal bir tepkidir. Dolayısıyla ölüm korkusu bir zayıflığın işareti şeklinde değerlendirilmemelidir. Ölüm olgusunun ne zaman nerede karşımıza çıkacağına belirsizliği ve insanın başına nelerin geleceğini bilememesi bu korku ve kaygı yaşantılarının şiddetlenmesini doğurabilmektedir. Öte yandan korkuya eşlik eden kaygı yaşantısı melankolinin gelişiminde etkin rol oynamaktadır.

Psikobiyoğrafî'nin sınırlı bir tarzı denebilecek ve *ikincil (tepkisiz) verilere dayalı* bu çalışma ile Şehzade Korkut'un melankolik kişilik yapısı ele alınıp incelenmiş ve melankoliye neden olabilecek hayat olayları analiz edilmiştir. Kuşkusuz geçmiş zamanda yaşayan büyük bir şahsiyetin hayat hikayesinin sadece eldeki kısıtlı veriler, vesikalar doğrultusunda psikolojik bir analize tabi tutulması oldukça güç ve kesin olmayan bulgulara dayandığı anlamını içermektedir. Bir bakıma psikobiyoğrafînin kendisi genel geçer, güvenilir bir bilimsel veri olma iddiasını taşımamakta, sadece muhtemel değerlendirmelere dayanmaktadır. Bununla birlikte melankolik mizaçtan yola çıkılarak bir Şehzadenin psikobiyoğrafîsinin hazırlanmasındaki temel amaçlardan birisi bu alanda çalışma yapacak araştırmacılar için bir fikir niteliği taşıyabileceği ümidinin gözetilmiş olmasıdır.



## Kaynakça

- Adler, A. (1994). *İnsan Tabiatını Tanıma*. (çev. Ayda Yörükkan), İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Adler, A. (2000). *Sosyal duygunun gelişiminde bireysel psikoloji*. (çev. Halis, Özgü), İstanbul: Hayat yayınları.
- Ağılkaya, Şahin, Z. (2020). *Psikoloji ve Psikoterapide Din*. İstanbul: Çamlıca yayınları.
- Akın, Ö. (2009). *Harimi (Şehzâde Korkud) dîvânı'nın nesre çevirisi ve İncelenmesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Aktay, Y. (2008). İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme) mek. *Mûlel ve Nihal: İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5(3), 13-50.
- Alper, Yusuf (2006). *Psikodinamik Açından Ahmet Erhan ve şiiri*, İstanbul: Digraf.
- Anderson, J. W., & Kağnıcı, G. (2010). Psikobiyografinin Metodolojisi. Çeviren: Gökhan Kağnıcı, *Tarih Okulu*, VII, Mayıs-Ağustos, İzmir, 77-97.
- Bayram, S., Duman, R. N., & Demirtaş, B. (2018). Üç İnsan, Bir Olay, Üç Farklı Travmatik Deneyim Süreci. *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, 1(1), 165-182.
- Beyazyüz, Murat, *Cemil Meriç'in Psikolojisi*, Ankara: Aşına Kitaplar Yayınları, 2007.
- Blankenship, Kelly, M., *Anxiety Disorders*, (In Psychiatry Of Intellectual Disability: A Practical Manual), Ed. Julie, P., Gentile, Wiley-Blackwell Inc., NJ, USA. 2012.
- Borgna, E. (2014). *Melankoli*, (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Broch, H. (2013). *Psikolojik Otobiyografi*. (çev. Saliha Yenirol Kerkhoff), İstanbul: İthaki yay.
- Budak, S. (2000). *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Çevik, A. (2010). *Politik Psikoloji*. 4. baskı, Ankara: Dost yay.
- Çevik, A. (2012). Mağduriyet Psikolojisi ve Toplumsal Yansımaları. *21. Yüzyılda Sosyal Bilimler*, 2, 65-83.
- Demiralp, O. (2007). Hülya ile Seveda. *Cogito dergisi*. Sayı, 51, yaz, İstanbul: YKY yayınları, ss. 181-192.
- Ekinci, E. B. (2015). Osmanlı Hukukunda Şehzâde Katli. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1, ss. 95-107.
- Emecen, F. (2002). Şehzade Korkut. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C, 26, 205-207.
- Eroğlu, H. (2017). Osmanlılarda İktidarın Değişim Süreci ve Meşruiyet Sorunu. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 43(2).
- Freud, S. (1959). *Inhibitions, Symptoms And Anxiety*, Ed. by: Alix Strachey, Alan Tyson, London: The Hogart Press.
- Freud, S. (2011). *Metapsikoloji-3: Yas ve Melankoli*. (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea yay.
- Furat, A. H. (2010). Osmanlı Hânedanında Şâfiî Bir Fakih: Şehzade Korkut (Ganîmet Ahkâmıyla Alakalı "Kitabu Halli İşkâli'l-Efkâr Fî Hilli Emvâli'l-Küffâr" İsimli Eseri Bağlamında). *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 14 Sayı: 44, ss. 193-212
- Gökbilgin, M. Tayyib, (1967). "Korkut", *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B. Yay. C. VI, İstanbul, s. 855-860.
- Güner, S. (2018). *Yeni Osmanlı, Melankolik ve Mason Biraderler*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi yayınları.
- Gürsu, O. (2015). Hasan Basri Çantay: Bir Psikobiyografi Denemesi. *Ekev Akademi Dergisi*, 62, 251-267.
- Hammer, J. V. (1993). *Büyük Osmanlı Tarihi*. 4. Cilt, (çev. Mümün-Çevik ve Erol Kılıç), İstanbul.



- Hatemi, H. (2017). Malihulya. <http://www.lacivertdergi.com/portre/gunumuzden/2017/02/13/malihulya>
- İnan, S. (2016). "Çocukluğumuza İnelim..." Tarih Yazımında Psikobiyoğrafiler: İyi Örneklerden Yöntemin Belirlenmesine. *Turkish History Education Journal*, 5(2), 491-514.
- Karaca, F. (2019). Din Psikolojisi Tarihinde Psiko-Biyografi Geleneği. *Bilimname*, 2019(40), 7-35.
- Kılıç, F. (1996). Osmanlı Hanedanından Bir Şair: Şehzade Korkut. *Bilig*, 8, 2. ss. 203-219
- Kızılgeçit, M., (2017a). *Din Psikolojisinin 200'ü*. Ankara: OTTO. S. 270-271
- Kızılgeçit, M., (2017b). Yalnızlık Dindarlık İlişkisi. *Din, Değerler ve Sağlık* içinde (pp.517-555), İstanbul: DEM Yayınları.
- [http://isamveri.org/pdfdrgr/D264712/2017/2017\\_KIZILGECITM.pdf](http://isamveri.org/pdfdrgr/D264712/2017/2017_KIZILGECITM.pdf)
- Kızılgeçit, M., (2019). *Din Psikolojisinin 300'ü*. Ankara: OTTO. S. 143.
- Kleinman, A. (2012). "Tehlike, Sinirlilik ve Etnografi", *Kültür ve Ruh Sağlığı* İçinde, (Çev. Sabir Yücesoy), İstanbul: Metis Yay., ss. 15-33.
- Korkut, Ş., Köksal, A. O. (2013). *İslâm'da Ganimet ve Cariyelik: Osmanlı Sistemine İçerden Bir Eleştiri*. (çev. Osman Güman), İstanbul: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları.
- Kurtuluş, M. (2016). Osmanlı'nın Meczübları ve Mecnûnları: Erken Modern Dönemde Hastaneler ve Deliliğe Bakış. *Milli Folklor*, 112, 100-113.
- Küçük, O.N. (2014). *Mevlana'ya Göre Manevi Gelişim: Benliğin Dönüşümü ve Miracı* (5. Baskı). İstanbul: İnsan.
- May, Rollo, (2012). *Varoluşun Keşfi*, (Çev. Aysun Babacan), İstanbul: Okuyan Yay.
- Nas, Ş. K. (2018). Bir Şehir ve Şair Sancak Beyi: Şehzade Korkut. Türk Dili ve Edebiyatında Antalya: Şehirlerin de Ruhunu Vardır", *Antalya Kitabı Selçukludan Cumhuriyet'e Sosyal Bilimlerde Antalya -1-*, Konya: Palet yay., ss. 898-913.
- Öztuna, Y. (2006). *Yavuz Sultan Selim* (Vol. 12). Ötüken Neşriyat AŞ.
- Öztürk, O. (1994). *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 5. Basım, Ankara: Hekimler Yayın Birliği,
- Salecl, Renata, (2013). *Kayı Üzerine*, (Çev. Barış Engin Aksoy), İstanbul: Metis Yay.
- Sarı, N., & Akgün, B. (2008). Türk tarihinde psikiyatriye bakış. *İÜ Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri Sempozyum Dizisi*, 62, 1-24.
- Sarı, N., & Akgün, B. (2008). Türk Tarihinde Psikiyatriye Bakış. *İÜ Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri Sempozyum Dizisi*, 62, 1-24.
- Starobinski, J., & Özcan, M. E. (2007). *Aynada melankoli*. Dost Kitabevi.
- Şen, M. (2018). Sylvia Plath'ın Sırça Fanus Romanındaki Melankoli ve İntihar Olgusunun Freudyan Psikanaliz Bağlamında İncelenmesi. 2. *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Sempozyumu-2018/Çanakkale*. ss.196-203
- Tamer, Ü. (1959). *Soğuk Otların Altında*, A Dergisi Yayınları.
- Teber, Ö. F. (2007). "Haydariyye Taifesine Yönelik Eleştiriler: "Risâle fî Hakki't- Tâifeti'l- Haydariyye" Ekseninde", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 7, sayı: 1, s. 157-177.
- Teber, Ö. F. (2017). "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması", *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 5, s. 193-200.
- Teber, S. (2013). *Melankoli*. (5. baskı), İstanbul: Say yayınları.
- Thackery, Ellen & Harris, Madeline, (2003). *The Gale Encyclopedia of Mental Disorders*, volume 1, The Gale Group, Inc, USA,

Uzunçarşılı, İ. H. (1966), "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut", *Bellekten* 30/120, s.539-601. TTK, Ankara.

Yalom, İrvin, (2000), *Varoluşçu Psikoterapi*, İstanbul: Kabalıcı Yay.

Yılmaz, M. (1991). Şehzade Cem'in Hazin Akıbeti, *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Şubat, ss.25-29.

Yılmaz, N. (2008). *Melankoli*. <https://nalanyilmaz.blogspot.com/2005/10/melankoli-1.html> Erişim: 12.10.2019

Yörükoğlu, A. (2003). *Çocuk Rub Sağlığı*. İstanbul: Özgür yayınları.

<https://www.e-psikiyatri.com/melankolik-ne-demek> Erişim: 10.10.2019.

TURKISH  
ACADEMIC  
RESEARCH  
REVIEW



TÜRK  
AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ

## Kindî ve Fârâbî'nin İlimler Tasnifinde Müziğin Yeri ve Önemi

The Place of Music and Its Importance in al-Kindî and al-Fârâbî's Classification of Sciences

### Mehmet Dugan – Ali Kürşat Turgut

Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
mehmetdugan@hotmail.com  
Orcid: 0000-0002-9745-4249

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi ABD. Öğrt. Üyesi  
akursat01@hotmail.com  
Orcid: 0000-0002-4336-8732

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi-Date Received** | 13 Mayıs / May 2020

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 25 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu** | Nisan – Mayıs – Haziran

**Pub Date Season** | April – May – June

**Atıf/Cite as:** Dugan, Mehmet-Turgut, Ali Kürşat, Kindî ve Fârâbî'nin İlimler Tasnifinde Müziğin Yeri ve Önemi / The Place of Music and Its Importance in al-Kindî and al-Fârâbî's Classification of Sciences.tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (2), 289-308 doi: tarr.737432

**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.



# Kindî ve Fârâbî'nin İlimler Tasnifinde Müziğin Yeri ve Önemi<sup>1</sup>

Mehmet Dugan<sup>2</sup> – Ali Kürşat Turgut<sup>3</sup>

## Öz

İlk olarak Antik Yunan filozofları tarafından başlatılan ilimlerin tasnif edilmesi süreci felsefe tarihi boyunca birçok düşünürün dikkatini çekmiştir. İslâm felsefesinin kurucu filozoflarından olan Kindî ve Fârâbî de bu konuya kayıtsız kalmamışlardır. Özellikle Fârâbî'nin yapmış olduğu sınıflama gerek sistematikliği gerekse özgünlüğü bakımından öne çıkmaktadır. Filozofların bu konuya olan eğilimleri ise İslâm düşüncesinde ilimler tasnifi geleneğinin başlamasına vesile olmuştur. Müzik ise bu tasniflerin büyük bir bölümünde kendisine yer bulmuştur. Aritmetik, geometri ve astronomi ile birlikte quadrivium olarak bilinen geleneksel sınıflamanın içerisine dahil edilen müzik ilmi, İslâm filozofları tarafından da çoğunlukla söz konusu matematik ilimlerinin içerisinde değerlendirilmiştir. Kindî ve Fârâbî de bu klasik tasnife uymuş ancak onlar müziğe sadece ilimler tasniflerinde yer vermekle kalmayarak bu sanat üzerine ciddi eserler de kaleme almışlardır. İlimler tasnifi ile ilgili eserlerinin yanı sıra müzik üzerine yazılmış olan eserlerinden de istifade ederek onların bu ilmi nerede konumlandıklarına daha iyi vakıf olabilmekteyiz. Nitekim bu makale de ilgili eserlerden yola çıkılarak Kindî ve Fârâbî'nin ilimler tasnifinde müziğin yerini ve önemini belirlemeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Felsefesi, İlimler Tasnifi, Müzik, Kindî, Fârâbî.

## The Place of Music and Its Importance in al-Kindî and al-Fârâbî's Classification of Sciences

### Abstract

Throughout history of philosophy, many thinkers considered on classification of sciences which were first started by Ancient Greek philosophers. Al-Kindî and al-Fârâbî, two of founders of Islamic philosophy, were not indifferent to this topic as well. Espicially, Al-Fârâbî's classification come to the forefront both its systematicity and its originality. Philosopher's tending to this topic caused to begin a tradition among Muslim thinkers. Music was in many of these

1 Bu makale, "İlimler Tasnifi Geleneğinde Müziğin Yeri ve Önemi" (Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2020) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

2 Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, [mehmetdugan@hotmail.com](mailto:mehmetdugan@hotmail.com), orcid: 0000-0002-9745-4249

3 Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi ABD. Öğrt. Üyesi, [akursat01@hotmail.com](mailto:akursat01@hotmail.com), orcid: 0000-0002-4336-8732

classifications as well. Islamic philosophers generally included science of music into traditional classification as known quadrivium together with arithmetics, geometry and astronomy, as predecessors philosophers did. Al-Kindî and al-Fârâbî also thought music in same place. They did not just pointed out where music is on their classification of sciences but also they wrote remarkable music books. So their music books give more idea where they placed music as well as their books which is relevant with classification. In conclusion, this article aims to determine place of music and its importance in the classification of sciences of al-Kindî and al-Fârâbî.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Classification of Sciences, Music, al-Kindî, al-Fârâbî.

## Giriş

Müzik, tarih boyunca insanların çeşitli şekillerde kullandığı bir iletişim aracı olmuştur. Hayatın her alanında her türlü duygu ve düşünceye hitap edebilen müziğin kelime kökeni Antik Yunan dilinde bulunan μουσική (mousiké) kelimesine dayanmaktadır. Bu kelime ise Yunan mitolojisinde μούσα (mousa) olarak bilinen tanrıçaların adından gelmektedir. Bu mitolojide müzik, dans ve şiir tanrıçaları olarak bilinen mousaların sanatçılara ilham edeceğine inanılırdı. Sanatçılar, ellerinde müzik aletleriyle tasvir edilen bu tanrıçalardan kendilerine ilham etmeleri için yardım talep ederlerdi.<sup>4</sup> Dolayısıyla mousa adından türeyen μουσική (mousiké) kelimesi, Mousaların ilhamı ve idaresi ile yapılan sanat yani Mousaların sanatı anlamında kullanılmıştır. Yunanlılar bu kelimeyi, özellikle mûsikîyle şiirin harmanlanarak icra edildiği sanat türleri için tercih etmişlerdir.<sup>5</sup>

Müzik kelimesinin Türk Dil Kurumu'nun sözlüğündeki ilk anlamı ise “birtakım duygu ve düşünceleri belli kurallar çerçevesinde uyumlu seslerle anlatma sanatı, mûsikî” olarak şeklinde verilmektedir. Ayrıca Türkçe sözlükte, “düzenlenmiş seslerden oluşan eserlerin okunması veya çalınması” şeklinde bir anlamı da bulunan müzik kelimesinin dilimize Fransızca musique kelimesinden geçtiği belirtilmektedir.<sup>6</sup> Müzik sözcüğünün başka diğer dillerdeki karşılıklarına bakılacak olursa; İngilizcede music, Almancada musik, Latincece musica, Arapçada ise موسيقى (mûsikî) olarak yazıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra müzik kelimesinin Arapçaya girmesinden önce özellikle müzik eserlerinde تالیف (te'lif) kelimesinin öne çıktığını görmekteyiz. İlk İslâm filozoflarından olan Kindî (ö. 866), Fârâbî (ö. 950) ve İhvân-ı Safâ'nın bazı eserlerinde mûsikî kelimesini kullandıkları görülürken, bazı kitap ve risalelerinde ise telîf kelimesine de rastlanılmaktadır. Arapça sözlükte birleştirmek, oluşturmak ve bir araya toplamak gibi anlamlara gelen te'lif, aynı zamanda te'lifu'l-elhân şeklinde melodilerin bir araya getirilmesi veya kompozisyonu manasında da kullanılmıştır. Türkçe sözlükte de düzenlenmiş eserler tanımının burada bir paralellik arz ettiğini söylemek gerekmektedir. Çünkü müzik, çoğu düşünüre göre anlamlı ve uyumlu seslerin birlikte, bir düzen içinde icra edilmesi şeklinde algılanmıştır. Arap

4 Mark Cartwright, “Muse”, *Ancient History Encyclopedia*; <https://www.ancient.eu/muse/> (erişim tarihi: 26.03.2020).

5 Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 225; Mousalar; Clio, Euterpe, Thalia, Melpomene, Terpsikhare, Polyhymnia, Urania, Kalliope adlarında ve 9 kişidirler. Hesiodus'un *Theogonia* adlı eserinde aktarıldığı üzere Zeus'un Mnemosyne'den olan kızları Mousalar, yaratılış müzik ile anlatılmaktadır. Bk. Nesrin Akan, *Platon'da Müzik*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 56-57.

6 Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, 10. Baskı, Ankara 2005, s. 1446.

toplumunda ise müzik anlamında el-ğına ve el-tarab kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu yüzden şarkıcılar da muğannî ve mutrib kelimeleri ile ifade edilmiştir.<sup>7</sup>

Konumuz açısından bakıldığında ise hem ilimler tasnifinin kökenleri hem de müziğin bir ilim olarak ele alınması Antik Yunan medeniyetine uzanmaktadır. İnsan mizacı üzerindeki etkisi, dolayısıyla da eğitimdeki öneminin artması onun bir ilim olarak görülmesine ve diğer ilimlerle olan ilişkisinin sorgulanmasına neden olmuştur. Nitekim o dönemin ilimleri, trivium (gramer, mantık, retorik) ve sonrasında ise quadrivium (aritmetik, geometri, astronomi, müzik) olarak tasnif edilmiştir. Trivium ve quadrivium aynı zamanda yedi özgür sanat manasına gelen “The Seven Liberal Arts” olarak da anılmaktadır. Özellikle Orta Çağ’da eğitimin odağında bulunan bu sistem, ona vâkıf olan kişiyi özgürleştirdiği düşüncesiyle bu adı almıştır.<sup>8</sup>

Pisagor’un (M.Ö. 570-495) görüşlerinin, özellikle de quadrivium çerçevesinde, matematik ilimlerin oluşmasında önemli bir yeri olduğunu söylemek gerekmektedir. Zira o, müziğin matematik ile olan ilişkisini ortaya koyması nedeniyle kendisinden sonra bu ilme bakışı oldukça etkilemiştir. Pisagor, gök cisimlerinin uyumlu (harmonia) hareketlerini ve müzikteki yasaların oranlarını sayısal olarak açıklamıştır. Ona göre müzikteki bu oranlar evrendeki uyumun küçük ölçekteki benzeri olarak kabul edilmektedir. Böylece Pisagor’a göre sayılar, âlemin arkhesi hüviyeti kazanmıştır.<sup>9</sup> Pisagor’un bu görüşlerinin İslam düşüncesinde İhvân-ı Safâ tarafından da açıkça kabul edildiğini görebiliriz. Onlar, sayıların bilgisini Pisagor edindiklerini bizzat *Risâleler*’de açıklamaktadırlar.<sup>10</sup> Öyle ki İhvân-ı Safâ, müzikteki uyumun temelinde söz konusu sayısal oranların olduğunu ve bu uyumun en güçlü şekilde müzikte görüldüğünü belirtir.<sup>11</sup>

Pisagorcü düşüncede gök cisimlerinin söz konusu hareketleri aynı zamanda insan mizacına da yansımaktadır ki, bu ethos olarak adlandırılmaktadır. Ethos, Antik Yunan’ın klasik bir kavramı olarak Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles (M.Ö. 384-322), tarafından da kullanılmaktadır.<sup>12</sup> Platon, *Devlet* adlı eserinde siyaset felsefesi bağlamında jimnastik ile birlikte müziğin eğitim sistemindeki yerini değerlendirerek farklı bir etki yaratmıştır. Ülkeyi yönetmeye aday kimselerin müzik eğitimi almalarının zorunluğundan bahsetmektedir.<sup>13</sup> Müziğin, insan mizacına etkisinin farkında olan Aristoteles de özellikle *Politika* adlı eserinin VIII. kitabında ele aldığı üzere çocukların erdemli bireyler olarak yetiştirilmesi için sanatın kullanılmasını önemsemektedir.<sup>14</sup>

7 Ahmet Hakkı Turabi, “Klasik İslam Düşüncesinde Müsiki Tasavvuru”, *Sanat ve Klasik*, ed. Halit Özkan, Klasik Yayınları, İstanbul 2016, s. 103.

8 Otto Willmann, “The Seven Liberal Arts”, Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907, *The Catholic Encyclopedia*; <http://www.newadvent.org/cathen/01760a.htm> (erişim tarihi: 06.03.2019).

9 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 2010, s. 29-30.

10 İhvân-ı Safâ, “Matematik Kısımının Birinci Risâlesi: Sayılar Hakkında”, çev. Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017, c. I, s. 33.

11 Birgül Bozkurt, “İhvân-ı Safâ’da Ontolojik Uyum-Teleolojik Bağlam”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/19 (2018), s. 41.

12 Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 734.

13 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, 401d-402a.

14 Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 546.



Aristoteles, aynı zamanda ilimleri sistematik bir tasnife tabi tutan ilk filozoftur. İslâm düşünürlerini de oldukça etkileyecek olan bu tasnif teorik, pratik ve prodüktif (üretici, poetik) olarak üçlü şekilde sınıflanmıştır.<sup>15</sup> Teorik bilimler fizik, matematik ve metafizik olmak üzere üç tanedir. Aristoteles optik, astronomi gibi disiplinlerle birlikte müziği de matematiğin uygulamalı bilimleri adı altında değerlendirmiştir.<sup>16</sup> Pratik bilimler ahlak ve siyaset olarak iki kısma ayrılmış, siyaset ise kendi içinde retorik, iktisat ve strateji olarak üçe ayrılmıştır. Prodüktif bilimler ise mühendislik ve çeşitli zanaatlar olarak iki kısımdır. İslâm filozoflarının tasniflerine baktığımızda ise genellikle bu minvalde ilerlemiştir. Aristoteles, sınıflamasında yer almayan mantık ilmini ise bir alet ilmi olarak değerlendirmiştir.<sup>17</sup>

Daha önce bahsedildiği üzere Orta Çağ'da trivium ve quadrivium eksenli tasnifler göze çarpsa da ilimlerin tasnifinin sonuç olarak Aristotelesçi tasnif mantığı çerçevesinde ilerlediğini söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>18</sup> Bu etki İslâm felsefesine de açıkça sirayet etmiştir. İslâm düşünürlerinin erken dönemdeki çalışmaları daha çok Kur'an ve Hz. Peygamber odaklı olduğu için ilim kavramının muhtevası da bu doğrultuda, İslâm'a dair konular özelinde şekillendiğini belirtmek gerekir.<sup>19</sup> Ancak fetihler ve tercüme vasıtasıyla öğrenilen matematik, geometri, astronomi, felsefe ve mantık gibi birçok ilmin Müslümanların hayatına girmesi de bu kavrama farklı bakış açıları sağlamıştır.<sup>20</sup> Zikredilen sebepler vesilesiyle ilimlerin sayısındaki artış ilimleri tasnif etme zorunluluğu doğurmuş ve birçok ilim adamı tarafından bu sınıflamalar çeşitli nedenlerle yapılmıştır. Bu sınıflamalar ilimlerin konusunu, amacını, sınırlarını, hiyerarşiyi ve yöntemini belirlemek, birbirleriyle olan ilişkilerini göstermek, eğitim müfredatı oluşturmak gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır.<sup>21</sup>

İlimlerin tasnif süreci yukarıdaki nedenlerin dışında başka açılardan da önem arz etmektedir. Bu tasnifler filozofların ilim anlayışları, hangi ilmi nerede konumlandıkları gibi detayları barındırmaktadır. Böylece filozofların ilmî öncelikleri ve fikir dünyaları açıklığa kavuşabilmektedir. Bu sınıflamalar aynı zamanda ilgili dönemlerde ilimlerin nasıl değerlendirildiklerini ve dönemler ya da düşünürler arasında kıyaslama yapabilme imkânı da sunmaktadır.

15 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, c. I (A-Z), İzmir 1985, 1025b; Hüseyin Akpınar, "İlimler Tasnifinde Müzik'in Yeri", *İstem*, 3/5 (2005), s. 192.

16 Aristoteles, *Metafizik*, 1025b; Eyüp Erdoğan, "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (2009), s. 158.

17 Eyüp Şahin, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü", *Diyanet İlmî Dergi*, 52/1 (2016), s. 154.

18 Mustakim Arıcı, "Temel Problemler Ekseninde *Tasnifü'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm* Literatürleri", ed. Mustakim Arıcı, *İlimleri Sınıflamak*, Klasik Yayınları, İstanbul 2019, s. 15.

19 Ali Yıldırım, "İshâk Bin Hasan Tokadî'nin İlimler Tasnifi ve Mantık İlmine Dair Görüşleri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2018), s. 165.

20 Ali Kürşat Turgut, "İslam Felsefesinde İlimler Tasnifi Geleneği", *İslam Felsefesi*, ed. İ. Erdoğan-E. Demirpolat, Lisans Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2018, s. 453.

21 Turgut, "İslam Felsefesinde İlimler Tasnifi Geleneği", s. 454; Akpınar, "İlimler Tasnifinde Müzik'in Yeri", s. 191; Mahmut Meçin, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2014), s. 437-438; Ahmet Turan Yüksel, *İslâm'da Bilim Tarihi: Başlangıçtan Osmanlı Döneminin Sonuna Kadar*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2017, s. 14.

## Kindî'nin İlimler Tasnifinde Müzik

İslâm tarihinin ilk filozofu olarak nitelendirilen Kindî, tarihen tam olarak bilinmese de XI. yüzyılın hemen başında Kûfe'de doğmuştur. Meşşâi ekolünün kurucusu olan filozofun künyesi Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî'dir. Ailesi, Arabistan'ın köklü Kahtân kabilesinden gelmektedir.<sup>22</sup> Çocukluk yıllarını Kûfe ve Basra'da geçiren Kindî, sonraki yaşamını Abbasi Devleti'nin başkenti ve ilim adına önemli merkezlerden biri olan Bağdat'ta sürdürmüştür. Burada kimlerden eğitim aldığı bilinmemektedir. Gayretiyle Halife Me'mûn'un dikkatini çeken Kindî, onun kurduğu Beytü'l-Hikme'de ilim adamları arasında yer alarak büyük tercüme hareketine katılmıştır.<sup>23</sup>

Kindî ile beraber İslâm coğrafyasında felsefi düşünce tarzının ilk sistematik şekli görülmüştür. O; felsefe, matematik, tıp, optik, astronomi, psikoloji, kimya ve müzik gibi sayısız alanda toplamda üç yüze yakın eser bırakarak hem bir külliyat oluşturmuş hem de kendinden sonra gelecek âlimlere çalışmalarıyla yol açmıştır. Batı'da Alchindus olarak bilinen Kindî'nin birçok eseri Latinceye çevrilmiştir.<sup>24</sup> Kindî'nin ölüm tarihi ise net bilinmemekle beraber kaynakların çoğu 866 yılını verse de farklı görüşler de yok değildir.<sup>25</sup>

Daha önce bahsedildiği üzere, Câbir b. Hayyân'nın şüpheli kabul edilen tasnifini bir kenara bırakacak olursak ilimler tasnifine dair ilk eserleri veren filozof Kindî'dir. Onun ilimler tasnifi adına yazdığı *Kitâbu Mâhiyyeti'l-İlm ve Aksâmih* ve *Kitâbu Aksâmi'l-İlmi'l-İnsî* ne yazık ki günümüze ulaşamamıştır.<sup>26</sup> *Risâle fi Kemmiyeti Kütübi Aristütâlis vemâ Yahtâcu İleyhi fi Tahsîli'l-Felsefe* (Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine ve Felsefe Öğreniminde Buna Duyulan İhtiyaç Üzerine) ve *Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse* (Beş Cevher Üzerine) adlı risaleleri Kindî'nin ilimler tasnifine dair bilgiler verse de bu risalelerin farklı amaçlar üzere yazıldıkları unutulmamalıdır. Çoğu çağdaş araştırmacı da ilk ilimler tasnifini Kindî ile başlatmaktadır. Ancak, söz konusu nedenden dolayı bu konuya temkinli yaklaşmakta fayda olduğu kanaatindeyiz.

Filozofun *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* adlı risalesi üzerinden bir değerlendirme yapıldığında o, ilimleri insanın çabası sonucunda elde edebileceği ya da edemeyeceği görüşünden yola çıkarak insanî ve ilahî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre ilahî ilimlerden kasıt Allah'ın vahyi doğrultusunda peygamberlerin elde ettiği bilgidir. Peygamberler bu bilgi türüne hiçbir çaba sarf etmeksizin Allah'ın takdiri, istemesi, ilhamı ve vahyi sonucu erişirler. İnsan akli da bu bilginin doğruluğunu, Allah'ın katından gelenin yanlışlığını ispatlama konusunda aciz kaldığından kabul eder.<sup>27</sup>

22 Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVI, s. 41.

23 Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", c. XXVI, s. 41-42.

24 Ahmet Hakkı Turabi, "Ebû Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin Müzik Risâlelerinde Tesbit Edilen Terimler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2003), s. 66.

25 Peter Adamson, "Al-Kindî", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)*; <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/al-kindî/> (erişim tarihi: 31.07.2019); Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", c. XXVI, s. 42.

26 Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", c. XXVI, s. 44.

27 Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 438-440.

Kindî, insanî ilimleri aynı zamanda felsefî ilimler olarak da değerlendirmektedir. O, felsefeyi neden sınıflamak gerektiğini ise Aristoteles'in *Topika* adlı eserinde belirttiği "Her şeyin bilgisi, bütün bilgileri kuşatan felsefenin altında değerlendirilir." sözüne atıfta bulunarak açıklamaktadır.<sup>28</sup> Onun ilahî ilimler için söylediklerinin aksine insanın gayreti, çabası ve istemesi ile elde edilen bu ilimler fizik, psikoloji ve metafizik olarak teorik ilimler sınıfında; siyaset ve ahlak olarak ise pratik ilimler sınıfında değerlendirilmiştir. Matematik ve mantık ilimleri ise düşünür tarafından birer alet ilmi olarak kabul edilmiş ve aynı zamanda felsefî ilimlere hâkim olmak için elzem görülmüştür. Ayrıca onun tasnifi belirli bir derecelendirmeye dayalıdır. İlahî ilim olarak bahsettiği peygamberlere has olan ilim bütün insanî ilimlerden daha üsttedir. İnsanî ya da felsefî ilimlerin kendi içinde en üstünü metafizik yani ilk felsefedir.<sup>29</sup> Fizik, en aşağıda bulunmakta, psikoloji ise fizik ile metafizik arasında konumlanmaktadır. Hatta Kindî, alet ilimleri olan matematik ve mantığın da alt dallarının kendi içinde bir hiyerarşisini vermiştir.<sup>30</sup> Buna göre Kindî, matematiğe ait olan ilimleri şu şekilde sınıflandırır:

- Aritmetik
- Geometri
- Astronomi
- Müzik (te'lif)

Kindî, müzik dâhil adı geçen dört matematik ilmine vâkıf olmayanların felsefe yapamayacağını dolayısıyla filozof olabilmesinin mümkün olmayacağını belirtmiştir. Çünkü matematik ilimleri bilmeyen bir kişinin bu kitapları anlaması ve içselleştirmesi ona göre mümkün değildir.<sup>31</sup> Hatta o, matematik bilmeden ilimle ilgili fikirler beyan eden insanların görüşlerinin değersiz olduğunu vurgulamaktadır.<sup>32</sup> Kindî'ye göre felsefe öğrenmek isteyen bir kişinin cevher bilgisine vâkıf olması gerekmektedir. Cevher bilgisine ulaşmanın aracı ise nitelik ve nicelik bilgisine sahip olmaktan geçmektedir. Bahsedildiği üzere, nitelik ve niceliğe ait bilgiler ise aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten elde edilmektedir. Dolayısıyla bu dört matematik ilmine vâkıf olmayan bir kimsenin zaten felsefe bilgisine ulaşması ve filozof olabilmesi mümkün değildir.<sup>33</sup> Ayrıca matematik, doğa bilimlerinin anlaşılmasında da alet ilmi olarak kendisine yer bulmaktadır.<sup>34</sup> Bu ilimlerin ilk sırasında bir sayı ilmi olan aritmetik bulunmaktadır. Çünkü ona göre sayıların olması için sayının da olması gerekmektedir. İkinci sıradaki ilim ise geometridir. Astronomi ise aritmetik ve geometriden oluşan üçüncü ilimdir. Matematiğin içinde tasnif edilen son ilim ise müziktir. Kindî, niceliği konu alan iki matematik ilminden bahseder. Biri, tekil nicelikler ile ilgilenen yani toplama, çıkarma, çarpma ve bölme gibi hesaba dayanan aritme-

28 Kindî, "Beş Terim Üzerine", *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 460.

29 Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 144.

30 Kindî'nin okumak zorunda bulunduğu kitaplar da bu konuya dikkat çekmek adına yukarıda onun belirttiği sıra ile verilmiştir.

31 Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 434.

32 Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 446.

33 Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 448.

34 A. Cortabaria Beitia, "Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması", çev. Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1982), s. 225.

tik; diğeri ise sayıların birbirine olan oranını bulan, eşitleyen, orantılanan ve orantılanamayan sayıları konu edinen müzik ilmidir. Geometri ve astronomi ise nitelikle ilgili olan diğeri iki ilimdir. Geometri sabit nitelikleri ile ilgilenen ölçüm ilmidir. Astronomi ise değişen niteliklerle alakalı bir ilim olup, tüm gök cisimlerinin hareketlerini, şekillerini ve hareket sürelerini incelemektedir.<sup>35</sup>

Kindî'ye göre müzik, astronomi ve insanî nefislerde bulunmaktadır. Ona göre matematiğin bir şubesi olan müzik ilmi, aynı zamanda bir te'lif ilmi olması nedeniyle psikoloji ile de yakından alakalıdır. Bu düşünce onun Pisagorcu yaklaşımının bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisinin müzik ile alakalı eserlerinde de bu yaklaşım açık bir şekilde gözükmemektedir. Zira o, zikredilen konuyu müzik ile ilgili büyük eserinde daha detaylı verdiğini söylemektedir.<sup>36</sup> Söz konusu kitap günümüze ulaşmasa da mezkûr konuların detaylarını Kindî'nin müziğe dair mevcut eserlerinden bakarak vakıf olabilmekteyiz. Onun müzik eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz:<sup>37</sup>

- Kitâbu'l-A'zam fi't-Te'lif
- Risâle fi Nisabi'z-Zamâniyye
- Risâle fi Sınâati'l-Akvâli'l-Adediyye
- Muhtasaru'l-Mûsika fi Te'lifi'n-Negam ve San'ati'l-Ûd ellefehâ li-Ahmed ibn Mu'tasım
- Risâle fi'l-Medhal ilâ Sınâati'l-Mûsika
- Risâle fi Kısmeti'l-Kanûn
- Kitâbu'l-Musavvitâti'l-Meteriyye min Zâti'l-Veteri'l-Vâhid ilâ Zâti'l-Aşrâti'l-Evtâr
- Risâle fi Hubr Sınâati't-Te'lif
- Risâle fi Eczâ Hubriyye fi'l-Mûsika
- Risâle fi'l-Luhûn ve'n-Nağam ellefehâ li-Ahmed ibn Mu'tasım

Kindî'nin belirtilen bu eserlerinden ilk altısı günümüze ulaşmamış veya henüz bulunamamıştır. Diğer dört eserinden hareketle Kindî'nin müziğe dair görüşlerine vâkıf olabilmekteyiz. Onun *Kitâbu'l-Musavvitâti'l-Veteriyye min Zâti'l-Veteri'l-Vâhid ilâ Zâti'l-Aşrâti'l-Evtâr* adlı eseri beş makeden oluşmaktadır. Fakat bu makalelerden son ikisi mevcut değildir.<sup>38</sup> Kindî'nin *Risâle fi'l-Luhûn ve'n-Nağam* adlı risalesinin ise ilk sayfaları kayıptır.<sup>39</sup>

35 Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 446.

36 Kindî'nin ismini vermediği bu eser muhtemelen *er-Risâleti'l-Kübrâ fi'l-Te'lif* adlı risalesidir. Bk. Beitia, "Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması", s. 222.

37 Ahmet Hakkı Turabi, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 38.

38 Turabi, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, s. 45.

39 Kindî, "Risâle fi'l-Luhûn ve'n-Nağam", çev. Ahmet Hakkı Turabi, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 175.

İyi bir matematikçi olduğu bilinen filozofun bu maharetini müziğin çeşitli alanlarına da uyguladığı görülmektedir. Pisagor'un müzikal oranlarını yeniden ele alarak hatalı gördüğü yerleri düzeltmeye çalışmıştır. O, ud tellerinin gerilim farklarını ve bu farkların oranlarını da vermektedir. Örneğin, mesnâ telinin mesles teline oranının 2/3 olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra notaların birbirine olan oranlarını da veren filozof örneğin, G ile A notaları arasının 9/8 oranında olduğunu ifade etmektedir.<sup>40</sup> Ayrıca İslâm düşünce tarihinde ebced harflerini kullanarak ilk nota yazma gayreti gösteren kişi de Kindî'dir.<sup>41</sup>

Kindî, müzik eserlerinin genelinde Pisagorcun anlayışa uygun olarak müziğin insan üzerindeki etkisi ve gök cisimleriyle olan ilişkisine dair izahlarda bulunmaktadır. Bu izahları da özellikle ud enstrümanı üzerinden yapmıştır. Buna göre Kindî, udun her bir telinin hareketinin insandaki hangi davranışları ve huyları açığa çıkardığını ya da engellediğini belirtmektedir.<sup>42</sup> Ud tellerinin titreşimleri ile insanın davranışlarının harekete geçebileceğini ve birtakım duyguların açığa çıkabileceğini belirten filozof, hangi tellerin hangi davranış ve duygulara sebep olacağını vermektedir. Kindî'nin udun titreşimleri ile insan arasında hem maddî hem de manevî bir bağlantı kurması önemlidir. O, bu konuyu her bir telin tınısının insanın psikolojine ve dolayısıyla tutum ve davranışlarına olan etkisi açısından değerlendirmiştir.<sup>43</sup> Bu yaklaşım, giriş bölümümde belirttiğimiz üzere, Platon'un *Devlet* adlı eserinde de işlenmektedir. Kindî bu tür bir ilişkilendirmeyi hayvanlar üzerinden de yapmaktadır.<sup>44</sup> Kindî, telleri ruh ve cisim açısından da bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Ona göre zîr teli bir ruha sahiptir ancak cismi bulunmamaktadır. Mesnâ telinin ne ruhu ne de cismi bulunmaktadır. Mesles telinin hem ruhu hem de cismi bulunmaktadır. Bam telinin ise Kindî'ye göre ruhu yoktur fakat cismi bulunmaktadır.<sup>45</sup> Ud tellerinin her bir telin ister bir gezegen ister bir organ olsun neye denk geldiğini kendi felsefesi doğrultusunda açıklamıştır. Onun teller üzerinden yaptığı kurgu aşağıdaki tabloda gösterildiği şekildedir.<sup>46</sup>

40 Kindî, "Risâle fî Hubr Sınâati't-Te'lif", *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, çev. Ahmet Hakkı Turabi, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 114-116.

41 Turabi, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, s. 41-42.

42 Kindî, "Kitâbu'l-Musavvitâti'l-Veteriyye min Zâti'l-Veteri'l-Vâhid ilâ Zâti'l-Aşrâti'l-Evtâr", çev. Ahmet Hakkı Turabi, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 149-156.

43 Hatice Toksöz, "Kindî'nin Düşünce Sisteminde Müzikal Seslerle Âlemdeki Düzen Arasındaki İlişki", *Diyanet İlmî Dergi*, 54/2 (2018), s. 101.

44 Kindî, "Kitâbu'l-Musavvitâti'l-Veteriyye min Zâti'l-Veteri'l-Vâhid ilâ Zâti'l-Aşrâti'l-Evtâr", s. 133-136.

45 Kindî, "Kitâbu'l-Musavvitâti'l-Veteriyye min Zâti'l-Veteri'l-Vâhid ilâ Zâti'l-Aşrâti'l-Evtâr", s. 149-152.

46 Kindî'nin *Kitâbu'l-Musavvitâti'l-Veteriyye min Zâti'l-Veteri'l-Vâhid ilâ Zâti'l-Aşrâti'l-Evtâr* ve *Risâle fî Eczâ Hubriyye fî'l-Mûsîka* adlı eserlerinde bir telin neye denk geldiği konusunda bazı farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin, zikredilen ilk eserde bam ve mesles tellerinin dört unsurdaki karşılığı sırasıyla toprak ve su olarak verilirken, ikinci eserde ise tam tersi olarak geçmektedir. Bu nedenle genel bir çerçeve çizmek adına bir tablo oluşturulurken Ahmet Hakkı Turabi'nin *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri* adlı yüksek lisans tezinde bulunan tablo esas alınmıştır. Bk. Turabi, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, s. 97.

	<b>Bam</b>	<b>Mesles</b>	<b>Mesnâ</b>	<b>Zîr</b>
<b>Yörünge Çeyrekleri</b>	4. cüzün başından 7. cüzün sonu kadar	Hilalin başından son dördünün sonuna kadar	Batıdaki cüzün sonundan doğudaki cüzün başına kadar	Gökyüzünün ortasından batıdaki cüzün sonuna kadar
<b>Burç Çeyrekleri</b>	Oğlak, Kova, Balık	Terazi, Akrep, Yay	Koç, Boğa, İkizler	Yengeç, Aslan, Başak
<b>Ayın Çeyrekleri (Gezegen)</b>	İlk dördünden zevâline kadar	Güneşi karşılamaından ilk dördüne kadar	Güneşe yakınlaşmasından son dördüne kadar (Hilal)	İlk dördünden sonuna kadar (Dolunay)
<b>Ayın Çeyrekleri (Zaman)</b>	21. günden sonuna kadar	14. günden 21. güne kadar	İlk günden 7. güne kadar	7. günden 14. güne kadar
<b>Günün Çeyrekleri</b>	Gece yarısından sabaha kadar	Akşamdan gece yarısına kadar	Sabahtan öğlene kadar	Öğleden İkindiye kadar
<b>Ömür Çeyrekleri</b>	İhtiyarlık	Yaşlılık	Gençlik	Çocukluk
<b>Dört Unsur</b>	Su	Toprak	Hava	Ateş
<b>Rüzgar Yönleri</b>	Debûr (Batı)	Kuzey	Sabâ	Güney
<b>Mevsimler</b>	Kış	Sonbahar	İlkbahar	Yaz
<b>Vücuttaki Azalar</b>	Balgam	Sevda	Kan	Safra
<b>Aktif Nefsin Güçleri</b>	Hatırlama	Ezberleme (Hafıza)	Muhayyile	Düşünme
<b>Nefsin Vücuttaki Güçleri</b>	İtici güç	Cimrilik	Zulmedici güç	Cezbedici güç
<b>Bir Canlıda Görülen Fiiller</b>	Yumuşaklık	Korkaklık	Akıl-Zeka	Cesaret
<b>Kokular</b>	-	Gül	Reyhan	-
<b>Renkler</b>	Siyah	Beyaz	Kırmızı	Sarı
<b>Mizaçlar</b>	Yaş-Soğuk	Kuru-Soğuk	Yaş-Sıcak	Kuru-Sıcak

Kindî, notalar üzerinden de benzer ilişkiler kurmaktadır. O, *el-usûlü'l-kinâri't-tâmme* olarak adlandırdığı yedi tane temel notanın olduğunu söylemektedir. O, bu notaların bazılarının müennes bazılarının ise müzekker olduğunu ifade ederken, müennes notalar ile üretilen melodilerin hüzünlü, müzekker notalar ile üretilen melodilerin ise cesaretlendirici çağrışımları bulunduğunu belirtir.<sup>47</sup> Bu dişil-eril ayrımı özgün bir nokta olarak Kindî'nin müzik felsefesinde yerini almaktadır. Kindî, yedi notanın her birini ise bir gezegene eşitlemektedir. Bu yaklaşım, daha önce teller üzerinden yapılmaya çalışılırken şimdi de notalar vasıtasıyla vurgulanmaktadır. Gök ve yer arasında kurulan bağın müzik ile nasıl ilişkilendirildiğinin bir başka örneği ise şöyledir:<sup>48</sup>

47 Kindî, "Risâle fi'l-Luhûn ve'Nağam", s. 180-182.

48 Kindî, "Risâle fi'l-Luhûn ve'Nağam", s. 187.



Nota İsimleri	Gezegener
Mutlaku'l-bam	Satürn
Sebbabetü'l-bam	Jüpiter
Vusta'l-bam	Merih
Hınsıru'l-bam	Güneş
Sebbebetü'l-mesles	Venüs
Vusta'l-mesles	Merkür
Hınsıru'l-mesles	Ay

Özellikle ikâ olarak adlandırılan ve ritim formlarını anlatan bu terim, İslâm filozoflarının üzerinde hassasiyetle ele aldığı bir konu olarak göze çarpmaktadır. Kindî'de müzik eserlerinde bu konu üzerinde hassasiyetle durmuştur. Onun bu tespitleri insan nefsi üzerinde derinlemesine bilgi sahibi olduğunu göstermek adına bir veri niteliğindedir. Kindî de hangi ikâ türünün hangi günün hangi anında kullanılması gerektiğini ve hangi duygu hallerini ortaya çıkardığını detaylarıyla açıklamaktadır.

Pisagorcü müzik düşüncesinin derin tesirleri Kindî'nin müzik felsefesinde açıkça görülmektedir. Daha önce enstrümanların hayvanlarla olan ilişkisi üzerine de saptamalar yapan Kindî'nin canlıların doğası ve psikolojisi üzerinde yoğun bir gözleminin olduğunu söylemek mümkündür.<sup>49</sup> O, müziğin çeşitli sahalarında matematik ile olan ilişkisi dışında insana olan etkisi bağlamında da psikoloji ile bir alaka kurmuştur. Ayrıca Kindî, eserlerinde müzik teorisi adına birtakım bilgiler aktarmış olsa da, bu konuda Fârâbî kadar detaylı ve sistematik bir teori ortaya koyamamıştır.

## **Fârâbî'nin İlimler Tasnifinde Müzik**

Meşşâî felsefenin en önemli isimlerinden olan hatta bazılarına göre kurucusu sayılan Fârâbî, bugünkü adıyla Otrar olan Farab şehrinin yakınlarında bulunan Vesic'te 870/71 yılında doğmuştur. Ailesi ve eğitim aldığı hocaları hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Fârâbî'nin *el-Kitâbu fî Zuhûri'l-Felsefe* adlı eseri yarı otobiyografik türde kabul edilse de günümüze ulaşmamıştır.<sup>50</sup> Bunlara ek olarak onun kadılık yaptığı da bilinmektedir. Buradan bir çıkarımla bu döneme kadar olan eğitimi içinde özellikle fıkıh başta olmak üzere onun dinî tahsil gördüğü söylenebilir.<sup>51</sup> Buhara, Merv, Semerkant ve Belh gibi birçok ilim merkezini ziyaret eden Fârâbî, bu şehirlerde kendini geliştirme gayreti göstermiştir. Konumuz açısından önem arz

49 Kindî, "Risâle fî Eczâ Hubriyye fî'l-Mûsika", çev. Ahmet Hakkı Turabi, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 163.

50 Osman Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 26.

51 Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, s. 31.

etmesi bakımından müziğe dair ilk eğitimini aldığı yerin Buhara olduğu düşünülmektedir.<sup>52</sup> Kırklı yaşlarında Bağdat'ta bulunmuş, burada Harranlı Yuhannâ b. Haylân, Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus gibi âlimlerden istifade etme imkânına ulaşmıştır. Uzun bir süre Bağdat'ta kalan Fârâbî, şehirde yaşanan karışıklık nedeniyle Dimaşk'a gitmiş ve 950 yılında orada vefat etmiştir.<sup>53</sup>

Künyesi tam olarak Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî olan filozof, Kindî ile başlayan İslâm dünyasındaki felsefi hareketin köşe taşlarından birisidir. İslâm dininin temel unsurlarını Yunan felsefinin ilgili konularıyla uzlaştırarak ortaya koyduğu düşünce tarzı kendisinden sonraki birçok filozofa ilham kaynağı olmuştur. Aristoteles'in eserlerini derinlemesine incelediği bilinmektedir. Hatta Fârâbî, Aristoteles'e ait olan bir eserin üzerine onu iki yüz defa okuduğunu yazmıştır. Aristoteles'in *Organon* adlı mantık külliyyatı üzerinde yaptığı çalışmalar neticesinde kaleme aldığı mantık kitapları onun Aristoteles'ten sonra ikinci öğretmen yani "Muallim-i Sâni" olarak anılmasına neden olmuştur. Bu yakıştırma ise Fârâbî'nin sonraki kuşaklara ne denli bir etki yaptığını göstermektedir.<sup>54</sup> Fârâbî'nin Kindî gibi birçok alanda eser verdiği bilinmektedir. Siyaset felsefesini anlattığı *el-Medînetül-Fâzıla* adlı kitabının yanı sıra *İhsâu'l-Ulûm*, *Kitâbu'l-Hurûf*, *Kitâbu'l-Burbân*, *Tahsilûs-Sa'ade* ve *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr* onun diğer önemli eserlerindedir. Kaynaklarda çok dil bildiği abartılı ifadelerle yer almaktadır. Lakin onun Türkçe, Arapça, Farsça bildiği bunların yanında ise Süryanice ve Yunanca ile çeşitli Orta Asya dillerine hâkim olduğu sanılmaktadır.<sup>55</sup>

Filozofun ilimler tasnifi için başvurulacak ilk eser *İhsâu'l-Ulûm*'dur. Adı geçen kitap aynı zamanda bu alana dair verilen ve günümüze ulaşan ilk müstakil eser olma özelliği de taşımaktadır. Bunun yanı sıra *Kitâbu'l-Burbân* ve *Tahsilûs-Sa'ade* ise yine onun ilimlerin tasnifine dair görüşlerini belirttiği eserleridir. Fârâbî'ye göre ilimlerin tasnif edilmesiyle ele alınan ilimlerin üstünlüğü, konunun önemi, delillerin içeriği veya ilimlerin kıyası gibi konular değerlendirilir.<sup>56</sup> Ayrıca o, bu tasnif ile bir insanın hangi ilimlerde uzman olduğunun ve ilimleri ne ölçüde bildiğinin anlaşılacağını, hatta bildiğine dair yalan söylüyorsa bunun ortaya çıkacağını belirtmektedir.<sup>57</sup>

Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserinde verdiği tasnifinde ilimleri ana başlıklar olarak beşe ayırır. Bunlar; dil ilmi, mantık ilmi, matematik ilmi, fizik (tabii ilimler) ve metafizik (ilahiyat), siyaset, fıkıh ve kelam ilimleridir. Fârâbî, bu başlıklar altında her ilmi ayrı ayrı incelemiştir. Onun ilimler tasnifi gerek içerik gerekse sınıflama yöntemi açısından oldukça özgündür. Zira Fârâbî, aklî ve naklî ilimler yada ilahî ve insanî ilimler gibi bir arımdan uzak kalarak ilimlerin kendi muhteviyatları özelinde bir tasnif ortaya koymuştur.<sup>58</sup> Müziğin içinde yer aldığı matematik ilmi ise filozof tarafından yedi kısma ayrılmıştır:

52 Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, s. 32

53 Mahmut Kaya, "Fârâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DLA)*, c. XII, s. 145-146.

54 Kaya, "Fârâbî", c. XII, s. 147.

55 Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, s. 32.

56 Hüseyin Atay, "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4 (1980), s. 6; Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, s. 62.

57 Atay, "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", s. 6.

58 Ömer Bozkurt, "Günümüze Örnekliği Açısından Fârâbî'nin Vizyonu", *Diyanet İlmî Dergi*, 52/1 (2016), s. 106-107.

- Aritmetik
- Geometri
- Optik
- Astronomi
- Müzik (te'lif)
- Ağırlık
- Tedbir

Fârâbî, aritmetik, geometri ve müzik ilimlerini kendi içinde teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırır. Astronomiyi ise o, yıldızlardan hüküm çıkarılan ilim olarak nitelediği astroloji ile yıldız ilminin matematik kısmı olan astronomi olmak üzere iki kısımda inceler. Optik ilmi de iki bölümdür. İlki kendisine direkt gelen ışık ile bakılan; ikincisi ise direkt olmayan ışık ile bakılan şeyleri incelemektedir. Fârâbî, optiğin bu ikinci kısmına aynalar ilmi de demektedir. Ağırlık ilmi ise yine kendi içinde iki çeşittir; ağır şeyleri hareket ettirme ilmi ve ağır şeyleri ölçme ilmi.<sup>59</sup> Ona göre, matematik ilimler içerisindeki aritmetik ve geometrinin teorik kısımları salt matematik olarak adlandırılır. Çünkü sadece bu iki ilim maddeden tamamen bağımsızdır. O mezkûr iki ilmi bütün ilimlerin özü olarak değerlendirmiştir.<sup>60</sup> Ayrıca Fârâbî matematik ilimlere soyutlama ilimleri (*el-ulûmu'l-intizâ'iyye*) de demiştir.<sup>61</sup> O matematik ilminin fizik ve metafizik ile ortaklığı olduğunu belirtmektedir.<sup>62</sup> Müfredat düzeninde önce gelen matematik ilmi salt olarak ele alındığında tabii ilimler ve metafizik ile iç içe durmaktadır.<sup>63</sup> Düşünürün tasnifinde müzik ilmi de matematik ilimlerin içinde olduğundan dolayı eğitim ve öğretimde başlıca bir yerde durduğu göze çarpmaktadır.

Kindî'nin aksine Pisagorcu görüşü benimsemeyen Fârâbî'nin müziğe bakışının Aristoksenos çizgisinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Her ne kadar Kindî ve Fârâbî'nin ilimler tasnifinde müzik matematik ilimlerinin bir şubesi olarak değerlendirilse de Fârâbî'nin müzik anlayışındaki farklılıklar eserlerinde açıkça görülmektedir. Buna göre müzik eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- *Kitâbu'l-Mûsîkâ'l-Kebîr*
- *Kitâbu'l-Îka'ât*
- *Kitâbu İhsâ'el-Îka'ât*
- *İhsâu'l-Ulûm*

59 Farabî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, s. 27-38; Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 41-51; Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018, s. 7-10.

60 Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, s. 154.

61 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 45.

62 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 45-46.

63 Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, s. 154.v

Kaynaklarda bu eserler haricinde adı geçen eserler ise şunlardır:

- Kitabu'n fi'n-Nukle Muzâfen ile'l-Îka
- Kitâbu fi'l-Mûsikî
- Kitâbu'l-Medhal fi'l-Mûsikî
- Kitâbu Ustukusâti'l-Îlmi'l-Mûsikî

*Kitabu'n fi'n-Nukle Muzâfen ile'l-Îka* adlı eser kaynaklarda zikredilmesine rağmen henüz gün yüzüne çıkmamıştır. *Kitâbu fi'l-Mûsikî* ise yine bulunamamış olup *Kitâbu'l-Medhal fi'l-Mûsikî* ile aynı eser olduğu düşünülmektedir. *Kitâbu'l-Medhal fi'l-Mûsikî* ve *Kitâbu İstiksâti'l-Îlmi'l-Mûsikî*'nin ise *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr*'in içindeki bazı bölümler ile karıştırıldığı anlaşılmaktadır.

Fârâbî'nin müzik adına ortaya koyduğu en kapsamlı ve ünlü eseri şüphesiz ki *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr*'dir. Abbasi Halifesi Razi Billah döneminde vezirlik yapmış olan Ebu Ca'fer Muhammed b. Kasım el-Kerhi'nin isteği doğrultusunda 930 yılında telif edildiği bilinmektedir.<sup>64</sup> Asıl adı *Kitâbu Sınâ'ati İlmi'l-Mûsika* olan eser, ilk olarak bir hekim olan ve biyografik eserler de kaleme alan İbn Ebû Usaybia tarafından bilinen isimle anılmıştır. *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr*, iki kitap halinde telif edilmişse de ikinci kitap henüz bulunamamıştır. İlk kitap ise *el-Medhal ila Sınâ'ati'l-Mûsika* ve *eş-Sınâ'a Nefsühâ* isimleriyle iki bölümden oluşmaktadır.<sup>65</sup> Fârâbî bu iki başlık altında birçok konuya değinmiştir. Bunlar arasında müziğin anlamı, melodi (lahn), aralıklar, diziler, cinsler, geçişler, ikâlar, oranlar, beste, sesin oluşumu, tiz ve pes sesler, enstrümanlar ile bilgiler ve onlar üzerindeki icra şekilleri, nazârî ve amelî esaslar gibi konular yer almaktadır.<sup>66</sup> Bu yönüyle eser yazılmış en geniş müzik nazariyatı kitabı olarak değerlendirilmektedir.<sup>67</sup> *Kitâbu'l-Îka'ât* ve *Kitâbu İhsâ'el-Îka'ât*'da ise ikâlara dair çeşitli bilgiler bulunmaktadır.

Fârâbî, zikredilen eserinde Antik Yunan filozoflarının müziğe dair eserlerinde muğlak kalan yerleri şerh ettiğini, elde edilen her bir şeyin önemine vurgu yaptığını belirtmektedir.<sup>68</sup> Fârâbî, bu eseri kaleme alırken eski ve yeni müelliflerin<sup>69</sup> müziğe dair yazdıklarını inceleyip karşılaştırdığını da belirtmektedir. Aksi halde yazılacak bir eserin eskinin tekrarı ve o bilgileri sahiplenme anlamına geleceğini belirtirken bunun ahlakî olmayacağına vurgu yapmaktadır. Bu hassasiyetini dile getirirken, eskilerin verdiği bilgiler hatalı ya da eksik de olsa onların sadece ilmin ilerlemesini istediğini ifade ederek mezkûr müelliflere saygısını göstermiştir.<sup>70</sup> Nitekim onun bu ifadeleriyle yeni ve güncel bir müzik nazariyatı ortaya koymaya çalıştığını anlamaktayız. Bazı

64 Ahmet Hakkı Turabi, "el-Mûsika'l-Kebîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXI, s. 256.

65 Turabi, "el-Mûsika'l-Kebîr", s. 256.

66 Turabi, "el-Mûsika'l-Kebîr", s. 256.

67 Ahmet Hakkı Turabi, "Fârâbî'nin Musikî Alanındaki Görüşleri ve Eserleri", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 54.

68 Turabi, "Fârâbî'nin Musikî Alanındaki Görüşleri ve Eserleri", s. 53; Henry George Farmer, *Historical Facts for the Arabical Musical Influence*, New Temple Press, London, s. 68.

69 Fârâbî'nin eski müelliflerden kastı Antik Yunan filozoflarıyken, yeni müellif olarak niteledikleri ise Halil b. Ahmed. İshak el-Mevsilî ve Kindî olarak düşünülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Turabi, "el-Mûsika'l-Kebîr", s. 256.

70 Kubilay Kolukırcık, "Bir İslâm Filozofu Olan Farâbî'nin Müzik Yönü", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/19 (2014), s. 36-37.

Batılı araştırmacılar da Fârâbî'nin müzik teorisi anlamında Antik Yunan'dan daha bilimsel bir konumda olduğunu ve onları geçtiğini söylemektedirler.<sup>71</sup>

Fârâbî'nin İhsâu'l-Ulûm'da müziği matematik ilimlerin altında gördüğünü belirtmiştik. Kindî gibi o da Orta Çağ'ın bu sınıflama anlayışına göre müziği konumlandırmıştı. Ancak onun tasnifinde dört ilmin ilave olarak optik, tedbir ve ağırlık ilimlerinin yer almasının yanı sıra filozofun müziği amelî ve nazarî olarak da ikiye ayırarak konuya farklı bir bakış açısı kazandırdığını görmekteyiz. Bu durum onun sadece söz konusu ilmin nazarî yönüne değil, amelî yani icra kısmına verdiği önemi de göstermektedir ki, kendisi de büyük bir müzisyen olarak tarihe geçmiştir.<sup>72</sup> Amelî müzik, Fârâbî'nin tabiri ile notaların doğal ya da yapay lahnlar üreten bir enstrümanla çıkarılarak yapılması işidir. Doğal enstrümanlara hançere, küçük dil, burun gibi insan vücudunun ses ile alakalı bölümleri verilebilirken, yapay enstrümanlara örnek olarak ise ud, ney gibi icat edilmiş aletler gösterilebilir.<sup>73</sup> Kişinin birbiriyle uyumlu melodilerden oluşan bir beste yapmasının Fârâbî'ye göre ilk koşulu melodiyi zihinde tasarlamaktır. İkinci kısım ise zihinde tasarlanan bu melodinin doğal ya da yapay bir enstrüman vasıtasıyla duyulabilir hale getirilmesidir.<sup>74</sup> Bu vesileyle müziğin amelî yönü, müzik aletlerinin geliştirilmesi ve seslerin daha net çıkarılması gibi konularla da ilgilenmektedir.<sup>75</sup> Nazarî müzik ise icra ile ilgili bütün konuların aklî ve ilmî yönünü araştırmaktadır. Fârâbî, nazarî müziğin bu konularını ise beşe ayırmaktadır:<sup>76</sup>

- Müzik ilminin esasları ve ilkeleri: Bu ilkelerin kullanımı, bu ilmin nelerden oluştuğu ve bu ilmi araştıran kişinin nitelikleri gibi konuları kapsamaktadır.
- Müzik ilminin usulleri: Nağmelerin neler olduğu, kaç tane oldukları, türleri, birbirleriyle olan ilişkileri ve bunların ispatları gibi konuları kapsamaktadır.
- Müzik aletlerinin çeşitleri hakkındaki burhanlar ve sözler arasındaki uyumlar
- İkâların (ritm usulleri) sınıfları/türleri
- Melodilerin oluşturulması (kompozisyon): Bir düzen içerisinde oluşturulmuş sözler (şiiirler), amaçlara göre melodilerin üretilme yöntemleri ve bu melodilerin daha etkili olması için gerekli olan hususlar gibi konuları kapsamaktadır.

Fârâbî, müziğin özellikle teorik alanlarının matematikle olan ilişkisini, tellerin birbirilerine oranları ve notaların arasındaki uzaklıkların hesaplanması gibi konular vesilesiyle göstermektedir. Örneğin filozof, udun perde yerlerini yani notaların basılacağı yerleri bazı matematiksel hesaplar yaparak vermektedir. Buna göre o, üst eşikten alt eşığe kadar olan uzunluğu bir birim

71 Farmer, *Historical Facts for the Arabical Musical Influence*, s. 68, 291; Henry George Farmer, *A History of Arabian Music*, Burleigh Press, Bristol 1929, s. 175.

72 Hüseyin Akpınar, "Musikişinâs Bir Filozof Olarak Fârâbî", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2001), s. 178.

73 Farabî, *İlimlerin Sayımı*, s. 35.

74 Kolukırık, "Bir İslâm Filozofu Olan Farâbî'nin Müzik Yönü", s. 44.

75 Turabi, "Klasik İslam Düşüncesinde Musiki Tasavvuru", s. 111.

76 Farabî, *İlimlerin Sayımı*, s. 35-36.

olarak kabul ederek perdelerin oranlarını göstermiştir. Bu oranlar ve tekabül ettiği perde isimleri şu şekildedir:<sup>77</sup>

Perde Yerleri	Perde İsimleri	Oranlar
Boş Tel	Mutlak	1
1. Perde	Mücennebü's-sebbâbe	243/256
2. Perde	Mücennebü's-sebbâbe	17/18
3. Perde	Vustâ fûrs mücennebi	149/162
4. Perde	Vustâ zelzel mücennebi	49/54
5. Perde	Sebbâbe	8/9
6. Perde	Mücenneb vusta	27/32
7. Perde	Vustâ fûrs	68/81
8. Perde	Vustâ zelzel	22/27
9. Perde	Bınsır	64/81
10. Perde	Hınsır	3/4

Fârâbî, ud üzerinden geniş izahlarda bulunsa da Kindî gibi bu müzik aleti ile âlem arasındaki ilişki üzerine bir felsefe kurmamış, bu tür bir yaklaşıma eserinin hiçbir yerinde girmemiştir. Nitekim bu iki filozofun ayrıştığı temel nokta da onların yaklaşımlarındaki bu farklılık olmuştur. Bunun yanı sıra Fârâbî müziğin insan psikolojisine olan etkilerinden de bahsetmekten geri kalmamıştır. Ona göre müzik, yapılan besteler cinsinden mulezze, infialî ve muhayyel olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Mulezze türünden olan besteler insanda neşe, sevinç gibi duygular uyandırmaktayken, infialî türünden besteler de insanın duyularını harekete geçirerek onları karamsar düşüncelere sürüklemektedirler. Muhayyel besteler ise insanın hayal gücünü harekete geçirecek etki etmektedir.<sup>78</sup> Fârâbî, nazârî müziği beşe ayırırken bunlardan birisini de melodilerin amaca göre üretilmesinden ve onların nasıl daha etkili olacağına belirlenmesinden bahsetmişti. Görülüyor ki filozof, müziğin psikolojik etkilerinin temellerini de bilimsel olarak izah etmeye çalışmıştır.

Fârâbî, Kindî'nin mevcut müzik eserlerinde rastlamadığımız ve müzik ilminin ana unsurlarından biri olan ses konusunu detaylı bir şekilde incelemiştir. Buna göre ses, iki cismin birbirine çarpması ile arada kalan havanın dışarı çıkması sonucu oluşmaktadır. Ancak ona göre bu iki cismin birbirine direnç göstermesi gerekmektedir. Aksi halde cisimler birbirlerine doğru eği-

77 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr*, thk. ve şerh Gattâs Abdülmelik Hâşebe-Mahmud Ahmed el-Hıfînî, Dâru'l-kâtibî'l-Arabiyye, Kahire trs., s. 514.

78 Kolukırcık, "Bir İslâm Filozofu Olan Fârâbî'nin Müzik Yönü", s. 48; Yalçın Çetinkaya, "Fârâbî'nin İlimler Sayımı ve Mûsikî", *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî*, ed. Ejder Okumuş, İnsan Yayınları, İstanbul 2019, s. 170.



leceklerinden dolayı herhangi bir sesin çıkması mümkün değildir. Yumuşak olan cisimlerin durumu bu şekildedir. Sert cisimlerin böylesine bir eğilme durumu olmayacağından çarpışıklarında ortaya bir sesin çıkması doğaldır. Fârâbî'nin bu tanımındaki en önemli ayrıntı ise daha sert olan cismin vuran olmasının gerekliliğidir. Çünkü ancak güçlü olan cisim vuran olursa o çarpışmadan ses çıkması olasıdır.<sup>79</sup> O, bu tanımına ilaveten bir kırbaçtan çıkan ses ile ilgili bir örnek verse de bazı filozoflar tarafından hem kırbaç örneğinden dolayı hem de sesin oluşması konusunda yaptığı izahtan dolayı eleştirilmiştir.<sup>80</sup> Fârâbî, bu sesleri işitme duyusunun nasıl algıladığını da açıklamaktadır. Ona göre sesi taşıyan ve ileten havadır. Ses, havadaki parçacıkları kullanarak ilerlemesini sürdürür. Bu ilerleme kişinin kulağına ulaştığı anda ise işitme gerçekleşmektedir.<sup>81</sup>

O halde, Fârâbî, sesin oluşumunu fizikî ilkeler çerçevesinde açıklamaya çalışmaktadır. Kindî ise müziğin ve dolayısıyla sesin kaynağını Pisagorcu görüş çerçevesinde kozmolojik zeminde açıklamıştı. Fârâbî'nin müzik felsefesinde ise buna benzer bir yaklaşım bulunmamaktadır.<sup>82</sup> Ona göre müzik, ilkelerinin bir kısmını aritmetikten alırken bazılarını ise fizikten almaktadır. Örnek olarak aritmetik, belli bir notanın çıkması için perdenin enstrüman klavyesi üzerinde nereye yerleştirileceğinin hesabı ile ilgilenirken, fizik ise notanın temelde bir ses olması bakımından müzikle ilgilenmektedir. Bu durum ise müziğin fizik ilimleri ile olan ortaklığını göstermiş olmaktadır.<sup>83</sup>

Müzik felsefesi ve nazariyatı bağlamında Pisagorcu felsefeyi takip edenlerin aksine Aristoksenos'un görüşlerine itibar eden Fârâbî, gök cisimlerinin hareketleri ile müzikteki sayısal oranlar etrafında kurulan söz konusu görüşün aksine Aristoksenos'un duyuma dayalı müzik teorisini benimsemiştir. Kindî ile Fârâbî'nin müzik teorisi adına en belirgin biçimde ayrıştıkları nokta ise temelde bu konu olmuştur. Fârâbî, sayılar ekseninde değerlendirilen Pisagorcu müzik anlayışının teorideki hesaplamalarının kulağa ters gelen yanlarını yeniden ele almıştır. O kendi müzik teorisini duyuma göre düzenleyerek yeni oranlar ortaya koymuştur.<sup>84</sup> Nitekim Fârâbî, müziğin insanın doğal güdülere ve iç yönelimi neticesinde açığa çıkması fikrine dayanan daha rasyonel bir teori ortaya koymaktadır. Görüleceği üzere bu tez Pisagorcu görüşteki metafiziksel zemininin aksine müziğin mevcudiyetini fizikî zeminde açıklama çabasıdır.<sup>85</sup>

## Sonuç

İslâm düşünürleri, ilk sistematik şeklini Aristoteles ile alan ilimler tasnifine büyük bir teveccüh göstermişlerdir. Öyle ki birçok filozof bu konuya hayli ilgi duyarak, İslâm düşüncesinde bir ilimler tasnifi geleneği oluşturmuşlardır. Bu tasniflerin içerisinde müzik ilmi genel olarak yer

79 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr*, s. 212-213

80 Fazlı Arslan, "Safiyüddîn Abdülmümin el-Urmevî'nin er-Risâletü's-Şerefiyye'sinde Mûsikî Matematiği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/2 (2005), s. 275.

81 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr*, s. 214.

82 Turabi, "el-Mûsikâ'l-Kebîr", s. 257.

83 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 36-48.

84 Turabi, "Fârâbî'nin Musîkî Alanındaki Görüşleri ve Eserleri", s. 55.

85 Amnon Shiloah, *Music in the World of Islam: A Socio-cultural Study*, Scholar Press, Guildford 1995, s. 54.

almakla birlikte, matematik ilimlerinden ayrı düşünüldüğü müstesnadır. Nitekim quadrivium olarak bilinen aritmetik, geometri, astronomi ve müzik şeklindeki tasnif, birçok Müslüman düşünür tarafından da kabul görmüştür.

İslâm düşüncesinde ilimleri tasnif eden ilk filozof ise günümüze ulaşan eserler bağlamında Kindî'dir. Onun tasnifinde Aristoteles'in sınıflamasının esas alındığını görmekteyiz. Bu tasnifte ise müzik; aritmetik, geometri ve astronomi ile birlikte matematik ilimlerinin altında değerlendirilmiştir. Ancak filozof, müziğe sadece ilimler tasnifinde yer verip geçmemiştir. Müziğin teorik ve pratik alanlarına verdiği katkının yanı sıra onun müziği felsefi bir temelde ele aldığını da söylemek durumundayız. Eserlerinden hareketle onun, ilimler tasnifinde müziği koyduğu matematik ilimlerdeki yerinin altını fazlasıyla doldurduğunu görmekteyiz. Müzik, diğer matematik ilimleriyle iç içe irdelenmekte, sayısal oranlardan âlem ile olan ilişkisine kadar geniş bir biçimde ele alınmaktadır. Bunların yanı sıra psikolojinin de müzik ile olan ilişkisi Kindî'nin düşüncesinde karşımıza çıkmaktadır. Yaşadığı dönem dikkate alındığında çok erken denilebilecek bir zamanda Kindî, müzik aletleri ile insanın ruhu ve cismi arasında ilişki kurmuştur. Bu bağlamda hangi ritmin veya makamın insan nefsinin hangi yönüne hitap ettiğini tespit etmiştir. Onun ud tellerinin titreşimlerini insanın hüznün, cesaret gibi yönleriyle ilişkilendirmesi, belki o günün Müslüman toplumu için ileri bir görüş olsa da bugünün müzik teorisyenleri tarafından sözü edilen hususların kabul gördüğü de bir gerçektir. Nitekim onun bu yöntemi kendisine hem bir mantıklı çerçeve hem de felsefi bir bütünlük sağlamaktadır.

Düşünce tarihindeki en önemli şahsiyetlerinden biri olan Fârâbî ise hem ilimler tasnifi adına kaleme aldığı *İhsau'l-Ulûm* ile hem de müzik alanındaki eseri *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebir* ile önemli bir etki yapmıştır. Onun ilimler tasnifi oldukça detaylı olup kendine has özellikleri ile ön plana çıkmaktadır. Bu nedendir ki İslâm felsefesinde ilk sistematik ilimler tasnifi olarak kabul edilmektedir. Müziğin, matematik ilimler içerisinde yer almasının yanı sıra matematiğin söz konusu dört ilimle sınırlandırılmayıp optik, tedbir ve ağırlık ilimlerinin ilave edildiğini görmekteyiz. Ayrıca müziğin, amelî ve nazarî olarak iki kısımda incelenmesini de yine Fârâbî'nin özgün bir yanı olarak değerlendirebiliriz. *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebir*'de ortaya koyduğu teorik ve pratik unsurlar ise bu kitabın, sonraki her müzisyenin ve filozofun atf yaptığı alanının ana kaynaklarından birisi olmasını sağlamıştır. Onun hem müzisyen hem de birçok ilimde mahir bir filozof olması, müziği daha iyi anlamasına ve bilimsel bir görüş ortaya koymasına büyük katkı sağlamıştır. Nitekim onun felsefi yöntemi müzik dâhil ilimleri sistematik ve ilmî bir zemin içinde değerlendirmektir. Müziğin ilmini temelde matematik ilimleriyle ilişkilendirmesinin yanı sıra konusunun ses olması bakımından fizik alanına da girdiğini belirtmiştir.

Sonuç olarak Kindî ve Fârâbî, müziği ilimler tasnifinde geleneksel sınıflamaya uygun bir şekilde, matematik ilminin bir şubesi olarak değerlendirmişlerdir. Ancak ortaya koydukları müzik anlayışlarındaki farklılıklar, onların düşünce biçimlerinin bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Kindî, müziğe yaklaşımını gök cisimlerinin hareketleri ile müzikteki sayısal oranlar ve bunların yeryüzündeki canlılara olan etkisi üzerinden kurulan Pisagorcu görüş üzerine kurmuştur. Fârâbî ise Pisagorculuğun mistik görüşlerine nazaran daha bilimsel olan bir yol seçerek müzik teorisi ve felsefesi adına ciddi bir fark yaratmıştır.

## Kaynakça

- Akan N., *Platon'da Müzik*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Akpınar H., "İlimler Tasnifinde Müsiki'nin Yeri", *İstem*, 3/5 (2005).
- ..... "Musikîşinâs Bir Filozof Olarak Fârâbî", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2001).
- Arıcı M., "Temel Problemler Ekseninde *Tasnîfü'l-ulûm ve Enmüzcü'l-ulûm* Literatürleri", ed. Müstakim Arıcı, *İlimleri Sınıflamak*, Klasik Yayınları, İstanbul 2019.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, c. I (A-Z), İzmir 1985.
- ..... *Politika*, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Arslan F., "Safiyüddîn Abdülmümin el-Urmevî'nin er-Risâletü's-Şerefiyye'sinde Müsiki Matematiği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/2 (2005).
- Atay H., "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4 (1980).
- Bakar O., *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Beitia A. C., "Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması", çev. Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1982).
- Bozkurt B., "İhvân-ı Safâ'da Ontolojik Uyum-Teleolojik Bağlam", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/19 (2018).
- Bozkurt Ö., "Günümüze Örnekliği Açısından Fârâbî'nin Vizyonu", *Diyanet İlmî Dergi*, 52/1 (2016).
- Cevzici A., *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Çetinkaya Y., "Fârâbî'nin İlimler Sayımı ve Müsiki", *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî*, ed. Ejder Okumuş, İnsan Yayınları, İstanbul 2019.
- Erdoğan E., "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (2009).
- Farabî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.
- ..... *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
- ..... *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr*, thk. ve şerh Gattâs Abdülmelik Haşebe-Mahmud Ahmed el-Hıfînî, Dâru'l-kâtibi'l-Arabiyye, Kahire trs.
- ..... *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018.
- Farmer H. G., *A History of Arabian Music*, Burleigh Press, Bristol 1929.
- ..... *Historical Facts for the Arabical Musical Influence*, New Temple Press, London.
- Gökberk M., *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 2010.
- Ihvân-ı Safâ, "Matematik Kısımının Birinci Risâlesi: Sayılar Hakkında", çev. Bayram Ali Çetinkaya, *Ihvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017.
- Kaya M., "Fârâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII.
- ..... "Kindî, Ya'kûb b. İshak", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVI
- Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- ..... "Beş Terim Üzerine", *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- ..... "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.

- ..... “Kitâbu’l-Musavvitâtî’l-Veteriyye min Zâti’l-Veterî’l-Vâhid ilâ Zâti’l-Aşrâti’l-Evtâr”, çev. Ahmet Hakkı Turabi, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- ..... “Risâle fi Eczâ Hubriyye fi’l-Mûsîka”, çev. Ahmet Hakkı Turabi, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- ..... “Risâle fi Hubr Sınâati’t-Te’lif”, *el-Kindî’nin Mûsikî Risâleleri*, çev. Ahmet Hakkı Turabi, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- ..... “Risâle fi’l-Luhûn ve’n-Nağam”, çev. Ahmet Hakkı Turabi, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 175.
- Kolukırık K, “Bir İslâm Filozofu Olan Farâbî’nin Müzik Yönü”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/19 (2014).
- Meçin M., “İhvân-ı Safâda Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2014).
- Peters F. E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri* Sözlüğü, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017.
- Shiloah A., *Music in the World of Islam: A Socio-cultural Study*, Scholar Press, Guidford 1995, s. 54.
- Şahin E., “Fârâbî’nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçışı ve Kabulü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 52/1 (2016).
- Toksöz H., “Kindî’nin Düşünce Sisteminde Müzikal Seslerle Âlemdeki Düzen Arasındaki İlişki”, *Diyanet İlmî Dergi*, 54/2 (2018).
- Turabi A. H., “Ebû Ya’kûb b. İshâk el-Kindî’nin Müzik Risâlelerinde Tesbit Edilen Terimler”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2003).
- ..... “el-Mûsîka’l-Kebîr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXI.
- ..... “Fârâbî’nin Mûsikî Alanındaki Görüşleri ve Eserleri”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara 2005.
- ..... “Klasik İslâm Düşüncesinde Mûsikî Tasavvuru”, *Sanat ve Klasik*, ed. Halit Özkan, Klasik Yayınları, İstanbul 2016.
- ..... *el-Kindî’nin Mûsikî Risâleleri*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- Turgut K. A., “İslâm Felsefesinde İlimler Tasnifi Geleneği”, *İslâm Felsefesi*, ed. İ. Erdoğan-E. Demirpolat, Lisans Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2018.
- Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, 10. Baskı, Ankara 2005.
- Yıldırım A., “İshâk Bin Hasan Tokadî’nin İlimler Tasnifi ve Mantık İlimine Dair Görüşleri”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2018).
- Yüksel A. Y., *İslâm’da Bilim Tarihi: Başlangıçtan Osmanlı Döneminin Sonuna Kadar*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2017.
- Adamson P, “Al-Kindi”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)*; <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/al-kind/> (erişim tarihi: 31.07.2019).
- Cartwright M., “Muse”, *Ancient History Encyclopedia*; <https://www.ancient.eu/muse/> (erişim tarihi: 26.03.2020).
- Willmann O., “The Seven Liberal Arts”, Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907, *The Catholic Encyclopedia*; <http://www.newadvent.org/cathen/01760a.htm> (erişim tarihi: 06.03.2019).

TURKISH  
ACADEMIC  
RESEARCH  
REVIEW



TÜRK  
AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ

## Alevilik Bektâşilik Geleneği ve İslâm

Alawism Baktashi Tradition and Islam

### Ömer Faruk Teber

Prof. Dr. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı  
omerfarukteber@akdeniz.edu.tr/

Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-3126-3802>

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi-Date Received** | 27 Mayıs / May 2020

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 25 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu** | Nisan – Mayıs – Haziran

**Pub Date Season** | April – May – June

**Atf/Cite as:** Teber, Ömer Faruk, Alevilik Bektâşilik Geleneği ve İslâm, Prof. Dr. Sıddık Korkmaz, İz Yayıncılık, ISBN: 978-605-326-104-9, İstanbul 2016, 128 s./ Alawism Baktashi Tradition and Islam.tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (2), 309-312 doi: tarr.743250

**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>

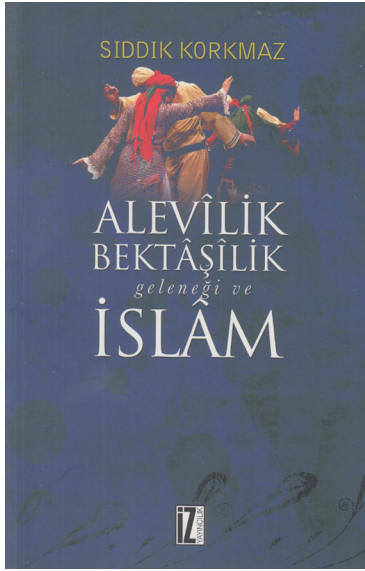
Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Alevîlik Bektâşîlik Geleneği ve İslâm Alawism Baktashi Tradition and Islam

**Ömer Faruk Teber**

Prof. Dr. Sıddık Korkmaz  
İz Yayıncılık, ISBN: 978-605-326-104-9  
İstanbul 2016, 128 s.



Alevilik ve Bektaşîlik konusu son yıllarda akademik çevreler tarafından oldukça ilgi gören bir alan haline gelmiştir. Bu meseleyi ele alan mütevazı çalışmalardan birisi de Sıddık Korkmaz tarafından yapılan 2016 yılında İz Yayıncılık aracılığı ile bilim dünyasına kazandırılmış olan eserdir. Kitap, yazarın konu ile ilgili daha önceden yapmış olduğu makale ve sempozyum bildirisi türünden olan çalışmalarının derlemesi mahiyetindedir. Çok büyük bir hacmi olmayan kitap sade bir dil ile yazılmış, okuyucuyu sıkmayan ve rahatlıkla okunabilen bir üsluba sahiptir.

Tamamiyle bilimsel metotlar üzerine inşa edilmiş olan çalışma bir önsöz ve iki bölümden oluşmaktadır. Yazar çalışmasının önsözünde Alevîlik konusunun bilhassa siyasi çevreler tarafından istismar edildiğinden şikâyet etmekte, bu suiistimallerin önüne geçebilmek için akademik çevrelerin acilen

bu alana yönelmeleri gerektiğini teklif etmektedir. Türkiye'nin içinde bulunduğu coğrafya ile birlikte Osmanlı tarihinde asırlar boyunca yaşamış olan Bektâşî kültürünün, Anadolu'nun mayasında bulunan hoşgörü anlayışı ile izah edilebileceğini belirtmektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde öncelikle Türkiye'deki din ve mezhep olgusunun kültürel zeminini inceleyen bir başlık yer almaktadır. Bu başlık altında yazar ilk önce İslam dininin barış, sevgi ve saygı kültürü üzerine yayılmış olan temel özelliklerinden söz etmektedir. Daha sonra tarih boyunca bütün dinlerde görülen mezhep olgusunu incelemiş ve nihayetinde de Anadolu'nun birçok medeniyete beşiklik etmesinden kaynaklanan kültürel zeminini ele almaktadır.

Birinci bölümde yer alan ikinci başlık ise mezhepçilik anlayışından kaynaklanan sorunlara ayrılmıştır. Akademik camiada neredeyse ilk defa ele alınan bir problem olarak mezhepçilik konusunun incelenmesi kitabın en orijinal taraflarından birisini oluşturmaktadır. Bu çerçevede teoloji ve bencillik, siyaset ve cemaatçilik, kültür ve egemenlik gibi hususlar mezhepçilik anlayışının kaynakları olarak gösterilmiştir. Aynı şekilde hakikat tekerciliği veya içselleştirme, istismar veya ötekileştirme ve görmezden gelme veya istismar gibi konular da mezhepçilik anlayışının tezahürleri olarak sunulmuştur. Son derece önemli ve güncel olan mezhepçilik konusunun tıpkı Alevîlik ve Bektaşîlik gibi akademisyen ve aydın kesimin gündemine alması gereken bir konu olduğunu düşünmekteyiz. Toplumun birlik, beraberlik ve bütünlüğünün korunması açısından



son derece önemli olan bu hususları gündeme getirmiş olması kanaatimizce de yazarın başarısı olarak kabul edilmelidir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Alevilik Bektâşilik olgusunun İslâm dininin itikadî esasları ile ilişkisi konusu incelenmiştir. Bu çerçevede öncelikle Hacı Bektaş Velî öğretisindeki inanç esaslarının kaynağı konusu incelenmiş, yapılan araştırma sonucunda ise Bektâşilik kültürünün tamamen İslâm'ın temel inanç esaslarını taşıdığı gerçeği başarılı bir şekilde ortaya konulmuştur. Eserde itikadî unsurların temel kaynakları olarak Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber sevgisi ve kadim Türk kültürü olduğunun tespiti yapılmıştır. Özellikle Şeyh Ahmet Yesevî geleneğinin devamı olarak tasavvufî bir yapıya sahip olduğu beyan edilmiştir.

Hacı Bektaş Velî öğretisi üzerinden Bektâşilik'teki temel inanç esaslarını tespit etmeye devam eden kitap bu öğretilerdeki temel esasların yeri ve önemi üzerine odaklanmıştır. Klasik akait kitaplarında icmalî iman olarak tanımlanan ve ortalama bir Müslümanın sahip olması gereken Allah inancı, peygamber sevgisi ve ahiret inancı gibi hususlar Hacı Bektaş Velî'nin eserleri üzerinden tespit edilmiş ve başarılı bir şekilde örneklendirilerek sunulmuştur.

Çalışmada yer alan bir başka başlıkta da, Alevî ocakları açısından son derece önemli bir metin olan Şeyh Safiyyüddin Erdebilî'nin makâlât adlı eseri İslâm'ın temel inanç esasları açısından tahlil edilmiştir. Hacı Bektaş Velî'nin eserlerinde yer alan temel İslâm inanç esasları aynı sorular üzerinden Erdebilî'nin eserinde de aranmış ve bu eserde de söz konusu esasların örnekleri detaylı bir biçimde sayılmıştır. Bu eserde yer alan Kur'an-ı Kerim'deki ayet-i kerimelerin tefsirleri, Hz. Peygamber'e izafe edilen hadis-i şerifler ve bazı ahlakî tavsiye ve nasihat örnekleri üzerinden incelenmiştir.

Çalışmada yer alan dikkat çekici başlıklardan birisi de Alevilik ve Bektâşiliğin güncel sorunlarına ayrılmıştır. Bu sorunlar arasında Alevilik Bektâşiliğin dini statüsü incelenmiş ve söz konusu yapının İslâm ile olan ayrılmaz ilişkisi ortaya konulmuştur. Diyanet işleri başkanlığında bu yapının temsili ele alınmış ve devletin bu kesimlere sahip çıkması gerektiğinin önemine vurgu yapılmıştır. Din eğitiminin devlet eliyle bütün vatandaşlara verilmesi gerektiği savunulmuştur. Özellikle Aleviliği istismar eden bazı kesimlerden gelen din eğitiminin bu kesimlere verilmesi gerektiğini savunan düşüncelerin yersiz olduğu ifade edilmiştir. Modernitenin dayattığı bir sorun olarak Alevî-Bektâşî genç kuşaklarının dinsizlik tehlikesine karşı öncelikle Aleviler tarafından tedbir alınması gerektiği ifade edilmiştir. Son olarak da Alevî-Bektâşî çevrelerde görülen birbirinden oldukça uzak yorumlara karşı bu çevrelerin herhangi bir kimlik krizine düşmemeleri için kendi özgün yazılı kaynaklarına dönmeleri gerektiği hatırlatılmıştır.

Sonuç olarak; kendisi de bir akademisyen olana müellif, Alevî-Bektâşî geleneğini bizzat kendi literatürü ve alanın uzmanlarınca yazılmış eserler üzerinden değerlendirmiş, Alevî-Bektâşî kültürünün İslâm ile olan dinamik bağlarını eserinde analiz etmeye çalışmıştır.

Yazar, İslâm düşüncesi içerisinde önemli bir yere sahip bulunan bu konunun ele alınarak genç nesillere aktarılmasında en büyük görevin Alevî Bektaşî kanaat önderlerine düştüğünün altını çizmiştir. Eseri kültür ve edebiyat dünyasına kazandırarak aynı zamanda akademik çalışmalara katkı sağlayan Sıddık Korkmaz'ı kutlayarak, bu çalışmanın yeni ve daha kapsamlı etütlere imkân vermesini ümit ediyoruz.



TURKISH  
ACADEMIC  
RESEARCH  
REVIEW



TÜRK  
AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ

## Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik

Religion and Personality in Rollo May Psychology

### Gülizar Beyza Gökkaya - Orhan Gürsu

Yüksek lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD, gokkaya.byz@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-0155-8407

Doç. Dr. (Sorumlu Yazar), Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD  
orhangursu@akdeniz.edu.tr  
Orcid: 0000-0002-7478-371X

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi-Date Received** | 14 Mayıs / May 2020

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 25 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu** | Nisan – Mayıs – Haziran

**Pub Date Season** | April – May – June

**Atıf/Cite as:** Gökkaya, Gülizar Beyza-Gürsu Orhan, Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik/Religion and Personality in Rollo May Psychology, Özer Çetin, İstanbul 2019, İz Yayıncılık, 1. Basım, 160 s., ISBN: 978-605-326-402-6.tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (2), 313-318. doi: tarr.737201

**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.



## Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik

### Religion and Personality in Rollo May Psychology

**Gülizar Beyza Gökkyaya<sup>1</sup> – Orhan Gürsu<sup>2</sup>**

Özer Çetin

İstanbul 2019, İz Yayıncılık,

1. Basım, 160 s., ISBN: 978-605-326-402-6

Rollo May, varoluşçu psikolojinin en önemli temsilcilerindedir. Aynı zamanda sanat, edebiyat, mitoloji, felsefe ve teoloji alanlarında çalışmalar yapmış, etki ve ilgi alanı oldukça geniş bir psikologtur. “Anksiyetenin Anlamı” (The Meaning of Anxiety), “Kendini Arayan İnsan” (Man’s Search for Himself), “Aşk ve İrade” (Love and Will), “Yaratma Cesareti” (The Courage to Create) isimli kitapları Amerika’da ve diğer ülkelerde oldukça ses getirmiştir (Özen,2012). May’in teoloji alanındaki ihtisası ve çok yönlü entelektüel kişiliği eserlerine de yansımıştır. Tanrı tasavvuru, dindarlık, din ve psikoloji ilişkisine dair konulara çalışmalarında yer vermesine rağmen; May’in bu alanla olan ilişkisi bugüne kadar detaylı bir şekilde incelenmemiştir.

Özer Çetin, İz Yayıncılık’tan çıkan, 2019 yılında ilk basımı gerçekleşen “Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik” adlı kitabıyla, May’in din, dindarlık, kişilik ve psikoloji ilişkileri hakkındaki fikirlerini okuyucuya ulaştırmayı hedeflemektedir. May’in hem teoloji hem de psikoloji üzerine eğitim almış olması, bir dönem manevi danışman olarak çalışması, O’nu din ve psikoloji alanında değerli kılmaktadır. Kitabın; psikoloji, kişilik, din, varoluşçuluk, din psikolojisi, manevi danışmanlık, rehberlik alanlarına merak duyan alan çalışanlarının ilgisini çekeceği, bu alanda araştırma yapan öğrencilerin de kitaptan faydalanabileceği düşünülmüştür. Çetin’in “Rollo May’de Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik Yansımaları” (2019) adlı makalesinin genişletilmiş hali olan bu kitap arşiv tarama yöntemiyle hazırlanmış, May’in eserleri ve onun hakkındaki çalışmalar referans alınmıştır. Kitapta, psikoloji literatürüne hâkim kişilerin okurken zorluk çekmeyeceği bir dil kullanılmış, objektif ve didaktik bir üslup benimsenmiştir. Kitap yüz altmış sayfa ve üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm “Rollo May”, ikinci bölüm “Rollo May Psikolojisinde Din” üçüncü bölüm ise “Rollo May Psikolojisinde Kişilik” başlıklarıyla sunulmuştur.

Kitabın ilk bölümünde Rollo May’in yaşam öyküsü, çalışmaları, ona ilham veren diğer psikologlar ve bilim insanları, May’in temsilcisi sayıldığı varoluşçu düşünce akımının temel dinamikleri aktarılmıştır. Bir insan hakkında bilgi sahibi olmak için, yaşam öyküleri önemlidir. Bu önem psikolojiyle ilgilenen insanların yaşam öyküsü söz konusu olduğunda artmaktadır; çünkü her psikolog kendi hayatını referans alarak bir bakış açısı geliştirir. Bu bağlamda May’in yaşam öyküsünün kitabın giriş kısmında verilmesi, okuyucuya bir yol çizmektedir. May’in çalışma-

1 Yüksek lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD, gokkyaya.byz@gmail.com, orcid: 0000-0002-0155-8407

2 Doç. Dr. (Sorumlu Yazar), Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD, orhangursu@akdeniz.edu.tr, orcid: 0000-0002-7478-371X

larında sıklıkla rastlanılan “doğa ve insan uyumu” konusunun, ailesindeki kargaşadan kaçıp nehir kıyısında uzun yürüyüşler yapan, kâinatın büyüklüğü ve güzelliği karşısında büyülenen ve tefekküre dalan bir çocuğun dünyayı anlama çabasından doğduğu görülmektedir. İlerleyen yıllarda etkilendiği doğal güzellikleri resmetmiştir. Sanat ve dinin etkileşimini keşfeden May, bu keşfini eserlerinde de aktarmıştır (Akbay, 2011). May’in düşünsel hayatını etkileyen kişilere de bu bölümde yer verilmiştir. Böylelikle May’in psikoloji felsefesi ve ileriki bölümlerin başlığı olan din-kişilik ilişkilerinin daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. Bu bölümde ayrıca May’in psikolojisinin kaynakları olan din, mit, edebiyat ve sanat, etkilendiği psikologlar alt başlıklarıyla aktarılmış, kısa açıklamalar yapılmıştır. Bu bölümün bir diğer alt başlığı olan varoluşçuluk kısmında, varoluşçu felsefenin gelişimi, May’in bu felsefeyi neden ve nasıl psikolojiyle harmanladığı aktarılmış, varoluşçu psikolojinin başat öncülleri maddelenmiştir. Varoluşçuluğu Amerika’da anlatan May, dönemindeki diğer psikologların tepkisini çekmiştir. Varoluşçu psikolojinin bilimsel bir nitelik taşımadığı görüşü o dönemde oldukça yaygın olsa da, May, bu akımın arkasında durmuştur (Tiebout, 1959; aktaran Akbay, 2011). Böylelikle döneme hâkim olan davranışçı ekol ve psikanalizin karşısında, varoluşçu psikolojinin savunucusu konumuna gelmiştir. Varoluşçu kurama yöneltilen eleştiriler kuramın orijinal olmadığı ve kolayca uygulanabilir metotlar sunmadığı yönündedir. May’in hedeflediği insanın davranışlarının kontrol edilmesinden çok insanı anlamaya yöneliktir. Daha çok felsefi kaynaklara dayanan varoluşçu kuram, bilimsel bir alt yapısı olmadığı yönünde de eleştiriler almıştır. May de kendini bilim insanı olarak değil düşünür-terapist olarak tanımlamıştır (Yazgan İnanç ve Yerlikaya, 2012, s. 343)

Başlığı “Rollo May Psikolojisinde Din” olan ikinci kısım; on bir alt başlık altında incelenmiş, May’in dine yaklaşımı, dini nasıl sınıflandırdığı, tanrı ve tanrı tasavvuruna yaklaşımı, ateizm hakkındaki görüşleri, Freud’un din hakkındaki düşüncelerine karşı tutumu aktarılmıştır. Bölüm sonunda yer alan vaka örnekleri, aktarılan konuların pratikte nasıl karşılık bulduğunu okuyucunun zihninde açıklar niteliktedir. May, dinin ne olduğundan çok, dinin insanlarla etkileşimi sonucunda neler olacağını, insanlardaki din/Tanrı algısını psikolojik bir bakış açısıyla incelemiştir. May’e göre dinin özü, yaşamın yaşamaya değer olduğunun ve yaşanacak ömrün bir anlama sahip olduğunun kabulüdür (May, 1940, s.19). Dikkate değer bir nokta olarak, kitapta May’in varoluşçu akımı benimsedikten sonra daha önceki tezlerini destekleyip desteklemediği hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durum okuyucunun kafasında soru işaretleri oluşturabilir. Çetin, bu iki evrenin arasında kayda değer bir fark bulunmadığını aktarmış olsa da May’in sonraki dönem eserlerinde bu konulara çok fazla yer vermemesi düşündürücüdür (s. 51-52). May, dini sağlıklı ve sağlıklı olarak iki farklı grupta incelemektedir, O’na göre sağlıklı bir din insan için başat bir ihtiyaç olup yaratıcılığa katkı sağlar, aktif-dini başa çıkma yöntemlerine kaynak olur. Sağlıksız bir din ise tam tersine, kişinin gelişimini engeller, kişiyi pasif ve kaderci bir tutuma sürükleyebilir. May, insan doğasına dair fenomenlerin ortaya çıkışını, Eski Ahit’ten Âdem ve Havva kıssasını temel alarak anlatır, ona göre cennetten kovulma insanın gelişim serüveninin başlangıç noktasıdır. Dini geleneğe de oldukça önem veren May, insanın özgürlüğünü kaybetmeden dini gelenekle yoğrulması gerekliliğini, kolektif bilinçdışına dair bilgi sahibi olunmasının özgürlük sağlayacağını aktarmıştır (s.56). May’in üzerinde durduğu bir diğer konu da hayret duygusudur; modern insanın içinde düştüğü boşluğun hayret duyma yeteneğini kaybettiğinden ileri geldiğini söylemektedir. Hayret duygusu, kişinin içinde yaşadığı dini geleneğe bağlı olarak, ondan bir bilgelik büyütmesiyle ortaya çıkmaktadır. Kur’an-ı Ke-

rim’de bu olgudan bahsedilmiştir: “Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır” (Bakara/164). Ayette söz edilen kâinata, doğanın ritmine hayranlık ve hayret duygusu May’in de vurguladığı gibi insanın hayatına farklı bakış açıları sunar, keşfetmeye ve düşünmeye teşvik eder. May’in Tanrı düşüncesinde etkili birçok ismin bulunduğunu söyleyen Çetin; onun mitoloji, Eski Ahit ve varoluşçu düşüncelerden de etkilendiğini aktarmıştır. Tanrı tasavvuru hakkında da hem açıklayıcı hem yorumlayıcı bilgiler aktaran yazar; May’in çelişkili yaklaşımlarda da bulunduğunu, kendi fikirlerini destekleyecek ayetleri temel alarak bir görüş oluşturduğunu söylemiştir (s.67). May’e karşı yapılan bu eleştiri, kitabın objektif bir tutum sergilediğini kanıtlar niteliktedir. May’in psikoterapi ve din ilişkisi hakkındaki görüşleri de bu bölümde alt başlıklarla aktarılmış; iki disiplinin birbiriyle dirsek temasında bulunması gerekliliği örneklerle sunulmuştur.

Üçüncü ve son kısım “Rollo May Psikolojisinde Kişilik” başlığıyla verilmiş, varoluşçu psikoloji öncesi ve sonrası olarak iki ana bölüm halinde incelenmiştir. Kişilik konusunun oldukça revaçta olduğu bir dönemde; Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Alfred Adler, Otto Rank gibi ünlü psikologlardan etkilenen May, varoluşçu bakış açısını benimsedikten sonra kişilik psikolojisine farklı kavramlar eklemiştir; fakat iki dönem arasında bir düşünce uçurumu yoktur (s.95-96). May’in kişilik bağlamında üzerinde durduğu konu başlıkları oldukça fazladır. Yazar bu başlıkları detaylı bir şekilde aktarmış; varoluşçu psikoloji hakkında da bilgiler sunmuştur. Dolayısıyla varoluşçu psikoloji terimleri bu kısımda daha çok kullanılmıştır. Aktarılan kavramlar ise şöyle sıralanabilir: ilk dönemde; özgür irade, kendine özgürlük (biriciklik), sosyal uyum, dini gerilim, ikinci dönemde; var olmak, var olmamak, ölüme karşı nevrotik tutumlar, kaygı, benlik bilinci, özgürlük, kader, suçluluk, amaçlılık, cesaret, yaratıcılık, sevgi, güç, saldırganlık, şiddet, diemonic (şeytansı). May’in bu konular üzerine yazmış olduğu kitaplardan alıntılar yapan yazar, okuyucuya bir özet/derleme sunuyor gibi görülmektedir. Bahsedilen konular hakkında bilgi edinmek isteyen okuyucu için yeterli, detaylı bilgi sunamamıştır. Bölümün sonunda dönemin ünlü hümanist psikologlarından Carl Rogers ile bir tartışmasına da yer verilmiş, May’in; iyilik-kötülük, özgür irade, hümanistlik psikoloji hakkındaki görüşlerinin anlaşılır olması sağlanmıştır. May’in düşünsel hayatındaki iki bölümü de inceleyen yazar; değişiminin özde değil, daha çok yapısal olduğunu aktarmıştır.

Sonuç olarak, May’in çalışmalarının ilk yıllarında da olsa din ve psikoloji ilişkisini ele almasının, psikolojiyi birçok farklı disiplinle harmanlayıp geniş bir bakış açısı sunuyor olmasının; modern psikolojinin indirgemeci ve gerekirci yaklaşımına karşı bir yenilik ve savunma olduğu düşünülmüştür. Rollo May’in bugüne kadar söz konusu olmayan, din hakkındaki fikirlerinin aktarıldığı bu kitap, hedefine ulaşmış gözükmemektedir fakat yazarın kişisel yorumlara yer vermemesi, değerlendirmelerden uzak durması düşündürücüdür. Alanında uzman olan yazarın, kendi fikirlerini de paylaşması beklenilmiş, böylelikle kitabın geliştirilebileceği düşünülmüştür. Kitap; Rollo May, din ve psikoloji, dindarlık, Tanrı tasavvuru, varoluşçuluk, kişilik üzerine çalışmaların ve insanı anlamaya yönelik merak sahibi olan herkesin başvurabileceği, anlaşılır bir kaynak olarak okuyucuya sunulmuştur.



## **Kaynakça**

- Akbay, Y.E. (2011). *Rollo May'in Birey ve Din Anlayışı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Isparta.
- Çetin, Ö. (2019). *Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- May, R. (1940). *The Springs of Creative Living: A study of Human Nature and God*. New York: Abington Cokesbury Press.
- Özen, Y. (2012). Varoluşçu Felsefeden Varoluşçu Psikolojiye (Birbirlerini Sürekli Yanlış Anlayanların Ontolojik Bütünlüğü). *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*, 3(5), 266-286. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gumus/issue/7514/99030>
- Yazgan İnanç, B. & Yerlikaya, E. (2013). *Kişilik Kuramları* (2. Baskı). Ankara: Pegem Akademi.



TURKISH  
ACADEMIC  
RESEARCH  
REVIEW



TÜRK  
AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ

## Ölüme Uyanmak: Yaşayanların Dilinden Ölüm Eşiği Deneyimleri

Waking to Death: Near-Death Experiences in The Context of Psychology of Religion

**Figen Sargın - Orhan Gürsu**

Yüksek lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD, figensargin@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-5875-197X

Doç. Dr. (Sorumlu Yazar), Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD  
orhangursu@akdeniz.edu.tr  
Orcid: orcid: 0000-0002-7478-371X

**Makale Bilgisi** | Article Information

**Makale Türü-Article Type** | Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi-Date Received** | 14 Mayıs / May 2020

**Kabul Tarihi-Date Accepted** | 25 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi-Date Published** | 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu** | Nisan – Mayıs – Haziran

**Pub Date Season** | April – May – June

**Atıf/Cite as:** Sargın, Figen-Gürsu Orhan, Ölüme Uyanmak: Yaşayanların Dilinden Ölüm Eşiği Deneyimleri/Waking to Death: Near-Death Experiences in The Context of Psychology of Religion, Saliha Uysal, İstanbul, 2019, Marmara Akademi Yayınları No:7 Birinci Basım, 295 s, ISBN:978-605-6730-6-3.tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (2), 319-324 doi: tarr.737206

**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.



## Ölüme Uyanmak: Yaşayanların Dilinden Ölüm Eşiği Deneyimleri

### Waking to Death: Near-Death Experiences in The Context of Psychology of Religion

**Figen Sargın<sup>1</sup> – Orhan Gürsu<sup>2</sup>**

Saliha Uysal

İstanbul, 2019, Marmara Akademi Yayınları No:7 Birinci Basım, 295 s,  
ISBN:978-605-6730-6-3

“Her nefis ölümü tadacaktır<sup>3</sup>” ayetiyle bildirildiği üzere ölüm, insanın kaçınılmaz sonudur; hadis kaynaklarında “lezzetleri yok eden<sup>4</sup>” diye tasvir edilen ve çokça hatırlamamız gerektiği söylenen bir gerçektir. Yahya Kemal Beyatlı ‘Sessiz Gemi’ şiirinde ölümü, “her biri memnun ki yerinden, dönen yok seferinden” diyerek anlatır. Uysal’ın kitabına konu olan ölüm eşiği *deneyimi* (ÖED), gidenlerin geri geldiği bir deneyimdir.

Greyson (2006), ölüm eşiği deneyimi tabirinin İngilizce olarak *near death experince* şeklinde, ilk kez bir psikiyatr olan Raymond Moody tarafından 1975’de kullanıldığını söylemiştir. Uysal’ın da bir dipnotta belirttiği üzere, bu terimin çok daha önce Fransız psikolog Victor Egger tarafından *expérience de mort imminente* olarak kullanıldığı görülmektedir (s.94). Uysal’ın gözünden kaçmamış olan terimin ilk kullanıma dair bu detay, araştırmanın itinalı yapılmış olduğunu göstermektedir.

Ölüm eşiği deneyimi Türkçe kaynaklarda genellikle ölüme yakın deneyimler veya *yakın ölüm deneyimleri* olarak kullanılmaktadır. Öbür dünyaya yolculuk, *benlik sahasından ayrılma*, ölüme yakın *vizyonlar* gibi değişik adlarla da anılan Ölüm Eşiği Deneyimini Uysal, (2007) şöyle tanımlamaktadır:

ÖED, kalp krizi, doğum, trafik kazası, diğer kazalar gibi nedenlerle klinik olarak ölü kabul edilen insanların ruhlarının fiziksel bedenlerini terk etmesi üzerine farklı bir mekâna veya *âleme gittikleri; bedenlerinin dışında kendilerini yabut etrafında olanları izledikleri; hatta bedenlerine geri döndükten sonra bedenleri dışındayken izledikleri şeyleri detaylarıyla aktardıkları; yoğun sevgi, huzur, ışık, vefat eden yakınlar gibi fenomenleri algıladıkları deneyimlerdir (s.93).*

1 Yüksek lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD, figensargin@gmail.com, ORCID. 0000-0002-5875-197X

2 Doç. Dr. (Sorumlu Yazar). Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD, orhangursu@akdeniz.edu.tr, orcid: 0000-0002-7478-371X

3 Ali İmran, 3/185

4 Nesai, Cenaiz, 3

Daha önce Din Psikolojisi bağlamında çalışılmamış olan ölüm eşiği deneyimi, ilk defa Uysal'ın bu çalışmasıyla Türkiye'deki literatüre kazandırılmış olması bakımından önemlidir. Yazar, giriş bölümünde, çalışmanın önemini şöyle ifade etmiştir:

*Gerek psikoloji alanında, gerekse din psikolojisi alanında ölüm ve din, ölüm ve ölüm ötesi, ölüm psikolojisi, ölüm korkusu, ölüm kaygısı ve dindarlık, ölüm ilgileri gibi ölümle alakalı birçok konuda çeşitli araştırmalar yapılmasına rağmen, ÖED üzerine odaklanmış özel bir çalışma bulunmamaktadır. Bu da araştırmayı literatüre katkı sağlaması açısından önemli ve anlamlı kılmaktadır. Araştırmanın iki açıdan önemi bulunmaktadır. Birincisi araştırmanın insanları dini, sosyal ve psikolojik açıdan meşgul eden önemli bir probleme temas etmesi, ikincisi ise din psikolojisi literatüründe belli bir boşluğu doldurma misyonu.*

Uysal, Ölüme Uyanmak adlı bu çalışmasıyla İstanbul Üniversitesinde yapmış olduğu doktora tezini kitaplaştırmıştır. Kitap, doktora tezi olduğu için akademik çevreye hitap eder bir formatta hazırlanmıştır. Yazar, halen İstanbul Üniversitesinde araştırma görevlisi olarak vazifesine devam etmektedir. İngilizce ve Arapça lisans programlarından mezun olduğu için, bu dillerin kendisine sağladığı avantajı kullanarak hem batıdaki hem de doğudaki eserlerden edindiği bilgileri okurun istifadesine sunmaktadır.

Uysal, kitabın amacını giriş bölümünde şöyle ifade etmektedir:

*“ölüm eşiği deneyimi yaşayan bireylerin deneyimlerinin ve deneyim sonrası hayatlarının dini, manevi ve psikolojik açılardan nasıl etkilendiğinin ortaya çıkarılmasıdır. Bu araştırma, ayrıca, ölüm eşiği deneyimi yaşayan müslüman kişilerin deneyimleri üzerine odaklanmakla beraber onların deneyimleri ile farklı inanç mensuplarının deneyimleri ve deneyimlerinden sonraki hayatlarına etkileri karşılaştırılmaktadır. Aynı zamanda bu çalışma, ölüm eşiği deneyimlerinin ne olduğuna dair bilgi toplamak amacıyla da yapılmıştır.*

Kitap, giriş bölümünden sonra kavramsal çerçeve, yöntem ve bulgular olmak üzere üç ana bölüm ve sonuçtan oluşur. Giriş bölümünde Uysal, konunun ilgi duyduğu bir alan ve kendisinin de yaşadığı bir deneyim olduğu için seçildiğinden bahsetmektedir. Ayrıca, konunun daha çok batı kaynaklarından istifade edilerek araştırıldığından da söz etmektedir. Yazar, giriş bölümünü, konunun önemi, literatüre katkısı, yöntemi ve sınırlılıklarından bahsederek içeriğin kısa bir özetiyle sonlandırmaktadır<sup>5</sup>.

*“Anlatı araştırmaları (narrative studies), insanların bir konuya veya duruma ilişkin deneyimlerini yaşamış oldukları hikayeler ile inceler. İnsanların yaşadıkları olayların ardışık olarak düzenlenmesi, bu olaylar arası ilişkilerin kurulması ve böylece bu olayların belli hedef kitle için anlamlandırılması sağlanır.”* (Büyüköztürk, Kılıç Çakmak, Akgün, Karadeniz& Demirel, 2008/2017)

5 Kitap Tanıtımı için bkz. Ömer Faruk Teber, “Kitap Tanıtımı”, Dini Araştırmalar, C.2, S.6 Ocak-Nisan 2000, s239-242.

Uysal'ın çalışması da betimsel bir anlatı araştırması olması nedeniyle kişilerin ölüm eşiği deneyimlerinin nasıl gerçekleştiğini incelemektedir. Bu deneyim esnasında yaşanan olaylar ardışık bir düzende, aralarında ilişki kurularak anlatılmaktadır. Bulgular kavramsal çerçevede kapsamlı literatür taramasından sonra sunulan olguların doğruluğunu ispatlar mahiyettedir. Giriş bölümünde Uysal çalışmasının amacının tam olarak bu olduğundan bahsetmektedir.

Yazar kavramsal çerçeveye “*ruh-beden ilişkisi*” ile başlamıştır. Kavramsal çerçevenin, günümüz teknoloji dünyasında, bilginin bir tık uzakta olduğu bir zamanda bu kadar uzun tutulması eleştirilebilir. Uysal, biraz da kavramsal çerçevenin uzunluğunu savunur mahiyetteki gerekçesini şöyle dile getirmektedir: “*Ölümün adeta unutulduğu, ölüm ve ötesiyle ilgili kavramların konuşulmasının tabu haline getirildiği günümüzde böylesi bir konuyu çalışırken, bu durumun olumsuz etkilerini ortadan kaldırmanın bir yolu, güçlü bir kavramsal çerçeve oluşturmaya bağlıdır*” (s.21). Ruh-beden ilişkisi bağlamında ruhun Arapça, Yunanca, Latince, Fransızca, İngilizce, Almanca ve hatta Sanskritçe'deki manasının verilmesi ölüm eşiği deneyimini açıklamaya yardımcı olmaktan çok Uysal'ın tezinin bir amacı olan bilgilendirme misyonuna hizmet eder mahiyettedir.

İkinci bölümde “*ölüm*” kavramı ele alınmış ve farklı düşünce sistemlerinde ölümün nasıl algılandığı ve tanımı açıklanmıştır. Sonrasında geçmişten günümüze ölüm olgusu başlığı ile ölümün, mit ve destanlarda, batı düşüncesinde, İslam düşüncesinde, diğer dini geleneklerde ve modern psikolojide nasıl anlaşıldığı incelenmiştir. Bu bölümde ölüm hakkında söylenmiş aforizmalara yer verilmiştir. Örneğin; felsefeyi “*ölümden korkmamayı öğreten bir bilgi alanı*” olarak gören Montaigne'e göre felsefe yapmak, “*ölmeyi öğrenmektir*”. İnsanı bütün dertlerin bittiği yere götürmesi sebebiyle ölüm için dertlenmeyi “*budalalık*” olarak niteleyen Montaigne, “*ölüm, başka bir hayatın kaynağıdır*” der.

Kavramsal çerçevenin son ve en önemli kısmını oluşturan “*ölüm eşiği deneyimi*” bölümü de ÖED olgusunun tanımı ile başlamaktadır. Tarihi süreçte *Tibetlilerin Ölüler Kitabı* denilen *Bar-do Thodol* ile başlayan bölüm Antik çağda Platon'un ÖED mahiyetindeki ER hikâyesiyle devam etmektedir (s.96). Yazar, tarihi süreci günümüze kadar dünyanın değişik yerlerinden farklı dönemlerde gerçekleşen olaylar eşliğinde sunmuştur. Bu bölümün bir sonraki başlığını ÖED karakteristikleri oluşturmaktadır. Bu bölüm de ÖED öncesi, esnası ve sonrası olmak üzere üç ana bölüme ayrılarak oldukça detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Daha sonra bulgular kısmına destek sağlayacak olan ÖED yaşayanların deneyim öncesi demografik özellikleri, kişilik yapıları, ilaç ya da madde kullanım durumları, deneyim öncesi ÖED hakkında bilgi sahibi olma durumları, ruhsal ve inanç durumları da ele alınmıştır. ÖED esnasında tecrübe edilen durumlar; bedenden ayrılma, boşluk, ışık, tünel, kutsal varlık ve refakatçilerle karşılaşma, sevgi, mutluluk, huzur ve yüce bilgiye ulaşma, sesler, hayatı gözden geçirme ve geri dönmeye isteksizlik olarak sıralanmıştır. Teorik bir çerçevede işlenen bu başlıklar bulgular bölümünde de aynı şekilde sunulmuştur.

Uysal son olarak da, ÖED sonrası karakteristiklerden bahsetmektedir. ÖED'lere yönelik nedensel iddialar ve cevaplar kısmında konuya dair teori ve hipotezlerden bahsederek: “*Bilim insanları, bu deneyimlerin çıkış noktasını kabullenmekte zorluk*



çekmektedirler. Bu yüzden bilimsel olarak açıklamak amacıyla, birçok kuram öne sürülmüştür.” sözleriyle konuya giriş yapmıştır. Bu kuramları tek tek ele almış ve hipotezleri çürütmek için yazılan makaleleri de beraberinde sunmuştur. Konuya dair sonucu şöyle dile getirmiştir: “günümüzde nörobilim hâlâ ÖED’lerde doğruluğu ispatlanmış beden dışı fenomeni güvenilir bir fiziksel açıklamayla izah edebilmiş değildir. Bu tarz açıklamaların bu izabı hiçbir zaman yapamayacağına inanılmaktadır” (s.176). Ancak her geçen gün ilerleyen teknolojik gelişmelerin zaman içinde fiziksel bir açıklama sunabilme ihtimalinin de göz ardı edilmemesi gerektiği düşünülebilir.

Yazar, kavramsal çerçeve içinde Analitik Psikolojinin kurucusu olan C.G. Jung (s.108), Rahibe Azize Terasa (s.106) ve tanınmış diğer pek çok kişinin (s.100), ölüm eşiği deneyimi yaşadığından bahsetmektedir (s.108). Bu örneklerle Uysal’ın, konunun ne kadar yaygın olduğunu göstererek bir farkındalık yarattığı düşünülmektedir.

Özetle, ruh, beden, ölüm ve ÖED kavramlarına dair veriler batıdan edinilen bilgiler ışığında düzenli bir şekilde derlenmiştir. Bu kavramların tarihi süreçteki kullanımına da yer verilmiştir. Ölüm eşiği deneyimi ve onu yaşayanların temel karakteristikleri farklı aşamalarda açık ve net bir şekilde açıklanmıştır. Ölüm eşiği deneyiminin din psikolojisi ve mistik deneyim ile ilişkisine değinilerek kavramsal çerçeveye son verilmiştir.

İkinci bölümde yöntem başlığı altında çalışmanın tipi, veri toplama amacı, çalışma grubu ve çalışmaya dair zorluklar, imkânlar ve sınırlılıklar açıklanmıştır. Ulaşılmak istenen amaca yönelik yöntem seçimi gerekçelendirilmiştir. Bu çalışma nitel bir çalışmadır ve çalışma grubu 13 kişiden oluşmaktadır.

Gay ve meslektaşlarının (Gay’dan aktaran Büyüköztürk 2017) ‘Educational Research’ kitabında belirttiği üzere “Var olan sınırlılıkların dürüstçe ve açık bir şekilde araştırma raporunda belirtilmesi gerekir” ki; bu bağlamda Uysal, çalışmasının sınırlılıklarını ‘Yöntem’ bölümünde şöyle dile getirmiştir:

Çalışma grubu ‘amaçlı örnekleme’ yöntemiyle belirlenmiştir. Bu yöntem, birden fazla örnekleme tipini içermesi sebebiyle tercih edilmiştir. Çalışma nitel bir araştırma olması nedeniyle küçük bir çalışma grubu üzerinde gerçekleştirilmiştir. Çalışma grubunun büyüklüğü yerine, çalışma grubunun araştırmanın gereksinim duyduğu bilgiyi sağlamasına dikkat edilmiştir. Bu çerçevede temel amaç, katılımcılara benzer ya da aynı özellikleri gösteren ÖED yaşamış diğer kişilere genelleme yapılabilmesidir. Literatürde nitel araştırmalar için çalışma kapsamına alınacak kişi sayısının kesin olarak belirtilmemesi, dolayısıyla bu araştırmada istenilen doygunluğa, başka bir ifadeyle verinin kendisini tekrarladığı noktaya gelindiğinde çalışma tamamlanmıştır (s.191).

Yazar ayrıca, “konunun az rastlanır oluşu ve ÖED yaşayan Müslüman bireylerin deneyimlerini paylaşmaya pek açık olmamaları nedeniyle çalışma grubu 13 kişi ile sınırlı kalmıştır” diyerek örneklem küçüklüğünü gerekçelendirmiştir (s. 192). Ancak Uysal kitabında, diğer din mensuplarının deneyimlerini severek anlattıklarını bildirmektedir (s. 236). Uysal’ı onaylar mahi-

yette, Caroline Myss de, Kenneth Ring'in bir kitabına yazdığı önsözde, ÖED yaşayanların deneyimlerini anlatmaya çok istekli olduklarını söylemiştir (Ring, 2006). Müslüman olmayanlar arasında ÖED deneyimi yaşamış kişilere ulaşmanın kolaylığı hakkında Ring de ÖED ile ilgili yaptığı derslerde, her sınıfta bu deneyimi yaşamış birinin varlığından bahsetmektedir (Ring 2006). Greyson (1983) da *The Near-Death Experience Scale Construction, Reliability, and Validity* adlı makalesinde “8 milyon Amerikalı bu deneyimi yaşamıştır” diyerek bu deneyimi yaşayanların çokluğundan bahsetmektedir. Müslümanların deneyimlerini anlatmak istememeleri araştırma konusu olarak başka bir çalışmada incelenebilir.

Üçüncü bölümde bulgular, tezin ana temasını oluşturmaktadır. Bu bölüm de kavramsal çerçeve gibi, ölüm eşiği deneyimi öncesi, esnası ve sonrası bulgular şeklinde üç başlık altında incelenmiştir. Bu bölümde, kavramsal çerçevede batıdan aktarılan araştırmalarda görülen sonuçların Türkiye’de Uysal’ın yaptığı çalışmayla örtüştüğü görülmektedir. Örneğin; Kavramsal çerçeve bölümünde yazar, “ÖED yaşayan bir çok kişi, *bu alem ile öte alem arasında - tünel olarak adlandırılan - bir tür geçiş dönemi tecrübe eder*” (s.140) şeklinde bir ifadeye yer verir ve sonraki sayfada “ÖED yaşayan yabancı katılımcıların büyük bir kısmı “tünel”den geçtiklerini anlatmaktadır” der. Daha sonra çalışmasının bulgular kısmında, “katılımcıların 3’ünde tünel unsuruna rastlanmıştır.” İfadesini kullanır (s.220).

Sonuç bölümünde bulgular özet olarak tekrar edilerek ‘din psikolojisi bağlamında ölüm eşiği deneyimine dair sonuçlar ve öneriler okuyucunun bilgisine sunulmuştur.

“Bir musibet bin nasihatten iyidir” sözünün ispatı mahiyetinde olan bu araştırmanın bulguları, ölüm eşiği deneyimlerin, bu deneyimleri yaşayan insanların hayatlarında derin dini ve psikolojik değişikliklere yol açtığını göstermektedir. Herkesin bu deneyimi yaşaması mümkün olmasa da bu kitap vasıtasıyla, bu deneyimi yaşamış olanların hikâyelerine ulaşmak mümkündür. Son olarak; bazı uzun cümleler anlamayı zorlaştırabilir ama genel olarak kitap, Uysal’ın konuyu net bir şekilde açıklaması ile herkes tarafından anlaşılır hale getirilmiştir.

## **Kaynakça**

- Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö.E., Karadeniz, Ş. & Demirel, F. (2017). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Pegem Akademi.
- Görmez, M. vd., (2014). Hadislerle İslam. Diyanet İşleri Başkanlığı. Cilt 7, s.545-547.
- Greyson, B. (1983). The Near-Death Experience Scale Construction, Reliability, and Validity. *The Journal of Nervous and Mental Disease*: 171, 369.
- Greyson, B. (2006). Near Death Experience and Spirituality, *Zygon Journal of Religion and Science*: 41, 393-414. doi: 10.1111/j.1467-9744.2005.00745.x.
- Karaca, F., (2000). Ölüm Psikolojisi. Beyan.
- Moody, R., (1993). *Karşı Tarafın Işığı*. Çev. Güleğül Giray, Ruh ve madde yayınları.
- Ring, K., Valarino, E.E. (2006). *Lessons from the Light*. Moment Point Press.
- Uysal, S (2007). Transpersonel Psikoloji ve Din. Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi.