



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 16

Sayı 2

Temmuz-Aralık 2016

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
2016 (16/2) Temmuz-Aralık

ISSN: 1303-3670

Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hasan Kayıklık (Başkan), *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Bekir Tatlı, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.* - Doç. Dr. Nuran Öztürk, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Doç. Dr. Yusuf Gökalg, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.* - Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Okt. Şenel Durmaz, *Ç.Ü. İlahiyat F.- Arş. Gör. Ahmet Rifat Geçioğlu, Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Arş. Gör. Aygül Düzenli, *Ç.Ü. İlahiyat F.- Arş. Gör. Ömer Sadıker, Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Yabancı Dil Editörleri

Okt. Şenel Durmaz- Arş. Gör. Ahmet Rifat Geçioğlu

Redaksiyon ve Dizgi

Doç. Dr. Bekir Tatlı, Suat Aslan

Yayın Tarihi: Aralık 2016

Dergimizin Yer Aldığı Bazı Veri Tabanları



Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcılı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@gmail.com

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Ç.Ü. İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir Evgin, Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.

Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, Necmettin Erbakan Ü.

Prof. Dr. Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Koşum, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Bilâl Kemikli, Dumlupınar Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Onat, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Bu Sayının Hakemleri (unvan gözetilmeden harf sırasına göre)

- Prof. Dr. Adem Efe, *Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF. Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Doğan, *Osmaniye Korkut Ata Üni. İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Özdemir, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Ali Albayrak, *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Ali Avcu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Ali Kürşat Turgut, *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan, *Sıtkı Koçman Üniversitesi Fen Edb. Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Fatih Orhan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Fatih Toktaş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Fatih Yahya Ayaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Halim Öznurhan, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Hammet Arslan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Hayri Kaplan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. İhsan Çapçı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. İsmail Arıcı, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. İsmail Şık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. İsmail Yiğit, *Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.*
Doç. Dr. İzzet Sargın, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Kadir Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Mehmet Ali Kırmızı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Mehmet Ali Şimşek, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Moneer Gomaa Ahmed, *Kastamonu Üni. İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Musa Alp, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Mustafa Kara, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz, *Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Ülger, *Osmaniye Korkut Ata Üni. İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Nail Karagöz, *Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Rabiye Çetin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Ramazan Adıbelli, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Saim Yılmaz, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Süleyman Akyürek, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Şaban Öz, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Tuna Tunagöz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Vahit Göktepe, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Yasin Pişgin, *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, *Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.*

İÇİNDEKİLER

• MAKALELER / ARTICLES

Fatih Yahya AYZ

- Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri..... 1
- The Most Prominent Obituary and Biography Works of Mamluk Period (648-923/1250-1517)

Süleyman DÖNMEZ- Mehmet Ali ÇELİK

- Ekolojik Krizin Kaynağını İnsan Olarak Gören İndirgemeci Anlayışın Eleştirisi..... 39
- A Criticism of the Reductive Mindset Which Considers the Human Beings As the Source of the Ecological Crisis

Abdullah ÖZBOLAT

- Beşikten Mezara: Yaşlılığın Sosyolojisi ve Din -Adana Örneği- 53
- From Cradle to Grave: The Sociology of Elderly and Religion -The Case of Adana-

Yusuf GÖKALP- Hatice TEBER

- Risâle-i Su'âl-i Hirka, Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Risâle Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşî Metinlerinde Dinî-Tasavvufî Semboller 77
- Religious-Sufic Symbols in Bektashi Texts Entitled "Risâle-i Su'âl-i Hirka; Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Risâle Der Beyân-ı Post"

İsmail ŞIK- Mehmet ARICI

- Abdülkâhir Bağdâdî'nin Mucize ve Keramet Anlayışı 93
- Abdulkâhir al-Baghdadî's Understanding of Miracle and Miraculous Deed

Yusuf ÖZCAN- Asım YAPICI

- İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği) 113
- Examining the Attitudes of the Students of Faculty of Divinity Towards the Arabic Lesson (The Case of The Faculty of Divinity, Çukurova University)

Mustafa HAYTA

- Fıkıh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fıkhî İhtilaflardaki Rolü 143
- A Holistic Reading Method over Principles of Islamic jurisprudence: To restrict the absolute term and Its Role in jurisprudence

Mansur GÖKCAN

- Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Dengesi 171
- The Balance of Havf (Fear) and Recâ (Hope)

Muhammed Esat ALTINTAŞ

- İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Öğretiminin Amaçları -Nitel Bir Araştırma- 193
- A Qualitative Study about Main Aims of Values Education According to Religious Culture and Ethics Teachers

Hacı ÇİÇEK

- Yûsuf Şıdkî Efendi'nin "Me'hâsinu'l-Husâm" Adlı Şerhinin Metodolojik Özellikleri ve Analitik Kitiği 211
- Methodological Features and Analytical Criticism of Yûsuf Sıdkî Efendi's Sharh Named "Mehâsinu'l-Husâm"

Tuncay AKGÜN

- Meşşâi Filozoflar ve Gazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmaları 235
- Peripatetic Philosophers and Being-Nature Discussions in Ontology of Gazali

Ömer SADIKER

- Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi 259
- The Relationship Between Reason And Faith According to Abû Shakûr Al-Sâlimî

Musa Osman KARATOSUN

- Kehanet Türleri ve Kadim Kültürlerdeki Uygulamaları 277
- Types of Divinations and Their Practice in Ancient Cultures

Ahmet BEKEN

Müstansiriyye Medresesi'nde (631/1233-34) Eğitim-Öğretim Faaliyetleri 309
Education-Instruction Activities in Mustansiriyyah Madrasah (631/1233-34)

İhab Said İBRAHİM

موقف الإمام البيضاوي (685هـ) في تفسيره من النَّحْوَيْنِ البَصْرِيِّ والكُوْفِيِّ ومصطلحاتهما
İmam Beydâvî'nin Tefsirinde Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerine ve Terimlerine
Bakışı..... 339
The Position of al-İmam al-Baydawi from the Basran and Kufan Syntactic Shools
Through His Interpretation of the Quran

- **ÇEVİRİ / TRANSLATION**

Charles BERLIN- çev. Nuh ARSLANTAŞ

Osmanlı Devleti [Hakkında Yazılmış] XVI. Asra Ait İbranice Bir Kronik: Eliyahu
Kapsali'nin Seder Eliyahu Zuta'sı ve Verdiği Mesaj..... 351
A Sixteenth-Century Hebrew Chronicle of the Ottoman Empire: *The Seder Eliyahu
Zuta of Elijah Capsali* and its Message

- **KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS**

Tamer YILDIRIM

Karl Marx- Evrensel Zihin (Jacques Attali) 381

Yusuf OKŞAR

İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs (es-Semerkindî) 387

Tuğba BAKIRTAŞ

Bilişsel Psikoloji ve Öğretim (Bruning, Schraw, Norby)..... 391

Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri*

Prof. Dr. Fatih Yahya AYZ**

Atıf / ©- Ayaz, F.Y. (2016). Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 1-38.

Öz- Moğol istilasından kaçan ilim adamlarının Mısır ve Şam bölgelerine sığınmaları, sultan ve devlet adamlarının ilmî faaliyetlere ve ulemaya yönelik teşvikleri gibi etkenler Memlûkler idaresi altında bulunan topraklarda kültürel açıdan zengin bir muhitin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu muhit semeresini vermiş, Memlûkler döneminde çeşitli sahalarda çok sayıda âlim yetişmiş ve sayısız eser kaleme alınmıştır. Bu sahaların başında tarih gelir. Bahsi geçen dönem İslâm tarihçiliğinin altın çağı kabul edilir. Bu dönemin altın çağ olarak nitelendirilmesinde çok sayıda biyografi âliminin yetişmesi ve bunların vefeyât, terâcim ve tabakât gibi biyografi türünde kaleme aldıkları büyük hacimli eserler önemli rol oynar. Kronolojik tarih kitaplarında çok az bilgi bulunan veya hiç bahsedilmeyen birçok önemli şahsın tanınmasında, hayatları hakkında önemli bilgi ve ayrıntıların tespit edilmesinde bu biyografi türü eserlerde yer alan kayıtlar büyük önem arz eder. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde müstakil olarak Memlûk tarihçilerini ve biyografi eserlerini ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu bakımdan buna yönelik bir çalışma yapılması zaruret hâlini almıştır. Bizim bahsi geçen dönemdeki biyografi eserlerinin öne çıkanlarını konu alan çalışmamız, Memlûk tarihçiliği ve tarihçilerinin genel bir tasviri olmaktan ziyade bu sahada uzun yıllar çalışmış bir akademisyenin tecrübelerini yansıtmaya amaçındadır. Başka bir ifadeyle bu çalışmada, bir Memlûk tarihçisinin meselelere yaklaşım biçimi, tarafgirliği veya tarafsızlığı, eserinde karşılaşılabilecek sorunlar veya o eserin nasıl kullanılması gerektiği gibi konuların mümkün mer-tebe örneklendirerek izah edilmesi şeklinde bir usul tercih edilmiştir.

Anahtar sözcükler- Vefeyât, terâcim, tabakât, Memlûkler, tarih



Makalenin gelişi: 20.06.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Bu makale Çukurova Üniversitesi BAP tarafından desteklenen 6350 numaralı “Memlûk Devleti Tarihine Dair Kaynaklar” başlıklı projenin ürünleri arasındadır.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi, e-posta: fyayaz@cu.edu.tr

Giriş

Memlûk Devleti (648-923/1250-1517), İslâm tarihindeki en büyük devletlerden biridir. Onun büyük devletler arasında kabul edilmesini sağlayan sadece siyasî ve askerî sahalardaki büyük başarıları değildir. İslâm dünyasının kültürel alandaki gelişimine yaptığı önemli katkı da bu hususta etkili olmuştur. Esasen Memlûk Devleti'nin siyasî ve askerî muvaffakiyetlerini söz konusu ilmî-kültürel gelişimin belirleyici unsuru olarak görmek gerekir. Nitekim Memlûkler'in Moğolları yenerek İslâm dünyasının batısını istiladan kurtarması ve Suriye'deki Haçlıları tedricen devreden çıkararak bölgeden uzaklaştırması bahsi geçen bölgeleri Müslüman halk ve tüccarlar kadar ilim erbabı için de güvenli hâle getirmiştir. Dolayısıyla Müslümanların siyasî ve ilmî geleneğinin teşekkül ettiği merkezlerden olan Suriye ve Mısır gibi bölgeler Haçlı Seferleri ve Moğol istilası gibi sebeplerle Miladî XI. asırdan beri maruz kaldığı istikrarsızlıktan kurtarılmış ve bu sükûnet ortamı ilmî geleneğin yeniden canlanmasında önemli bir amil olmuştur. Ayn şekilde istila altındaki Bağdat gibi mühim ilim merkezlerinde bulunan ulemanın Şam ve Kahire'ye göç etmesi bu ilmî canlılığın daha da güçlenmesini sağlamıştır. Bunlara Memlûk sultanları ve devlet adamlarının birçok medrese açarak ve âlimlere büyük destek sağlayarak yaptıkları katkıları da ilâve etmek gerekir.

Memlûk devlet adamlarının sağladığı bu imkânlar neticesinde oluşan kültürel ortam semeresini vermiş, Memlûkler dönemi ilmî bakımdan İslâm tarihinin en verimli ve parlak devresi olmuştur. Bu dönemde özellikle tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi dinî ilimler başta olmak üzere lügat ilimleri, tarih, coğrafya ve tabakât gibi beşerî ilimler sahasında çok sayıda âlim yetişmiş, başka dönemlerle mukayese edilemeyecek miktarda eser kaleme alınmıştır. Bu kitapların pek çoğu, daha sonraki dönemlerde sahalарında birer başucu kaynak eser olarak kabul edilmiştir. Memlûkler dönemindeki ilmî faaliyetin belki de en yoğun olduğu saha tarihtir. Bu dönemde birçok büyük tarihçi yetişmiş, onların siyasî, idarî, kurumsal, mahallî tarih eserleri, şehir tarihleri, ansiklopedileri, siyer ve biyografi kitapları daha sonra kendi sahalарında vazgeçilmez kaynaklar hâline gelmiştir. Dolayısıyla bu eserler kendi çağlarını aşarak farklı dönem ve devletleri çalışan tarih araştırmacılarına rehber olmuştur. Özellikle biyografi türünün en güzel ve hacimli ürünleri bu dönemde ortaya çıkmış, bunlar hem bu dönemin hem de daha önceki devrelerin ilmî, askerî ve siyasî sahalарında öne çıkan şahsiyetlerini tanıtarak hemen her alandaki günümüz araştırmacıları için devasa malzeme temin etmiştir. Bu eserlerin önemli bir kısmının günümüze ulaşmış olması sevindiricidir.

Bizim bu çalışmada ele aldığımız konu, bahsi geçen velûd kültürel ortamın vefeyât, tabakât ve terâcim türü biyografi sahasındaki eserleridir. Daha önce de ifade edildiği gibi Memlûkler dönemi İslâm tarihçiliği için hem eser sayısı hem de eser çeşitliliği bakımından altın çağ kabul edilir. Dolayısıyla bu geniş ve büyük malzeme birçok araştırmacının ilgisini çekmiş, Memlûk tarihçiliği ve tarihçileri bazı çalışmalara konu edilmiştir. Ülkemizde müstakil olarak Memlûk tarihçiliğine dair tespit edebildiğimiz tek çalışma bu alanın kıdemli hocalarından Samira Kortantamer'in kısa fakat kıymetli malumat içeren makalesidir.¹ Aynı yazarın Memlûk tarihçiliğinde kullanılan bir üslup üzerine kaleme aldığı makale de² bu bağlamda değerlendirilebilir. Altan Çetin'in editörlüğünde neşredilen, *Ortaçağ Türk Tarihi Ana Kaynakları* başlıklı çalışmanın Memlûk tarihi kaynaklarının genel bir listesini veren ilgili kısmı da³ burada zikredilebilir. Kıymetli hocam İsmail Yiğit'in *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*⁴ adlı değerli çalışmasının ilgili kısımlarıyla yine kendisinin Memlûk ilmî hayatına dair makalesi⁵ kanaatimizce saha çalışanlarının müstağni kalamayacağı eserlerdir. Ramazan Şeşen'in *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*⁶ başlıklı eserinin ilgili dördüncü bölümü bu dönemin tarihçiliği ve tarih eserleri için değerli bilgiler verir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, "Tarih" maddesi içinde yer alan ve Cengiz Tomar tarafından yazılan kısım da⁷ Memlûk tarihi araştırmacıları için oldukça kıymetli malumat ihtiva etmektedir. Ülkemizde sadece bir Memlûk tarihçisini konu alan tez ve makale çalışmalarıyla⁸ DİA'nın bu dönemin tarihçilerini tanıtan maddelerine de işaret edilmelidir.

¹ Samira Kortantamer, "Memlûk Tarihçiliğine Genel Bir Bakış", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, I (1983), s. 31-35.

² Kortantamer, "Memlûk Tarihçiliğinde Bir Üslup Unsuru el-'Acâib ve'l-Garâib", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, IX/1 (1994), s. 69-87.

³ *Ortaçağ Türk Tarihi Ana Kaynakları* (ed. Altan Çetin), İstanbul 2014, s. 117-141.

⁴ İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, VII, İstanbul 1991.

⁵ Yiğit, "Memlûkler Dönemi (1250-1517) İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Türkler*, V (2002), 748-756.

⁶ Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998.

⁷ Cengiz Tomar, "Tarih (Mısır, Suriye ve Filistin)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XL (2011), s. 40-45.

⁸ Bk. Mustafa Çuhadar, *Abu'l-Mahasin Camal Al-Din Yusuf Bin Tağribirdi Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Yazmalarının Tavsifi (813-874/1410-1470)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1991; Erkan Gökku, "İbn Tağribirdî ve Tarihçiliği", *Nüşa*, VIII/26 (2008), s. 69-90. Bu noktada, Abdullah Sağır tarafından yapılan İbn Tağribirdî'nin *el-Menhel* adlı eserine dair doktora tezine de işaret

Memlûk tarihçiliği ve tarihçileri üzerine yurtdışında yapılan çalışmalara gelince, bunların bir kısmı müstakil olarak bu konuyu ele alırken, bir kısmı genel İslâm tarihçiliği bağlamında Memlûkler dönemini de ihtiva etmektedir. Müstakil olarak Memlûk tarihçiliğini ele alan çalışmaların başında M. Mustafa Ziyâde'nin *el-Müerrihûn fî Mısır fi'l-karni'l-hâmis 'aşer el-Milâdî el-karni't-tâsi' el-hicrî*⁹ adlı çalışması gelir. Bu çalışma sadece Mısırlı tarihçileri ve belirli bir dönemi ihtiva etmekle birlikte hem bu dönemin genel özelliklerine hem de Avrupa'daki muasır tarihçiliğe yaptığı atıflarla mühim bir perspektif ortaya koymaktadır. Yine Ulrich Haarmann'ın *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*¹⁰ isimli eseri de Memlûk tarihçiliğiyle alakalı vukufiyetli değerlendirmeler içermesi açısından burada zikredilmelidir. Donald Presgrave Little'ın *An Introduction to Mamlûk Historiography*¹¹ başlıklı çalışması ise Türk Memlûkler döneminin (648-784/1250-1382) belirli bir devresini ele almakla birlikte daha sonraki tarihçilerle yaptığı mukayeseler bakımından önemli bilgiler sunmaktadır. Robert Irwin'in değerli makalesi¹² ile Tomar'ın kaleme aldığı bahsi geçen maddenin kaynakçasında yer alan bazı çalışmalara da işaret etmeliyiz.

Şâkir Mustafa'nın genel İslâm tarihçiliği ve tarihçilerini ele alan hacimli çalışması *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*'un¹³ üçüncü cildiyle başlayan Memlûk tarihçilerinin tanıtıldığı kısım oldukça faydalı bilgiler sunmaktadır. Mısır ekolüyle başlayan ilgili kısımda Memlûk dönemi tarihçiliğiyle alakalı bilgilere yer verildikten sonra Makrîzî (ö. 845/1441) merkeze alınarak ondan önce ve sonra eser vermiş tarihçiler ayrı ayrı tanıtılmaktadır. Yüsrî Abdülgani Abdullah'ın yine genel nitelikli çalışması *Mu'cemü'l-müerrihîne'l-Müslimîn* de¹⁴ alfabetik olarak İslâm tarihçilerinin yanı sıra bazı Memlûk tarihçilerini kısaca incelemektedir. Muhammed Abdullah Anân ise genel olarak Mısırlı tarihçileri ince-

etmeliyiz, Abdullah Sağır, *İbn Tağrıberdî'nin "el-Menhelû's-Sâfî" Adlı Eserine Göre Kahire'de İlmî ve Sosyo-kültürel Hayat* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M.Ü.SBE, İstanbul 2014.

⁹ M. Mustafa Ziyâde, *el-Müerrihûn fî Mısır fi'l-karni'l-hâmis 'aşer el-Milâdî el-karni't-tâsi' el-hicrî*, Kahire 1954.

¹⁰ Ulrich Haarmann, *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*, İslamkundliche Untersuchungen, Freiburg 1969.

¹¹ Donald Presgrave Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, Wiesbaden 1970.

¹² Robert Irwin, "Mamluk History and Historians", *Arabic Literature in the Post Classical Period* (ed. R. Allen-D. S. Richards), Cambridge 2006, s. 159-170.

¹³ Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, I-IV, Beyrut 1983-1990.

¹⁴ Yüsrî Abdülgani Abdullah, *Mu'cemü'l-müerrihîne'l-Müslimîn hatta'l-karni's-sânî 'aşer el-Hicrî*, Beyrut 1991.

lediği *Müerrihû Mısri'l-İslâmiyye*¹⁵ adlı kitabının ikinci bölümünde Nüveyrî'den (ö. 733/1333) başlayarak önde gelen Memlûk tarihçilerini tanıtmaktadır. Burada son olarak <http://www.lib.uchicago.edu/e/su/mideast/mamluk> adresindeki "Mamluk Bibliography Online | Secondary Bibliography Search" başlıklı kısımda bulunan Memlûk tarihçiliğine dair çalışmalarla Chicago Üniversitesi bünyesinde 1997'de neşredilmeye başlayan *Mamlûk Studies Review* adlı dergideki ilgili bazı makalelere de¹⁶ işaret edilmelidir.

Memlûkler Dönemi Vefeyât, Tabakât, Terâcim Müellifleri ve Eserleri

Memlûkler dönemi tarihçiliğinin en belirgin özellikleri arasında çok sayıda vefeyât, tabakât ve terâcim türü eserin mevcut olması gelir. Dönemin tarih eserlerini tamamlayan ve bazıları onlarca cilde ulaşan bu kitapların başında **İbn Hallikân**'ın (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*¹⁷ adlı eseri zikredilmelidir. Eserin müellifi İbn Hallikân, ilimle iştigal eden bir ailenin çocuğu olarak 608 (1211) yılında Erbil'de doğmuştur. Tahsil hayatını Erbil, Musul ve Dimaşk gibi şehirlerde birçok meşhur âlimden ders alarak tamamlayan müellif hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, kitabet ve şiir sahalarında temayüz etmiştir. Memlûkler döneminde kadı nâibliği, Suriye kâdilkudâtılığı (Şâfiî) ve çeşitli medreselerde müderrislik gibi ilmiye alanında önemli görevleri üstlenmiş, bazı isyanları desteklediği gerekçesiyle hapse de atılmıştır. Tevazuu, adaleti ve yumuşak huyluluğu ile tanınan bu âlim, 681 (1282) senesinde Dimaşk'ta vefat etmiştir.

Müellifin günümüze ulaşan tek eseri olan *Vefeyâtü'l-a'yân*, türünün ilk örneği kabul edilmektedir. Zira eserde, daha önce kaleme alınan benzerlerinin aksine, birkaç istisna dışında ashap, tâbiîn ve halifelere yer verilmemiştir. Ayrıca toplumun her kesiminden meşhurların hâl tercümesi dâhil edilmiştir. Belli bir asra, tabakaya (sınıf/grup) tahsis edilmeyen eser, alfabetik olarak kaleme alınmıştır. Nitekim müellif, mukaddimesinde bu hususlara işaret etmiş, kullanımı kolay olsun diye önce yaşayanların daha sonra zikredilmesini göze alarak alfabetik sistemi tercih ettiğini belirtmiştir. Sahabeden ve tâbiînden,

¹⁵ Muhammed Abdullah Anân, *Müerrihû Mısri'l-İslâmiyye ve Mesâdiru't-târîhi'l-Mısri*, Kahire 1999.

¹⁶ Bunlar arasında Bauden'in çalışması özellikle zikredilmelidir. Bk. Frédéric Bauden, "Maqriziana I-II...", *Mamlûk Studies Review*, X/2 (2006), s. 81-139; a.g.e., XII/1 (2008), s. 51-118.

¹⁷ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân* (nşr. İhsan Abbâs), I-VIII, Beyrut 1978.

bilinmesi zaruret hâlini alanlar hariç hiç kimseyi eserine almadığını söyleyen müellif, halifelere de yer vermediğini, zira bu hususta yeterince müellefât bulunduğunu ifade etmekte; gördüğü ve nakilde bulunduğu faziletli kişileri kitabına dâhil ettiğini, muasırı olduğu hâlde görme imkânı bulamadıklarını da kendisinden sonrakiler tanısın diye zikrettiğini kaydetmektedir. Müellif, eserini belli bir sınıfa tahsis etmediğini, insanların tanıdığı ve hakkında bilgi sahibi olmaya çalıştığı kişilerin hâl tercümelerini, varsa eserlerinden o şahsa nispeti kesin olan örnekleri, mümkün mertebe doğum ve vefat tarihleriyle neseplerini zikrederek kayıt altına aldığını, bunlar arasında pek bilinmeyen isimleri ise tasrih ettiğini belirtmektedir. İbn Hallikân, eserini okuyan âlim kişilerin bunda tespit ettikleri hataları düzeltmesi ricasında da bulunur. Yine eserini 654 (1256-1257) senesinde kaleme almaya başladığını da ekler.¹⁸ Müellifin ricasına uygun olarak bu esere zeyil ve ilâve mahiyetinde birçok terâcim kitabı kaleme alındığını belirtmek gerekir.

Müellif, mukaddimesinde belirttiği esaslara eserin tamamında riayet etmiştir. Mesela alfabetik düzeni muhafaza etmek için Fâtımî (297-567/909-1171) halifelerinden birinin hâl tercümesinden bahsederken, yönetimi onun adına üstlenen bir emirin adı geçtiğinde bunu kendi bâbında, (şın) harfinde aktaracağını belirtir.¹⁹ Yine meşhur bir edibin hâl tercümesini verirken, ona nispet edilen ancak kendisinin kesinleştiremediğini belirttiği bazı şiirleri bu sebeple kaydetmediğini ifade etmek suretiyle²⁰ verdiği bilgilerin sıhhatine riayet edeceğine dair vaadini yerine getirmektedir. Müellif mukaddimesinde söylediği gibi pek bilinmeyen bazı şahıs ve yer isimlerini harekeleyerek ve anlamlarını vererek eserin değerini artırmış, hatta bazı yerleri de tanıtmıştır. Mesela Büveyhîler (320-454/932-1062) döneminin önemli emîrlerinden Arslan el-Besâsîrî'nin (ö. 451/1060) hâl tercümesinde Besâsîrî kelimesini harekelemekte, bu kelimenin Fars bölgesi şehirlerinden Besâ'ya nispetle ortaya çıktığını, Arapça'da bu şehir için Fesâ sözcüğünün kullanıldığını söylemektedir.²¹ Müellifin doğum ve vefat tarihlerini belirleme hususunda gösterdiği özene de işaret etmek gerekir. Mesela o, meşhur bir hadisçinin doğum tarihi ile alakalı Mısırlı tarihçilerin kaydettiklerini başka rivayetlerle karşılaştırarak ve akıl yürütme yoluyla tenkit ederek tashihe gayret göstermiştir.²²

¹⁸ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 20-21.

¹⁹ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 180.

²⁰ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 214-215.

²¹ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 192. Başka bazı örnekler için bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 127, 199, 219, V, 134, 289.

²² Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 106-107.

Bu eser, Memlûkler'in erken dönemlerinde yaşamış sultan, emîr, vezir gibi önde gelen devlet adamlarının hâl tercümeleri bakımından ehemmiyet arz eder. Müellif bu tür kayıtlarında biyografinin dışında önemli ayrıntılara da işaret etmekte, burada zikri geçen kişilerden de kısaca bahsederek verdiği bilgileri tamamlamaktadır. Onun bu mükemmel usulünün günümüzde tarihçiler tarafından benimsenen, metinde geçen meşhurların vefat yılına işaret etme ve bilinmeyen yerleri dipnotta tanıtmaya yöntemine benzediğini belirtmek gerekir. Nitekim müellif, döneminde Suriye başkadılığı vazifesini yürüttüğü Sultan el-Melikü'z-Zâhir Baybars el-Bundukdârî'nin (658-676/1260-1277) ve oğlu el-Melikü's-Saîd Berke (676-678/1277-1280) hakkında bu usule göre oldukça kıymetli bilgiler verir. Ancak bu kayıtların eserin tamamlanmasından sonra müellifin yaptığı ilâvelerde yer aldığını belirtmek gerekir. Müellif, kitabının usulü gereği, "Ürsûfi" nisbesiyle meşhur bir kadının biyografisinden bahsederken bu nisbeyi harekelendirmekte, bu kelimenin Şam (Suriye) sahilindeki bir beldenin ismi olduğunu ve kendi zamanında Ürsûf'un Haçlıların elinde bulunduğunu söylemektedir. Daha sonra "kultü" ifadesiyle Sultan Baybars'ın bu beldeyi 21 Recep 663 (9 Mayıs 1265) tarihinde fethettiğini belirtmekte, bunun ardından Baybars'ın hâl tercümesine geçmektedir. Burada Baybars'la alakalı Aynicâlût Savaşı'nın (658/1260) ardından dönemin sultanını öldürüp sultanlığı ele geçirdiğini, bunu resmileştirmek için Kahire'ye geldiğini ve bu sırada kendisinin de Kahire'de bulunduğu gibi oldukça değerli bilgiler verdikten sonra onun vefatından bahsetmektedir. Sultanın vefatını gizleyen ve oğlu Berke'nin idareye hâkim olmasını sağlayan Baybars'ın emîrlerinden/yakın arkadaşlarından birisinin ismini zikrederken onun da vefat tarihini bu malumata ilâve etmektedir. Müellif bu kısımda Baybars'ın gömüldüğü yeri de açık bir şekilde tarif etmekte, sultanın Büyük Âdiliyye Medresesi'nin karşısında bulunan camiin kuzeyine defnedildiğini söylemektedir. Bunların ardından Berke'nin hâl tercümesine geçen müellif, bu kısımda da ilginç ve önemli ayrıntılara işaret eder. Berke'nin vefat ettikten sonra gömüldüğü türbe ve bu türbenin içinde yer aldığı külliye'nin bir parçası olan medreseyi de kayıtlarına dâhil eden müellif, söz konusu medresenin açılışını, hem Şâfiî hem de Hanefîler'e tahsis edilmiş olduğunu, açılış merasiminde kendisinin de bulunduğunu, bu törene ismini de verdiği Dımaşk nâibinin iştirakini vb. hususları ekler. Bu bilgilerin ardından Berke'nin kardeşinin biyografisini anlatmaya başlayan müellif, böylece Baybars ve ailesinin saltanat hikâyesini bir bütünlük içerisinde kayıt altına almıştır.²³ Bu örnek hadiseden de anlaşılacağı gibi İbn Hallikân'ın kaydettiği biyog-

²³ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 154-158.

rafilerdeki bütünlük ve ilginç ayrıntılar Memlûk tarihi araştırmacıları için çeşitli açılardan önem arz etmektedir. Mesela müellifin, Eyyûbîler'in (567-866/1171-1462) kurucusu Salâhaddin Eyyûbî'nin (567-589/1171-1193) kardeşi ve Yemen bölgesinin sultanı el-Melikü'l-Muazzam Şemsüddeve Turanşah'ın (569-577/1174-1181) hâl tercümesiyle ilgili bilgi verirken bu dönemde üstâdârlığın yaptığı vazifelerle ilgili önemli ayrıntılara işaret etmesi²⁴ bunlar arasında zikredilmelidir. Bu noktada müellifin, bahsi geçen biyografiyi zikrederken yaptığı ilâvelerin, eserin genel bir özelliği olduğu da belirtilmelidir. Nitekim müellif, Şemsüddeve Turanşah'ın vefatını da anlattıktan sonra "Bu hâl tercümesini bitirdikten sonra biyografi konusunda ihtisas sahibi bazı âlimlerin konuyla alakalı önemli ek bilgilerini buldum"²⁵ ifadeleriyle yukarıda kaydettiğimiz bilgileri serdetmektedir. Sonuç itibarıyla, Memlûkler dönemi meşhurlarından az sayıda kişiyi ihtiva etmesine rağmen bu eserin dikkatle takip ve kendisinden istifade edilmesi gerektiğini belirtmek isteriz.²⁶

Bu kısımda *Vefeyâtü'l-a'yân*'a zeyil olarak kaleme alınan **İbnü's-Sukâ'î**'nin (ö. 726/1326) *Tâlî Kitâbi Vefeyâti'l-a'yân*²⁷ adlı eserine de işaret edilmelidir. Eserin müellifi Hıristiyan tarihçi İbnü's-Sukâ'î, tahminlere göre 626 (1226) senesinde Dımaşk'ta doğmuştur. Buradaki çeşitli divanlarda kâtiplik yapan müellif, daha sonra bu görevinden ayrılarak ilimle iştiğal etmeye başlamıştır. Malî divanlarda çalıştığı için Memlûkler dönemi ekonomisi hakkında birikim sahibi olan İbnü's-Sukâ'î'nin, Hıristiyanlık hususunda da derin malumatı bulunmaktaydı. Tevrat ve İncil'i ezberlemiş olan müellifin bu hususta telifleri de mevcuttu. Müellifin Dımaşk'ta, 726 (1326) senesi civarında vefat ettiği belirtilmektedir. Onun vefeyât türünde kitap yazan ilk Hıristiyan müellif olduğuna da işaret edilmelidir.

Müellifin günümüze ulaşan eseri *Tâlî Kitâbi Vefeyâti'l-a'yân*, oldukça kısa mukaddimesinde de belirtildiği üzere²⁸ hicrî 650'li yıllardan 725 senesine kadar yaşamış meşhurların hâl tercümesini ihtiva eder. Müellif eserinin sonuna hicrî 726 yılına kadarki hâl tercümelerini içeren ait bir zeyil de koymuştur.²⁹

²⁴ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 306-309.

²⁵ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 307.

²⁶ İbn Hallikân ve eseri hakkında bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 5-18 (nâşir mukaddimesi); Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, IV, 23-29; Abdülkerim Özyayın, "İbn Hallikân", *DİA*, XX, 17-19.

²⁷ Fazlullah b. Ebû'l-Fahr İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitâbi Vefeyâti'l-a'yân* (nşr. ve Fran. çev. Jacqueline Sublet), Dımaşk 1974.

²⁸ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 1.

²⁹ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 180-195.

Ele aldığımız eser, zeylini yaptığı *Vefeyâtü'l-a'yân*'a ittibaen alfabetiktir. Ancak eserde bazen bu usulün dışına çıkıldığı da tespit edilmektedir.³⁰ Eserde genellikle tarafsız bir dil kullanıldığı anlaşılmakla birlikte müellifin, bazı Hıristiyan âlim ve kâtiplerin hâl tercümelerine daha geniş yer verdiği gözlemlenmektedir.³¹ Hatta hâl tercümesini verdiği bazı emîrlerin Hıristiyan asıllı olduğunu ima eden kayıtlarına da rastlanmaktadır. Nitekim Sultan el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun (678-689/1279-1290) zamanında emîr yapılan Cemaleddin Akkuş er-Rahbî'nin (ö. 719/1319), Araplar tarafından Erbil'in Hıristiyan köylerinden esir alınarak satıldığını özellikle vurgular.³²

Müellifin Dımaşklı olması ve malî divanlarda kâtiplik yapması sebebiyle bu şehirdeki mâli yolsuzluklara işaret eden kayıtlarıyla, söz konusu divanlara dair verdiği birtakım bilgiler önemli ve dikkat çekicidir. el-Melikü'l-Eşref Halil b. Kalavun'un (689-693/1290-1293) Dımaşk saltanat nâibliğine tayin ettiği bir emîrin, kâtibinin de yönlendirmesiyle hâs divanına ait gelirler hususunda yaptığı yolsuzluklara dair malumat³³ buna örnek verilebilir. Yine eserde, Baybars döneminde Dımaşk divanlarının nâzırlığına tayin edilen bir kâtibin hâl tercümesinden bahsedilirken, alt kademelerdeki kâtipler ve divan müfettişi bir emîrin karıştığı yolsuzluklar da tafsilatlı bir şekilde aktarılmaktadır.³⁴ Bu bilgiler arasında Dımaşk divan nâzırının aylık ücretini ortaya koyan önemli ayrıntıların mevcut olduğuna da işaret edilmelidir.³⁵ Eserde başka bazı yolsuzlukları ortaya koyan kayıtların da bulunduğunu belirtmek gerekir.³⁶

Müellifin rivayetlerinde zekât divanının işleyişi, başındaki nâzırın geliri,³⁷ vezir-ümera ilişkileri,³⁸ vezirlerin bazı görevleri,³⁹ vezirlerin yardımcılarında yer alan müstevfi's-sohbe gibi bazı görevlilerin vezâret müessesesindeki konumları ve vazifeleri,⁴⁰ üstâdârlık müessesesine bağlı müstevfi'l-

³⁰ Örnekler için bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyât*, s. 3, 5, 8, 9, 51, 52, 53.

³¹ Bazı örnekler için bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyât*, s. 43-44, 46, 58-60, 110-111, 164-165.

³² Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyât*, s. 186.

³³ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyât*, s. 17.

³⁴ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyât*, s. 61-64.

³⁵ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyât*, s. 61-62.

³⁶ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyât*, s. 93, 101, 164-165.

³⁷ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyât*, s. 102.

³⁸ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyât*, s. 153.

³⁹ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyât*, s. 163.

⁴⁰ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyât*, s. 164.

büyüt unvanlı görevlilere dair örnekler⁴¹ gibi çeşitli konularda önemli bilgilerin yer aldığı da tespit edilmektedir. Son olarak bu eserin hakkında fazla bilgi bulunmayan, sadece birkaç kaynağın işaret ettiği şahıslarla ilgili verdiği bilgilerin⁴² çok kıymetli olduğunu belirtmek isteriz.⁴³

Bu kısmın tabakât kitapları arasında Memlûkler döneminin meşhur muhaddis ve tarihçilerinden **Zehebî**'nin (ö. 748/1347) **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**⁴⁴ adlı mücessem eserine de kısaca temas etmek istiyoruz. Eserin müellifi, Memlûkler döneminin önde gelen hadis, kıraat ve tarih âlimlerindedir. Özellikle hadis ve kıraat sahasında iyi bir eğitim almış, daha sonra hatiplik, müderrislik gibi ilmiye görevlerini deruhte etmiştir. Onu şöhrete ulaştıran tarih ve hadis sahasındaki büyük eserleridir. Bu eserler arasında yer alan **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ** yaklaşık yedi bin civarında, ağırlığını muhaddislerin oluşturduğu birçok alanda şöhret kazanmış kişinin hâl tercümesini ihtiva eden, müellifin diğer meşhur eseri **Târîhu'l-İslâm**'dan da istifadeyle tabakalar hâlinde kaleme alınmış bir biyografi ansiklopedisidir. Eserin Memlûkler döneminde yaşamış bazı âlimlerin hâl tercümesi bakımından önem taşıdığını, özellikle hadis âlimleri ve hadis ilmi hususunda kıymetli bilgiler içerdiğini belirtmek isteriz.⁴⁵

Memlûkler'in ilk dönemine dair kaleme alınmış vefeyât kitapları içerisinde **Safedî**'nin (ö. 764/1363) İbn Hallikân'ın **Vefeyât**'ına zeyl mahiyetinde kaleme aldığı **Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât**⁴⁶ ve bunun muhtasarı kabul edilebilecek olan, çağdaşlarının hâl tercümelerini naklettiği **A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr**⁴⁷ adlı hacimli biyografik eserlerine özellikle temas edilmelidir. Bu eserlerin müellifi olan Safedî, VII. (XIII) asrın sonlarına doğru Filistin'in Safed şehrinde doğmuştur. Babası Türk Memlûk emîrlerinden olduğu için Memlûk emîrlerinin çocuklarından müteşekkil, ihtiyat askeri sayılan

⁴¹ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâli Kitabi Vefeyât*, s. 193.

⁴² Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâli Kitabi Vefeyât*, s. 69, 90, 162-164.

⁴³ İbnü's-Sukâ'î ve eseri hakkında bk. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, IV, 38-39; Asri Çubukçu, "İbnü's-Sukâ'î", *DİA*, XXI (2000), s. 211.

⁴⁴ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnâvut v.dğr.), I-XXIII, Beyrut 1981-1985.

⁴⁵ Zehebî ve eserleri hakkında bk. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, IV, 52-68; Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, s. 61-66; Tayyar Altıkulaç, "Zehebî", *DİA*, XLIV (2013), s. 180-188; Mehmet Efendioğlu, "Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ", *DİA*, XXXVII (2009), s. 326-327.

⁴⁶ Salâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât* (nşr. Helmut Ritter, Sven Dederling v.dğr.), I-XXX, Wiesbaden-Beyrut 1962-2004.

⁴⁷ Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr* (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), I-VI, Beyrut-Dımaşk 1998.

evlâdünnâs sınıfından kabul edilebilir. Arapça, hadis, mantık, aklî ilimler gibi çeşitli sahalarda döneminin meşhur âlimlerinden ders almıştır. Müderrisliğin yanı sıra, Kahire, Dımaşk ve Safed’de inşâ divanında kâtiplik, beytûlmâl vekilliği, sır kâtipliği gibi çeşitli önemli görevleri yürütmüştür. Ömrünün son yıllarını Dımaşk’ta geçiren müellif, burada vefat etmiştir.

Müellifin ilk eseri *el-Vâfi*, on dört bin civarında çeşitli sınıflardan meşhur kişilerin hâl tercümelerini ihtiva eder. Elimizdeki neşre göre otuz cilt olan bu eserin XX, XXIII ve XXVI. ciltleri eksiktir. Eser alfabetik olmakla birlikte Hz. Peygamber’e hürmeten Muhammed isimleriyle başlar. Müellif mukaddimesinde buna işaret etmekte, hatta babasının ismi de Muhammed olanları öne aldığı ifade etmektedir.⁴⁸ Elimizdeki neşre göre Safedî, V. cildin sonlarından itibaren⁴⁹ alfabetik sisteme döner. Müellif mukaddimesinde hamdele, salvele ve eserin kaleme alınışı vb. hususları zikrettikten sonra toplam on bir fasıla ayırdığı bir giriş daha yazmış, bu fasıllarda Araplarda tarih yazıcılığı, ilk tarih eserleri, tarih yazma usulleri, biyografilerde isim, künye, lakap belirtme ve bunun sıralamasına dair usul, çeşitli bölgelere dair yazılmış tarih eserleri, genel tarihler, hulefa, sultanlar, kudât, şua gibi sınıfları/tabakaları ele alan tarih eserleri gibi konuları işlemiştir.⁵⁰ Bunların ardından Hz. Peygamber’in hayatını ana hatlarıyla kaleme almış ancak gazveleri, elçileri, hac ve umreleri, hanımları, çocukları, amcaları, ona benzeyenler, silahları vb. çeşitli konuları ekleyerek bu sîreti genişletmiştir.⁵¹

Safedî’nin *el-Vâfi*’si, Türk Memlûkler dönemi (648-784/1250-1382) sultanları ve ümerasının hâl tercümeleri için önemli kaynaklardandır. Müellifin özellikle döneminde önemli görevler üstlendiği Sultan el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun’un (birinci saltanatı: 693-694/1293-1294, ikinci saltanatı: 698-709/1299-1309, üçüncü saltanatı: 709-741/1309-1341) hakkında aktardığı tafsilatlı bilgiler,⁵² kronolojik bilgi veren siyâsî tarihleri tamamlayıcı mahiyette olup bu sultanın dönemiyle ilgili genel değerlendirmelere imkân sağlamaktadır. Mesela bu bilgiler Muhammed b. Kalavun’un, daha önceki hükümdarlıklarında güç sahibi ümeranın ağır baskısı altında kaldığından, üçüncü saltanatı sırasında çok güvendiği dört idareci arasındaki tek askerî sınıfa mensup görevli olan devâdârına duyduğu itimadın sebeplerini tespit hususunda çok yar-

⁴⁸ Bk. Safedî, *el-Vâfi*, I, 98.

⁴⁹ Bk. Safedî, *el-Vâfi*, V, 293 vd.

⁵⁰ Bk. Safedî, *el-Vâfi*, I, 2-55.

⁵¹ Bk. Safedî, *el-Vâfi*, I, 55-97.

⁵² Bk. Safedî, *el-Vâfi*, IV, 353-374.

dımcı olmaktadır. Nitekim söz konusu devâdâr, üçüncü defa saltanatı eline almak üzere Kahire'ye varacağı sırada planlanan bir suikastı haber vermek suretiyle sultanı büyük bir tehlikeden kurtaran kişidir.⁵³ Benzer şekilde Muhammed b. Kalavun döneminde uzun süre Dımaşk saltanat nâibliği görevini yürüten meşhur emîr Tenkiz (ö. 741/1340) hakkında aktardığı malumat da⁵⁴ hem şahsî gözlemlerine dayanmakta hem de önemli ayrıntılar içermektedir. Müellif, bu emîrin satın alınmasından askerî kariyerine, sultanla yakın ilişkilerinden Dımaşk'taki yönetim tarzına, vücut şeklinden şahsî niteliklerine kadar birçok konuda tafsilatlı bilgiler vermektedir. Söz konusu emîrin tutuklanmasından sonra gerçekleşen tahkikatla ilgili bilgiler de sunan müellif, Tenkiz'in son yıllarında Dımaşk inşâ divanında kâtip olarak görev yaptığından Sultan Muhammed b. Kalavun tarafından bu emîrin mal varlığını tespit için kurulan komisyonda vazifelendirilmiştir. Bu duruma işaret eden Safedî, daha sonra Tenkiz'in büyük mal varlığına dair oldukça uzun bir listeyi tam olarak sunar.⁵⁵ Onun bu konuda verdiği bilgiler hem muasırları hem de daha sonraki tarihçiler ve biyografi müelliflerine kaynaklık etmiştir.

Tenkiz örneğinden de anlaşılacağı üzere müellif, özellikle Türk Memlûkler döneminde Dımaşk saltanat nâibliği yapmış olan emîrlere hakkında geniş biyografik bilgiler sunmaktadır.⁵⁶ Bunlardan Akkuş el-Efrem'in (ö. 720/1320-1321) hâl tercümesinde verdiği bilgiler⁵⁷ oldukça önemli bilgiler ve ayrıntılar içerir. Mesela bu emîrin sultanla yazışma usulüne dair örneklerle⁵⁸ onun armasına (renk) dair verilen bilgiler⁵⁹ bunlar arasında zikredilmelidir. Müellif bu emîrin armasını tarif ederken bunun gayet zarif olduğunu, büyük beyaz bir dairenin içerisinde yeşil bir şerit bulunduğunu, bu şeridin ortasında kırmızı bir kılıcın yer aldığını, kılıcın üst ve alt kısmının şeridi aşarak beyaz kısma geçtiğini belirtmektedir. Bu eserle ilgili son olarak şunu da ifade etmeliyiz ki, *el-Vâfi*'nin özellikle bu dönemde Türk isimlerinin ilk harflerini oluşturan *elif*, *be*, *te* harflerini muhtevî IX ve X. ciltlerinde hem Memlûk ümerası hem de onlarla

⁵³ Bk. Safedî, *el-Vâfi*, IV, 366.

⁵⁴ Bk. Safedî, *el-Vâfi*, X, 420-435.

⁵⁵ Bk. Safedî, *el-Vâfi*, X, 428-432.

⁵⁶ Nitekim Safedî, Dımaşk saltanat nâibliği yapmış olan emîrlere biyografilerini konu alan *Tuhfetü zevi'l-elbâb fi-men hakeme bi-Dımaşk mine'l-hulefâ ve'l-mülûk ve'n-nüvvâb* (nşr. İhsan B. S. Hulûsî-Züheyr H. es-Samsâm), I-II, Dımaşk 1991-1992. isimli iki ciltlik müstakil bir eser kaleme almıştır.

⁵⁷ Bk. Safedî, *el-Vâfi*, IX, 326-335.

⁵⁸ Bk. Safedî, *el-Vâfi*, IX, 330.

⁵⁹ Bk. Safedî, *el-Vâfi*, IX, 335.

yakın ilişki içerisindeki ulema hakkında oldukça kıymetli kayıtlar yer almaktadır.

Tarihçinin **A'yânü'l-asr** isimli eseri ise, daha önce belirtildiği gibi genellikle muasırının hâl tercümesinden bahsettiği biyografi kitabıdır. Bu eserde iki bin civarında kişinin hâl tercümesi kayıt altına alınmıştır. Diğer taraftan Safedî'nin Muhammed isimlerini öne alma şeklinde *el-Vâfî* adlı eserinde uyguladığı usulüterk ederek *A'yânü'l-asr*'da biyografileri alfabetik kaydettiği müşahede edilmektedir. Müellif bu eserde, muhtemelen eksik ciltler sebebiyle *el-Vâfî* isimli eserde bulamadığımız bazı biyografilerde oldukça kıymetli bilgi ve ayrıntılara yer vermektedir. Mesela Üstâdâr Moğoltay el-Cemalî'nin (ö. 732/1331) hâl tercümesinde⁶⁰ bu emîrin üstâdârı ve hazindârı gibi şahsî hizmetlilerine ve bunların Moğoltay el-Cemalî'ye yaptıkları yardımlara işaret eden kayıtlarla, onun dönemin saltanat nâibiyle ilişkilerini ortaya koyan bilgiler bunlar arasındadır. Buna benzer sadece bu eserde yer alan ayrıntı kabilinden başka kıymetli bilgilerin bulunduğu da belirtilmelidir.⁶¹ Yine bu son eserde müellifin zamanında hayatta olan ve ondan sonra vefat eden şahısların hâl tercümelerine yer verildiği de görülmektedir.⁶²

Müellifin bu ikinci eserinde hâl tercümelerini daha geniş tuttuğu da anlaşılmaktadır. Mesela Sultan Muhammed b. Kalavun'un sağlığında vefat eden oğlunun biyografisiyle ilgili olarak önceki eserine nispetle *A'yânü'l-asr*'da daha ayrıntılı ve uzun malumat sunmaktadır.⁶³ Her iki eserde bu şehzâde ile ilgili malumat verilirken müellifin şahsî müşahedelerine dayandığı da belirtilmelidir. Bu müşahedeler ve bilgiler arasında söz konusu şehzadenin düğün merasimi, düğünde yapılan harcamalar, bazı âdetler, saraydaki bir Mevlid-i Nebevî merasimiyle ilgili ilginç ayrıntılar gibi birçok hususun bulunduğuna işaret etmeliyiz. Müellifin her iki eserinde de yer verdiği hâl tercümele arasında başka karşılaştırmalar yapıldığında ilginç sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Mesela Dımaşk ve Halep nâibliği yapan büyük emîrlerden Ergun el-Kâmilî'nin (ö. 758/1357) hâl tercümesi *el-Vâfî*'de nispeten kısa ve yarıda bırakılmışken,⁶⁴ *A'yânü'l-asr*'da ise daha ayrıntılı ve önceki eserin eksik kısmını tamamlayıcı mahiyettedir.⁶⁵ Bu ikinci eserde yer alan bilgilerin, kronolojik siyasî tarih eser-

⁶⁰ Bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, V, 431-432.

⁶¹ Örnek olarak bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 633, IV, 141-142.

⁶² Bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 680-681.

⁶³ Bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 630-634; krş. Safedî, *el-Vâfî*, IX, 431-433.

⁶⁴ Bk. Safedî, *el-Vâfî*, VIII, 356-358.

⁶⁵ Bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 466-476.

lerindeki birçok boşluğu doldurduğuna da işaret edilmelidir. Sonuç itibariyle müellifin bu hâl tercümesi eserleri bahsettiğimiz özellikleri bakımından müstağni kalınamayacak kaynaklar arasındadır.⁶⁶

Kütübî'nin (ö. 764/1363), İbn Hallikan'ın *Vefeyâ'l*'ına zeyl olarak telif ettiği ***Fevâtü'l-Vefeyât***⁶⁷ isimli eserine de bu kısımda yer vermek gerekir. Kütübî, Safedî'nin çağdaşı olup, Dimaşk'a bağlı köylerden birinde dünyaya gelmiştir. Fakirlik içinde geçen çocukluk döneminden sonra zamanının meşhur hadis hocalarından ders almış, Zehebî ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi tarihçilerle dostluk kurmuştur. Sahafılık yapmaya başlamış, bundan büyük bir servet elde etmiştir. Özellikle eline geçen tarih kitaplarını okumaya meraklı olan Kütübî, kendisi de bazı tarih eserlerini kaleme almıştır. 764 (1363) senesinde Dimaşk'ta vefat etmiştir.

Müellifin en meşhur eseri olan *Fevâtü'l-Vefeyât*, adından da anlaşılacağı üzere İbn Hallikân'ın *Vefeyâ'l*'ına zeyil ve onun eksik kısımlarını ikmal amacıyla yazılmıştır. Nitekim Kütübî eserinin mukaddimesinde tarihin ibret alanlar için bir ayna vazifesi gördüğünü, kendisinin de bu sebeple tarih kitaplarını çokça okuduğunu, bu minvalde İbn Hallikân'ın mezkûr kitabını da incelediğini ve içerdiği faydalar bakımından onun en güzel eserlerden biri olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu eserde sebebini bilemediği bir şekilde halifeler ve İbn Hallikân'ın zamanında yaşamış bazı fazilet sahibi kişilerin hâl tercümelerinden bahsedilmediğini belirtmekte, bunları ikmal ve İbn Hallikân'ın vefatından sonraki dönemi eklemek için *Fevâtü'l-Vefeyât*'ı kaleme aldığını söylemektedir.⁶⁸

Bu eserde yer alan hâl tercümelerinde Safedî'den oldukça fazla istifade edildiği anlaşılmaktadır. Müellifin birçok biyografiyi aktarırken sıklıkla "Safedî dedi ki..." ifadesini kullandığı ve bazen de adını zikretmeden ondan iktibaslarda bulunduğu görülmektedir.⁶⁹ Kütübî bazen de kendi müşahedelerine dayanarak bilgiler vermekte, bu bilgiler arasında onun Kahire'ye gittiği ve bazı devlet adamlarının meclisinde bulunduğu şeklinde ayrıntılara rastlanmakta-

⁶⁶ Safedî ve eserleri hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 7-32 (nâşir mukaddimesi); Şâkir Mustafa, *et-Târihu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, IV, 76-80; İsmail Durmuş, "Safedî", *DİA*, XXXV (2008), s. 447-450.

⁶⁷ Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeylü 'aleyhâ* (nşr. İhsan Abbâs), I-V, Beyrut 1973-1974.

⁶⁸ Bk. Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 9-10.

⁶⁹ Örnekler için bk. Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 149, 157, 251, II, 86-89, 347, 368, 378, III, 256, 263, IV, 243, 347.

dır.⁷⁰ Memlûkler döneminde devlet görevi bulunmayan tarihçiler arasında yer alan Kütübî'nin, toplumun tüccar sınıfına mensup birisi olarak yaptığı değerlendirmeler önem taşımaktadır ve bu sebeple eserlerinden faydalanmak gerekir.⁷¹

Memlûkler dönemi tabakât eserleri arasında mümtaz bir yeri olan **Taceddin es-Sübkî**'nin (ö. 771/1370), **Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ**⁷² adlı eserine de işaret etmek gerekir. Eserin müellifi, meşhur bir kadı olan Takıyyüddin es-Sübkî'nin (ö. 756/1355) oğlu olup Kahire'de doğmuştur. İlk tahsilini babasından yaptıktan sonra Zehebî gibi döneminin meşhur ulemasından ders almıştır. Babasının Dımaşk kâdilkudâtlığı vazifesi münasebetiyle bu şehirde büyümüş, buradaki birçok medresede müderrislik yapmış, benzer vazifeleri Kahire'de de yürütmüştür. Babasının sağlığında Dımaşk kâdilkudâtlığı vazifesine getirilmiş, bu görevi yürütürken vebadan ölmüştür.

Müellifin bu eseri, bin dört yüz civarında Şâfiî âlimin hâl tercümesini içeren ve Şâfiîler'e dair yazılan en geniş muhtevalı tabakât eseridir. Eser yedi tabakaya ayrılmış olup, son tabaka 700 (1301) senesinden sonra vefat eden âlimleri ihtiva etmektedir. Eserin bu kısmı Memlûk tarihi açısından kıymet taşımaktadır. Nitekim müellifin bu kısımda zikrettiği bazı âlimlerin hâl tercümelerinde siyasî tarih, ulema-ümera ilişkileri gibi hususlara dair ilginç ve önemli ayrıntılar yer almaktadır. Mesela müellifin, babasının hâl tercümesini verdiği mufassal kısımda⁷³ (mesleği?)...babası ile görev yaptığı süreçte Dımaşk nâbliği yapan emîrlar arasında geçenlere dair önemli bilgiler mevcuttur.⁷⁴ Eserin özellikle bahsi geçen son tabakası Memlûk araştırmacıları için yarar sağlayacak niteliktedir.⁷⁵ Yine Sübkî'nin, müesseselerle bazı idarî, adlî ve dinî görevlerin mahiyetine dair bilgiler aktaran ve çeşitli tavsiyeler içeren **Muîdü'n-**

⁷⁰ Bk. Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 179. Başka örnekler için bk. a.g.e., II, 463, III, 131, 132.

⁷¹ Kütübî ve eserleri hakkında bk. Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 3-8 (nâşir mukaddimesi); Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, IV, 75-76; Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, s. 67-69; Özeydin, "Kütübî", *DİA*, XXVII (2003), s. 8-9.

⁷² Taceddîn Abdülvehhab es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ* (nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv), I-X, Kahire 1964.

⁷³ Bk. Taceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeye*, X, 139 vd.

⁷⁴ Bk. Taceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeye*, X, 211-218.

⁷⁵ Taceddîn es-Sübkî ve eserleri hakkında bk. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, IV, 81-83; Bilal Aybakan, "Sübkî, Taceddîn", *DİA*, XXXVIII (2010), s. 11-13; a.mlf., a.g.e., "Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ", XXXIX (2010), s. 303-304.

ni'am ve mübîdü'n-nikam⁷⁶ adlı eserinin de Memlûkler dönemine ait önemli bilgiler içerdiğini belirtmek gerekir.

Bu noktada Şâfiî âlimleri ele alması açısından faydalı olacağını düşündüğümüz iki tabakât eserine daha kısaca temas etmek istiyoruz. Bunlardan birincisi **İbn Kesîr**'in eseridir. Eserin müellifi, İbn Teymiye (ö. 728/1328), Birzâlî (ö. 739/1339) ve Zehebî gibi döneminin büyük âlimlerinden ders almış, tarih, tefsir, hadis ve fıkıh sahalalarında şöhret kazanmış Şâfiî mezhebine mensup önde gelen Şamlı tarihçilerindendir. Çeşitli medreselerde müderrislik vazifesinin yanı sıra Dimaşk'taki mezalim mahkemelerinde üyelik görevini de yürütmüştür. Devlet adamları, ulema ve halkla kurduğu iyi ilişkilerle temayüz etmiştir. Tefsir, fıkıh ve tarih gibi sahalarda önemli eserler vermiş olup bunlar günümüzde de ehemmiyetini muhafaza etmektedir. Onun burada işaret edilmesi gereken eseri, Şâfiî fakîhlerini on bir tabaka hâlinde ele aldığı ve VIII. (XIV.) asrın başlarına kadar getirdiği **Tabakâtü'l-fukâhâi's-Şâfi'iyîn**⁷⁷ isimli eseridir.⁷⁸

İkinci tabakât eseri ise **İbn Kâdî Şühbe**'ye (ö. 851/1448) aittir. Eserin müellifi İbn Kâdî Şühbe, Dimaşk'ta doğmuş, tahsilini burada yapmış ve aynı şehirde vefat etmiştir. Dönemin önde gelen âlimlerinden fıkıh, hadis, nahiv ve tarih gibi sahalarda ders alan müellif, Dimaşk'taki birçok medresede müderrislik yapmış, bir süre bu şehrin kâdilkudâtlığını da üstlenmiştir. Pek çok alanda uzmanlığı bulunmakla birlikte fıkıh sahasında büyük şöhret kazanmış, birçok meselede farklı mezhep mensuplarının dahi fetva sorduğu bir merci kabul edilmiştir. İlmî liyakati sebebiyle birçok önemli âlim onun derslerine devam etmiştir. Tarih sahasında da büyük birikim sahibi olan müellif, başka eserlerinin yanı sıra **Tabakâtü's-Şâfi'iyye**⁷⁹ adlı biyografi kitabını da kaleme almıştır.

⁷⁶ Taceddin es-Sübki, *Muîdü'n-ni'am ve mübîdü'n-nikam*, Beyrut 1986.

⁷⁷ Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukâhâi's-Şâfi'iyîn* (nşr. Abdülhâfız Mansûr), I-II, Libya 2004.

⁷⁸ Müellif ve eserleri hakkında bk. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, IV, 83-85; Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, s. 69-73; Özaydın, "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ", *DİA*, XX (1999), s. 132-134; Mehmet Fatih Yalçın, *Bahrî Memlûkler'de Dimaşk Kâdilkudâtları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M. Ü. SBE, İstanbul 2016, s. 9, 10-11.

⁷⁹ Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye* (nşr. Hâfız Abdülalîm Han), I-IV, Beyrut 1987.

Bu eser 840 (1436-37) yılına kadarki Şâfiî âlimlerinin biyografisini ihtiva ettiğinden, müellifin tarih eserinden daha uzun bir zamanı içerisine almaktadır.⁸⁰

Vefeyât eserleri içerisinde zikredilmesi gereken kaynaklardan biri de **Makrîzî**'nin (ö. 845/1441) **Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebîr**'idir.⁸¹ Sadece Memlûkler döneminin değil, Orta Çağ İslâm dünyasının en büyük tarihçileri arasında gösterilen Makrîzî, hem anne hem baba tarafından ilimle uğraşan bir aileye mensuptur. Yüzlerce hocadan fıkıh, hadis, kıraat, nahiv, edebiyat ve tarih alanlarında ders alan Makrîzî, İbn Haldûn'un da (ö. 808/1406) mümtaz talebeleri arasındaydı. Dîvânü'l-inşâda bir süre vazife yaptıktan sonra Kahire muhtesibliği gibi mühim bir göreve tayin edildi. Bu vazifesi sayesinde iktisadî hayatla ilgili önemli bir müktesebata sahip oldu. Bunların dışında hem başkentte hem de Suriye'de önemli görevler üstlendi. Çerkez Memlûkler döneminin (784-923/1382-1517) büyük sultanlarından el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî (815-824/1412-1421) zamanında, bu sultanla iyi ilişkileri sayesinde Müeyyediye Medresesi'nin hadis hocalığı vazifesine tayin edildi. Sultan Şeyh el-Mahmûdî döneminden sonra gözden düştü ve bundan sonraki hayatını kitap telifi ve ibadetle geçirdi. 834-839 (1430-1435) seneleri arasında Mekte'de ikamet etti. Burada da başka eserler telif eden Makrîzî, 845 (1441) yılında Kahire'de vefat etti.

Makrîzî'nin *el-Mukaffâ fî terâcimi ehli Mısr ve'l-vâridîn ileyhâ* ismiyle de bilinen bu eseri tamamlandığında seksen cildi açacaktı. Ancak bu eserin sadece on altı cildini yazabildi. Bunlardan da beşi zamanımıza ulaşmıştır. Bazı harfleri içeren bu beş ciltlik kısım dünyadaki çeşitli kütüphanelerde yazma hâlindeyken Muhammed el-Ya'lâvî tarafından sekiz cilt olarak neşredilmiştir. Alfabetik olarak kaleme alınan eserin **ilk cildi** "İbrahim" isimleriyle başlamakta, "Ahmed" isimleriyle sona ermektedir. **İkinci cilt** "İdris" ile başlamakta, elif harfinin bitiminden sonra be harfine geçmekte, te ve se harflerinin bir kısmını da içermektedir. **Üçüncü ciltte** cim, ha ve hı harfleri ile başlayan şahıslar tanıtılmaktadır. **Dördüncü ciltte** doğrudan tı harfine geçilmekte, bir tane zı harfiyle başlayan kişinin hâl tercümesi verildikten sonra ayın harfine geçilmekte, cilt "Abdullah" isimleriyle sona ermektedir. Bu ciltte Abdullah isimlerinin tamamen alınmadığı anlaşılmaktadır. **Beşinci cilt** isimleri kef ve lâm harfleriyle başlayan beş-altı kişinin biyografisiyle başlamakta, mim harfiyle devam

⁸⁰ İbn Kâdî Şühbe ve eserleri hakkında bk. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, IV, 105-108; Cengiz Kallek, "İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin", *DİA*, XX, 102-103.

⁸¹ Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), I-VIII, Beyrut 1991.

etmektedir. **Altıncı cilt**, beşinci ciltte yarıda kalan “Muhammed” isimlerine ayrılmış olup **Yedinci ciltte** de “Muhammed” isimlerine devam edilmektedir. Bu ciltle birlikte “Muhammed” isimli kişilerin biyografilerinin tamamlandığı anlaşılmaktadır. **Sekizinci ve son cilt** ise fihrist olarak düzenlenmiştir.

Memlük emîrlerinin önemli bir kısmının ismi Akboğa, Akkuş, Aksungur, Altunboğa, Aybek, Aydemir, Aydoğdu, Ayıtmiş, Bahadır, Balaban, Baybars, Bekdemir, Bektut, Beydemir, Bilik, Ergun, Esenbay, Taybars, Taydemir vb.lerinden oluşur. Söz konusu eserin bu isimleri ele alan elif, be ve tı gibi harflerle başlayan kısımlarının büyük oranda günümüze ulaşmış olması büyük bir talihtir olarak kabul edilebilir. Ancak bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, eserde kaydedilen biyografiler arasında ciddi hacim farklılıkları mevcuttur. Mesela Eyyûbî hükümdarı el-Melikû's-Salih Necmeddin Eyyûb'un (637-647/1240-1249) yetiştirdiği Sâlihîyye memlüklerinden ve Türk Memlükler döneminin meşhur emîrlerinden Baysarı eş-Şemsî'nin (ö. 698/1299) hâl tercümesi yaklaşık beş buçuk sayfa tutarken,⁸² aynı guruba mensup büyük emîrlerden Bilik el-Aydemir'in (ö. 687/1288-1289) biyografisi bir buçuk sayfadır.⁸³ Yine eserde Abbâsî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'a (136-158/754-775) yaklaşık yetmiş üç sayfalık yer tahsis edilirken,⁸⁴ Mısır'daki ilk Abbâsî halifesi Müstansır-Billâh Ahmed (659-1261) için altı buçuk sayfa ayrılmıştır.⁸⁵

Gerek önemli bir kısmının günümüze ulaşmamış olması gerekse hâl tercümelerindeki orantısızlık gibi eksikliklerine rağmen *el-Mukaffâ* isimli eserin önemli bazı hususiyetleri bakımından öne çıktığını belirtmek gerekir. Mesela aynı zamanda tarihçi kimliğiyle de tanınan Emîr Baybars el-Mansûr'in (ö. 725/1325) hâl tercümesi ile ilgili en geniş malumat Makrîzî'nin bu eserinde mevcuttur.⁸⁶ Bu emîrin muasırları olan Nüveyrî (ö. 733/1333)⁸⁷ ve Safedî⁸⁸ gibi müelliflerin eserlerinde yer almayan sır kâtibi ile inşâ divanı sorumlusu emîr arasındaki hiyerarşik ilişki, Baybars el-Mansûr'in Sultan Muhammed b. Kalavun tarafından önemli vazifelere tayin edilmesinin arka planı gibi önemli ayrıntılar bu eserde yer almaktadır. Bu eserin söz konusu ayrıntılar bakımın-

⁸² Bk. Makrîzî, *el-Mukaffâ'l-kebîr*, II, 576-581.

⁸³ Bk. Makrîzî, *el-Mukaffâ'l-kebîr*, II, 582-583.

⁸⁴ Bk. Makrîzî, *el-Mukaffâ'l-kebîr*, IV, 178-251.

⁸⁵ Bk. Makrîzî, *el-Mukaffâ'l-kebîr*, I, 694-700.

⁸⁶ Bk. Makrîzî, *el-Mukaffâ'l-kebîr*, II, 531-534.

⁸⁷ Bk. Ahmed b. Abdülvehhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, XXXIII (nşr. Mustafa Hicâzî-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1997, s. 183.

⁸⁸ Bk. Safedî, *el-Vâfi*, X, 352; a.mlf., *A'yânü'l-asr*, II, 79-80.

dan örnek olarak sunulabilecek daha pek çok hâl tercümesi içerdiğini belirtmek gerekir. Mesela meşhur emîrlerden Baydarâ'nın (ö. 693/1293) hâl tercümesinde⁸⁹ hem bu emîrle alakalı oldukça tafsilatlı bilgilere yer verilmekte hem de saltanat nâibi-vezir ilişkileriyle vezirlerin bazı görevlerine dair önemli malumat sunulmaktadır. Yine aynı yerde Baydarâ'nın öldürülmesinden sonra cebinden çıkan Sultan Halil'i öldürmeye cevaz veren fakîhlerin fetvası, ilme ve kitaba düşkünlüğü, musıkî ve sanata olan merakı gibi önemli bilgiler de yer almaktadır. Benzer şekilde el-Melikü'l-Muzaffer Baybars el-Çaşnigîr'in (708-709/1309) biyografisinde de⁹⁰ diğer eserlerde yer almayan önemli ayrıntılar dikkat çekmektedir. Mesela burada, Baybars'ın emîrliği döneminde atandığı üstâdârlığa başlama tarihiyle ilgili rivayet, Emîr Sencer el-Çavlı'nın (ö. 745/1345) üstâdâr nâibi olarak görevlendirilmesinin sebebi gibi çeşitli açılardan önemli olan kayıtlara rastlanmaktadır. Dolayısıyla zikrettiğimiz özellikleri bakımından Makrîzî'nin bu biyografi eseri hem içerdiği önemli ayrıntılar hem de kronolojik eserlerdeki malumatı ikmal eden kayıtları bakımından ehemmiyet arz etmektedir.

Makrîzî'nin bir başka biyografi eseri *Dürerü'l-'ukûdi'l-ferîde fî terâcimi a'yâni'l-müfîde*,⁹¹ müellifin doğumundan vefatına kadar geçen süreçte yaşamış muasırlarının hâl tercümelerini içeren vefeyât kitabıdır.⁹² Müellif, mukaddimesinde elli yaş civarında olduğunu ancak birçok dostu ve akrabasının vefat ettiğini, onları kaybetmenin üzüntüsünü bunlar hakkındaki müşahede ve bilgilerini kaleme alarak gidermeye çalıştığını ifade etmektedir. Daha sonra kanaatini değiştirerek tanıdığı veya tanımadığı, Mısırlı veya başka beldelerden meşhur kişileri de 760 (1359) senesinden başlayarak eserinde zikretmeye karar verdiğini eklemektedir.⁹³ Müellifin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla 816 (1413) senesi civarında kaleme alınmış olan bu eserin bizim elimizde elif harfiyle ayın harfinden bir kısmını içeren Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısırî neşri mevcuttur. Nâşirlerin belirttiğine göre eser hem müsvedde hâlinde olup, müellif bunları düzenleneme imkânı bulamamıştır hem de müellifin zikrettiği 760 (1359) senesinden çok daha önce mesela hicrî ilk yüzyılda yaşamış bazı kişilerin de hâl tercümesini içermektedir.⁹⁴ Eymen Fuâd

⁸⁹ Bk. Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, II, 562-568.

⁹⁰ Bk. Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, II, 534-555.

⁹¹ Makrîzî, *Dürerü'l-'ukûdi'l-ferîde fî terâcimi a'yâni'l-müfîde* (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî), I-II, Dimaşk 1995.

⁹² Bk. İbn Tağrıberdî, *el-Menhel*, I, 419.

⁹³ Bk. Makrîzî, *Dürerü'l-'ukûd*, I, 50, 51.

⁹⁴ Bk. Makrîzî, *Dürerü'l-'ukûd*, I, 19-20 (nâşir mukaddimesi).

Seyyid de müellifin esere, daha önce yaşamış başka meşhur kişileri eklediğini belirtmekte, böylece biyografi sayısını altı yüz altmış altıya ulaştırdığını ifade ederek eserin yazma nüshaları ve diğer neşrini tavsif etmektedir.⁹⁵

Müellifin bu eserini, daha önce tanıttığımız *el-Mukaffe'l-kebîr* ile karşılaştırdığımızda ilginç sonuçlar çıkmaktadır. Mesela *Dürerü'l-'ukûd*'da biyografisi verilen ilk şahıs İbrahim b. Zükkâ'a (ö. 816/1414)⁹⁶ ile ilgili bazı ayrıntılar *el-Mukaffe'l-kebîr*'de bulunmamaktadır.⁹⁷ Nitekim Makrîzî'nin İbrahim b. Zükkâ'a'yı defalarca ziyaret ettiği bilgisi ve "Zükkâ'a" ismini harekelemesi bunlardandır. Ayrıca *Dürerü'l-'ukûd*'daki biyografi daha geniş olup bu şahsın şairlerinden örnekler de içermektedir. Dolayısıyla bahsettiğimiz ve başka örnekleri de bulunan bu tür ayrıntılar bakımından müellifin bu eseri de yararlanılması gereken kaynaklar arasında zikredilmelidir.⁹⁸

Memlûkler döneminin büyük vefeyât kitapları arasında yer alan **İbn Hacer**'in (ö. 852/1449) ***ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine***⁹⁹ adlı eserine de temas etmek gerekir. İbn Hacer, Mısır'da doğmuş, küçük yaşta önce babasını daha sonra annesini kaybetmekle birlikte onlardan kalan miras sayesinde müreffeh bir hayat sürdürmüştür. Küçük yaşta tahsil hayatına başlayan müellif, hadis, kıraat, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı sahalarda önemli hocalardan ders aldı. Daha sonra tarih ve ricâl ilmi ile de ilgilendi. Ancak onun "hâfız" unvanını elde edecek kadar büyük bir müktesebatının bulunduğu hadis alanında isim yaptığı bilinmektedir. Nitekim 806 (1403) yılından itibaren başladığı resmî vazifeleri ağırlıklı olarak hadis müderrisliğidir. Bunların yanı sıra Şâfiî fıkıhındaki behresi münasebetiyle Kahire Şâfiî kâdikudâtlığı vazifesini de uzun süre yürütmüştür. Yine vefatına kadar mezalim mahkemelerinde Şâfiî mezhebine göre fetva verme vazifesini de üstlenmiştir. Bu vazifeler onun devletin işleyişi hakkında yakinen bilgi sahibi olmasına ve devlet adamlarıyla iyi münasebetler kurmasına yardımcı olmuştur. 852 (1449) senesinde Kahire'de vefat eden müellif, geride ağırlığı hadis sahası olmak üzere çeşitli alanlara dair birçok mühim eser bırakmıştır.

⁹⁵ Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", *DİA*, XXVII (2003), s. 450.

⁹⁶ Bk. Makrîzî, *Dürerü'l-'ukûd*, I, 53-57.

⁹⁷ Bk. Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, I, 294-295.

⁹⁸ Makrîzî ve eserleriyle ilgili bk. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, III, 140-151; Ziyâde, *el-Müerrihûn fî Mısır*, s. 6-17; Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, s. 76-80; Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", s. 448-451.

⁹⁹ Ebü'l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine* (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), I-IV, Beyrut 1997; a.mlf., *Zeylû'd-Düreri'l-kâmine* (nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut 1998.

Müellifin meşhur vefeyât eserine gelince mukaddimesinde de işaret ettiği gibi¹⁰⁰ eser, 701-800 (1301-1398) yılları arasında yaşamış meşhurların hâl tercümesini ihtiva etmektedir. Bizim elimizdeki neşirde bir kısmının sadece ismi, bir kısmının da doğum ve ölümü kaydedilen toplam beş bin üç yüz yirmi üç şahıs alfabetik olarak zikredilmektedir. Esere yine müellif tarafından yazılan ve 801-832 (1399-1428) seneleri arasında vefat eden kişileri içeren, yıllara göre ancak alfabetik olarak tertip edilen zeyilde ise altı yüz otuz dokuz kişi yer almaktadır.¹⁰¹ Müellif zeyle yazdığı mukaddimede bazı yakın dostlarının ricası ile bu eserini kronolojik olarak kaleme aldığını belirtmektedir.¹⁰²

İbn Hacer'in bu eseri içerdiği çok sayıda hâl tercümesi ile Memlûk tarihi araştırmaları için büyük önem taşımaktadır. Buradaki hâl tercümeleri içerdikleri önemli malumat, bazı ayrıntılar ve ulema arasındaki çekişmeleri yansıtmaları gibi çeşitli açılardan oldukça kıymetlidir. Müellif kaydettiği tercümelere başka müelliflerden yaptığı iktibasları kendi müşahedeleri çerçevesinde tenkit ederek tashih etme cihetine de gitmektedir. Mesela Sübkî ailesinden meşhur bir âlimin biyografisiyle alakalı nakillerinde bir müellifin kaydettiği bilgileri kendi gördüğü kayıtlar çerçevesinde tashih eder.¹⁰³ Yine onun hâl tercümelerini verdiği birçok Memlûk emîri hakkında kaydettiği bilgiler kronolojik siyasî tarihlerdeki boşlukları doldurmakta, bunlarla ilgili kayıtları çeşitli müesseselerin gelişimini tespit açısından yapılan yorumlara imkân sağlamaktadır.¹⁰⁴ Yakın münasebetler kurduğu sultanlarla alakalı müşahedeye dayanan kayıtları da ehemmiyet arz eder. Mesela el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh'in doğduğu yıl, Kahire'ye gelişi ve Çerkez Memlûkler'in kurucusu el-Melikü'z-Zâhir Berkuk (birinci saltanatı: 784-791/1382-1389; ikinci saltanatı: 792-801/1390-1399) tarafından satın alınışıyla alakalı bilgileri bahsi geçen Sultan Şeyh'ten bizzat duyduklarına dayanarak aktarmaktadır.¹⁰⁵ Eser, özellikle okudukları eserler ve hocalar, ümera ile ilişkileri, kadılar vb. dinî vazife sahipleri arasın-

¹⁰⁰ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 9.

¹⁰¹ Krş. Çubukçu, "ed-Dürerü'l-Kâmine", *DİA*, X (1994), s. 29.

¹⁰² İbn Hacer, *Zeylü'd-Düreri'l-kâmine*, s. 25.

¹⁰³ Bk. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 125-128.

¹⁰⁴ Örnekler için bk. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 128, 204-205, 236, 238, 291, 293.

¹⁰⁵ Bk. İbn Hacer, *Zeylü'd -Düreri'l-kâmine*, s. 214.

daki çekişmeler gibi bilgiler içeren ulema biyografileri açısından oldukça önemlidir ve yararlanılması gereken vefeyât kaynaklarındandır.¹⁰⁶

İbn Tağriberdî'nin (ö. 874/1469) *el-Vâfi*'ye zeyil mahiyetinde kaleme aldığı ***el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi***¹⁰⁷ ve bunun muhtasarı olan ***ed-Delilü's-şâfi 'ale'l-Menheli's-sâfi***¹⁰⁸ isimli biyografik eserleri de burada belirtilmesi gereken kaynaklar arasındadır. Eserin müellifi Türk asıllı İbn Tağriberdî, meşhur bir emîrin oğlu, Sultan el-Melikü'n-Nâsır Ferec'in (801-815/1399-1412) kayınbiraderi olması, diğer eniştelere mühim mevki, ayrıca memlûk oğlu olarak ilmiyenin yanı sıra askeriyede de kariyer sahibi bulunması gibi çeşitli hususiyetleri olan büyük bir tarihçidir. Küçük yaşlarda babasını kaybeden İbn Tağriberdî, bir kısmı ulema sınıfından olan eniştelere yanında iyi bir tahsil hayatı geçirmiş, Arapça, edebiyat, hadis, fıkıh, kıraat, tarih ve musîkî sahalarda behre sahibi olmuştur. Makrîzî ve Aynî (ö. 855/1451) gibi tarih hocalarından ders gören müellif, bu sahada bir kısmını daha sonra ele alacağımız çok kıymetli eserler vermiştir. Evlâdünnâs sınıfından olduğu için aynı zamanda askerlik eğitimi de alan İbn Tağriberdî hem bu özelliği hem de çok sayıdaki ablasının sultanlar ve kudretli emîrlere evlenmesi sayesinde tesis ettiği dostluklarla saray ve devlet kademelerindeki hadiselerle muttali olmuş, birçok hadise hakkında ilk elden bilgilere ulaşma imkânı bulmuştur. Makrîzî, İbn Hacer ve Aynî gibi âlimlerin vefatından sonra Mısır tarih ekolünün en önemli temsilcisi hâline gelmiştir. Bütün bu özelliklerine rağmen sert üslubu ve ümera ile yakınlığı sebebiyle Sehâvî (ö. 902/1497) gibi muasırının ağır tenkitlerine maruz kalmıştır. Bu tenkitlere rağmen onun yaşadığı dönemin en büyük tarihçileri arasında bulunduğu kabul edilir.

Müellifin vefeyât eserlerinin ilki ***el-Menhel***, Memlûk Devleti'nin kuruluşu ve ilk sultan el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybek'in (648-655/1250-1257) hâl tercümesiyle başlar. Eserin hangi tarihe kadar devam ettiği kesin olarak tespit edilememektedir. Bununla birlikte Abdullah Sağır'ın bu eser üzerine yaptığı

¹⁰⁶ İbn Hacer ve eserleri hakkında bk. Şâkir Mustafa, *et-Târihu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, III, 152-165; Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *DİA*, XIX, 514-531; Çubukçu, "ed-Dürerü'l-Kâmine", *DİA*, X (1994), s. 29.

¹⁰⁷ Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi* (nşr. Muhammed M. Emin-Nebî Muhammed Abdülaziz), I-XII, Kahire 1984-2006.

¹⁰⁸ İbn Tağriberdî, *ed-Delilü's-şâfi 'ale'l-Menheli's-sâfi* (nşr. Fehim M. Şeltût), I-II, Kahire 1998.

doktora tezinde ortaya koyduğu üzere¹⁰⁹ müellifin 868 (1463) senesinden bahsettiği kayıtlarından hareketle eserin yazımının mezkûr seneye kadar devam ettiği anlaşılmaktadır.¹¹⁰ *DîA*'daki "İbn Tağrıberdî" maddesi müelliflerinin zikrettiği 862 (1458) yılı ise¹¹¹ bu yılda vefat eden Sûdûn en-Nevrûzî adlı emîrin biyografisinde nâşir tarafından müellifin diğer eseri *ed-Delîlû's-şâfi*'den yapılan ilâveden¹¹² hareketle belirlenmiş olmalıdır. Eserde Sağır'ın tespitlerine göre iki bin sekiz yüz yirmi sekiz kişinin biyografisi kayıt altına alınmıştır. Bunlardan sadece on dördü kadındır. Söz konusu toplam hâl tercümelerinin dörtte biri ümera/seyyiye sınıfı, yarıya yakın kısmı ise ulema/ilmiyye grubu mensuplarından müteşekkildir.¹¹³

İbn Tağrıberdî, eserinin mukaddimesinde, bu eserini bir sultan veya emîre hediye olarak ya da arkadaşlarından bir talepte bulunmak gayesiyle yazmadığını, sadece kendisi için yalnızken yoldaş, mecliste ise sohbet mevzuu olsun diye telif ettiğini belirtir. Yine bu mukaddimede, eserini alfabetik olarak kaleme aldığını ancak öncelikle el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybek'in hâl tercümesini yazdığını daha sonra alfabetik sisteme döndüğünü de ekler.¹¹⁴ Müellif, bu eserini özellikle Safedî'nin *el-Vâfi*'si başta olmak üzere birçok vefeyât/tabakât, tarih, edebiyat vb. kaynaktan istifade ederek kaleme almıştır. Sağır, bu eserleri, müellifin bunlardan istifade yöntemini, bunlara yönelik tenkit ve tashihlerini, kendisinin yaptığı bazı hataları tespit etmiştir.¹¹⁵ Bu tespitlerin ele aldığımız eseri tanımak açısından önemli olduğunu belirtmeliyiz.

Ele aldığımız eserin birçok önemli özelliği bulunmakla birlikte bunlardan birkaç tanesine özellikle işaret edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Müellifin daha sonra eklemeler yapmak üzere eserindeki bazı yerleri boş bırakması bu özellikler arasında zikredilmelidir. İbn Tağrıberdî'nin diğer kronolojik tarih eserlerinin telifiyle meşgul olduğundan bu boşlukları doldurmaya imkân bulamadığı anlaşılmaktadır. Bunlara örnek vermek gerekirse 870 (1465) senesinde

¹⁰⁹ Abdullah Sağır, İbn Tağrıberdî'nin "el-Menhelü's-Sâfi" Adlı Eserine Göre Kahire'de İlmî ve Sosyo-kültürel Hayat (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M.Ü.SBE, İstanbul 2014, s. 88.

¹¹⁰ Bk. İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, V, 395.

¹¹¹ Bk. Mustafa Çuhadar-İsmail Yiğit, "İbn Tağrıberdî", *DîA*, XX, 387.

¹¹² Bk. İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, VI, 178 ve dn. 2.

¹¹³ Sağır, *İbn Tağrıberdî'nin "el-Menhelü's-Sâfi" Adlı Eserine Göre Kahire'de İlmî ve Sosyo-kültürel Hayat*, s. 57-58.

¹¹⁴ Bk. İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, I, 18-19.

¹¹⁵ Bk. Sağır, *İbn Tağrıberdî'nin "el-Menhelü's-Sâfi" Adlı Eserine Göre Kahire'de İlmî ve Sosyo-kültürel Hayat*, s. 58-87.

vefat eden Cânbek el-Hâzindâr'ın biyografisinden bahseden müellif, bu emîrin hicrî 867 ve 868 senelerinde hac emîrliği vazifesini yürüttüğü, özellikle ikinci hac emîrliği sırasında hacıların büyük sıkıntılara maruz kaldığı ve bunları *Havâdisü'd-dühûr* adlı eserinde genişçe anlattığı şeklinde ifadeler kullanarak anlatımını sona erdirmiş, bu emîrin vefatına yer vermemiştir.¹¹⁶ Oysa müellifin kronolojik tarih eserlerinde bu emîrin vefatından bahsettiği görülmektedir.¹¹⁷

Önceden geçtiği gibi müellifin evlâdünnâs sınıfından olması, saray ve birçok emîrle yakın münasebetleri bulunması hasebiyle askerî hiyerarşi, ümeranın üstlendiği vazifelerin önem sırası, bazı vazifelerin zamanla ortadan kalkması gibi konularda önemli kayıtlar içermesi de bu eserin önemli özellikleri arasında zikredilmelidir. Mesela müellif, meşhur bir emîrin biyografisinden bahsederken ilk zamanlarda sultanın sağ tarafında en başa oturan kıdemli emîri ifade etmek üzere "Re'sü'l-meymene" denilen şeref unvanının kendi zamanındaki "el-Emîrül-Kebîr" ile aynı olduğuna işaret eder.¹¹⁸ Daha sonra bu bilgiye ilâveler de yapar ve kendi zamanında makam sahibi ve bir tane olan "el-Emîrül-Kebîr"ın önceden bütün kıdemli emîrler için kullanıldığını söyler.¹¹⁹ Benzer şekilde müellif bu eserde Meliktumur en-Nâsırî'nin (ö. 794/1391) hâl tercümesini¹²⁰ zikrederken, sultanın iştirak edeceği toplantılarda gerekli hazırlıkları yapmak, protokolü düzenlemek, gündemi tespit etmek gibi vazifeleri üstlenen meclis emîrliği vazifesiyle üstâdârlık arasındaki hiyerarşiye de temas etmektedir. Müellif söz konusu emîrin meclis emîrliğinden sonra üstâdârlık vazifesine tayin edilmesi hususunda yorum yapar ve bu durumu üstâdârlık görevinin saltanat nâibliği (Kahire saltanat nâibliğini kastediyor) ve hâciblikten sonraki en büyük makamlardan biri olduğunun delili olarak gösterir.¹²¹ Müellif bir başka biyografide ise meclis emîrliğinin kendi döneminde "el-Emîrül-Kebîr"den sonraki en büyük vazifelerden biri hâline geldiğini söyler.¹²² Meclis emîrliği ile alakalı benzer şeyleri söylediği başka bir yerde de bu defa

¹¹⁶ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, IV, 239, 240.

¹¹⁷ Bk. İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire 1956, XIII (nşr. Fehim M. Şeltût), Kahire 1970, XIV (nşr. Cemal M. Muhriz-Fehim M. Şeltût), Kahire 1971, XV (nşr. İbrahim Ali Tarhan), Kahire 1972, XVI (Cemaleddin eş-Şeyyâl-Fehim M. Şeltût), Kahire 1972, XVI, 344-345; a.mlf., *Havâdith ad-Duhûr fî Madâ 'l-Ayyâm Wash-Shuhûr* (nşr. William Popper), I-IV, Berkeley 1931-1942, IV, 583-584.

¹¹⁸ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, III, 29.

¹¹⁹ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, III, 429.

¹²⁰ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, XI, 271-272.

¹²¹ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, XI, 272.

¹²² Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, VI, 105.

kendi döneminden önce meclis emîrlerinin tabilhâne emîrliği rütbesine sahip olanlar tarafından yürütüldüğünü belirtmekte, bunun ardından da kendi yaşadığı dönemde tabilhâne emîri yerine “kırk emîrliği” tabirinin kullanıldığını ifade etmektedir.¹²³ Yine müellif bir emîrin hâl tercümesinden bahsederken, hicrî 800'lü senelerdeki askerî vazifelerden “Re'sû nevbeti'l-ümerâ”nın artık mevcut olmadığını belirtir.¹²⁴ Bu tür rivayetlerinde devâdârlık vazifesine de temas eden müellif, bir emîrin hâl tercümesinde onun hâs devâdârlıklarından birine atandığını belirttikten sonra hâs ve diğer (haricî) devâdârlık diye bir ayırımın mevcudiyetinden haberdar olmadığını, muhtemelen önceden böyle bir taksimatın yapıldığını söyler.¹²⁵

Bu eserin bir başka özelliği müellifin çoğu zaman eleştirilerde de bulunarak Türkçe isimlerin yazılışı ve anlamları ile alakalı kayıtlara yer vermesidir. Bununla alakalı eserde birçok örnek tespit edilmektedir.¹²⁶ Müellif, Türkçe bilmeyen ve Türklerin kavramlarına aşina olmayan Arap müellifleri, hiçbir anlamı olmayan, manası sorulduğunda cevap veremeyecekleri isimleri hatalı bir şekilde yazmakla itham eder. Buna örnek olarak “Bâyezîd” ismini veren müellif, bu adı taşıyan ve kendisinin yakın arkadaşlarından olan bir emîrin hâl tercümesinde söz konusu kelimenin Çerkezce olduğunu belirtir ve bunun kendisinin de genel uygulamayı bozmamak için yaptığı gibi “Ebû Yezîd” şeklinde yazılamayacağını, zira Bâyezîd'in isim, Ebû Yezîd'in ise künye olduğunu söyler.¹²⁷ Müellif, benzer eleştirileri “Aynal” ismi için de yapar. Bu ismin “Ay Nal” şeklinde yazılması gerektiğini, zira Türkçe Ay kelimesinin Arapça “kamer: ay”, yine Türkçe “Nal” kelimesinin de Arapça “şuâ': ışık” anlamlarına gelen iki ayrı sözcük olduğunu, Türkçe bilmeyen yazarların bunları bitişik yazdığını söyler.¹²⁸ “Ölmez” ismini de açıklama ihtiyacı duyan müellif, bunun yazılışını harekelendirerek ortaya koyar ve Arapça “lâ yemût: ölmeyen/ölmez” anlamına geldiğini belirtir.¹²⁹ Aynı şekilde “Beştektek” isminin yazılışını da harekelerle gös-

¹²³ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, VI, 379.

¹²⁴ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, IV, 144; VI, 125.

¹²⁵ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, VI, 425.

¹²⁶ Bk. Sağır, *İbn Tağriberdî'nin “el-Menhelü's-Sâfi” Adlı Eserine Göre Kahire'de İlmî ve Sosyo-kültürel Hayat*, s. 96-97.

¹²⁷ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, XII, 362, 363; Sağır, *İbn Tağriberdî'nin “el-Menhelü's-Sâfi” Adlı Eserine Göre Kahire'de İlmî ve Sosyo-kültürel Hayat*, s. 96-97.

¹²⁸ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, III, 194; Sağır, *İbn Tağriberdî'nin “el-Menhelü's-Sâfi” Adlı Eserine Göre Kahire'de İlmî ve Sosyo-kültürel Hayat*, s. 96 dn. 649.

¹²⁹ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, III, 91.

teren müellif, bunun “hamse lâ gayr: sadece beş” anlamına geldiğini ve “Beş Tek” şeklinde yazılması gerektiğini kaydeder.¹³⁰

Ele aldığımız eserin önemli özellikleri arasında müellifin bazen hakarete varan kendi dönemine yönelik tenkitlerini ihtiva etmesi de zikredilmelidir. Mesela müellif, meşhur tarihçi Baybars el-Mansûrî'nin biyografisinde, bu emîr için kullanılan sıfatların yerinde olduğunu belirttikten sonra “O bu sıfatlardan daha fazlasına da layıktır. Zira o ilim, akıl, fazilet, cömertlik ve siyaset sahibidir. O ve onun gibiler, zamanımızdaki “âciz inekler” olan ümera gibi değillerdi, onlar gerçek emîrlerdi” ifadelerini kullanmaktan çekinmez.¹³¹ Yine kuruluş döneminin meşhur emîrleri arasında yer alan ve daha önce bahsedilen Baysarı'nın hâl tercümesinde onun zamanının en büyük emîrlerinden olduğunu belirttikten sonra “Ya sonrakiler?” ifadesini kullanarak kendi dönemindeki ümeraya telmihte bulunur.¹³² Müellif, 806 (1404) senesinde öldürülen isyancı bir emîrin biyografisinde bu defa rütbe sahibi olmayan memlûkleri tenkit eder. Söz konusu emîrin isyanına katılan sultan memlûklerinin ağır bir şekilde cezalandırılmak üzere tutuklandığını belirten müellif, diğer memlûklerin bir araya gelerek arkadaşları serbest bırakılınca kadar gayret gösterdiğini, oysa kendi zamanında böyle bir şey vuku bulsa en yakın arkadaşlarının dahi bu memlûklerden uzak durmaya çalışacağını ileri sürer.¹³³ Müellif, Sultan Berkuk zamanında sultanın yakın hizmetinde bulunan huddâmdan zühd sahibi bir tavâşînin biyografisinde ise bu grubu eleştirir ve kendi zamanındaki tavâşîlerin büyük servetlerine rağmen bu tür özellikler bir yana hiçbir saygınlıklarının bulunmadığını söyler.¹³⁴ Benzer şekilde döneminin sultanlarını da eleştiren İbn Tağriberdî, tartışmasız Türk sultanlarının en kahramanı olarak nitelendirdiği el-Melikü'l-Eşref Halil b. Kalavun'un hâl tercümesinde, şecaat sahibi sultanlar arasında eniştesi el-Melikü'n-Nâsır Ferec'i de saydıktan sonra bu ikisi dışında kalan sultanları sıradan insanlar olarak tavsif eder.¹³⁵

İbn Tağriberdî'nin bu eseri zikrettiğimiz özellikleri dışında müellifin içinde yaşadığı Memlûk toplumunda eğitim-öğretim hayatı ve tedris faaliyetlerinde kullanılan kavramlar, medreseler ve buralarda tahsil edilen ilimler gibi kültürel gelişmeler; gündelik hayat ve kullanılan araç-gereçler, düğün, sünnet

¹³⁰ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, III, 372.

¹³¹ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, III, 477, 478.

¹³² Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, III, 502.

¹³³ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, VI, 140.

¹³⁴ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, VI, 354.

¹³⁵ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, V, 280.

merasimi, cenaze âdetleri, ulema-ümera, halk-yönetici, müslim-gayrimüslim ilişkileri gibi sosyal hadise ve gelişmeler; camiler, özellikleri, bânileri, türbeler, zâviyeler ve bunlardaki görevliler gibi dinî hayat hakkındaki malumat; sanat hayatı ve eğlence kültürü, giyim-kuşam vb. birçok hususa dair zengin malzeme içermektedir.¹³⁶ Dolayısıyla özellikle Çerkez Memlûkler dönemindeki bütün gelişmeleri tespit açısından bu eserin büyük kıymete sahip olduğunu ve mutlaka istifade edilmesi gereken kaynaklar arasında yer aldığını belirtmek isteriz.

İbn Tağriberdî'nin diğer eseri *ed-Delîlü's-şâfi* ise, daha önce de ifade ettiğimiz üzere *el-Menhel*'in ihtisarı mahiyetindedir. Nitekim müellif de eserin mukaddimesinde buna işaret eder.¹³⁷ Ancak müellifin bu eserinde *el-Menhel*'de yer almayan bazı bilgilere yer verdiği dikkat çekmektedir. Mesela el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybek'in hâl tercümesinde isminin "Ay Bek" şeklinde ayrı yazılması gerektiği ve bunun Arapça karşılığının "emîrû kamer: ay beyi" olduğu şeklindeki ilâve¹³⁸ bunlardandır. Bazen bu ilâve bilgiler *el-Menhel*'de sonradan tamamlanmak üzere eksik bırakılan kısımların ikmalî şeklindedir. Mesela Esenbay es-Sâkî'nin (ö. 860/1456) hâl tercümesi *el-Menhel*'de onlar emîrliği rütbesine tayin edilmesiyle sona erdirilirken,¹³⁹ kalan kısım *ed-Delîlü's-şâfi*'de ikmal edilmektedir.¹⁴⁰

Eserin önemli özellikleri arasında *el-Menhel*'de bulunmayan bazı emîrlerin biyografilerini de içermesi zikredilebilir. Bu biyografilerden bir kısmının *el-Menhel*'in kaleme alındığı dönemler içerisinde vefat eden kişilere ait olduğu tespit edilmektedir. Mesela döneminin büyük emîrlerinden olan Ergun el-Alâî (ö. 748/1347-1348) bunlar arasındadır.¹⁴¹ Yine müellifin hicrî 850'lerde vefat ettiğini belirttiği "onlar ümerası"ndan Pehlivan lakabıyla meşhur Hoşgeldi en-Nâsırî'nin hâl tercümesi de¹⁴² bu tür örneklerdendir. Diğer taraftan *el-Menhel*'in kaleme alındığı dönemden sonra vefat eden bazı emîrlerin hâl tercümelerinin de *ed-Delîlü's-şâfi*'de mevcut olduğu görülmektedir. Nitekim müel-

¹³⁶ Bk. Sağır, *İbn Tağriberdî'nin "el-Menhelü's-Sâfi" Adlı Eserine Göre Kahire'de İlmî ve Sosyo-kültürel Hayat*, s. 102 vd.

¹³⁷ Bk. İbn Tağriberdî, *ed-Delîlü's-şâfi*, I, 3.

¹³⁸ Bk. İbn Tağriberdî, *ed-Delîlü's-şâfi*, I, 4; Sağır, *İbn Tağriberdî'nin "el-Menhelü's-Sâfi" Adlı Eserine Göre Kahire'de İlmî ve Sosyo-kültürel Hayat*, s. 43.

¹³⁹ Bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, II, 435.

¹⁴⁰ Bk. İbn Tağriberdî, *ed-Delîlü's-şâfi*, I, 131. Benzer örnekler için bk. Sağır, *İbn Tağriberdî'nin "el-Menhelü's-Sâfi" Adlı Eserine Göre Kahire'de İlmî ve Sosyo-kültürel Hayat*, s. 43 vd.

¹⁴¹ Bk. İbn Tağriberdî, *ed-Delîlü's-şâfi*, I, 105.

¹⁴² Bk. İbn Tağriberdî, *ed-Delîlü's-şâfi*, I, 287.

lifin övgülerle tanıttığı Cânbek en-Nevrûzî'nin (ö. 865/1460) biyografisi¹⁴³ buna örnek olarak sunulabilir. Yine el-Melikü'l-Eşref Aynal (857-865/1453-1461) döneminde askeriyedeki en üst rütbe olan mukaddemü elf payesini alan ve daha sonra önemli görevlere tayin edilen büyük ümeradan Baybars el-Eşrefî'nin (ö. 873/1469) biyografisi de¹⁴⁴ burada zikredilmelidir. Ancak müellif *ed-Delîlü's-şâffî* de bu son emîrin vefatından bahsetmemekte, sadece İskende-riye'de hapsedildiğine (865/1461) işaret ederek biyografisine son vermektedir. İbn Tağriberdî'nin bir başka eserinde 873(1469) senesinde vefat eden bu emîrin tafsilatlı bir biyografisini sunduğu¹⁴⁵ dikkate alındığında, *ed-Delîlü's-şâffî*'nin de müellifin tamamlama fırsatı bulamadığı eserleri arasında yer aldığı söylenebilir. Bahsettiğimiz hususiyetleri bakımından *ed-Delîlü's-şâffî*'nin de ihmal edilmemesi gereken kaynaklar arasında yer aldığına işaret etmeliyiz.¹⁴⁶

Bu kısımda **Sehâvî**'nin *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*¹⁴⁷ adlı mücessem eserine de temas etmek gerekir. Eserin müellifi Sehâvî, Çerkez Memlûkler döneminin Mısır'da yaşamış büyük hadis ve tarih âlimleri arasındadır. Büyük bir ilmî müktesebata ve kıymetli eserlere sahip olan Sehâvî gururlu ve sert mizaçlı biri olarak tavsif edilmektedir. Esasen tarih usulüne dair kaleme aldığı meşhur eserinde zaman zaman kullandığı bazı ifadeler de bu durumu teyit eder mahiyettedir. Nitekim Makrîzî'nin eseri *Kitâbü's-Sülûk*'tan bahsederken, kendisinin bu kitaba zeyil yazdığını, başka zeyillerin de bulunduğunu (İbn Tağriberdî'yi kastediyor), ancak bunları yazarların güvenilmez olduğunu ileri sürmektedir.¹⁴⁸ Bazı tarihçiler, onun eserlerinde insanları kötülediğini ifade eder.¹⁴⁹ Yine muhtemelen bu özellikleri sebebiyle muasırı bazı

¹⁴³ Bk. İbn Tağriberdî, *ed-Delîlü's-şâffî*, I, 240.

¹⁴⁴ Bk. İbn Tağriberdî, *ed-Delîlü's-şâffî*, I, 206.

¹⁴⁵ Bk. İbn Tağriberdî, *Hawâdith* (Popper), IV, 727.

¹⁴⁶ İbn Tağriberdî ve eserleri hakkında bk. İbn Tağriberdî *Havâdisü'd-dühûr* (Muhammed K. İzzeddin), s. 13-41 (nâşir girişi); Mustafa Çuhadar, *Abu'l-Mahasin Camal Al-Din Yusuf Bin Tağribirdi Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Yazmalarının Tavsifi (813-874/14101470)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1991; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, III, 169-172; Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, s. 87-92; Mustafa Çuhadar-İsmail Yiğit, "İbn Tağriberdî", *DİA*, XX, 385-388.

¹⁴⁷ Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Kahire, ts.

¹⁴⁸ Bk. Sehâvî, *el-İ'lân bi't-tevbîh li-men zemme't-târîh* (nşr. F. Rosenthal, notları ve mukaddimeyi Arapça'ya çeviren. Salih Ahmed Ali), Beyrut, ts., s. 243.

¹⁴⁹ Bk. Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr fi vekâi'id-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, Kahire 1982-1984, III, 361.

emîr ve âlimlerle çekişme içerisine de girmiştir.¹⁵⁰ Bunlara rağmen Memlûkler döneminin büyük tarihçileri arasında kabul edilmektedir.

Müellifin burada ele alacağımız eserinin mukaddimesinde belirttiği gibi 801 (1398) senesinden başlayarak IX. (XV) asırda yaşamış ulema, ümera, hulefa, vüzera, şuara, üdeba vb. birçok sınıftan kişinin hâl tercümesini telif etmiştir. Söz konusu kişiler için belli bir bölge tahsisi yapmadığını belirten müellif, az da olsa fazilet sahibi gayrimüslim şahıslara da yer verdiğini ifade etmektedir. Eserinde ağırlıklı olarak hocası İbn Hacer başta olmak üzere Makrîzî ve Aynî gibi müelliflerin kitaplarından faydalandığını belirten Sehâvî, “Şeyhunâ” ifadesiyle hocası İbn Hacer’i kastettiğini de söylemektedir. Müellif, eserini kullanım kolaylığı olsun diye alfabetik tertip ettiğini, Radiyyüddin, Zekiyüddin gibi isimleri er-Radî, ez-Zekî şeklinde kısalttığını, aynı şekilde rahatlıkla anlaşılacağı gerekçesiyle vefat senelerindeki “semânemie: sekiz yüz” rakamını kullanmadığını da eklemektedir.¹⁵¹

Aslında olduğu gibi elimizdeki neşri de on iki cilt olan eserin ilk on cildi alfabetik olarak düzenlenmiştir. On birinci cilt, müellifin ifadesiyle¹⁵² ismi bilinmeyen ya da künyesiyle meşhur olan kişilere tahsis edilmiştir. Son ciltte ise “Kitâbü mu’cem’ü’n-nisâ” başlığıyla¹⁵³ o asırdaki meşhur kadınlar tanıtılmıştır. Eserde on binden fazla erkek, binden fazla da kadının biyografisine yer verilmiştir. Müellifin 896 (1491) yılına kadarki biyografileri kaleme aldığı ifade edilmekteyse de¹⁵⁴ bundan sonraki senelerde vefat edenlere de yer verdiği tespit edilmektedir. Nitekim eserde 897 (1492) senesinde vefat eden birçok şahıstan bahsedildiği gibi¹⁵⁵ 899 (1493-1494) yılında ölenlerin biyografilerine de¹⁵⁶ rastlanmaktadır. Yine müellifin eserini kaleme aldığı sırada hayatta olanlara da yer verdiği görülmektedir. Mesela müellif Mekke’de iken birlikte hadis dersi aldığı bir şahsın biyografisinde onun hâlen (897/1491-1492) hayatta olduğunu belirtir.¹⁵⁷ Yine bir sufînin hâl tercümesinde de bu zatın hâlen (yıl

¹⁵⁰ Bu tür bir hadiseye örnek olarak bk. Nureddin Ali b. Davud b. İbrahim es-Sayrafî Hatîb el-Cevherî, *İnbâü’l-hesr bi-ebnâi’l-‘asr* (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1970, s. 283-284.

¹⁵¹ Bk. Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’*, I, 5, 6.

¹⁵² Bk. Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’*, XI, 2.

¹⁵³ Bk. Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’*, XII, 2.

¹⁵⁴ Bk. Çubukçu, “ed-Dav’ü’l-lâmi’”, *DİA*, IX (1994), s. 56.

¹⁵⁵ Bk. Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’*, I, 40, 117, V, 94, 150.

¹⁵⁶ Bk. Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’*, I, 170.

¹⁵⁷ Bk. Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’*, I, 165.

belirtmiyor) hayatta olduğunu söyler.¹⁵⁸ Müellifin 899 (1493-1494) yılında hayatta olanların hâl tercümelerini de¹⁵⁹ kaydettiğini belirtmek gerekir. Bu noktada müellifin işaret ettiği önemli bir ayrıntıya da temas etmek gerekir. Sehâvî, bir emîrin biyografisinde babasının adının Abdullah olduğunu söyleyenlerle ilgili olarak, bunun genellikle baba adı bilinmeyenler için kullanılan bir isim olduğunu söylemektedir.¹⁶⁰

Ele aldığımız bu eser, özellikle ulema, meşayih biyografilerinde dönemin ilim merkezleri, medreseler ile hadis başta olmak üzere birçok ilim dalının tedris usulü ve okunan kitaplarla ilgili konularda araştırmacılar için oldukça zengin malzeme sunmaktadır. Sayılamayacak kadar çok olan bu türden bilgilere, eserin herhangi bir sayfasında rahatlıkla tespit edilebileceği düşüncesiyle örnek vermek istemiyoruz. Ancak müellifin, biyografilerini kaleme aldığı bazı sultanlar hakkındaki değerlendirmeleriyle özellikle muasırı olduğu Makrîzî, Aynî, İbn Tağriberdî gibi tarihçiler hakkında kaleme aldıkları oldukça ilginç ve önemli ayrıntılar içerdiğinden burada zikredilmelidir. Mesela el-Melikü'l-Eşref Aynal'ın biyografisinde bu sultanı akli, idareciliği, sabrı, fitne çıkarmaktan uzak duruşu gibi hasletleri sebebiyle övdükten sonra döneminde rüşvetin artması, mansıb elde etmek için büyük paraların ödenmeye başlaması gibi gelişmeler yüzünden tenkit eder. Bu rüşvet meselesinin özellikle ulemaya büyük zarar verdiğini, âlimlerin ilmiye mansıbları için büyük paralar ödemek zorunda kaldıklarını belirten Sehâvî, bu konuyu daha fazla yazmak istemediğini de ifade eder. Müellif, sultanın önemli kusurları arasında hanımının sözünden çıkması ve devlet işlerini onun talimatlarına terk etmesini de sayar. Daha sonra bu sultanın imar faaliyetlerine de temas eden Sehâvî, bunların güzelliklerine işaret eder.¹⁶¹ Benzer şekilde el-Melikü'z-Zâhir Hoşkadem'in (865-872/1461-1467) hâl tercümesini de kaleme alan müellif, bazı güzel özelliklerini saydıktan sonra her ne surette olursa olsun (rüşveti kastediyor) mal biriktirme hırsı yüzünden onu tenkit eder. Daha sonra bu sultanın Kur'ân-ı Kerîm dersleri aldığına da işaret eden Sehâvî, vefatı öncesi hastalığı sırasında kendisini saraya çağırıldığını ve ona şifa âyetleri okuduğunu, bu sırada sultanın son derece edepli bir tavır takındığını ve ihsanda bulunduğunu belirtir. Bunların

¹⁵⁸ Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-İlâmi'*, I, 34.

¹⁵⁹ Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-İlâmi'*, II, 6, IV, 140.

¹⁶⁰ Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-İlâmi'*, III, 74.

¹⁶¹ Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-İlâmi'*, II, 328-329.

ardından seyyiatı kadar hasenatının da çok olduğunu, kötülüklerini saymaya gerek olmadığını söyleyerek konuyu bitirir.¹⁶²

Müellifin muasırı olduğu ve yakından tanıdığı tarihçilerle ilgili değerlendirmelerinde tenkitçi yönünü daha fazla ortaya koyduğu hatta bazıları için ağır ifadeler kullandığı görülmektedir. Mesela Makrîzî için yakından tanıdığı sultanlardan daha geniş bir yer ayıran müellif, bu tarihçinin gün, ay ve yıl olarak kaydettiği doğum tarihi başta olmak üzere hakkındaki önemli bilgileri ayrıntılarıyla aktarır. Ancak bu ayrıntıları naklederken tenkitlerini de ekler. Makrîzî'nin ileri sürdüğü nesebinin ve ders aldığı söylediği bazı hocalara isnadının doğru olmadığı, vakfiyesinde Şâfiî bir âlimin nezâret etmesi şartı bulunan bir hastanede buna rağmen nâzırlık yaptığı, meşhur bir emîrle yakın dostluğu sayesinde dünyalık elde ettiği hatta bu emîrin vefatından sonra Makrîzî'de emanet parasının kaldığı gibi ithamları sıralar. Tarih konusunda uzman olmasına rağmen geçmişte yaşamış insanlarla ilgili bilgisinin yetersiz olduğu ve bu sebeple abartılı şeyler yazdığı, bazı isimleri hatalı zikrettiği, sonraki dönem âlimleri ile ilgili de asılsız şeyler söylediği, meşhur eseri *el-Hıta'*ın biraz kendi ilâvesi bulunmakla birlikte bir âlimin benzer konulu eserinden istifadeyle yazıldığı, dolayısıyla intihal ürünü olduğu gibi Makrîzî'ye yönelik tenkitlerini de sayan müellif, onu güvenilmeyecek kişilerden bilgi almakla suçlar. Makrîzî'nin hadis, fıkıh, nahiv vb. sahalardaki bilgisinin çok az olduğu iddiasında da bulunan müellif bu konularda da çeşitli eleştirilerde bulunur. Birçok önde gelen kişinin Makrîzî'yi ziyaret etme sebepleri arasında onun keskin kaleminden çekinmelerinin bulunduğunu söyler.¹⁶³ Benzer eleştirileri Aynî için de yapan Sehâvî, özetlemek gerekirse bu tarihçinin fakirlik zamanında birçok emîrin kapısına gidip gelmesi, bazı emîrlerin onun atandığı vazifelerde aracılık yapması, hisbe vazifesinde muhalif davranan insanların ticaret malına el koyması ve fakirlere dağıtması gibi hadiselere işaret etmektedir. Onun sultanlarla yakın münasebetlerine de değinen müellif, bu hususta ayrıntılı ve kıymetli bilgiler verir. Makrîzî'ye nispetle Aynî'ye daha insafılı davranan Sehâvî, yine de Makrîzî'nin Aynî'nin Berkukiyye'den ağır ithamlarla kovulduğu şeklindeki kayıtlarına işaret etmekten kendini alamaz.¹⁶⁴

Sehâvî asıl ağır tenkitleri ve ithamları İbn Tağriberdî'ye ayırmış gibidir. Müellif, bu tarihçinin Türkler hakkındaki bilgisi sebebiyle kendisini önceki üç asırlık süreçte yaşamış bütün tarihçilerin önünde gördüğünü, bazı askerî

¹⁶² Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-İlâmi'*, III, 175-176.

¹⁶³ Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-İlâmi'*, II, 21-25.

¹⁶⁴ Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-İlâmi'*, X, 131-135.

oyunları iyi bildiği iddiasında bulunduğunu söyledikten sonra bu konularda yazdıklarının vehimlerle ve fahiş hatalarla dolu olduğunu ileri sürer. Kendisinden nasiplendiği bir hâs nâzırına övgüler düzdüğü ve bu sayede zenginleştiği daha sonra bir başka kudretli emîrin himayesine girdiği, bu ilişkilerini kendi maksatları için kullandığı gibi ağır ithamları da ekler. Bunların ardından İbn Tağriberdî'nin eserlerini sıralayan Sehâvî, bunların da fahiş hatalar ve vehimlerle dolu olduğunu, nisbeleri, harfleri, yılları yanlış yazdığını ileri sürer. Meşhur olmayanları şöhret sahibiymiş gibi tanıttığını, birçok kişiyi gerçekte var olmayan vasıflarla sıfatlandırdığını, almadığı dersleri almış gibi gösterdiğini de ekler. Bunlarla da yetinmeyen müellif, onun aslında bizzat duymadığı ve râvisini görmediği rivayetleri kendisi duymuş gibi yazdığını da iddia eder. Daha birçok hatasına işaret ettiği İbn Tağriberdî'nin ağır bir rahatsızlık neticesinde vefat etmesini dahi (hatalarına/günahlarına) kefaret olsun duasıyla kaydeder.¹⁶⁵

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi tenkitçiliği ile meşhur olan Sehâvî'nin muasırı olan bu tarihçilerle ilgili itham ve eleştirileri şaşırtıcı değildir. Hatta bu eleştiriler sayesinde dönemin uleması arasındaki rekabetin mahiyeti ve boyutları gibi hususların yanı sıra ulema-ümera münasebetleri, tarihçilerin devlet adamlarıyla ilişkileri ve onlardan gördükleri himaye gibi konularda da önemli bilgilere ulaşmak mümkün olmaktadır. Dolayısıyla Sehâvî'nin ele aldığımız bu eseri söz konusu dönemin sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmelerini tespit açısından büyük önem arz etmekte olup, mutlaka istifade edilmesi gereken kaynaklar arasındadır.¹⁶⁶

Vefeyât kaynakları kısmında son olarak **Necmeddin el-Gazzî**'nin (ö. 1061/1651), **el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mietî'l-âşire**¹⁶⁷ ve **İbnü'l-İmâd**'ın (ö. 1089/1679), **Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb**¹⁶⁸ adlı eserlerine kısaca da olsa temas etmeliyiz. Bu noktada hem müelliflerin Memlûkler döneminde yaşamadığı hem de İbnü'l-İmâd'ın eserinin klasik vefeyât kitaplarından farklı olarak yıllara göre tertip edildiği belirtilmelidir. Ancak Memlûkler döneminin Sehâvî'nin temas etmediği/edemediği meşhurlarının biyografilerini

¹⁶⁵ Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, X, 305-308.

¹⁶⁶ Sehâvî ve eserleri hakkında bk. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, III, 177-182; Tomar, "Sehâvî, Şemseddin", *DİA*, XXXVI (2009), s. 313-316; Çubukçu, "ed-Dav'ü'l-Lâmi'", s. 56.

¹⁶⁷ Necmeddin el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mietî'l-âşire* (nşr. Halil el-Mansûr), I-III, Beyrut 1997.

¹⁶⁸ Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (nşr. Abdülkadir el-Arnaûd-Mahmud el-Arnaûd), I-X, Dımaşk 1986-1993.

tespit bakımından bu eserlerin de burada konu edilmesi faydalı olacaktır. Bu eserlerden ilkinin müellifi Necmeddin el-Gazzî, 977 (1570) senesinde Dımaşk'ta doğmuş, başta babası olmak üzere döneminin meşhur âlimlerinden ders almış, daha sonra çeşitli şehirlere ilmî seyahatler yaparak bilgisini geliştirmiştir. Dımaşk'ta müderrislik, vaizlik ve imamlik gibi vazifeler yapan müellif, hadis, fıkıh ve tasavvuf sahasında döneminin önde gelen âlimleri arasında yer almıştır. Bunların yanı sıra nahiv, şiir, tarih ve tıp alanlarında da müktesebat sahibi olan Necmeddin el-Gazzî, 1061 (1651) yılında Dımaşk'ta vefat etmiştir.

Necmeddin el-Gazzî'nin başta gelen eserlerinden **el-Kevâkibü's-sâire**, 901-1000 (1495-1592) yılları arasında yaşayanların biyografilerini üç tabaka hâlinde ve alfabetik olarak kaydetmektedir. Her tabakada öncelikle "Muhammed" ismini taşıyanlar zikredilmektedir. Bu bakımdan eserin ilk tabakasını teşkil eden 901-933 (1495-1527) arasında vefat eden kişilerin konu edildiği ilk cildi, Memlûk araştırmacıları açısından ehemmiyet taşımaktadır. Nitekim Memlûk sultanları el-Melikü'l-Eşref Kayıtbay (872-901/1468-1496) ve el-Melikü'l-Eşref Kansu el-Gavrî'nin (906-922/1501-1516) biyografileri¹⁶⁹ ile az sayıda da olsa Memlûk ümerasının hâl tercümelerinden istifade edilebilir.¹⁷⁰

İbnü'l-İmâd'ın **Şezerâtü'z-zeheb** adlı eserine gelince eserin müellifi 1032 (1623) Dımaşk'ta doğmuş, ilk tahsilini de bu şehirde yapmıştır. Daha sonra Kahire'ye giden müellif, burada birçok âlimden ders görerek tarih, fıkıh, edebiyat gibi sahalarda behre sahibi olmuştur. Dımaşk'ta bir süre müderrislik de yapan müellif, 1089 (1679) yılında Mekke'de vefat etmiştir.

Müellifin en meşhur eseri olan **Şezerâtü'z-zeheb**, Hicret'in ilk yılından 1000 (1592) senesine kadarki süreci kronolojik olarak ele alan ancak büyük kısmını vefeyâtın oluşturduğu, takriben on bin civarında biyografiyi içeren hacimli bir kitaptır. Esasen müellif de, kronolojik olmasına rağmen eserinde meşhur kişilerin hâl tercümelerini topladığını belirterek¹⁷¹ eserinin gerçek mahiyetine işaret etmiştir. Ele aldığımız eserin Memlûkler dönemindeki meşhur şahsiyetlerin biyografilerini tespit açısından ehemmiyet taşıyan kısmı, elimizdeki neşrin onuncu ve son cildir.¹⁷²

¹⁶⁹ Bk. Necmeddin el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, I, 295-298, 298-301.

¹⁷⁰ Müellif ve eserleri hakkında bk. Cevat İzgi, "Necmeddin el-Gazzî", *DİA*, XXXII (2006), s. 497-498.

¹⁷¹ Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, I, 111.

¹⁷² Müellif ve eserleri hakkında bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, I, 86-101 (nâşir mukaddimesi); Tomar, "İbnü'l-İmâd", *DİA*, XXI, 95-96.

Sonuç

Memlûkler dönemi tarihçilik ve tarih eserleri açısından altın çağ olarak kabul edilir. Bunun sebebi söz konusu dönemde kaleme alınan tarih eserlerinin çokluğu kadar bunların siyaset, askeriye, müessese, biyografi ve coğrafya gibi alanlara da yayılmasıdır. Bu alanlar içerisinde vefeyât/tabakât/terâcim sahasında yazılan eserlerin çokluğu ve hacimliliği söz konusu dönem tarihçiliğinin en fazla öne çıkan özellikleri arasındadır. Hatta özellikle Şamlı tarihçilerin telif ettiği kronolojik tarih eserlerinde de biyografi kısımlarının önemli bir yer tuttuğu tespit edilmektedir. Gerek vefeyât gerekse kronolojik tarih eserlerinde yer alan bu biyografik malumat siyasî tarih kısımlarında mevcut olmayan bilgiler ve önemli ayrıntıları günümüze ulaştırmaktadır. Mesela daha önce bahsi geçen İbn Hallikân'ın el-Melikü's-Saîd Berke ile alakalı aktardığı bilgilerin önemli bir kısmı kronolojik siyasî tarih eserlerinde yer almamaktadır. Bu bilgilerin şahsî müşahedeye dayanması ayrıca önemlidir. Yine meşhur Dımaşk saltanat nâibi Tenkiz'le alakalı birçok önemli bilgi siyasî tarih ağırlıklı eserlerde yer almazken, Safedî'nin biyografi kitaplarında ayrıntılarıyla ele alınmaktadır. Hatta buradaki bilgiler daha sonraki dönem tarihçileri tarafından iktibas edilmiştir. Bunlarda da bulunmayan bazı ayrıntılar, bahsi geçen nâibin döneminde Dımaşk'ta görev yapan Şâfiî başkadılarının hâl tercümelerini anlatan tabakât eserlerinde yer almaktadır. Makrîzî'nin vefeyât kitaplarında hâl tercümelerini zikrettiği şahıslarla ilgili bazı önemli bilgi ve ayrıntılara kronolojik eserlerinde rastlanmaz. Bu örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. Dolayısıyla Memlûk tarihinin çeşitli yönlerine dair araştırma yapan ilim adamlarının kendi araştırdıkları alana dair bilgiler içeren kronolojik eserlerin yanı sıra özellikle biyografi kitaplarına da müracaat etmeleri gerektiği kanaatindeyiz. Ayrıca Memlûkler döneminde yazılmış tarih eserlerinin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini, her eserde farklı bir ayrıntıya rastlama ihtimalinin yüksek olduğunu vurgulamak istiyoruz. Bu bakımdan ilâve olarak sadece biyografi eserlerine değil, müessese, coğrafya vb. alanlarda kaleme alınmış kaynaklara da müracaat edilmesinin faydalı olacağına işaret etmeliyiz.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar, "Zehebî", *DÍA*, XLIV (2013), s. 180-188.
- Anân, Muhammed Abdullah, *Müerrihû Mısri'l-İslâmiyye ve Mesâdiru't-târîhi'l-Mısri*, Kahire 1999.
- Aybakan, Bilal, "Sübki, Tâceddin", *DÍA*, XXXVIII (2010), s. 11-13.
- Bauden, Frédéric, "Maqriziana I-II...", *Mamlûk Studies Review*, X/2 (2006), s. 81-139.
- Çubukçu, Asrî, "ed-Dav'ü'l-Lâmi", *DÍA*, IX (1994), s. 56.
- , "ed-Dürerü'l-Kâmine", *DÍA*, X (1994), s. 29.
- , "İbnü's-Sukâî", *DÍA*, XXI (2000), s. 211.
- Çuhadar, Mustafa, *Abu'l-Mahasin Camal Al-Din Yusuf Bin Tağribirdi Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Yazmalarının Tavsifi (813-874/1410-1470)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1991.
- Çuhadar, Mustafa - Yiğit, İsmail, "İbn Tağribirdî", *DÍA*, XX (1999), 385-388.
- Durmuş, İsmail, "Safedî", *DÍA*, XXXV (2008), s. 447-450.
- Efendioğlu, Mehmet, "Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ", *DÍA*, XXXVII (2009), s. 326-327.
- Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", *DÍA*, XXVII (2003), s. 448-451.
- el-Gazzî, Necmeddin (ö. 1061/1651), *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mietî'l-âşire* (nşr. Halil el-Mansûr), I-III, Beyrut 1997.
- Göksu, Erkan, "İbn Tağribirdî ve Tarihçiliği", *Nüşa*, VIII/26 (2008), s. 69-90.
- Haarmann, Ulrich, *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit, İslamkundliche Untersuchungen*, Freiburg 1969.
- Hatîb el-Cevherî, Nureddin Ali b. Davud b. İbrahim es-Sayrafî (ö. 900/1495), *İnbâü'l-hesr bi-ebnâi'l-'asr* (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1970.
- Irwin, Robert, "Mamluk History and Historians", *Arabic Literature in the Post Classical Period* (ed. R. Allen-D. S. Richards), Cambridge 2006.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449), *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mietî's-sâmine* (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), I-IV, Beyrut 1997.
- , Ebü'l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Zeylü'd-Düreri'l-kâmine* (nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut 1998.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân* (nşr. İhsan Abbâs), I-VIII, Beyrut 1978.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed (ö. 930/1524), *Bedâi'u'z-zühûr fi vekâi'i'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, Kahire 1982-1984.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed (ö. 851/1448), *Tabakâtü's-Şâfi'iyye* (nşr. Hâfız Abdülaîm Han), I-IV, Beyrut 1987.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), *Tabakâtü'l-fukâhâi's-Şâfi'yyîn* (nşr. Abdülhâfız Mansûr), I-II, Libya 2004.
- İbn Tağriberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf (ö. 874/1469), *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi* (nşr. Muhammed M. Emin-Nebîl Muhammed Abdülaziz), I-XII, Kahire 1984-2006.
- , *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire 1956, XIII (nşr. Fehim M. Şeltût), Kahire 1970, XIV (nşr. Cemal M. Muhriz-Fehim M. Şeltût), Kahire 1971, XV (nşr. İbrahim Ali Tarhan), Kahire 1972, XVI (Cemaleddin eş-Şeyyâl-Fehim M. Şeltût), Kahire 1972.
- , *Hawâdith ad-Duhûr fî Madâ 'l-Ayyâm Wash-Shuhûr* (nşr. William Popper), I-IV, Berkeley 1931-1942, IV, 583-584.
- , *ed-Delîlü's-şâfi 'ale'l-Menheli's-sâfi* (nşr. Fehim M. Şeltût), I-II, Kahire 1998.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (nşr. Abdülkadir el-Arnaûd-Mahmud el-Arnaûd), I-X, Dımaşk 1986-1993.
- İbnü's-Sukâî, Fazlullah b. Ebü'l-Fahr (ö. 726/1326), *Tâlî Kitabi Vefeyâtü'l-a'yân* (nşr. ve Fran. çev. Jacqueline Sublet), Dımaşk 1974.
- İzgi, Cevat, "Necmeddin el-Gazzî", *DİA*, XXXII (2006), s. 497-498.
- Kallek, Cengiz, "İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin", *DİA*, XX (1999), 102-103.
- Kandemir, Yaşar, "İbn Hacer el-Askalânî", *DİA*, XIX (1999), 514-531.
- Kortantamer, Samira, "Memlûk Tarihçiliğine Genel Bir Bakış", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, I (1983), s. 31-35.
- , "Memlûk Tarihçiliğinde Bir Üslup Unsuru el'Acâib ve'l Garâib" *Tarih İncelemeleri Dergisi*, IX/1 (1994), s. 69-87.
- el-Kütübî, Muhammed b. Şakir (ö. 764/1363), *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeylû 'aleyhâ* (nşr. İhsan Abbâs), I-V, Beyrut 1973-1974.
- Little, Donald Presgrave, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, Wiesbaden 1970.
- el-Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1441), *Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), I-VIII, Beyrut 1991.
- , *Dürerü'l-'ukûdi'l-ferîde fî terâcimi a'yânî'l-müfîde* (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî), I-II, Dımaşk 1995.
- Ortaçağ Türk Tarihi Ana Kaynakları* (ed. Altan Çetin), İstanbul 2014.
- en-Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab (ö. 733/1333), *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*, I-XVIII, Kahire, ts., XIX-XXVII (nşr. M. Ebû'l-Fazl-Ali M. el-Bicâvî-Hüseyn Nassâr v.dğr.), Kahire 1975-1985, XXIX (nşr. M. Ziyâeddin er-Reyyis-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1992, XXX (nşr. Muhammed A. Şâire-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1990, XXXI (nşr. el-Bâz el-Arînî-Abdülaziz el-Ehvânî), Kahire 1992, XXXII (nşr. Fehim M. Şeltût-

- Abdülaziz el-Ehvânî-Saîd A. Âşûr), Kahire 1998, XXXIII (nşr. Mustafa Hicâzî-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1997.
- Özaydın, Abdülkerim, "İbn Hallikân", *DİA*, XX (1999), 17-19.
- , "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ", *DİA*, XX (1999), s. 132-134.
- , "Kütübî", *DİA*, XXVII (2003), s. 8-9.
- es-Safedî, Salâhaddin Halil b. Aybek (ö. 764/1363), *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât* (nşr. Helmut Ritter, Sven Dederling v.dğr.), I-XXX, Wiesbaden-Beyrut 1962-2004.
- , *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr* (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), I-VI, Beyrut-Dımaşk 1998.
- , *Tuhfetü zevi'l-elbâb fi-men hakeme bi-Dımaşk mine'l-hulefâ ve'l-mülûk ve'n-nüvvâb* (nşr. İhsan B. S. Hulûsî-Züheyr H. es-Samsâm), I-II, Dımaşk 1991-1992.
- Sağır, Abdullah, *İbn Tağrıberdî'nin "el-Menhelü's-Sâfi" Adlı Eserine Göre Kahire'de İlmî ve Sosyo-kültürel Hayat* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M.Ü.SBE, İstanbul 2014.
- es-Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman (ö. 902/1497), *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Kahire, ts.
- , *el-İlân bi't-tevbîh li-men zemme't-târîh* (nşr. F. Rosenthal, notları ve mukaddimeyi Arapça'ya çeviren. Salih Ahmed Ali), Beyrut, ts.
- es-Sübki, Taceddîn Abdülvehhab (ö. 771/1370), *Tabakâtü's-Şâfi'yyetü'l-kübrâ* (nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv), I-X, Kahire 1964.
- , *Muîdü'n-ni'am ve mübîdü'n-nikam*, Beyrut 1986.
- Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, I-IV, Beyrut 1983-1990.
- Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998.
- Tomar, Cengiz, "Sehâvî, Şemseddin", *DİA*, XXXVI (2009), s. 313-316.
- , "Tarih (Mısır, Suriye ve Filistin)", *DİA*, XL (2011), s. 40-45.
- Yalçın, Mehmet Fatih, *Bahrî Memlûkler'de Dımaşk Kâdilkudâtları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Ü. SBE, İstanbul 2016.
- Yiğit, İsmail, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, VII, İstanbul 1991.
- , "Memlûkler Dönemi (1250-1517) İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Türkler*, V (2002), 748-756.
- Yüsri Abdülgani Abdullah, *Mu'cemü'l-müerrihîne'l-Müslimîn hatta'l-karni's-sânî 'aşer el-Hicrî*, Beyrut 1991.
- ez-Zehabî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnâvut v.dğr.), I-XXIII, Beyrut 1981-1985.
- Ziyâde, M. Mustafa, *el-Müerrihûn fi Mısır fi'l-karni'l-hâmis 'aşer el-Mîlâdî el-karni't-tâsi' el-hicrî*, Kahire 1954.

The Most Prominent Obituary and Biography Works of Mamluk Period (648-923/1250-1517)

Citation / ©-Ayaz, F.Y. (2016). The Most Prominent Obituary and Biography Works of Mamluk Period (648-923/1250-1517), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 16 (2), 1-38.

Abstract- *Mamluk Sultans and statesmen encouraged scholars and scientific activities thus scholars who escaped from the Mongol invasion found asylum in the district of Egypt and Damascus .Due to the reasons explained above , a rich cultural milieu was formed there. This neighborhood to prove fruitful and a large number of scholars in various fields were trained and numerous works was penned. Foremost among these fields is history. This period is accepted as a golden age for Islamic historiography. Many biography authors and their large-volume works on this subject [called wafayat (obituary) / terâcim (biographies)] played an important role to name this period as 'golden'. Records in these works are of great importance recognizing prominent figures and identifying important information about their lives not detailed in the other chronological history books. No distinct studies addressing the Mamluk historians and their obituary works in our country as far as we could determine. In this regard, it has become imperative to conduct a study case. As far as we ascertain ,there are no distinct studies addressing the Mamluk historians and their obituary works in our country. In this regard, a study in this area has become obligatory.Our study which is about the outstanding biography works during the above mentioned period is intended to reflect the experience of an academician who has carried on his study for many years in this field rather than a general description of Mamluk historiography and historians. In other words, the method we use in this study is preferred to give examples as much as possible on how to read such obituary works, which consist of a Mamluk historian's approaches to an issue, of his prepossession or objectivity of the problems in his work that the reader may encounter, or of how to use such works.*

Keywords- *Wafayat (obituary works), biographies, Mamluks, history*

Ekolojik Krizin Kaynağını İnsan Olarak Gören İndirgemeci Anlayışın Eleştirisi

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ*

Arş. Gör. Dr. Mehmet Ali ÇELİK**

Atıf / ©- Dönmez, S- Çelik, M.A. (2016). Ekolojik Krizin Kaynağını İnsan Olarak Gören İndirgemeci Anlayışın Eleştirisi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 39-51.

Öz- Yerküreyi yok oluşun eşğine sürükleyen ekolojik krizin kaynağına dair birçok teorisyen fikir beyan etmiştir. Kimi çevreler mevcut kapitalist sistemi, kimi çevreler ise sanayi devrimi ve nüfus artışını çevresel denge bozulunun kaynağı olarak görmektedir. Çevre krizini artan nüfusa bağlayan kuramcılardan olan İngiliz Ekonomist Thomas Malthus, çevre etiği konusunda önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Malthus, *An Essay on the Principle of Population as It Affects the Future Improvement of Society in 1798* adlı kitabında çevre problemlerinin kaynağını artan insan nüfusuna bağlamaktadır. Malthus'a göre, sanayi devrimi ile birlikte Avrupa'da artan refah seviyesi nüfus patlamasına neden olmuştur ve buna bağlı olarak doğa, ağır bir antropolojik baskıya maruz kalmıştır. Malthus'un nüfus artışını ekolojik buhranın kaynağı olarak tayin eden görüşleri, günümüzde eleştirilmektedir. Çünkü dünya nüfusu 1980'lere kadar hızla artarken, günümüzde artık nüfus artış hızı azalma eğilimi içerisindedir. Azalan insan nüfus artış hızına bağlı olarak 1980'lerden sonra çevre problemlerinin de çözülme eğilimi içerisinde olması gerekmektedir. Fakat şu an ki durum, tam tersidir. Günümüzde çevre problemleri, büyüyerek içinden çıkılmaz bir hal almaya devam etmektedir. Bu çalışmada, çevre sorunlarının çözümü konusunda Malthusçu yaklaşım eleştirilirken, sorunu daha ayrıntılı ve geniş yelpazede değerlendiren bütüncül bakışın önemi üzerinde durulmuştur. Zira, olgu ve olayları bütüncül bakış açısı ile ele almak felsefi tutumun gereğidir. Bu çalışmada, ekolojik kriz meselesi felsefi bir bağlamda ele alınmış, sonuç olarak sorunun Malthusçu anlayış ile çözülemeyeceğinin altı çizilmiştir.

Anahtar sözcükler: Çevre etiği, ekolojik kriz, holistik bakış, Thomas Malthus



Makalenin gelişi: 30.09.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Çukurova Ü. İlahiyat F. Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: sdonmez@cu.edu.tr

** Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, e-posta: mehmet.ali.celikk@gmail.com

Giriş

19. yy'da Avrupa'da, bilhassa batısında, sosyal, ekonomik ve felsefesi açısından önemli değişimler yaşanmaya başlanmıştır (Küçükalay, 1997:51; Torun, 2003:181; Akagündüz, 2010:422). Bu değişimlerin temel dinamiklerinden birisi sanayileşmedir. Sanayileşme, ekonomide ve toplumda radikal değişimler meydana getirmiştir (Güzel, 2014:158; Özdemir, 2014:2). Bunlardan bazıları tarımda modern makinelerin kullanılması, kırdan kente göç ve hızlı şehirleşmedir. Tüm bunların dışında, 19. yy demografik açıdan önemli bir milattir. 19.yy ile birlikte toplumsal refah ve sağlık hizmetlerinde meydana gelen değişim ile ortalama insan ömrü artmış, bebek ölümleri azalmış ve buna bağlı olarak nüfus, daha hızlı artmaya başlamıştır. Örneğin, 19. yy başında 16 milyon civarında olan İngiltere nüfusu sadece 50 yılda % 100 artarak 32 milyona ulaşmıştır.

19. yy ile birlikte kimi bilim insanları "hızla artan insan nüfusu ile birlikte yeryüzü kaynaklarının da kontrolsüz bir şekilde tükeneyeceği" tezini savunmaktadır. Bu görüşü savunan bilim insanlarının başında İngiliz ekonomist ve nüfus bilimci Thomas Malthus gelir. Malthus aslında tipik bir liberalisttir. Ona göre, "*Hayat mücadelesi, tabiatın bir hikmetidir ve insanların tembelleşmesini engeller. Yoksulluk yoksulların suçudur!*" Malthus'un tezine göre, herhangi bir kısıtlama olmazsa nüfus geometrik olarak büyür (1, 2, 4, 8, 16, 32, 64,...). Halbuki besin kaynakları aritmetik olarak artmaktadır (1,2,3,4,5,6,...). Kısacası Malthus nüfus fazlasının ciddi bir sorun olduğunu öne sürer ve besin kaynakları ile nüfus artışı arasında bir denge kurulabilmesi için nüfus planlaması yapılmasını savunur (Ergün ve Çobanoğlu, 2012:114).

Bu noktada Malthus'un görüşlerini savunan çok sayıda çevre etikçisi bulunmaktadır. Çevre krizini artan nüfusa bağlayan kuramcılar, çevre etiği konusunda önemli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Malthusçu çevre etikçilerine göre, sanayi devrimi ile birlikte Avrupa'da artan refah seviyesi nüfus patlamasına neden olmuştur ve buna bağlı olarak doğa, ağır bir antropolojik baskıya maruz kalmıştır. Eğer insan nüfusu azalır, ekosistem üzerindeki baskı da azalacaktır. Malthus'un görüşlerini benimseyen Robert Owen gibi çevre aktivistleri doğum kontrol yöntemi/aile planlaması ile Avrupa'da insan nüfusunun azaltılmasını savunmuştur.

Bu çalışmada, Malthus'un düşünceleri üzerine inşa edilen çevre etiği anlayışının eleştirisi yapılmaktadır. Çalışmanın temel soruları şunlardır:

- 1) Çevre krizinin kaynağı geometrik olarak artan insan nüfusu mudur?

- 2) Çevre problemlerinin kaynağı ve çözümü hususunda Malthusçu çevre etiği anlayışı ile holistik yaklaşımın farkı nelerdir?
- 3) Toplumsal etik ile ekolojik kriz arasında bir ilişki var mıdır?

Çalışmamızda tüm bu soruların cevabına ulaşılmaya çalışılacaktır. Aynı zamanda bu çalışmada Malthusçu çevre etiği anlayışı eleştirilirken, ekolojik krizin kaynağının tespiti ve çözümü noktasında Murray Bookchin'in çizdiği çerçevede bütüncül bakışın önemi vurgulanacaktır.

Ekolojik krizin kaynağı geometrik olarak artan insan nüfusu mudur?

Nüfus artışının ciddi bir problem olması ekolojik kriz ile daha vurgulu bir şekilde ifade edilmeye başlanmıştır. Bunda sınırlı miktardaki yeryüzü kaynaklarının geometrik bir şekilde artan insan nüfusuna yetmeyeceği fikri etkili olmuştur. Bu meseleye son iki yüzyıldır yaşanan ekolojik kriz meselesi de eklenince, durum içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Bu bağlamda, ekolojik krizin kaynağı ve çözümü noktasında yapılan tartışmalar nüfus problemi üzerinde yoğunlaşmıştır. Malthus, *An Essay on the Principle of Population as It Affects the Future Improvement of Society in 1798* adlı kitabında çevre problemlerinin kaynağını artan insan nüfusuna bağlamaktadır. Malthus'a göre, sanayi devrimi ile birlikte Avrupa'da artan refah seviyesi nüfus patlamasına neden olmuştur ve buna bağlı olarak doğa, ağır bir antropolojik baskıya maruz kalmıştır. Dolayısıyla insan nüfusunun azalması ile ekosistem üzerindeki baskı da azalacaktır. Malthus'un görüşlerini benimseyen Robert Owen gibi çevre aktivistleri doğum kontrol yöntemi/aile planlaması ile Avrupa'da insan nüfusunun azaltılmasını savunmuştur.

Malthus'un artan insan nüfusunu ekolojik buhranın kaynağı olarak görmesi konusundaki görüşleri, günümüzde eleştirilmektedir. Çünkü dünya nüfusu 1980'lere kadar hızla artarken, günümüzde artık azalmaktadır. Azalan insan nüfusuna bağlı olarak 1980'lerden sonra çevre problemlerinin de çözülme eğilimi içerisinde olması gerekmektedir. Fakat şu anki durum, tam tersidir. Günümüzde çevre problemleri, büyüyerek içinden çıkılmaz bir hal almaya devam etmektedir.

20.yy ile birlikte, ekolojik krizin çözümüne dair atılan adımlar sorunun çözülmediğini aksine derinleştiğini göstermektedir. Ekolojik krizin günümüzde devasa sorunlar yumağı halini alması tek bir sebebe bağlanamaz. Ekolojik kriz meselesi ile ilgili birçok disiplin tarafından araştırılması gereken konular vardır. Ekolojik krizin toplumsal, ekonomik, siyasal arka planı vardır. Doğa ile

insan arasındaki ontolojik, epistemik ve etik bağlamda yaşanan kopuşun analizi, sorunun çözümü noktasında gereklidir. Bu durum söz konusu mesele ile ilgili farklı bilim dallarının bir araya gelerek çalışma yapmasını zorunlu hale getirmektedir. Çünkü her disiplin kendi midye kabuğu aralığından soruna bakarak, bütünü göremez. Zira, parçayı incelerken bütünü kaçırmak, çağımızın büyük sorunudur. Söz konusu yöntemle sorunlar çözülmek bir yana dursun, derinleşmektedir.

Ekolojik krizin kaynağını insan olarak gören Malthusçu çevre etiği anlayışı

Ekonomist ve nüfus bilimci Malthus'un fikirlerini ön plana çıkaran birçok çevre akımı mevcuttur. Bu çevre hareketlerinden bazıları tüm insanlığı yeryüzünün kanseri olarak görmektedir. Derin ekologlar'a göre ekolojik krizin kaynağı artan nüfusu ile modern insandır (Ertan, 1998:137). Modern insanın yeryüzünden temizlenmesi ile ekoloji zamanla kendisini yenileyecek ve olacaktır. İnsanı ekolojik krizin kaynağı olarak gören bir diğer çevre akımı ise sığ çevrecilerdir. Bu hareket ekolojik krizi insan-merkezci bir anlayış ile ele almaktadır. Bu hareket insanı yeryüzünün en üstün varlığı olarak görmektedir. Diğer canlıları ise insanın himayesinde varlıklar olarak görmektedirler. Sığ çevreciler, insanların doğaya yönelik hassasiyetleri artırılarak ve insan nüfusunun artışı kontrol altına alınarak çevre problemlerinin çözülebileceğini iddia etmektedir (Ertan, 1998:135; Kayaer, 2013:69). Bu bağlamda hem derin ekologlar hem sığ çevreciler, çevre problemlerinin kaynağını insan bağlamaktadır. Bu tip hareketler çoğu yönden birbirine zıt olmasına rağmen, ekolojik krizin kaynağı noktasında insanı görmeleri noktasın ortaklıklar. Bu yönüyle Malthus'un çevre problemleri ve artan insan nüfusu arasında kurduğu ilişki gerek sığ çevreciler için gerekse de derin ekologlar için geçerlidir.

Ekolojik krizin çözümü bağlamında insan-çevre ilişkisinin yeniden ele alınması gerekmektedir. Bunun için de daha bütüncül bir etik anlayışını hakim kılmak şarttır. Çünkü ekoloji her geçen gün daha derin bir krizin içerisine sapsanmaktadır. Bu krizin sonucunda sadece insan değil tüm canlı alemi yok oluşa doğru sürüklenmektedir. Bu bağlamda ekolojik bir etik inşası önem kazanmaktadır. Ekolojik etik inşası ile kast edilen sorunun kaynağı ve çözümünde daha geniş bir perspektif yakalamaktır.

Malthusçu etik anlayışı ekolojik krizin tek günahkarı olarak insanı görmektedir. Halbuki sorunun kaynağı tüm insanlık değil bir grup elittir. Gerek biyo-merkezci etik gerekse de sığ çevrecilerin ortak noktası; sorunun kaynağı olarak indirgemeci bir anlayışla insanı görmesidir. Halbuki ekolojik etik soru-

nun kaynağını tüm insanlıkta değil bir grup elitin inşa ettiği mevcut sistemde görmektedir. Bookchin tarafından sıklıkla kullanılan ekolojik etik anlayışına göre; Sistem ile ekolojinin bir arada yaşamasını imkansızdır. Bookchin sığ çevrecilerin sistemi reforme ederek ekolojiyi yaşatma sloganlarını bir köpek balığına fitoplankton yiyerek yaşa, aç bir aslana ceylanlarla barış içinde yaşa denilmesine benzetir (Bookchin, 2013a; 2013b).

Bookchin aynı zamanda mevcut sistemde sağlıklı bir etik inşasının mümkün olamayacağını belirtir. Bookchin'e göre, bugünkü toplumsal sorunların kaynağının anlaşılması ve tutarlı biçimde ortaya konması gerekir aksi takdirde mevcut sistemde toplumdan ahlaklı olmasını beklemek, insanın nefes almadan yaşamasını beklemek kadar hayalciidir (Bookchin, 2013c).

Aşağıda verilen tablo, ekolojik krizin kaynağını insan olarak gören Malthusçu anlayış ile bütüncül bakış açısını merkeze alan Bookchinci anlayışın karşılaştırmasını yapmaktadır. Bu tabloda Holistik yaklaşıma önem veren ekolojik etik anlayışın ekolojik krizin kaynağı ve çözümüne yaklaşımı nedir? ile Malthusçu çevre etiği'nin ekolojik krizin kaynağı ve çözümüne yaklaşımı nedir? sorularının cevapları kıyaslanmıştır.

Malthusçu çevre etiğinin ekolojik krizin kaynağı ve çözümüne yaklaşımı nedir?	Bütüncül yaklaşıma önem veren ekolojik etik anlayışın ekolojik krizin kaynağı ve çözümüne yaklaşımı nedir?
Kelimenin kökeni çevrelemek, çevirmek, sarmak gibi anlamlara sahiptir. Kelimenin kökenine bakmak çevre kelimesinden ne anlamamız gerektiğini açıkça anlatmaktadır. Çevre insanı merkeze alan diğer canlı ve cansız ekosistemleri insanı çevreleyen varlıklar olarak ötekileştirir. Halbuki "eko" kelimesi tüm biyotik ve abiyotik unsuları bir arada ele alan kavramdır. Ekoloji kelimesinde herhangi bir canlıyı ötekileştiren yada merkeze alan bir anlam bulunmamaktadır.	Tüm canlı ve cansız varlıklar arasındaki ilişkileri, etkileşimleri konu alır. Biyo ya da insan merkezci değildir. Bilimsel bir bakış açısının yanında ekoloji kelimesinin iyi irdelenmesi durumunda etik bir bakış açısını da yansıttığı idrak edilecektir.
Çevre insana fayda sağladığı ölçekte değerlidir. Doğaya karşı, faydacı bir bakış açısı hakimdir. Aynı zamanda klasik çevre etiği anlayışında; sınırların kesin olarak çizilememesinden dolayı birçok görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerden bazıları, çevre sorunlarının çözümünde teknolojiye umut bağlaması nedeniyle teknomerkezciidir. Bazısı ise diğer tüm canlı aleminin insan için	Tüm ekosistemler, tüm habitatlar, tüm canlı ve cansız varlıklar ekolojik dengede tamamlayıcı bir göreve sahiptir. Tüm varlıklar kendinde değere sahiptir. Ekolojik etik anlayışı sorunun kaynağını siyasi olarak görmektedir. Ekolojik etik anlayışına göre, söz konusu krizin kaynağı toplumdur. Ekolojik kriz, toplumdan diğer canlı ekosistemlerine doğru taşmıştır.

olduğunu iddia etmesi dolayısıyla insan merkezidir. Bir diğer çevre anlayışı ise modern matematiksel fiziğin dünya tasvirini kabul etmesi dolayısıyla mekanisttir (Çüçen, 2011:4). Bu görüşlerin tümünün ortak noktası sorunu siyasi ve toplumsal olarak görmekten uzaktır. Aynı zamanda söz konusu çevre etiği anlayışları, doğadaki insan-dışı canlı ortamına kendinde değer vermezler. Bu yönüyle ekolojik olmaktan uzaktırlar.	
Sistemi reforme etmeyi amaçlar. Çevre sorunlarını sağ-sol yani siyasi bir mesele olmadığını söyler. Sistemi sorunun temel kaynağı olmaktan çıkarmak ister.	Sistem ile ekolojinin bir arada yaşamasını imkansız görür. Sistemi reforme ederek ekolojii yaşatma sloganlarını bir köpek balığına fitoplankton yiyerek yaşa, aç bir aslana ceylanlarla barış içinde yaşa denilmesine benzetir.
Sorunu insanların sudan tasarruf etmesiyle, bireysel araçlar yerine toplu taşıma araçlarını tercih etmesiyle, eko çamaşır ve bulaşık makineleri kullanmasıyla, kutuplarda bir pandayı evlat edinerek çözeceğini sanmaktadır.	Bu toplum ne kadar “yeşile” bürünürse bürünsün “ekolojik bir bakış açısı”nın gerekliliği üzerine ne kadar çene yorarsa yorsun, toplumun yaşama biçimini derinlikli yapısal dönüşümler olmaksızın değiştiremeyeceğine inanır.
Ahlak kavramına karşı duyarsız, kör bir topluma ahlak söylemlerinde bulunur.	Bugünkü toplumsal sorunların kaynağının anlaşılması ve tutarlı biçimde ortaya konması gerekir aksi takdirde mevcut sistemde toplumdaki ahlaklı olmasını beklemek, insanın nefes almadan yaşamasını beklemek kadar hayalciidir.

Toplumsal etik ile ekolojik kriz arasında bir ilişki var mıdır?

Ekolojinin bütüncül bakış açısıyla ele alınmasını savunan öncemli filozoflardan birisi Aristoteles’tir. Aristotelesçi anlayış; ekosistemde var olan canlı varlıkların doldurdukları yer ile dengeyi sağladıklarını ve bu anlamda tüm varlıkların kendinde bir değere sahip olduklarını bilip ona göre hareket edilmesini, hatta dengeyi bozacak her türlü müdahaleden kaçınılması gerektiğini belirtir (Çankaya, 2011:124). Fakat bu anlayışın mevcut sistemde var olması mümkün değildir. Çünkü insanın insana değer vermediği bir ortamda, insan ile diğer canlılar arasındaki ilişkinin etik bir çerçevede şekillenmesi mümkün değildir. Bunun altı çizilmesi gereken birkaç sebebi vardır. Bunlardan ilki insanın doğaya yabancılaşmasıdır.

Mevcut kapitalist sistem insanın doğaya yabancılaşmasını tetiklemektedir. Mevcut sistemde insan, kentlerde hizmet sektörü ve sanayi ile uğraşarak artan ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmaktadır. Bunun sonucunda, kendisini

vahşi rekabet ortamında bulunmaktadır. Artan ihtiyaçlarını karşılamak, hep daha fazlasını kazanmak ve sınırsız lüks içerisinde yaşamak isteyen insan, tüm çevresini meta olarak görmeye başlamaktadır. Kırdan koparak kent ortamında yaşamaya başlayan insan daha fazla lüks ve zenginlik içerisinde yaşama adına, binlerce yıllık insani değerlerini kaybederek, son 200 yılın modası haline gelen kapitalist ekonomiyi bir ahlak haline dönüştürmektedir. Böylece; işbirliği ile birlikte yaşamının yerini rekabet ve çıkar, birlikte hareket etmenin yerini bencillik ve yalnızlık, doğanın bir parçası olma, onunla duygudaşlık kurma halini yabancılaşma ve düşmanlık almaktadır.

Ekonomik büyümeyi merkeze alan mevcut kapitalist sistemde insanla, birbirini tamamlamak yerine rekabet içerisinde. Birbirini tamamlamak ile rekabet arasındaki temel fark şudur: tamamlayıcılıkta yok olma yoktur kısa bir süreliğine yerini bırakma vardır. Rekabette ise ezmek suretiyle yükseliş vardır. Rekabette birisi yükselirken bir diğeri yok olmaktadır.

Günümüzde insanların nesnelere ile olan ilişkileri insanlarla olan ilişkilerine dönüşmüştür. Ticari ilişkiler toplumsal ilişkilere yansımıştır. Bunda insanın doğaya yabancılaşmasının etkisi büyüktür. Doğaya yabancılaşıp ticari ilişkileri bir kültür haline getiren insan, çeşitlilikten tek tipliliğe yaşa yaşat ilkesinden büyü ya da yok ol ilkesine evrilmiştir.

Hâlbuki bireyler ve şeyler birbirinden daha iyi ya da kötü değildir. Hepsini kendi içerisinde değerlendirilir ve eşsiz niteliklerinden ötürü değer görür. Dünya pek çok bileşenin bir araya gelmesinden oluşan bir yapı olarak algılanır ve onun bütünlüğü ve uyumu için her parça vazgeçilmez önemlidir (Bookchin,2013c:118).

Şu anda karşımızda duran muazzam bozulmalar göz önüne alındığında, çağımız, sorunlarla başa çıkmak için daha kapsamlı ve kavrayışlı- bilimsel olduğu kadar toplumsal- bir bilgi bütünü gerektirmektedir. Önceki bilimsel ve toplumsal teorilerin kazanımlarından vazgeçmeden, doğal dünya ile ilişkimizin daha kapsamlı bir eleştirel analizini geliştirmemiz gerekiyor. Doğa ile toplum arasındaki bariz “çelişkiler”in ortaya koyduğu ciddi sorunlara yönelik daha yapıcı bir yaklaşımın temellerini araştırmalıyız. Artık daha geleneksel bilimlerin olguları parçalara ayırma ve bu parçaları inceleme eğilimlerinin tutsağı olma lüksüne sahip değiliz. Olguları birleştirmemiz, birbiriyle ilişkilendirmemiz ve onları özgüllüklerinin yanı sıra bütünlükleri içinde görmemiz gerekmektedir.

Bunun için yeni bir etik inşasına ihtiyaç vardır. Bu çalışmada inşâ edilmek istenen etik kavrayış; insan ve doğayı birbirinden ayırmayan organik

bir etikdir. Baştan söylemek gerekir ki, makalede inşa edilmek istenen ekolojik bakış açısının antitezi; hiyerarşik, ast-üst ilişkisini temel alan zihniyettir. Ekolojik anlayış, toplumsal ve doğal çeşitliliğe bakış, farklı fenomenleri çeşitlilik içinde birlik olarak görmektedir. Hiyerarşik zihniyet organik duyarlılıktan uzaktır. En küçük fenomenleri bile “aşağı” ve “üstün” kavramları etrafında inşa edilmiş, birbirine düşman piramitler şeklinde derecelendiren hiyerarşik bir zihniyet doğrultusunda hareket eder.

Organik bakış açısı fark edilir bir şekilde ekolojiktir. Cismi manada doğayla birebir iç içe yaşamak olmasa da, fikri manada doğaya yabancılaşma da yoktur. Cismi manada doğayla iç içe yaşamak ekolojik düşünmeyi beraberinde getirmez. Yaşamında doğal ortamda bulunmamış, betonların içinde büyümüş bireyler de ekolojik düşünebilir. Ekolojik düşünmek için eleştirel olmak, akıl ve vicdanı ön plana çıkarmak tüm varlıklara kendinde değer vermek, tahakkümcü egemen bakış açısından sıyrılmak gerekir. Ekolojik etik nerde yaşanıldığından çok, nasıl düşünüldüğüne ve yaşanıldığına odaklanır.

Ekoloji, ne bir “hayvanlar kralı” ne de “aşağı yaratıklar” (doğada ne domuz aşağılıktır ne de aslan soylu bir varlıktır) bilir. Bu tür ifadeler insanbiçimci hiyerarşik bakış açısından kaynaklanır ve ekolojik krizin temel dinamiğidir.

Murray Bookchin mevcut sistem ile ekoloji arasındaki ilişkiyi şu şekilde özetlemektedir (Bookchin, 2013d:62-111):

“Bu çağda yaşayan bizler hala yakın tarihimizin kurbanlarıyız. İnsanlık tarihinin en kendine özgü, en zararlı toplumsal düzeni olan modern kapitalizm ilerlemeyi hırs dolu bir çekişme ve rekabetle, toplumsal statüye yırtıcı ve sınırsız bir servet birikimiyle, en kişisel değerleri bencillik ve hırsla özdeşleştirir; açıkçası satmak ve kar etmek amacıyla meta üretmeyi bütün ekonomik ve sanatsal çabaların temelindeki itici güç karı ve zenginleşmeyi ise toplumsal yaşamın varoluş nedeni sayar. Kapitalist Pazar ekonomisinde “büyümenin sınırlarından söz etmek, savaşçı bir toplumda savaşın sınırlarından söz etmek kadar anlamsızdır”.

Derin ekoloji ve sığ çevre hareketi Bookchin’in deyişiyle manipülasyon peşindedir (ortak noktaları ekolojik krizin kaynağını insan olarak gören Malthusçuluktur)

Ekolojik krizin temel sebebi artan insan nüfusu değildir. Ekolojik krizi artan insan nüfusuna dayandırmak, manüplasyondur. Kaldı ki, günümüzde dünya nüfusu mevcut rakamın çok altına düşürülse bile, rekabetçi piyasa

ekonomisi dikkate alındığında, sanki modern kapitalizm yine de dünyayı kırıp geçirmeyecekmiş gibi, “nüfus sorunu” hakkında kederli sloganlar almaktadır. Derin ekolojik hareketleri ise insanı biyosferin kanseri olarak gösteren Malthusçu söylemler ile Dünyada kronik açlık sıkıntısı çeken 1 milyar insan ile milyar dolarlık sermaye sahibi binleri aynı kategori içerisine dahil etmektedir. Halbuki British Airlines şirketinin atmosfere saldırdığı karbondioksit miktarı tüm Afrika kıtasının saldırdığı karbon miktarına eşittir.

Ekolojik kriz, dış fırçalarken suyu açmamak ile toplu taşıma araçlarıyla seyahat etmekle, az enerji tüketen beyaz eşyalar kullanılarak, kutuplarda nesli tükenmekte olan bir hayvanı evlat edinmekle aşılabacak kadar basit bir kriz değildir. Sığ çevre hareketleri, bu tarz söylemler ile sorunun kaynağını farklı yerlerde göstermektedir. Bir manipülasyona sebebiyet vermektedir. Ve krizin sistemsel bir kriz olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir.

“Ekolojik krizin sorumlusu insandır” demek siyasal miyopluktur. Çünkü insan ikincil doğada yani toplumda tek bir kavram ile ifade edilemez. İkincil toplumda insan demek tüm cinsiyetleri, sınıfları, renkleri, ırkları bir arada ele almak demektir. Ekolojik krizin sorumlusu insan demek; açlıktan ölen Etiyopyalı çocuklar ile şirket baronlarını ekolojik krizin çıkışında aynı derecede kabahatli görmektir. Kuşkusuz insanlar memeli bir tür olmaları açısından ayılar, kurtlar veya çakallardan farksızdır: ancak ikinci doğanın insanlar arasında yarattığı hiyerarşileri ve sınıf ayrımlarını göz ardı etmek, insanlığın hiçbir suretle ulaşamadığı bir ortaklık yanılması yaratmak anlamına gelir.

İnsan türüne ilişkin bu genel görüş, genç ile yaşlıyı, kadın ile erkeği, yoksul ile zengini, sömürülenlerle sömürenleri, renkli ırklarla beyaz ırkları toplumsal gerçeklikle bağdaşmaya bir şekilde eşit düzeye yerleştirir. Herkes, farklı yükümlülükler taşıması gerektiği halde, gezegenimizin sorunlarından aynı ölçüde sorumlu tutulur. İster açlıktan ölen Etiyopyalı çocuklar ister şirket baronları olsun tüm insanların bugünkü ekolojik problemlerin ortaya çıkışında aynı derecede kabahatli oldukları sonucuna varılır. Mistik ekolojistlerin “insanlar”ın ve yahut da “insanlığın” yarattığı ekolojik krizlerden söz etme eğilimi, çağımızın toplumsal ve ekolojik sorunları için sömürücü bir toplumun bütün insan kurbanlarını suçlamaya fazlasıyla hevesli olan ayrıcalıklı bir zümrenin ekmeğine yağ sürmüştür.

O halde krizin sebebi insan değil, büyü yada öl mantığıyla gencin, kadının, işçinin emeğini sömüren, ekolojiyi bir meta olarak gören tahakkümcü, hiyerarşik sistemdir. Mevcut ekolojik krizden çıkış yollarını felsefi, bilimsel ve

etik temellere dayandırarak çözmeyi amaçlayan ekolojik toplum paradigması sorunun kaynağına bütüncül tespitler yaparak, çözüm yolları sunmaktadır.

Sonuç

1970'lerle birlikte gün yüzüne çıkan çevre krizi, her geçen gün daha geniş alanlara yayılmaktadır. Söz konusu krizin büyümesi, bu krize yönelik yapılan tespitlerin ve uygulanan çözüm yollarının sorgulanmasını gerektirmektedir. Çevre hareketlerinin ve konu ile ilgilenen bilim insanlarının çoğu, ekolojik krize ve çözümüne yönelik yaptığı analizlerde, çevre problemlerinin kaynağını artan insan nüfusu olarak görmektedir. Nüfus artışını ekolojik krizin başat faktörü olarak gören ortak yaklaşım, birbirine zıt ekoloji hareketlerinde dahi dikkati çekmektedir. Gerek sığ çevreciler gerekse de derin ekologlara göre, artan insan nüfusu ekolojik krizin temel sebebidir. Bu anlayış Malthus'un nüfus teorisinden büyük oranda etkilenmektedir. Malthus'a göre, sınırlı yeryüzü kaynakları hızla artan insan nüfusuna yetmeyecektir. Artan insan nüfusunun ihtiyaçlarını karşılamak için yeryüzü kaynakları daha vahşi bir şekilde sömürülmektedir. Kısmen doğru olan bu anlayış, holistik değildir. Bu teoriye göre, insan nüfusu azaldıkça çevre problemlerinin de azalması gerekmektedir. Günümüzde insan nüfusu birçok ülkede düşüş eğilimi göstermektedir. Buna bağlı olarak bu ülkelerde çevre problemlerinin de azalması gerekirken, tam aksine kriz tüm dünyada daha da derinleşmektedir.

Bu anlamda, Malthus'un artan insan nüfusunu ekolojik buhranın kaynağı olarak görmesi konusundaki görüşleri, günümüzde eleştirilmektedir. Çünkü dünya nüfusu 1980'lere kadar hızla artarken, günümüzde azalmaktadır. Azalan insan nüfusuna bağlı olarak 1980'lerden sonra çevre problemlerinin de çözülme eğilimi içerisinde olması gerekmektedir. Fakat şu an ki durum, tam tersidir. Günümüzde çevre problemleri, büyüyerek içinden çıkılmaz bir hal almaya devam etmektedir.

20.yy ile birlikte, ekolojik krizin çözümüne dair atılan adımlar sorunun çözülmediğini aksine derinleştiğini göstermektedir. Ekolojik krizin günümüzde devasa sorunlar yumağı halini alması tek bir sebebe bağlanamaz. Ekolojik kriz meselesi ile ilgili birçok disiplin tarafından araştırılması gereken konular vardır. Ekolojik krizin toplumsal, ekonomik, siyasal arka planı vardır. Doğa ile insan arasındaki ontik, epistemik ve etik bağlamda yaşanan kopuşun analizi, sorunun çözümü noktasında gereklidir. Bu durum söz konusu mesele ile ilgili farklı bilim dallarının bir araya gelerek çalışma yapmasını zorunlu hale getirmektedir. Çünkü her disiplin kendi midye kabuğu aralığından soruna bakarak, bütünü göremez. Zira, parçayı incelerken bütünü kaçırmak, çağımızın büyük

sorunudur. Söz konusu yöntemle sorunlar çözülmek bir yana dursun, derinleşmektedir.

Bu çalışmada, çevre sorunlarının çözümü konusunda Malthusçu görüş açıları eleştirilirken, holistik/bütüncül bakışın önemi üzerinde durulmuştur. Zira, olgu ve olayları bütüncül bakış açısı ile ele almak felsefi tutumun gereğidir. Bu çalışmada, ekolojik kriz meselesi felsefi bir bağlamda ele alınarak, sorunun Malthusçu anlayış ile çözülemeyeceğinin altı çizilmiştir.

Kısacası, şu anda karşımızda duran muazzam bozulmalar göz önüne alındığında, çağımız, sorunlarla başa çıkmak için daha kapsamlı ve kavrayışlı-bilimsel olduğu kadar toplumsal- bir bilgi bütünü gerektiriyor. Önceki bilimsel ve toplumsal teorilerin kazanımlarından vazgeçmeden, doğal dünya ile ilişkimizin daha kapsamlı bir eleştirel analizini geliştirmemiz gerekiyor. Doğa ile toplum arasındaki bariz “çelişkiler”in ortaya koyduğu ciddi sorunlara yönelik daha yapıcı bir yaklaşımın temellerini araştırmalıyız. Artık daha geleneksel bilimlerin olguları parçalara ayırma ve bu parçaları inceleme eğilimlerinin tutsağı olma lüksüne sahip değiliz. Olguları birleştirmemiz, birbiriyle ilişkilendirmemiz ve onları özgüllüklerinin yanı sıra bütünlükleri içinde görmemiz gerekiyor. Bu yol ekolojik kriz sorunsalından kurtuluş konusunda ilerlemenin önünü açabilir. Aksi takdirde, sorun daha fazla derinleşerek, insanı mahşeri bir sıfır noktasına taşıyacaktır.

Sonuç olarak, insanın doğaya bakışını ve davranışını gözden geçirmesi değil, yıkıp yenilmesi gerekmektedir. İnsanı ve ekolojiyi, meta olarak değil canlı varlıklar olarak görmek gerekir. Aynı zamanda Doğa statik değil dinamik bir varlık olarak değerlendirilmelidir. Derin ekoloji ve mistik ekoloji hareketleri gibi, insanı ekolojinin kanseri olarak gören toptancı anlayış reddedilmelidir. Ekolojik krizin kaynağını insan olarak gören anlayış; milyar dolar sahibi kapitalist sermaye ile Afrika’da açlık sıkıntısı yaşayan çocuğu aynı kefedede değerlendirir. Dolayısıyla bu anlayış ekolojik krizin çözümü değil kaynağıdır.

Kaynakça

- Akagündüz, Ü. (2010) *Sanayi Devrimi ve Sanayileşme*, ss. 422-431.
- Bookchin, M. (2013a), *Özgürlüğün Ekolojisi, Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*, Sümer Yayıncılık, İstanbul.
- Bookchin, M. (2013b), *Toplumu Yeniden Kurmak*, Sümer Yayıncılık, İstanbul.
- Bookchin, M. (2013c), *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, Sümer Yayıncılık, İstanbul.
- Bookchin, M. (2013d), *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, Sümer Yayıncılık, İstanbul.
- Çankaya, A. (2011). "Felsefe, Kosmos ve Ekoloji Üzerine Bir Tartışma". Y. Kılıç içinde, *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*, Ankara: *Doğu Batı Yayınları*, ss. 117-141
- Çüçen, A. (2011). "Derin Ekoloji", <http://blog.aku.edu.tr/ometin/files/2011/12/derinekojoloji.pdf>
- Ergün, T. ve Çobanoğlu, N. (2012). "Sürdürülebilir Kalkınma ve Çevre Etiği", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(1), ss. 97-123.
- Ertan, K. (1998). "Çevre Etiği". *Amme İdaresi Dergisi*, 31 (1), 125-139.
- Güzel, B. (2014). "Sanayi Devriminin Ortaya Çıkardığı Toplumsal Sorunların Edebiyattaki İzdüşümü: Emile Zola'nın Germinal Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(33), ss. 157-165.
- Kayaer, M. (2013). "Çevre ve Etik Yaklaşımlar", *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 1, (2), ss. 63-76.
- Küçükalay, M. (1997). "Endüstri Devrimi ve Ekonomik Sonuçlarının Analizi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2, ss. 51-68.
- Torun, İ. (2003). "Endüstri Toplumu'nun Oluşmasında Etkili Olan İktisadi ve Sinai Faktörler", *Çukurova Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 4, (1), ss. 181-196.
- Özdemir, Ş. (2014). "Sanayi Devriminin Bilim Tarihi Üzerindeki Etkisi: Bilim ve Teknoloji İç İç", *Üretim Ekonomisi Kongresi 21-22 Mart 2014*, ss. 1-11.

A Criticism of the Reductive Mindset Which Considers the Human Beings As the Source of the Ecological Crisis

Citation / ©-Dönmez, S- Çelik, M.A. (2016). A Criticism of the Reductive Mindset Which Considers the Human Beings As the Source of the Ecological Crisis, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (2), 39-51.

Abstract: *A lot of theorists have expressed opinions on the source of ecological crisis which drives the Earth to extinction. Some circles regard the current capitalist system as the source of disruption of environmental balance while some circles consider them as the industrial revolution and the population growth. One of theorists who had attributed the environmental crisis to the increasing population, British economist Thomas Malthus made important evaluations on environmental ethics. In his book entitled "An Essay on the Principle of Population as It Affects the Future Improvement of Society in 1798", Malthus ascribes the source of environmental problems to the increasing human population. For Malthus, welfare level which had enhanced in Europe together with industrial revolution caused population explosion, and accordingly, the nature was exposed to a heavy anthropogenic degradation. Malthus's views that he regarded the increasing human population as the source of ecological depression have been criticized nowadays. Because, while world population growth rate increased rapidly until 1980s, now it has no longer decreased at the present time. Depending on the decreasing human population, also environmental problems are supposed to be in tendency to be solved after 1980s. But, current situation is on the contrary. Environmental problems have become more complicated nowadays. In the study, we dwelt upon the importance of the holistic view which evaluates the matter more detailed and within a broad spectrum, while criticizing Malthusian approach, in solving the environmental problems. Then, to address facts and events with a holistic view is for the sake of philosophical attitude. In this study, we highlighted that the problem cannot be solved by a Malthusian notion, by addressing the problem of ecological crisis in a philosophical context.*

Keywords: *Environmental ethics, crisis, holistic view, Thomas Malthus*

Beşikten Mezara: Yaşlılığın Sosyolojisi ve Din -Adana Örneği-

Doç. Dr. Abdullah Özbolat*

Atıf / ©- Özbolat, A. (2016). Beşikten Mezara: Yaşlılığın Sosyolojisi ve Din - Adana Örneği-, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 53-76.

Öz- *Din sosyolojisi ve gerontoloji (yaşlılık bilimi) alanlarının kesiştiği bir noktada bulunan bu çalışma, yaşlılık sürecini, toplumsal değişme süreçleri ve dini yönelimler bağlamı içinde değerlendirmektedir. Çalışmanın farklı yaş gruplarında yaşlılığa yaklaşımı belirlemek ve yaşlılık ve din etkileşiminde dinin rolüne odaklanmak olarak iki amacı vardır. Bu çalışma, yaşlılığı, yaşlıların ve yaşlı olmayanların gözünden değerlendirmekte, toplumsal değişme sürecinden etkilenen yaşlılık algılarını, yaşlılığa karşı geliştirilen stratejileri nitel/anlayıcı bir perspektiften ele almaktadır. Bu araştırma, Adana örneğinde, yaşlılık ve din etkileşimini saha çalışmasının sunduğu verilere dayanarak incelemeye ve tahlil etmeye çalışmaktadır. Çalışmada, 30 kişiden oluşan görüşme listesine kartopu tekniği ile ulaşılmıştır. Görüşme grubunun yaş aralığı, 25-77 olarak tespit edilmiştir. Çalışmanın sonucunda genel olarak, yaşlılığın değer odaklı değerlendirilmesi yerine sorun odaklı bir biçimde değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Yaşlılık süreci ve dine yönelimle ilgili olarak, yaşlılık sürecinin genel çizgide dine yönelimle uyumlu olduğu gözlemlense de, din, yaşlılık sürecinde belirli alanlarda yetersiz kalmaktadır.*

Anahtar sözcükler- Yaşlılık, yaşlılığın sosyolojisi, gerontoloji, din, Adana

§§§

Makalenin gelişi: 26.09.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, e-posta: ozbolata@gmail.com

a) Teorik Çerçeve: Yaşlılığa Yaklaşım ve Din Olgusu

Gelişimsel olarak insan yaşamı üç dönemde ele alınacak olursa, insan yaşamının ilk dönemi, genellikle yetişkinliğe kadar devam eden, bebeklik, çocukluk ve ergenlik dönemini kapsayan, gençlik dönemidir. Gençlik dönemi sürekli gelişme ile karakterize edilir, fiziksel büyüme ve olgunlaşma devam eder. Genç, toplumsal çevresi içinde sosyalleşir ve yetişkinliğe hazırlanır. Bireyin orta yaş ya da yetişkinlik dönemi olarak ifade edilen ikinci döneminde, biyolojik olarak birey, en üretken olduğu bu dönemde yaşamla ve toplumla ilgili görevler yerine getirir ve sosyalleşme sürecinden elde ettiği kazanımları uygulamaya geçirir. Üçüncü dönem olan yaşlılık döneminde fiziksel olarak gerileme, biyolojik kapasitelerde azalma, toplumsal rollerde ve yaşamda esneklik, bireysel ve toplumsal beklenti düzeyinde giderek hızlanan bir düşüş görülür (Canatan, 2008: 13-14).

Bireysel olarak giderek ölümle sonuçlanacak biçimde canlılık etkinliklerinin azalması olarak tanımlanan yaşlanma sürecinde, en önemli nitelik, bireyin çevreye uyum yeteneğinin azalmasıdır. Bu anlamda yaşlılığın başlangıcı için belli bir yaş sınırı belirlemek de olanaksız gözükmemektedir. Çünkü bu husus toplumdan topluma, aynı toplumun belirli dönemlerine, aynı toplumda yaşayan bireylerin eğitim düzeylerine ve ekonomik koşullarına göre değişim gösterdiği gibi; cinsiyete, fizyolojik ve psikolojik yaşa göre de bireysel farklılıklar göstermektedir. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) yaşlılığın sınırını 1970'li yıllarda 60 yaş olarak alırken, bugün sanayileşmiş ülkelerin emeklilik yaşı olarak kabul ettikleri 65 yaş yaşlılığın sınırı olarak kabul edilmektedir. Başka bir yaklaşıma göre ise yaşlılık, insan yaşamının son aşaması ve bireyin ileri yaşlanma devresi olarak kabul edilmektedir. Yaşlanma ise insanın doğumundan ölümüne kadar devam eden kaçınılmaz bir süreçtir. Dolayısıyla bireylerin fiziki ve ruhsal güçlerinin geri dönülmez bir şekilde kaybolması sürecidir (Kalınkara, 2011: 2-8).

Yaşlılık dönemi ve yaşlanma süreci, giderek daha fazla gündeme gelmekte ve çeşitli değerlendirmeler yapılmaktadır. Özellikle yaşlı nüfusun artışı üzerine yapılan değerlendirmelerde günümüzde sağlık alanındaki teknolojik ilerlemelerin ölüm hızını düşürmesi ve yaş ortalamasını artırması vb. etkenler yaşlı nüfusun artmasına sebep olmaktadır. Ayrıca modern toplumlardaki yaşam tarzlarının farklılaşması, eğitimin pahalı bir sektör haline gelmesi gibi nedenlerle çocuk sayısındaki azalma da toplumda yaşlı nüfusun artmasında diğer etkenler olarak belirtilmektedir (Arslan, 2009: 113).

İstatistikler, Türkiye'nin kısa bir zaman sonra ciddi düzeylerde yaşlı nüfusa sahip olacağına işaret etmektedir. National Research Council (2001: 38) verilerinden hareket eden Arun (2014: 2) Fransa'nın 115 yılda ya da İsviçre'nin 85 yılda geçirdiği yaşlanma sürecini, Türkiye'nin 15-20 yıl içinde geçire-

ceğinin öngörüldüğünü belirtmektedir. Aynı şekilde, dünya genelindeki değişim parametreleriyle bağlantılı olarak Türkiye'nin hızla yaşlandığına ve yaşlılığın büyüyen bir toplumsal soruna dönüşme risklerine işaret eden Arun (2014: 4) Türkiye'nin nasıl yaşlandığı ile ilgili sorunun, doğurganlığın düşmesi, ölüm oranlarının düşmesi ve farklılaşan göç süreçleri şeklinde birbirine bağlı üç etkenle bir cevap bulduğunu belirtmektedir.

Yaşlılık örüntülerinin kültürden kültüre farklılık gösterdiği belirtilmektedir (Kimmel'den aktaran Kayıklık, 2003: 63-64). Örneğin, toplumda yaşlı birey, güç, para ve bazı gizemli yeteneklere sahip oluyor ve bu özellikler toplumun değerleri içinde yer alıyorsa yaşlı kişi değerlidir. Belli bir toplumda yaşlıların toplumsal statüleri, toplumun kültürel kalıplarına, inanç yapılarına, toplumun ekonomik ve siyasi yapısına göre şekillenmektedir.

Yaşlılığın farklı yönlerine odaklanarak çeşitli teorilerin geliştirildiği görülmektedir (Öz, 2002: 18). Etkinlik Teorisine göre, yaşlının etkinlik durumunu önceki yaşam biçimi, sosyoekonomik durumu ve sağlık düzeyi belirlemekte ve yaşlı bireyin yaşamdaki etkinliğinin giderek azaldığı kabul edilmekle birlikte, toplumun yaşlı bireyden elini çekmesi ile toplumsal etkileşim azalmaktadır. Rol Bırakma Teorisine göre, kaybolan bu roller bireyin ailesine, mesleğini/işini ve topluma ait oluşluğunu olumsuz olarak etkiler. İlişki Kesme Teorisine göre, yaşlılık toplumdan yavaş yavaş geri çekilme süreci olarak görülmektedir. Fiziksel etkinlikleri azalırken toplumsal olarak da bir uzaklaşma yaşar ve kendi iç dünyalarına çekilirler. Toplumsal Değişim Teorisine göre, gelişen toplumlardaki yaşlıların "yapabildikleri" ile teknolojik gelişim hızı ve olanakları denk olamamaktadır. Bu değişim hızına yetişemeyen ya da beklentileri karşılayamayan yaşlı birey de "modası geçmiş" olarak görülmektedir.

Modern dönemde tıp ve teknoloji alanında görülen bir dizi gelişmeye bağlı olarak toplumsal yaşamın dönüşmesi sonucu, yaşlılara karşı olan tutum ve düşüncelerde dönüşümüne neden olmuştur. Dönüşüm sürecinde, bilinçli ve sağlıklı beslenme, yaşam koşullarının iyileşmesi ve bunun sonucunda yaşam süresinin uzadığı görülmektedir. Yaşlılık döneminin uzamasıyla birlikte yaşlılıkta düşkünlük ve bakıma muhtaçlık problemi gündeme gelmektedir. Ayrıca geniş aileden çekirdek aileye geçişle aile yapısının değişmesi, geleneksel kültürün yerine modern kültürün hâkim olması, kadın ve erkeğin iş yaşamına aktif ve yoğun katılımı, yaşam pratiklerinde meydana gelen değişimler, boşanmaların artması, bilgi teknolojilerinin gelişmesi ve yaşlıların statülerinin temel kaynağı olan geleneksel bilginin anlamını ve değerini kaybetmesi, teknolojik gelişmelerin gençler tarafından kontrol edilmesi ve yayılması, yaşlının toplumsal ve teknolojik değişmeye yeterince ayak uyduramaması gibi nedenler modern dönemde yaşlının sosyal statüsünün zayıflamasına yol açmıştır

(Yıldız, 2013: 12-13; Ceylan, 2015: 48-49; Kurt, 2014: 168; Efe, Aydemir, 2015).

Gelenekselden moderne geçişle ilgili doğrusal bir çizgiye mesafeli yaklaşılsa da, toplumlar arasında yaşlanmanın anlamı ve yaşlıya karşı tutum ve davranışlar konusunda farklılıklar gözlenmektedir. İkinci kuşağın yetiştirilmesinde ve kültürün korunmasında ciddi toplumsal roller üstlenen, görmüş geçirmiş ya da birikmiş görgülere sahip “kültür bekçileri” bireyler olarak görülen yaşlılar, günümüz modern toplumlarında üretkenliği bitmiş, aileye ve topluma yük olan bireyler olarak değerlendirilmektedir (Kalınkara, 2012). Yukarıda ifade edilen etkenlere bağlı olarak yaşlıya ve yaşlılığa yaklaşım şekillendiği gibi, yaşlı bireylerin yaşlanma sürecinde kendine özgü bir dünyayı anlama ve yorumlama biçimi gözlenmekte, yaşlı kişiler de kendilerince dünyaya bakmakta ve dünyaya, böylece özel bir bakış geliştirmektedir (Yıldız, 2013).

Referans Çerçevesi

Ömür Dediğın televizyon programından hareketle Ayşe Yıldız (2013) program verilerini içerik analizi yöntemi ile değerlendirmeye tabi tutmuştur. Çalışma, yaşlının gözünden “yaşlılığı” nitel bir çalışma olarak ele almaktadır. Programdaki verilerin çözümlenmesi ülkemizdeki yaşlı bireylerin gündelik yaşamları ile ilgili önemli bilgiler vermekte ve buna bağlı olarak çeşitli çıkarımlar yapmaya olanak sağlamaktadır.

Teorik bir çalışma olarak, yaşlılığın “değer”den “soruna” dönüşmesi sürecine odaklandığı çalışmasında Ceylan (2015: 25-26) yaşlılığın, yakın zamana kadar ayrıcalıklı bir değer olarak görülürken, günümüzde sağlıklı olan hemen herkesin erişmesi muhtemel ama sorunlarla anılan bir yaşam dönemi haline geldiğini belirtmektedir. Ona göre, yaşlılık, geleneksel tarım toplumunda bilginin ve tecrübenin sembolü konumunda iken, bir “değer” olarak algılanırken, modernleşmeyle birlikte geleneksel bilginin öneminin azalması yaşlılığın da “değer” olma özelliğini kaybetmesine ve “değersizleşmesine” yol açmıştır.

Dünyada yaşlı dindarlığı konusundaki literatürün Hıristiyan kültürü merkezli olduğu göz önünde bulundurulduğunda, ülkemiz nüfusunun ekseriyetle Müslüman olduğuna dair yaygın kanaati paylaşarak; yaşlılık ve dindarlık arasındaki ilişkinin oluşturduğu kültür evreni içerisinde yaşlılık sorunlarının, Batı’da yapılan çalışmaların kuramsal içerikli bulgularını kullanmakla birlikte, ülkemize özgü bir perspektiften değerlendirilmesi (Çapcıoğlu, Bilgin, 2011: 110) gerekliliğinden hareket edilmektedir.

Bu çalışmayı, yukarıda belirtilen, konunun referans çerçevesinden farklılaştıran birtakım yönler bulunmaktadır. Bu çalışma, teorik çerçeveye ile saha araştırmasının verilerini birlikte ele almakta, yaşlılık ve yaşlanma süreci-

ni ele alırken nitel yöntemi benimsemekte, yaşlılık ve yaşlanma sürecini yaşlı-
nın gözünden ele alırken, genç ve orta yaş bireylerle de görüşülerek, konuyu
ülkemize özgü bir perspektiften değerlendirmektedir.

b) Saha Çalışması

Nitel yöntemle ilgili olarak, 2015 yılı Şubat- Kasım ayları arası karto-
pu tekniği ile ulaşılan 30 kişiyle derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir.
Görüşmeciler grubunun yaş aralığı, 25-75 olarak tespit edilmiştir. Farklı yaş
gruplarından -sadece yaşlılarla değil, genç ve orta yaş olarak görülebilecek
bireylerle görüşmeler- görüşmecilerle yaşlılığa ve yaşlanmaya yaklaşım çok
boyutlu değerlendirilmeye çalışılmıştır.

1) Yaşlılığın Otorite Kaybı: Değer Odaklı Yaklaşım Yerine So- run Odaklı Yaklaşım

Bu çalışmada farklı yaş gruplarıyla yapılan mülakat verileri doğrultu-
sunda yaşlılığa yaklaşım yaşlı ve yaşlı olmayanlar tarafından genel olarak
“olumsuz” nitelendirmelerle değerlendirilmiştir. Araştırmacının sonuçları, yaşlılı-
ğa/yaşlanmaya yaklaşım temelinde Ceylan (2015)'in çalışmasıyla uyumluluk
göstermektedir. Güngör de (2012: 264), modernizm sonrası dönemde yaşlıları
nın "sosyal bir sorun alanı"na dönüştüğünü belirtmektedir. Görüşmelerden
hareketle yaşlılık ve yaşlılara yönelik algılar, alt başlıklar halinde kavramsal-
laştırılmıştır.

Değer Olarak Yaşlılık

“Bir evde yaşlı varsa, bana göre o ev, rahmeti Rahman'ın koruması
altındadır. Allah'ın bu lütfundan yaşlı sayesinde aile üyeleri de nasibini alır.
Kazançları artar, eve bereket gelir. Allah o hane halkını büyük dertlerden,
belalardan, musibetlerden, hastalıklardan korur. Toplumumuzda büyüğüne,
yaşlısına hürmet ve merhamet azalıyor her geçen gün. Bırak gibi niye huzu-
revleri açılıyor sanıyorsunuz? Bağlar kopuyor, maalesef. Zamane gençleri
huzuru, gezmelerde, eğlence ve alışveriş merkezlerinde arıyor. Benim gibi
yaşlılar ise, pencerelerde, evlatlarım, torunlarım gelse diye bekliyor. Ahir ömür
bu hasretle geçiyor... Ana-baba, çocuğuna büyüsun, uzun ömürlü olsun diye
bakar. Evlatlarsa anne-babalarına ne kadar ömrü kaldı ki diye bakar. Yani,
ölsün diye bakar.” (Erkek, 58, İşçi emeklisi).

“Belediyenin hizmete açtığı emekli evine takılıyorum, camii çevresin-
deki yaşlılara kulak veriyorum, “hey gidi günler hey” diye başlayan, ardından
şimdiki “gençlik çok tuhaf” ya da “oysa bizim zamanımızda...” diye devam
eden, bir kaç anısını anlatıp eski günleri hatırlamanın verdiği hüznle iç çekip,
dalıp giden insanlar, hayatın da geçmişin tanığı... Yaşlı insanların hareketleri,

yürüyüşleri, muhabbetleri beni hep duygulandırır. Konuşmalarındaki, sözlerindeki o yaşanmışlık, sona yaklaştığını anlamasındaki kaygı insanın içini burkar. Değer vermeli, dışlamamalı... Bana göre bir yaşlıyı sadece yaşından dolayı eleştirmek ne vicdansızlıktır.” (Erkek, 56, Memur emeklisi)

Yukarıdaki İşçi Emeklisi Ali Bey¹ ve Memur Emeklisi Mustafa Bey, yaşlılık konusunda duyarlı olmakla birlikte yaşlılar aleyhine ilerleyen süreci değerlendirmişlerdir. Yukarıdaki satırlarda yaşlılığa bir “değer” noktasından bakan bir yaklaşım söz konusudur. Kültürde yaşlılığın değerini aile yapımız üzerinden değerlendiren Kazıcı'ya göre (2007: 242), “yaşlı”, her dönemde “hürmet” makamında bilgi ve tecrübesinden azami ölçüde istifade edilen bir varlık olarak kabul görmüştür. Yaşlılara yaklaşımın değişmesini, aile kurumunun geniş aileden çekirdek aileye dönüşümüyle birlikte değerlendirmek gerekir. Sosyal, ekonomik, psikolojik ve kültürel açıdan karmaşık toplum yapısının temel taşı rolünü üstlenerek toplumun kimliğini belirleyen bir değer olarak aile yapısındaki dönüşüm, yaşlıya yaklaşımı da dönüştürmüştür.

Emanet Olarak Yaşlılık

Yaşlılar üzerinden yaşlanma sürecinde öne çıkan kavramsallaştırmalardan birisi de, yaşlıları “emanet” gören bir yaklaşımdır.

“Babam kalıyor yanımda. Çok şükür idare ediyoruz. Tabii bize çok ayak uyduramıyor. Dışarı çıktığımız zamanlar evde kalmayı tercih ediyor. Biz de çocuklar ve eşimle kendimizi ve sosyal çevremizi ihmal etmemeye çalışıyoruz. Tabii insan yaşlandıkça çocuklaşıyor, tenkitleri artıyor, inatçı, dediğim dedik bir insan oluyor. Kendi babam olduğu için de çok zor gelmiyor işin açıkçası. Eşimin babası yani kayınbabamın bize ihtiyacı olsa olumlu yaklaşır mıyım bilmiyorum. Ben babamı, bana Allah'ın emaneti olarak görüyorum. Evlatların hepsi kötü değil ancak hayat şartları değişince yaşlılar aleyhine bir süreç işliyor ister istemez...” (Kadın, 42, Devlet memuru)

Devlet memuru Pervin Hanım'ın ifadelerinde kendi adına babasını “emanet” görme anlayışı olsa da, değişen toplumsal koşullarla birlikte yaşlıya yaklaşımın olumsuz yönde değiştiğini görmek mümkündür. Ayrıca evlatların kendi anne-babasına yaklaşımda eşinin anne-babasından farklı bir yaklaşımın ortaya çıkması, bu örnekte, aile yapılarının işleyişinde çalışan kadının belirleyiciliğine yönelik ipuçları olarak değerlendirilebilir.

¹ Görüşme yapılan kişilerin kimliklerini gizli tutmak amacıyla görüşmecilerin isimleri değiştirilmiştir.

Koşulların Değiştirdiği Yaşlılık

“Sahici olmak lazım. Bol keseden atmak değil sözün özü. Ana-baban da olsa yaşlıya bakmak zordur. Bi kere eskiden olduğu gibi hanedeki birey sayısı azaldı. Şimdiki gençler karı koca çalışıyorlar. Hangi arada senin hizmetine baksınlar. İşleri başlarından aşkın. Akşam eve geliyorlar ama yorgun argın. Ayaklarını uzatmak hakları. Onlar dinlenmeye çalışırken ben de rahat edemiyorum haliyle. Ayrıca ana-babasına bakmayanların çokluğu, televizyonların gündemindeki konulardan birisi olması yönüyle ben rahat edemiyorum. Benim evladımdan yana bir şüphem yok. Hürmetinde kusursuzdur. Allah ondan razı olsun. Hakkımı helal ediyorum. Rahmetli anasına da baktı. Hastanelere götürdü, yük görmedi bizi. Görmüyor da...” (Erkek, 61, İşçi emeklisi)

İşçi emeklisi Emin Bey'in ifadelerine yansıyan değişen toplumsal koşullar vurgusu yaşlılığın toplumsal dönüşümünü anlatmaktadır. Toplumun genelindeki yaşlılığa yaklaşımdaki sorun algısı, kendisine olumsuz yaklaşılmayan yaşlı insanlarda da karşılık bulmakta ve yaşlılıktan duyulan bir memnuniyetsizlik gözlemlenmektedir.

Sorun Olarak Yaşlılık

“Ben değerlerin değiştiğini kaygıyla izleyen biriyim. Değişmenin bizi yozlaştırdığını da düşünmeye eğilimliyim. Ancak bazı tip yaşlılar konusunda iyi niyetli olamıyorum bir türlü. Hani herkes yaşlısına bakmayan bir toplumun, “kreş eken yapısının huzurevi biçtiğini” söylüyor ya, hakları var bu söz doğru ancak çevresindekilere genç diye takılıp, ağabeyliğin artılarını kaçırmak istemeyen, bu sayede kendine bir paye biçen yaşlılara içerlediğimi söylemeliyim. İçten içe “evladım utanmıyor musunuz” ile başlayan bir tepeden bakış taşıdıklarını bir ben mi fark ediyorum? Bilge olmak için tecrübenin yerini bilgi almaya başlamışsa, gerçekçi olunmalıdır. Yaşlı da yerini ona göre revize etmelidir. Bu saygısızlık değil bana göre.” (Erkek, 37, Muhasebeci)

Değişen toplumsal koşullara vurgu yapan anlayış, değerlerin değişmesinden kaygılsa da, yaşlıların döneminin kapandığını düşünmektedir. Tuncay Bey'in bu yaklaşımını, “tecrübeden bilgiye” bir geçiş süreci olarak yorumlamak da mümkündür. Tuncay Bey, “kreş eken, huzurevi biçer” söylemine hak verirken, günümüz yaşlılarının tutumlarına da eleştirel yaklaşmaktadır.

Pasiflik Olarak Yaşlılık

“Bana göre yaşlılığın bir tek iyi yanı varsa o da bu yönüdür. Çevrende kimsenin gözüne batmıyorsun artık. Kimse senden bir şey beklemiyor, kimse iş buyurmuyor sana. Kimsenin rakibi de olmadığını için kendi varlığı için bir tehlike olarak görmüyorlar seni...” (Erkek, 77, İşçi emeklisi)

Yukarıdaki satırlarda yaşlılığı değerlendiren İşçi Emeklisi Mahmut Bey, kendisi için olumsuz bir değerlendirme yaparak, durumunu toplumsal düzeyde bir geri çekilme olarak görmektedir. Bu tablo, yaşlının durumu için olumsuz bir tablo olmakla birlikte, yaşlının durumunu "pasiflik" olarak öne çıkardığı için, yukarıdaki örnekte, Mahmut Bey, bu pasifliğin içinde bir özerklik ve rahatlık olduğunu düşünmektedir.

Yaşlılığa yönelik kuramlardan özellikle yaşamdan kopma kuramında (disengagement theory) yaşlılık, fiziksel, psikolojik ve toplumsal bakımlardan dünyadan geri çekilme sürecidir. Psikolojik düzeyde, yaşlı kendisini doğrudan ilgilendiren alanlara yoğunlaşırken, toplumsal düzeyde de bir karşılıklı geri çekilme söz konusudur. Birey toplumdan geri çekilir, toplum da bireyden uzaklaşır. Böylece toplumun üyeleriyle kurulan etkileşim azalır (Kurt, 2008: 90, Efe, Aydemir, 2015).

Kabullen(emey)iş Olarak Yaşlılık

"Yaşlılık, ben ona ihtiyarlık diyorum... Bir ayağın çukurda artık... Kabullenemiyorsun tabii... Hayat, koşuşturmayla geçiyor, bir bakıyorsun yolun sonuna gelmişsin. Hayatın en zor kısmı bana göre. Hayatın en zor kısmı sona kalmış derlerdi de, anlamazdım. "Çalışmayacaksın, hep dinleneceksin" vs. öyle değilmiş, bunu şimdi daha iyi anlıyorum." (Erkek, 67, İşçi emeklisi)

İşçi emeklisi Necati Bey'in yaklaşımında kabullenilmeyen yaşlılık mı, yaşlılığın insana yüklediği olumsuz yüklemeler mi birbirine karışmaktadır. Yaşlılığın zorluğu vurgulanırken, aynı zamanda gençlikten itibaren oluşan yaşlılık dönemi için önkabullerin gerçekleşmemiş olması yaşlılığın değer, otorite ve saygınlık özellikleri yerine sorun, değersizlik ve dışlanmışlık yönleri gözlenmektedir.

Carolyn Wells, yaşlılığı kabullenememeyi, "aptalca, yavan bir gençlik; korkular ve hastalıklarla dolu bir yaşlılık; kaderden basit bir isteğim var, bir orta yaş bin yıllık" diyerek özetlemektedir (Katz, 1999: 33).

Minnetsiz Bir Süreç Olarak Yaşlılık

"Yaşlılıkta, elden ayaktan düşmek en önemlisi... Kilit nokta bence burası. Sağlık sektöründe yıllarca çalışmış, yıllar yılı hastalık ve sıkıntılarla mücadele eden insanları görmüş biri olduğum için ben başka bir yerden bakıyorum. Kapılara baktırma Allah'ım" diye dua ediyorum. Ben evlatları baş göz edince yalnız kaldım, yalnız yaşıyorum. Evlatlarım, yeğenlerim destek olurlar ama ben iş düşürmem onlara. Maddi sıkıntım da yok. Emekli maaşım her şeyime yetiyor çok şükür. Kimseye muhtaç olmadan aynen ağaçlar gibi ayakta ölmek isterim..." (Kadın, 57, Hemşire emeklisi)

Hemşire emeklisi Nermin Hanım'ın "minnetsiz bir yaşlılık" yaklaşımı, yaşlılığa yaklaşımın yaşlanma sürecini tecrübe eden insanlardaki yansımalarını görmek açısından dikkate değerdir. Hastalık süreci başlı başına problemlilikle birlikte, yaşlılık ve hastalığın ikisinin birlikte olduğu durum, yaşlı açısından düşünülen "muhtaçlık ve aciziyet" durumu, kimseden minnet beklemeden ve yardım istemeden bir yaşlılık ve "ağaçlar gibi" ayakta ölüp gitme düşüncesine yaklaştırmaktadır. Öyle ki, evladına minnet etmektense ölüm bile yakın gelmektedir.

Hastalık Olarak Yaşlılık

"Çevremdeki yaşlılara bakarak söyleyebilirim ki, yaşlılık korkutuyor beni... Seni tutan bir şeyler var. Hastalık gibi seni engelliyor. Hastalık değilse de bir karabasan bence. Üstüne çöküyor, aman vermiyor. Karşıdaki dağa tırmanma gücüne sahip olduğunu düşünmek ama üç beş adım atmadan yorulmak... Kendinde o gücü hissetmek ama onu eyleme dönüştürememek..." (Kadın, 36, Mühendis)

Yaşlılığa yaklaşımın değiştiğini ortaya koyan yaklaşımlardan birisi de, yaşlılığı "hastalık" olarak görmektedir. Görüşme yaptığımız Mühendis Ahu Hanım, yaşlılık konusunda kötümserliğini kendi üzerinden değerlendirmektedir. Yaşlılara nasıl bakıldığı, bu örnekte kişinin kendisinin yaşlılığından kaynaklandığı bir aşamaya ulaşmış görünmektedir. Bu yaklaşım, yaşlılığa yönelik olumsuz algıların, orta yaş sayılabilecek insanların bile "yaşlanmadan yaşlılığı" tasa eder bir kaygı dünyası içinde yaşadıklarına yönelik ipuçları vermektedir. Yaşlılığı hastalık olarak gören yaklaşım, Aristo'nun "De Generatione Animalium" isimli yazısındaki yaklaşımı akıllara getirmektedir. Aristo, "hastalığı zamansız gelen yaşlılık, yaşlılığı ise doğal bir hastalık" olarak tanımlamıştır (Kalınkara, 2012).

Kompleks Olarak Yaşlılık

"Gençlikte yaşı büyütme, sonra küçültme istiyorlar. Kırsalda rastlamıştım. Yaşlarını sorduğumda teyzeler sağlık taramasında habire yaşlarını küçültüyorlardı. Bana ilginç gelmişti. Bu yaklaşımı eğitilmiş, statülü çevrelerde zaten görüyoruz. Bunu doğal karşılamak, belirli ölçüde anlaşılabilir... Ancak kırsaldaki bu teyzelerin hiçbirinin ilkokulu okumadığını hatta okuma yazma bilmediklerini de hesaba katacak olursak, yaş küçük olmuş büyük olmuş ne fark edecek. Ayrıca kırsalda zaten yaşlılar saygı görüyor. Bizim bu yaş kompleksi meselesinde başka bir çerçeveye ihtiyacımız var gibi görünüyor" (Erkek, 37, Aile hekimi).

Yaşlılığa yüklenen olumsuz tanımlamalarda, yaşlılığın kendisinin kabullenilmediği gibi, "yaş"ın da kabullenilmediği gözlemlenmektedir. Yukarıdaki

örnekte, Aile Hekimi Taner Bey'in bir gözleminden hareketle kırsal ve şehir karşılaştırması yapması, kırsaldaki toplumsal değerlerle yaşlıların kırsalda "değer" olarak görülmesi gerektiğine işaret edilmektedir. Gözlemin sonunda yaş kompleksi olarak kavramsallaştırılan bu süreci açıklayacak analiz çerçevesine ihtiyaç belirtilmektedir. Sorun odaklı yaklaşım, kırsalda da etkilerini göstermeye başlamış diye bir değerlendirmeye ulaşmak mümkündür.

Yaşlılığa Bir Tepkisellik Olarak Yaşsızlık

"Şimdiki yaşlıları anlamak gerçekten zor, hatta imkânsız gibi bir şey. Yaşlılara saygıyı öğütledi ailem, öğretmenlerim bana. Şimdiki görüyorum ki, yanlış bir öğüt var ortada. Çevrendeki insanlara "amca, teyze" diye hitap etmek hakaret gibi anlaşılıyor. Çok genç değilim, ben otuz sekiz yaşıdayım. Saçı başıyla, dış görünüşüyle benden daha yaşlı gördüğüm insanlara saygı niyetiyle bu ifadeleri kullandığım vakit azar işitiyorum. Anladığım kadarıyla çoğu yaşlı kendisine "amca" ya da "teyze" dendiğinde küplere biniyor, yaş kompleksleri başlıyor. Bana göre, herkes genç olmak istiyor, kendilerine "yok sen daha gençsin ya" diyen insanlara "sana ne ismarlayayım?" diye sorun insanlardan söz ediyoruz." (Erkek, 38, Akademisyen)

Yukarıdaki yaklaşımda Öğretim Görevlisi Hikmet Bey, toplumun yaşlılığa yüklediği anlamla toplumsal hiyerarşinin köklü bir dönüşüme uğradığını göstermektedir. Çevresine saygı temelinde yaklaşan bireylerin "yaşlılığa bir tepkisellik olarak yaşsızlık" olarak ifade edilen bu durumları bir açmazın da içine düşürmektedir. Francis Joseph ve Kardinal Spellman, "insanın üç çağını öğrendiniz: gençlik, orta yaşlılık ve "harika görünüyorsunuz!" şeklinde yukarıdaki durumu tasvir etmektedir (Katz, 1999: 43).

"Yaşlandım ama İhtiyarlamadım" Kabullemeyen Yaşlılık

"Yaşlılık ve ihtiyarlık birbirinden ayrılrsa da, ya da bu minvalde "yaşlandım ama ihtiyarlamadım" söylemi bana göre yaşlılığı kabullenememekle ilgili. Bu tabii boşuna değil, yaşlılık, verimsizlik, ıskartaya çıkmak, yaşadığı toplumun sırtında bir yük ve işe yaramayan bir varlık olarak algılanıyorsa bu düşüncenin bir karşılığı var elbet. Yaşlanan kişi, çalışma çağında "girdi" olarak değerlendirilirken, yaşlandığında bu vasfını kaybediyor." (Kadın, 48, Mali müşavir)

Yaşlılığı kabullenmeye sıcak bakmayan bir yaklaşım da "yaşlandım ama ihtiyarlamadım" düşüncesi olarak görüşmelerde karşımıza çıkmaktadır. Mali müşavir Zeynep Hanım'ın yaklaşımı, yaşlılık ve ihtiyarlık ayırımına odaklanarak, ihtiyarlığı, "ileri yaşlılık" dönemi olarak ayırmaktadır. İçinde bulunduğumuz toplumsal koşullar, yaşlılığa yüklenen anlamı değiştirdiği gibi, geleneksel toplum yapısının "seçilmiş kişi" olarak tarif ettiği, "ihtiyar" toplumsal hiye-

rarşide en üstte iken, yaşlının da gerisine düşmüş görünmektedir. Göka (2012), "ihtiyar heyeti" gibi tamamen yaşlının bilgi ve görgüsünden yararlanma anlayışı üzerine temellenmiş bir kurulun olmayabileceği bir duruma işaret etmektedir.

Bilgelik Eleştirisi Olarak Yaşlılık

"Yaşlılığın özellikle belirli bir yaşın üzerinde olan kişiler tarafından övüldüğü ve yaşlılığın getirdiği bilgelik ve ufuk genişliğine methiyeler düzüldüğünü görüyoruz. Neymiş efendim, "yaşlanmak bir dağa tırmanmaya benzer; çıktıkça nefesin daralır ama ufkun genişler." (Kadın, 25, Üniversite öğrencisi)

"Gençliği toyluk, bir şey bilmezlik üzerinden temellendirmek çok doğru değil bence. Neymiş efendim, "gençler, yaşlıları aptal sanır, yaşlılar gençlerin aptal olduğunu bilir". Evet sonuç, gençler aptaldır. Bu sonuç, yaşlılığı değerli kılmadı ki, gençlere bir cevap yetiştirdi. Birine sadece yaşından dolayı saygı duyma fikrine çok yakın değilim. Yaşlılar kendilerine saygı duyulması beklentisi içindeler. Yüzyıllardır süregelen yaşa hürmet yerleşik bir düşünce. Sözlerine, fikirlerine değer verilmelidir. Buna itirazım yok, ancak dikkate alınacak bir fikir yoksa. Karşınızdaki yaşlı insan, yaşamında bazı başarılar elde etmiş ve saygı duyulmasını gerçekten hak etmiş birisi ise, saygı duyulabilir. Saygı duyma olgusunun hak edilerek kazanılması gerekir bence. Hiçbir ahlaki, kültürel, toplumsal birikimi olmayan birine sırf daha uzun yaşadı diye saygı anlamlı mı?" (Erkek, 28, Doktora öğrencisi).

Yukarıdaki iki örnekte, Nalan Hanım ve Samet Bey, gençlerin yaşlılara yaklaşımını anlamak bakımından bir perspektif sunmaktadır. "Bilgelik eleştirisi olarak yaşlılık" olarak kavramsallaştırılan gençlerin tutumunda, net bir biçimde yaşlılık ve bilgelik ayrımı yapılmaktadır. Bu ayrım, yaşlılık ve olgunluğun aynı anlama gelmediğini² düşündürmektedir. Gençlere göre, geniş düşünme, ileri görüşlü olma nitelikleri, belirli bir yaşın sahibi olmaya doğrudan bağlı değildir. Doktora öğrencisinin genç-yaşlı karşılaştırması kuşak çatışmasından izler taşırken, saygı için "hak etme" vurgusu saygıyı³, yeniden tanımlama girişimi olarak görülebilir. Özellikle de, saygı için, "hiçbir ahlaki, kültürel ve toplumsal birikimi olmayan" yaklaşımı, üzerinde düşünmeyi gerektirmektedir.

Günümüz özellikle kent yaşamındaki toplumsal değişimin yaşlının gücünü azaltması, artık geleneksel bilgiye ihtiyacı ortadan kaldırdığı için, bu durum yaşlının toplumda sahip olduğu saygın ve önemli pozisyonu yitirmesine

² Olgunluk, "insanların bilgi, görgü ve hoşgörü bakımından gereği kadar gelişmiş olma durumu, yetkinlik, kemal (TDK Sözlüğü, erişim tarihi: 11.8.2015).

³ Saygı konusunu ele alan Sennett'in "saygı kıtlığı" kavramsallaştırması için bkz. (Sennett, 2005: 15).

yal açmıştır. Modern toplumlar artık yaşlıların hâkimiyetinden çıkıp gençlerin toplumu olarak görülmeye başlanmıştır. Böyle bir toplumda yaş kategorileri arasında yaşlıların şansı çok düşük olduğu için, yeni ortaya çıkan uzmanlık isteyen işleri yapabilecek durumda olmadıklarından yaşlıların toplumdaki önemini azaltmaktadır (Canatan, 2008: 41; Tufan, 2002:103).

Değişime Direnç Olarak Yaşlılık

“Bazen huysuzluğu da beraberinden getiren bir süreç belki yaşlılık. Geçtiğimiz yıllarda bir bayramdan sonraydı. Dolmuşa bir teyze bindi. Teyze, burnundan soluyordu, anlaşılın kızmıştı bir şeylere. Burnundan soluyordu âdeta. Bir delikanlı yer vermek istedi, böyle otur dedi. Teyze, “tabi yer vereceksin, ben ayakta giderken bir de sen oturacak mısın?” dedi. Genç şaşırıldı, alttan aldı ama bir anlam veremedi. Teyze, bayramda “gelin eli öpmeye” gitmişti. Gelin gelmemişti, oğlum kötü olmasın diye bayramı gelininin evinde geçirmişti. Teyzenin şu sözü, değişimi özetliyordu: “Ben gelirken kaynana olmak iyiydi, şimdi ben kaynana oldum, gelin olma vakti” (Erkek, 32, Teknisyen)

Değişen yaşlılık algıları, Teknisyen Yakup Bey’in ifadelerinde yaşlılık dışında bir de gelin-kaynana ilişkilerinde de bir toplumsal dönüşüm yaşadığımızı düşündürmektedir. Bahsi geçen teyzenin, “şimdi, gelin olma vakti” söylemi, kaynana hâkimiyetinin otorite kaybettiğine işaret olarak değerlendirilebilir. Geniş aileden çekirdek aileye geçiş süreci, yaşlılığın dönüşümüne etki eden süreçlerden birisi olarak tekrar hatırlanmalıdır. Yaşlıyı, evde “fazlalık” olarak gören anlayış ile “kaynana”dan ayrı bir evde yaşayan “gelin”in durumu aynı süreçten etkilenmiş görünmektedir.

Çocukluğa Dönüş Olarak Yaşlılık

“Yaşlılık, hayat döngüsünün başına dönmektir bir anlamda. Hayata gözlerini açan, hiçbir şey bilmeyen çocuk doğar, büyür, gelişir ve hayatının sonunda artık çok şey bilen bir çocuğa dönüşerek maddi dünyadan ayrılır. Yaşlılık, insanı çocuğunun çocuğu durumuna düşüren hâldir. Aynı çocuklar gibi, ilgi odağı olmayı çok sever yaşlılar. Çocukluğa dönüş özlemleri, onları bazen gülünç duruma da düşürür. Yaşlılar, çocuklar gibi, en ufak bir söze, en önemsiz bir şeye bile üzülüp küserler. İstemedikleri en küçük bir şeye tahammül edemezler. Çevremden pek çok örnek bulabilirim. Sevdiğim, saydığım insanlardır ama yaşlıya gösterilecek sabrın, sınırları epey geniş olmalı bence. Yaşlı insanla uğraşmak çocukla uğraşmaktan daha zor.” (Erkek, 38, Doktor)

Doktor Gencer Bey’in yaşlılık yaklaşımı, yaşlılığı eleştirel değerlendirmenin başka bir örneğini sunmaktadır. “Çocukluğa dönüş olarak yaşlılık” kavramsallaştırması, yaşlılığın “çocuksu, sevimli” yanlarına vurgu yapmak

yerine, yaşlıların, dikkat çekerken göze batan yanlarını öne çıkarmaktadır. Yaşlılık ve sabır olgusunun birlikteliğine yönelik bir hassasiyet düşüncesi bulunsa da, gösterilecek iyi niyet ve sabra bir sınır konulması ve yaşlı insanın insanı çocuktan daha fazla yordduğu kanaati olumsuz yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.

Yaşlılığı, çocuklaşma dönemi olarak değerlendirmek, Milton Gre-enblatt'ın bu konudaki, şu veciz sözünü akıllara getirmektedir: “İlk başta anne-babalarımızın çocukları, sonra çocuklarımızın anne-babası oluruz. Daha sonra anne-babamızın anne-babası, en sonunda da çocuklarımızın çocukları oluruz”.

Sosyal Baskı ile Değeri Sürdürülen Yaşlılık

“Yaşlılık, modern toplumlarda mücadele edilen olgu halini almıştır. Çünkü modern toplumlarda yaşlılar topluma bir yük olarak dahi algılanır durumdadır. Yaşlıları, ailenin büyüğü olarak yanlarına alıp birlikte yaşamak düşünülecek bir şey olmaktan gittikçe çıkmaktadır. Türkiye'nin batısına doğru özellikle bu durumu görmekteyiz. Güneydoğu ve Doğu Anadolu bu konuda değerlere daha bağlı sanırım. Şimdi birileri kalkıp der ki, orda da kimse gönüllü yaşlısına bakmıyor. Yaşlıya bakıyorsa sosyal baskıdan bakıyor. Elâlem ne der, bizi kınar düşüncesi etkili. Olsun ben bu anlamda sosyal baskıya karşı değilim.” (Kadın, 38, Öğretmen)

Yaşlılığın toplumsal karşılığında yaşlıya hürmet konusunda Mehtap Hanım, “sosyal baskı” faktörüne işaret etmektedir. Yaşlıya bakımını üstlenme konusunda uygulanan/etkisi hissedilen sosyal baskı faktörü, yaşlılara yaklaşımda bir olumsuzluğa işaret etmektedir. Yaşlılara saygının destekleyicisi olarak işaret edilen bu anlayış, sosyal baskıyı savunma noktasındadır.

Sosyal Çevre Genişletici Bir Süreç Olarak Yaşlılık

“Yaşlılığımda gençliğimi aramadım desem yalan olmaz. Evladım, bizim gençliğimiz yoklukla geçti. Bulursak yedik, bulamayınca aç yattık. Şimdi öyle mi? Şimdi bolluk bereket var. Siz çok şanslısınız. Biz öyle değildik. Evlatlarımın yanındayım. Rahatım iyi. Bana bakıyorlar. Ben de torunlarıma bakıyorum, gelinlerim devlet memuru. Ben onlara, onlar bana destek oluyor. Böyle olmak lazım, insan insana muhtaç iki cihanda... Gençlikte o kadar insana ihtiyaç duymuyon geçim derdinden. Yaşlılık kapıya gelince, maddiyat geride kalıyor. İnsana ihtiyaç duyuyon haliyle. Konu komşudan görüyor, televizyondan izliyorum. Huzur evinde kalanlar ya da bir başına evinde yaşayan kişilerle görüşün, hepsi çocuklarından, torunlarından gelecek olan bir telefona hasret... Torunlarımı hava iyi olduğunda çoğu kez parka çıkarıyorum, bana da değişiklik oluyor. Hem zaten parklar yaşlılarla dolu... Kendi yaşlılarım olduğunda

daha iyi anlaşıyorum. Torunlar sayesinde bir çevre edindiğimi de söylemeliyim.” (Kadın, 72, 65 yaş emeklisi)

65 yaş emeklisi Kadriye Hanım'ın yaşlılığa yönelik yaklaşımı, sorun odaklı değerlendirilen yaşlanma sürecinin farklı bir boyutunu açığa çıkarmaktadır. Bu boyut, “sosyal çevre genişletici bir süreç olarak yaşlılık” olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu yaklaşım, geniş aile modelinden çekirdek aile modeline geçişle sürecinde, yaşlıların ailedeki konumları değişmekle birlikte yaşlılara ihtiyacın devam ettiğini göstermektedir. Sorun odaklı yaklaşım yerine, “ihtiyaç” odaklı bir yaklaşım görülmekte, çalışma hayatındaki kadının çocuğuna babaanne baktığı için karşılıklı bir destek olma süreci yaşanmaktadır. Bu çalışma bağlamında, sorun olarak görülen yaşlıların toplumsal konumlarının olumsuzluğuna yönelik bir durum da bulunmaktadır.

Birkaç kuşağın bir arada yaşadığı geniş aile, tarımsal ekonominin gelişmesiyle yerini kentlerde yaşayan endüstriyel üretimin içinde yer alan çekirdek aileye bırakması sürecinde, yeni toplumsal düzen sadece yaşlıya yönelik bir kıymet azalması getirmemiş, aileyle birlikte toplumsal yapıları da dönüştürmüştür. Çekirdek aile içinde yaşayan yaşlının rolü ise en fazla torunlarını yetiştirme alanında kalmıştır (Canatan, 2008: 41).

Yaşlılığın Sosyolojisi ve Din

Dine Yaklaştıran ama Ölüme Yaklaştı(a)mayan Yaşlılık

Din, insani varoluşu ve yaşamı fiziksel, tarihsel ve toplumsal zaman ve mekân boyutunun ötesine taşıyarak, yaşamı bir süreklilik ya da sonsuzluk duygusu ve inancı çerçevesinde, görece bütünlüklü ve anlamlı bir çerçevede tanımlayarak, insanın sosyal, psikolojik, kültürel, fiziksel ve biyolojik varlığına, kendine özgü Tanrısal öğretisi ve çağrıştırdığı huzur, güven ve esenlik duygusu aracılığıyla ilave boyutlar katmaktadır. Din, insanın yaşam evrelerini bir bütünlük içinde kavramasını sağlayan anlam, duygu ve inanç yoğunluğu ile yaşam evreleri arasında değişen yaşam süreci ve farklılaşmaları ve sahip olduğu duygu ve inanç aracılığıyla dengelemesini temin etmektedir. Özellikle yaşlılıkla birlikte tecrübe edilen hayatın negatif görüntü, algı ve yansımalarını, pozitif bir biçimde algılamada oldukça fonksiyonel görünmektedir (Witter ve diğerleri, 1985'den aktaran Akgül, 2004: 22).

Yaşlılık ve dini yaşayış konusunun çoğunlukla birlikte değerlendirildiği görülmektedir. Örneğin bu çalışmalardan, dini yaşayış ile hayatın yaşlılık dönemi arasında doğrudan bir bağ kurulsa da (Kayıklık, 2003: 82), yaşlılık ve din ilişkisi için yaşlara göre dinsel inanç ve davranışlarda görülen değişimleri analiz etmede üç modelin geliştirildiği görülmektedir. Bunlar, a) yaştaki artış ile dindarlığın artışına vurgu yapan “geleneksel model”; b) yaş ile dindarlıkta hiçbir değişikliğin olmadığını ileri süren “stabilite/sabitlik modeli” ve c) yaşın

artışı ile dinsel aktivitede sürekli bir düşüşün olduğunu savunan “ilgisizlik modeli”dir. Yaş ve dinsellik konulu araştırmalar inanç, dinsel davranış ve din kurumuna (kiliseye) devam gibi farklı alanlardaki sonuçları bu modellere göre değerlendirmeye tabi tutmuştur” (Arslan, 2009: 114). Ayrıca Arslan (2009:121) yaşlılar üzerine yapılan araştırmalarda, yaşın artmasına paralel olarak dindarlıkta da bir artışın olduğu tezini savunan “geleneksel model”e ait bulgulara atıfla (Buyacı, 2002; Kayıklık, 2002; Arslan, 1997; Köktaş, 1993: 214; Taplamacıoğlu, 1962:145) kendi araştırmasında da bu modeli destekleyen bulgulara ulaştığını belirtmektedir.

Metodolojik çerçevesi uygulanan “nitel” yöntemden dolayı farklılık gösteren bu çalışmada da, yaşlılık ve dine yönelim bağlamının sürme eğiliminde olduğu görülmektedir. Bu çalışmada görüştüğümüz kişilerin dine yönelimleri dışında özellikle ölüm olgusuna yönelik yaklaşımlarının değerlendirilmesi gerekmektedir.

Yaşlılık ve Dinsellik: Süregelen Beraberlik

“Yaşlılık, geri döndürülemez bir yolculuğun son durağı. En başta kendi vücudunuzda görüyorsunuz. Hareket kabiliyetiniz sınırlanıyor, ah gençlik diyorsunuz. Hele ki, yaşlılık için güzel anılar biriktirmemişseniz, güzel tohumlar ekmemişseniz... Ben ne zaman yaşlanıverdim diyorsunuz ama gene de şükrediyorsunuz. Benim gibilerin çoğu emekli kahvehanelerinde, parklarda, ya da namazında niyazında olanlar çoğunlukla camii avlusunda... Hem huzur arıyorsunuz hem de hayattan umudunuzu kesmiyorsunuz. Yolun sonunda secde ederek yaradani hatırlıyorsunuz. İbadete de yönelseniz, hacca, umreye de gitseniz gençlikteki gibi olmuyor.” (Erkek, 61, Memur emeklisi)

Memur emeklisi Zekai Bey’in ifadeleri, yaşlılık ve dini yaşayışın birlikte sürdürüldüğü duruma örnek teşkil etmektedir. Bu bakış açısı, bir taraftan yaşlılığın gençlikten alıp götürdüklerini de göz önünde bulundurmakta, diğer taraftan yaşlılık sürecinin dine yönelimle sonuçlanan durumunu tasvir etmektedir.

Dine Yönelimin Doğrudan Belirleyicisi Olarak Yaşlılık

“Yaşlılık ve dindarlık, birlikte ortaya çıkıyor gibi görünüyor. Yaşlılık ve dindarlık kafada hep var olan şeyin dünyevi zevklerden mahrum kalmamak için ilerleyen yaşlarda ortaya çıkmasıdır. Yaşlandıkça, ister istemez hayatın koşuşturmacasında geride kalıyorsunuz. Dine yönelmenin sebebi çoğu zaman ölüme yaklaşmak değil yaşamdan uzaklaşmaktır. İnanç, yaşama sarılmayı, uzaktan da olsa hayatın bir kıyısına tutunmayı sağlar.” (Kadın, 35, İşsiz)

Yukarıdaki ifadelerde Çiğdem Hanım, yaşlılık ve dini yaşayışı doğal bir sürecin iki tarafı olarak değerlendirmektedir. Yaşlandıkça yaşamdan uzaklaşan bireyler, zaten zihinlerinde olan, öteden beri hissettikleri bir sürece ken-

dilerini adapte etmektedirler. Dine yönelim, hayata tutunmayı sağlamakta, bir çeşit “liman” işlevi görmektedir.

Modernitenin Ölümünden Uzaklaştırdığı Bir Süreç Olarak Yaşlılık

“Her şeyin sorumlusu modernitedir bana göre. Modernite, gençliği kutsamasıyla tecrübeyi dikkate almıyor. Tecrübe, bugüne ışık tutup, geleceğimizi aydınlatmaz mı? Yaşlılar ölümü hatırlattığı için sosyal hayatın dışına itilmek, toplumdaki dışlanmak isteniyor. Modernite, gençliği hayatın muadili görürken, yaşlılığı, ölümle eş görmektedir. Kabullenilemeyen bir ölüm, modern zamanların ölümle problemini açığa çıkarmaktadır.” (Erkek, 71, Öğretmen emeklisi)

Bayram Bey, yaşlılığa yönelik olarak modernleşme sürecinin olumsuz etkisine vurgu yapmaktadır. Yukarıdaki örnekte, yaşlılığı değersizleştiren bir modernite anlayışına işaret edilirken, günümüz toplumlarının giderek ölümünden uzaklaşan ve ölümü kabullenmeyen tavrı arasında bağ kurulmaktadır.

Ölümü Durdurma Süreci Olarak Yaşlılık

“Yaşlılık ya da ihtiyarlık, hangi açıdan bakarsanız fiziksel, zihinsel, biyolojik vb. son derece fitri bir durum bana göre. Samimi dindar için Allah'a kavuşmadan önceki duraktır. Günümüzde yaygın olan algı gibi, yaşlılık denen şey tedavi edilmesi gereken bir durum değildir. Bunun altını çizmek lazım. Bir sektör var her geçen gün güçlenen. Yaşlanmayı geciktirme dedikleri anti-aging sektörü, büyük paralar kazanıyor bizim sayemizde. tıp, ölümü durdurmak adına hayata savaş açmış görünüyor.” (Kadın, 51, Ticaret esnafı)

Selvi Hanım'a göre, yaşlılığın toplumsal algıdaki dönüşümü, yaşlılar için paradoksal yaklaşımları göz önüne çıkarmaktadır. Yaşlılık, özellikle üretim sürecinin dışında kalındığı için modernitenin dışladığı bir sürece karşılık gelirken, anti-aging gibi sektörlerle tüketici olarak destek verildiği ölçüde yaşlı değerli görülmektedir (Er, 2009: 141). Bu durumda da, yaşlanma süreci ile modern tıbbın ölüme yaklaşımı arasında çatışan bir tablo ortaya çıkmaktadır.

Dini Olanın Yetersiz Kaldığı Bir Süreç Olarak Yaşlılık

“Yaşlılığa ah vah etmeyeyim diyorum. Yapamıyorum. Karım öldükten sonra iyice elden ayaktan düştüm. İnsanın hayat arkadaşı yaşlılıkta lazımmış. Yemek bile yapamıyorum. Tabii çamaşır sorunu da var. Kızlarım geliyor sırayla. O da sürekli olmuyor. Evlenemedim de... Çaresizliğimi kimseler bilmiyor ki. Allah'a hep şükretmeliyim diyorum, bazen sabredemiyorum” (Erkek, 75, Bağ-kur emeklisi)

Bağ-kur emeklisi Orhan Bey'in yaşlılık algısı, yaşlanma ve din ilişkisi bağlamında yeni bir değerlendirme sunmaktadır. Bu yaklaşım, birlikte değer-

lendirilen yaşlılık ve dinin de bir değişim sürecinden geçtiğinin ipuçlarını vermektedir. Değişen yaşlılık algısının toplumsal karşılığı, “dini olanın yetersiz kaldığı bir süreç olarak yaşlılık” olarak kavramsallaştırılmıştır. Yaşlılıkla birlikte büyüyen sorunlar, dini duyarlılıkları zayıflatmakta, yaşlının dini yaşayışında bir çeşit sekülerleşme sürecini gündeme getirmektedir.

Dinin Etkisiz Kaldığı Bir Alan Olarak Yaşlılık

“Kocamın ölümü çok etkiledi beni. Önce ben ölürüm diyordum, göçtü gitti bu dünyadan. Tabii ölüm hepimizin başında. Ama kabullenmek zor. Birilerinin salası veriliyor. Trafik kazaları oluyor, canla gidiyor. Ne bileyim çok etkilanmıyoruz gibi. Ateş düştüğü yeri yakarmış meğer. Biz de de öyle oldu. Çok ağır geldi kocamın ölümü. Gençti daha... Ondan daha yaşlılar, her gün kalp krizleriyle hastaneye kaldırılanlar bir müddet hastanede yatıp, geliyorlar. Yaşlıları sağ, sağlıklı... Kimin önce öleceğini bilemeyiz. Kadere de inancımız tam. Ancak günler gecelerce “neden benim kocam öldü” diye kendime sordum. Ölüm yaşında değildi. Bizi bırakıp gitti” (Kadın, 60, Özel Sigorta Emeklisi)

Değişen yaşlılık düşüncesi, özel sigorta emeklisi Hamiyet Hanım'ın gündeminde dinin etkisiz kaldığı bir alana yer açmaktadır. Ölüm gerçeğini kabul eden ama kabullenmenin zorluğunu da belirten bu yaklaşımda, ilahi adalet(sizliğ)e yönelik bir tepkinin dile gelmesi, yaşlılık ve dini yaşayış bağına zayıflatabilecek bir görüntü de doğurmaktadır. Ölüm meselesinin kader inancı bağlamında değerlendirilmesi ve kadercilik düşüncesinin de her durumda “teslimiyet ve boyun eğme” anlamına gelmediğine işaret edilmektedir (Özboilat, Kartopu: 2014)

Dünyaya Yönelme Süreci Olarak Yaşlılık

“Böyle güzel bir ömür verdi diye Allah'a şükretmeliyim diyorum çok defa. Ancak, eksik şeylerin olduğunu düşünüyorum. Çok çalıştık, şimdi rahat edeceğiz derken, ömrün sonuna yaklaştığımı hissediyorum. Hayatın sıkıntıları olsa da bu hayata ne çok alışmışım. Hayatı, dünyayı seviyorum. Ah bi de hastalıklar olmasa. Çok şükür önemli şeyim yok şimdilik. Eskiler, “Allah'ım ben niye hasta olmuyorum, Allah'ım benim canımı niye almıyorsun” derlermiş. Bu düşünce bana çok yakın geliyor.” (Erkek, 68, Memur emeklisi)

Memur Emeklisi İbrahim Bey'in yaklaşımı, “nefisten bedene” bir dönüşüm süreci olarak ifade etmek mümkündür. Yaşlıların, ilginç bir biçimde eleştirdikleri hayata tutunmak istedikleri görülmektedir. Hayatın son evresi olarak yaşlılık dönemini, dinlenme, sıkıntıdan uzak ve kedersiz geçirme talepleri dünyaya yönelmenin göstergelerini belirginleştirmektedir. Bu bağlamda, Cattan (2011) beden sosyolojisi bağlamında içinde bulunduğumuz süreci, nefis

terbiyesinden beden terbiyesine değişim süreci olarak kavramsallaştırmaktadır.

Dinin Yatıştırıcılığı Bir Olgu Olarak Yaşlılık

“Yaşlanacağıma aklıma getirmediğim hiç. Sağlığıma hep dikkat ettim. Çok yemedim, çok uyumadım. İncancımın gereğini de yapmış oldum bu sayede. Kendimi sakındım. Soğuşa yiğitlik olmaz dedim. Şimdi görüyorum ki, yaşlılıktan kaçış yok. Sen öyle görmeden de yaşlı muamelesi yapıyorlar sana... Aldırış etmiyorum, yaşlılar her şeyin farkında bence... Bir de akıl mı vücut mu? Acaba hangisi önce çökecek Allah'ım? Beni en çok ikisinin aynı anda çökme ihtimali korkutuyor. Elden ayaktan düşüp, aklının yerinde kalması çok acı olsa da, önce aklın çöküp vücudun sağlam kalması daha kötü sanırım. Her canlının bir gün tadacağı durum olsa da insan öyle düşünmüyor. Zor geliyor rıza göstermek.” (Erkek, 61, İşçi emeklisi)

Yukarıdaki yaklaşım, yaşlılığın yükünü hafifletmeyen bir dini referans çerçevesine oturmaktadır. İşçi Emeklisi Vedat Bey, kendisine ve sağlığına dikkat etme konusunda bilinçli davrandığını belirterek yaşlılık için tedbirli davrandığını söylemektedir. Akıl mı beden mi önce problem açmaya başlayacak endişesine dini incancın yeterince yatıştırıcı olmadığını anlaşılmaktadır.

Dini Yaşayışa Engel Olarak Hasta Yaşlılık

“Sizce de burda bir tuhafılık yok mu? İnsan ömrünün uzadığından söz ediliyor ama düşkünlük daha erken başlıyor bana göre. Benden daha eski kuşaklar benden daha diriler. Dinde huzur, maneviyat aranabilir belki ama eski toprak değiliz biz... Hastalıkların ardı arkası kesilmiyor. Hastanede konaklayacağız nerdeyse. Bir hastalığı iyileştirmeden bir başkası çıkıyor. Bazen diyorum bu hastalıklar sadece bizi mi buluyor diye?” (Erkek, 67, Öğretmen emeklisi)

Yukarıdaki örnekte, Celal Bey, yaşlılığın dini yaşayışla uyumlu duruma yönelik bir soru işareti belirtmektedir. Yaşlılık, dindarlığı destekleyici bir unsur gibi yorumlansa da, Öğretmen Emeklisi Celal Bey'in yaklaşımında, yaşlılıktaki hastalıklar dini yaşayışa engel gibi sunulmaktadır. Bu bakış açısı, “yaş artar, dindarlık artar” doğrusal yaklaşımını yeniden değerlendirmeyi gerektirmektedir. Allah sevgisini hastalıkla kıyaslayan “Allah'ım beni sevmiyor musun ki, bana hastalık vermiyorsun” yaklaşımı, “Allah'ım beni sevmiyor musun ki, ben hep hastayım” düşüncesiyle yer değiştirmiş görünmektedir. Bu bağlamda, Wang ve arkadaşları tarafından (2014: 1515) ortaya konulan “sağlık bozuklukları potansiyel olarak yaş ve dini katılım arasındaki ilişkiyi olumsuz etkileyebilir” yaklaşımı, yukarıdaki örnekte gerçekleşmiş, hastalıkla gecen yaşlılık dine yönelimi azaltmış gibi görünmektedir.

Ölüme Hazırlanma(ma)k Olarak Yaşlılık

“Yaşlılık ve ölüm gelmeden, kendine çeki düzen vermeli insan kendine. Yaşlılıkta da doğru yol bulunamamışsa yaşlılığın sonunda gelen, ölüm daha çok ders veren bir öğretmen misalidir. Ölüm, son derstir. Aslında akıllı insan, yaşlılıkla birlikte, artmaya başlayan keşkeleri dikkate alır. O zaman gelmeden nasıl etmeli de şu gök kubbede hoş bir sadâ bırakmalı der. Kötülük insanı olmamalı. Götürebileceğin bi kefen onun da cebi yok. Görüyorum ki ölümü kimse hatırlamıyor, ölüm düşüncesi de hırslardan alıkoymuyor. Daha çok yaşama düşüncesini de ileri geçmiş durumdayız.” (Kadın, 69, Dul maaşı alıyor)

Yukarıdaki ifadelerde Ferda Hanım'ın yaklaşımı, “ölüme hazırlıkla geçirilmeyen bir dönem” olarak kavramsallaştırılmaktadır. Bu bakış açısı, yaşlanma sürecini, kendi için bir anlamda iyilik insanı olma, “hoş sadâ bırakma” ve kendini gözden geçirme olarak görürken, toplumun geneline yönelik, kötümser bir tablo sunmaktadır.

Ölüme Uzak Bir Yaşlılık

“Yaşlılık, ölüme giden merdivenin son basamağı olsa da, insan hiç ölmek ister mi? İstemez tabii... Bizim de varacağımız yer kara toprak ama neylersin. Yaşlanmaya başlamışsanız, bedeniniz, taptaze duygulara ayak uyduramaz hale gelir. Yaşlılıkta, çizgilerden oluşan bir insan olmaya başlarsanız. Tabii şunu söylemem lazım, yaşlanmadan anlamazsınız yaşlılığı. Ben hiç yaşlanmam sanırdım, çünkü hiç yorulmazdım. Dışınız, fiziksel olarak eskise de içiniz aynı kalır. Eskiler ne güzel demiş, “sen kocasan da gönül kocamaz” (Kadın, 63, Çiftçi)

Yaşlılığı değerlendiren Ayşe Hanım, yaşlılık konusunda gerçekçi bir değerlendirme yapsa da ölüme uzak bir tavır sergiliyor. Onun gözünde, yaşlılık yaşlanmadan anlaşılmasa da, geçip giden zamana ve yitirilen gençliğe bir özlem ve hayıflanma gözlenmektedir.

Çapcıoğlu ve Bilgin (2011: 109) ve Arslan'ın yaklaşımında (2009: 204) insan hayatının üç önemli geçiş döneminden birisi ve ölüme yakın bir döneme denk gelen yaşlılık, bu dönemdeki kimi destek mekanizmalarına ihtiyaç duyulması, bireysel ibadetler, cami devamlılığı, ritüel ve zamanı kullanma gibi konular açısından yaşlılık-din ilişkisi, din araştırmalarında ilginç bir çalışma alanı olmuştur. Yaşlılık, ölüm duygusuna yönelik telafi mekanizmalarını harekete geçirme yanında boş zamanın çok olduğu bir dönemi de ifade etmektedir. Bu çalışmada, -sosyo-kültürel çevresi ve araştırma sahasının kendine özgül yapısı ve bağlamı kendi içinde değerlendirilmek kaydıyla- yukarıdaki yaklaşımdan farklı bir biçimde, yaşlanma süreciyle ilişkili olarak ölüm

duygusuna yönelik telafi mekanizmalarının güç kaybettiği ve huzur ve sükûnet içinde ölümü kabullenmenin zayıfladığı yönünde işaretler alınmaktadır.

Ölümü Ertelemeye Çalışma Dönemi Olarak Yaşlılık

“İnsan her an her yaşta ölebilir. Ancak gençlikte başa bir kaza, bela gelmezse ölüm insana uzaktır. Yaşlılıkta, başına hiç bir kaza -bela gelmese bile ölüm her an gelebilmektedir. Bir düşünün, tüm günlerinizi acaba bugün mü ölücem diye düşünerek yaşadığınızı... Burada ölümü erteleme düşüncesi var, her erteleme düşüncesi ölümden başka hiçbir şey düşünmemeye sevk ediyor insanı... Babam 69 yaşında gidene erken demişti... İşte o zaman anlamıştım ki, babam 69'dan fazla yaşamak istiyordu... Kendim de bu anlayıştan farklı düşünmüyorum aslında. Şu yönüyle ilk gençlik çağlarımda kırkında, ellisinde birisi ölmüş deseler, yaşını yaşamış Allah rahmet eylesin derdim. Kırk, elli yaş az bir yaş imiş gibi gelmezdi. Şimdi kırkı geçtim, elli, altmış çok az bulduğum gibi, yetmiş yaş bile yetmez bana diyorum” (Erkek, 44, Öğretmen)

Yaşlanma sürecinin kaçınılmazlığı göz önünde bulundurulsa da, yaşlanma süreci, ölümden kaçınma süreci olarak da gözlemlenmektedir. Yukarıdaki Semih Bey'in yaklaşımında yaşlılık ve ölüm arasında bir sınır çizilmeye çalışılmaktadır. Bu yaklaşım, “ölümü ertelemeye çalışma dönemi yaşlılık” olarak kavramsallaştırılmaktadır. Öğretmen Semih Bey'in kendi babasından örnekleyerek belirttiği bu yaklaşımın ilginçliği, insanın yaşı ilerledikçe daha çok yaşamak isteği artmakta, uzun yaşama yönünde yaşam beklentisi de sürekli olarak güncellenmektedir.

Sonuç

Yaşlılık sürecini toplumsal değişme süreçleri ve dini yönelimler bağlamı içinde değerlendirmeyi amaçlayan ve yaşlılık bilimi (gerontoloji) ve din sosyolojisi alanlarının kavşağında bir yere konumlanan bu çalışma, yaşlıların ve yaşlı olmayanların gözünden yaşlılığı, yaşlanmayı, toplumsal değişme sürecinden etkilenen yaşlılık algılarını, yaşlılığa karşı geliştirilen stratejileri anlayıcı bir perspektiften değerlendirmiştir.

Beşikten mezara yaşlılık süreci ve din olgusu, yaşlılar ve farklı yaş gruplarından bireyler tarafından yaşlanmanın olumsuz algılandığı ve yaşlılığa yaklaşımın bu anlayışta rol oynadığını göstermektedir. Adana örneğinde yaşlılar ve farklı yaş gruplarıyla derinlemesine görüşmelere dayanarak, yaşlılığın değer odaklı değerlendirilmesi yerine sorun odaklı bir biçimde değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Yaşlılar açısından ortalama insan ömrünün uzaması başta olmak üzere pek çok olumlu değişim gerçekleştiği halde, yaşlıya, yaşlılığa olumsuz yaklaşım her geçen pekiyor görünmektedir.

Araştırmanın birinci bölümünde yaşlılığa yaklaşım, katılımcılarla yapılan görüşmelere bağlı olarak pek çok boyutta kavramsallaştırılmıştır. Bu boyutlar, değer olarak yaşlılık, emanet olarak yaşlılık, koşulların değiştirdiği yaşlılık, sorun olarak yaşlılık, pasiflik olarak yaşlılık, kabullen(emey)iş olarak yaşlılık, minnetsiz bir süreç olarak yaşlılık, hastalık olarak yaşlılık, kompleks olarak yaşlılık, yaşlılığa bir tepkisellik olarak yaşlılık, “yaşlandım ama ihtiyaçlanmadım” kabullenilemeyen yaşlılık, bilgelik eleştirisi olarak yaşlılık, değişime direnç olarak yaşlılık, çocukluğa dönüş olarak yaşlılık, sosyal baskı ile değeri sürdürülen yaşlılık, sosyal çevre genişletici bir süreç olarak yaşlılık ele alınmıştır. Bu kavramsallaştırmalarda, genel olarak yaşlılık, “sorun” odaklı olarak ele alınmaktadır.

Yaşlılığın sosyolojisi ve din başlığıyla, araştırmanın ikinci bölümünde, yaşlılık süreci ile dinin etkileşimi, “dine yaklaştıran ama ölüme yaklaştır(a)mayan yaşlılık” olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu bölüm, yaşlılık sürecine bağlı olarak din etkileşimi ve yaşlılık sürecine bağlı olarak ölüme yönelik yaklaşımlar olmak üzere iki bağlamda ele alınmıştır. İlk bağlam, yaşlılık süreci ile birlikte düşünülen dinin etkileşimi, yaşlılık ve dinsellik: süregelen beraberlik, dine yönelimin doğrudan belirleyicisi olarak yaşlılık, dini olanın yetersiz kaldığı bir süreç olarak yaşlılık, dinin etkisiz kaldığı bir alan olarak yaşlılık, dini yaşayışa engel olarak hasta yaşlılık, dinin yatıştırımadığı bir olgu olarak yaşlılık şeklinde kavramsallaştırılmıştır. İkinci bağlam, yaşlılık sürecine bağlı olarak ölüme yönelik yaklaşımlar ise, modernitenin ölümden uzaklaştırdığı bir süreç olarak yaşlılık, ölüme durdurma süreci olarak yaşlılık, dünyaya yönelme süreci olarak yaşlılık, ölüme hazırlanma(ma)k olarak yaşlılık, ölüme uzak bir yaşlılık, ölüme ertelemeye çalışma dönemi olarak yaşlılık şeklinde kavramsallaştırılmıştır.

Sonuçta, yaşlılık süreci ve dine yönelimle ilgili olarak, yaşlılık ve dindarlık arasında “süregelen beraberlik” ana çizgilerde devam etmekle birlikte, yaşlılık ve ölüme yaklaşımda dinin yetersiz kaldığı alanlar da öne çıkmaktadır. Özellikle yaşlanma sürecine bağlı olarak ölüme hazırlık, ölüme kabullenme konusunda dine yaklaştıran ama ölüme yaklaştırmayan bir yaşlanma sürecinden söz etmek mümkün görünmektedir.

Kaynakça

- Akgül, M. (2004). Yaşlılık ve dindarlık: Dindarlık, hayattan zevk alma ve mutluluk ilişkisi -Konya Huzurevi örneği-. *Dini Araştırmalar*, C.VII, S.19: 19-56.
- Arslan, M. (2009). Geleneksellik ve yaşlı dindarlığı: taşrada sosyal hizmet alamayan yaşlıların dindarlık durumları üzerine uygulamalı bir inceleme. *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, S.2: 112-125.
- Arun, Ö. (2014). Que vadis' Türkiye? 2050'ye doğru yaşlanan Türkiye'yi bekleyen riskler. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.32: 1-12.
- Canatan, A. (2008). *Sosyal yönleriyle yaşlılık*. Ankara: Palme Yayıncılık.
- Canatan, K. (2011). Medeniyet değişimi: beden terbiyesinden nefis terbiyesine. *Beden Sosyolojisi* (s.345-367), (Ed. Kadir Canatan). İstanbul: Açılım Kitap.
- Ceylan, H. (2015). Sosyal değerden sosyal soruna yaşlılık: Geleneksel toplumdaki modern topluma değişen yaşlılık algısı. *Modern Hayat ve Yaşlılık* (s.25-53), (Ed. Harun Ceylan). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Çapcıoğlu, İ. & Bilgin, Ö. (2011). Yaşlılara yönelik dini sosyal hizmet uygulamaları çerçevesinde yaşlılık ve dindarlık ilişkisinin tarihsel gelişimi ve ülkemizdeki durumu üzerine. *Ekev Akademi Dergisi*, C.15, S.47: 103-112.
- Efe, A. & Aydemir, M. (2015). Yaşlı kadın olmak: Psiko-sosyolojik kuramlar çerçevesinde yaşlılık ve kadın - Isparta Huzurevi örneği. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 34: 193-223.
- Er, D. (2009). Psikososyal açıdan yaşlılık. *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, C.4, S.11: 131-144.
- Göka, E. (2012). Gelenekselle modern arasında Türkiye'de yaşlılar. *Zaman Gazetesi*, 22 Mart 2012. (Erişim Tarihi: 10.09.2015).
- Güngör, Ö. (2012). Yaşlılık ve din. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. (s.253-267), (Ed. N. Akyüz, İ. Çapcıoğlu), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kalınkara, V. (2011). *Temel gerontoloji yaşlılık bilimi*. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık.
- Kalınkara, V. (2012). Geleneksel toplumdaki modern topluma yaşlı: Yaşlının statüsü ve geleceği. *International Symposium on Relations of Turkey-Belgium and Co-Exhibition of Turkish Arts*. June 03-07 2012. Brussels, Belgium. <http://docplayer.biz.tr/647507-Geleneksel-toplumdan-modern-topluma-yasli-yaslinin-statusu-ve-gelecegi-1.html> (Erişim tarihi: 23.7.2016)
- Katz, E. (1999). *Hasat zamanıdır yaşlılık*. (Şen Süer Kaya, Çev.). İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

- Kayıklık, H. (2003). *Orta yaş ve yaşlılıkta dinsel eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi.
- Kazıcı, Z. (2007). Kültürümüzde yaşlılık ve yabancı gözüyle ülkemizde yaşlılar. *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*. (s.239-253), (Ed. M. Faruk Bayraktar). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kurt, G. (2008). *Türkiye'de yaşlılık olgusuna sosyolojik bir bakış (Sivas il örneği)*. Yüksek lisans tezi. Cumhuriyet üniversitesi.
- Kurt, G. (2014). Türkiye'de yaşlı kadın olmak kuşaklararası görüşler: Eskişehir il örneği. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.15, S.2: 165-189.
- Öz, F. (2002). Yaşamın son evresi: Yaşlılık psiko-sosyal açıdan gözden geçirme. *Kriz Dergisi*, C.2, S.10: 17-28.
- Özbolat, A. & Kartopu, S. (2014). İsyan ile teslimiyet arasında: ağıtlarda kader inancı. *Kültür ve Din* (s.51-72), (Ed. M. Ali Kirman, Abdullah Özbolat). Adana: Karahan Kitabevi.
- Sennett, R. (2005). *Saygı eşit olmayan bir dünyada*. (Ümmühan Bardak, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tufan, İ. (2002). *Antik çağdan günümüze yaşlılık*. İstanbul: Aykırı Yayıncılık. *TDK Sözlüğü*, www.tdk.gov.tr (erişim tarihi: 11.8.2015).
- Wang, K. & Kercher, K. & Huang, J. & Kosloski, K. (2014). Aging and religious participation in late life. *Journal Religion Health*, S.53: 1514-1528.
- Yıldız, A. (2013). *Yaşlılık ve yaşlı bakışı: "Ömür Dediğin programı örneği"*. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi.

**From Cradle to Grave: The Sociology of Elderly and Religion
-The Case of Adana-**

Citation / ©Özbolet, A. (2016). From Cradle to Grave: The Sociology of Elderly and Religion -The Case of Adana-, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 16 (2), 53-76 .

Abstract- *This study positions in the intersection of sociology of religion and gerontology and evaluates process of ageing in the context of religious tendencies and processes of social change. There are two aims of this study: to identify in the different age groups approach to ageing, to focus on function of religion in the interaction religion and ageing. This study focuses on ageing as process, evaluates ageing through the eyes of the elders and non-elders, examines from qualitative perspective strategies that are developed against ageing, perceptions of ageing that is influenced from process of social change. This study tries to investigate interaction of religion and ageing depending on the data collected from fieldwork in the case of Adana. The sample group of 30 people was reached through the snowball sampling. The age range of the interview group was identified as 25-77. In general, it is possible to say that ageing is evaluated as problem-focused evaluation instead of value-focused evaluation. Regarding ageing process and religious tendency, although it is observed that the ageing process confirms with the religious tendency in general line, religion fails to satisfy the needs in certain areas.*

Keywords- *Elderly, sociology of elderly, gerontology, religion, Adana*

Risâle-i Su'âl-i Hırka, Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Risâle Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşî Metinlerinde Dinî-Tasavvufî Semboller

Doç. Dr. Yusuf GÖKALP*

Yrd. Doç. Dr. Hatice TEBER**

Atıf / ©- Gökalp, Y- Teber, H. (2016). Risâle-i Su'âl-i Hırka, Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Risâle-i Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşî Metinlerinde Dinî-Tasavvufî Semboller, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 77-91.

Öz- *Hırka, kemer ve post, dinî/mistik fonksiyonlarının yanında genelde tasavvufî cereyanlarda ve özelde de Bektâşî geleneğinde, menâkıbnâmelerinde ve merasimlerinde adından sıkça söz edilen sembolik birer unsur olarak önemli işlevler üstlenmiştir. Biz bu çalışmamızda Bektâşî geleneğinin zengin kültür ve sembollerinin yer aldığı orijinal yazma halinde bulunan bir Bektâşî âdâb kitabının muhtevâsında yer alan risalelerin özet bir tahlilini yaparak sembolik yorumları üzerinde durduk. Bu sayede Bektâşî düşüncesi ve geleneğinin dini yaklaşımları hakkında bir örnek ortaya koymaya çalıştık. Hırka giyinme, post ve kemer bağlama sembolik davranışları, Alevî-Bektaşî topluluklarında sosyal dayanışma ve bütünleşmeyi, birlikteliği ve her türlü dağılmayı engelleyen cemaat ruhunu, biz şuurunu ve grup bilincini güçlendirmeyi ve pekiştirmeyi hedefleyen ritüellerdir. Bektâşî tekkelerinde pire hizmet görevlerinin her biri bir post ile simgeleştirilir ve temsil edilir. Bu anlayışı Balım Sultan'ın "On iki post" biçiminde belirleyerek tarikatın töreleri arasına koyduğu belirtilmiştir. Postlardan her biri, Bektâşîliğin en büyük simalarından birine bağlanarak anılmış ve böylece o kişiler ölümsüzleştirilmiştir. Mürşidle mürid arasında manevî bağı simgeleyen; dünya nimetlerinden ve nefisten sıyrılıp kurtulmayı temsil eden Hırka, Pâlheng Taşı da denilen teslim taşının üzerine bağlandığı Kemer;*

Makalenin geliş tarihi: 22.06.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Çukurova Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, eposta: ygokalp@cu.edu.tr

** Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: haticeteber@osmaniye.edu.tr

Bektâşî tekkelerinde pire hizmet görevlerinin her birini simgeleyen post; derişlerin gönüllerini Tanrı'ya bağlamalarının bir sembolü olarak görülmüştür. Söz konusu Bektâşî âdâb ve erkânı ile ilgili yazma halindeki Risâle-i Su'âl-i Hırka; Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Risâle Der Beyân-ı Post isimli üç risale-nin de transliterasyonu ve orijinal metinlerini çalışmamızın sonunda sunduk.

Anahtar sözcükler- Bektâşî, sembol, hırka, kemer, post



Giriş

İslam'ın yorumlardan olan tasavvufi ekollerin dinin temel kavramlarını ve ibadet algılamalarını kabul etmelerinin yanında kendilerine özgü dinî törenleri, zikirleri, nafil ibadetleri, verdikleri mesajlar açısından kutsal kabul ettikleri tarikatın formlarına uygun özel giysileri bulunmaktadır. Tasavvufi oluşum olarak ifade edilen tarikatların da kendilerini diğerlerinden farklı kılan “hayderî, tennure, rida, asa, seccâde, post, taç, kemer, hırka” vb. dinî giysileri yüzyıllardan beri mevcut bulunmaktadır¹. Derviş toplulukları görünüşte birbirlerinden, hırka, tâc, şedd, kemer gibi giydikleri ya da teslim taşı, post, tığbend gibi kullandıkları diğer bazı eşyalarla ayrılmışlardır. Bir dervişin eğitiminde sembolik değeri olan bu eşyaları kazanmak ve bunları üzerinde taşımak önemlidir². Bu sayede İslâm'ın itikadî ve ameli sahadaki esaslarındaki hususiyetler, sembolik bir anlatım ve somut objelerden faydalanılarak³ tarikat hiyerarşisinde yer alan dervişlere aktarılmıştır.

Adını XIII. Yüzyıl Türk düşünürü Hacı Bektâş-i Velî'den alan Bektâşilik İslâm düşünce akımlarının tümü gibi kaynağını Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Nebeviyyeden alan dinî-tasavvufî bir tarikattır. Bu tarikatın pir-i sâniî sayılan Balım Sultan, II. Bayezit tarafından Balkan bölgesindeki Dimetoka'dan getirtilerek Hacıbektaş ocağına post-nişin olarak oturtulmuştur. Balım Sultân Bektâşîliğin ilk kurucusu olmamakla birlikte tarikatı sistemleştirip disipline eden, var olan yapısına yeni bir biçim kazandıran, erkânını geliştirerek yeni-

¹ Dursun Gümüšoğlu, “Bektaşilik ve Alevilikte Hırkanın Önemi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Yıl 2011, S.60, s.397; Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, Ankara 2016, s.37.

² Güldâne Gündüzöz, “Sembolizm ve Mitoloji Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hırka Alem ve Seccade”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, Bildiriler Kitabı IV, Mayıs 2015 Kütahya, s.124.

³ Sadık Kılıç, *Kur'ân Sembolizmi*, Ankara 1991, s.173.

den düzenleyen, onu yasal bir kurum haline getiren kişidir. Bektâşîlik onunla birlikte devlet tarafından tanınmış ve geniş kitlelere mal olmuştur⁴.

Kuşkusuz Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında ve temel amaçlarının tespit edilmesinde her mezhebî ekol ve düşünce akımı kendi görüşlerini ifade ederek onu yorumlama ve hayatına tatbik etme çabası içerisinde olmuştur. İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan ve yayılan itikadî/kelâmî fırkalar; amelî/fıkhî mezhepler ve onların ardından daha geç dönemde ve benzeri bir kurumsallaşmanın tezahürleri olarak ortaya çıkan Yesevîlik⁵, Nakşîlik, Kadirîlik ve Bektâşîlik gibi tarikatlar, Kur'ân ve Sünneti yorumlama ve uygulama anlayışları geliştirmişlerdir⁶. Her toplum, tarih ve coğrafyada yaşayan insanların onu anlamaya çalıştığı gibi Türk-İslâm düşünce tarihine sosyal, siyasal ve dinî/mistik yönlerden etki eden Bektâşîliğin yazılı kaynakları⁷ Kur'ân ve Sünnetten mülhem olarak yazılmış⁸ ve nesilden nesile aktarılmıştır⁹. Biz bu çalışmamızda Bektâşî geleneğinin zengin kültür ve sembollerinin yer aldığı orijinal yazma halinde bulunan bir âdâb kitabındaki¹⁰ sembolik yorumlar üzerinde

⁴ Bkz. Baha Said, "Bektâşîler, Balım Sultân Erkânı", *Türk Yurdu*, C.V, İstanbul 1927, s.314.

⁵ Yesevîlik, İslâm'ı henüz yeni kabul eden ve felsefî derin fikirlerin inceliklerinden habersiz basit ve sade bir çevrede, yine aynı mahiyette basit ve sade dinî ve ahlâkî esasları telkin eden bir tasavvuf okulu olarak kendisinden sonraki mistik oluşumların ve Bektâşî düşüncesinin de bir ilham kaynağı olmuştur. Bkz. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, s.97.

⁶ Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bekâşîlik Yazıları, Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*, Ankara 2006, s.29.

⁷ Bu konuda bkz. Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bekâşîlik Yazıları, Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s.159-160.

⁸ Bektâşî geleneği içerisinde yazılan bu tür eserler, genellikle Bektâşî Babaları ve uluları tarafından kayıt altına alınarak Bektâşî tarikatı mensuplarının ve müritlerinin istifadesine sunulmuştur. Bu eserleri kayıt altına alan Bektâşî Dedeleri ve Babalarının vefatlarından sonra bu tür eserleri muhafaza etme ve tamamlama görevi, posta geçen Baba ve Dedebabalara devredilmiştir. Bektâşî Adâb ve Erkânıyla doğrudan ilgili olarak hazırlanan eserler muhteva olarak, İslâm dininin tevhid akidesi ve iman esasları üzerinde yoğunlaşmışlardır.

⁹ Bkz. İlyas Üzüm, "Kültürel Kaynaklarına Göre Alevî İnançları ve İbadet Anlayışları", *Köprü Dergisi*, sy. 62 (1998), s. 3-9.

¹⁰ Tarikatlarda pîrler tarafından tesis edilerek devam ettirilen gelenek ve kurallar yani âdâb ve erkân olmazsa olmaz esaslardır. Tarikat erbabınca bir mürdin, gelenekten gelen bu kurallara uymadan hedefine varması söz konusu olamaz. Çünkü "usûle uymayan vüsûlden mahrum kalır" prensibinden hareketle tarikat erbabı edep ve erkânı, dokunulmazlığı olan ve değiştirilmez esaslar olarak görmüşlerdir. Bkz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, Halil Çeltik, "Türk Edebiyatında Mi'yâr Geleneği

duracağız. Bu sayede Bektâşî düşüncesi ve geleneğinin dini yaklaşımları hakkında bir örnek ortaya koymaya çalışacağız. Söz konusu Bektâşî âdâb ve erkânı ile ilgili yazma eserin transliterasyonunu da çalışmamızın sonunda sunacağız.

1-Bektâşî Geleneği ve Semboller

İslâm düşüncesinde ilk dönemlerden itibaren derunî dinî tecrübeye ve manevî hayata vurgu yaparak, sezgici/keşifçi ve irfanî din anlayışının temsilcileri arasında yer alan zahidler, sûfiler ileriki dönemlerde kurumsallaşarak sistematik bir yapı arz eden Yesevîlik, Nakşîlik, Kadirîlik, Bektâşîlik, Mevlevîlik¹¹ gibi tarikatların oluşturduğu tasavvufî cereyanları meydana getirmişlerdir. İslâm tarihi ve kültüründe dinamik değerler oluşturan İslam'ın anlaşılma biçimlerinden birisi olan tasavvufî ekoller dinin temel kavramlarını ve ibadet algılamalarını kabul etmelerinin yanında kendilerine özgü dinî törenleri/ritüelleri, evrad ve ezkârları, nafil ibadetleri, verdikleri mesajlar açısından kutsal kabul ettikleri ve sûfî oluşum olarak kendilerini diğerlerinden farklı kılan giysileri bulunmaktadır¹². Sûfiler manevî olgunluğun bir işareti olarak giydikleri ya da giydirdikleri kisvenin meşruiyetini sağlamak için Kur'an ve sünnetten deliller aramışlardır. Örneğin Kur'an'da geçen "takvâ elbisesi (A'raf, 7/ 26)" sûfî tâcı ve hırkası; (Biz sana Kevser'i verdik (Kevser, 108/1) âyetindeki "Kevser" ise Hz. Peygamber'e Miraç'ta verilen "nûranî kudret tâcı" şeklinde yorumlanmıştır¹³.

Muhteva yönünden Bektâşî kaynaklarına bakıldığında da Bektâşîliğin temel felsefesinde bir tarikat olarak ortaya çıktığı dönemin etkin düşünce yapılarından birisi olan vahdet-i vücûd anlayışını görebilmek mümkündür¹⁴. Bektâşî edebiyatına ait eski metinlerden ve Bektâşî toplulukların yaşadıkları bölge ve coğrafyalarla ilgili seyahatnâmelerde ya da on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda yaşayan çeşitli seyyahların belirttiklerine göre Şîî doktrinini benimsemiş bazı kişiler, Bektâşîliğin Şîî unsurları barındırmakla birlikte özellikle itikadî alanda sünnî-sûfî bir çerçeveye içerisinde kaldıklarını ifade etmektedir-

İçinde Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin Hurde-i Tarikat'ı", *Tasavvuf*, yıl: 1, sy. 3, Ankara 2000, s.45.

¹¹ Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları*, s.144.

¹² Dursun Gümüšoğlu, "Bektaşîlik ve Alevilikte Hırkanın Önemi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2011, S.60, s.395.

¹³ Güldâne Gündüzöz, a.g.m., s.124.

¹⁴ Süleyman Uludağ, "Müzâkere", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşîler, Nusayrîler*, İstanbul 1999, s.157.

ler¹⁵. Buyruklar ve Erkânâmeler dışında Bektâşi Baba ve Dedelerine ait Velayetnameler; Hz Ali ve Ehl-i Beyt'in faziletlerini anlatan Faziletname; Kızılbâş veya Bektâşi geleneğindeki âdâb ve erkânı bir araya toplayan Fütüvvetnâmeler, Kisvetnâme ve Taçnâmeler; Dedelerin nefes ve deyişlerini içeren Cönkler; Hz. Ali, Muhammed el-Hanefiyye veya diğer kimselerin kahramanlıklarını masal şeklinde anlatan mezhepler ve meşrepler üstü Cenknâmeler; Alevî şairlerinin şiir, nefes ve deyişlerini bir araya toplayan Divanlar ve Ocaklar için verilmiş Şecerenâmeler adıyla bilinen dinî-tasavvufî edebiyatın¹⁶ örnekleri Bektâşî temel kaynakları arasında sayılmaktadır.

Öte taraftan dinî literatürde telif edilen metinlerin hepsi de aynı açıklıkta değildir. Bir kısmı yalın bir dil ve üslupla yazıldığı halde, bazıları içeriğe uygun olarak yorumlanmak suretiyle ancak anlaşılabilir. Mutasavvıflar, manevî ilerlemeye sevk eden ve nefsi olgunlaştıran yolun, kişinin hakikate karşı içtenliği ile Allah'ın yaratıklarına karşı yansıttığı merhametinden geçerek tezahür ettiğini ifade ederler¹⁷.

Hırka giyinme, post ve kemer bağlama sembolik davranışları, Alevî-Bektâşi topluluklarında sosyal dayanışma ve bütünleşmeyi, birlikteliği ve her türlü dağılmayı engelleyen cemaat ruhunu, biz şuurunu ve grup bilincini güçlendirmeyi ve pekiştirmeyi hedefleyen ritüellerdir¹⁸.

a) Hırka

Sözlükte “delmek, yırtmak” anlamına gelen ve ha-ra-ka خرق kökünden türeyen hırka خرقه kelimesi “kumaş parçası, yamalık; yamalı ve eski elbise” demektir¹⁹. Lügatlerde yamamak anlamındaki rak'a راقعة, kökünden türetilen murakka'nın da مرقعة hırka anlamında kullanıldığı belirtilmektedir²⁰. İlk dönemlerde zâhid ve sûfilerin, tarikatların teşekkülünden sonra da tarikat mensupla-

¹⁵ Bu tür gezi notları için bkz. Hamid Algar, “Bektâşî ve İran: Temaslar ve Bağlantılar”, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektâşîler Nusayriler*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1999, s.135-150.

¹⁶ Sönmez Kutlu, “Alevî-Bektâşi Yazılı (Arap Harfli) Kaynakların Neşri ve Ortaya Çıkan Sorunlar”, *Alevî Bektâşi Yayınlarının Temel Sorunları ve Çözümleri Sempozyumu*, 26-28 Şubat 2010, Ilgaz, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Ankara 2010, ss.42-73.

¹⁷ Bkz. Mazharuddin Sıddıkî, *Kur'ân'da Tarih Kavramı*, İstanbul 1990, s.14.

¹⁸ Ali Albayrak, “Alevî-Bektâşi Ritüelleri ve Temel Kurumlarından Hareketle Sosyal Bütünleşme”, *Sûfi Araştırmaları Sufi Studies*, Cilt 6, S.12, Manisa 2015, s.28.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut trz., X/73; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhîd*, Dimaşk trz., III/225.

²⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut trz., V/360.

rının zühd ve takvâ sembolü olarak giydikleri hırkanın şekli zamana, mekâna ve tarikatlara göre değişmiş ve pek çok çeşidi ortaya çıkmıştır²¹. İslâm öncesi Türk edebiyatının çeşitli eserlerinde ve İslâm sonrası Kaşgarlı Mahmud'un *Divân-ı Lügâti't-Türk*'ünde; Dede Korkut destanında "hırka" anlamında kullanılan farklı sözcüklerin bulunduğu şahit olmaktayız. Ancak klasik lügatlerde ve İslâm sonrası Türk kültür tarihi eserlerinde "hırka"nın derviş elbisesi anlamında kullanılmamakla birlikte zühd ve takva simgesi olarak giyilen elbise anlamında kullanıldığı²² malumdur.

Tasavvuf tarihi boyunca hayderî, tennure, rida, asa, seccâde, post, taç, kemer ve hırka gibi semboller, tarikatların algılama ve kabullerine göre hep var olmuş ve bunlara çeşitli anlamlar yüklenmiştir²³. İnsan zihninde ve toplumda makes bulan her sembol ve efsanevî, mistik kavram ve mefhûm; her mitolojik anlatı, mutlaka içinde birtakım hakikat pırıltılarını da barındırır. Hatta bazı hakikatlerin kalıcı olabilmek için mitolojik bir zırha büründüklerini söylemek bile mümkündür²⁴.

Hacı Bektâş-ı Velî'ye nispet edilen *Makâlât*'in fikir ve muhteva örgüsünde ilk dikkat çeken husus, düşüncelerin aynen Kur'ân âyetlerine ve Hz. Peygamber'in hadislerine dayandırılmış olmasıdır. Öte yandan *Makâlât*'ta Şîî unsurlara rastlanılmayacağı gibi Sünnîlik dışı bir Şîîliğin müdafaa edildiğini de söyleyemeyiz²⁵. Bu yönüyle Bektâşîlik, ruhun tezkiyesi ile insan doğası gereği dünyevî yeteneklerinde tekâmülü birlikte ele alır ve korelasyon sağlar ve bu amacını, *imân edip, iyi işler yapmak* ilkesiyle pratikte uygulamaya koyar²⁶. Tasavvufî düşüncenin mahiyeti hakkında bir çok tarif yapılmıştır; bunlardan en sahih yaklaşımlardan birisi de Fahreddin Razi'nin görüşüdür. O "Allah kendisinden korkanlardan ve iyilik yapanlardan yanadır" (Nahl, 128) ayetini tefsir ederken bu konuda Allah korkusunun, insanların Allah'ın buyruklarına karşı gösterdikleri saygı olduğunu vurgular. Buradan hareketle Bektâşîler de Hırka-

²¹ Süleyman Uludağ, "Hırka", *DİA.*, İstanbul 1998, 17/373.

²² Uluç, Tahir (2001). *Tasavvuf Geleneğinde Hırka Giymek ve Giydirmek*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya 2001, s. 11.

²³ Dursun Gümüsoğlu, *Bektaşilik ve Alevilikte Hırkanın Önemi*, s.395.

²⁴ Hasan Onat, "Velâyetnâme'de Gizlenen Hacı Bektâş-ı Velî Gerçeği ve Bektâşîlik", *Gazi Üniversitesi Hacı Bektâş Velî Araştırma Merkezi III. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Velî Sempozyumu*, 30-31 Ekim 2009, Üsküp, s.53.

²⁵ Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, Alevî-Bektâşî Klasikleri, Haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk, TDVY, s.33.

²⁶ Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, Ankara 2008, s.28.

yı, mürşidle mürid arasında manevî bağı simgeleyen, dünya nimetlerinden ve nefisten sıyrılıp kurtulmayı anlatan bir cihaz olarak görmüşlerdir²⁷.

b) Kemer

Bektâşî geleneğine intisap etmiş dervişlerin, tarikatın sembolik unsurları olan hırka, kemer, tığbend ve post ile kurduğu mistik bağ, bir taraftan tasavvuf hiyerarşisini güçlendirirken öte taraftan tasavvuf erkân ve adabının organize edilmesini mümkün kılmıştır. Bu yönüyle semboller, insanın tefekkür ve inanç dünyasının önüne sezgisel yönü güçlü olan bir düşünme modeli koymuştur. Transliterasyonunu sunduğumuz metin de görüleceği üzere kemer ile ikrâr, ikrâr kapısı, şerî'at'ın muhtevası, meydan ve erkânın çeşitli rûkûnları tasvir edilerek manevî terakkî, somut objeler üzerinden dervişlere kazandırılmaya çalışılmıştır.

Bektâşîliğin Bâbâgân kolunda (yol evlâdı) Hz. Ali'ye ve tarîkat ulularına bağlılık simgesi olarak, mücerret dervişlerin bellerine taktıkları bir kemer bulunur. Kemer kuşanan, mücerret ikrârı veren Bektâşî talibi, hayatının büyük bir bölümünü tekkede geçirmeye azmetmiş; dünya isteklerinden ve geçici tutkularından sıyrılmayı kabul etmiş demektir²⁸.

c) Post

Bektâşîlikte Oniki İmâm sayısını temsil eden on iki post vardır. Postlar kutsal sayılır. Büyük bir saygı ve ihtiram kaynağı durumundadır. Hizmeti, nefisini kırmayı, sebatı, temkini, muhabbeti, ilme saygıyı, erenlere sevgiyi ve merhamet duygularını sembolize etmektedir²⁹.

Bektâşî tekkelerinde pire hizmet görevlerinin her biri bir post ile simgeleştirilir ve temsil edilir. Bu anlayışı Balım Sultan'ın "On iki post" biçiminde belirleyerek tarîkatın töreleri arasına koyduğu belirtilmiştir. Postlardan her biri, Bektâşîliğin en büyük simalarından birine bağlanarak anılmış ve böylece o kişiler ölümsüzleştirilmiştir. On iki İmam "sırrı" olan "On iki Post" şunlardır:

- 1-Baba Postu, Horasan Postu
- 2-Aşçı Postu, Seyyid Alî Sultân
- 3-Ekmekçi Postu, Balım Sultân Postu

²⁷ Esat Korkmaz, *Alevilik ve Bektâşîlik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005, s.320.

²⁸ Bedri Noyan, Dede Baba, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevilik, Bektâşîlik ve Bektâşîlik Ahlâkı*, Haz. Şakir Keçeli, Ankara 2006, C. VII, s.297.

²⁹ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik*, VII, 369.

- 4-Nakîb Postu, Kaygusuz Sultân
- 5-Atacı Postu, Kamber Alî Postu
- 6-Meydâncı Postu, Sarı İsmâil
- 7-Türbedar Postu, Kara Donlu Can Baba
- 8-Kilerci Postu, Şahkulu Sultân
- 9-Kahveci Postu, Şeyh Şazelî
- 10-Kurbancı Postu, İbrâhim Halil (a.s.)
- 11-Ayakçı Postu, Abdâl Musâ Sultân
- 12-Mihmandâr Postu, Hızır Nebî (a.s.)³⁰

Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu A/461’de Kayıtlı Eser

Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu A461’de kayıtlı bulunan eser, pandizot deri kaplı mukavva siyah bir cild içerisinde yer almaktadır. Cildi zencirekli, kenarları yıpranmış ve şirazesini dağılmış bir durumdadır. Biz çalışmamızda, Bu numarada kayıtlı olan yazma eser içerisinde A461/6, A461/7 ve A461/8’de kayıtlı Su’âl-i Hırka, Der Beyân-ı Kemer ve Su’âl-i Post adlı risâlelerin metin ve transliterasyonunu verdik. Ayrıca bu yazma içerisinde farklı varak sayısında toplam on iki risale yer almaktadır. Buna göre;

1. *Vücut-name*, Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, A 461/1, 3vr. boş+1b-8b vr.
2. *Tercüman-ı Bektaşîyye*, Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, A 461/2, 9b-10a vr.
3. *Risale-i Cafer Sadık*, Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, A 461/3, 10b-12a vr.
4. *Harflerin Karşılıkları*, Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, A 461/4, 12a-12b vr.
5. *Risale der Beyan-ı Tac*, Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, A 461/5, 13a-14b vr.
6. *Risale-i Su’âl-i Hırka*, Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, A 461/6, 14b-15a vr.
7. *Risale der Beyan-ı Kemer*, Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, A 461/7, 15a-16a vr.

³⁰ Bkz. Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*, s.114.

8. *Risale der Beyan-ı Post*, Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, A 461/8, 16a-16a vr.
9. *Silsile-name*, Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, A 461/9, 17b-20a vr.
10. *Sıfatname*, Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, A 461/10, 20a-23b vr.
11. *Silsilename-i Hacı Bektaş Veli*, Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, A 461/11, 23b-33 vr.
12. *Risale der Beyan-ı Kebir*, Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, A 461/12, 33a-34b vr.

varakları arasında yer alan risalelerdir. Eserde yer alan risalelerin tek kalem-den çıkmış olduğu ve bozuk bir talik yazı ile kaydedildiği gözükmemektedir. Sayfalar yıpranmış ve âbâdî kağıtlar kullanılmıştır. Tüm sayfalar kırmızı cetvelle çizilmiş ve söz başları kırmızı ile yazılmıştır. Müstensih kaydına ve yazma tarihine ulaşılabilir.

Su'âl-i Hırka

Suâl etseler hırkanın imânı ve kıblesi ve cânı ve farzı ve tereği, sünneti, kilidi, tekebbürü, bağlaması ve kemâli, eteği ve önü ve yanı ve yakası ve tarası ve içi ve dîni ve hayatı ve memâtı ve arkası nedir?

El-Cevâb: Dervîş hırkanın imânı Muhammed Ali'dir. Hırkanın kıblesi pirdir. Canı, aslı terkdir. Sünneti, istiğfardır. Hırkanın kilidi, tekbirdir. Bağlaması, hürmettir. Hırkanın kemâli, doğruluktur. Eteği, gaziliktir. Hırkanın önü, derişliktir. Yanı, tarîkattır. Sağ yanı, settârü'l-uyûb, sol yanı, gaffârü'z-zünûb; hırkanın yakası rızâlıktır. Hırkanın tarası, nûrdur, içi sırdır. Hırkanın dîni, müşkîli hal etmektir. Hayatı erliktir, memâtı iki âleme hükümdür. Hırkanın yakasında yazılmıştır: Yâ Azîz, yâ Settâr, yâ Hakîm, yâ Halîm; Lâ-fetâ illâ Ali ve lâ-Seyfe illâ Zülfikâr.

Ortasında yazılmıştır: Yâ Sabûr, yâ Şekûr, yâ Mü'min. Ön eteğinde yâ Ğafûr, yâ Ahmed, yâ Ahad. Bir dervîş bunlardan haberi olmasa, bilmese, tarîkat ve hırka ona haramdır ve taklîttir. Zîra hırka, iki kısımdır: biri hırka-i ârif; biri hırka-i câhil. Hırka-i ârif oldur ki: ispâtı Muhammed Ali'ye yetiştire, hırka-i câhil oldur ki; taklîttir ve yalancıdır.

Der Beyân-ı Kemer

Eger, suâl etseler kemer kaçtır? Cevâb ver ki: Kemer birdir. Hangi kapının üzerine durursun? Cevâb: İkrâr üzerine dururum. Kapı nedir? Cevab: Bil ki Ali'nindir. Kapı şerî'attır. Kanatlar Cebrâ'il'dir. Üstü Muhammed (a.s.)'dir.

Eger sorsalar: Meydan erenlere kimden kaldı? Cevab: Muhammed (a.s.) Ali (r.a.)'dan kaldı. Eger sorsalar: Meydana hangi kapıdan girdin? Hangi kapıdan çıktın? Cevab: Şerî'at kapısından girdim, erkân kapısından çıktım.

Eger suâl etseler: Pîr nazar eylediği vakit, başın kande (nerde) ve elin kande idi? Cevab: Elim başımda; başım rehber elinde; yulârim rehberimde; gözüm müşşidimde ve özüm erenler dîzârında idi.

Eger suâl etseler: Kible kaçtır? Cevab: biri benim kiblesi, biri kalbim kiblesidir. Biri fehmin kiblesi, biri aklım kiblesi ve biri canım kiblesidir. El-cevâb: benim kiblesi Ka'be, kalbim kiblesi Beytül-Ma'mûr'dur. Aklım kiblesi arş'dır. Fehmin kiblesi kürsüdür. Canım kiblesi cemâl-i zât-i pâktır.

Eger suâl etseler: Tâlib dervîş kimdir? Dervîş oldur ki, varlığından fârîğ olup, terk-i dünya ve fârîğ-i şehvet ve terk-i hevâ ve makâm; rızâda durup cümle âlem gark olsa başın kaldırıp nazar etmeye.

Eger suâl ederler ise: Dervîşliğin başı ve ayağı nedir? El-Cevâb: Başı ihlâs, ayağı kesret-i terk edip; makâm-ı hizmette olup ebrâra bend olmaktadır. Ve's-selâm. Alâ meni't-tebe'a'-Hüdâ.

Su'âl-i Post

Eger su'âl etseler: Postun başı nedir? Ayağı nedir? Sağı nedir? Solu nedir? Ortası nedir? Şartı nedir? Mihrâbı nedir? El-Cevâb, postun başı teslîmdir. Ayağı hizmettir. Sağı el tutmaktır. Solu izzettir. Şartı, erenler önünde baş komaktır. Ve postun ortası, muhabbettir ve mihrâbı, dîzârdır. Cânı, tekbîrdir. Şerî'atı, mu'mîn içeri giy/rmektir. Ma'rifeti pîrler korkusudur. Hakîkati, kendi menziline bilip oturmaktır. Otur dedikleri yerde otura. Ve dört bacağında dört kelime yazılmıştır. Eger bir dervîş bu kelimeleri bilmeseyse, ona post giymek haramdır. Ve fukarâ menziline oturmak revâ değildir. A'zamta aleynâ yâ Alî, ekremta aleyke yâ Alî, eslemtü aleyke yâ Alî, en'amte ayleke yâ Alî.

Sonuç

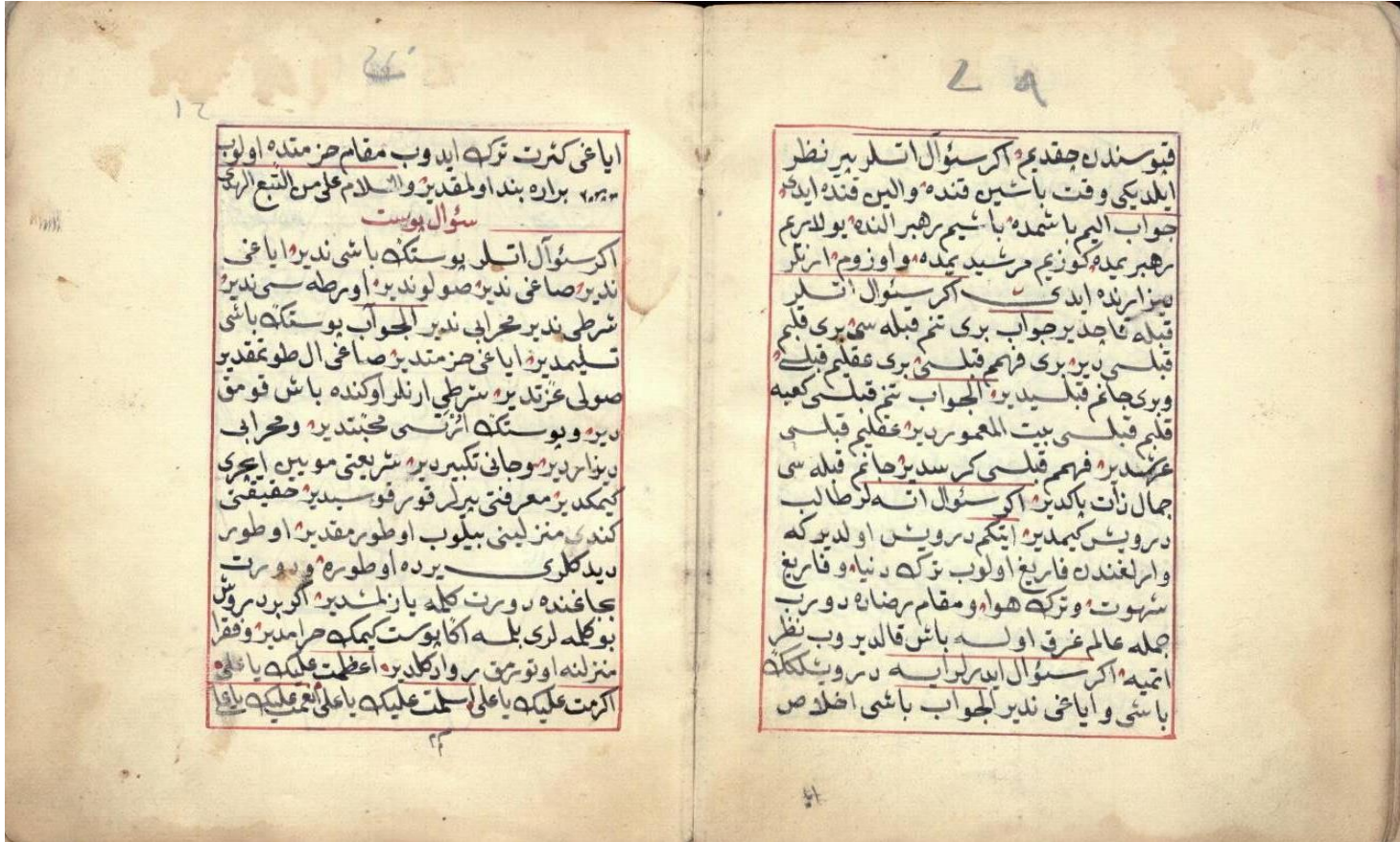
Arkaplanını rasyonel düşünce ve aklın oluşturduğu; bununla birlikte yalnızca mantığın değil bilakis sevgi, aşk ve inâbenin tahayyül melekeleri ile kendisine daha çok yer bulabildiği sembolik ve bedii anlatım tasavvurları, özellikle Bektâşî dinî geleneğinin önemli bir parçasını meydana getirmiştir. Mürşidle mürid arasında manevî bağı simgeleyen; dünya nimetlerinden ve nefisten sıyrılıp kurtulmayı temsil eden Hırka, Pâlheng Taşı da denilen teslim taşının üzerine bağlandığı Kemer; Bektâşî tekkelerinde pire hizmet görevlerinin her birini simgeleyen post; dervişlerin gönüllerini Tanrı'ya bağlamalarının bir sembolü olarak görülmüştür. Eline, diline, beline sahip olmayı da simgeleyen söz konusu somut objeler, yoğun bir duyguyu temsil etmiş tarihte ve günümüzde Bektâşî tarikatının kurumsallaşmasında tasavvuf tarihinin ve edebiyatının en güzel örneklerini oluşturmuşlardır.

Kaynakça

- Albayrak, Ali, "Alevi-Bektaşî Ritüelleri ve Temel Kurumlarından Hareketle Sosyal Bütünleşme", *Sûfi Araştırmaları Sufi Studies*, Cilt 6, S.12, Manisa 2015, s.21-36.
- Algar, Hamid, "Bektâşî ve İran: Temaslar ve Bağlantılar", *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektâşîler Nusayriler*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1999, ss.135-150.
- Baha Said, "Bektâşîler, Balım Sultân Erkânî", *Türk Yurdu*, C.V, İstanbul 1927.
- Erkan, Ümit, 16. *Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, Ankara 2016.
- Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhîd*, Dimaşk trz.
- Gümüşoğlu, Dursun, "Bektaşîlik ve Alevilikte Hırkanın Önemi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2011, S.60, ss.395-410.
- Gündoğdu, Cengiz, "Hacı Bektaş Paradigmasını Tanıma ve Tanımlama Problemi Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl 7, Sayı 16, Yaz 2003, ss. 17-34.
- Gündüzöz, Güldâne, "Sembolizm ve Mitoloji Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hırka Alem ve Seccade", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, Bildiriler Kitabı IV, Mayıs 2015 Kütahya, ss.123-136.
- Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, Alevî-Bektâşî Klasikleri, Haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk, TDVY, Ankara 2008.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaleddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut trz.
- Kılıç, Sadık, *Kur'ân Sembolizmi*, Ankara 1991.

- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966.
- Kurnaz, Cemal, Tatçı, Mustafa, Çeltik, Halil, "Türk Edebiyatında Mi'yâr Gele-
neği İçinde Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin Hurde-i
Tarikat'ı", *Tasavvuf*, yıl: 1, sy. 3, Ankara 2000, ss.43-63.
- Korkmaz, Esat, *Alevilik ve Bektâşîlik Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yay.,
İstanbul 2005.
- Kutlu, Sönmez, *Alevîlik-Bekaşîlik Yazıları, Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk,
Tezkire-i Şeyh Safî*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.
- Kutlu, Sönmez, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semere-
lendirilmesi", *İslâmiyât*, cilt, III, Sayı III, Ankara 2000, ss.99-120.
- Noyan, Bedri Dede Baba, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik, Bektâşîlik ve
Bektâşîlik Ahlâkı*, Haz. Şakir Keçeli, c. VII, Ardıç Yay., Ankara 2006.
- Onat, Hasan, "Velâyetnâme'de Gizlenen Hacı Bektâş-ı Velî Gerçeği ve
Bektâşîlik", *Gazi Üniversitesi Hacı Bektâş Veli Araştırma Merkezi III.
Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Velî Sempozyumu*, 30-31
Ekim 2009, Üsküp, ss.53-60.
- Sıddıkî, Mazharuddin, *Kur'ân'da Tarih Kavramı*, İstanbul 1990.
- Teber, Ömer Faruk, *Bektâşî Erkânnâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, Ankara
2008.
- Uluç, Tahir (2001). *Tasavvuf Geleneğinde Hırka Giymek ve Giydirmek*, Yayın-
lanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Konya 2001.
- Uludağ, Süleyman, "Hırka", *DİA.*, İstanbul 1998, C.17, ss.373.
- "Müzâkere", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler,
Bektâşîler, Nusayrîler*, İstanbul 1999, ss.157.
- Üzüm, İlyas, "Kültürel Kaynaklarına Göre Alevî İnançları ve İbadet Anlayışla-
rı", *Köprü Dergisi*, sy. 62 (1998), ss. 3-9.
- Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut trz.





**Religious-Sufic Symbols in Bektashi Texts Entitled
“Risâle-i Su’âl-i Hirka; Risâle Der Beyân-i Kemer ve Risâle
Der Beyân-ı Post”**

Citation / ©-Gökalp, Y.- Teber, H. (2016). Religious-Sufic Symbols in Bektashi Texts Entitled “Risâle-i Su’âl-i Hirka; Risâle Der Beyân-i Kemer ve Risâle Der Beyân-ı Post”, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (2), 77-91.

Abstract- *Khirkah (a long cotton/wool outer garment worn by dervishes), belt and coat (post) played an important role in Sufi movements in general and in Bektashi tradition in particular as a symbolic element frequently cited in their menakibnames and rituals besides their religious/mystic functions. In this study, we shall make a brief analysis of a treatise in a Bektashi book of âdâb as an original manuscript with the rich Bektashi culture and symbols, and deal with its symbolic interpretations. Symbolic behaviors that are wearing of khirkah , post and belt connection are rituals aiming the social solidarity and integration in Alawite-Bektashi communities. Bektashi approach which served to the environment of tolerance, embracing all people with deep tolerance was used in the purification and education of dervishes in the Bektashi tekkes. The better way to understand the Bektashi order which reached its message going beyond its formative period is to understand the âdâbs and erkans (the customary practices) of this dervish order. By doing so, we shall try to set an example of religious approaches of Bektashi thought and tradition. At the end of the article, with regard to the Bektashi âdâb and erkan, we shall introduce transliteration and original texts of three manuscript treatises , as manuscripts entitled Risâle-i Su’âl-i Hirka; Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Risâle Der Beyân-ı Post.*

Keywords- *Bektashi, symbol, khirkah, belt, coat*

Abdülkâhir Bağdâdî'nin Mucize ve Keramet Anlayışı

Doç. Dr. İsmail ŞIK*

Mehmet ARICI**

Atıf / ©- Şık, İ- Arıcı, M. (2016). Abdülkâhir Bağdâdî'nin Mucize ve Keramet Anlayışı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 93-112.

Öz- Mucize kavramı İslam dâhil olmak üzere bütün dinlerin üzerinde durduğu bir konudur. Peygamberin risaletini inkâr edilemeyecek şekilde ortaya koyan bu delil, bazen hissi bazen de akli olabilir. Hissi olması Kitab-ı Mukaddes gelenişinde yer alan anlatılara uygundur. Hz. Muhammed ile beraber insanlığın ulaştığı akli seviyede dikkate alınarak akli mucize ön plana çıkarılmıştır. Keramet, mucize gibi bütün dinlerde var olan peygamber dışı kişiler tarafından sergilenen olağanüstü durum olarak kabul edilir. Bağdâdî her iki kavrama da farklı bakış açısıyla düşünsel bir derinlik kazandırmaktadır. Mucize ile keramet arasında olağanüstü olmaları açısından bir ortaklık söz konusu olduğunu düşünen Bağdâdî, adetleri bozma noktasındaki gerekçeleri ve konularındaki farklılığa dikkati çeker. Mucize göstermede ilahi vahyin güvenilirliğini, nübüvetin sıhhatini ortaya koyma söz konusu iken, keramette böyle bir endişe ve çaba yoktur. Ayrıca mucize, keramet ve istidrac dışındaki olağanüstü hallerden ayrıntılı bir şekilde bahsedilmemesi Bağdâdî'nin yaklaşımının diğer bir orijinalliğidir. Bağdâdî, sistemli bir tarzda ele aldığı kelam konularını aynı metotla incelerken Ehl-i Sünnet itikadına sıkıca bağlanmayı doğru bir tavır olarak ortaya koyar. Bunu yaparken akli ve nakli delillerden elde ettiği bilgiyi sistemli bir şekilde sunar. Onun teolojik yaklaşımı her ne kadar o günün şartlarından ayrı tutulmayacak kadar dönemin renklerini barındırır da aynı zamanda sistemini ortaya koymaktadır.

Anahtar sözcükler- Mucize, keramet, peygamber, kitap, vahiy

§§§

Makalenin geliş tarihi: 27.10.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı öğretim üyesi, e-posta: ismail_kelam@hotmail.com

** Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora öğrencisi, e-posta: mehmetariciadana@gmail.com

Giriş

Ebu Mansur Abdülkâhir el-Bağdâdî b. Tahir b. Muhammed et- Temimi el-Bağdâdî¹, Eş'ari kelamının önde gelen simalarından biri olup yaşadığı dönem, hicri IV. asrın sonları ile V. asrın başlarına tekabül eder. Bilindiği üzere söz konusu zaman dilimi İslam tarihinin sosyal ve siyasi olarak karışık bir dönemine denk gelmektedir. Sözü edilen dönemde Abbasi devleti siyasi yönden istikrarını kaybetmiş, mezhep çatışmaları başta Sünni-Şii çekişmesi olmak üzere artmış, halifenin nüfuzu iyice azalmış ve hatta sarsılmıştır. Müslüman toplumlarca yaşanan bu sıkıntılı süreçte Selçuklu Türkleri, İslam dünyasında var olan siyasi ve askeri boşluğu doldurmayı başarmışlardır.²

Bütün bu yaşanan olumsuzluklara rağmen bu dönemde ilmi açıdan oldukça önemli çalışmaların yapıldığı, çeşitli alanlarda pek çok değerli ilim adamının yetiştiği ve önemli eserler verdiğini söylemek mümkündür.³

¹ Gölcük, Şerafettin, “Abdülkâhir Bağdâdî” *AÜİFD*, Ankara 1979, Sayı: 3, s. 77. Künyesinden de anlaşıldığı üzere Bağdat'ta doğmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekte birlikte h. 365/975'te ölen Ebû Bekir b. Adî'den ders okuduğu bilgisinden hareketle onun h. 350/961 yılı civarında doğduğu söylenebilir. Rivayetlere göre el-Bağdâdî ilk eğitimine Bağdat fakihlerinden biri olan babasının yanında başlamıştır. el-Bağdâdî'nin babasının muhaddis, edip ve ilme meraklı ve âlim dostu biri olduğu hatta mal varlığının büyük bir kısmını bu uğurda harcadığı kaynaklarda belirtilmektedir. el-Bağdâdî eğitimine Bağdat'ta Amr b. Said, Muhammed b. Ca'fer, Ebu Bekir el-İsmailî ve Ebu Bekir b. Adî gibi tanınan isimler yanında devam etmiştir. (Fiğlalı, Ethem Ruhi, “Abdülkâhir Bağdâdî”, *DİA*, İstanbul 1988, Cilt I, s. 245.) Nisâbur'da müderrislik yapan İbn Furek ile karşılaşan el-Bağdâdî, onunla çeşitli konular hakkında müzakerelerde bulunur. (Sübkî, Ebû Nasr Taceddin Abdilkafi, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk: Mahmûd Muhammed Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, Kahire 1964/1383, Cilt V, s. 138.) Bağdâdî ölüm tarihi net olmamakla beraber muhtemelen h. 429/1037-38'de İsfarayin'de vefat etmiş olduğu ve hocasının kabri yanında defnedildiği kaynaklarda aktarılır. (Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Cilt V, s. 138.) Farklı birçok ilim dalında uzmanlaşan Bağdâdî özellikle kelim, mezhepler tarihi, fıkıh usulü, tefsir, ferâiz, edebiyat, felsefe ve matematik alanlarında kıymetli eserler vermiş ve Ebû'l-Kasım el-Kuşeyrî ve Ebu Bekir el-Beyhâkî gibi değerli birçok âlim yetiştirmiştir. (Fiğlalı, “Abdülkâhir el-Bağdâdî”, s. 245). Bağdâdî'nin matematik ilmine vukufiyeti ile ilgili bir değerlendirme yapan Fahrüddin Razi (h. 606/1209) onun bu alanda yazdığı “*Kitabu't-Tekmile*”yi önemli bir eser olarak görür ve bu eserle ilgili “Matematik alanında sadece bu eserin okunmasının dahi kâfi geleceğini aktarır. (Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, s. 138).

² Fiğlalı, “Abdülkâhir el-Bağdâdî”, s. 245.

³ Bu dönemde yetişmiş âlimler arasında kelim sahasında Kadî Ebu Bekir Bâkîllânî'yi (403/1012) ve Ebu İshak İsfarayînî'yi (418/1027), Fıkıh'ta Ebu Hüseyin Bağdadi (428/1036) ile Salim b. Abdullah Herevî'yi (433/1041), Hadiste Ebu Bekir İsfahanî (428/1036) ile Ebu Abbas Nesefî'yi (432/1040) Felsefe ve Tıp sahasında İbn Sina

Bağdâdî'nin kelami görüşleri, Eş'ari paradigma çerçevesinde gelişse de kendine has orijinal fikirlerinden de bahsetmek mümkün olacaktır. Onun epistemolojisinde kelamcılar tarafından bilginin kaynağı olarak kabul edilen sağlam duyu, selim akıl ve doğru haberin yanında kendisi gibi bazı Eş'ari âlimler tarafından da dördüncü bir bilgi kaynağı olarak ilhamı değerlendirmesi dikkat çekicidir. Ancak bu yaklaşımıyla beraber o, bu bilgi türünün-ilhamın-genel geçer bir bilgi kaynağı olmadığını, Allah'ın sadece bazı kullarına has kıldığı bir bilgi kaynağı ve çeşidi olduğunu düşünmektedir.⁴

1.Mucize Kavramı

Mucize, sözlükte Arapça aciz bırakan anlamına gelen “عجز” kökünden türeyen, “güç yetirilmeyen şey” manasında isim⁵ olup, peygamberlerin kendilerine inanan inkârcıları ikna etmek ve inkâra yeltenenleri aciz bırakmak için meydan okuyarak gösterdikleri olağan üstü hadiselerdir.⁶

Kuran Kerim ve hadis edebiyatında “mucize” kavramı geçmemekle⁷ beraber aynı manayı çağrıştıran “ayet”, “burhan”, “delil” ve “alâmet” kelimeleri kullanılmıştır.⁸ İstilahta ise mucize kavramı kelamcılar tarafından farklı yönleriyle ele alınmıştır. Maturîdî, mucizeyi; “Peygamberin elinde ortaya çıkan ve

(428/1036) Matematik alanında Ebu İshak Kerhî (426/1034), çeşitli ilim dallarının büyük bilgini Ebu Reyhan Birunî (439/1047), Tasavvuf'ta Ebu Kasım Kuşeyrî'yi sayabiliriz. el-Bağdadi ilim ve fikir yönünden verimli bir çağda yaşamış, İslam ilim ve düşünce hayatına dair kaleme aldığı pek çok eseriyle katkıda bulunmuştur. Münbit bir şahsiyet olarak el-Bağdadi'nin 25 kadar eserinin olduğunu bize kaynaklar haber vermektedir. Bunlar: *İbtâlu'l-Kavli bi't-Tevellud*, *Ahkâmü'l-Vat'i't-Tamm*, *Usulu'd-Din*, *el-İman* ve *Usuluhu*, *Buluğu'l-Meda an Usulü'l-Hüdâ*, *Te'vilu Müteşabihü'l-Ahbar*, *Tefsiru'l-Kur'an*, *Tafdilu'l-Fakiri's-Sabir ala'l-Ganiyyi'l-Şakir*, *Tekmile fi'l-Hisab*, *Kitabu's-Sıfat*, *el-İmad fi Mevasiri'l-Ibad*, *el-Fark beyne'l-Firak*, *el-Fasl fi Usulü'l-Fıkıh*, *Fadâihu'l-Kaderiyye*, *Fadâihu'l-Kerramiyye*, *Fadâihu'l-Mu'tezile*, *fi Ma'na Lafzateyi't-Tasavvuf ve's-Sufi*, *Nakdu ma Amilehu Ebu Abdillâh el-Curcani fi Tercihî Mezhebi Ebi Hanife*, *Muhtasaru'l-Milel ve'n-Nihal*, *Mı'yarü'n-Nazar*, *Şerhu Miftah İbn el-Kas*, *en-Nasih ve'l- Mensûh* (Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Cilt V, s. 138).

⁴ Bağdadi, Abdülkâhir, *Usulü'd-Din*, İstanbul 1928, s. 14.

⁵ Abdalbaki, M. F., *el-Mucem*, Beyrut 1990, “acz” md., s. 446.

⁶ Cürcânî, S. Şerif, *et-Tarifât*, Beyrut 1998, 153; Firuzabadî, *Kamus*, II, s. 821.

⁷ Kur'an'da aynı kökten türetilen ve “aciz kalmak, güçsüz bırakmak, Allah'ın ayetlerini yalanlamak amacıyla yarışmak” manalarına fiil ve sıfat kalıplarında gelecek farklı kelimeler yirmi bir ayette kullanılmıştır. Abdalbaki, *el-Mucem*, s. 446.

⁸ Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İstanbul 2011, s. 147.

benzeri öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen bir olay”⁹ diye tanımlarken, Eş’arî, mucizeyi “önceki âdetin aksine meydana gelen hadiseler” olarak tanımlamaktadır.¹⁰ Bâkılânî’ye göreyse mucize, Allah’ın kudreti dâhilinde olan melek, insan ve cin gibi mahlûkatın güçlerinin faaliyet sahası dışında olan şey(ler)dir.¹¹ Ayrıca ona göre bu olağanüstülük diğer mahlûkatın benzeri bir fiil meydana getirememesi, mucizeyi yapmaktan alıkonulmaları veya onu gerçekleştirmekten aciz olmaları sebebiyle değil, aksine mucizenin mahlûkatın gücünün bir nesnesi olmaması sebebiyledir.¹² Taftazânî ise mucizeyi “peygamber olduğunu ileri sürenin, iddiasını kabul etmeyen kimselere karşı meydan okuyarak, eşyanın alışılmış düzenini bozarak ortaya koyduğu olağanüstü şey” şeklinde tanımlamıştır.¹³

Nesefî, bu tanımlara ilaveten ısrarla meydan okuma (tehaddi) ile birlikte dünyada vuku bulan harikulade bir vaka olması özelliğine vurgu yapar.¹⁴ Bu yöne dikkat çeken diğer bir şahıs olan es-Semerkandî’ye göreyse mucize, “peygamberin nübüvvetini kabul etmeyen kimselere karşı meydan okuyarak başkalarını bir benzerini yapmaktan aciz bırakan ve ona meydan okuyanların onun peygamberliğini tasdik etmesi için gösterilen olağan üstü bir durum” şeklinde tarif edilebilir. Bu tarifte şu hususlar ortaya çıkmaktadır. “Bir durumdur”, çünkü mucize bazen âdetin dışında bir şeyi meydana getirmek ya da ateşin yakıcılığına engel olmak gibi âdeti ortadan kaldıran bir hadise olabilir. Ayrıca tanımda kullanılan “başkalarını bir benzerini yapmaktan aciz kılan” ifadesi, sihri ve illüzyonu bunun dışında bırakmak gayesini taşımaktadır. “Meydan okuyarak” ifadesi ise, kerameti ve irhası bunun dışında tutmak içindir. “Meydan okuyanın peygamberliğini tasdik etmesi içindir” denmesinin se-

⁹ Mâturîdî, *Kitabut- Tevhid*, s. 289-290.

¹⁰ Eş’arî, peygamberin mucize göstermesi dışında o peygamberin doğruluğunun kendisiyle bilinebileceği diğer üç yolun da bulunduğunu söyler: (I) Diğer fertler onun peygamberlik özelliğine sahip olduğunu tasdik etmelidir. (II) Zorunlu bilgi onun doğruluğunu ispat etmelidir. (III) Önceki peygamberler tarafından gelecek peygamberin özelliklerine ilişkin açıklamalar bulunmalıdır. İbn Furek, *Mücerredü Makâlati’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’ari*, nşr: D. Gimart, Beyrut 1987, s. 176.

¹¹ Bâkılânî, Muhammed b Tayyib b Muhammed b. Cafer, *et-Temhid*, nşr: Richard J. Mc. Cartyh, Beyrut 1958, el-Mektebetü’ş-Şarkıyye, s. 57.

¹² Rahman, Yusuf, “Klasik Dönemdeki Kelam Ekollerine Göre Mucize Anlayışı”, trc. Akçay, Mustafa - Bulut, H. İbrahim, *S.Ü.İ.D.*, S 4, 2001, s. 307-308.

¹³ Taftâzânî, Saduddin, *Şerhul-Akaid*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1991, s. 166.

¹⁴ Nesefî, Ebu Muin, *Tabsiratü’l-Edille*, I., DVY, Ankara 1993, s. 469, 473, 475.

bebi de yalancı/ sihirbaz/göz boyayanın “cansız bir varlığı konuşurması” veya “bir ölüyü diriltmesi” ve bu yanılsamaların onun bu yalanını gizlemesini engellemesi gibi durumları tasavvur edilen mucize kavramının dışında bırakmak gayesiyledir.¹⁵

Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in geneline göre mucize, nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin risaletini ispat için onu görenlerde ilk anda şok etkisi yaratıp benzeri getirilmeyecek bir şey olmalı¹⁶, insanüstü ve tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana gelmelidir.¹⁷ Söz konusu olağanüstü olayların peygamberlik iddiasında bulunan kişinin eliyle gerçekleşmesi bir yerde “ben kulumun yanımdayım, destekçisiyim, o tebliğ ettiği şeylerde sadıktır, sözleri de doğru ve gerçektir” demektir.¹⁸

Bu bağlamda herhangi bir olağanüstü bir olayın mucize olarak tanımlanması için gereken şartları şöyle sıralamak mümkündür:

1-Allah'ın fiili olmalıdır.

2-Adet dışı, olağanüstü bir durum olmalıdır.

3-Karşılık vermek mümkün değildir.

4-Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin elinde meydana gelmelidir.

5-Peygamberin davasına mutabıktır.

6-Peygamberin ortaya koyduğu ve davet ettiği mucizesi onu yalanlamamalıdır.

7-Mucize peygamberlik davasından önce olmayıp, peygamberlik iddiasıyla beraber ortaya çıkmalıdır.¹⁹

Kelam okullarından Mutezile'nin bu konudaki tavrı, Ehl-i Sünnet'in düşüncesine yakındır. Onlara göre mucizeler alışkanlık kalıplarını parçalayan olaylar olup bir hadisenin mucize olması için bulunması gereken dört şart

¹⁵ Yürük, İsmail-Şık, İsmail, *Şemsüddin es-Semerkandi İslam İnanç İlkeleri*, Araştırma Yay. Ankara 2011, s. 76-77; Kaplan, İbrahim, “Şemsüddin es-Semerkandi'nin Nübüvvet Anlayışı”, *İTOBIAD*, Cilt 5, S4, s. 744-746.

¹⁶ Şık, İsmail, *Hanefi-Maturidi Geleneğinin Usulu'd-Din Anlayışı Lamişi Perspektifinde Kelam-Usulu'l Fıkıh Diyalogu*, Ankara 2009, s.141.

¹⁷ Bulut, H. İbrahim, “Sünni Gelenekte Mucize Kavramı ve Hz.Salih'in Deve Mucizesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt. 4, s. 137-150.

¹⁸ Aydın, Ali Arslan, *Amentü Şerhi*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1982, s. 268.

¹⁹ Cürcânî, S. Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut 1998, IV, s. 246-247.

vardır ve bu şartlar gerçekleştiğinde mucize meydana gelir. Bu şartlar ise şunlardır:

- 1-Mucize ya doğrudan ya da dolaylı olarak Allah'tan gelmelidir.
- 2-Mucize kendilerine gösterilen insanların alışkanlıklarını ihlal etmemelidir.
- 3-İnsanlar mucizenin bir benzerini ortaya koymaktan aciz kalmalıdır.
- 4- Mucize, peygamberlik iddiasında bulunan kimseye mahsus olmalıdır.²⁰

2. Mucize Çeşitleri

Kelam âlimleri mucizeyi tasnif ederek hissi, haberi ve akli mucizeler şeklinde üç grupta toplanmıştır.

a-Hissi Mucizeler

Bunlar tabiat kanunlarının normal akışının dışında meydana gelen ve insanların duyularına hitap edem mucizelerdir. Bu tip hadiseler "kevnî mucize" olarak da isimlendirilir ve Allah'ın tabiata her an müdahale edebileceğini gösteren ilahi fiiller olduğundan inananların imanını, inanmayanların ise inkârını kuvvetlendirir.

Hissi mucizeler, aslen peygamberin yaşadığı dönemdeki insanlara hitap eden, zaman ve mekânla sınırlı olaylardır. Sonraki nesillerin bunları tasdik etmesi, ancak haber yoluyla mümkün olmaktadır. Kur'an'da bildirildiğine göre bu tür mucizeler tarihte pek çok defa vuku bulmuştur. Hz. Salih'in devesi²¹; Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi²², elinin beyaz bir ışık saçması²³, acıktıklarında ümmetini kudret helvası ve bildircin etiyile doyurması²⁴, susadıklarında kayadan su çıkarmak suretiyle sulaması²⁵; Hz. İsa'nın çamurdan yaptığı kuşları canlandırması, ölüleri diriltmesi, anadan doğma körleri ve alaca

²⁰ Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*, Beyrut 2012, XV, s. 208.

²¹ el-A'raf 7/73; Hud 11/64; eş-Şu'ara 26/155; el-Kamer 54/27

²² el-A'raf 7/107, 117-118; Taha 20/19-21,65-69; el-Kasas 28/31

²³ el-A'raf 7/108; Taha 20/22; el-Kasas 28/32.

²⁴ el-Bakara 2/57; el-A'raf 7/160; Taha 20/80.

²⁵ el-Bakara 2/60; el-A'raf 7/160

hastalarını iyileştirmesi²⁶, havarilerinin isteği üzerine gökten yiyecek dolu bir sofrayı indirmesi²⁷; Nemrut tarafından ateşe atılan Hz. İbrahim'i ateşin yakmaması²⁸ gibi hadiseler hissi mucizelere örnek verilebilir.

b-Haberi Mucizeler

Haberi mucizeler, vahiy kaynaklı geleceğe veya geçmişe yönelik bilgilerdir. Bunlar, peygamberlerin, falcılık, kâhinlik ve benzeri herhangi bir yöntem başvurmada doğrudan doğruya Allah'tan aldıkları vahiylerle dayanarak verdikleri geçmiş ya da geleceğe dair haberlerden oluşur.²⁹ Nitekim peygamberlerin isyankâr toplumların başlarına felaket geleceğini bildirip helakın vukuundan önce kavimlerini uyarmaları bu türdendir. Hz. İsa'nın insanların evlerinde ne yediklerini ve ne sakladıklarını haber vermesi³⁰, Hz. Peygamberin Bizanslıların, İranlıları savaşta mağlup edeceklerini³¹, Kısra'nın saltanatının yıkılacağını³², İslam dininin doğuda ve batıda yayılacağını³³ önceden haber vermesi ve bu hadiselerin daha sonra söylendiği şekilde gerçekleşmesi geleceğe yönelik haberi mucizelerdendir.

c-Akli Mucizeler

Akli mucizeler, insanların akıl ve idraklerine hitap eden, onları düşünmeye ve gerçekleri kavramaya sevk eden ve bu şekilde peygamberliğin doğruluğunu kanıtlayan en güçlü delillerdir.³⁴ Kalam kaynaklarında hissi mucizelerin dışındaki bütün delil ve alametlere genel olarak "aklî mucize" de denilmektedir. Akli mucizeler aynı zamanda "bilgi mucizesi" olarak da isimlendirilir. Peygamberin söylediklerinin doğruluğunu gösteren kanıtların hepsi akli mucize kapsamındadır. Bunlar akıl ve basiretle idrak edilebilen kanıtlar olup hissi mucizelerde olduğu gibi muayyen bir zamana ve mekâna hitap etmekle kalmazlar. Her asırdaki insanların akıllarına hitap ederler ve süreklilik arz ederler.

²⁶ Al-i İmran 3/49; el-Maide 5/110

²⁷ el-Maide 5/112-115.

²⁸ el-Enbiya 21/67-70; el-'Ankebut 29/24; es-Saffat 37/97-98

²⁹ Bulut, *Sünni Gelenekte Mucize Kavramı ve Hz Salih'in Deve Mucizesi*, s.138.

³⁰ el-Maide 5/110

³¹ er-Rum 30/1-4

³² Bkz. Ahmed Mithad Efendi, *Beşâirî Sıdkî Nübüvve*, İstanbul 2007.

³³ Bulut, *Sünni Gelenekte Mucize Kavramı ve Hz Salih'in Deve Mucizesi*, s.139.

³⁴ Dedil ve delillendirme için bkz. Karagöz, Nail, *Hanefi-Maturidi Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, Gece Kitaplığı, Ankara 2015, s.67-76.

Bu bağlamda Kur'an'ın mevcudiyeti, içeriği, belagatı ve fesahatı aynı şekilde akli mucize olarak tanımlanır.³⁵

3. el-Bağdâdî'ye Göre Mucize

el-Bağdâdî mucize kavramını yine diğer bir olağanüstü olay olan kerametle beraber değerlendirir ve tanımlar. Ona göre mucize, peygamberlerin peygamberliğinin doğruluğunu ya da keramet sahibi evliyaların kerametlerini ispat etmek için teklif ve imtihan yurdu olan dünyada âdetin zıddına gerçekleşen olağanüstü bir durumun ortaya konması ve kendisine meydan okunan kimsenin buna karşılık vermekte aciz kalmasıdır.³⁶

el-Bağdâdî mucize tarifindeki “teklif yurdu” ifadesi ile kıyamet gününde Allah'ın dünyada kurduğu ve devam ettirdiği düzenin ortadan kalkacağını dolayısıyla o zamanda tabiattaki âdetin zıddına gerçekleşecek herhangi şeyin mucize olmayacağını vurgulamaktadır. Böylelikle o, mucize tanımında “âdete muhalif olmayı” şart koşturmaktadır. Çünkü ona göre olağan olan fiiller söz konusu olunca, yalan söyleyenlerle doğru söyleyeni ayırt etmek mümkün olmayacaktır, bu ayırım ancak olağanüstü fiillerde söz konusudur.³⁷

el-Bağdâdî'nin mucize ve keramet kavramlarını aynı perspektifte ele alıp değerlendirmesi oldukça manidar bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bir peygamberin mucizesi kadar onun ümmetinden bir velinin kerameti de onun peygamberliğinin delili olarak görülmesi, Ehl-i Sünnet tarafından benimsenen bir görüştür.

el-Bağdâdî, ilahlık veya peygamberlik davasında bulunan kimseden tabiatın kurallarına muhalif bir şey çıkabileceği ancak bunun mucize ve keramet olmayacağı kanaatindedir. Ona göre söz konusu bu hadiseler ahir zamanda Deccal'de ortaya çıkan durumlar gibi onun doğruluğuna delalet etmeyecektir. Rivayetlerde belirtildiği üzere Deccal'in şekli onun yalancılığını göstermeye kâfidir. Deccal'den âdete zıt bir durumun ortaya çıkmasında ise herhangi bir zarar yoktur.³⁸

³⁵ Kaplan, İbrahim, *Kelam Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Meselesi*, Ankara 2016, Gece Kitablığı, s.121-132.

³⁶ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s. 170-171.

³⁷ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s. 170-171.

³⁸ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.170-171.

el-Bağdâdî'nin bu yaklaşımı, rivayetin sıhhatini değerlendirmeden doğru kabul ederek haberi bir mucize şeklinde ele almak olduğundan aslen sıkıntılıdır. Ancak bu ve benzeri rivayetleri aynı şekilde ele alma Ehl-i Sünnet'in genelleştirdiği bir tutum olarak kabul edilip değerlendirilmeli, aksi tutum ve tavırları eleştiride sınır tanımadan reddettiği göz önüne alınmalıdır. Bu şekilde teoloji ve kültürel alt yapısı dikkate alınması söz konusu yaklaşım için daha anlaşılır olacaktır.

el-Bağdâdî ayrıca mucize kelimesinin yapısına dikkat çeker ve insanlık tarihinde çok sayıda peygamber ile bir o kadar çok mucize olduğu söyler. Bunun için o, mucize/معجزة kelimesinin filolojik tahlilini yaparak kelimenin sonundaki "ة" harfinin alâmet/علامة, nisbet/نسبة, rivayet/رواية kelimelerinin sonundaki "te" harfinin mübalağa ifade ettiği gibi, kendilerine peygamber gönderilenlerin karşılık vermekten aciz kaldıkları vakıaların çokluğundan dolayı mübalağalı şekilde kullanıldığı kanaatindedir.³⁹

el-Bağdâdî'ye göre nebi, sözünün doğruluğuna delil olacak bir mucizeyi göstermek zorundadır. O mucizeyi ortaya koyduğu ve kavmi bu mucize karşısında aciz kaldığı zaman, toplum için peygambere iman ve itaat etmek zorunlu hale gelecek, başka çıkar yol kalmayacaktır. Ayrıca böyle bir durumda muhatap alınan toplum için başka bir mucize isteme durumu da söz konusu değildir. Şayet bu toplum bütün bu olanlara rağmen başka bir mucize isterse, Allah dilerse başka bir mucizeyi onlara delili sağlamaştırmak için verir dilerse vermeyip peygamberin doğruluğuna delalet eden mucizeye rağmen iman etmemelerinden dolayı onları cezalandırır. Sonuç itibarıyla peygamberin gösterdiği mucize onu tasdik etmeye kâfidir ve herkim iman etmezse azaba müstahak olur.⁴⁰

el-Bağdâdî, "Nebinin mucizesinin itiraz edilmekten emin olması, onun sıhhatine delildir" görüşüne atıf yapar ve Eş'arilerin bu kanaatte olduklarını dile getirir. Ona göre, nebinin şeriatının karışıklıktan ve bozukluktan emin olması, onun nübüvvetinin sıhhatine delil olmaz. Çünkü yalancı bir kimse bir şeriat ortaya koymayı iddia edip o şeriat da benzeri uydurma şeyler ortaya konulursa, o yalancı şeriat sahibinin tasdiki gerekmeyecektir. Bilakis ona uymanın zorunlu olması için, onun doğruluğuna delalet eden bir alametin olması

³⁹ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 170.

⁴⁰ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s.173.

gereklidir.⁴¹ Eğer delilsiz olarak onun davasını taklit etmek caiz olursa bu durumda nübüvvet iddiasında bulunan kişinin nübüvvetinin doğruluğuna dair bir delil olmadığına, nübüvvet davasında bulunanın yalanına dair bir delil ve dayanak söz konusu olur ki bu seçenek ise batıldır.⁴²

el-Bağdâdî mucizelerin meydana çıkması sırasında mucizeye şahit olanların, inkâr etmeye istekli olmakla birlikte, mucizenin bir benzeri ile karşılık verme hususundaki acizliklerini ve bu mucizeyi ortaya çıkaran gücü bildiklerini söyler. Ona göre mucizeye şahit olmayanlar ise, mucizenin ortaya çıkışını ancak ilmi olarak zorunlu bilgiyi doğuran mütevâtir haberlerle tanırlar. Sonuçta onlar mucizelerin meydana gelişini mütevâtir haberler ile öğrendikleri ve onlara karşılık vermeye güçlerinin yetmediğini bildikleri zaman, meydana gelenin mucize olduğuna ve mucizeyi ortaya koyan kimsenin peygamberliğine şahitlik ederler.⁴³

el-Bağdâdî, kelim okullarının konuyla alakalı bazı düşüncelerine değinir. O ilk olarak düşünce tarihinde teolojik yaklaşımlarında amel-iman ilişkisi ve imamete dair siyasal görüşleri ile öne çıkan Haricilerin nübüvvetin ispatı hususundaki fikirlerine yer verir. Onların çoğunluğunun nebinin “Ben nebiyim” demesi ve çağırdığı davetinin içeriğinin delil olarak yeterli olduğu, bunun dışında herhangi bir şeye ihtiyaç olmadığı hususundaki kanaatlerini aktarır.⁴⁴ Onlar, bu şekilde peygamberlik iddiasında bulunan kişinin mucize gibi herhangi bir delil getirmese de kavminin onun sözünü kabul etme zorunluluğu olduğu kanaatinde, onu ve söylediklerini kabul etmeyen kimselerin ise inkârcı ve kâfir olacağı görüşündedirler.⁴⁵

el-Bağdâdî'nin bildirdiğine göre kelim okullarından Kerramiyye de benzer bir tavırdadır. Onlar nebinin delilini ve belgesini bilsin ya da bilmesinler tüm insanların peygamberin davetini kabul etmek zorunda olduğunu düşünürler. Bu yüzden onun ortaya çıktığı haberini duyanların nebiyi tasdik ve iman etmek zorunluluğu vardır.⁴⁶ Ona göre Kaderiyeden Sumame ve taraftarlarının bu konudaki görüşü, “Nebinin nübüvvetine delil olma hususunda şeriatının

⁴¹ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.175-176.

⁴² el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.175-176.

⁴³ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s. 176.

⁴⁴ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.175.

⁴⁵ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.175.

⁴⁶ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.175-176.

güvenilir olmasından ve getirdiği şeyin tenakus(zıtlık) içermesinden daha fazlasına ihtiyaç yoktur” şeklinde özetlenebilir. Bu durum ise onun nübüvvetinin ispatına yeterlidir.⁴⁷

el-Bağdâdî'ye göre bu hususa ancak Senevîye gibi bilgi kaynağı mütevâtir haberlere dayansa da kabul etmeyenler itiraz etmiştir. O, bu konuda mütevâtir haberler ile geçmiş ümmetleri ve şehirleri bilmenin gerekli olduğu hususunda Berahime'nin görüşüne katıldığını, ancak mütevâtir haberler yoluyla gelen peygamberlerle ilgili mucizeleri bilme konusunda ise Berahime'nin karşı çıkışının çelişki içerdiğini vurgulamaktadır.⁴⁸ el-Bağdâdî, onların inkâr ettikleri şeydeki tevatürün epistemik açıdan ikrar ettikleri şeydeki tevatür gibi olduğu ve bu şekilde gelen bilgiyi kim inkâr ederse, tevatür haberler ile birlikte tevatür haberlere rağmen insanların gittiği, gördüğü şehirleri inkâr etme durumuna düşeceğini söyler. Ona göre bu durum ebeveynini tevatür haberlerle bilmiş olsa da, ebeveynini inkâr etmek gibidir. Bundan dolayı bu yolla gelen bilgiden kaçınmak mümkün de değildir.⁴⁹

el-Bağdâdî, Ehl-i Sünnet geleneğine uygun bir şekilde mucizenin belirli şartlarda gerçekleştiğini ifade eder ve bunları şöyle sıralar:

1-Mucize, doğrudan ya da dolaylı bir biçimde Allah'ın fiili olmalıdır.

2-Kendi doğruluğu için mucize ve delil gereken kimsede (peygamberde) olağanüstü bir şekilde ortaya çıkmalıdır.

3-Mucizenin benzeri bir fiilin başkaları tarafından ortaya konmasının imkânsız olması gerekir.

4-Peygamberliğin davasına uygun olmalıdır.

5-Mucize Resulün davasından önce olmamalıdır. Aksi takdirde peygamberlik davasının mucize ile alakası kalmamış olur.⁵⁰

6-Mucize peygambere iman etme zorunluluğu vaktinde olmalıdır.⁵¹

⁴⁷ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.175-176.

⁴⁸ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.175-176

⁴⁹ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.179.

⁵⁰ Hz Peygamber için tarih kaynaklarında peygamberlik öncesi için anlatılan varlığı tartışmalı olağanüstü olaylar nübüvete delil alınmazken peygamberlik sonrası yaşandığı iddia edilen Miraç hadisesi delil gösterilmiştir. Bkz. Tatlı, Bekir, *Ayet ve Hadislerde İsrâ ve Miraç Olayı*, Adana 2008, ÇÜBE, s. 77-114.

⁵¹ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.170-171.

Bağdâdî bu şekilde mucizenin özelliklerini sıraladıktan sonra meydana geliş şekillerine göre mucize ikiye ayırır:

a-Adet dışı bir fiilin meydana gelmesi.

b-Fâilin mutata olan bir şeyle benzeri olan bir fiili yapmaktan aciz bırakmasıdır. Hz. Zekeriya'ya müjdelenen çocuğun sağlıklı olmasına işaret eden olay-Hz. Zekeriya için konuşmak olağan bir durum olduğu halde üç gece konuşmaktan men edilmesi- buna örnek verilir.⁵²

Bağdâdî'ye göre adet dışı bir fiilin meydana gelmesi şeklindeki yaygın olarak bilinen ilk çeşit mucizede ikiye ayrılır:

aa-Mucize, sahiplerinin ve mahlûkattın gücü dışındadır. Bu tür mucizeye, Allah'tan başkasının gücü yetmez. Cisimleri, renkleri, duyuları yaratmak, ölüleri diriltmek, alaca hastalarını ve dilsizleri iyileştirmek buna örnek verilebilir.

ab-Bu çeşit bu mucize ise kulun bizzat onu çalışıp kazanması ve başkalarında bu fiilin meydana gelmesinin mümkün olmaması sebebi ile her ne kadar fiilin her bir türü ve parçaları kalan gücü dâhilinde olsa da, mucize sahiplerinin gücü dışında olup Allah'ın ortaya koyması ile gerçekleşir.⁵³

el-Bağdadi, bu tasnifin ikinci kısmında yer alan ifadeleri tevellüdü iptal etmek üzere getirilen deliller olarak görür.⁵⁴ Nitekim Kaderiyeden tevellüdü

⁵² el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s. 171.

⁵³ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s. 171.

⁵⁴ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s. 171-172. Tevellüd, kulun ihtiyari fiillerini Allah'ın müdahalesi olmaksızın tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesidir. Bu yolla meydana gelen fiillere de mütevellidat denir. İradî fiillerinin oluşmasına bağlı olarak Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bir tez olarak tevellüd kader konusunda kişinin sorumluluğunu incelemektedir. Buna göre ihtiyari fiiller herhangi bir ilahi müdahale olmaksızın kişi tarafından gerçekleştirilir. Her hangi biri tarafından atılan ve başkasına isabet ederek ölüme sebep olan taş örneğinde olduğu üzere taşın atılması doğrudan (mübaşir) bir fiildir. Taşın hedefe ulaşması ve ölüm neticesinin doğurması vasıtalı fiillerdir. Fail tarafından fırlatılan taşın hedefe ulaşıp netice doğurması tevild, bu fiilden meydana gelen sonuç ise mütevellittir. Dış görünüş itibarıyla tek fiil gibi algılanan bu olayın üç merhaleden oluştuğu ortaya çıkmaktadır. Mutezile kelamcıları söz konusu üç merhalenin tamamının ilahi müdahale olmaksızın meydana geldiğini, Şari'nin sorumlu tuttuğu mükellefe bu tür fiilleri kendi başına gerçekleştirme kudret ve iradesini ta baştan verdiğini kabul eder. Ehl-i Sünnet âlimleri ise konuyu ilahi sıfatların yetkinliği ve işlerliği açısından ele alarak bu tür fiillerin her safhasında ilahi müdahalenin de bulunduğunu söyler. Aksi takdirde beşer tarafından gerçekleştirilen ve küçümsenmeyecek bir yeküne ulaşan iradeli fiiller karşısında Allah'ın kudret, irade ve dolayısıyla halk sıfatları pasif durumda kalmış olur. Mutezile kelamcıları,

iddia edenler mucizeyi, Allah'ın fiili ve onun benzerini getirmek için meydan okuyan kimsenin aslen gücünün dışında kabul ederler. Ancak bu anlayış el-Bağdadi'ye göre tevellüdün yanlışlığına delalet ettiğinden dolayı batıldır.⁵⁵ Bu bağlamda Kaderiyye, aslen insanların Kur'an'ın fesahat ve nazımının bir benzerini meydana getirebileceklerini ancak Kur'an'a meydan okuma esnasında bunu yapmaktan alı konulacaklarını iddia etmiştir. Ancak ifade neveleri, lafızların teklifi ve terkip çeşitlerinin bir kısmı her ne kadar kulun gücü dâhilinde olsa da dilcilerin üslubundan farklı olarak Kuran'ın belagat ve fesahatindeki nazım ayrıcalıklıdır.⁵⁶

Yine aynı bakış açısıyla şehirlerin alt üst olması ve depremler Allah'ın fiilleridir. Bu fiillerle O, meydan okuma sırasında meydan okuyan kimseyi aciz bırakacaklardır. Eğer bu olay insanlara imkânsız iken melekler gibi mahlûkattan diğer varlıklara mümkünse -yani buna güçleri yetiyorsa- bu onlar için mucize olmaz. Bu açıdan "insanlar için mucize olan olaylar, melekler için değildir" sonucu ortaya çıkar. el-Bağdâdî'ye göre onların bu görüşleri tevellüd üzerine bina edilmiş olduğu için batıldır. Çünkü meleklerden ve cinlerden hiç kimsenin Allah'ın izni olmadan başkası hakkında bir fiil işlemeye güçleri yoktur.⁵⁷ Bu konuya işaret ederek o mucizelerin Allah'tan olup, ölüleri diriltmek, kör gözleri açmak, alaca hastalarını iyileştirmek, denizi yarmak, suyu havada tutmak, ayın ikiye ayrılması, taşların konuşması, parmaklar arasından suyun çıkması çeşitlerine Allah'tan başkasının gücünün yetmeyeceği görüşünü vurgular.⁵⁸

el-Bağdadi'ye göre mucize kavramı irdelendiğinde icat etme yönünden, Allah'ın yaratması, kulun ise yapmasıdır. Allah'ın insanı bir sıçrayış ile göğe çıkarması, uzak mesafeleri kısa bir zamanda kat etmesi, yabancı birinin Arapça lisanını konuşması ve buna benzer adet dışı şeyler sayılabilir.⁵⁹ Kaderiye'nin önde gelenlerinden Muammer bu konuda farklı düşünmekte ve mucizelerin Allah'ın fiili olmadığını iddia etmektedir. Ona göre Allah, cisimleri ve

taş örneğinde görüldüğü üzere üç safhada oluşan bir fiilin ilk safhasının failine ait olduğunu benimsemek ile birlikte ikinci ve üçüncü safhalarını yer yer mekanizma veya belirsizliğe kayan yöntemlerle açıklamaya çalışmışlardır. Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s.320.

⁵⁵ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.171

⁵⁶ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.172.

⁵⁷ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.172.

⁵⁸ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.172.

⁵⁹ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.172.

cisimlerdeki arazları yaratmıştır. Mucize, cismin sonradan meydana gelmesi demek değil âdet dışı bir şekilde cismin oluşmasıdır. Bu ise cisimde bir nevi arazların meydana gelmesidir, arazlar ise Allah'ın fiili değildir. Onlara göre mucizeler, Allah'ın fiili olmadığı gibi nebilerden herhangi birisinin nübüvvetinin sıhhati hususunda bir işaretle olmayacaktır.⁶⁰

el-Bağdâdî bu fikri şiddetle reddeder. Ona göre bu düşüncesiyle Muhammer'in hedefi şeriat ve hükümlerini iptal etmektir. Ayrıca buradan hareketle Kuran hakkındaki görüşü sorulduğunda "Kur'an Allah'ın (kelam olması açısından) fiilidir" deme imkânı kalmamaktadır. Bir başka yönden bu arazlardan hiçbir şeyi Allah'ın yaratılmadığının iddia edilmesi anlamınadır. Aynı zamanda bu görüş onlara "kelam sıfatı ezeli sıfatlardan biridir" deme imkânını da vermez. Çünkü o bu anlayış, ezeli sıfatları inkâr etmektedir. Böylelikle ne sıfat ne de fiil manası olarak Allah'ın kelamını ispat etmenin imkânı kalmayacaktır. Ayrıca Allah'ın kelamı olmadığı zaman onun için emir, nehiy, haber, şeriat ve hüküm de olmaz. Bu durumda kullardan sorumluluk kalkmış olur. Bunu da bidatçiden başkası söylemez ve istemez.⁶¹

Aynı şekilde Sumame b. Eşras en-Nümeiri, "mütevallidât fiiller fâilsizdir" demek sureti ile aynı görüşü paylaşmış ve teklifi kaldırmayı istemiştir. Ona göre kelam sıfatı mütevellittir. O, Allah'ın sıfatlarını kabul etmediği için "kelam sıfatı, Allah ile kâim bir sıfat değildir" demiştir. Ancak Allah'tan tevellüt üzere fiilin çıkması sahih değildir. Bu durumda Allah'ın temelde mütekellim emredici ve nehyedici olması doğru olmaz. Yine bu durumda O'nun için şeriat, hüküm ve teklifi de söz konu olmayacaktır. el-Bağdadi'ye göre bu ve benzeri düşünceler izah edilip kabul edilecek düşünceler değildir.⁶²

4. el-Bağdâdî'ye Göre Keramet

Keramet; cömert olmak, iyi ahlaklı, asil ve değerli olmak manalarında mastar, iyilik cömertlik anlamında isim olarak kullanılır. Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın salih, takva sahibi ve veli kullarından zuhur eden olağan üstü haldir.⁶³ Bu bağlamda peygamberlik davası gütmeksizin bir şahıstan âdet dışı bir du-

⁶⁰ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.176.

⁶¹ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.176.

⁶² el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s. 177.

⁶³ Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s.182.

rumun meydana gelmesi olarak da tanımlanabilir.⁶⁴ Bir başka yönüyle ise keramet; ilahi emirleri dikkatle yerine getiren, yasaklardan titizce kaçınan ve Allah'a ibadet ve itaatle, züht ve takva ile yaklaşan bazı Müslümanlarda gözükken harika/olağanüstü olaylardır.⁶⁵

Keramet / كرامة kelime olarak Kuran'da ve hadis edebiyatında geçmesine rağmen kelamcılar, velinin gösterdiği olağanüstü olaylar anlamına keramet meselesini kabul etmişlerdir. Erken dönemlerde genellikle "ayet" terimi ile ifade edilen⁶⁶ olağanüstü hadiselerin "keramet" ismi ile İslam literatürüne h. 3/9. yüzyıldan sonra ve ağırlıklı olarak sufiler vasıtasıyla girdiği tahmin edilmektedir.⁶⁷ Fakat keramet teriminin sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olması, bu hallerin mana olarak Kuran ve hadislerde bulunmadığı anlamına gelmediğini düşünenler de vardır.⁶⁸

Erken dönem İslam kaynaklarında kerametın birçok türünden bahsedilmiştir. Mesela Sübkî yirmi beş çeşit kerametten bahsetmektedir. O bunları sıralarken keşif ve ilhamla ilgili olanlar, insanın gücünü aşan bir takım şeylerin yapılması, az zamanda uzun mesafe almak, tayy-i zaman tayy-i mekân, havada uçmak, besin maddelerinin bereketlenmesi, darda kalan birinin yardımına yetişmek, hastaları şifaya kavuşturmak vb. olaylar ile meleklerin görünmesi veya seslerinin işitilmesi şeklinde örneklendirir.⁶⁹

Adı belirtilmeyen bir zatın Sebe melikesinin tahtını bir anda Hz. Süleyman'ın yanına getirmesi⁷⁰, Hz. Meryem'e Allah indinden rızık gelmesi⁷¹

⁶⁴ Cürcânî, *et-Tarifât*, s.129.

⁶⁵ Aydın, *Amentü Şerhi*, s.271

⁶⁶ el Eş'ari, Ebü'l-Hasan, *el-İbane ve Usulü Ehli's-Sünne*, Beyrut 2000, s. 6.

⁶⁷ Yüksel, *Sistemâtik Kelâm*, s. 153.

⁶⁸ Uludağ, Süleyman, "Keramet", *DİA*, Ankara 2002, Cilt XXV, s. 265-267.

⁶⁹ Sübkî, *Tabakât*, Cilt II, s. 316. Kelamcılara göre peygamberler dışındaki insanlarda görünen harikulade haller mümin-kâfir, dindar, günahkâr herkeste görülebilir. Kâfir ve günahkârlarda zuhur eden bu hallere "mekr", "ihânet" ve "istidrac" gibi isimler verilir. İnançsız ve fâsık kişilerde böyle olağan dışı hallerin görülmesi onların buna bakıp büyükmeleri, şımarmaları azgınlıklarını artırmaları sonucunda daha büyük ve şiddetli bir azaba maruz kalmaları ile izah edilir.⁶⁹ Bu sınıflandırmaya göre peygamberlerde tebliğ görevine başlamadan önce görülen harikulade haller "irhas", tebliğ başladıktan sonra görülenlere "mucize", dinine bağlı ahlaklı ve iyi hal sahibi müminlerde görülen harikulade hallere "keramet", müminlerde görülebilen bu hallere "maunet" adı verilir.⁶⁹ er-Razi, Fahreddin, *Tefsiru'l-Kebir*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1891/1307, V. 691; Uludağ, "Keramet", *DİA*, XXV, 265-267.

⁷⁰ en-Neml, 27/38

Ashab-ı Kehf'in köpekleriyle birlikte bir mağarada uzun süre uyuyup kalmaları⁷², Hz. Musa'nın annesine bebeğinin geri verilmesi⁷³ Musa ile âlim şahıs ve Zulkarney'in hadiseleri⁷⁴ gibi Kuran'da "keramet" olarak tanımlanmadan geçen olağanüstü olaylar vardır. el-Bağdâdî'ye göre söz konusu ayetlerde anlatılan bu olaylarda peygamber olmamalarına rağmen kendilerinde harikulade haller zuhur etmiş kişilerden bahsedilir.

Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet'in kerameti kabul eden görüşlerine rağmen Mutezile kelamcıları ise peygamberlere mahsus olağanüstü hallerle karıştırılacağı endişesi ile keramet dâhil mucize dışındaki bütün olağanüstü olayları kabul etmezler. Ancak Ehl-i Sünnet kelamcıları, velilerin keramet gösterebileceğini ilke olarak benimsemekte beraber mucize ile karıştırılmaması için her ikisinin mahiyet ve meydana gelişlerindeki farklılığa dikkat çekmektedir. Mutezile'ye göre evliyanın kerametlerini inkâr etmeleri, harika olayların Allah'ın fiili olup kulların işlerinden olmaması ve kulların fiillerinin alışılmış işlerden ibaret olması fikrinden kaynaklanmaktadır.⁷⁵

Bağdâdî Ehl-i Sünnet kelamcısı olarak evliyanın kerametini hak olarak görmüş ve tasdik etmiştir. Ancak evliyanın kerametinin caiz olması onun peygamber gibi olması anlamına gelmez. Çünkü âdeti bozmak iddia sahibinin doğruluğuna delalet ettiği gibi aynı zamanda tabi olduğu elçinin nübüvvet davasının da doğruluğunu gösterir. Bağdâdî adet dışı olan bir şeyin benzerinin, bazı günahkârlarda meydana gelmesinin lüzumlu olduğunu düşünenlere "şayet adet dışı bir durum o kimsede meydana gelirse bu onun için sıkıntıya karşı yardım olur. Allah bununla onu ondan kurtarır, ona keramet diyemeyiz. İhtilaf manada değil tanımlamadadır. Allah en doğru bilendir" demektedir.⁷⁶

Mucize ile keramet, adetleri bozma noktasında aynı konumdadırlar. Aralarında iki yönden fark vardır. Bunlardan ilki peygamberlerin doğruluğunu gösteren şeye mucize, velilerin elinde hâsıl olan şeye ise keramet denmesidir. İkinci temel ayrılık ise mucize sahibinin mucizesini gizlememesi ve ortaya koymasıdır. O bununla da inanmayanlara meydan okuyarak "Eğer beni tasdik

⁷¹ Al-i İmran, 3/37; Meryem, 19/25

⁷² Kehf, 18/16-26

⁷³ Kasas, 28/7-13

⁷⁴ Kehf, 18/60; 83-98

⁷⁵ el-Kestelli, Muslihiddin Mustafa, *Şerhul-Akaid Kestelli*, İstanbul 1973, s. 175-177.

⁷⁶ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s. 185.

etmezseniz mucizenin bir benzeri ile bana karşılık verin” demektedir. Keramet sahibi ise kerametlerini gizlemeye gayret gösterir ve keramet iddiasında bulunmaz. Şayet Allah, kerameti bazı kullarına bildirirse keramet sahibinin Allah katındaki güzel yerine ve iddia ettiği halinin doğruluğuna bir delildir. Diğer bir fark ise mucize sahibi mucizenin ortaya çıkışından sonra, küfürden ve günah-tan korunmuş olup, durumunun değişmesinden emindir. Keramet sahibi ise halinin değişmesinden emin değildir. Çünkü bu mevzuda başkalarına verilmeyen şey, Belam İbn-i Baura'ya verilmiştir. Sonra o bunu bedbahtlıkla bitirmiştir.⁷⁷

Bağdâdî'göre kerameti kabul etmeyen Kaderiyye'nin görüşünün temel nedeni ise kendi içlerinden keramet sahibi kimseyi bulamamış olmalarıdır. Onların bu tavrı dine bakış açılarının bir sonucudur. Çünkü onlara göre keramet onaylamak nübüvvet'e aslen delil alınan mucize kavramına zarar vermektedir. Bağdâdî mucizenin delaletinin sadece nübüvvet ile sınırlı olmadığını, bazen nübüvvetin doğruluğuna, bazen ihlâsa işaret ettiğini düşünmektedir.⁷⁸

Sonuç

Bağdâdî, mucize ve keramet kavramlarını Eş'arî geleneği çerçevesinde ele alarak mucizenin nübüvvetin olmazsa olmazlarından kabul etmiştir. Ona göre mucize haktır, peygamberin risaletinin ispatı için gereklidir. Mucizenin ispatı aynı zamanda nübüvvetin ispat edilmesi demektir. Ancak evliyanın kerameti gerçek olmakla beraber zorunlu bir durum olmadığı gibi ispat edilmese de gerçektir ve vardır. Her ne kadar peygamberi ve onun getirdiği mesajı bağlamasa da onu gösteren kişinin sözünün doğruluğuna delil olur. Dolayısıyla bir peygambere ümmet olan bir kişinin doğruluğu aynı zamanda o peygamberin doğruluğudur.

Keramet ve mucizeyi birbirleriyle bağlantılı olarak işlemek önemli bir yaklaşım tarzıdır. Âdeti bozma açısından keramet aynı mucize gibi bir olağanüstülüktür. Bağdâdî kerameti âdeti bozma açısından mucizenin bir türevi olarak kabul etmiş ve mucizeyi kerametten, “meydan okuma” şartının olmasını ileri sürerek ayırmıştır. Ayrıca o velilikte de keramet göstermeyi ve mucize sahibi bir peygambere tabi olmayı şart koşturmuştur. Bu bağlamda mucize

⁷⁷ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s. 185.

⁷⁸ el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s.174-175.

ze ile keramet arasında olağanüstü olmaları açısından bir ortaklık söz konusu olsa da adetleri bozma noktasındaki gerekçeleri ve konumları farklıdır. Mucize göstermede ilahi vahyin güvenilirliğini, nübüvvetin sıhhatini ortaya koyma söz konusu iken keramette böyle bir endişe ve çaba yoktur. Mucize, keramet ve istidrac dışındaki olağanüstü hallerden ayrıntılı bir şekilde bahsedilmemesi Bağdâdî'nin yaklaşımının diğer bir orijinalliğidir.

Bağdâdî, sistemli bir tarzda ele aldığı kelimeleri aynı metotla incelerken, Ehl-i Sünnet itikadına sıkıca bağlanmayı doğru bir tavır olarak ortaya koyar. Bunu yaparken akli ve nakli delillerden elde ettiği bilgiyi sistemli bir şekilde sunar. Onun teolojik yaklaşımı her ne kadar o günün şartlarından ayrı tutulmayacak kadar dönemin renklerini barındırırsa da aynı zamanda farklı sistemini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Adudiddin el-İci, *el-Mevakıf*, Beyrut 2000.
- Ali Arslan Aydın, *Amentü Şerhi*, Tuğra Neşriyat İstanbul 1982.
- Ahmed Mithad Efendi, *Beşâir-i Sıdk-i Nübüvve*, İstanbul 2007.
- Bekir Tatlı, *Ayet ve Hadislerde İsrâ ve Miraç Olayı*, Adana, 2008, ÇÜBE.
- Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010.
- Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, İstanbul 1928.
- Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübkî, *Ta-bakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Abdül-fettah Muhammed el-Hulv. Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, Kahire 1964/1383.
- Ebü'l-Hasan el Eş'ari, *el-İbane ve Usulü Ehli's-Sünne*, Beyrut 2000.
- Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, I-II, Ankara 2003.
- Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İstanbul 2011.
- Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî", *DİA*. İstanbul 1988.
- Fahredin er-Razi, *Tefsiru'l-Kebir*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1891/1307.
- Firuzabadi, *Kamus*, Mısır 1960.
- H. İbrahim Bulut, "Sünni Gelenekte Mucize Kavramı ve Hz.Salih'in Deve Mucizesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt. 4, s. 137- 150.

- İbrahim Kaplan, *Kelam Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Meselesi*, Ankara 2016, Gece Kitaplığı.
- “Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Nübüvvet Anlayışı”, *İTOBIAD*, Cilt 5, S4.
- İsmail ŞIK, *Hanefi-Maturidi Geleneğin Usulu'd-Din Anlayışı Lamişi Perspektifinde Kelam-Usulu'l Fıkıh Diyalogu*, Ankara 2009.
- İsmail Yürük-İsmail Şık, *Şemsüddin es-Semerkandi İslam İnanç İlkeleri*, Araştırma Yay. Ankara 2011.
- M. F. Abdulbaki, *el-Mucem*, “ac” md, Beyrut 1190.
- Mâturîdî, *Kitabut-Tevhid*, thk: Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi, İrşad Yay., İstanbul 2001.
- Muslihiddin Mustafa el-Kestelli, *Şerhil-Akaid Kestelli*, İstanbul 1973.
- Nail Karagöz, *Hanefi-Maturidi Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, Gece Kitaplığı, Ankara 2015.
- Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Tarifât*, Beyrut 1998.
- Süleyman Uludağ, “Keramet” *DİA*. Ankara 2002. XXV.
- Şerafettin Gölcük, “Abdu'l-Kâhir Bağdâdî” *AÜ.İslami İlimler Fak Der.*, Ankara 1979, sayı: 3.
- Taftâzânî, Saduddin, *Şerhul-Akaid*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1991.
- Yusuf Rahman, “Klasik Dönemdeki Kelam Ekollerine Göre Mucize Anlayışı”, trc. Mustafa Akçay-H.İbrahim Bulut, *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 / 2001.

Abdulkâhir al-Baghdadî's Understanding of Miracle and Miraculous Deed

Citation / ©-Şık, İ- Arıcı, M. (2016). Abdulkâhir al-Baghdadî's Understanding of Miracle and Miraculous Deed, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 16 (2), 93-112.

Abstract- *The concept of miracle is an issue that is dwelt on by all religions, including Islam. This evidence, which reveals the Prophet's message in such a way that it cannot be denied, can sometimes be sentimental or sometimes mental. Its being sentimental is appropriate for narratives in the holy scripture tradition. With Hz. Muhammed, considering the intellectual level reached by mankind, mental miracle was brought to the foreground. Miraculous deed, like miracle, is considered as an extraordinary situation exhibited by non-prophetic people in all religions. Baghdadi gives an intellectual depth on both concepts with his different perspective. Baghdadi, who thinks that miracles and miraculous deeds are common in terms of being extraordinary, draws our attention to the reasons of breaking traditions and the discrepancy of their position. In performing a miracle, while it comes to revealing the reliability of divine inspiration and authenticity of prophecy, there is no such worry and effort in performing a miraculous deed. It is also another originality of Baghdadi's approach that it is not mentioned about extraordinary situations in detail apart from miracles, miraculous deed, and istidrac. Baghdadi who discusses kalam topics in a systematic manner examines them with the same method and puts forward clinging firmly to the Ahl al-Sunnah's faith as a right attitude. In this process, he presents systematically the information he obtained from rational and naqlî argument. Although his theological approach contains the characteristics of his period not to be evaluated separately from the conditions of the day, it also reveals his system at the same time.*

Keywords- *Miracle, miraculous deed, Prophet, book, revelation*

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)

Arş. Gör. Yusuf ÖZCAN*

Prof. Dr. Asım YAPICI**

Atıf / ©- Özcan, Y.- Yapıcı, A. (2016). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 113-142.

Öz- Bu araştırmanın konusu, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine yönelik tutumlarının incelenmesidir. Araştırmanın örneklemi, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesinde 2015-2016 Eğitim-Öğretim Yılı Bahar Yarıyılında hazırlık ve lisans eğitimi görmekte olan 429 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmanın bağımsız değişkenleri cinsiyet, mezun olunan lise, öğrenim türü (I.-II. öğretim) ve öğrenim görülen sınıftır. Veriler; Aydoslu (2005) tarafından geliştirilen “İngilizce Dersine Yönelik Tutum Ölçeği”nden uyarlanmış olan “Arapça Dersine Yönelik Tutum Ölçeği” ve Arapça öğrenme amaçlarına yönelik kanaatleri tespitlerden oluşan sorularla toplanmıştır. Elde edilen bulgular şu şekildedir: Öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumlarının davranış ve duyuş boyutlarında cinsiyete göre farklılaşma ortaya çıkmamıştır. Bununla birlikte bilişsel boyutta kız öğrenciler lehine anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Aynı şekilde cinsiyete göre öğrencilerin Arapçayı öğrenme amaçlarında da anlamlı bir farklılık mevcuttur. Ancak Arapça dersine haftalık çalışma süresi kız ve erkek öğrenciler arasında farklılaşmamıştır. Öğrenim türleri arasında Arapça dersine yönelik tutum puanlarında da anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Mezun olunan lise türüne göre yapılan analizlerde duyuş, davranış ve genel tutum düzeyinin farklılaştığı tespit edilmiştir. Bu noktada bilişsel boyutta anlamlı bir farklılık ortaya çıkmadığı görülmüştür. Sınıflara göre yapılan analizlerde ise biliş ve davranış boyutlarında anlamlı bir farklılık mevcut değilken; duyuş boyutu ve

Makalenin geliş tarihi: 10.10.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: yusuf.ozcanlar1@gmail.com

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, e-posta: asimyapici@cu.edu.tr

genel tutum düzeyinde Arapça hazırlık sınıfı lehine anlamlı bir farklılık izlenmiştir.

Anahtar sözcükler- İlahiyat Fakültesi, dil, tutum, Arapça dersine yönelik tutum ölçeği

§§§

Giriş

Bu araştırma İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dil olarak Arapçaya ve Arapça öğrenmeye yönelik tutumlarını incelemektedir. Çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin seçilme nedeni yüksek seviyede din eğitiminin yapıldığı kurumlar olan İlahiyat Fakültelerinin sosyokültürel ve dinî anlamda geleceği inşa etmek için geleneğin sağlıklı bir şekilde öğretildiği kurumlar olma hedefini taşımalarıdır. Bu hedefin gerçekleşmesi bağlamında Arapça bilmek, klasik İslamî literatürü günümüze taşıyabilme açısından son derece önemlidir.

“Dil düşüncenin evidir.” (Heidegger, 2002: 37) ve “Dünya dille kurulur.” (Berger & Luckmann, 2005: 52-53) önermeleri günümüzde sıklıkla dillendirilmektedir. İster sözlü ister yazılı olsun iletişim dille gerçekleşir. İletişimin olmadığı yerde yabancılik hissi, iğretlilik duygusu, anlaşılama endişesi, nihayet varoluşsal güvenlik kaygısı ortaya çıkar. Dahası dil bilinmediği süreçte başka kültürleri tanımak ve onlarla karşılıklı etkileşime girmek de pek mümkün değildir. Çünkü toplumun birçok özelliği, yaşayış biçimi, geleneği, dini inancı, bilim ve sanata olan katkısı o toplumun diline yansır (Aksan, 2009: I, 11-13). Dolayısıyla dil bilmek aslında o dilin konuşulduğu toplumu tanıyabilmek anlamına gelmektedir. Bu yönüyle dil, geçmişten günümüze ilgi odağı olmuş; öğrenilmesi ve öğretilmesi gerekli görülen bir konu olarak anlaşılmıştır. Günümüzde 250 milyonu aşkın insan tarafından konuşulmakta olan Arap dili de (Salih, 1994: 53) -aynen diğer dillerde olduğu gibi- bu ilgiden nasibini almıştır. Batı Asya'dan Kuzey Afrika'ya kadar çok geniş bir alana yayılan Arapça; Fas, Cezayir, Moritanya, Tunus, Libya, Mısır, Sudan, Somali, Suudi Arabistan, Kuveyt, Bahreyn, Katar, Amman, Yemen, Ürdün, Suriye, Irak, Lübnan, Djibouti ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi toplam yirmi farklı ülkede konuşulmaktadır (Watson, 2002: 8). İngilizceden sonra kendi toplumu dışında dünyanın en çok konuşulan ikinci büyük dili olan Arapça, Birleşmiş Milletler, Arap Birliği, İslam Konferansı ve Afrika Birliği gibi pek çok uluslararası kuruluşun resmi dilleri arasında yer almaktadır (Doğan, 2000: 153). Ayrıca belirtmek gerekir ki, Birleşmiş Milletler Teşkilatı Komisyonunda çalışma dilleri arasında kabul edilmiş olan Arapça bu haliyle dünya dilleri arasında altıncı sırada yer almıştır.

Türk tarihi, İslam medeniyeti ve mevcut kültürel ilişkiler bağlamında önemli bir konuma sahip olan Arapça, Türkiye’de hem medrese olarak ifade edilen mekânlarda hem de orta ve yükseköğretim kurumlarında öğretilmektedir. Özellikle dinî, tarihsel ve kültürel mirasın büyük bir kısmının Arapça olması, medeniyet inşasında Arapçanın bilinmesini adeta vazgeçilmez kılmaktadır (Civelek, 1998; Doğan, 2000; Özdemir, 2004). Ayrıca Arapça, özellikle dinî ilimlere iştigal edenler için hayati önemi haizdir. Çünkü bir vasıta (alet) ilmi olan Arapça öğrenilmeden dinî kaynakların okunması, anlaşılması, yorumlanması ve yeni düşüncelerin geliştirilmesi pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle Arapça öğrenim ve öğretimi din öğretiminde özel ve vazgeçilemez bir konum ve değere sahiptir.

Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri ve Arapça Öğretimi

Osmanlı İlimiye Teşkilatında merkezi bir değere sahip olan Arapça, yapılan eğitim reformlarında da önemini korumaya devam etmiştir. İkinci Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e kadar olan dönemde İbtidai, Rüşdiye, İdadî, Sultanî, Dârüşşafaka ve Askerî Rüşdiye ve Askerî İdadî gibi ilk ve ortaöğretim mekteplerinde Arapça öğretimi gerçekleştirilmiştir. Zamanla yükseköğretimde Arapça öğretiminde birtakım gelişmeler yaşanmıştır. Arapçanın yardımcı ders olarak medrese müfredatında yer alması bu kapsamda değerlendirilmelidir (Soyupek, 2004: 477-78).

Türkiye’de modern anlamda yüksek din eğitiminin 1 Eylül 1900’da kurulan Darülfünun ile birlikte başladığı kabul edilir (Koştaş, 1999: 141-42). 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat ile Darülfünun bünyesinde İlahiyat Fakültesi kurulmuştur. Daha sonra farklı nedenlerle beklenen ilgiyi görmemesi üzerine 1932’de İlahiyat Fakültelerinin öğretimi durdurulmuş, nihayet 1933’te tamamen kapatılmıştır. Bununla birlikte bir müddet Edebiyat Fakülteleri bünyesinde İslamî İlimler Enstitüsünün kurulmuş olduğu, ancak bunun da öğretim elemanı olmadığı gerekçesiyle 1936 yılında kapatıldığı bilinmektedir (Cebeci, 1999: 228). Daha sonra hem toplumun dinî-manevi ihtiyaçlarını karşılamak, hem de din meselelerinin sağlam ve ilmî esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak için mesleki bilgisi kuvvetli, eleştirel ve bütüncül düşünen din bilginleri yetiştirmek amacıyla 21 Kasım 1949’da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kurulmuştur (Öcal, 1986: 116). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunları ilk ve ortaokullarda okutulan din bilgisi ve İmam-Hatip okullarında yer alan meslek dersleri için öğretmen ihtiyacını karşılayamaz hale gelince 1959’da İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü açılmıştır (Öcal, 1986: 118; Cebeci, 1999: 230). 1980 yılına gelindiğinde Türkiye’de ikisi Fakülte, sekizi Yüksek İslam

Enstitüsü olmak üzere toplamda on adet yüksek din öğretimi veren kurumun mevcut olduğu bilinmektedir. 6 Kasım 1982’de çıkan kanun ile o dönem mevcut olan Yüksek İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmüş ve süreç içerisinde çeşitli üniversitelere bağlı yeni İlahiyat Fakülteleri açılmıştır. (Cebeci, 1999: 231).

Darülfünun’un ilk sistemli kuruluşunda Fakültelelere şube, İlahiyata da “Ulûm-ı Şer’iyye” adı verilmiştir. “Ulûm-ı Şer’iyye” şubesi dersleri içerisinde Hadis, Fıkıh, Kelam, İslamî ilimlerin tarihleri (İslam tarihi, Arap edebiyatı, Fıkıh ve Kelam tarihi vs.) ve Arap felsefesi yer almıştır. Toplam beş şubeden oluşan Darülfünun’un İlahiyat şubesinde Arapça öğretim süresi 6 ay olarak belirlenmiştir. Müfredatta Arapçanın yaygınlaşmasını sağlamak amacıyla Tefsir ve Hadis dersleri de Arapça okutulmuştur (Koştaş, 1999:3; Soyupek, 2004:136). Darülfünun İlahiyat Fakültesinde 1924-1925 öğretim yılında haftada 4 saat Arapça dersi verilmiştir. Bir sonraki dönem 1926-1927 öğretim yılı haftalık programda Arapça dersine yer verilmezken 1928-1933 yılları arasında Arapça ders süresi haftada 3 saat şeklinde belirlenmiştir (Zengin, 2011: 145-150). Ayrıca sadece 1925-1926 yılı öğretim planında haftada 2 saat olmak üzere 4 yarıyıl Arap edebiyatı dersi de yer almıştır (Zengin, 2011: 150)

Darülfünun sonrası kurulan Ankara İlahiyat Fakültesinde ise Kur’an-ı Kerim, Arapça, Tefsir, Hadis, Kelam gibi temel ilahiyat dersleriyle birlikte çeşitli felsefe ve tarih dersleri, din psikolojisi ve din sosyolojisinin okutulduğu 4 yıllık program uygulanmıştır. Bununla birlikte 1972’de benimsenen yeni uygulamayla birinci yılı sadece Arapça ve Kur’an dersleri olmak üzere öğretim süresi 5 yıla çıkarılmıştır. Daha sonra 1982’de yapılan bir diğer yeni düzenlemeyle Yüksek İslam Enstitüsü, İslamî İlimler Fakültesi ve Ankara İlahiyat Fakültesi öğretim süresi 1 yılı hazırlık 4 yılı lisans eğitimi olmak üzere 5 yıl olmuştur (Cebeci, 1999: 219).

Ankara İlahiyat Fakültesinin öğretime başladığı 1949-1950 yılındaki 4 yıllık programda 1, 2, 3 ve 4. sınıflarda her dönem haftalık 6 saat Arapça öğretimi yapılmıştır. Programda Arapçanın yanı sıra haftada 2 saat olmak üzere Farsça ve 4 saat yabancı dil (İngilizce, Fransızca) dersleri de yer almıştır. Daha sonra 1953-1954’te yenilenen 4 yıllık programda ise Arapça ders saatleri her dönemde 1. sınıfta 8; 2. sınıfta 6; 3. sınıfta 4; 4. sınıfta ise 6 saat olarak belirlenmiştir. Bu durum Arapça ders saatlerinin önceki programa göre artış gösterdiği anlamına gelmektedir (Koştaş, 1999: 11).

Yüksek İslam Enstitüsü ilk programında (1959-1960) ise Arapça dersinin adı Arap dili ve belagatı olarak değiştirilmiş ve ders süreleri haftalık prog-

ramda tüm dönemler için 1. sınıfta 6, 2. sınıfta 5, 3 ve 4. sınıflarda 4 saat olmak üzere belirlenmiştir. Programda Arapçanın yanı sıra Fars dili ve edebiyatı (1 ve 2. sınıflar için haftada 2 saat, 3 ve 4. sınıflar için 1 saat) ve yabancı dil (Almanca-İngilizce-Fransızca/ tüm sınıflarda haftalık 4 saat) derslerine de yer verilmiştir. Ayrıca programda 4. sınıf öğrencileri için haftalık 1 saat Belagat-i Kur'aniyye dersi yer almıştır.

1972'de 1 yılı hazırlık 4 yılı lisans eğitimi olmak üzere düzenlenen yeni İlahiyat Fakültesi programında hazırlık evresinde 40 saat Arapça ve 10 saat Kur'an-ı Kerim dersi yer almıştır. Hazırlık sonrası 4 yıllık lisans evresi haftalık programında Arapça ders süresi 1 ve 2. sınıflarda 6, 3 ve 4. sınıflarda 4 saat şeklinde düzenlenmiştir (Koştaş, 1999: 13). Birtakım gelişmeler üzerine YÖK tarafından 1997'de alınan kararlar İlahiyat Fakültelerindeki Arapça hazırlık sınıfı kaldırılarak biri "İlahiyat Lisans Programı" ve diğeri "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği" olmak üzere iki ayrı program getirilmiştir (Cebeci, 1999: 234). Arapça hazırlık sınıflarının kaldırılmasıyla İlahiyat Fakülteleri lisans programında okutulan Arapça dersi sayısında bir önceki dönemle kıyaslandığında önemli oranda azalma meydana gelmiştir (Soysaldı, 2010: 249). 28 Şubat dönemi İlahiyat eğitimi programı olarak bilinen bu yeni düzenlemeyle haftalık Arapça ders süresi I ve II. yarıyıda 10, III ve IV. yarıyıda 6, V ve VI. yarıyıda 4 saat olmuştur (Zengin, 2011: 156).

2009-2010 eğitim öğretim yılından itibaren bazı İlahiyat Fakültelerinde hazırlık sınıfı tekrar konulmuştur (Soysaldı, 2010: 249). Yeni programda hazırlık sınıfı Arapça ders süresi haftalık 24 saat olarak belirlenmiştir. Hazırlık sonrası lisans programında ise III ve IV. yarıyıda haftada 2 saat olmak üzere Arap dili ve belagat-i dersi yer almıştır. 2013/2014 öğretim yılından itibaren ise bir kaç dışında bütün İlahiyat Fakültelerinde Arapça hazırlık programı zorunlu hale getirilmiştir (Soyupek, 2014: 73). Resmi gazetede yayınlanan yönetmeliğe göre günümüz İlahiyat Fakülteleri hazırlık sınıfı öğrencilerine haftada en az 24 ve en fazla 30 saat olmak üzere Arapça dersi verilmektedir¹. 2016-2017 Güz programına göre Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerine haftada 24 saat Arapça dersi verilmektedir. Lisans programında ise I, II, III, IV, V, VI. yarıyılarda haftada 2 saat Arap dili ve belagat-i (I, II, III, IV, V, VI) dersi yer almaktadır. Arapça hazırlık sınıfı eğitim-öğretiminin amacı ise; Arapçanın temel kurallarını, sözlü ve yazılı anlama, anlatma yöntemlerini öğretmek, çeşitli alanlardaki yayınları izleyebilme becerisi edindirmek, akademik ve

¹ Bkz. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/08/20160818.pdf> (Erişim tarihi: 08.09.2016)

sosyal yaşam için gereken dil iletişimini sağlama yeterliğini kazandırmak şeklinde belirlenmiştir².

Tablo 1. Kurumlara Göre Haftalık Arapça Ders Saatleri

		Hazırlık	1.sınıf	2.sınıf	3.sınıf	4.sınıf	
İlahiyat Fakülteleri	Ankara (1949)	-	6 saat	6 saat	6 saat	6 saat	
	Ankara (1953-1954)	-	8 saat	6 saat	4 saat	6 saat	
	Ankara (1972)	40 saat	6 saat	6 saat	4 saat	4 saat	
	YÖK (1983-1984)	20 saat	6	4	4 saat	-	-
	Ankara (1987-1991)	20 saat	3 saat	3 saat	2 saat	2 saat	
	YÖK (1998-1999)	-	10 saat	6 saat	4 saat	-	
	YÖK (2009)	24 saat	-	2 saat	-	-	
	YÖK (2013)	30 saat	2 saat	2 saat	2 saat	-	
Yüksek İslam Enstitüsü	(1959-1960)	-	6 saat	5 saat	4 saat	4 saat	
	(1971-1972)	-	5 saat	5 saat	4 saat	4 saat	
	(1978)	-	6 saat	5 saat	4 saat	4 saat	
	Tefsir-Hadis Bölümü	-	8 saat	7 saat	4 saat	4 saat	
	Fıkıh-Kelam Bölümü	-	8 saat	7 saat	4 saat	4 saat	
Atatürk Ün. İslami İlimler	İ. Dini ve Esasları B.	-	8 saat	7 saat	-	-	
	(1971)	1.sınıf	2.sınıf	3.sınıf	4.sınıf	5.sınıf	
	Tefsir- Hadis Bölümü	2 saat	2 saat	3 saat	3 saat	3 saat	
	Kelam ve İsl. Felsefesi B.	2 saat	2 saat	2 saat	2 saat	2 saat	
	Fıkıh ve İsl. Hukuku B.	2 saat	2 saat	3 saat	3 saat	3 saat	
	İslam Dil ve Edebiyat B.	2 saat	2 saat	4 saat	4 saat	4 saat	

Tutum Kavramı ve Dil Öğrenmeyle İlişkisi

Tutum, bir bireye atfedilen ve onun psikolojik bir obje ile ilgili düşünce duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde oluşturan bir eğilimdir (Kağıtçıbaşı, 1999: 102). Bu tanımda tutumun duygu, düşünce ve davranışa eğilim olmak üzere üç boyuttan oluştuğu görülmektedir. Zihinsel faktörler bireyin bir objeye karşı olan inancını, duyuşsal faktörler bireyin objeye karşı olan heyecanını (sevme veya sevmeme), davranış faktörü ise bireyin bir objeye karşı olumlu veya olumsuz harekete geçme eğilimini simgelemektedir. Tutum durağan olmayıp değişken bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla birey yeni bir durumla

² Bkz. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/10/20131019.pdf> (Erişim tarihi: 21.10.2016)

karşılaştığında aynı konu hakkında yeni olumlu veya olumsuz tutum geliştirebilir ve yeni durumu değerlendirerek reddetme, direnme, tahammül etme veya kabul etme yollarından birini seçebilir (Silah, 2005: 308-10).

Tutumun öğeleri arasında tutarlılık olabileceği gibi tutarsızlıklar da olabilir. Şayet tutarlılık varsa mevcut tutumun davranışa dönüşme eğilimi kuvvetli olur. Aksi durumda söz konusu tutum davranışa dönüşmez. Örneğin Arapçanın iyi bir ilahiyatçı olabilmek için gerekli olduğunu düşünen birisi, şayet bu dersi seviyorsa Arapça öğrenmeye daha fazla güdülenmiş durumdadır. Ancak sadece bilişsel planda Arapçanın gerekliliğini düşünüyor lakin farklı gerekçelerle Arapçayı sevmiyorsa tutum öğeleri arasında tutarsızlık var demektir. Burada duyuşsal kısımda yaşanan sorunlar diğerlerini etkileyecek, kişi Arapça öğrenmeye istekli olmayacaktır. Bu açıdan tutum ve davranış arasındaki ilişkide ortamsal etkenler de göz ardı edilmemelidir. Bir başka ifadeyle tutum, ortamsal etiklerle etkileşim halinde davranışı meydana getirir. Hatta ortamsal etkilerin davranışı belirlemede tutumdan önce gelebileceği söylenmektedir. Ancak çok güçlü tutum ortamsal etkileri aşıp doğrudan davranışa dönüşebilir (Kağıtçıbaşı, 1999: 109). Örneğin, Arapça dersinin gereksiz olduğunu düşünen veya Arapçayı sevmeyen bir öğrenci, dersten geçme kaygısı veya dersin hocasını sevmesi gibi ortamsal etkilerle Arapçaya düzenli olarak çalışabilir. Bunun tam tersi de düşünülebilir. Arapça dersinin gerekliliğine inanan ve bu dersi seven bir öğrenci birtakım ortamsal sebeplerle Arapçaya düzenli olarak çalışmayabilir. Buradan hareketle güçlü tutumların davranışın belirlenmesinde daha etkili olduğu söylenebilir. Çünkü tutum gücü, bireyin bir obje hakkındaki bilgisine ve deneyimlerine bağlıdır (Kağıtçıbaşı, 1999: 111). Örneğin düzenli çalışmadığı için Arapça dersinde başarısız olan ve ders tekrarı yapan bir öğrenciyi gözlemleyen diğer öğrenciler Arapçaya düzenli çalışma yolunu seçebilir. Ancak söz konusu öğrenci görünürde çok çalıştığı halde başarısız olmuşsa bu durumda diğer öğrenciler arasında “Çalışsak da başarılı olamayız.”, “Ders çok zor.”, “Ders hocası çok acımasız.” tarzında düşünceler gelişebilir. Bu da öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumunu olumsuz etkileyebilir.

Bireyin bir obje ya da uyarana karşı tutumunun ne olduğunu bilmemiz, o bireyin ilgili uyarana karşı davranışının da ne olacağını tahmin edebilmemizi sağlamaktadır. Bu açıdan dil öğretiminde hedeflenen başarının sağlanmasında öğrencilerin dil dersine yönelik olumlu tutum geliştirmelerinin sağlanması ve dersin hedeflerine ulaşması adına öğrencilerin dil dersine yönelik tutumlarının ölçülmesi oldukça önemlidir. Çünkü dil öğretiminde gereken başarının sağlanması, büyük ölçüde öğrencilerin bu derse karşı olumlu tutum geliştirmeye-

leriyle mümkün olabilmektedir. Bu açıdan iyi bir dil öğretiminin gerçekleşmesi için derse başlamadan önce öğrenciyi dil öğrenmeye karşı güdülemek öğreticinin en önemli görevlerinden biri kabul edilir (Demirel, 2007: 32).

Araştırmanın Amacı

Araştırmada, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine yönelik tutumlarında yaş, cinsiyet, mezun oldukları lise, öğrenim türleri (I-II. öğretim), öğrenim gördükleri sınıf, dil öğrenme amaçları, derse veya sınava hazırlanma dışında haftalık Arapça çalışma saatlerine göre anlamlı farklılık bulunup bulunmadığının tespiti hedeflenmiştir. Bununla bağlantılı olarak çalışmanın bir diğer amacı, öğrencilere uygulanan Arapça yabancı dil programının daha etkin hale getirilmesi yönünde öneriler geliştirmektir.

Araştırmanın Önemi

Öğrencilerin Arap diline karşı tutumlarını öğrenmek Arapça öğretimi sürecini daha açık bir şekilde anlamayı kolaylaştırır. Öğretim elemanları, öğrencilerin Arapça dersine yönelik ihtiyaçlarını fark eder ve böylece Arapça dersine yönelik olumlu tutum geliştirmenin ve beklenen hedeflere ulaşmanın yollarını arar. Öğrencilerin Arapça dersine ilişkin tutumlarının bazı değişkenlerle birlikte nasıl değiştiğini belirlemek ve pozitif tutum geliştirmelerine ortam sağlayacak olanaklar sunmak amacıyla çözüm önerileri geliştirmek oldukça önemlidir. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi öğrencilerine uygulanan “Arapça Dersine Yönelik Tutum Ölçeği” sonuçlarından elde edilen veriler ışığında Arapça öğretimi daha iyiye götürecektir çözüm önerileri ile yabancı dil öğreniminde başarıyı artıracak yeni yöntem ve tekniklerin geliştirilmesi beklenmektedir.

Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretimi, Arapça öğretiminde ortaya çıkan sorunlar ve çözümlerine yönelik birçok çalışma yapılmıştır. Bununla birlikte İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine yönelik tutumlarını inceleyen çalışmalar sınırlıdır. Araştırma konumuza paralel olarak Kömürçü, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencileriyle sınırladığı “*İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (D.Ü.İ.F Örneği)*” isimli çalışmasında hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine yönelik tutumlarını ele almıştır. Diğer taraftan İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça öğrenmedeki motivasyon düzeylerini (Deliçay, 2005), yabancı dil öğrenme kaygılarını (Korukçu, 2012) ve Arapça öğretimine ilişkin başarılarını (Soyupek, 2014) konu edinen çalışmalar da mevcuttur.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma, 2015-2016 eğitim-öğretim yılı Bahar yarıyılında Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı, Arapça hazırlık okumuş 1. sınıf ve Arapça hazırlık okumamış 4. sınıf öğrencilerinin Arapça dersine yönelik tutumlarının incelenmesi şeklinde sınırlandırılmıştır.

Araştırmanın Problemi

Araştırmada, “Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi lisans öğrencilerinin yabancı dil olarak Arapça dersine yönelik tutumları nelerdir?” genel problemi çerçevesinde şu alt soruların cevabı aranmıştır:

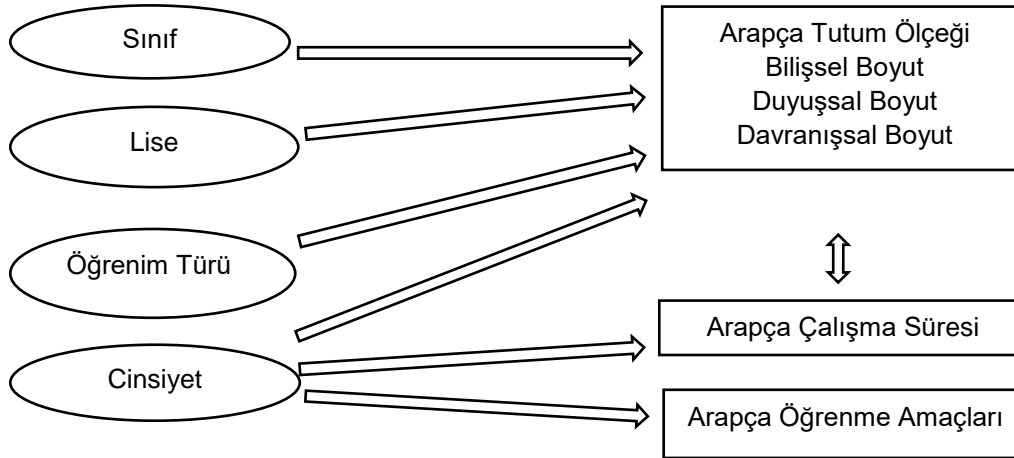
Cinsiyet ile yabancı dil olarak Arapça dersine ilişkin tutum arasında anlamlı bir ilişki var mıdır? Öğretim türleri ile Arapça dersine ilişkin tutum arasında anlamlı bir ilişki var mıdır? Mezun olunan lise türleri ile Arapça dersine ilişkin tutum arasında anlamlı bir ilişki var mıdır? Öğrencilerin cinsiyete göre Arapçayı öğrenme amaçları ve sınav hazırlığı dışında haftalık Arapça ders çalışma saatleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır? Öğrenim görülen sınıflar ile yabancı dil olarak Arapça dersine yönelik tutum arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Yöntem

Araştırma Modeli

Bağımsız Değişken

Bağımlı Değişken



Örneklem

Araştırmanın örneklemini 2015-2016 öğretim yılında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı, Arapça hazırlık okumuş 1. sınıf ve Arapça hazırlık okumamış 4. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır.

Ölçeğin uygulandığı ders saatinde devamsızlık yapan öğrencilerin bulunması ve ölçek sorularına çift cevap verilmesi gibi nedenlerle çalışma Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinden 190, Arapça hazırlık okumuş 1. sınıf öğrencilerinden 156 ve Arapça hazırlık okumamış 4. sınıf öğrencilerinden 83 olmak üzere toplamda 429 kişinin katılımıyla gerçekleşmiştir. Kişisel bilgiler anketinden elde edilen verilere göre örneklemin özellikleri şu şekildedir.

Tablo 2. Öğrencilerin Cinsiyetlere Göre Dağılımı

Cinsiyet	n	%
Erkek	165	38,5
Kız	264	61,5
Toplam	429	100,0

Tablo 2'de sunulan dağılıma göre öğrencilerin % 38,5'i (n=165) erkek, % 61,5'i (n=264) kız öğrencilerden oluşmaktadır.

Tablo 3. Öğrenim Türüne Göre Dağılım

Öğrenim Türü	n	%
I. öğretim	232	54,1
II. öğretim	197	45,9
Toplam	429	100,0

Tablo 3'de sunulan verilere göre öğrencilerin % 54,1'i (n=232) I. öğretimde, %45,9'u (n=197) ise II. öğretimde öğrenim görmektedir.

Tablo 4. Mezun Oldukları Lise Türlerine Göre Dağılım

	Lise Türü	n	%
1	İmam Hatip Lisesi	179	41,7
2	Anadolu İmam Hatip Lisesi	119	27,7
3	Genel Lise	56	13,1
4	Anadolu Lisesi	53	12,4
6	Diğer	22	5,1
	Toplam	429	100,0

Tablo 4'e göre öğrencilerin % 41,7'sinin (n=179) İmam-Hatip Lisesi mezunu, % 27,7'sinin (n=119) Anadolu İmam-Hatip Lisesi mezunu, % 13,1'inin (n=56) Genel Lise mezunu, % 12,4'ünün (n=53) Anadolu Lisesi mezunu, % 5,1'i (n=22) ise diğer liselerden (Meslek Lisesi, Teknik Lise vs.) mezun oldukları anlaşılmaktadır.

Tablo 5. Öğrencilerin Sınıflara Göre Dağılımı

Sınıf	n	%
Arapça Hazırlık Sınıfı	190	44,3
Arapça Hazırlık Okumuş 1. sınıf	156	36,4
Arapça Hazırlık Okumamış 4. sınıf	83	19,3
Toplam	429	100,0

Tablo 5'e göre öğrencilerin % 44,3'ü (n=190) Arapça hazırlık sınıfında, % 36,4'ü (n=156) Arapça hazırlık okumuş 1. sınıfta ve % 19,3'ü (n=83) Arapça hazırlık okumamış 4. sınıfta öğrenim görmektedir.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada sosyo-demografik değişkenleri tespiti yönelik soruların dışında "Arapça Dersine Yönelik Tutum Ölçeği" kullanılmıştır. Arapça tutum ölçeğimiz, Aydoslu (2005) tarafından geliştirilen "İngilizce Dersine Yönelik Tutum Ölçeği"nin Arapça dersine uyarlanmasıyla oluşturulmuştur. Orijinali 30 madde olan Ölçeğe "İlahiyat fakültelerinin %100 Arapça eğitim vermesine taraftarım.", "İlahiyat Fakültelerinin %30 Arapça eğitim vermesine karşıyım." şeklinde iki madde daha eklenmiştir. Böylece toplamda 32 maddeden oluşan ölçek Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencileri üzerinde uygulanmıştır. Yapılan faktör analizi sonucu "Arapça çalışarak zamanımı boşa harcamam." (m: 30), "İlahiyatların % 30 Arapça eğitim vermesine karşıyım." (m: 31) ve "Arapça bir dil

olarak öğrenilmeli; ancak İlahiyat Fakültelerinde dersler Türkçe anlatılmalıdır.” (m: 32) şeklinde ifade edilen maddeler ölçekten çıkarılmıştır. Son durumda toplam 29 maddeden oluşan ölçek bilişsel (4 madde), duyuşsal (18 madde) ve davranışsal (7 madde) alt boyutlardan oluşmaktadır. Ölçeğin geçerlilik ve güvenilirlik analizleri yapılmış ve uygulanabilir olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Tablo 6. Arapça Dersine Yönelik Tutum Maddelerinin Ortalamaları, Standart Sapmaları, Faktör Yük Değerleri ve Alpha Cronbach Katsayısı

	Maddeler	Ort.	S	Faktör Yük De- ğerleri	Alpha Cron- bach
BİLİŞSEL	10. Arapça bilmenin iş şansımı artıracacağını düşünüyorum.	4,12	1,07	,65	,71
	16. Arapça bilgimi artırmak için daha çok zaman harcamak istiyorum.	3,59	1,32	,76	
	21. Arapçayı yaşamımda birçok şekilde kullanacağıma inanıyorum.	3,97	1,16	,83	
	24. Arapça derslerinde işlenen konular önemlidir.	3,95	1,14	,69	
	1. Arapça sevdiğim bir derstir.	3,54	1,26	,82	
DUYUŞSAL	4. Arapça dersinden korkuyorum.	3,06	1,44	,56	,93
	5. Arapça zor bir derstir.	2,43	1,34	,57	
	6. Arapça dersinde zaman çabuk geçiyor.	2,60	1,24	,72	
	7. Arapça zevkli geçen bir derstir.	2,95	1,28	,79	
	8. Mümkün olsa Arapça dersi yerine başka bir ders almak isterdim.	3,23	1,48	,69	
	12. Arapça sınavından çekiniyorum.	2,51	1,36	,55	
	13. Arapça dersini sıkıcı buluyorum.	3,27	1,30	,79	
	14. Arapça ders kitaplarına çalışmaktan hoşlanmam.	3,16	1,31	,72	

	17. İlahiyatların %100 Arapça olmasına taraftarım.	2,27	1,41	,53
	18. Arapçadan nefret ediyorum.	3,94	1,25	,80
	20. Arapça öğrenmek benim için son derece gereksizdir.	4,42	0,95	,61
	22. Arapça dersi benim için boşa zaman harcamaktır.	4,32	1,04	,62
	23. Arapça ders saatinin sayısı azaltılırsa mutlu olurum.	3,19	1,44	,65
	25. Arapça derslerinde Arapça konuşmaktan hoşlanmam.	3,53	1,29	,57
	26. Arapça çalışmak sinirimi bozar.	3,73	1,24	,75
	28. Arapça dersini kaçırmak istemem.	3,43	1,28	,70
	29. Arapça ödevlerini yapmaktan zevk alırım.	2,84	1,28	,67
	2. Arapçayı kullanabileceğim web sitelerine girerim.	2,66	1,33	,69
	3. Arapça şarkılar dinlerim.	3,05	1,44	,69
	9. Türkçe altyazısız veya dublajsız Arapça filmleri izlemem.	2,69	1,38	,70
	11. Arapça hikâye kitapları okurum.	2,72	1,35	,72
	15. Arapça yayın yapan televizyon kanallarını izlerim.	2,54	1,31	,70
	19. Arapça oyunlar oynarım.	1,90	1,08	,55
	27. Arapça yazılaşabileceğim yabancı arkadaşlar edinmeye çalışırım.	2,93	1,41	,68
DAVRANIŞSAL				,77

Öğrencilerin Arapça dersine ilişkin ortalaması yüksek çıkan görüşleri- ne olumlu açıdan bakıldığında; Arapça dersini sevdikleri, Arapça dersini ka- çırmak istemedikleri, Arapça bilmenin iş şansını artıracaklarını düşündükleri, Arapça öğrenmek için daha çok zaman harcamak istedikleri, Arapçayı pratikte birçok alanda kullanabileceklerine inandıkları ve Arapça dersinde işlenen konuların önemli olduğunu düşündükleri ortaya çıkmaktadır. Olumsuz açıdan; Arapça dersinden nefret ettikleri, Arapça öğrenmenin son derece gereksiz olduğunu düşündükleri, Arapça öğrenmeyi boşa zaman harcamak olarak gör- dükleri, Arapça çalışmayı sinir bozucu olarak değerlendirdikleri, Arapça der- sinde Arapça konuşmaktan hoşlanmadıkları, Arapça dersinden korktukları, Arapça dersini sıkıcı buldukları ve Arapça ders kitaplarına çalışmaktan hoş- lanmadıkları görülmektedir.

Ortalaması düşük çıkan öğrenci görüşlerine bakıldığında; öğrencilerin Arapça oyun oynamadıkları, Arapça hikâye kitabı okumadıkları, Arapça film izlemedikleri, Arapça ödev yapmaktan hoşlanmadıkları, İlahiyat Fakültelerinin % 100 Arapça olmasına taraftar olmadıkları, Arapça sınavından çekindikleri, Arapçayı zor bir ders olarak gördükleri, Arapça dersinin zevkli geçmediğini ve Arapça dersinde zamanın çabuk ilerlemediğini düşündükleri görülmektedir.

Verilerin Çözümlemesinde Kullanılan Teknikler

Araştırmada, öğrencilerin cinsiyete göre Arapçayı öğrenme amaçları ve haftalık Arapça ders çalışma süreleri Ki kare ile, cinsiyet ve öğrenim türüne göre Arapça dersine yönelik tutumlar t-testi ile, sınıflara göre Arapça dersine yönelik tutumlar tek yönlü ANOVA ile, mezun olunan lise türüne göre Arapça dersine yönelik tutumlar ise Kruskal Wallis ve Mann Whitney U istatistiksel teknikleri ile analiz edilmiştir.

Bulgular ve Yorum

Tablo 7. Cinsiyete Göre Öğrencilerin Arapça Öğrenme Amaçları

Amaç	Cinsiyet				Toplam	
	Erkek		Kız		n	%
	n	%	n	%		
Dersten geçmek	58	35,2	63	23,9	121	28,2
Arapça konuşan toplum- larla iletişim kurmak	12	7,3	15	5,7	27	6,3
İyi bir iş bulmak	4	2,4	6	2,3	10	2,3
Dini metinleri okumak ve anlamak	48	29,1	76	28,8	124	28,9

Kariyer yapmak	9	5,5	7	2,7	16	3,7
İyi bir ilahiyatçı olmak	29	17,6	82	31,1	111	25,9
Kararsızım.	4	2,4	11	4,2	15	3,5
Diğer	1	0,6	264	1,5	5	1,2
Toplam	165	100	63	100	429	100

$X^2= 15,885$ $SD= 7$ $p= .026$

Tablo 7'de sunulan verilere göre öğrencilerin % 28,2'si (n=121) ders-ten geçmek, % 6,3'ü (n=27) Arapça konuşan toplumlara iletişim kurmak, % 2,3'ü (n=10) iyi bir iş bulmak, % 28,9'u (n=124) dini metinleri okumak ve anlamak, % 3,7'si (n=16) kariyer yapmak, % 25,9'u (n=111) iyi bir ilahiyatçı olmak amacıyla Arapça öğrendikleri görülmektedir. Ayrıca öğrencilerin % 3,5'inin (n=15) kararsız olduğu, % 1,2'sinin (n=5) ise arkadaş edinmek vs. diğer amaçlar doğrultusunda Arapça öğrendikleri anlaşılmaktadır. Ki kare sonuçlarına göre kız ve erkek öğrencilerin Arapçayı öğrenme amaçları arasında anlamlı düzeyde farklılık bulunmaktadır.

Tablo 8. *Cinsiyete Göre Öğrencilerin Arapça Dersine Ayırdıkları Zaman*

Haftalık Saati	Cinsiyet				Toplam	
	Erkek		Kız		n	%
	n	%	n	%	n	%
Hiç	71	43,0	127	48,1	198	46,2
1-2 saat	51	30,9	74	28,0	125	29,1
3-4 saat	16	9,7	33	12,5	49	11,4
5-6 saat	15	9,1	12	4,5	27	6,3
7-8 saat	5	3,0	12	4,5	17	4,0
Daha fazla	7	4,2	6	2,3	13	3,0
Toplam	165	100	264	100	429	100

$X^2= 6,776$ $SD= 5$ $p= .238$

Tablo 8'e göre, derse ve sınava hazırlanma dışında öğrencilerin % 46,2'sinin (n=198) hiç Arapça çalışmadığı, % 29,1'inin (n=125) haftada 1-2 saat, % 11,4'ünün (n=49) 3-4 saat, % 6,3'ünün (n=27) 5-6 saat, % 4'ünün (n=17) 7-8 saat ve % 3'ünün (n=13) ise 7-8 saatten daha fazla Arapça çalıştığı görülmektedir. Ki kare sonuçlarına göre kız ve erkek öğrencilerin derse ve

sınava hazırlanma dışında haftalık Arapça çalışma saatleri arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir.

Tablo 9. Cinsiyete Göre Arapça Dersine Yönelik Tutumların Karşılaştırılması

Boyutlar	Cinsiyet	n	\bar{X}	S	SD	t	*p
Bilişsel	Erkek	165	14,94	4,01	427	-3,329	,001*
	Kız	264	16,07	2,96			
Duyuşsal	Erkek	165	56,69	16,40	427	-1,802	,072
	Kız	264	59,46	14,85			
Davranışsal	Erkek	165	18,17	6,63	427	-,847	,397
	Kız	264	18,68	5,67			
Genel Tutum Düzeyi	Erkek	165	89,81	23,92	427	-2,039	,042*
	Kız	264	94,21	20,27			

*p< 0,05 düzeyinde anlamlı

Tablo 9'a göre Arapça dersine yönelik bilişsel boyutta cinsiyete göre anlamlı bir farklılık görülmektedir [t(429) = -3,329, p<,05]. Kız öğrencilerin Arapça dersine yönelik bilişsel boyuttaki tutum puanları (\bar{X} =16,07), erkek öğrencilerin Arapça dersine yönelik bilişsel boyuttaki tutum puanlarına (\bar{X} =14,94) göre daha yüksektir. Bu bulgu, öğrencilerin Arapça dersine yönelik bilişsel boyuttaki tutumları ile cinsiyetleri arasında anlamlı bir ilişki olduğu şeklinde yorumlanabilir. Arapça dersine yönelik duyuşsal boyutta ise cinsiyete göre anlamlı bir farklılık görülmemiştir [t(429) = -1,802, p>,05]. Bununla birlikte, kız öğrencilerin Arapça dersine yönelik duyuşsal boyuttaki tutum puanları (\bar{X} =59,46), erkek öğrencilerin Arapça dersine yönelik duyuşsal boyuttaki tutum puanından (\bar{X} =56,69) daha yüksektir. Aynı şekilde Arapça dersine yönelik davranışsal boyutta da cinsiyete göre anlamlı bir farklılık görülmemiştir [t(429) = -,847, p>,05]. Bununla birlikte kız öğrencilerin Arapça dersine yönelik davranışsal boyuttaki tutum puanları (\bar{X} =18,68), erkek öğrencilerin Arapça dersine yönelik davranışsal boyuttaki tutum puanlarına (\bar{X} =18,17) göre kısmen daha fazladır.

Arapça dersine yönelik genel tutum düzeyi alanında ise cinsiyete göre anlamlı düzeyde bir farklılık görülmüştür [t(429) = -2,039, p<,05]. Kız öğrencilerin genel tutum düzeyi puanları (\bar{X} =94,21), erkek öğrencilerin genel tutum düzeyi puanlarından (\bar{X} =89,81) daha yüksektir. Buradan cinsiyet faktörünün

öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutum geliştirilmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 10. Öğretim Türlerine Göre Arapça Dersine Tutumların Karşılaştırılması

Boyutlar	Öğretim Türü	n	\bar{X}	S	sd	t	*p
Bilişsel	I. öğretim	232	15,62	3,12	427	-,061	,951
	II. öğretim	197	15,64	3,80			
Duyuşsal	I. öğretim	232	57,26	15,48	427	-1,643	,101
	II. öğretim	197	59,73	15,46			
Davranışsal	I. öğretim	232	18,81	6,12	427	1,190	,235
	II. öğretim	197	18,11	5,98			
Genel Tutum Düzeyi	I. öğretim	232	91,70	21,63	427	-,844	,399
	II. öğretim	197	93,49	22,07			

*p< 0,05 düzeyinde anlamlı

Tablo 10'a göre Arapça dersine yönelik bilişsel [t(429) = -,061, p>,05], duyuşsal [t(429) = -1,643, p>,05], davranışsal [t(429) = 1,190, p>,05] ve genel tutum düzeyi [t(429) = -,844, p>,05] alanlarında öğrenim türüne göre anlamlı bir farklılık görülmemiştir. Bununla birlikte, bilişsel (\bar{X} =15,64) ve duyuşsal (\bar{X} =59,73) alanda II. öğretim tutum puanı, I. öğretim biliş (\bar{X} =15,62) ve duyuş (\bar{X} =57,26) alanı tutum puanından daha yüksek bulunmuştur. Davranışsal alanda ise II. öğretim tutum puanının (\bar{X} =18,11) I. öğretim tutum puanından (\bar{X} =18,81) daha az olduğu görülmektedir. Öğrencilerin Arapça dersine yönelik genel tutum düzeyi puanları dikkate alındığında II. öğretim tutum puanının (\bar{X} =93,49) I. öğretim tutum puanından (\bar{X} =91,70) daha fazla olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 11. Lise Türlerine Göre Öğrencilerin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarının Karşılaştırılması

	Mezun Olunan Lise Tür- leri	n	Sıra Ort.	s d	X ²	*p	Fark- lılık
Bilişsel	a) İmam Hatip Lisesi	179	201,99	4	6,021	,198	-
	b) Anadolu İmam Hatip Lisesi	119	223,37				
	c) Genel Lise	56	228,29				
	d) Anadolu Lisesi	53	208,27				
	e) Diğer Liseler	22	257,95				
Duyuşsal	a) İmam Hatip Lisesi	179	202,68	4	20,926	,000	a-b a-e b-d d-e
	b) Anadolu İmam Hatip Lisesi	119	247,78				
	c) Genel Lise	56	211,38				
	d) Anadolu Lisesi	53	167,66				
	e) Diğer Liseler	22	261,20				
Davranışsal	a) İmam Hatip Lisesi	179	200,63	4	15,404	,004	a-b a-e b-d d-e
	b) Anadolu İmam Hatip Lisesi	119	244,00				
	c) Genel Lise	56	199,51				
	d) Anadolu Lisesi	53	193,07				
	e) Diğer Liseler	22	267,32				
Genel Tutum Düzeyi	a) İmam Hatip Lisesi	179	200,81	4	22,673	,000	a-b a-e b-d d-e
	b) Anadolu İmam Hatip Lisesi	119	248,55				
	c) Genel Lise	56	209,79				
	d) Anadolu Lisesi	53	169,87				
	e) Diğer Liseler	22	270,98				

*p< 0,05 düzeyinde anlamlı

Tablo 11’de sunulan verilere göre mezun olunan lise türleri arasında bilişsel boyutta [χ^2 (4-429)= 6,021, p=,198] anlamlı düzeyde bir farklılık bulunmamıştır. Bununla birlikte Arapça dersine yönelik duyuşsal [χ^2 (4-429)= 20,926, p=,000], davranışsal [χ^2 (4-429)= 15,404, p=,004] ve genel tutum düzeyi [χ^2 (4-429)= 22,673, p=,000] alanlarında mezun olunan lise türleri arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Farklılık, duyuşsal alanda, İHL ile

Anadolu İHL ve diğer liseler (Meslek Lisesi, Teknik Lise vs.) arasında; Anadolu İHL ile Anadolu Lisesi arasında; Anadolu Lisesi ile diğer liseler arasındadır. Davranışsal alanda farklılık, İHL ile Anadolu İHL ve diğer liseler arasında; Anadolu İHL ile Anadolu Lisesi arasında; Anadolu Lisesi ile diğer liseler arasındadır. Genel tutum düzeyi alanında ise farklılık İHL ile Anadolu İHL ve diğer Liseler arasında; Anadolu İHL ile Anadolu Lisesi arasında; Anadolu Lisesi ile diğer liseler arasındadır.

Tablo 12. Sınıflara Göre Öğrencilerin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarının Karşılaştırılması

	Sınıf	n	\bar{X}	S	sd	F	*p	Fark
Bilişsel	Hazırlık	190	15,91	3,24	2/426	6,993	,001*	Hazırlık- 1.sınıf
	1	156	15,97	3,29				
	4	83	14,38	3,92				
	Toplam	429	15,63	3,45				
Duyuşsal	Hazırlık	190	59,77	15,04	2/426	1,454	,235	-
	1	156	56,97	15,46				
	4	83	57,91	16,51				
	Toplam	429	58,39	15,50				
Davranışsal	Hazırlık	190	19,21	6,38	2/426	3,320	,037*	Hazırlık- 4.sınıf
	1	156	18,28	5,57				
	4	83	17,21	5,99				
	Toplam	429	18,48	6,06				
Tutum	Hazırlık	190	94,90	21,40	2/426	2,203	,112	-
	1	156	91,23	21,61				
	1	83	89,51	22,86				
Genel Düzeyi	Toplam	429	92,52	21,83				

*p< 0,05 düzeyinde anlamlı

Arapça dersine yönelik bilişsel boyut [$F(2-426)=6,993$, $p<,05$] ve davranışsal boyutta [$F(2-426)=3,320$, $p<,05$] öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıflara göre anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. Bilişsel alandaki farklılık Arapça hazırlık sınıfı ile Arapça hazırlık okumuş 1. sınıflar ve Arapça hazırlık okumamış 4. sınıf arasında ve Arapça hazırlık okumuş 1. sınıf ile Arapça hazırlık okumamış 4. sınıf arasındadır. Davranışsal alandaki farklılık ise Arapça hazırlık sınıfı ile Arapça hazırlık okumamış 4. sınıflar arasındadır.

Öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıflar açısından Arapça dersine yönelik duyuşsal boyut [$F(2-426)=1,454$, $p>,05$] ve genel tutum düzeyi [$F(2-426)=2,203$, $p>,05$] boyutunda anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Bununla birlikte öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıf türleri incelendiğinde Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin duyuşsal boyutta Arapça dersine ilişkin tutum puanı ortalamasının ($\bar{x}=59,77$) diğer sınıf türlerinin Arapça dersine yönelik duyuşsal boyut tutum puanı ortalamalarından daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu sınıf türünü, ($\bar{x}=57,91$) duyuşsal boyuta ait tutum puan ortalamasıyla Arapça hazırlık okumamış 4. sınıf öğrencileri, ($\bar{x}=56,97$) duyuşsal boyuta ait tutum puanı ortalamasıyla Arapça hazırlık okumuş 1. sınıf öğrencileri izlemektedir. Arapça dersine yönelik genel tutum düzeyi puanı incelendiğinde Arapça hazırlık sınıfı tutum puanı ortalamasının ($\bar{x}=94,90$) diğer sınıf türlerinin Arapça dersine yönelik genel tutum düzeyi boyutu tutum puanı ortalamalarından daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu sınıf türünü ($\bar{x}=91,23$) genel tutum düzeyi alanına ait tutum puanı ortalamasıyla Arapça hazırlık okumuş 1. sınıf öğrencileri, ($\bar{x}=89,51$) tutum puanı ortalamasıyla Arapça hazırlık okumamış 4. sınıf öğrencileri izlemektedir.

Tablo 13. *Haftalık Ders Çalışma Sürelerine Göre Öğrencilerin Arapça Dersine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki*

	n	r	*p
<i>Çalışma süresi & Bilişsel Boyut</i>	429	,199**	,000*
<i>Çalışma Süresi & Duyuşsal Boyut</i>	429	,221**	,000*
<i>Çalışma Süresi & Davranışsal Boyut</i>	429	,245**	,000*
<i>Çalışma Süresi & Genel Tutum Düzeyi</i>	429	,256**	,000*

** $p<,01$

Tablo 13'e göre çalışma süresi ile Arapça dersine yönelik bilişsel boyut [$r(429)= .199$, $p=.000$], duyuşsal boyut [$r(429)= .221$, $p=.000$], davranışsal boyut [$r(429)= .245$, $p=.000$] ve Arapçaya yönelik genel tutum [$r(429)= .256$,

$p=.000]$ arasında $p<.01$ düzeyinde pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Buna göre ders çalışma süresi arttıkça hem bilişsel, duyuşsal ve davranışsal hem de Arapçaya yönelik genel tutum düzeyi artmaktadır. Bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: Arapça dersine yönelik olumlu tutum arttıkça ders çalışma süresi de anlamlı bir şekilde artmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Öğrencilerin Arapça Dersine Yönelik Genel Tutumları

Yapılan faktör analizine göre Arapça dersine ilişkin bilişsel alana ait “Arapça bilmenin iş şansımı artıracaklarını düşünüyorum.”, “Arapça bilgimi arttırmak için daha çok zaman harcamak istiyorum.”, “Arapçayı yaşamımda birçok şekilde kullanacağıma inanıyorum.” ve “Arapça derslerinde işlenen konular önemlidir.” maddelerinin tutum puanı yüksek çıkmıştır. Bu durum öğrencilerin Arapça dersine karşı bilişsel alanda olumlu tutum geliştirdiklerini göstermektedir. Ancak Arapça dersine yönelik duyuşsal alan maddeleri incelendiğinde; öğrencilerin Arapçayı sevmelerine rağmen Arapça dersinden korktukları, Arapça ders çalışmaktan hoşlanmadıkları, bu nedenle Arapça öğrenmeyi gereksiz gördükleri, Arapça dersinde Arapça konuşmaktan hoşlanmadıkları ve hatta Arapça ders saatinin azaltılmasını istedikleri tespit edilmiştir. Aynı şekilde öğrenciler Arapçayı sevse dahi derse ilişkin “Arapçayı kullanabileceğim web sitelerine girerim.”, “Arapça şarkılar dinlerim.”, “Türkçe altyazısız veya dublajsız Arapça filmleri izlemem.”, “Arapça hikâye kitapları okurum.”, “Arapça yayın yapan televizyon kanallarını izlerim.”, “Arapça oyunlar oynarım.” ve “Arapça yazılabileceğim yabancı arkadaşlar edinmeye çalışırım.” gibi davranışsal alana ait maddelerin ortalama puanları da düşük çıkmıştır.

Arapça dersine yönelik bilişsel alana ait maddelerin tutum puanlarının yüksek olmasına karşın duyuş ve davranış alanlarına ait madde puanları düşüktür. Duyuş ve davranış alanları puanlarının düşük çıkması, öğrencilerin dersin öğreticileri tarafından bu alanlara yönelik yeterince güdülenmediği durumuyla ilişkilendirilebilir. Öğrenciler her ne kadar Arapça dersini sevse de bu derse karşı korkularının olduğu ve dili geliştirme etkinliklerinden uzak kaldıkları söylenebilir. Bununla birlikte buradan Arapça dersine ilişkin dili geliştirmede kullanılması gereken materyallere gerektiği kadar değer verilmediği veya materyallerin gerektiği kadar kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca öğrencilerin özellikle günlük hayatta Arapçayı kullanmaları gereği hususunda da yeterince bilgilendirilmediği söylenebilir.

Arapçayı öğrenme amaçlarına genel olarak bakıldığında öğrencilerin % 28,9'u (n= 124) "Dini metinleri okumak ve anlamak", % 25,9'u (n=111) ise "İyi bir ilahiyatçı olmak" seçeneğini işaretlemiştir. Bu durum öğrencilerin Arapça dersine inanç ekseninde değer verdiklerini göstermektedir. Diğer taraftan öğrencilerin % 28,2'si (n=121) Arapça öğrenme amacı olarak "Dersten geçmek" seçeneğini işaretlemiştir. Derse yönelik yeterince güdülenmeme, öğrencilerin derse ilişkin kaygı düzeylerini artırmakta ve Arapça dersine yönelik olumsuz tutum geliştirmelerine neden olmaktadır. Nitekim Arapça dersine yönelik "Mümkün olsa Arapça dersi yerine başka bir ders almak isterdim." şeklindeki duyuşsal alan maddesinin puanı (3,23) çıkmıştır (Bkz. Tablo 7). Ayrıca öğrencilerin derse ve sınava hazırlanma dışında haftalık Arapça çalışma saatlerine bakıldığında % 46,2'sinin (n=198) hiç Arapça çalışmadığı görülmektedir (Bkz. Tablo 8). Bu durum öğrencilerin Arapçayı öncelikli olarak sınıf geçmek veya sınavda başarılı olmak amacıyla öğrendikleri şeklinde yorumlanabilir. Öğrencilerin % 29,1'i (n= 125) ise haftada sadece 1-2 saat Arapça çalışmaktadır. Bu durum, dil öğrenmede önemli bir faktör olan güdülenmenin öğrenciler açısından yetersiz olmasıyla açıklanabilir.

Cinsiyete Göre Arapça Dersine Yönelik Tutumlar

Öğrencilerin cinsiyete göre Arapça dersine yönelik tutumları incelendiğinde duyuşsal ve davranışsal boyutta kız ve erkek öğrenciler arasında anlamlı bir fark bulunmazken bilişsel boyutta kız öğrenciler lehine anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür (Bk. Tablo 9). Kömürcü (2015: 130), çalışmasında Arapça dersine yönelik bilişsel ve duyuşsal boyutta kız ve erkek öğrencilerin tutumları arasında anlamlı bir fark bulamazken davranışsal boyutta kız öğrenciler lehine anlamlı bir fark olduğunu tespit etmiştir. Selçuk (1997: 4) tarafından yapılan araştırmada ise kız öğrencilerin akademik başarı ve tutum puanlarının erkek öğrencilerden daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmamızda Arapça dersine yönelik genel tutum düzeyi alanında benzer sonuçlara ulaşılmış ve kız öğrencilerin genel tutum puanı ($\bar{X}=94,21$) erkek öğrencilerin genel tutum puanından ($\bar{X}=89,81$) $p<.05$ düzeyinde anlamlı derecede daha yüksek bulunmuştur (Bk. Tablo 9).

Öğrencilerin Arapçayı öğrenme amaçlarında cinsiyete göre anlamlı farklılıklar ortaya çıkmıştır (Bkz. Tablo 7). Kız öğrencilerin Arapçayı öğrenme amaçlarında özellikle "Dini metinleri okumak ve anlamak" ile "İyi bir ilahiyatçı olmak" seçenekleri daha belirgindir. Bu durum kız öğrencilerin Arapça dersine yönelik bilişsel tutum puanlarının erkek öğrencilerden daha yüksek olması ile uyusmaktadır (Bk. Tablo 9).

Kız ve erkek öğrencilerin derse ve sınava hazırlanma dışında haftalık Arapça çalışma saatleri arasında anlamlı düzeyde farklılık görülmemiştir. Bununla birlikte haftalık Arapça çalışma süresi ile Arapça dersine yönelik biliş, duyuş, davranış boyutları ile genel tutum düzeyi arasında anlamlı ilişkiler ortaya çıkmıştır (Bkz. Tablo 13). Dolayısıyla ders çalışma süresi arttıkça hem bilişsel, duyuşsal ve davranışsal hem de Arapçaya yönelik genel tutum düzeyinde artış meydana gelmektedir. Bir diğer ifadeyle Arapça dersine yönelik olumlu tutum arttıkça ders çalışma süresi de anlamlı bir şekilde artmaktadır.

Öğretim Türüne Göre Arapça Dersine Yönelik Tutumlar

I ve II. öğretim öğrencileri arasında Arapça dersine yönelik tutumlarda (bilişsel, duyuşsal, davranışsal ve genel tutum düzeyi) anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. Bununla birlikte öğrencilerin Arapça dersine yönelik genel tutum düzeyi puanları dikkate alındığında II. öğretim öğrencilerinin tutum puanının ($\bar{x}=93,49$) I. öğretim öğrencilerinin tutum puanından ($\bar{x}=91,70$) daha yüksek olduğu görülmüştür (Bkz. Tablo 10). Benzer şekilde Kömürcü (2015: 131) tarafından yapılan çalışmada da Arapça dersine yönelik bilişsel, duyuşsal ve davranışsal alanlarda öğrenim türleri arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir.

Korukçu (2012) tarafından İlahiyat hazırlık sınıflarına yönelik yapılan çalışmada I. öğretimde okuyan öğrencilerin dil yetkinlik beklentisi puanı II. öğretimde okuyan öğrencilerin dil yetkinlik puanından daha yüksek bulunmuştur. Korukçu (2012: 207) bu durumu I. öğretim öğrencilerinin YGS puanının yüksek olmasıyla ilişkilendirmekte, buradan hareketle onların dil yetkinlik beklentilerinin yüksek olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca II. öğretim derslerinin gece gerçekleşmesi, bunun da gerek öğrencilerin gerek tüm gün ders yükümlülüğü olan öğreticilerin motivasyonunda birtakım eksikliklere neden olması gibi faktörlerin de bu hususta etkili olabileceğini belirtmektedir. Bu sonuç elde ettiğimiz bulgularla uyuşmamaktadır. Çalışmamızda II. öğretim öğrencilerinin Arapça dersine yönelik genel tutum düzeyi puanları I. öğretimden daha yüksek bulunmuştur. Bu durum Arapça dersine yönelik tutumlarda öğrenim türleri arasında farklılığın olmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim Sarıyüpoğlu'nun (2001) Fırat Üniversitesi Teknik Eğitim Fakültesi I. ve II. öğretim ikinci sınıf öğrencilerinin 1999-2000 öğretim yılında İngilizceye olan tutumlarını değerlendirmek amacıyla uyguladığı anket sonuçlarında da her iki grup arasında önemli bir farklılık görülmemiştir.

Lise Türüne Göre Arapça Dersine Yönelik Tutumlar

Öğrencilerin lise türüne göre Arapça dersine yönelik tutumlarında bilişsel boyutta anlamlı bir farklılık tespit edilememiş olup duyuş, davranış boyutları ile genel tutum düzeyi alanında mezun olunan lise türleri arasında anlamlı düzeyde farklılık tespit edilmiştir (Bk. Tablo 11). Arapça dersine yönelik duyuş ve davranış boyutları ile genel tutum düzeyinde İHL ile Anadolu İHL ve diğer liseler (Meslek Lisesi, Teknik Lise vs.) arasında; Anadolu İHL ile Anadolu Lisesi arasında; Anadolu Lisesi ile diğer liseler arasında anlamlı farklılık bulunmuştur ($p < .05$). Burada dikkat çekici olan husus Anadolu İHL ile diğer lise (teknik ve mesleki liseler) öğrencilerinin Arapçaya yönelik tutumları kuvvetliken Anadolu lisesi öğrencilerinin bu hususta daha zayıf bir tutuma sahip olmasıdır. Kanaatimizce teknik ve mesleki lise öğrencileri daha önce hiç eğitimini almadıkları Arapçayı öğrenmelerinin gerekliliğini daha fazla hissetmekte, Anadolu İHL öğrencileri ise bu konuda psikolojik hazır oluş düzeyleri daha yüksek olduğu için daha olumlu bir tavır içine girmektedir. Gözlemlerimizden edindiğimiz kadarıyla Anadolu Lisesi öğrencileri ilk planda ilahiyat dışında bir fakültede okumak istemektedirler. Bu da onları zaten düşük bir motivasyonla kayıt yaptırdıkları İlahiyat Fakültesinde Arapça dersini yine düşük bir motivasyonla öğrenmeye götürmüş olabilir.

Kömürçü (2015:133) lise türleri arasında Arapça dersine yönelik bilişsel, duyuşsal, davranışsal boyutta anlamlı bir farklılığın olmadığı sonucuna ulaşmış ve bu verileri öğrencilerin alt yapılarının derse karşı tutumlarında herhangi bir etkiye sahip olmadığı şeklinde yorumlamıştır. Bu sonuç elde ettiğimiz bulgularla uyuşmamaktadır. Deliçay (2005) ise İmam Hatip Liselerinden gelen öğrencilerin diğer lise türü mezunu öğrencilerden Arapça öğrenmeye daha iyi motive oldukları yönünde sonuca ulaşmıştır. Bu sonuç bulgularımızla uyumlu görünmektedir.

Sınıflara Göre Arapça Dersine Yönelik Tutum

Öğrenim görülen sınıflara göre Arapça dersine yönelik tutumların bilişsel ve davranışsal boyutunda anlamlı farklılıklar görülmüştür (Bk. Tablo 11). Arapça dersine yönelik bilişsel alandaki farklılık Arapça hazırlık sınıfı ile Arapça hazırlık okumuş 1. sınıflar ve Arapça hazırlık okumamış 4. sınıf arasında; Arapça hazırlık okumuş 1. sınıf ile Arapça hazırlık okumamış 4. sınıf arasındadır. Davranışsal alandaki farklılık ise Arapça hazırlık sınıfı ile Arapça hazırlık okumamış 4. sınıflar arasındadır. (Bk. Tablo 12) Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine yönelik davranış puanı ($\bar{x}=19,21$), Arapça hazırlık okumamış 4. sınıf öğrencilerinin davranış puanından ($\bar{x}=17,21$) daha fazladır.

Yine Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin ($\bar{x}=15,91$) ve Arapça hazırlık okumuş 1. sınıf öğrencilerinin ($\bar{x}=15,97$) Arapça dersine karşı biliş puanı, Arapça hazırlık okumamış 4. sınıf öğrencilerinin biliş puanından ($\bar{x}=14,38$) daha fazla olduğu görülmüştür. Bu durum Arapça hazırlık okuyanların genel tutum düzeyinde Arapçaya karşı daha olumlu bir tavır içinde oldukları anlamına gelmektedir.

Arapça dersine yönelik duyuş ve genel tutum düzeyi alanlarında ise sınıflar arası anlamlı düzeyde bir farklılık görülmemiştir (Bkz. Tablo 12). Bununla birlikte öğrencilerin Arapça dersine yönelik duyuşsal boyutta, en yüksek tutum puanının ($\bar{x}=59,77$) Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerine, en düşük tutum puanının ise ($\bar{x}=56,97$) Arapça hazırlık okumuş 1. sınıflara ait olduğu görülmektedir. Arapça dersine yönelik genel tutum düzeyi alanı puanları incelendiğinde ise en yüksek tutum puanının ($\bar{x}=94,90$) Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerine, en düşük tutum puanının ise ($\bar{x}=89,51$) Arapça hazırlık okumamış 4. sınıflara ait olduğu görülmektedir. Dördüncü sınıf öğrencilerinin tutum puanlarının diğerlerinden daha düşük çıkmasında, son sınıf öğrencilerinin mesleki anlamda istihdam sağlama endişeleri ile öğreticilerin ders anlatımındaki metot ve yaklaşımının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde Deliçay, çalışmasında İlahiyat Fakültesine yeni gelen öğrencilerin Arapça dersine daha iyi motive olduğu sonucuna ulaşmış ve bu durumu Fakülteye yeni başlayan öğrencilerin öğrenme heyecanının diğer öğrencilerden daha fazla olmasıyla açıklamıştır (2005: 71).

Öneriler

- Öğrencilere İlahiyat Fakültelerinde Arapçanın hangi amaçlarla öğretildiği hatırlatılmalıdır. Bununla birlikte öğrencilere dersin hedeflerinden bahsedilerek ders sonunda beklenenin sonucun farkına varmaları sağlanmalıdır.
- Öğrencilerin Arapça dersine ilişkin tutum seviyelerini artırmak için öncelikle öğrenci seviyelerinin ve öğretim hedeflerinin gerçekleşmesini kolaylaştıran veya zorlaştıran öğrenciye ait birtakım bireysel özelliklerin dersin öğreticileri tarafından bilinmesi gerekir.
- Öğreticiler, yabancı dil öğretimi alanındaki gelişmeleri takip ederek derslerinde yeni yöntem ve materyalleri etkin olarak kullanmalı ve öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumlarını geliştirecek öğretim stratejileri seçmelidir.

- Öğrencilerin Arapça bilme düzeylerinin farkına varmalarını sağlamak amacıyla düzey belirleme sınavı yapılabilir. Bu sayede öğrencilerin öğrenme düzeylerini yükseltmek için neler yapabileceklerini düşünmeleri sağlanarak problem çözme becerileri geliştirilir.
- Hazırlık sınıfında öğrencilere seviye tespit sınavı yapılmalı ve Arapça yeterlilik düzeylerine uygun sınıflara yerleştirilmeleri sağlanmalıdır. Çünkü İlahiyat fakültelerinde İmam-Hatip veya Anadolu İHL gibi Arapça öğretimi yapılan liselerden mezun olmayan öğrenciler de öğrenim görmektedir. Diğer lise türünden mezun olmuş ve İlahiyat fakültesine yerleşmiş bir öğrenci, arkadaşlarının kendinden daha iyi seviyede olduğunu düşünerek dili öğrenmeye dair özgüven eksikliği yaşayabilir.
- Hazırlık sınıflarında Arapça öğretimine başlamadan önce öğrencilerin yetkinlik beklentilerinin yükseltici, yabancı dil öğrenme kaygı düzeylerini düşürücü etkinlikler yapılmalı ve öğrencilerin yabancı dil öğrenmeye karşı olumlu tutum geliştirmeleri sağlanmalıdır.

Öğrencileri derse ve sınava hazırlanma haricinde daha fazla Arapça çalışmaya teşvik etmek için ders hocası ve öğrencilerin katılabileceği çeşitli seminerler, konferanslar ve paneller düzenlenebilir. Bunların yanında, öğrencilerin ders dışında Arapçayı kullanıp geliştirebilecekleri Arapça alt yazılı film gösterimi, yarışma, tiyatro gibi etkinlikler düzenlenebilir. Ayrıca öğrencilerin okulda bireysel olarak çalışabilecekleri dil laboratuvarı, video odası ve çeşitli Arapça kitap, gazete ve dergilere ulaşabilecekleri okuma odaları tertip edilebilir.

Kaynakça

- Aksan, D. (2009). *Her yönüyle dil (Ana çizgileriyle dilbilim)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydoslu, U. (2005). *Öğretmen adaylarının yabancı dil olarak İngilizce dersine ilişkin tutumlarının incelenmesi (B.E.F. örneği)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Berger, P. & Luckmann, T. (2005). *La construction sociale de la realite*. (Traduit par Pierre Taminioux). Paris: Armand Colin.
- Cebeci, S. (1999). Cumhuriyet döneminde yüksek din öğretimi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2), 227-235.
- Civelek, Y. (1998). Türkiye’de Arapça öğretimine dair bazı teklifler–Riyad Arap Dili Enstitüsü örneği. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2), 225-283.
- Deliçay, T. (2005). İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça öğrenmedeki motivasyon düzeyleri (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği). *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1), 59-74.
- Demirel, Ö. (2007). *Yabancı dil öğretimi*. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Doğan, C. (2000). Yabancı dil olarak Arapça öğretiminde öğrenim-öğretim konusu ve aracı olan dil orjinli sorunlar ve çözüm yolları. *EKEV Akademi Dergisi*, 2 (3), 147-168.
- Heidegger, M. (2002). *Hümanizm üzerine mektup: Hümanizmin özü* (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1999). *Yeni insan ve insanlar (Sosyal psikolojiye giriş)*: İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Korukcu, A. (2012). İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin yabancı dil yetkinlik beklentisi ve yabancı dil öğrenme kaygısı (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği). *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (17), 191-211.
- Koştaş, M. (1999). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü bugün). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 141-184.
- Kömürcü, A. (2015). İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin tutumlarının incelenmesi (D.Ü.İ.F. örneği). *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (3), 120-140.
- Öcal, M. (1986). İlahiyat Fakültelerinin tarihçesi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 111-123.
- _____, M. (2008). *Tanıkların dilinden Cumhuriyet dönemi din eğitimi ve dini hayat*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Özdemir, A. (2004). İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretiminin gerekliliği, karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (10), 27-47.
- Sâlih, S. (1994). *Dirâsât fî fıkhi'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn.
- Sarıyüpoğlu, N. (2001). *An evaluation of students' attitudes and motivation toward English as a foreign language at Fırat University*. Yayınlan-

- mamış Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Selçuk, E. (1997). *İngilizce dersine karşı tutum ile bu dersteki akademik başarı arasındaki ilişki*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu.
- Silah, M. (2005). *Sosyal psikoloji davranış bilimi*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Soysaldı, M. (2010). Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretiminde karşılaşılan problemler ve çözüm yolları. *EKEV Akademi Dergisi*, (45), 247-279.
- Soyupek, H. (2004). *İkinci Meşrutiyet'ten günümüze kadar Türkiye'de Arapça öğretimi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- _____, H. (2014). İlahiyat Fakülteleri hazırlık sınıflarında yürütülen Arapça öğretimine ilişkin öğrenci başarılarının tespit edilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi örneği. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (32), 71-87.
- Watson, J. (2002). *The phonology and morphology of Arabic*. New York: Oxford University Press.
- Zengin, Z. S. (2011). *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de yüksek din eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/08/20160818.pdf> (Erişim tarihi: 08.09.2016)
- <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/10/20131019.pdf> (Erişim tarihi: 21.10.2016).

**Examining the Attitudes of the Students of Faculty of Divinity
Towards the Arabic Lesson
(The Case of The Faculty of Divinity, Çukurova University)**

Citation/©- Özcan, Y.- Yapıcı, A. (2016). Examining the Attitudes of the Students of Faculty of Divinity Towards the Arabic Lesson (The Case of The Faculty of Divinity, Çukurova University), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (2), 113-142.

Abstract- *The subject of this research is to examine the attitudes of the students of the Faculty of Theology towards Arabic lesson. The sample of the research consist of 429 students who are in preparatory and undergraduate education in the spring semester of 2015-2016 academic year in Çukurova University Faculty of Divinity. The independent variables of the study are gender, high school they graduated from, type of education (daytime or evening education) and class types in which they are trained. Data were gathered from the "Attitude Scale towards Arabic Lesson" adapted from Aydoslu's (2005) "Attitude Scale towards English Lesson" and the questions about opinions on objectives of learning Arabic. The findings are as follows: There were no difference in the behavioral and the affective dimensions of the attitudes towards the Arabic lesson by gender. However, a significant difference was found in favor of female students in the cognitive dimension. In the same way, there is a significant difference in the aims of learning Arabic for students by sex. However, the weekly study period for Arabic lessons did not differ between male and female students. There was also no significant difference in the attitude scores towards Arabic lesson among types of learning. As a result of the analysis made according to the graduated high school type, the level of affective, behavioral and general attitude differed. At this point, it is seen that there was no significant difference in cognitive dimension. In analyzes made according to classes, while there was no significant difference in cognitive and behavioral dimensions, a significant difference was observed at the level of affective and general attitude in favor of the Arabic preparation class.*

Keywords- *Faculty of Divinity, language, attitude, Attitude scale towards Arabic lesson*

Fıkıh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fıkhî İhtilaflardaki Rolü*

Yrd. Doç. Dr. Mustafa HAYTA**

Atıf / ©- Hayta, M. (2016). Fıkıh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fıkhî İhtilaflardaki Rolü, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 143-170.

Öz- *Bütüncül yaklaşım, parçacı yaklaşımdan farklı olarak konuşandan sadır olan sözün teker teker ele alınarak değerlendirilmesi ve bir sonuca gidilmesi değil aksine konuşanın gerçekte ne kastettiğini ortaya çıkarmak maksadıyla sözün, olay ve konu bütünlüğü içinde alınması, bir başka ifadeyle aynı konuya ilişkin metinlerin bir havuzda toplanması ve kritiğe tabi tutulmasıdır. Böylelikle bir süreç içinde aynı konuya ilişkin sarf edilen farklı ya da çelişik sözlerin bir yöntem düzeyinde uzlaştırılması da mümkün hale gelmektedir ve neticede bütünü parçadan farklı ve büyük olduğu anlaşılmış olmakta ve parçalar, bir bütünlük içinde anlam kazanmaktadır. Bütüncül okuma dendiğinde fıkıh usulünde iki yöntem akla gelmektedir. Bunlardan biri tahsis diğeri ise takyittir. Bu çalışmada takyidin fıkıh usulündeki tanımı, konumu, işlevi ve delaleti üzerinde yapılan tartışmalar ve fıkhî ihtilaflardaki rolü örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır.*

Anahtar sözcükler- *Fıkıh Usulü, Mutlak, Mukayyed, Haml, Umum, Tahsis*

§§§

Makalenin gelişi 21.10.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Bu makale, SBA-2015-3682 proje koduyla Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri birimince desteklenmiştir. Akademik ve bilimsel çalışmalara destek ve katkısından dolayı Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi'ne teşekkürlerimizi sunuyoruz.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı, e-posta: m-hayta@hotmail.com

1. Kavramsal Çerçeve

Bilindiği üzere, İslâm hukukunun iki temel kaynağı Kur'an ve Sünnettir. Bu kaynakların Arapça olması nedeniyle fıkıh usulünde lafızlar bazı açılardan sınıf ve taksimlere tabi tutulmuştur. Bunlardan biri de vaz' olduğu mana bakımından yapılan taksimdir. Vaz' bakımından lafızlar, hâs, âm, müşterek ve müevvel şeklinde genelde üçlü ayrıma tabi tutulmaktadır.¹

Hâs, fıkıh usulü terimi olarak, "tek bir manayı (bu mananın kendisinde gerçekleştiği fertleri) teker teker göstermek üzere konmuş lafız"² olarak tanımlanmaktadır. Buna göre Ahmet, Mehmet gibi özel isimler; bir iki, on, yirmi gibi sayı isimleri; adam, kadın gibi tür isimleri; insan, hayvan gibi cins isimler; ilim, cehalet, kefalet ve vekâlet gibi mana isimleri; ism-i fâil, ism-i meful, emir ve nehiy gibi müştak kalıplar hâs lafız kapsamında değerlendirilmektedir.³ Diğer taraftan has lafız, usul eserlerinde önemine binaen genelde sîga ve hal bakımından da taksime tabi tutulmuştur. Buna göre, emir-nehiy sîga bakımından olan kısım;⁴ mutlak ve mukayyed ise hal bakımından olan kısım içinde mütalaa edilmiştir.⁵

Mutlak, sözlükte "serbest ve başıboş bırakılmış, kaydı çözülmüş, kayıtsız" anlamına gelmektedir.⁶ Mukayyed ise mutlakın zıddı olarak konumlanmıştır. Bir usul terimi olarak mutlak, has kategorisinde olan ve zaman, mekân, sıfat, sayı, şart gibi kayıtlarla delaleti daraltılmamış lafız, şeklinde tanımlan-

¹ Bu taksimin eleştirisi için bk. Osman Güman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2012, cilt: XVII, sayı: 33, s. 103-132.

² Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez. TDV Yay., Ankara 1990, s. 311.

³ Muhammed Fethi Düreynî, *el-Menahicü'l-usuliyye fi'l-ictihad bi'r-re'y fi't-teşri'*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2013, s. 502; Abdülvehhab Hallâf, *İlmü usulü'l-fıkh*, Mektebetü'd-da'veti'l-İslâmiyye, Kahire 1956, s. 191.

⁴ Bkz. Vehbe Zuhaylî, *el-Veciz fi usulü'l-fıkh*, Dârü'l-fıkh, Dımaşk 1999, s. 204-5.

⁵ Senâullah Zâhidî, *Telhîsü'l-usul*, Merkezü'l-mahtutât, Kuveyt 1994, s. 18.

⁶ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ İbn Faris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-fıkr, y.y. 1979, III, 420; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esasü'l-belaga*, thk. Muhammed basil, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1998, I, 611; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Dârü'l-meârif, Kahire, ts. XXIX, 2693; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülkerim el-İrbâvî, Matbaatu'l-hükümet, Kuveyt 1990, XXVI, 102.

miştir.⁷ Bazı usulcüler tarafından *mutlak*, gayr-i muayyen bir ferdi ya da fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla da kayıtlanmamış lafız; *mukayyed* ise gayr-i muayyen bir ferdi ya da fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla da kayıtlanmış olan lafız, şeklinde daha teknik bir şekilde tarif edilmiştir.⁸ Örneğin “sahaftan bir *kitap* satın aldım” cümlesinde geçen *kitap* kelimesi mutlak lafızdır. Zira bu cümleden sahafta bulunan bütün kitapların satın alındığı anlaşılmadığı gibi -ki bu durumda aşağıda ifade edeceğimiz üzere âm lafız olurdu- bu kitabın hangi bilim dalına ait olduğu da bilinmemektedir. O halde mutlak lafzın umum anlamı içermeyen nekre ya da takyide uğramayan cem'-i münekker lafız ile aynı şey olduğu söylenebilir.⁹

Mukayyede örnek olarak ise “bir mü'min köle” ifadesini verebiliriz. Bir mü'minin hataen öldürülmesi halinde kefâret olarak ilkin “bir mü'min köle”nin azat edilmesi emredilmektedir.¹⁰ Görüldüğü üzere burada bütün kölelerin değil sadece mevcut kölelerden herhangi birinin azat edilmesi emredilmekte -ki bu yönüyle hâs lafız olmaktadır- fakat bunun inanç bakımından mü'min olması istenmektedir. Bu yönüyle de köle lafzı, mukayyede dönüşmektedir. “Kölelerden herhangi birinin azat edilmesi” bir nekrelilik durumu arz etmekte fakat azadın gerçekleşmesinden sonra nekrelilik durumu haliyle izale olmakta, mükellefin ihtiyar ve fiiliyle muayyen hale gelmektedir.¹¹

Burada şu hususa da dikkat edilmelidir. Mukayyed lafzın takyîdi itibari olup, onu tamamen ve her yönüyle mukayyed kabul etmek doğru değildir. Hangi cihetten takyide uğramışsa o yönüyle mukayyed olacak; ancak diğer cihetlerden ise yine mutlak kalmaya devam edecektir.¹² Söz gelimi, “âlim in-

⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkani, *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, Dârü'l-fazile, Beyrut 2000, II, 710; Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Bâcî, *İhkamü'l-fusul fî ahkâmî'l-usul*, thk. Abdülmecid Türkî, Dârü'l-garbi'l-islâmî, Beyrut 1986. I, 285; Muhammed Ebû Zehre, *Usulü'l-fıkh*, Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1958, y.y., s. 170.

⁸ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 316; Ferhat Koca, “Mutlak” *DİA*. İstanbul 2006, XXXI, 402 vd; Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle, *el-Mühezzeb fî ilmi usulü'l-fıkhî'l-mukaren: tahrir li-mesailihi ve dirasetiha dirase nazariyye tatbikiyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999/1420, IV, 1703-1705.

⁹ Muhammed el-Hudarı Bek, *Usulü'l-fıkh*, el-Mektebetü't-ticareti'l-kübra, Mısır 1969, s. 192.

¹⁰ Nisa, 4/92.

¹¹ Ebü'l-Feth Alaeddin Muhammed b. Abdilhamid b. Hasan Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fî'l-usul*, thk. Muhammed Zekî Abdilber, Mektebetu Dârü't-türas, Kahire 1992, s. 260.

¹² Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fusul*, Dârü'l-fikr, Beyrut 2004, s. 209.

san” tabirinde insan lafzı, cahil olmaması yönüyle mukayyed olup fakat memleket, yaş, ırk, cinsiyet açısından mutlak kabul edilecektir. Bu durumda söz konusu lafız, “izâfî mutlak” adını alacaktır.¹³

Mutlak ile mukayyed -her ne kadar hâs lafzın kapsamına dâhil olsa da- bir birinden farklı kavramlardır. Buna göre mutlak lafzın peşi sıra ya da başka bir yerde kayıtlı/mukayyed olduğuna dair bir delil bulunmadığı sürece mutlak olarak; kayıtlı olması halinde ise kaydın niteliğine ve işlevine göre hareket ve amel etmek esastır.¹⁴ “Mutlak tıtlak üzere cari olur. Eğer nassen yahut delâleten takyîd delili bulunmazsa.” şeklindeki Mecelle maddesi (64) de bu duruma dikkat çekmektedir. Bu, bir bakıma mutlak-mukayyed lafzın Hanefîlerce neden hâs lafzın kapsamında değerlendirildiğini de göstermektedir. Çünkü hâs lafız, vaz’ olunduğu manaya kat’î olarak delalet eder ve aksi yönde delil olmadığı sürece tevîl edilemez. Dahası dilin mantığı ve konuşanın iradesi böyle gerektirmektedir. Söz gelimi, kendisiyle evlenilmesi haram olanların tadat edildiği ayette¹⁵ kayınvalide de zikredilmiş fakat kayın hısımlığının nasıl gerçekleştiğine vurgu yapılmadan mutlak olarak anılmıştır [وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ (...) وَخَرَائِطٌ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ]. Başka bir yerde onu kayıtlayan herhangi bir ibare ya da mefhum geçmediğinden mutlak lafzın delaletinin kuvveti gereği, bir erkeğin bir kızla mücerret nikâh akdi yapmasıyla artık kayın validesi damada -daha sonra kızından boşanıp onunla evlenmek istemesi halinde- haram olacaktır. Duhulün gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmayacaktır.¹⁶

Mutlakın delaletinin bir nasla sınırlandırılmasına aşağıda yer alan ayet örnek oluşturmaktadır. İlgili ayet-i kerimede tereke paylaşımının ölünün vasiyetinin yerine getirilmesi yahut borçlarının ifasından sonra olması gerektiği ifade edilmiştir [(...).¹⁷ من بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ ذَيْنَ].¹⁷ Fakat vasiyet için bir oran zikredilmediğinden lafız, mutlak olarak geçmektedir. Mutlak lafzın delaleti gereği kişi dilediği kadar vasiyette bulunabilecektir. Ne var ki bu ayet, ilgili hadisle¹⁸

¹³ Adile Ali Halil İsa, *Davâbitü hamli'l-mutlak ale'l-mukayyed inde'l-usuliyîn ve eseru zâlika ale'l-ahkâmi's-ser'iyye*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necah Üniv. Filistin 2010, s. 17.

¹⁴ Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsirü'n-nusus fi'l-fıkhil-İslâmî*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1993, II, 192.

¹⁵ Nisa, 4/23.

¹⁶ Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, Müessesetü-Kurtuba, Bağdat 1976, s. 284

¹⁷ Nisa, 4/12.

¹⁸ Sad b. Ebî Vakkâs, tek kızı olduğu için malının yarısını veya üçte ikisini vasiyet etmek istemiş, Hz. Peygamber buna karşı çıkmış ve şöyle burmuştur: “Üçte biri! Üçte biri bile fazladır. Şunu bilersin ki, varislerini zengin olarak bırakman, onları

beraber değerlendirildiğinde vasiyet için 1/3 şeklinde bir limit belirlendiğinden ölenin vasiyeti ancak toplam terekenin 1/3 üne kadar yerine getirilebilir. Ya da kişi ancak bu kadar hakkı olduğunu ve daha fazlasının vârislerin rıza ve onayına bağlı olduğunu bilmelidir. Daha üst bir çerçevede, Şâriin iradesinin de bu yönde olduğunu anlamalıdır.

2. Mutlakın âm ile ilişkisi

Konunun açıklığı kavuşması ve takyîdin bir diğer bütüncül okuma yöntemi olan tahsisten ayırt edilebilmesi için burada mutlak ile âm lafzın farkları ortaya konmalıdır. Sözlükte “içine almak, kapsamak, yaymak” anlamlarına gelen umum mastarından¹⁹ türeyen *âm*, tek vaz’ ya da karîne ile tek bir manayı göstermek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri istisnasız olarak kapsayan lafız olarak tarif edilmiştir.²⁰ Tarifte geçen “tek vaz” kaydı ile müşterek lafızlar; “muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan” kaydı ile de hâs-mutlak lafız tarif dışında kalmaktadır.

Mutlak lafız, âm lafızdan hem nitelikleri hem de kalıpları itibariyle farklılık arz eder. Nitelik yönünden mutlak lafız, *şüyu’*, *adem-i şümül* ve *adem-i tahsîs/ta’yîn* ifade eder. *Şüyu’*, mutlak lafzın kapsamındaki fert ya da fertlere delaletinin muayyen değil müphem olduğu anlamına gelmektedir. Söz gelimi (رجل) ya da (رجال) dendiğinde belli adam ya da adamlar değil adamlık niteliğine sahip herhangi biri/leri anlaşılmaktadır. Mutlak lafzın takyide uğraması halinde onun şüyu daraltılmış olmaktadır. Âm lafızda ise şüyu’ değil şümül söz konusudur. Yani adamlık niteliğine sahip her kim varsa (الرجل) veya (الرجال) lafzının kapsamına girmektedir. Mutlak lafız, kapsamındaki fertlerin tamamını âm lafızda olduğu gibi bir anda (şümül ve istiğrak) değil bedel veya münavebe yoluyla kapsar. Ayrıca âm lafzın kapsamındaki fertlerin bir kısmının müsta-

insanlara muhtaç edecek şekilde yoksul bırakmandan daha iyidir.” bk. Buhârî, “Cenâiz”, 36 (hadis no: 1295); Şevkânî, *Neylül-evtar şerhu Münteka’l-ahbar*, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, Kahire 1971, VI, 43.

¹⁹ Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sıhah tacü’l-luga ve sıhahi’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafur Attar, Dârü’l-ilm li’l-Melayin, Beyrut 1990, V. 1993; Muhammed b. Ali Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti’l-fünûn*, Mektebetü Lübnan Beyrut 1996, II, 1068; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, VIII, 410.

²⁰ Bk. Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 345; Düreynî, *el-Menahicü’l-usuliyye fi’l-ictihad bi’r-re’y fi’t-teşri’*, s. 379; Ali Bardakoğlu, “Âm”, *DİA*, Ankara 1989, II, 552; Heysem Hilâl, *Mu’cemu mustalahi’l-usul*, müraca ve tevsik. Muhammed Altuncı, Dârü’l-cil, Beyrut 2003/1424 s. 226; Mahmûd Hamid Osman, *el-Kamusü’l-mubîn fi istilâhati’l-usuliyyin*, Dârü’z-zâhim, Kahire 2002, s. 203.

kil/gayr-i müstakil ve mukârin (eş zamanlı) bir delille kapsam dışı bırakılması teknik olarak “tahsis” kelimesiyle karşılanırken mutlak lafzın kapsamındaki fertlerden bir kısmının kapsam dışı bırakılması ise “takyîd” kavramıyla ifade edilir.²¹

Lafızların kalıpları mutlak ve âm lafızların ayırt edilmesinde işlev görür, hatta denilebilir ki mutlak ile âm lafzı ayırt etmenin en sağlıklı yolu, umum için vaz’ olunan lafızları ve kalıpları bilmektir. Buna göre, aşağıda yer alan kalıplar, Arap dilinde umûmîlik ifade ederler.

1. İsm-i mevsuller
2. Şart ve istifham edatları
3. İzafetle marifelik kazanmış müfred ve cemi kelimeler
4. İstiğrak ifade eden lâm-ı ta’rif ile marifelik kazanmış müfred ve cemi kelimeler
5. Nefiy, nehiy ve şart edatlarından sonra vaki olan nekre kelimeler. Bu durumda nekre kelimenin umum ifade etmesi vaz’ olarak değil âm lafzın tarifinde de ifade ettiğimiz üzere “karîne” ileler. Zira nekre kelimeler, sözlükte müphem için vaz’ olunmuş mutlak kavramlardır. Okuyucu burada nekrenin umum ifade ettiğini tamamen akıl ve yorumla çıkarmaktadır. Söz gelimi (لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا) cümlesinde “nefs” kavramı sözlükte “bir can/kişi” anlamına gelirken terkip için de “hiçbir can/kişi” anlamına gelmekte ve umûmîlik kazanmaktadır.
6. Gerek istiğrak ifade eden (معاشرة، عامة، كافة، كل، جميع) kelimeler, gerekse de bu kelimelerin başında yer aldığı kelimeler.²²

3. Mutlakın Mukayyede Hamli

Burada mutlakın mukayyede hamlinden kastımız, mutlakın kapsamını belirli nitelik ve eş değer bilgiye sahip kayıtlarla sınırlandırma/takyîd etme ameliyesidir. Bir başka deyişle mutlak kavramından esasında mukayyed halinin amaçlandığını, mukayyedin mutlakı beyan ettiği gerçeği göz önüne alınarak mukayyedi mutlak lafza takdim etmenin gerekliliğini ortaya koymaktır.

²¹ Düreynî, *el-Menahicü'l-usuliyye*, s. 509-10; Hanbelizade Muhammed Şakir, *Fıkıh Usulü*, trc. Mustafa Yıldırım, İİFV. Yayınları, İzmir 2010, s. 102; İsa, “Davâbitü hamli'l-mutlak ale'l-mukayyed inde'l-usuliyîn” s. 13-4; 17 vd.

²² BK. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul fi ilmi usuli'l-fıkıh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1992, II, 315-356; Düreynî, *el-Menahicü'l-usuliyye*, s. 385-394.

Peki, bir lafız bir yerde mutlak başka bir yerde mukayyed haliyle geçmişse hangi durumlarda mutlak lafız, mukayyede hamledilmeli ve teâruz etmeleri halinde mukayyed ne zaman dikkate alınmalıdır?

Bu konuda iki farklı yaklaşımın mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Mutlakın mukayyede hamlini asıl kabul edenlere göre, dinî metinlerin kaynağının bir olması ve nasların birbirini tefsir ve beyan etmeleri nedeniyle teşrîin mantığı, şer'î nas ve kanunların mutlak-mukayyed şeklinde ikili bir ayrımı kabul etmez.²³

Asıl olanın mutlakı mukayyede hamletmemek olduğunu ifade edenlere göre ise, metin sahibinin izni ve iradesi olmadan nasları takyîd etmek, esasında nassın kapsamını daraltmak anlamına gelir. Kaldı ki hamledebilmek için nüzûl/vürut tarihinin aynı ya da bilinmiyor olması, ayrıca her iki nassın da çelişiyor olması gerekir. Belirtilen şartlar dikkate alınmadan yapılacak takyîd işlemi, nassın mutlak halini keyfemâyeşâ ilgâ anlamı taşıyacaktır. Ancak tarihen mutlak mukayyeden sonra nâzil/vârit olmuşsa veya tersi söz konusu ise ve her iki nasla da amel etmek mümkün değilse sonra gelen nassın, önce gelen nassı ve hükmü ilgası gündeme gelecektir ki bu takyîd değil *nesih* kavramıyla ifade edilir.²⁴

Bu minval üzere usulcüler, hüküm ve sebeplerin bir olup olmamasını dikkate alarak bir takyîd teorisi ortaya koymuş ve bu durumu dört ana başlık altında tasnif etmiştir. Üç başlıkta ittifak; bir başlıkta ise ihtilaf meydana gelmiştir. Buna göre hüküm ve sebebin aynı olması halinde mutlak mukayyede hamledilirken; hüküm ve sebebin farklı olması; hükümlerin farklı ve sebeplerin aynı olması halinde ise ittifakla hamledilmez. "Hükümlerin aynı ve sebeplerin farklı olması" halinde ise cumhur ve Hanefî usulcüler arasında görüş ayrılığı vardır. Cumhura göre mutlak mukayyede hamledilir. Hanefîler ise aksi kanaatedir. İmdi ittifak ve ihtilaf noktalarını fûrûa yansıyan yönleri ve örnekleriyle ortaya koymaya çalışalım.

²³ Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 515.

²⁴ Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 516.

3.1. Hüküm ve Sebebin Aynı Olması

Usul eserlerinde²⁵ genelde bu başlık için “kan” örneği verilmektedir. Şöyle ki nelerin haram olduğu sayılırken bir ayette kan lafzı, mutlak olarak ²⁶ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ) diğeri bir ayette ise “akıcı” kan (يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا)²⁷ şeklinde mukayyed olarak zikredilmiştir. Hüküm (haramlık) ve sebeplerin (kan yemek ya da içmenin zararlı olması) aynı olması nedeniyle her kan değil mukayyed ayetin mutlak olanı takyîd etmesinden de anlaşılacağı üzere sadece akıtılmış kanın haram olduğu; ette, damarlarda, ciğerde ve kalpte bulunan kanın ise helal olduğu ifade edilmiş²⁸ ve bu da mutlak olanın mukayyede hamline örnek verilmiştir. Fakat bu örneğin isabetli olduğu söylenemez zira ayette geçen kan lafzı teknik olarak mutlak değil cins isim, tekil ve lâm-ı ta’rif ile muarref olması hasebiyle bir âm lafızdır. O halde *takyitten* değil ilgili ayetlerin nüzulü eş zamanlı ise bir *tahsisten*; eş zamanlı değilse bir *nesih*ten söz edebiliriz.

Kur’an’da kadınlar için ay hâlinin bir sıkıntı ve rahatsızlık olduğu ifade edildikten sonra bu süreçte kadınlarla cinsel ilişkiden uzak durulması emredilmiştir. Ancak özel halleri sona erip temizlendiklerinde istenildiği şekilde ilişkiye girilmesine (بِسَاوَاتِكُمْ حُرَّتٌ لَكُمْ فَاتُوا حُرَّتِكُمْ أَنْ تَشْتُمُوا) müsaade edilmiştir. Ayet-i kerime geçen ve ibâha ifade eden altı çizili “fe’tû” lafzı, bir emir sîgası olup hâs lafızlar kapsamında yer almaktadır. Anal ilişkiyi de çağırıştırarak şekilde cinsel ilişkinin keyfiyetinde bir serbestlik tanınması nedeniyle bunun aynı zamanda mutlak olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki naslar bütüncül bir okumaya tabi tutulduğunda karı-koca arasında anal ilişkinin caiz olmadığını, diğer bazı naslar ilgili ayetin mutlak halini takyîd etmek suretiyle ortaya koymuştur. Gerek Bakara 2/222’de Allah’ın emrettiği yerden onlara yaklaşılmasını (فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ) emreden ayet, gerekse sünnette bunun küçük lûtilik olduğuna, yapılanı

²⁵ Örneğin bk. Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 321-322; Muhammed Ebû Zehre, *Usulü’l-fıkh* s. 171; Hallâf, *İlmu usûli’l-fıkh*, s. 193; Zuhaylî, *el-Veciz fi usuli’l-fıkh*, s. 208; Zeydan, *el-Veciz fi usûli’l-fıkh*, s. 286; Edib Salih, *Tefsirü’n-nusus fi’l-fıkhil-İslâmî*, II, 209; Düreynî, *el-Menahicü’l-usuliyye*, s. 517-8.

²⁶ Mâide, 5/3.

²⁷ En’âm, 6/145.

²⁸ Akıcı olmayan kanın helal olduğu hükmüne takyîd yöntemiyle varılabileceği gibi Abdullah b. Ömer’den rivayet edilen şu hadisle de varılabilir. “Size (mü’minler) iki ölü hayvan ve iki kan helâl kılındı. (Size helâl kılınan) iki ölü hayvan, balık ve çekirgeci. (Size helâl kılınan) iki kan ise karaciğer ve dalaktır.” Bk. İbn Mâce, “Et’ime”, 31.

lanetlendiğine ve “Muhammed”e ineni inkâr anlamı taşıdığına dikkat çeken ifadeler (مَنْ أَتَى حَائِضًا أَوْ امْرَأَةً فِي دُبُرِهَا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُتِرَ عَلَى مُحَمَّدٍ)²⁹ buna örnek teşkil etmektedir.

Hz. Peygamber, kırk koyunda bir koyun zekât verilmesi gerektiğini emretmiştir (فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةَ شَاةٍ)³⁰. Bu hadiste koyun kelimesi nekre olup yaş, kalite ve cinsine dair herhangi bir sıfatla kayıtlanmamış, haliye hâs/mutlak olarak zikredilmiştir. Sadece bu hadis dikkate alındığında zekât mükelleflerinden hayvanlarının en iyisinin zekât olarak alınmasının önünde bir engel olmadığı söylenebilirdi; ancak konuya ilişkin naslar bir bütün olarak ele alındığında görülecektir ki Hz. Peygamber, farklı münasebetlerle zekâta tâbî koyunun niteliğine de değinmiş ve en iyisinin değil orta hallisinin zekât olarak alınması hususunda zekât memurlarını (âmil) uyarmıştır (وَتَوَقَّ كَوَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ)³¹. O halde zikri geçen hadisin mutlak hali, bu hadisle takyîd edilmiş olmaktadır.

Yine Kur'an'da Allah'a, Resulüne ve ulü'l-emre itaat emredilmiş (يَا أَيُّهَا (الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)³² fakat itaatin çerçevesi/sınırı ise mutlak bırakılmıştır. Ayette geçen “etû” lafzı emir sîgası olup has lafızlar kapsamında yer almaktadır. Fakat konuyla ilgili naslar bütüncül olarak değerlendirildiğinde itaatin bir sınırının olduğu, bunun marufla mukayyed olduğu ve masiyette hiçbir mahlûka itaat edilmeyeceği (لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ)³³ ifade edilmiştir. Dolayısıyla itaat kavramının mutlaklığı, anılan hadisle takyîd edilmiş olmaktadır.

Üsmendî'nin (ö. 552/1157) yemin kefaretiyle ilgili Hz. Peygamber'e nispet ettiği iki hadis de konuya örnek oluşturmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, yeminin bozulması halinde bir köle azat edilmesi (إِذَا حَنَنْتُمْ إِذَا حَنَنْتُمْ فَاعْتَقُوا رِقَبَةً مَوْمِنَةً) diğeri bir hadiste ise mümin kölenin azat edilmesi (إِذَا حَنَنْتُمْ فَاعْتَقُوا رِقَبَةً مَوْمِنَةً) gerektiğini ifade etmiştir. İlk hadiste geçen “rakabe” lafzı müfred ve nekre olduğundan hâs/mutlak lafız niteliğini haizdir. İlgili hadislerde sebep (yemin bozmak) ve hüküm (köle azadı) bir olduğundan usulcülere göre ilk hadis ikinci

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 86; II, 444; Tirmizî, “Tahâret”, 102; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 45; ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzi Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi, Dâru İhyai't-türâsî'l-Arabî, Beyrut 1996, II, 40-41.

³⁰ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 5.

³¹ Buhârî, “Zekât”, 41; ayrıca bk. Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emval*, thk. Şakir Zîb Feyyaz, Merkezül'l-Melik Faysal li'l-buhus ve'd-dirasatî'l-İslâmiyye, Riyad 1986, III, 883.

³² Nisa, 4/59.

³³ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musan-nef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, VI, 545.

hadise yani mukayyede hamledilmelidir. Bu durumda yeminin bozulması halinde kefarete, sadece mümin bir kölenin azadından ibaret olacaktır. O halde bu sifata sahip olmayan bir kölenin azat edilmesiyle kefarete ifa edilmemiş olacaktır.³⁴

Burada, neden mutlakın mukayyede hamlinin gerekli görüldüğü, buna mukabil tersi bir durumun işletilmediği sorusu gündeme gelebilir. Bunu şu şekilde izah etmek mümkündür. Mümin kölenin azadını gerekli kılan hadis, diğerine nispetle ilave bir kayıt (mümin) taşımaktadır. Bu kaydın boş yere ifade edilmediği dikkate alındığında bunu itibara almak gerekir. Zira kelamın i'mâlî mümkün değilse kelam ancak o zaman ihmal edilebilir. Kaldı ki mukayyed olan hadisle amel edildiğinde, zaten mutlak olanla amel olunmaktadır; fakat tersini söylemek mümkün değildir.

3.2. Hüküm ve Sebebin Farklı Olması

Usul bilginleri, gerek hüküm gerekse sebep açısından aralarında bir alaka bulunmayan, bir yerde mutlak, başka bir yerde mukayyed olarak geçen hâs lafızları hamletmemek suretiyle haklı olarak takyîd yoluna gitmemişlerdir. Zira nasları bütüncül okumaya tabi tutmanın temel esprisi, teâruz izlenimi veren durumu ortadan kaldırmaktır. Burada ise zaten hüküm-sebebe farklılığı söz konusu olduğundan teâruzdaki bahsedilmez. O halde nasların her biriyle nitelik ve durumunun gerektirdiği şekilde amel etmek gerekir.³⁵

Zerkeşî (ö. 794/1392) bu durumda haml ve takyîde gidilemeyeceği hususunda ittifak olduğundan söz eder.³⁶ Söz gelimi hırsızlık cezasının beyanı sadedinde ellerin kesilmesi emredilirken (فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) kesmenin keyfiyet ve sınırına ilişkin bir açıklamada bulunulmadığından “kesme emri” ayette mutlak olarak geçmektedir.³⁷ Buna mukabil abdest ayetinde ellerin yıkanmasından söz edilmekte, ayrıca yıkamaya bir de sınır getirilmekte ve bunun dirseklerle

³⁴ Ebü'l-Feth Alâeddin Muhammed b. Abdulhamid b. Hasan Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fî'l-usul*, thk. Muhammed Zekî Abdülber, Mektebetu dârü't-türas, Kahire 1992, s. 262. Ayrıca bk. Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usulî'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, Institut Français de Damas, Damas (Dımaşk) 1964, I, 312. İlave örnekler için bk. Mustafa b. Muhammed b. Selâme, *et-Te'sîs fî usulî'l-fıkh*, Mektebetü'l-Harameyn, ts., yy., s. 377.

³⁵ Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali Tûsî, *el-Udde fî usulî'l-fıkh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî, Çitäre, Kum 1417, I, 330.

³⁶ Ebü Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fıkh*, göz. geç. Ömer Süleyman Eşkar, haz. Abdülkadir Abdullah Ani, Vizaretü'l-evkaf ve's-şuunî'l-İslamiyye, Kuveyt 1992, III, 417.

³⁷ Mâide 5/38.

kadar olduğu (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)³⁸ ifade edilmektedir. İlgili ayetlerin hem hükümleri hem de sebepleri farklılık arz etmektedir. İlkinde sebep hırsızlık; ikincisinde namaz kılma iradesidir. Hüküm ilk ayette kesmek; ikincisinde ise yıkamaktır. O halde mutlak olan mukayyede olana hamledilerek, ellerin dirseklerden kesileceği iddia edilmez.

3.3. Hükümlerin Farklı ve Sebeplerin Aynı Olması

Takyîtteki temel felsefenin bir kişinin aynı konuda ne zaman söylediğini bilmediğimiz fakat bir biriyle zıtlık arz eden mutlak-mukayyede ifadelerini uzlaştırmak ve çelişkiyi izale etmek olduğu dikkate alındığında pek tabidir ki farklı konulara/hükümlere ilişkin dile getirilen ve mutlak-mukayyede lafızları ihtiva eden ifadeleri uzlaştırma yoluna gitmek anlamsız hale gelecektir. Zira takyît, hükümler/konuların aynı olması halinde başvurulmuş bir yöntemdir. Mutlak ve mukayyede ifadelerin sebepleri aynı da olsa hükümlerinin farklı olması halinde takyîde başvurulamayacağı hususunda usulcüler arasında -bir önceki başlıkta olduğu gibi- ittifak bulunduğunu kaydedelim.³⁹ Söz gelimi, “herhangi bir fakiri doyu” ve “Temim kabilesine mensup herhangi bir fakiri giydir” cümlelerinde hükümler (doyurmak ve giydirmek) farklı olduğundan mutlak olan mukayyede hamledilerek doyurulması gereken söz konusu fakirin ille de Temimli olması şart koşulamaz.⁴⁰

Bu başlığa dinî naslardan genelde abdest ve teyemmüm ayetleri örnek verilmektedir. Şöyle ki namaz kılmak istenilmesi halinde abdest alınması; suyun bulunmaması halinde ise bedel ve sembolik temizlik aracı olarak teyemmüm alınması gerektiği ifade edilmekte ve ilgili ayetlerde keyfiyet şöyle tarif edilmektedir:

Ey Müminler! Namaz kılacağınız zaman yüzünüzü, dirseklere kadar ellerinizi ve kollarınızı yıkayın (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ). Başınızı mesh edin, ayaklarınızı ise topuk kemiklerine kadar yıkayın. (...) su ya da suyu kullanma

³⁸ Mâide 5/6.

³⁹ Taceddin Ebi Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-Sübkî, *Ref'ü'l-hacib an Muhtasari İbni'l-Hacib*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Âlemü'l-Kütüb (World of Books), Beyrut 1999/1419, III, 368; Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *el-İhkam fî usuli'l-ahkâm*, talik. Abdürezzak el-Affî, Daru's-samî, Suud 2003, III, 6-7.

⁴⁰ Heyet, *el-Mevsuatü'l-fıkhiyye*, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1983/1404, I, 200.

imkânı bulamamışsanız, o zaman temiz bir toprak arayın ve onunla ellerinizi, kollarınızı ve yüzünüzü mesh edin (...)⁴¹ (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ)

Görüldüğü üzere ayette namaz kılama iradesi şeklinde ifade edebileceğimiz aynı sebebe dayanan iki farklı hüküm (yıkamak ve mesh etmek) söz konusudur. Abdestle ilgili kısımda eller lafzı, “dirsekler” kaydı ile mukayyed iken teyemmümle ilgili kısımda “eller” lafzı bu ve benzeri bir kayıttan yoksun olduğundan mutlak olarak geçmektedir. Bu durumda mutlakı mukayyede hamlederek teyemmüm alırken ellerimizi dirseklere kadar mesh etmeli miyiz, sorusu gündeme gelmektedir. Buna olumlu cevap veremeyiz. Çünkü mutlak ve mukayyed lafızları ihtiva eden nasların hükmü ve konuları, farklılık arz etmekte, haliyle iki nas arasında da bir çelişki bulunmamaktadır.⁴²

Neden teyemmüm alırken dirseklere kadar mesh ediyoruz sorusunun cevabı, doğrudan mutlak-mukayyedle ilgili olup fakat konu bu defa “hüküm ve sebebin aynı olması” başlığına örnek oluşturmaktadır. Hz. Peygamber’in teyemmümün keyfiyetini beyan sadedinde buyurduğu hadislere göz atıldığında ilgili ayetin mutlakını takyîd eden kayıtlara rastlamaktayız. İbn Ömer rivayetinde (التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للبيدين إلى المرفقين)⁴³ bu kayıt “dirsekler” olarak yer alırken Ammar b. Yasir rivayetinde ise (يكفيك الوجه والكفان)⁴⁴ “bilekler” olarak geçmektedir. Mezhepler, haberle ameldeki metotlarına münasip olarak ilgili hadislerden birini tercih etmek suretiyle belirttiğimiz üzere teyemmüm ayetini takyît etmişlerdir. Buna göre Hanefîler⁴⁵ ve Şâfiîler⁴⁶ dirseklere kadar; Mâlikîler,⁴⁷ Han-

⁴¹ Maide, 5/6.

⁴² Bk. Hın, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, s. 175-6.

⁴³ Ebû Davud, “Taharet”, 685; 686.

⁴⁴ Buhârî, “Teyemmüm”, 5.

⁴⁵ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî Kasaî, *Bedai'ü's-sanai' fi tertibi's-şerai'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2003, I, 312 vd.

⁴⁶ Şemseddin Muhammed b. el-Hatib Şirbînî, *Mugni'l-muhtac ila ma'rifeti meani elfazi'l-Minhac*, Dârü'l-marife, Beyrut 1997, I, 158.

⁴⁷ Karâfî, *Zahire*, thk. Muhammed Hacci, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, I, 354.

belîler⁴⁸ ve Ca'ferîler⁴⁹ ise bileklere kadar meshi gerekli ve yeterli görmüşlerdir.⁵⁰

3.4. Hükümlerin Aynı ve Sebeplerin Farklı Olması

Bir yerde mutlak, başka bir yerde mukayyed olarak geçen, buna karşın hükümleri bir, sebepleri farklı olan lafızların takyidi ve hamli hususu, usulcüler arasında ihtilafa medar olmuştur. Bu tartışma genelde *zihâr* ve *hataen katl* kefareti üzerinden yürütülmektedir. Buna göre, zihâr kefaretiyle ilgili olarak Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır:

Karılarını “Sen bana artık anam gibisin!” diyerek boşayan, sonra da pişmanlık duyup bu sözlerini geri almak isteyen kimseler, bu karılarıyla ilişkiye girmeden önce bir köle azat etsinler (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ). Yaptığınız yanlış işe ceza-kefaret olarak sizden istenen budur. [Unutmayın ki] Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.⁵¹

Burada köle/rakabe lâfzı, *mutlak* olarak zikredilmektedir. Dolayısıyla müslüman ya da gayr-i müslim bir kölenin azat edilmesi halinde yükümlülük ifâ edilmiş olacaktır. *Hataen katl* kefaretiyle ilgili olarak da şöyle buyrulmaktadır:

Bir müminin diğer bir mümini öldürmeye asla hakkı yoktur. Meğerki yanlışlıkla ola! [Yanlışlıkla öldürme durumunda ise kefaret vardır]. Şöyle ki her kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse mümin bir köleyi hürriyetine kavuşturması (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) ve maktulün vârislerine diyet/kan bedeli ödemesi gerekir; ama

⁴⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Mugni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Dâru âlemi'l-kütüb, Riyad 1999/1419, I, 320.

⁴⁹ Tûsî, *el-Mebsut fî fikhî'l-İmamiyye*, tashih ve talik. Seyyid Muhammed Taki el-Keşfi, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Beyrut ts., I, 33.

⁵⁰ Bk. Ebû İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail Emir es-San'anî, *Sübülü's-selam şerhu Bulûgü'l-meram min cem'i edilleti'l-ahkâm*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 95-6; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid: Mezheplerarası Mukayeseli İslam Hukuku*, red. Vecdi Akyüz; trc. Ahmed Meylani, Ensar Yayınları, İstanbul 2015 I, 168 vd; / Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkik fî mesaili'l-hilaf*, (*Tenkîhu't-tahkik* ile birlikte) thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci, Dâru'l-Va'y, Halep 1998, I, 319 vd.

⁵¹ Mücâdele, 58/3. Yemin kefaretinde de (Mâide, 5/89) köle azadı tabiri mutlak olarak geçmektedir. Dolayısıyla aynı tartışmayı burada da görmek mümkündür. Bk. İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, II, 213-4.

eğer onlar diyetten vazgeçerlerse, öldüren kişi ödeme yükümlülüğünden kurtulur.⁵²

Söz konusu lafız (rakabe) burada ise, “mü'min” sıfatıyla ile kayıtlanmıştır. Bu durumda kefaretin ifası ancak mümin bir kölenin azadı ile mümkün olacaktır. Her iki âyette hüküm (köle âzâd etmenin gerekliliği) aynı olmasına mukabil, sebepleri farklılık arz etmektedir. Birinci hükümde sebep *zihâr*; ikinci hükümde ise *hata ile adam öldürmedir*. Burada şu soru gündeme gelmektedir: Zihâr kefaretiyle ilgili mutlak lafız, *hataen katl* kefaretindeki mukayyed lafza hamledilerek zihârda da azat edilecek kölenin mü'min olması şart koşulacak mıdır yoksa her iki hükümle ayrı ayrı mı amel edilecektir?

Başta Hanefî usulcüler olmak üzere, bazı bilginlere de nispet edilen yaklaşıma göre bu durumda mutlak mukayyede hamledilemez ve her iki nasla da ayrı ayrı amel etme yoluna gidilmelidir. Şâfî bilginler başta olmak üzere cumhura göre ise mutlak lafız, mukayyede hamledilmelidir. Bu yaklaşımı dile getirenlerin bazılarına göre hamletmedeki gerekçe, dil ve örfî kullanım olurken bazılarına göre de kıyastır.⁵³

Hamli kabul etmeyenlerin temel gerekçesi, sebeplerin farklı olması nedeniyle iki nas arasında bir teâruzun söz konusu olmadığı, hâlbuki hamletmedeki temel esprinin çelişkiyi izale etmek olduğu, dolayısıyla burada buna gerek bulunmadığıdır. Bu nedenle hamletmeden her bir nassın mucebine göre amel etmek gerekir. Kaldı ki hata ile katlin kefareti elbette zihârın kefaretinden farklı ve ağır olacaktır. Zihâr kefaretinin daha hafif olmasının gerekçesi ise evlilik birliğini korumaktır. Bu açıdan bakınca sebep ve hükümler arasında bir münasebet de söz konusudur.⁵⁴

Sebeplerinin farklılığına rağmen kıyas ya da başka bir yöntemle takyide gidilmesi halinde bu, mutlakın mucebini dikkate almamak ve nas üzerine delilsiz bir ziyadede bulunmak anlamına gelir ki bu da mutlak lafzın ifade ettiği iki seçenekten (mümin ya da gayr-i mümin köle) birinin neshi anlamına gele-

⁵² Nisâ, 4/92.

⁵³ Ebü'l-Kâsım Alemülhüdâ Ali b. Hüseyin Murtaza, *ez-Zerîa ila usûli's-şerîa*, tsh. Ebü'l-Kâsım Gürcî, Danişgah-ı Tahran, Tahran 1984, I, 275-6; Tûsî, *el-Udde*, I, 331; Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-fikr, Dimaşk 1980, s. 216; a. mlf., *Şerhu'l-Lûm'a*, thk. Abdülmecid et-Türkî, Dâru'l-garbi'l-islâmî, Beyrut 1988, I, 418; İyâz b. Nâmî es-Sülemî, *Usulü'l-fikh ellezî lâ yeseu'l-fekîh cehlulu*, Darü't-tedmuriyye, Riyad 1426, s. 370.

⁵⁴ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye Beyrut 1993, I, 269; Zuhayfî, *el-Veciz fî usulî'l-fikh*, s. 209; Zeydan, *el-Veciz fî usulî'l-fikh*, s. 288.

cektir. Bu, kıyas yoluyla nassın neshi değilse şayet o halde mansusun mansusa kıyasıdır ki bu işlem de caiz değildir. Bu tarz bir mukayese kabul edilecek olursa hırsızlık cezasını düzenleyen nassın⁵⁵ nitelikli yağma suçunu (hırâbe) düzenleyen nassa⁵⁶ mukayese edilerek hırsızlık cezasında da ele ilaveten ayakların da kesilmesi gerekir, demek lazımdır. Fakat bu yönde bir düşünce ortaya konulmamıştır.⁵⁷

Hanefî usulcülerin yaklaşımı, kendi içinde tutarlıdır. Zira onlara göre, mutlak, hâs lafzın kapsamında yer almakta ve hâs lafız, katiyet ifade etmektedir. Kat'î olan bir lafzın kıyas gibi zan ifade eden bir yöntemle ne tahsîsi ne de takyîdi uygundur.

Şafiîler başta olmak üzere, bazı Hanbelî, Mâlikî ve Mu'tezilî bilginlere göre kıyas ile âm lafız nasıl tahsis yapılabiliyorsa hücciyetine ilişkin şartları taşıması halinde kıyasla takyîd de yapılabilecektir.⁵⁸ Kıyas yoluyla hamli kabul edenlere göre ise bu bir "nassa ziyâde" değil bir tür tahsis işlemidir.⁵⁹ Bunu dillendirenlere göre mutlakın da bir tür umum nitelikli lafız olduğu ve âm lafızların Hanefilerde olduğu gibi katiyet değil zan ifade ettiği dikkate alınırsa bu yaklaşımın da kendi içinde tutarlı olduğu söylenebilir.

Meselenin özüne inildiğinde görülecektir ki cumhurun burada kıyası işletmek suretiyle takyîde gitmesindeki temel gerekçe zihâr ayetinin *mantûku* ile hataen katle dair ayetin mefhûm-ı muhâlifinin teâruz etmesidir. Şöyle ki zihârda kefarete için iki seçenek sunulmuşken -ki bunlardan biri gayr-i müslim kölenin azat edilebileceğidir- hataen katilde kefarete, ancak mümin kölenin azadıyla yerine gelecektir. Bu ayetin mefhum-ı muhalifinden anlaşılan ise gayr-i müslim kölenin azat edilmesi halinde kefaretin yerine gelmiş sayılmayacağıdır. Böyle olunca iki ayet arasında hüküm açısından bir tenâkuz ortaya çıkmış olmaktadır. Bunu gidermenin yolu da mutlak olanı mukayyede hamletmektir. Böylelikle kefarete, her iki durumda da ancak mümin olanı azat etmekle yerine

⁵⁵ Mâide, 5/38.

⁵⁶ Mâide, 5/33.

⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 227-8; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fî'l-usul*, s. 267; Ebü'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. Hasan Kelvezânî, *et-Temhid fî usulî'l-fıkh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Dârü'l-medeni, Cidde 1985, II, 188.

⁵⁸ Şirâzî, *et-Tebşıra fî usulî'l-fıkh*, s. 215 vd; Şevkani, *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, II, 712 vd; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşad: es-sagir*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1998, III, 310; Basri, *el-Mu'temed fî usulî'l-fıkh*, II, 315; Râzî, *el-Mahsul fî ilmi usulî'l-fıkh*, II, 145; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fıkh*, III, 421.

⁵⁹ Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 276; Tûsî, *el-Udde*, I, 332; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fıkh*, III, 424.

gelecektir. Gerek mefhum-ı muhalifi bir yöntem olarak kabul etmemeleri gerekse de sebeplerinin farklı olması nedeniyle Hanefîler için burada bir teâruz söz konusu değildir.⁶⁰

Murtazâ ve Tûsî gibi Şîf-İmâmî usulcüler de Hanefîlerin yaklaşımını benimsemiştir; ancak varılan sonuç aynı olsa da yöntem farklılığı söz konusudur. Müelliflere göre, kıyas, amel edilecek şer'î bir delil olmadığından takyîd veya tahsiste bir yöntem olarak benimsenemez. Kıyas olmadan da mutlakı mukayyede hamletmek ihtimal dâhilinde gözükmemektedir. Çünkü bir mâniya olmadığı sürece kelamı zâhirine hamletmek gerekir.⁶¹

Sebepleri farklı olan iki aynı hükmün takyîdine bir başka örnek de müdâyene ayetidir. Bu ayette, vadeli borç verilmesi halinde iki erkek veya iki kadın bir erkek şahit tutulması tavsiye edilmiş (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) fakat şahitlerin niteliğine vurgu yapılmayarak mutlak olarak zikredilmiştir. Buna mukabil, nikâh, boşanma ve boşanma sonrasında eşlerin evlilik maksadıyla tekrar bir araya gelmeleri halinde şahit tutulması istenmiş fakat bu defa şahitlerin adaletli olması gerektiğine vurgu yapılarak lafız mukayyed (وَأَشْهِدُوا ذُوَيْ عَدْلِ مِمَّنْكُمْ)⁶² olarak zikredilmektedir. Sebeplerin farklılığına rağmen mutlak mukayyede hamledilerek borç alış-verişinde de şahitlerin adil olması gerektiğini söyleyebilir miyiz? Bu sorunun cevabı, yukarıda zikredilen yöntemlerin hangisini takip ettiğinize bağlı olarak değişecektir.

Takyîdin dil yoluyla yapılabileceğini iddia edenlere göre mutlak mukayyede hamledilmelidir. Çünkü öteden beri şahitliğin mutlak olarak zikredildiği hususlarda⁶³ bile “adalet” aranır olmuştur, bu da söz konusu yöntem emsal oluşturmaktadır.⁶⁴ Ancak bu söylem de eleştirilerek, şahitlikte adalet şartını gerektiren şeyin, söz konusu mukayyed nas değil, icmâ ve başka naslar⁶⁵ olduğu ifade edilmiştir.⁶⁶

⁶⁰ Bk. Düreynî, *el-Menahicü'l-usuliyye*, s. 523-4; Edib Salih, *Tefsirü'n-nusus fi'l-fıkhil-İslâmî*, II, 223.

⁶¹ Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 276; Tûsî, *el-Udde*, I, 332.

⁶² Talak, 65/2.

⁶³ Meselâ, Bakara, 2/282; Nur, 24/4.

⁶⁴ Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Udde fi usulil-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki, Suud 1990, II, 637 vd

⁶⁵ Hucurât, 49/6.

⁶⁶ Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 276; Tûsî, *el-Udde*, I, 311; Nemle, *el-Mühezzeb fi ilmi usulil-fıkhil-mukâren*, IV, 1711.

Bu söyleme kâil olanlara göre takyîd Arapça'nın bir özelliğidir. Bu nedenle Araplar, bir hükmü bir yerde mutlak; başka bir yerde ise aynı hükmü mukayyed haliyle ifade ederler. Burada okuyucuya düşen ise onu hamlederek yorumlamaktır. Sözelimi Ahzâb 33/35'te [...] iffetlerini koruyan erkekler ve kadınlar, Allah'ı çokça anan erkekler ve kadınlar (*وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ*) var ya, işte Allah onlara mağfiret edecek ve çok büyük bir mükâfat verecektir, buyrulmaktadır. Burada altı çizili kelimeler, mutlak olduğu halde makablindeki nesnelere, onlar içinde takdir edilmekte ve böylelikle mukayyed hale gelmektedir. Fakat Nemle, bu şekilde bir çıkarımın sağlıklı olmadığını zira takdir ederken bir delile dayanıldığını, bu delilin ise atıf harfi olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷

Kur'an'ın bütününün tek bir kelime gibi⁶⁸ olduğu, mukayyed ve mutlak her ne kadar ayrı zikredilse de bunu muttasıl kabul etmek gerektiği, kaldı ki Hz. Ali'den de bu yönde bir rivayet söz konusu olduğu şeklindeki bir itiraz, Murtazâ'nın istisna ve tahsis hatırlatmasıyla boşa çıkar.⁶⁹ Zira dilde istisna ve tahsis, karşıt hükümleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Tûsî'ye göre, bu yaklaşım, muttasıl ifadeler için doğru olsa bile –ki siyak sibak buna delâlet etmektedir- munfasıl ifadeler için geçerli ve doğru olamaz. Kur'an'ın bütününü tek bir kelime şeklinde okumak gerektiğini iddia edenlerin zihâr kefaretinin kayıtlarını dikkate alarak hataen katlin kefareatine almış fakiri doyurmayı; yine abdestin kayıtlarını dikkate alarak teyemmüme baş ve ayakların meshini ilave etmeleri icap eder. Ne var ki bu yönde bir görüş, ileri sürülmemiştir.⁷⁰

⁶⁷ Nemle, *el-Mühezzeb fî ilmi usulî'l-fıkhî'l-mukâren*, IV, 1712. Krş. Basri, *el-Mu'temed fî usulî'l-fıkh*, I, 315; Şirâzî, *et-Tefsîrâ fî usulî'l-fıkh*, s. 212 vd; Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fıkh*, III, 420.

⁶⁸ Şirâzî, *et-Tefsîrâ fî usulî'l-fıkh*, s. 214 vd; Zuhaylî, *el-Veciz fî usulî'l-fıkh*, s. 210.

⁶⁹ Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 276. Krş. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usulî'l-fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dib, Câmîatu Katar, Devha [Doha] ts., I, 435. Râzî, *el-Mahsul fî ilmi usulî'l-fıkh*, II, 146.

⁷⁰ Tûsî, *el-Udde*, I, 333.

4. Mutlakın Mukayyede Hamli İçin İleri Sürülen Şartlar

1. Öncelikle mutlak lafzı bir kaydın takyîd edebilmesi için söz konusu kaydın vukûî değil, ihtirâzî olması gerekir.⁷¹ Örneğin يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا)⁷² bu ayette ribânın yenilmesi yasaklanmıştır ve bu yasak, nehiy sîgası (yemeyin) ile ifade edilmiştir. Ayrıca “katbekat” lafzının yeme(me)ye ilişkin bir kayıt olduğu dikkat çekmektedir. O halde “yemeyin” lafzı, hâs lafız olup sîga bakımından nehiy; hal bakımından ise mukayyettir. Mukayyette esas olanın kaydın niteliği ve işlevine göre amel etmek ise peki, faizin katbekat olmaması durumunda bazılarının dile getirdiği gibi faiz yemenin cevazı gündeme gelecek midir? Naslar bütüncül olarak değerlendirildiğinde bunun mümkün olmadığını söylemeliyiz. Zira başka bir ayette konuya ilişkin şöyle buyrulmaktadır:

Ey Müminler! Allah'ın emirlerine itaatsizlikten sakının. Mademki müminsiniz, o halde tefecilikten kalan alacaklarınızdan vazgeçin. Böyle yapmadığınız, tefecilikten vazgeçmediğiniz takdirde bilin ki Allah ve elçisi tarafından size savaş açılmıştır. Eğer tövbe edip tefecilikten vazgeçerseniz, anaparanız sizindir. Böylece ne siz haksız yere başkasının malını ne de başkası sizin malınızı almış olur.⁷³

Ayette tefecilikten vazgeçilmesi halinde anaparanın faiz verene ait olduğunun ifade edilmesi, esasında az miktarda da olsa faiz yemenin yasaklandığını ortaya koymakta ve bunun savaş ilanı olduğu belirtilmektedir. Peki, o halde (أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً) “katbekat” kaydı ne ifade etmektedir? İki ayetin beraber ele alınması halinde ortaya çıkan sonuç, bunun mutlaka dikkate alınması ve üzerine hüküm bina edilmesi gereken hükmün taalluk ettiği bir şart/kayıt olmayıp yani *kayd-ı ihtirâzî* değil, o toplumdaki bir vakıya ve bir ticarî ilişkiye göndermede bulunan bir kayıt, yani *kayd-ı vukûî* olduğudur.⁷⁴

2. Takyîd ameliyesinde tıpkı tahsiste olduğu gibi kaydın niteliği ve hüccet-bilgi değeri çok önemlidir. Takyîd, tahsise benzediğinden zannî olanın zannî olan ya da mütevâtir olanın mütevâtir olan delille takyîdi gibi ya aynı kuvvette bir delil ile ya da zannî olanın mütevâtir olan ile takyîdi gibi daha kuvvetli bir delille takyîde uğraması gerekir. Bu bakımdan Kitâb'ın Kitâpla; Kitâb'ın mütevâtir sünnet'le; sünnet'in sünnet'le; sünnet'in Kitâp, icmâ, kıyas

⁷¹ Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 514.

⁷² Al-i İmran, 3/130

⁷³ Bakara, 2/279.

⁷⁴ Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 514; İsmail Özsoy, “Faiz”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 112.

ve mefhumlarla takyîdi câiz olabilmektedir.⁷⁵ İleri sürülen bu şart, özellikle Hanefî usulcüler ile cumhur arasında izleyen satırlarda da görüleceği üzere ihtilafa yol açmıştır.

Hanefî bilginler, diğer mezheplerin hilafına olarak zina haddinin sadece 100 celde olduğunu, buna “had” adı altında sürgün cezasının ilave edilemeyeceğini kabul etmişlerdir.⁷⁶ Buradaki ihtilaf, anılan ilkeyle yani takyîdin ancak aynı kuvvete sahip naslar arasında olması gerektiğiyle alakalıdır. İlgili ayette zina edenlere yüz celde vurulması gerekliliği (الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةً) ifade edilmiştir. Ayette geçen “yüz” lafzı, sayı ismi olup hâs/mutlak kapsamına dâhildir. Hadiste ise (خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة) (والثيب بالثيب جلد مائة والرجم)⁷⁷ yüz celdeye sürgün cezası da ilave edilmiştir. Her ne kadar sebep ve hükümler bir olsa da mutlak olan (ayet), mukayyede (hadis) hamledilemez. Zira anılan hadis, haber-i vâhid olup kitap ile eş değer kuvvete/bilgiye sahip değildir. Ancak, iki nasla da kitabın hükmünü değiştirmeyecek şekilde ayrı ayrı amel etmek mümkündür. Bu kabulün bir neticesi olarak, sürgün cezasına *had* değil ancak siyaset-i şer’iyye icabı uygulanmış bir *ta’zîr* olarak bakmak gerekir.⁷⁹ Hanefî bilginlere göre abdestte dört farza *niyet*, *tertip*, *müvâlat* gibi ilavelerin farz adı altında yapılamayacağı ve tavaf ederken abdestli olmanın ya da rükûda *ta’dil-i erkânın* farz olarak görülemeyeceği,⁸⁰ süt hısımlığının sübutu için emmeye dair bir sayı sınırlaması getirilemeyeceği⁸¹ yine aynı ilkeye dayanmaktadır.

3. Haml için ileri sürülen şartlardan biri de söz konusu kaydın sıfat olması gerektiğidir. O halde mukayyed nastan mutlak nassa taşınacak olan şey,

⁷⁵ Nemle, *el-Mühezzeb fi ilmi usuli’l-fikhî’l-mukaren*, IV, 1707.

⁷⁶ Bk. Abdülkadir Udeh, *Mukayyeseli İslam Ceza Hukuku*, trc. Ali Şafak. Kayıhan Yay. İstanbul 2012, II, 422.

⁷⁷ Nur, 25/2.

⁷⁸ Tirmizî, “Hudûd”, 11.

⁷⁹ Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’ fi tertibi’s-şerâi’*, VII, 39; Ebü’l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedi*, İstanbul 1991, II, 99.

⁸⁰ Bk. Nizameddin eş-Şâşî, *Usulü’s-Şâşî: muhtasar fi usuli’l-fikhî’l-İslâmî*, thk. Muhammed Ekrem Nedvi, Dârü’l-garbi’l-İslâmî, Beyrut 2000, s. 22-25; Mustafa Said Hın, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları: Usuldeki Farklılığın Fakihlerin İhtilafındaki Rolü*, trc. Halit Ünal, Rey Yayıncılık, Kayseri 1993, s. 181 vd; Ebü’l-Menakıb Şehabeddin Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd Zencânî, *Fikhî Hükümlerin Usulî Dayanakları (Tahrîcü’l-furu’ ale’l-usul)*, trc. Davut İltaş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 33-4.

⁸¹ Ebü’l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsilî, *el-İhtiyar li-ta’lîli’l-Muhtar*, thk. Züheyr Osman el-Caid, Darü’l-Erkâm b. Ebî’l-Erkâm, Beyrut, ty., V, 145.

mutlak nasta geçmeyen ilave bir hüküm değil, aynı hüküm kapsamında mukayyed nasta yer alan bir sıfat olacaktır. Bu şartı ileri süren Şafîiler başta olmak üzere, bazı Hanbelî, Mâlikî bilginler bununla kuvvetle muhtemel “Hükümlerin Aynı ve Sebeplerin Farklı Olması” seçeneğinde kendilerine yöneltilen “kıyas yoluyla takyîd yapıyorsunuz o halde neden diğer hükümleri (katlin kefaretime zihârda olduğu gibi altmış fakiri doyurmayı; teyemmüme abdestte olduğu gibi baş ve ayakların meshini) de kıyas yapmıyorsunuz şeklindeki itirazı ve Hanefîler tarafından dile getirilen nas üzerine ziyade iddiasını boşa çıkarmak istemektedirler.⁸² Bununla beraber bazı bilginlerin bu eleştiriyi umursamadığı ve sıfatı taşımanın yanında mukayyed nastaki ilave hükümlerin de hamledilmesi taraftarı olduğu görülmektedir.⁸³

4. Mutlakı takyîd edecek mukayyed nas, birden fazla olmamalıdır. Mukayyed nassın birden fazla olması halinde kayıtların çelişmesi gündeme gelecektir. Bu durumda müctehid tercihe gidebilecektir.⁸⁴

Yemin kefaretiyle ilgili ayette (Mâide, 5/89) bilerek ve isteyerek yemin edip daha sonra bozanların bunun karşılığında ifa etmesi gereken kefaret beyanında on yoksulu besleme veya onları giydirme ya da bir insanı özgürlüğüne kavuşturmaya güç yetiremeyenlerin (onun yerine) üç gün oruç tutmaları (فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ) emredilmiştir. Ayette geçen “üç gün” lafzı sayı ismi olduğundan hâs kapsamına dâhildir. Ayette geçen üç gün sayı ismi, mutlak olarak yer almış dolayısıyla dileyen orucunu ayrı ayrı dileyen de peş peşe tutabilecektir. Fakat Hanefî mezhebine göre ise bu orucun ille de peş peşe tutulması gerekir. Zira Abdullah b. Mes’ûd’dan *meşhur* olarak rivayet olunan kıraatte üç gün lafzından sonra “peş peşe” (متتابعات) kaydı yer almaktadır.⁸⁵ Dolayısıyla ilgili kıraat “hüküm ve sebep birliği” nedeniyle anılan ayeti takyîd etmektedir.

Ne var ki bu yaklaşım, iki delilden birinin mütevâtîr, diğeri ise şâz olması nedeniyle cumhur nezdinde kabul görmez. Zira mütevâtîr olmayan kıraatin Kur’an’dan sayılmayacağı ve bu tür kıraatlerin hüküm istinbatında kaynak sayılmayacağı aşikârdır. Peki, bu söyleme kâil olanlara göre yemin kefareti nasıl edâ edilecektir? Ayette mutlak olarak yer alan bu hususun esasında

⁸² Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fikh*, III, 425-6; Sülemî, *Usulü'l-fikh ellezî lâ yeseu'l-fekîh cehluhu*, s. 372; Salih, *Tefsirü'n-nusus fî'l-fikhî'l-İslâmî*, II, 228.

⁸³ Mâverdî, bu ismin Şâfiî bilgin Ebu Ali b. Hayran olduğunu ifade etmektedir. Bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir fî fikhî mezhebi İmam Şâfiî*, tahkik ve talik Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994/1414, XVI, 66.

⁸⁴ Şevkânî, *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, II, 715-6.

⁸⁵ Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 269.

birbiriyle çelişik iki aslı (mukayyed) olduğunu görüyoruz. Bunlardan birisi yukarıda da andığımız zihâr kefaretinde⁸⁶ yer alan iki ay “peş peşe” oruç tutmak (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ) diğeri ise peş peşe kaydının yer almadığı temettü orucudur. Nitekim ayette güvenli bir ortamda hac yapma imkânı bulunduğu, hacdan önce umre yapan kişinin maddi gücüne uygun bir kurban kesmesi gerektiği, buna gücü yetmeyen kimsenin ise hac esnasında üç gün, memleketine dönünce de yedi gün olmak üzere (ayrı günlerde) toplam on gün oruç (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ)⁸⁷ tutması gerektiği ifade edilmektedir.⁸⁷

Bu durumda yemin kefareti, hangi mukayyed nassa dayanılarak takyîd edilecektir. Sebeplerin farklı olmasından mütevellit Hanefiler nezdinde takyîd yapılamayacağı bilinen bu husus, cumhur nezdinde tartışmalıdır. Bazılarına göre ancak bir delil, kıyas vb. olması halinde hamli yapılabilirken bazılarına göre de müctehid iki kayıt arasında muhayyerdir.⁸⁸ Yemin kefaretinin zihâr orucuna -onun da bir kefaret olması hasebiyle- daha yakın olduğu mülahazasıyla yemin kefaretiyle ilgili orucun peş peşe tutulmasının daha uygun olacağı da kaydedilmiştir.⁸⁹

5. Mutlak nassın *emir* ya da *olumlu* cümle içinde kullanılması gerekir. “Emir” kaydı, mubah alanda takyîd yapmanın zorunlu olmadığına işaret etmektedir. Kaldı ki mükellefler, mubah alanda yer alan bir fiili yapıp yapmamakta muhayyer bırakılmışlardır. Bu yönüyle de zaten bir tezat söz konusu değildir. Nefiy ya da nehiyden sonra vâki olması halinde ise mutlak mukayyede hamledilmez. Zerkeşî’den ödünç alarak ifade edelim: “Mükateb köleni azat etme! (لا تعتق مكاتباً)” şeklindeki mutlak ifade ve “kâfir mükateb köleni azat etme! (لا تعتق مكاتباً كافراً)” şeklindeki mukayyed ifadenin bir kimsenin dilinden sadır olduğunu düşünelim. Bu durumda acaba konuşanın kastı, kâfir mükateb kölenin azat edilmemesi midir -ki bu halde takyîd yapmış olacağız- yoksa inanç ayrımı yapmaksızın hiçbir mükateb kölenin azat edilmemesi midir -ki bu durumda mutlak ve mukayyed ile ayrı ayrı amel etmiş olacağız. Genel kanaat hamledilmemesi yönündendir. Çünkü hamledilmesi halinde mümin mükateb kölenin azat edilmesine kapı aralanmış olacak ve bu durumda ilk cümlenin ihtiva ve ifade ettiği umumî anlam ihlal edilmiş olacaktır.⁹⁰

⁸⁶ Mücâdele, 58/4.

⁸⁷ Bakara, 2/196.

⁸⁸ Bk. Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fıkh*, III, 426-7; Mâverdî, *el-Havi'l-kebir*, XV, 329-30; Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-fusul*, s. 212.

⁸⁹ Selâme, *et-Te'sîs fi usulî'l-fıkh*, s. 381.

⁹⁰ Bk. Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fıkh*, III, 430-1.

Esasında örnekte de geçtiği üzere mutlak lafzın nehiy ya da nefiy formunda kullanılması halinde âm lafzın tanımında da andığımız üzere nefiy, nehiy ve şart edatlarından sonra vaki olan nekre kelimeler, “karîne” yoluyla itlak değil umum ifade etmektedir. O halde bu formda kullanılan ifadeler takyîde değil, tahsise örnek oluşturmaktadır.⁹¹

6. haml için ayrıca takyîde engel teşkil eden bir delilin bulunmaması gerekir.⁹² Aksi halde takyîd yapılamayacaktır. Bu şart, aynı zamanda kaydın mukayyede sınırlı olduğunu belirten bir delilin olması halinde de takyîd yapılamayacağına işaret etmektedir. Zerkeşî, bu kuralı somutlaştırmak adına iddetle alakalı aşağıda yer alan ayetleri örnek vermektedir.

“İçinizden birinin ölmesi ve ardında dul eşler bırakması hâlinde, o kadınlar dört ay on gün iddet beklemek zorundadır. (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ)
(بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)⁹³

“Ey mümin erkekler! Mümin hanımlarla evlenip zifafa girmeden önce onları boşadığınız takdirde, onların iddet beklemelerini isteme hakkınız yoktur. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا)⁹⁴

İlk ayette, zifaf gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin kocası ölen her kadının iddet beklemesi gerektiğine dikkat çekilmektedir ve bu yönüyle nas, mutlaktır. Zira altı çizili *ezvâc* lafzı da bunu ifade etmektedir. Ancak ikinci ayet, daha dar bir ifadeyle, zifafa girilmeden boşanan kadınların iddetten muaf olduğuna işaret etmektedir ve bu yönüyle nas, mukayyed olmaktadır. Peki, bu durumda mutlak olan ilk ayet, mukayyed olan ikincisine hamledilerek evlenmiş fakat henüz zifafa girmeden eşi ölmüş kadınların da iddet beklemesine lüzum yoktur denilebilir mi? Zerkeşî, bu soruya olumsuz yanıt vermektir. Çünkü kocası ölmüş kadının miras ve kocasının cenazesini yıkama vb. bazı açılardan hala evlilik ilişkisinin devam ettiğini buna mukabil ikinci ayette söz edilen bâin boşanmada durumun böyle olmadığını dolayısıyla takyîd edilmeyeceğini belirtir.⁹⁵

Ne var ki bu örnek konuyu beyan sadedinde isabetli değildir. Sülemî'nin de ifade ettiği gibi anılan iki ayet hem sebep hem de hüküm yönün-

⁹¹ Sülemî, *Usulü'l-fıkh ellezî lâ yeseu'l-fekîh cehluhu*, s. 372

⁹² Şevkânî, *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, II, 717; Salih, *Tefsirü'n-nusus fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, II, 229.

⁹³ Bakara, 2/234.

⁹⁴ Ahzap, 33/49.

⁹⁵ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fi usuli'l-fıkh*, III, 433.

den farklılık arz etmektedir. İlk ayette sebep, ölüm; hüküm ise iddetin gerekliliği iken, ikinci ayette sebep, zıfaf öncesi boşanma; hüküm ise iddete lüzum bulunmayışıdır. Zaten bu durumda hamli yapılamayacağına dair ittifak söz konusudur.⁹⁶

5. Sonuç

Her ne kadar mutlak ile âm lafzın aynı olduğu bazı bilginlerce dile getirilse de esasında iki kavram arasında mahiyet açısından ince bir ayırım bulunmaktadır. İki kavramı birbirinden ayıran belli başlı kalıpların yanında hatırdan tutulması gereken en temel fark şudur: Mutlak lafız, kapsamındaki fertlerin tamamını âm lafızda olduğu gibi bir anda (şümül ve istiğrak) değil bedel veya münavebe yoluyla kapsar. Tanım ve mahiyeti farklı olan bu kavramların kapsamlarının daraltılması da farklı ıstılahlarla ifade edilir. Buna göre âm lafzın kapsamındaki fertlerin bir kısmının müstakil/gayr-i müstakil ve mukârin (eş zamanlı) bir delille kapsam dışı bırakılması teknik olarak “tahsis” kelimesiyle karşılanırken mutlak lafzın kapsamındaki fertlerden bir kısmının mukayyed nasla kapsam dışı bırakılması ise “takyîd” kavramıyla ifade edilir.

Mutlakın hangi delil veya karîneyle takyîde uğrayacağı da önem arz eden hususlar arasındadır. Hanefîler, cumhurun aksine mutlak ve mukayyedi katiyet ifade eden hâs lafzın kapsamında değerlendirdiklerinden haliyle mutlak nassın ancak eş değer veya daha kuvvetli bir delil tarafından takyîdine uğramasına cevaz vermektedirler.

Mutlakı takyîd eden eş değer veya daha kuvvetli bir delil olmadığı sürece mutlak nasla amel etmenin esas olduğu, zira konuşanın rıza ve onayı olmadan kısıtlama ve tevile gidilemeyeceği bilinen bir husustur. Kayıtlayıcı bir delilin mevcudiyeti halinde ise takyîd gündeme gelecektir. Mutlakın mukayyede hamlinde en önemli unsur, iki nas arasında hüküm ve konu birliği olmasıdır. Hüküm birliğinin olmadığı yerde iki nas arasında bir tezattan söz edilemeyeceği için bütüncül okuma gerekliliğinden de söz edilemez. Zira bütüncül okumaktan kastımız, aynı kaynaktan sadır olan, buna mukabil çelişki arz eden ifadeleri konuşanın kastı ve rızasına uygun olarak uzlaştırmaktır.

Takyitte diğer bir önemli nokta, mutlak ve mukayyed hükümlerin vaz'ına temel teşkil eden sebeptir. Hüküm birliğine sahip iki ya da daha fazla nassın sebebi aynı ise hamli yapılabileceği hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmazken sebeplerin farklı olması halinde ise hamli ve takyît hususu tartış-

⁹⁶ Bk. Sülemî, *Usulü'l-fıkh ellezî lâ yeseu'l-fekîh cehluhu*, s. 373.

malıdır. Aynı hükme sahip mutlak ve mukayyed naslarda irade ve kasıt farklı olursa mutlak ile mukayyed nas arasında bir çelişkiden söz edilemeyeceği için kanaatimizce takyide gerek bulunmamaktadır.

Takyitte hüküm ve sebep birliği kadar mutlak ve mukayyed nasların vürut/nüzul tarihi de önemlidir. Vürut/nüzul tarihi bilinmiyorsa eş zamanlı sadır olduğu varsayılarak takyîd yöntemine başvurulmaktadır. İki nas arasında öncelik-sonralık ilişkisi bilinirse konuşanın iradesinin değiştiği mülahazasından hareketle mukayyed, çeliştiği oranda mutlak olanın hükmünü ilgâ edeceğinden bu ameliye, takyîd değil nesih adını alacaktır. Esasında gerek kısmî nesih gerekse takyîd işleminde yapılan ameliyeler, hükmü kısmen daraltmakta ve bu yönüyle benzerlik arz etmektedir. Fakat bu işlemlerin üzerinde gerçekleştirildiği lafız, farklılık arz ettiğinden haliyle isimlendirmeler de farklı olmakta ve araştırma boyunca da serdedildiği üzere pek çok fikhî ihtilafa konu olmaktadır.

Kaynakça

- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, *el-İhkam fî usulî'l-ahkâm*, talik. Abdürezzak el-Affî, Daru's-samî, Suud 2003.
- Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd, *İhkamü'l-fusul fî ahkâmî'l-usul*, thk. Abdülmecid Türkî, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *et-Takrib ve'l-irşad : es-sagir*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1998.
- Bardakoğlu, Ali, "Âm", *DİA*, Ankara 1989, II, 552.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fî usulî'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, Institut Français de Damas, Damas (Dimaşk) 1964.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzi, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi, Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1996.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahî'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Dârü'l-ilm li'l-Melayin, Beyrut 1990.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî usulî'l-fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dib, Câmiatu Katar, Devha [Doha] ts.
- Düreynî, Muhammed Fethi, *el-Menahicü'l-usuliyye fî'l-ictihad bi'r-re'y fî't-teşri'*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2013.
- Ebû Zehre, Muhammed, *Usulü'l-fıkh*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1958, y.y.
- Edîb Sâlih, Muhammed, *Tefsirü'n-nusus fî'l-fıkhî'l-İslâmî*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1993.

- Ferrâ, Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fî usulî'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki, Suud 1990.
- Güman, Osman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2012, cilt: XVII, sayı: 33, s. 103-132.
- Halil İsa, Adile Ali, *Davâbitu hamli'l-mutlak ale'l-mukayyed inde'l-usuliyî'n ve eseru zâlika ale'l-ahkâmî's-şer'iyye*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necah Üniv. Filistin 2010.
- Hallâf, Abdülvehhab, *İlmu usûli'l-fıkh*, Mektebetü'd-da'veti'l-İslâmiyye, Kahire 1956.
- Heyet, *el-Mevsuatü'l-fıkhîyye*, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1983/1404.
- Hın, Mustafa Said, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları: Usuldeki Farklılığın Fakiherin İhtilafındaki Rolü*, trc. Halit Ünal, Rey Yayıncılık, Kayseri 1993.
- Hilâl, Heysem, *Mu'cemu mustalahi'l-usul*, müracaa ve tevsik. Muhammed Altunci, Dârü'l-cil, Beyrut 2003/1424.
- Hudarî Bek, Muhammed, *Usulü'l-fıkh*, el-Mektebetü't-ticaretî'l-kübra, Mısır 1969.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Kitâbü'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.
- İbn Faris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-fıkr, 1979.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Mugni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Dâru âlemi'l-kütüb, Riyad 1999/1419.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid: Mezheplerarası Mukayeseli İslam Hukuku*, red. Vecdi Akyüz; trc. Ahmed Meylani, Ensar Yayınları, İstanbul 2015.
- İbn Selâme, Mustafa b. Muhammed, *et-Te'sîs fî usulî'l-fıkh*, Mektebetü'l-Harameyn, ts., yy.
- İbn Sübkî, Taceddin Ebi Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, *Ref'ü'l-hacib an Muhtasari İbni'l-Hacib*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcut, Âlemü'l-Kütüb (World of Books), Beyrut 1999/1419.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, Dâru'l-meârif, Kahire, ts.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe, *Kitabü'l-Emval*, thk. Şakir Zîb Feyyaz, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhus ve'd-dirasati'l-İslâmiyye, Riyad 1986.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *et-Tahkik fî mesaili'l-hilaf*, (tenkîhu't-tahkîk ile birlikte) thk. Abdülmü'tî Emin Kal'aci, Dârü'l-Va'y, Haleb 1998.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, *Şerhu Tenkihi'l-fusul*, Dârü'l-fikr, Beyrut 2004.
- _____, *Zahire*, thk. Muhammed Hacci, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi'ş-şerai'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. Hasan, *et-Temhid fî usuli'l-fıkh*, thk. Müfîd Muhammed Ebû Amşe, Dârü'l-medenî, Cidde 1985.
- Koca, Ferhat, "Mutlak" *DİA*. İstanbul 2006, XXXI, 402 vd.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Hâvi'l-kebir fî fıkhı mezhebi imam Şâfiî*, tahkik ve talik Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1994/1414.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud, *el-İhtiyar li-ta'lîli'l-Muhtar*, thk. Züheyr Osman el-Caid, Darü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Beyrut, ty.
- Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alemülhüdâ Ali b. Hüseyin, *ez-Zerîa ila usûli'ş-şerîa*, tsh. Ebü'l-Kâsım Gürcî, Danişgah-ı Tahran, Tahran 1984.
- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Mühezzeb fî ilmi usuli'l-fıkhî'l-mukaren: tahrir li-mesailihi ve dirasetiha dirase nazariyye tatbikiyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999/1420.
- Osman, Mahmûd Hamid, *el-Kamusü'l-mubîn fî ıstılahati'l-usulîyyin*, Dârü'z-zâhim, Kahire 2002.
- Özsoy, İsmail, "Faiz" *DİA*, İstanbul 1995, XII, 112.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *el-Mahsul fî ilmi usuli'l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1992, II, 315-356.
- San'anî, Ebû İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail Emir, *Sübülüs-selam şerhi Bulûgü'l-meram min cem'i edilleti'l-ahkâm*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2004.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usulüs-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye Beyrut 1993.
- Sülemî, İyâz b. Nâmî, *Usulü'l-fıkh ellezî lâ yeseu'l-fekîh cehluhu*, Darü't-tedmuriyye, Riyad 1426.
- Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları: (Usulü'l-fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez. TDV Yay., Ankara 1990.
- Şakir, Hanbelizade Muhammed, *Fıkh Usulü*, trc. Mustafa Yıldırım, İİFV. Yayınları, İzmir 2010.

- Şâfi, Nizameddin, *Usulü'ş-Şâfi: muhtasar fî usulî'l-fikhî'l-İslâmî*, thk. Muhammed Ekrem Nedvi, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000.
- Şevkani, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, Dârü'l-fazile, Beyrut 2000.
- _____, *Neylü'l-evtar şerhi Münteka'l-ahbar*, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, Kahire 1971.
- Şirâzî, *et-Tebşıra*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-fikr, Dımaşk 1980.
- _____, *Şerhu'l-lüm'a*, thk. Abdülmecid et-Türkî, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. el-Hatib, *Mugni'l-muhtac ila ma'rifeti meani elfazî'l-Minhac*, Dârü'l-marife, Beyrut 1997.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu istilahâti'l-fünûn*, Mektebetü Lübnan Beyrut 1996.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali, *el-Udde fî usulî'l-fikh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî, Çitare, Kum 1417.
- _____, *el-Mebşut fî fikhî'l-İmamiyye*, tashih ve talik. Seyyid Muhammed Taki el-Keşfî, Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, Beyrut ts.
- Udeh, Abdülkadir, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, trc. Ali Şafak. Kayıhan Yay. İstanbul 2012.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alaeddin Muhammed b. Abdilhamid b. Hasan, *Bezlü'n-nazar fî'l-usul*, thk. Muhammed Zekî Abdilber, Mektebetu Dârü't-türas, Kahire 1992.
- Zâhidî, Senâullah, *Telhîsü'l-usul*, Merkezü'l-mahtutât, Kuveyt 1994.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülkerim el-İrbâvî, Matbaatu'l-hükümet, Kuveyt 1990.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Esasü'l-belaga*, thk. Muhammed Basil, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1998.
- Zencânî, Ebü'l-Menakıb Şehabeddin Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd, *Fikhî Hükümlerin Usulî Dayanakları* (Tahricü'l-furu' ale'l-usul), trc. Davut İltaş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.
- Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fikh*, göz. geç. Ömer Süleyman Eşkar, haz. Abdülkadir Abdullah Anı, Vizaretü'l-evkaf ve'ş-şuuni'l-İslamiyye, Kuveyt 1992.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fî usulî'l-fikh*, Müessesetü-Kurtuba, Bağdat 1976.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Veciz fî usulî'l-fikh*, Dârü'l-fikh, Dımaşk 1999.

A Holistic Reading Method over Principles of Islamic jurisprudence: To restrict the absolute term and Its Role in jurisprudence

Citation / ©- Hayta, M. (2016). A Holistic Reading Method over Principles of Islamic jurisprudence: To restrict the absolute term and Its Role in jurisprudence, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (2), 143-170.

Abstract- *The holistic approach, as opposed to the analytic approach which analyzes the statement emanating from the speaker in pieces one by one and reaches a conclusion, evaluates the statement comprehensively in terms of case, subject and context in order to reveal what the speaker actually means. In other words, it is the pooling of texts related to the same subject and critiquing those texts. Thus, it becomes possible to reconcile different or conflicting statements on the level of a method, and at the end it is understood that the entirety is different to and bigger than the piece, and the pieces gain meaning within an entirety. Holistic reading refers to two methods in the Principles of Islamic jurisprudence. One of these is specification, while the other is restricting the absolute word. This study aims to reveal the discussions on the definition, status, function and signification of restricting the absolute word in the jurisprudence, and its role in disputes in fiqh.*

Keywords- *Principles of Islamic jurisprudence, the unrestricted word, the confined word, restricting the absolute word, commonness, specification*

Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Dengesi

Yrd. Doç. Mansur GÖKCAN*

Atıf / ©- Gökcan, M. (2016). Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Dengesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 171-192.

Öz- *Havf ve recâ (korku ve ümit), sûfinin her halinde bulunması gereken iki haslettir. Kulluğun sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için, havf ve recânın tek taraflı olmaması, birbirine eşit ve dengeli olması gerekir. Recânın hâkim olduğu kimse, "nasıl olsa affedileceğim." ümidiyle ibadetleri terk edebilir. Havfın hâkim olduğu kimse ise, "affedilmeme" endişesi ile kendisine, ailesine ve etrafındakilere zarar verecek şekilde aşırı ibadete yönelebilir. Bu durum, birtakım ruhî hastalıklara dahi sebep olabilir. Havf ve recâ, nefsin iki dizginine benzetilmiştir. Dizginler müsavi tutulursa, nefis zapt edilir ve doğru istikamette gitmek mümkün olur. Havf ve recâ, kuşun iki kanadına da benzetilmiştir. Kanatları eşit olmayan kuşun doğru istikamette uçuşması mümkün olmadığı gibi, havf ve recâsı eşit olmayan kişinin de kulluğunu doğru istikamette yürütmesi ve dengeli bir dinî hayat yaşaması mümkün olmaz.*

Anahtar sözcükler- *Havf (korku), recâ (ümit), denge, sûfî, tasavvuf*



Giriş

Lügatte havf; korkmak, çekinmek, sakınmak, endişe etmek ve bilmek anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca havf, istenilmeyen bir şeyin başa gelmesi veya sevilen bir şeyin kaybedilmesi endişesi içinde olmaktır. Havf, emniyet ve güven kelimelerinin zıddıdır.¹ Allah korkusunun karşılığı olarak, havfullah ve

Makalenin gelişi 31.10.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Çukurova Ü. İlahiyat F. Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: mgokcan@cu.edu.tr

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-meârif, Kahire 1979, II, s.1290; ez-Zebîdî, *Tacu'l-arûs*, Beyrut 1986, XXIII, s. 288, 289; Cur, Halil, *Lârûs*, Lârûs Yayınları, Paris 1973, s. 477; Bustânî, Abdullah, *el-Bustân*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1992, s. 331; Âyid, Ahmed ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-esâsî*, Lârûs Yayınları, Aleco 1989, s. 428.

haşyetullah kelimeleri kullanıldığı gibi² havf kelimesi de yalnız başına “Allah korkusu” anlamında kullanılmaktadır. Çalışmamızda da havf kelimesi bu anlamda kullanılacaktır.

Kuşeyrî (ö. 465/1072): “Havf, gelecekteki bir şeyle ilgilidir. Çünkü insan, ya başına hoşlanmadığı bir şeyin gelmesinden veya arzu ettiği bir şeyi elde edememekten korkar. Halde mevcut olan bir şeyle korkunun ilgisi bulunmaz. Allah Teâlâ’dan olan korku; kulun, ‘Allah beni ya dünyada, ya da âhirette cezalandıracak.’ diye korkması şeklinde olur.”³ diyerek, havfın gelecekle ilgili bir endişeden kaynaklandığını ifade etmiştir.

Gazâlî (ö. 505/1111): “Beklenen, hoş gitmeyen bir şey ise ve ondan dolayı da kalpte bir elem hâsıl olursa, buna havf adı verilir.”⁴ diyerek, havfı tanımlamıştır. Korkuya sebep olan şey, hoş gitmeyen bir akıbet beklentisidir. Bu durum, kalbi daraltmakta ve üzüntüye yol açmaktadır. Kalbin bu durumu kabz olarak ifade edilmektedir. Kuşeyrî ve Gazâlî’nin havf konusundaki açıklamalarının örtüşmesi, Gazâlî’nin, Kuşeyrî’den faydalandığını ve etkilendiğini göstermektedir. Bu tespit, Kuşeyrî’nin, el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve öğrencilerinden el-Farmadî (ö. 477/1084) vasıtasıyla Gazâlî’yi etkilediği görüşünü de teyid etmektedir.⁵

Doğumdan ölüme kadar tüm insanlarda mevcut olan korku, hayvanlar âleminde de çok etkindir. İnsanlar ve hayvanlar, kendilerine zarar verecek şeylerden korkarlar ve kaçarlar. İnanan insanlarda mevcut olan Allah korkusu ise bu genel korkudan farklıdır. Allah korkusu, O’na sığınmaya ve emirlerini yerine getirmeye sevk eder. Cehennem korkusu, her mü’minde mevcut olan genel korkudur. Allah’ın zatından korkmak ise; Allah’ı bilen, O’na yakın olan, huzurunda yasaklarını işlemekten utanan, O’ndan çekinen, saygısından dolayı yasaklarına yönelmeyen ve O’nu görüyormuş gibi kulluk eden kişinin korkusudur.⁶

Mü’min, Allah’tan kaçmasının mümkün olmadığına inanır. Bu inançla Allah’tan korkar, ancak O’ndan kaçmayarak, korkudan kurtulmak için yine

² Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991, s. 213.

³ Kuşeyrî, Ebû’l-Kâsım Abdülkerim b. Havazin b. Talha Kuşeyrî Neysabûrî, *er-Risâle*, Dâru’l-hayr, Beyrut 1997, s. 125.

⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 1975, VIII, s. 427.

⁵ Uludağ, Süleyman, “Kuşeyrî”, *DİA*, İstanbul 2002, 26, s. 474.

⁶ Allah korkusu için bkz. Gökcan, M. (2004), “Tasavvufta Allah Korkusu (Havf)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2), s. 249-276.

O'na sığınır. İnanan kimse, Allah'ın merhametini kaybetme endişe ve korkusuna kapılabilir. O'ndan korkan insan, Allah'ın gazabından kaçıp merhametine sığınır.⁷

Recâ, ümitsizliğin zıttı olup, ümit anlamındadır; ayrıca bir şeyin olmasını beklemek ve istemek anlamlarına da gelmektedir.⁸ Recâ, ummak-ümit etmek anlamlarına geldiği gibi, bir şeyden “korkmak” anlamına da gelir.⁹

Mekkî (ö. 386/996), “Recâ, korkanların rahatlatma sebebidir. Bundan dolayı Araplar, recâyı havf olarak isimlendirirler. Çünkü havf ve recâ birbirinden uzaklaştırılmayan iki vasıftır.”¹⁰ diyerek, korku ile umudun iç içe olduğunu ifade etmiştir.

Tanımlardan ve Mekkî'nin sözünden anlaşılacağı üzere, recânın içerisinde havf da mevcuttur. Recâda, affedilme ümidi kadar, affedilmeme korkusu ve endişesi de vardır. Korkusuz bir af ümidi, rehavete sokarak ibadetlerden uzaklaştırılabilir. Recâda, affedilme umudu galip unsurdur, fakat affedilmeme korkusu ve endişesi de göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.

Kuşeyrî, “Recâ, ihsanı ve ikramı bol olan Allah'ın cömertliğine güvenmektir.” “Recâ, gelecekte meydana gelecek olan ve sevilip istenilen bir şeye kalbin ilgi ve alaka duymasıdır. Recâ da havf gibi gelecekte meydana gelecek olan bir şeyle ilgilidir.”¹¹ diyerek recâyı tanımlamıştır.

Gazâlî, recânın zıttının ye's ve ümitsizlik olduğunu belirtmiş¹² ve recâyı şu şekilde tanımlamıştır: “Eğer beklenen şey, hoşça giden bir şey ise ve kalpte de bir zevk ve rahatlatma meydana getirirse buna recâ denilir.”¹³

Recânın, “gelecekle ilgili olması, hoşça giden bir şey olması ve kalpte bir zevk meydana getirmesi,” Kuşeyrî ve Gazâlî'nin tanımlarındaki örtüşmeyi göstermektedir. Bu durum da Gazâlî'nin, Kuşeyrî'den etkilendiğini ortaya koymaktadır.

⁷ Yavuz, Kerim- İnam, Ahmet ve diğerleri, *Sosyal Bilimlerde Güven*, Vadi yayınları, Ankara 2003, s. 33.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, s.1604; Âyid ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-esâsî*, s. 509.

⁹ Âyid ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-esâsî*, s. 509.

¹⁰ Mekkî, Ebû Talib, *Kütü'l-kulûb*, Dâru sâdır, Kahire 1892, s. 216.

¹¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 132.

¹² Gazâlî, *İhya*, IV, s. 144.

¹³ Gazâlî, *İhya*, IV, s. 142.

1. Havf ve Recânın Tasavvuftaki Yeri

Havf ve recâ, tasavvufun bidayetinden itibaren mevcut olan kavramlardır. Havf, recâ ve muhabbet, tasavvufun temellendiği üç sacayağıdır. Bu ayaklardan birisinin olmaması veya eksik olması, tasavvufun dengesini bozar. Kulun içinde bulunduğu hale göre zaman zaman bunlardan birisi öne çıkabilir. Hasan Basrî'de (ö. 110/728) havf ve hüzün öne çıkarken, Rabiâtü'l-Adeviyye'de (ö. 185/801) muhabbetin öne çıkması gibi.

Schimmel (ö. 2003), havf ve recânın makam mı, hal mi olduğu konusunda mutasavvıfların farklı görüşlere sahip olduklarını ve Serrâc'ın (ö. 378/988) bunlara hal dediğini belirtmiştir. Psikolojik bakımdan havf ve recâyı makam olarak sınıflandırmak gerektiğini, bunların, tasavvufun başlangıç safhalarında bile temel esaslardan olduğunu söylemiştir. Kabz ve bastı da, havf ve recâ makamlarına tekabül eden haller olarak zikretmiştir.¹⁴

Sûfî, seyr-i sulûkla Allah'a yönelirken birçok makamı (usul-ü aşere) aşarak yol alır. Bu makamları idrak ederken de pek çok hali idrak eder. Mutasavvıfların çoğu, makamların kalıcı, hallerin ise geçici olduğu görüşündedir. Bunların hal kabul edildiği için geçici olduğunu düşünmek sakıncalıdır. Sanıyoruz Schimmel, bu kaygıdan dolayı Serrâc'ın hal olarak kabul ettiği havf ve recâyı makam olarak kabul etmek gerektiği düşüncesine kapılmıştır. Bazı mutasavvıfların da havf ve recânın makam olduğunu kabul etmeleri, benzer endişelerden kaynaklanmış olabilir. Havf ve recâ, seyr-i sulûk devam ettikçe, hatta kulluk devam ettikçe daima kulda bulunması gereken hasletlerdir. Bunlar hal olarak düşünülse bile sûfî, sadece havf, recâ veya muhabbet halinde olmaz. Bu hallerin hepsini de yaşayabilir, fakat bazen bir hal ağır basıp daha çok onun etkisinde kalabilir. Önemli olan, bu halin ağırlığının ve etkisinin diğer halleri ortadan kaldıracak şekilde sürekli olmamasıdır. Tasavvuf ehlinin tenkit ettiği durum budur. Bir hale çakılı kalınamayacağına göre, sûfî bu hallerden elde ettiği kazanımlarını iyi değerlendirip kulluğunda dengeye riayet etmelidir.

Tasavvuf ehli, birçok yoldan Allah'a yürüyen kimselerdir. Bunlardan bir kısmına muhabbet tariki üstün gelir. Bir kısmına şevk, bir kısmına havf ve haşyet, bir kısmına da recâ ve nimetleri görme üstün gelir ve bu kişilerden her biri, içinde bulunduğu vakitte üstün gelen hale göre konuşur.¹⁵

¹⁴ Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, Çev. Ender Gürol, Adam Yayınları, İstanbul 1982, s. 117, 118.

¹⁵ Bernd Radtke (hazırlayan), *Edebü'l-mülûk*, el-Matba'atü'l-Katolikiyye, Beyrut 1991, s. 53, 54.

Görülüyor ki seyr-i sulûk halindeki sûfinin içerisinde bulunduğu haller zaman zaman değişiyor. Sûfî, bazen havf, bazen recâ, bazen de muhabbet halinde olabiliyor ve içinde bulunduğu hale göre hareket ediyor, kulluk yapıyor ve konuşuyor. Bu düşünceye göre, sûfî sadece bir halde bulunmuyor. Zikredilen hallerin her biri zaman zaman sûfîde baskın durumda bulunuyor ve sûfî de bu hallerin etkisiyle hareket ediyor. Eğer havf hali baskın gelirse, kulluğunda havf daha etken oluyor. Eğer recâ veya muhabbet hali baskın gelirse, kulluğunda bu haller daha etken oluyor.

Muhâsibî (ö. 243/857), şu sözlerle havf ve recâyı makam olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır: “Tâzîm, hayâ, iclâl, muhabbet, havf ve yakîn ihlâstan türemiştir. Her mü'minin bu makamlarda bir yeri vardır ki o makam onların hallerinden tanınır. Denilir ki, havf sahibi olan kişide recâ, recâ sahibi olan kişide de havf vardır. Sabır ehlinde rıza, muhabbet ehlinde de hayâ vardır.”¹⁶

Muhâsibî, ihlâs ve samimiyetin bütün makamlarda bulunması gerektiğini, ihlâs ve samimiyetten yoksun olan makamın makam olamayacağını vurgulamaktadır. Kulluğun her safhasında ve her anında ihlâs olmalıdır. İhlâs olmayan ibadet, şekilden öteye gidemez. İhlâs olmayan makam da isimden öteye gidemez. Burada ayrıca, makamların birbirinden ayrı ve alakasız olmadığı ve birbirlerini tamamladığı görülmektedir. Recâsız havf eksik olduğu gibi, rızasız sabır da, hayâsız muhabbet de eksik olur. Recâsız havf kulun dengesini bozduğu gibi, havfsız recâ da kulun dengesini bozar.

Cüneyd (ö. 279/909), hallerin şimşek gibi gelip geçici olduğunu kabul etmektedir.

Muhâsibî ise, hallerin kalıcı olduğunu kabul etmekte ve “Bir hal, sıfat olacak şekilde kulda yerleşmedikçe kula o halin ismi verilmez.” demektedir.

Hucvirî (ö. 465/1072), makamın kalıcı, halin geçici olduğunu kabul etmekte ve makamın kesbî, halin ise vehbî olduğunu ifade etmektedir. Muhâsibî'nin rızayı dahi hal olarak kabul etmesini ise şöyle yorumlamaktadır: “Makamların nihayeti, hallerin bidayetidir. Rızanın bidayeti kazanılan, nihayeti ise ihsan edilen şey nevindedir. Rızasının kendisiyle olduğunu gören buna makam demiş, rızasının Hakk ile olduğunu gören buna hal demiştir.”¹⁷

¹⁶ Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Risâletü'l-müstersidîn*, Dâru's-selâm, Kahire 2000, s. 233.

¹⁷ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s. 289, 290.

Gazâlî, “Recâ, sâliklerin makamlarından, tâliplerin hallerindedir. Bir vasıf, bir kimsede sabit ve yerleşik olursa makam olarak isimlendirilir fakat gelip geçici olursa hal olarak isimlendirilir.”¹⁸ demiştir.

Sâlik, seyr-i sulûkda bulunan ve makamları idrak eden kimsedir. Tâlip ise, onların yoluna girmeyi ve buldukları makamları arzu eden kimsedir. Durum böyle olunca recâ, sâlikte kalıcı bir makam iken, tâlipte haldir ve gelip geçicidir.

2. Havf ve Recâ Birbirinin Zıddı Değil Tamamlayıcıdır

Lügatta recâ, “ümit etmek” anlamına geldiği gibi, bir şeyden “korkmak” anlamına da gelmektedir.¹⁹

Lügat anlamında görüldüğü gibi, recânın içerisinde gizli olarak havf da bulunmaktadır. Recâda Allah’ın affına ulaşma ümidi olduğu gibi, Allah’ın affına ulaşamama korkusu ve endişesi de vardır.

Mekkî, “Recâ, korkanların rahatlama sebebidir. Bundan dolayı Araplar, recâyı havf olarak isimlendirirler. Çünkü havf ve recâ birbirinden uzaklaştırılmayan iki vasıftır.”²⁰ diyerek, korku ile umudun iç içe olduğunu ifade etmiştir.

Gazâlî, “Havf, recânın zıddı değil bilakis onun arkadaşıdır. Recâ, rağbet yoluyla bir teşvikçi olduğu gibi, havf da rehbet yoluyla başka bir teşvikçidir.” demiştir.²¹

Recânın rağbet yoluyla teşvikçi olması, Allah’ın affını isteyerek ve arzu ederek kulluğa ve ibadetlere yönelmeye teşvik etmesidir. Havfin rehbet yoluyla teşvikçi olması ise, Allah’tan korkarak günahlardan uzaklaşmaya teşvik etmesidir.

Serrâc’ın aktardığı şu söz, havf ve recânın birlikteliğinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır: “Yanında havf bulunmayan her muhabbet afete uğramıştır. Yanında recâ bulunmayan her havf da afete uğramıştır. Yanında havf olmayan recâ da böyledir.”²²

¹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, IV, s. 142.

¹⁹ Âyid ve diğerleri, *el-Mu’cemü’l-Arabiyyü’l-esâsî*, s. 509.

²⁰ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, s. 216.

²¹ Gazâlî, *İhya*, IV, s. 144.

²² Serrâc, Ebû Nasr Tûsî, *el-Luma*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 2001, s. 58.

Bu durumda, tek taraflı havf veya recânın tam olmayıp eksik olduğu, faydalı değil zararlı olduğu, sahibine iyilik değil felaket ve musibet getireceği ortadadır.

Mekkî, “Havf ve recâ imanın vasıflarındandır. İman ancak havfla kemâle ulaşır. Allah’a inanıp da O’ndan korkan kişi Allah’tan ümitvâr olmazsa (recâ sahibi olmazsa) iman etmiş olmaz.” demiştir.²³

Havf veya recâdan birisinin eksik olması, imanın eksik olması olarak kabul edilmiştir. Çünkü Kur’ân’da, Allah’tan korkulması emredildiği gibi, Allah’tan ümitvâr olunması da emredilmektedir. Allah’tan korkulması gerektiğine inanan kimse aynı zamanda Allah’ın affediciliğine de inanmak durumundadır. Yoksa imanı eksik olur. Allahın celâl sıfatını kabul edip, ğafûr, rahîm ve cemâl sıfatlarını kabul etmemek olmaz.

Sehl Tüsterî (ö. 273/886), “Korku erkek, ümit ise dişidir. Bu ikisinin birleşmesinden imanın hakikati doğar.”²⁴ diyerek, Mekkî gibi, havf ve recânın iman meselesi olduğunu ortaya koymuş, erkek ve dişinin birbirini tamamladığı gibi havf ve recânın da birbirini tamamladığını söyleyerek birlikte olmalarının hayatî önemine dikkat çekmiştir.

Mekkî, havf veya recânın sahih olmasını birlikte olmalarına bağlamıştır: Kulun recâsının sahih olmasının alameti, recâsının içinde havfin bulunmasıdır. Çünkü recâ ile ulaşılan bir şeyin (nimetin) kaybedilmesinden de korkulur. Mekkî, ayrıca havf ve recâ birlikteliğini şu teşbihle izah etmiştir: “Gece ve gündüzün birbirinden ayrılmayıp birbirini tamamladığı gibi, havf ve recâ da birbirini tamamlar ve birbirinden ayrılmaları mümkün olmaz.”²⁵

Recâsız havfin veya havfsız recânın tam olmayıp eksik kalacağını ve sahibini asla hedefine ulaştıramayacağını Yahya b. Muaz’ın (ö. 258/ 871) şu sözlerinde görmekteyiz: “Kim Allah’a recâsız bir havfla kulluk ederse zikir denizlerinde boğulur. Kim de havfsız bir recâ ile kulluk ederse aldanma çöllerinde yolunu kaybeder. Kim havf ve recâ ile kulluk ederse doğru bir yolda yürümüş olur.”²⁶

²³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 215.

²⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif, İhyâ* ekinde (Mülhak), Beyrut Trs. s. 236; Kelâbâzî, Ebû Bekr, *et-Ta'âruf*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1993, s. 116; *Ta'arruf*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 148.

²⁵ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 216.

²⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 242.

3. Havf mı Üstündür Yoksa Recâ mı?

Havf mı daha üstün yoksa recâ mı? Sorusu batıl bir sorudur. Bu soru, “ekmek mi daha üstün yoksa su mu daha üstün” sorusuna benzer. Eğer bir kimse aç ise, ekmek onun için daha üstündür. Eğer bir kimse susuz ise, su onun için daha üstündür. Eğer kulun ikisine ihtiyacı eşitse, o zaman ikisi de eşittir. Bu tespitin ardından korku ve ümidin, kalpleri tedavi eden iki ilaç olduğunu söyleyen Gazâlî, bunların hangisinin daha önemli olduğunu şöyle izah etmiştir: Eğer bir kişinin kalbinde Allah’ın azabından veya tuzağından emin olma hastalığı varsa havf daha üstündür (efdaldir). Eğer bir kişinin kalbinde ye’s ve Allah’ın rahmetinden ümit kesme hastalığı varsa recâ o kişi için daha efdaldir. Gazâlî, daha üstün anlamına gelen “efdal” kelimesi yerine, “daha uygun, daha münasip” anlamlarına gelen “eslah” kelimesinin kullanılmasının uygun olacağını belirtmiştir.²⁷

Havf veya recâdan birinin diğerine üstünlüğü, ifade ettiği manadan ziyade bir kimsenin bunlara olan ihtiyacına göre değişmektedir. Havf da recâ da ilaçtır ama her ilaç, her hastaya uygun olmaz. Aspirin, ağrısı veya ateşi olan kimse için gerekli ve faydalı iken; midesi rahatsız olan, kanaması olan veya kanı çabuk pıhtılaşmayan kimse için de son derece zararlıdır.

Korkunun veya ümidin bir kimsede daha fazla olmasını, o kimsenin ihtiyacına bağlayan Gazâlî, açık-gizli her türlü günahı terk eden muttakî kimselerin havf ve recâsının eşit olduğunu şu rivayete bağlayarak ifade etmiştir: “Eğer mü’minin havf ve recâsı tartılacak olsaydı eşit olurdu.” Gazâlî, kendisinde korku ve ümidin eşit, seviyelerinin de yüksek olduğunu belirttiği Hz. Ömer’in şu sözünü bu konuya örnek olarak vermiştir: “Eğer bir kişi dışında bütün insanlar cehenneme girecek diye çağrıda bulunulsa, o bir kişinin ben olacağımı ümit ederim. Eğer bir kişi dışında bütün insanlar cennete girecekler diye çağrıda bulunulsa, o bir kişinin ben olacağımdan korkarım.”²⁸

Hz. Ömer, havfta da recâda da en büyük örneklerden birisidir. Hz. Peygamber’in en yakın dostlarından biri ve İslam’ın ikinci halifesi olan adalet timsâli Ömer’in cehennem korkusu, cennetle müjdelendiği halde, herkesten daha fazladır. Hz. Peygamber’in, “Ey Ömer! Şeytan, senden korkar.”²⁹ dediği Ömer’den, şeytan da dâhil olmak üzere herkesin korktuğu ve çekindiği ma-

²⁷ Gazâlî, *İhya*, IV, s. 164, 165.

²⁸ Gazâlî, *İhya*, IV, s. 165.

²⁹ Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Süre, *Sünenu’t-Tirmizî*, Dâru’l-kütübü’l-İlmiyye, Beyrût trs. V, Menâkıb, s. 580, no: 3690.

lumdur. Görüldüğü gibi Ömer'den korkmayan yok, fakat Ömer kadar korkan da yoktur. Aynı zamanda Ömer kadar ümitvâr olan da yoktur.

4. Havf ve Recâya Sevkeden Faktörler

4.1. Mükâfat ve Cezanın Büyüklüğünü Bilmek

Mükâfat ve cezanın sürekli olması, ahiretin önemini artırmaktadır. Dünyadaki nimetlerin ve musibetlerin süreli olması ise, ahiretle kıyaslanmasına engel olmaktadır. Öncelikle bu durumun idrak edilerek dünyevî ve uhrevî cezaların ve mükâfatların değerlendirilmesi, sağlıklı bir havf ve recâ anlayışına ulaştırır.

Havf ve recâya, mükâfat ve cezanın büyüklüğünü bilmekle ulaşılır. Kul, azabın şiddetinin büyüklüğünü, Cenâb-ı Hakk'ın korkutmasıyla öğrenir. Bu korkutma sebebiyle tefekküre yönelir ve azabın şiddetini düşünür. Tefekkür kişiyi zikre yöneltir, zikir de gafletten uyandırır.³⁰

Cehennemdeki azabın dehşeti insanı korkutup havf sahibi yaptığı gibi; Allah'ın rahmetinin genişliği, cennetteki nimetlerin güzelliği ve sonsuzluğu da bu nimetlere ulaşmaya teşvik eder ve kişiyi recâ sahibi yaparak umutlandırır.

Bu bağlantıları ve sebep sonuç ilişkilerini şu ayette görmek mümkündür: *"Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzere yatarken Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler 'Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi cehennem azabından koru' derler".*³¹

Muhâsibî, Allah'ın, korkutan ve umutlandıran şey kulun gözünden kaybolduğu zaman, kulun korkmayacağını ve umutlanmayacağını, ancak bu kaybolan şeyin zikirle ve tefekkürle hatırlanıp kulda havf ve recâ haline dönüşeceğini bildiğini, belirtir. Gaybın gözle değil, ancak kalple gerçek bir şekilde görülebileceğini; kulun, ahiretten gafil olarak dünya meşgaleleriyle perdelenirse korkmayacağını ve ümitvâr olmayacağını, ifade eder. Hedeflenen havf ve recânın, ancak Allah'ın ihsanıyla, kıyamet gününün elim azabını ve Allah'ın şadabının şiddetini hatırlamakla, tefekkürle ve zikirle gerçekleşeceğini, bildirir.³²

³⁰ Muhâsibî, *er-Riâye*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut Trs. s. 65.

³¹ Âl-i İmrân, 3/191.

³² Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 64.

Muhâsibî'nin sözlerinden anlaşılacağı üzere, havf ve recâ sahibi olmak için her şeyden önce Allah'ın ihsanına ve yardımına ihtiyaç vardır. Havfa da recâyaya da ancak Allah'la ulaşılır. Allah'ın azabının şiddetinin bilinmesi ve daima hatırlanması havfı meydana getirir. Allah'ın affının ve rahmetinin genişliğini ve cennetteki mükâfatın büyüklüğünü ve sonsuz olduğunu düşünmek de recâyayı meydana getirir. Havfla günahlardan uzaklaşan kul, recâ ile ibadete sarılır ve Allah'a yönelir.

4.2. Havf Tevbeye, Tevbe de Recâyaya Ulaştırır

Tevbe, işlenen günahları, pişmanlık duyarak terk etmeyi, bir daha günah işlememeye karar vererek ibadetlerle Allah'a yönelmeyi öngören büyük bir inkılapdır. Tevbe, günahlara devam ederek Allah'tan uzaklaşan ve affedilmeme korkusuyla yaşayan kimseyi, affedilme ümidi ve sevinciyle Allah'a yaklaştırır. Allah'tan uzaklaşan kimseler, nefsin isteklerine tabi olarak şeytanın eline düşerler. Allah'a yakın olan kimseler ise, nefisten ve şeytandan uzaklaşarak ebedî saadete kavuşurlar.

Allah Teâlâ, tevbe eden kimseye yardımıyla yönelir. Onu, nefsinin isteklerine üstün getirir, zayıf yönlerini güçlendirir, şehvetini öldürür; akıl heva-ya, ilim cehalete üstün gelir ve kulun kalbini havf ve hüznün kaplar. Günahlarını her hatırladığında havfı kabarrır, üzüntü hali baskın gelir ve hüznü artar. Günah kirinden temizlenmiş bir kalple Allah'a döner. Artık günah işleme âdetinden uzaklaşmıştır. Emniyette olmadığı ve iyiliklere devam etmediği için korkuya kapılır. Gaflet ve ihmal içinde olmadığı için de umutlanır. İşte bu sözü edilen kişi günaha, Allah'ın rahmetine kaçarak karşılık veren kişidir.³³

Tevbe edip günahlardan pişmanlık duyan kimseye Cenâb-ı Hakk'ın yardım ettiği ve onu hidayete ulaştırıp kendisine yönelttiği görülmektedir. Allah, tevbe edip kendisine yönelen kimseye rahmetiyle muamele ederek kalbini güçlendirmektedir. Ona, nefse galip gelecek güç ve kuvveti, şeytanın vesveselerinden ve tuzaklarından koruyacak donanımı vermektedir. Kulun tevbesinde havfın rolü olduğu gibi daha sonra tekrar günaha düşmemesinde de havfın rolü vardır. Tevbe eden kişi, günahlarından herhangi birini hatırladığında Allah korkusuyla titrer ve büyük bir pişmanlık duyar. Kalbi hüznülenir, gözü yaşarır. Bu halden sonra recâ hali ona üstün gelir. Alışkanlık haline getirdiği günahlarına devam etmediği, gaflete düşmeyerek tevbe edip Allah'a yöneldiği için Allah'ın af ve rahmetine güvenerek ümitlenir. Bu durumdaki kul, şeytanın kendisini yönlendirmek istediği ve nefsinin arzu ettiği her günahı, Allah'a sığı-

³³ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 58, 59.

narak ve O'na yönelerek engeller. Havf ve recânın bir arada bulunmasının, insanı içinde bulunduğu kötü durumdan kurtararak nasıl iyiye ve mutluluğa sevk ettiği, İtikat ve ibadetinde ne kadar etkili olduğu açıkça görülmektedir.

Muhâsibî'nin şu sözleri, kalpte nefis ile yapılan mücahede havf ve recânın rolünü ortaya koymaktadır: “Kalbi, işlemekte ısrar ettiği hata ve günahlardan vazgeçiren şey havf ve recâdır. Çünkü Allah, kalbin meylettği ve nefsin hoşlandığı şeyleri yasaklamıştır. Bu yasaklanan şeyler insan tabiatına uygun, hoş giden ve işlendiğinde zevk veren şeylerdir.”³⁴

Hz. Peygamber, “*Cennet, nefsin hoşuna gitmeyen şeylerle, cehennem nefsin hoşuna giden şeylerle kuşatılmıştır.*”³⁵ buyurmuştur. Bu hadis, “*Rabbinden korkan ve nefsinin arzu ettiği şeyleri engelleyen kimsenin gideceği yer cennettir.*”³⁶ ayetinin tefsiri mahiyetindedir. Şeytan, cehennemin etrafını, nefse haz veren ve nefsin arzuladığı tuzaklarla süslemiştir. Vesveseleriyle, şehvî günahları işlemek için kalbi tahrik etmiştir. Zehir, altın kap içinde sunulur. Kabin cazibesine kapılan kişi, hiç tereddüt etmeden zehri büyük bir zevkle içer. Helakine sebep olacak olan büyük tehlikenin farkına bile varmaz. Cehennem de altın kapla kuşatılmıştır. Nefsinin arzularına uyarak şeytanın süslemelerine kanan kişi cehennemin etrafını görür, içinde bulunduğu zevk hali cehennemi ve onun içindeki çetin azabı görmesini perdeler. Zarfı görür fakat mazrufu göremez. Bu konuda Hz. Ali'nin şu sözü çok manidardır: “İki şey helak edicidir: nefsin süflî istekleri ve tûl-i emel (bitmeyen istek-açgözlülük). Nefsin hevası Hak'dan uzaklaştırır. Tûl-i emel de ahireti unutturur.”³⁷

Havf, kalbin bu tuzağa düşmesini engelleyen en önemli etkendir. Havf olmasa, günahın verdiği zevk halinin sarhoşluğundan kurtulmak mümkün olmazdı. Allah Teâlâ, bizim için hayırlı olmayan bir şeyin de hoşumuza gitmesinin mümkün olduğunu açıklamıştır.³⁸

³⁴ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 60.

³⁵ Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-Arabiyye, Beyrût trs. Cennet, 1; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1409/1988, Cennet, 22; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1409/1988, İman, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982, II, 260; Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Müsned*, Dâru'l-muğnî, Riyad 1420/2000, Rikâk, 117.

³⁶ Naziât, 79/40, 41.

³⁷ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 137.

³⁸ Bakara, 2/216.

Havfla günahlardan uzaklaşan kul, recâ ile istikametini düzelterek İbadetlere ve Allah'a yönelir. Havf, tevbenin sebebi olduğu gibi, tevbe de recânın sebebidir. Günahlardan pişmanlık duyan kul, Allah'ın affına ve rahmetine sığınır ve O'nun başışlamasından ümitvâr olur.

5. Havf ve Recânın Tek Taraflı Olmasının Sakıncaları

Erkek ve dişiye benzetilen, birbirinin tamamlayıcısı olarak görülen havf ve recânın tek taraflı olması, eksikliğe, noksanlığa ve dengesizliğe yol açar. Havfsız recâ veya recâsız havf, tek kanatlı kuşa benzer. Var olan kanat da bir işe yaramaz ve yok mesabesinde. Havf, recâ ile recâ da havf ile tamam olur.

Gazâlî'nin tespit ettiği gibi, hem, ümitsizlik kendisine hâkim olup da ibadeti terk eden kişi, hem de korku kendisine hâkim olup da ailesine ve kendisine zarar verecek şekilde ibadette aşırı giden kişi, itidalden ifrat ve tefrite sapsmış kişidir. Bu iki gurubun da normale dönmelerine ihtiyaç vardır.³⁹

Ümitsizlik tek taraflı olduğunda, "nasıl olsa affedileceğim yok" düşüncesiyle ibadetleri terk etmeye yol açar. Günahattan aşırı korkmak da, kişiyi kendisine ve etrafındakilere zarar verecek şekilde ibadete sevk eder. Bu iki halin (havf-recâ) aşırısı da, tek yönlü olması da kişiye zarar verir. Recânın da havfın da mutedil olması ve birlikte olması gerekir.

Hz. Ali, "Âlim, insanları Allah'ın rahmetinden ümitsiz kılmadığı gibi, Allah'ın tuzağından/azabından da emin kılmayan kimsedir."⁴⁰ diyerek, havfa da recâyâ da ihtiyaç bulunduğuna ve ikisinin birlikte olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Hz. Ali'nin bu sözü, tebliğ metodunda stratejik bir öneme sahiptir. İnsanlara tamamen ümit pompalayıp, ne yaparsa yapsın affedileceğini söylemek, kişiyi gevşeterek günahları önemsememeye ve onlardan kaçınmamaya sevk edebilir. Sürekli korkutmak ise, insanları tamamen ümitsizliğe düşürerek dinden uzaklaştırabilir veya kendilerine ve yakınlarına zarar verecek şekilde aşırı ibadete sevk edebilir.

Havfın büyümesi ve kuvvetlenmesi neticesinde kişideki recânın yok olması, havfın en kötü şeklidir. Bu hal, kişiyi Allah'ın rahmetinden ümit kesmeye götürür. Ümitsizlik, ilmi uzaklaştırır, makamı düşürür ve büyük günahlara sevk eder. Recânın doğru olması ve havfın mutedil olması Allah hakkındaki

³⁹ Gazâlî, *İhya*, IV, s.146.

⁴⁰ Gazâlî, *İhya*, IV, s.146.

bilginin gerçek olmasından dolayıdır. Bir şeyde haddi aşmak onu eksik yapmak gibidir. Gerçek mü'min, havf ve recâda mutedil olandır.⁴¹

Havf veya recânın tek taraflı olması, kul için son derece tehlikelidir. Havfın şiddetlenmesi, ümitsizliğe sevk etmekte ve recâyı yok etmektedir. Aynı şekilde recânın şiddetlenmesi de havfı yok etmekte ve kişiyi yarınından emin hale getirerek aldanmasına sebep olmaktadır. Bir şeyde aşırı gitmek, o şeyi mükemmel yapmak, kemâle ulaşmak demek değildir. Havf ve recâ da olduğu gibi diğer hususlarda da mutedil olmak işin en doğrusudur. Bir konuda haddi aşmak diğer konunun hiç gündeme gelmemesine veya eksik kalmasına sebep olmaktadır. Bu durum, bir taraftan yaparken diğer taraftan yıkmak gibidir.

Ebu Osman Mağribî'nin (ö. 373/983) sözleri de Mekkî'nin görüşlerini teyid etmektedir: "Kim nefesine recâ yüklerse, çalışmaz ve amelini, ibadetini aksatır. Kim nefesine havf yüklerse, o da ümitsizliğe düşer. Fakat işin doğrusu, nefesine bir kere recâ yüklerse, bir kere de havf yüklemesi ve her ikisini dengede tutmasıdır."⁴²

Havfın veya recânın tek taraflı olmasının veya bunlarda aşırı gidip haddi aşmanın kulu götürüleceği yer aynı yerdir. Havfta aşırı gitmek, recâyı yok edip ümitsizliğe sevk etmekte, ümitsizlik de, ibadetleri terk etmeye sevk etmektedir. Recâda aşırı gitmek gelecekte tamamen emin olmaya sevk etmekte, emin olmak da, gevşeyip rehavete kapılarak ve yaptıklarını yeterli görerek ibadetlerden uzaklaşmaya sevk etmektedir. Havfın da recânın da aşırı veya tek taraflı olmasının neticesi aynı şey olup ibadetlerden uzaklaşmaktır.

Havf ve recânın aşırı olmasının verdiği zararı Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) şu sözlerinde de görmek mümkündür: "Rabbimden bana havf kapısını açmasını istedim, O da bu kapıyı açtı. Aklımın başımdan gideceğinden korktum ve 'Ya Rabbi! Takat getireceğim kadar, kaldırılabileceğim kadar ver.' dedim ve bunun üzerine beni sakinleştirdi."⁴³

Gazâlî, korkunun dozunu ve havf-recâ dengesini şu şekilde açıklamıştır: Dinen övülen korku, ortanca ve normal olan korkudur. Şiddetlenip hududunu aşan korku, ümitsizliğe götürür. Bu durum men edilmiştir. Çünkü bu durum, iyi amelden uzaklaştırır. Çok korkan ve ümitsizliğe düşen kişi, günahlara devam eder. Şiddetli korku, bazen hastalık, dehşet, zafiyet ve akli gider-

⁴¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 238, 239.

⁴² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.133.

⁴³ Yafî, Ali b. Süleyman, *Neşrül-mehâsini'l-ğâliyye*, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 2000, s. 165; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 131.

meye yol açabilir. Hâlbuki korkunun gayesi, kamçıdan ne kast olunuyorsa odur. O da amele sevk etmektir. Hedefe götürmeyen, haddi aşan, insanın aklına ve azalarına zarar veren korku menedilmiştir. Sehl Tusterî, günlerce açlığa devam eden müritlere şöyle der: Aklınızı (gıda almak suretiyle) koruyunuz, zira Allah'ın akli eksik bir velisi yoktur.⁴⁴

Ebu Bekir Verrak (ö. 280/893): "Recâ, havf ehlinin kalbine Allah'tan gelen bir ferahlama ve rahatlamadır. Eğer recâ olmasa onlar helak olur, akılları başlarından giderdi."⁴⁵ diyerek, havfın, recâ ile birlikte olursa istenilen istikamette yürüteceğini ve istenilen hedefe ulaşacağını ifade etmiştir.

Görüldüğü gibi, ümit korkunun yapacağı zararları önleyerek ve kişiyi rahatlatarak vücut sağlığını koruyor. Sağlıklı vücutta, sağlıklı akıl ve ruh yapısına sahip olmayan kişiler, istenilen dinî hayatı sürdüremezler. Akıldan yoksun olanlar, dinî hükümlerden sorumlu tutulmazken, akla zarar veren şeylerin dine uygun olduğu düşünülemez.

6. Kullukta Havf ve Recâ Dengesinin Önemi

Yukarıda izah edildiği gibi, havf veya recânın tek taraflı olması veya bunlardan birinin aşırı olması kulun tek taraflı olmasına sebep olmakta ve dengesini bozmaktadır. İdeal olanı, havfın da recânın da mutedil ve dengede olmasıdır. Kul ancak bu denge sayesinde sağa sola sapmadan istikamet üzere yoluna devam edebilir.

İnsanların en cahili kendisini emniyette görendir. İnsanların en bilgilisi ise korku evinden (dünyadan) çıkıp emniyet makamına (cennete) ulaşincaya kadar emin olmayan ve korkan kimsedir. Bu, hiçbir şeyin yerini alamayacağı bir korku, hiçbir amel ve makamın da denk olamayacağı bir üzüntüdür. Eğer Allah, havfını dengelemeseydi ümitsizliğe düşerdi. Dengeleyen Allah olunca nasıl olurda havf ve recâ dengede, hüzün ve rahatlık bir arada olmaz.⁴⁶

Mekkî, dünya hayatında, ahiretteki azaptan emin olmamak gerektiğini, ancak cennete girince emin olunabileceğini belirterek bu gerçeği kavrayan kimseyi insanların en bilgilisi, kavrayamayan kimseyi de en cahili olarak nitelemiştir. Mekkî, burada havfı, dünya hayatında iken cehennem azabından kurtulup cennete gireceğinden emin olmamak olarak ifade etmiştir. Cennet veya cehennem, son nefese kadar işlenecek amellerin neticesidir. Yaşanılan

⁴⁴ Gazâlî, *İhyâ*, IV, s. 157, 158.

⁴⁵ Serrâc, *Luma*, s. 57.

⁴⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 230.

andan ölüm anına kadar ne gibi ameller işleyeceği ve imanının ne durumda olacağı kişiye malum değildir. Ölüm anına kadar imtihan olunacak pek çok şey vardır. Allah'ın mekri, denemeleri olacağı gibi şeytanın da kuracağı pek çok tuzak vardır. Kişinin, gelecekte olabilecek bütün bu sınavları peşinen kazanmış olduğunu kabul etmesi elbette ki en büyük cehalettir. Bu gerçeği idrak etmek, kişiyi hüznü ve bunun neticesinde gözyaşına gark edebilir.

Allah, kulunun sadece havf sahibi olmasını, tek taraflı olmasını istememiş, “Azabından emin olunamayacağını”⁴⁷ söylerken aynı zamanda “Rahmetinden de ümit kesilmemesini”⁴⁸ istemiştir. Allah Teâlâ, bu sözleriyle havf ile recâyı dengelemiştir. Eğer böyle bir denge olmasaydı, havf insanı hüznü ve gözyaşına boğduğu gibi rûhî dengesini de bozarak ibadetlerini bile yapamayacak duruma düşürebilirdi.

Dünya hayatı müddetince dengeyi sağlamak ve bu konuda da Allah'tan yardım istemek gerekir. “Dengeleyen Allah olunca” havf ve recâ dengede olmak zorundadır. Kul, bu dengeyi kurmak için gayret etmeli, Rabbinden bu konuda daima yardım istemeli ve O'nun azabından emin olmadığı gibi rahmetinden de ümit kesmemelidir.

Mekkî, kişide havfın büyüklüğüne denk bir recâ bulunduğunu, havf ve recâ makamlarının eşit olduğuna hükmedildiğini, kişinin kalbinin havf ve recâ konusunda terazinin iki kefi ve kuşun iki kanadı gibi dengede olması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁹ Ebu Ali er-Ruzbârî de (ö. 322/933) “Havf ve recâ, kuşun iki kanadı gibidir. İki kanat birbirine müsavi olursa kuş düzgün durur ve uçuş mükemmel olur.”⁵⁰ demiştir.

Havf ve recânın, kuşun iki kanadına benzetilmesini diğer sûfilerde de görmekteyiz. Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-mensûre* isimli eserinde; havf ve recânın, kuşun iki kanadı gibi dengede olması gerektiğini; iman, hal ve makamın bu ikisiyle tamamlanacağını söylemiştir. Her hal ve makamda havf ve recâ olduğunu belirtmiş, fakat her halin havf ve recâsının o hale uygun şekilde olduğunu; ârifin, hangi durumda olursa olsun havf ve recâ dengesine riayet etmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵¹ Sühreverdî (ö. 632/1234), “Korku ve ümit, imanın

⁴⁷ Meâric, 70/28.

⁴⁸ Zümer, 39/53. Havf ve recânın Kur'andaki kaynakları için bkz. Erkaya, Mahmut Esad, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Giriş, Adana 2016, s. 145 vd.

⁴⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 239, 240.

⁵⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.132; Yafii, *Neşrü'l-mehâsini'l ğaliyye*, s. 167.

⁵¹ Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin, *el-Cevâhiru'l-mensûre*, Riyad Üniversitesi Kütüphanesi yazma eserler bölümü, no: 1605, vr. 49a.

iki kanadı gibidir. Korkan, aynı zamanda ümit ettiği gibi, ümit eden de korkar. Çünkü korku da ümit de imandan kaynaklanmaktadır.”⁵² demiştir. Gazâlî, havf ve recâyı, Allah’a yakın olanları güzel makamlara uçuran iki kanat olarak ifade etmiştir.⁵³

Sûffler havf ve recâ dengesinin hassasiyetine önemle vurgu yapmışlardır. Havf ve recâyı terazinin iki kefesine ve kuşun iki kanadına benzettikleri gibi dizgine de benzetmişlerdir. Ahmed b. Atâ (ö. 309/922), “Havf ve recâ nefsin iki dizginidir ki o sayede nefis sapmaz ve doğru yolda olur.”⁵⁴ demiştir. İki dizgin de müsavi tutulursa at doğru gider. Dizginlerden biri düz tutulurken diğeri çekilirse at o tarafa doğru meyleder. Dizginler, kontrol ve hâkimiyetin atın sahibinin elinde olmasını sağlar. At kendi başına bırakılırsa sahibinin istemediği yerlere de gidebilir. Nefs de, havf ve recâ dizginleriyle kontrol altında tutulmazsa, kişiyi kendi hâkimiyetine alarak dilediği yerlere sürükler. Havf ve recâ, kalpte eşit bir şekilde bulunmaz da bunlardan biri kalbe hâkim olursa, kalbin dengesi bozulur ve tek taraflı olmasına yol açar. Tek kanatlı kuşun düzgün uçup hedefine ulaşamayacağı gibi, tek taraflı kul da istenilen doğru yola giremeyip hedefe ulaşamaz. Hatta tek taraflı kişi, dengesini kaybedeceğinden, kulluktaki istikameti şaşırmasının dışında bir insan olarak günlük yaşantısını bile doğru düzgün yapamaz hale gelir.

Sehl, “Havf sahibini ancak recâ bilgisi ıslah eder.”⁵⁵ demiştir. Sehl bu sözüyle, havf sahibinin yolunun doğru, halinin sağlıklı olmadığını, onun bu perişan halini ancak recâ bilgisinin, af ümidinin düzeltebileceğini ifade etmiştir. Recâdan yoksun olan havf duygusu kişiyi tamamıyla endişe, çaresizlik ve umutsuzluğa sürükler. İçine düştüğü bu durum kişinin dengesini bozar. Fakat affedilebileceği bilgisi, kişinin havf halinin daha sağlıklı olmasını sağlar. Umutsuz, çaresiz bir korkuyu, ümitvar bir endişe haline çevirir. Bir girdaba düşüp de çaresiz bir şekilde çırpınan kişinin haliyle, benzer bir girdapta çırpınan fakat kendisine bir dal uzatılan kimsenin hali aynı değildir. Dal uzatılan kimse de korku içindedir ama uzatılan dala ulaşıp kendisini kurtarma ümidi vardır. Kurtuluş umudu olan havf sahibinin durumu da böyledir. Çaresiz korku ve çırpınışların yerini kurtuluşa doğru çırpınışlar alır. İçinde debelenip durduğu günah

⁵² Sühreverdî, Şihabüddin, *Avârifü'l-meârif*, Çev. Yahya Pakiç, Dilaver Selvi, Umran Yayınları, İstanbul 1988. s. 61.

⁵³ Gazâlî, *İhya-i ulûmi'd-dîn*, Terc. Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul 1975, s. 426.

⁵⁴ Serrâc, *Luma*, s. 58.

⁵⁵ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 236.

girdabından kurtuluşa doğru adım atar. Kurtuluşun reçetesi olan ibadetlere ve salih amellere umutla sarılır.

Lokman'ın oğluna tavsiyelerinde havf ve recâ dengesine ne kadar dikkat ettiği görülmektedir: Ey oğlum! Allah'tan öyle bir korkuyla kork ki içerisinde O'nun rahmetinden ümit kesme olmasın. Allah'a öyle bir recâda bulun ki içerisinde O'nun mekrinden (tuzağından) emin olma olmasın. Daha sonra Lokman bu sözlerini şöyle açıklar: Mü'min iki kalp sahibi gibidir ki biriyle korkar, biriyle recâda bulunur. Mü'minin korkması da recâsı da müşahedesine göre olur. Kalp, Allah'ın güç, kuvvet, azamet, yücelik, intikam alma ve çaresiz bırakacak şekilde kıskıvrak yakalama gibi havfı gerektiren sıfatlarını müşahede ettiği zaman, kul Allah'tan korkar. Kalp, Allah'ın ülfetini ifade eden cömertlik, şefkat, merhamet, kullarına lutfuyla iyi muamele etme gibi sıfatlarını müşahede ettiği zaman, kul Allah'a recâda bulunur ve O'ndan ümitvâr olur.⁵⁶

Allah Teâlâ, kulunun kalbine subûti sıfatlarıyla tecellî etmektedir. Havfı gerektiren azamet ve celal sıfatları ile tecellî ettiği gibi; recâyı gerektiren rahmet, kerem ve cemal sıfatlarıyla da tecellî etmektedir. Kalp, bu tecellilerden hangisini müşahede ederse ona göre hareket etmekte yani havf haline veya recâ haline girmektedir. Bu durumda kalbin daima müteyakkız olması ve her türlü tecelliyi fark ederek gereğini yapması icap etmektedir. Allah Teâlâ, hem havfı hem de recâyı gerektiren sıfatlarla tecellî ettiğine göre, kalp de hem havf hem de recâ halinde olmalıdır.

Havf ve recânın bir kalpte birlikte bulunması, kalp sağlığı için önemli olduğu kadar kalbin sahibinin ruh sağlığı için ve kulluğunu sağlıklı bir şekilde idame ettirmesi için de önemlidir. Havf ve recâ, mü'minin kalbindeki iki nimettir ve mü'minin kalbinin her ikisinin arasında olması yani her ikisine de eşit mesafede olması gerekmektedir.

“Mü'minin havf ve recâsı tartılsa birbirine denk olurdu.”⁵⁷ sözü, mü'minin sağlıklı bir dinî hayat sürdürmesi için son derece önemlidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de havf ve recâ dengesinin gözetilmesi ile ilgili örnekleri görmek mümkündür: “Onlar, korkarak ve ümit ederek Rablerine ibadet etmek için yataklarından kalkarlar.”⁵⁸ ayetinde, mü'minlerin ibadetteki ruh hallerine vurgu yapılmıştır. Onların ibadette ve kullukta tuttıkları yolun “korku ve umut” yolu olduğu övülerek ve örnek gösterilerek ifade edilmiştir.

⁵⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 240.

⁵⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 216.

⁵⁸ Secde, 32/16.

Enbiyâ suresinde birçok peygamberin güzel amellerinden bahsedildikten sonra, onların amellerindeki “korku ve umut” metotlarına da övgüyle yer verilmiştir: “Onlar hayır işlerinde yarışır, (rahmetimizi) umarak ve (azabımızdan) korkarak bize dua ederlerdi.”⁵⁹

“Doğrusu biz seni Hak (Kur’ân) ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik.”⁶⁰ ayetinde, Hz. Muhammed’in takip edeceği metot ve strateji bildirilmiştir. Sadece korkutan veya sadece müjdeleyen ve ümit ettiren değil, her ikisini birlikte ve dengede yürüten bir peygamber profili öngörülmüştür. Hz. Muhammed’in uygulamalarında da “korku ve umut” dengesine riayet edildiğini görmek mümkündür:

Hz. Peygamber, ölüm anındaki bir adama, “Kendini nasıl buluyorsun?” diye sorar.

-Adam, “Kendimi günahlardan korkan ve Rabbimin rahmetini uman bir kimse olarak buluyorum.” diye cevap verir.

-Hz. Peygamber, “Kulun kalbinde bu iki haslet (havf ve recâ) birlikte bulunursa, o kimseye Allah Teâlâ umduğunu verir ve onu korktuğundan da emin kılar.”⁶¹ buyurur.

Görüldüğü gibi, kullukta “havf ve recâ dengesini” gözetmek, Allah’ın övdüğü mü’min kullarının, peygamberlerinin ve Hz. Muhammed’in metodu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu metod uygulanır, Kur’an ve sünnette belirtilen örnekler rehber edinilirse, sağa sola sapmadan sırat-ı müstakimde ilerlemek ve sağlıklı bir dinî hayat yaşamak mümkün olur.

⁵⁹ Enbiya, 21/90.

⁶⁰ Bakara, 2/119.

⁶¹ Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, I-V, Beyrût trs. Cenâiz, 11; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbni Mâce*, Kahire trs. Zühd, 31.

Sonuç

Tasavvufun başlangıç günlerinden itibaren mevcut olan havf ve recânın seyr-i sulukta daima sūfide bulunması gerekir. Bazı mutasavvıflar, havf ve recâyı hal olarak kabul ederken, bazı mutasavvıflar da makam olarak kabul etmişlerdir. Havf ve recânın makam olarak kabul edilmesi, sâlikte kalıcı olması gerektiği düşüncesinin sonucudur.

Gazâlî'nin Havf ve recâ tanımlarının, Kuşeyrî'nin tanımlarıyla örtüştüğü görülmektedir. Bu durum, Gazâlî'nin, Kuşeyrî'den etkilendiğini göstermektedir.

Recânın lügat anlamlarından birinin de “korkmak” olması ve mutasavvıfların, recânın içerisinde gizli olarak havfın da bulunduğunu ifade etmeleri, recâda af ümidi galip unsur olmakla birlikte, affedilmeme endişe ve korkusunun da mevcut olduğunu ortaya koymaktadır.

Havf ve recâ, zıt kavramlar olmayıp birbirinin tamamlayıcısıdır ve kulda birlikte bulunmaları önem arz etmektedir.

Havf ve recânın birbirine üstünlüğü düşünülemez. Kulda havf ve recânın eşit olması gerekir. Fakat kulun durumuna ve ihtiyacına göre havf veya recânın oranının yüksek olması daha efdal olabilir.

Allah'ın azabının şiddetinin bilinmesi, havfı meydana getirir. O'nun affının ve rahmetinin genişliğini ve cennetteki mükâfatın büyüklüğünü bilmek recâyı meydana getirir. Havf ve recâyı ulaştıran en önemli etkenlerden birisi de marirettir.

Havfla günahlardan uzaklaşan kul, recâ ile istikametini düzelterek ibadetlere ve Allah'a yönelir. Havf, tövbenin sebebi, tevbe ise recânın sebebi-dir.

Havf ve recânın tek taraflı olması, kulun dengesini bozar. Havfın şiddetlenmesi, ümitsizliğe sevk ederek recâyı yok eder. Recânın şiddetlenmesi ise, akıbetten emin hale getirerek havfı yok eder. Bir konuda haddi aşmak, diğer konunun hiç gündeme gelmemesine veya eksik kalmasına sebep olur.

Recâ, korkan ve daralan kalplerin ferahlamasını sağlar ve havfın, insan sağlığına vereceği zararları da engelleyerek akıl ve ruh sağlığını korur. Recâdan yoksun olan havf duygusu, endişe, çaresizlik ve umutsuzluğa sürükleyerek kişinin dengesini bozar. Affedilebileceği bilgisi ise, umutsuz ve çaresiz bir korkuyu, ümitvar bir endişe haline çevirir.

Havf ve recânın, terazinin iki kefesi ve kuşun iki kanadı gibi dengeli olması, kulun doğru istikamette gitmesini sağlar.

Kaynakça

- Ahmed, b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- Bernd Radtke (hazırlayan), *Edebü'l-mülûk*, el-Matba'atü'l-Katolikiyye, Beyrut 1991.
- Bustânî, Abdullah, *el-Bustân*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1992.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Müsned*, Dâru'l-muğnî, Riyad 1420/2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1409/1988.
- Âyid, Ahmed ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-esâsî*, Lârûs Yayınları, Alecso 1989.
- Erkaya, Mahmut Esad, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Giriş, Adana 2016.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-din*, Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 1996.
- , *İhyâu ulûmi'd-din*, Terc. Ali Arslan, İstanbul 1975.
- Gökcan, M. Mansur, Tasavvufta Allah Korkusu (havf), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2004 (2), 249-276.
- Cur, Halil, *Lârûs*, Lârûs Yayınları, Paris 1973.
- Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn. Mâce*, Kahire trs.
- , *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-meârif, Kahire 1979.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr, *et-Ta'âruf*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1993.
- , *Ta'arruf*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l-hayr, Beyrut 1997.
- , *el-Cevâhiru'l-mensûre*, Riyad Üniversitesi Kütüphanesi yazma eserler bölümü, no: 1605, vr. 49a.
- , *Kuşeyrî Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Mekkî, Ebû Talib, *Kütü'l-kulûb*, Dâru sâdir, Kahire 1892.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Risâletü'l-müstersidîn*, Dâru's-selâm, Kahire 2000.
- , *er-Riâye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut Trs.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Sahîhu Müslim*, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Beyrût trs.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1409/1988.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, Çev. Ender Gürol, Adam Yayınları, İstanbul 1982.

- Serrâc, Ebû Nasr Tûsî, *el-Luma*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2001.
-----, *el-Lüma (İslam Tasavvufu)*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, Altınok Yayınları, İstanbul 1996.
- Sühreverdî, Şihabüddin, *Avârifü'l Maârif*, İhyâ Ekinde (Mülhak), Beyrut Trs.
-----, *Avârif*, Terc. Yahya Pakiş, Dilaver Selvi, Umran Yayınları, İstanbul 1988.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sûre, *Sünenu't-Tirmizî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrût trs.
-----, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Uludağ, Süleyman, *Kuşeyrî, DİA*. İstanbul 2002.
-----, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991.
- Yafiî, Ali b. Süleyman, *Neşrü'l-mehâsini'l-ğâliyye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- Yavuz, Kerim, İnam, Ahmet ve diğerleri, *Sosyal Bilimlerde Güven*, Vadi Yayınları, Ankara 2003.
- Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, Beyrut 1986.

The Balance of Havf (Fear) and Recâ (Hope)

Citation / ©- Gökcan, M. (2016). The Balance of Havf (Fear) and Recâ (Hope), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (2), 171-192.

Abstract- *Havf (fear) and recâ (hope) are the two traits that should be in each behavior of sufi. The havf and recâ should not be single-sided, they should be equal and balanced in order to perform the servitude healthily. The person who is dominated by recâ can leave the worships with the hope that "I will already be forgiven". The person who is dominated by havf can turn to the excessive worship in a situation to hurt himself, his family and the people around him as a result of the concern of "not to be forgiven". This situation may even cause a number of psychological illnesses. Havf and recâ were likened to the two bridles of the lower self. If the bridles are equated, the self is restrained and going in the right direction becomes possible. Havf and recâ were also likened to the two wings of a bird. It is not possible for the person to execute the servitude on the right direction and to live a balanced religious life whose havf and recâ are not equal as well as the fact that a bird cannot fly on the right destination whose wings are not equal.*

Keywords- *Havf (fear), recâ (hope), balance, sufi, tasavvuf (religious mystic)*

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Öğretiminin Amaçları -Nitel Bir Araştırma-

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Esat ALTINTAŞ*

Atıf / ©- Altıntaş, M.E. (2016). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Öğretiminin Amaçları -Nitel Bir Araştırma-, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 193-209.

Öz- Değer öğretimi konusunda son yıllarda dünyada ve özelde ise Türkiye’de değerlere ve değer öğretimine yapılan vurgu ön plana çıkmıştır. Okul, öğrencilerin farklı gelişim alanlarında olduğu kadar ahlaklı bireyler olarak yetişmelerinde de önemli bir kurumdur. Bu yüzden öğrencilerin değerleri kazanması ve onların ahlaki gelişimlerini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilmeleri noktasında okullardan da katkı beklenmektedir. Bu konudan hareketle diğer derslerle birlikte İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgi dersi öğretim programında değer öğretimine yer verilmiştir. İşte bu çalışmanın amacı, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin değer öğretimini amaçlarına yönelik görüşlerini tespit etmektir. Bu çalışma nitel araştırma modeline uygun bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya katılım gönüllülük esasına dayandırılmıştır ve bu çerçevede 24 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeniyle görüşmeler yapılmıştır. Elde edilen veriler “betimsel analiz” tekniği kullanılarak değerlendirilmiştir. Son olarak betimlenen verilerden elde edilen bulgular, ilgili literatürden yararlanılarak değerlendirilmiştir. Araştırmada öğretmenlerin bir kısmının toplumsal amaca vurgu yapıp bireysel amacı ihmal ettikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar sözcükler- İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, değer, değer öğretimi

§§§

Makalenin gelişi 15.07.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Erciyes Ü. İlahiyat F. Din Eğitimi Anabilim Dalı, e-posta: maltintas@erciyes.edu.tr

1. Giriş

Son yıllarda dünyada değer odaklı bir öğretim anlayışı giderek yaygın hale gelmekte ve değerlerin tek bir dersle değil bütün derslerin işbirliği ile nasıl verileceği tartışılmaktadır. Bu çerçevede diğer derslerle birlikte İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programında da değerlere ve değer öğretimine doğrudan yer verilmesi düşünülmüştür (Kaymakcan, 2007: 4). Değer öğretiminde tüm derslerin işbirliği önemli olmakla birlikte, amaç ve konuları dinin inanç, ibadet ve ahlak esaslarına göre şekillenen İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, temel ahlaki değerlerin kazandırılmasında daha önemli bir rol oynama potansiyeline sahiptir. Nitekim 18. Milli Eğitim Şurasının sonuç bildirisinde de “Değerler eğitimi konusunda önemli işlev gören Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi çoğulcu bir anlayışla tüm öğretim kurumlarında daha etkin olarak okutulmalıdır.” (MEB, 2010: 12) denilerek hem bu dersin değer öğretimindeki önemine ve işlevine vurgu yapılmış hem de bu dersin değer öğretiminde daha etkin kılınması gerektiğine işaret edilmiştir.

İlköğretim DKAB dersinde değer öğretilmesiyle ilgili geçerli öğrenmeleri sağlama ve istendik nitelikte davranış değişmelerini oluşturmada işlev gören birtakım öğeler vardır. Birbiriyle ilişkili olan ve değer öğretimini etkileyen bu temel öğeler şunlardır: Öğretmen, öğrenci, öğretim programı, öğrenme-öğretme ortamı, öğretim araç-gereçleri, yönetici ve çevre (Akyürek, 2009: 7; Erden, 1998: 52). Bu öğelerin uyum içerisinde işlevlerini yerine getirmeleri, değer öğretiminin hedeflerine ulaşılabilmesi açısından önemlidir.

İlköğretim DKAB dersi öğretim programında (MEB, 2010: 1) değerlere ve değer öğretimine doğrudan yer verilmesi önemli bir gelişme olmakla birlikte DKAB dersi öğretmenlerine göre değerlerin nasıl algılandığı ve değer öğretiminin amaçlarının ne olduğu daha önemlidir. Zira öğretmenlerin öğretim anlayış ve becerilerinin niteliği öğretim programının etkili biçimde uygulanmasında belirleyicidir. Bir öğretim programının başarısı büyük ölçüde öğretmenlerin programı benimsemelerine ve programda belirlenen amaçlar doğrultusunda uygulamalar gerçekleştirmelerine bağlıdır. Okulda yapılan değer öğretiminin sağlıklı bir şekilde sürdürülüp sürdürülmediği ve amaçlarına ulaşip ulaşmadığının belirlenmesi için, İlköğretim DKAB dersi öğretmenlerinin değer öğretilmesine ilişkin görüşlerinin, deneyimlerinin ve uygulamalarının ortaya çıkarılması gerekir. İşte bu ihtiyaçtan hareketle, araştırmanın temel problemini, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin gözüyle değer öğretiminin amaçları nelerdir?” sorusu oluşturmaktadır.

Değer öğretiminde birçok amaçtan söz edilmekle birlikte bu çalışmada bireysel ve toplumsal olmak üzere temelde iki amaç esas alınarak değerlendirme yapılacaktır. Değer öğretiminin bireysel amacı, ahlaki değerleri öğrenciye hazır olarak sunmak değil, öğrencilerin ahlaki değerleri tanımalarını, öğretime söz konusu edilecek ahlaki değerleri anlamalarını ve kendi değerleri haline getirmelerini kılavuzlamaktır. Değer öğretiminin toplumsal amacı ise, sağlıklı bir toplum yapısı oluşturulmasına, bireylerarası olumlu ilişkilerin geliştirilmesine ve toplumun bütün üyelerinin birlikte huzur ve mutluluk içinde yaşamalarına katkı sağlamaktır (Akyürek, 2004a: 187; Aydın, 2012: 16; Ekşi & Katılmış, 2011; Halstead & Pike, 2006; Halstead & Taylor, 2000; Schuitema, Dam, & Veugelers, 2008: 71). Değer öğretiminin amacının bireysel veya toplumsal işlevi üzerinden belirlenmesi, doğrudan değer öğretimiyle ilgili uygulamaları da ilgilendirmektedir. Değer öğretiminin toplumsal amacı temel olarak ele alınırsa, değer öğretiminin de toplum için önemli ahlaki değerlerin öğrenilmesini kılavuzlama sorumluluğu vardır. Şayet değer öğretimi bireysel düşünme ve seçim işi olarak ele alınırsa değer öğretiminin amacı da bireysel düşünme ve seçim için olmazsa olmaz bilgi ve becerilerin bireylere kazandırılarak bireyin kendine özgü ahlaki tecrübesini oluşturmasına yardımcı olmaktır (Chazan, 1985: 2). İlköğretim DKAB Öğretim Programında da değer öğretiminin bireysel ve toplumsal amaçlarına yer verilmektedir. Değer öğretiminin bireysel amaçları programda şöyle ifade edilmektedir: “Öğrencilerin Türk Milli Eğitiminin Genel Amaçları arasında ifadesini bulan milli, ahlaki, insani ve kültürel değerleri benimsemeleri ve bunları davranış haline getirmelerini sağlamak” (MEB, 2010: 10), “Öğrencilerin ahlaki değerleri bilen ve bunlara saygı duyan erdemli kişiler olmalarını; öğrenilen ahlaki değerleri içselleştirmelerini sağlamak” (MEB, 2010: 11) ve “Öğrencilere dürüst ve güvenilir bir insan olmayı öğretmek.” (MEB, 2010: 17). Değer öğretiminin toplumsal amaçları ise programda şu şekilde ortaya konulmaktadır: “Toplumda bir arada yaşama bilincine ulaşılmasına katkı sağlamak” (MEB, 2010: 2), “Toplumda zor durumda olanlara, kimsesizlerin ve engellilerin sorunlarına karşı duyarlı olunmasını sağlamak” (MEB, 2010: 17), “Toplumsal olarak yaşanan dini ve ahlaki davranışları tanıtmak” (MEB, 2010: 13), “Dinî ve millî bayramların, toplumu birleştiren temel değerlerden olduğunu kavratmak” (MEB, 2010: 13), “Toplumsal barış için milli, ahlaki ve dini değerlerin önemini, barış içinde yaşamayı öğretmek” (MEB, 2010: 17). Hem bireysel hem de toplumsal amaç değer öğretiminde olması gereken amaçlardır; fakat burada öncelikli ve önemli olan bireysel amaçtır. Çünkü değerleri sorgulayıp anlamlandıracak ve onlardan öncelikle yararlanacak olan bireyin bizatihi kendisidir (Aydın, 2012a: 30). Toplumsal

amaçta ifade edilenler, ahlaki değerlerini kendi iç dünyasında inşa edebilen bireylerin bilinçli eylemleri sonucunda kolaylıkla gerçekleşebilir. İlköğretim DKAB programı geliştirilirken de birey bilincinin geliştirilerek toplumsallaşmaya ve toplumsal duyarlılığa ulaşılması hususu dikkate alınmıştır (MEB, 2010: 12).

2. Yöntem

2.1. Desen

Öğretmenlere göre değer öğretiminin amaçlarının neler olduğunu tespit etmeyi ve değerlendirmeyi amaçlayan bu araştırma nitel desen üzerine kurgulanmıştır.

2.2. Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak öğretmenlerin çeşitli özelliklerini ve onlara göre değer öğretiminin amaçlarının neler olduğunu tespit etmeye yönelik yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır.

2.3. Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu belirlemek için nitel araştırma modelinde yer alan “amaçlı örneklem seçme tekniği” kullanılmıştır. Çalışma grubunun belirlenmesinde amaçlı örneklem seçme yollarından biri olan “maksimum çeşitlilik” örneklemesinden yararlanılmıştır. Bu araştırmaya 24 öğretmen katılımcı olarak seçilmiştir. Araştırmaya 15’i erkek 9’u kadın olmak üzere toplam 24 öğretmen katılmıştır. Görüşmeye katılan öğretmenlerin 9’u 1-5 yıl, 5’i 6-10 yıl, 3’ü 11-15 yıl, 2’si 16-20 yıl, 5’i ise 21 yıl ve üzeri mesleki hizmet süresine sahiptir. Öğretmenlerin mezuniyet durumu incelendiğinde, öğretmenlerin 4’ü Eğitim Fakültesi DKAB, 6’sı İlahiyat Fakültesi İDKAB, 1’i İlahiyat Yeni Lisans, 10’u İlahiyat Eski Lisans, 2’si Yüksek İslam Enstitüsü ve 1’i İlahiyat Ön lisans mezunudur. Öğretmenlerin lisansüstü eğitim durumu incelendiğinde, 12 öğretmen yüksek lisans eğitimi almıştır. Ayrıca, öğretmenlerin 19’u devlet okulunda ve 5’i ise özel okulda görev yapmaktadır.

2.4. Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Araştırmamızda nitel araştırma tekniklerinden “betimsel analiz” tekniği kullanılmıştır. Betimsel analiz tekniğinin tercih edilmesinin nedeni, araştırmamızın kuramsal çerçevesinin temel boyutlarının önceden oluşturulmuş olmasıdır. Araştırmamızda nitel verilerin analizinde NVivo 10 adlı program kullanılmıştır. Araştırmamızda nitel verilerin analizinde öncelikle görüşmelerden ve gözlemlerden elde edilen veriler Word belgesi olarak bilgisayara kayıt edildik-

ten sonra NVivo 10 nitel veri analizi programına tek tek aktarılmıştır. Araştırmamızda mülakat ve gözlem verilerinin Nvivo 10'da analizi yapılmadan önce öğretmenlerin mülakatta ne demek istedikleri ve gözlemlerde ne yaptıkları bütüncül olarak anlamaya çalışılmıştır. Araştırmamızda, görüşülen öğretmenlerin görüşlerini aynen yansıtmak amacıyla, kod isimlerin kullanıldığı ve tırnak içine yerleştirilen 'aynen alıntılara' sık sık yer verilmiştir. Görüşme verilerinden aynen alıntılar yapılırken görüşmecinin kod ismi verilmiştir. Görüşme yapılan kişilerin kimliklerinin gizli tutulması için öğretmenlere Ö1, Ö2, Ö3... şeklinde kodlar verilmiştir. Bulguları raporlaştırırken, her katılımcının söylediğine tek tek yer verilmemiştir. Zira onlar farklı şekilde ifade etmelerine rağmen birbirine yakın noktalara temas etmektedirler. Çünkü alıntıların işlevi, sadece bir kişinin görüşlerini ve tecrübelerini göstermek değil aksine aynı düşünceleri paylaşan insan gruplarını temsil etmek için o alıntılara yer vermektir. Elde edilen bulgular aynen alıntılar şeklinde ortaya konduktan sonra, araştırmacı bu bulgularla ilgili yorum ve açıklamalarda bulunmuştur. Çünkü araştırmacının yorumlarının, aynen alıntılarla desteklenmesi yorumların inandırıcılığını artırabilir. Bulguların yorumlanması aşamasında konuyla ilgili literatürden önemli ölçüde yararlanmaya çalışılmıştır. Bunun için araştırmada bulgular betimlendikten sonra ilgili literatürden alıntılar yapılarak ve sık sık aynen alıntılara göndermeler yapılarak bulgular anlamlandırılmaya çalışılmıştır, neden-sonuç ilişkileri irdelenmiş, bir takım sonuçlara ulaşılmış ve bu sonuçların, diğer araştırma sonuçlarıyla ne derece uyumlu veya çeliştiğine işaret edilmiştir.

3. Bulgular ve Yorumlar

Araştırmamıza katılan öğretmenlerin değer öğretiminin amaçları konusundaki görüşlerini tespit etmek amacıyla kendilerine, mülakatta *"İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde değerlerin öğrencilere kazandırılmasına yönelik çalışmalarınızda neleri amaçladınız?"* sorusu yöneltilmiştir. Araştırmamıza katılan öğretmenlerin mülakatlardaki değer öğretiminin amaçlarına ilişkin ifadeleri bireysel ve toplumsal amaç olarak iki ayrı tema altında analiz edilmiştir. Bu kategoriyle ilgili olarak öğretmenlerin her birinin hangi temalara değindiğiyle ilgili ayrıntılı bilgi için Tablo 1'e bakılabilir. Her ne kadar araştırmamızdaki bazı öğretmenler 'dini amaç' olarak ifade edilebilecek görüşler dile getirseler de aslında onlar bireye veya topluma dönük amaçtan bahsetmektedirler. Bu durum, aynı örneklem grubuyla yapılan *'İlköğretim DKAB dersi ile Değer Öğretiminin İlişkisine Dair Öğretmenlerin Görüşleri-Nitel Bir Araştırma'* adlı çalışmamızda (Altıntaş, 2015: 225-237) ortaya çıkan verilerle birlikte düşünüldüğü zaman daha net anlaşılacaktır. Söz konusu çalışmada öğretmenler

ahlakî dinin içerisinde gördüklerini ve değer öğretiminin de din öğretiminin altında yer alması gerektiğini ifade etmişlerdi (Altıntaş, 2015: 225-237). Buradan öğretmenlerin, 'iyi insan' ve 'iyi toplum' derken kastettiklerinin daha çok kaynağını dinden alan ahlakî değerlere sahip birey (Müslüman dindar) ve toplum (Müslüman toplum) olduğu öne sürülebilir. Yani öğretmenlerin, değer öğretiminde seküler bir varsayımla bireysel veya toplumsal amaca değinmekten ziyade dini bir varsayımla bireysel veya toplumsal amaca vurgu yaptıkları söylenebilir. Nitekim vahye dayalı dinlerin ana gayesi de ahlakî bir birey ve toplum vücuda getirmektir. Hz. Muhammed'in "ben ahlakî güzellikleri tamamlamak için gönderildim" sözü, bu gayeyi açık bir şekilde dile getirmektedir (Aydın, 1987: 239). Bundan dolayı, bu kategori altında 'dini amaç' şeklinde ayrı bir tema oluşturulmamıştır. Bu kategoride değer öğretiminin amaçlarını bireysel ve toplumsal amaç olarak iki ayrı tema altında analiz etmiş olmamıza rağmen, aslında değer öğretiminin her iki amacı da birbiriyle ilişkilidir. Örneğin öğrencilerin ahlakî gelişimini artırmayı amaçlayan bir değer öğretiminde, toplumun da kaliteli olmasına katkı sağlanmış olunacaktır.

Tablo 1. Öğretmenlerin Değer Öğretiminin Amaçlarına İlişkin Görüşleri

	Toplumsal Amaç	Bireysel Amaç
Ö1	✓	✓
Ö2	✓	✓
Ö3	✓	✓
Ö4	✓	✓
Ö5	✓	-
Ö6	✓	-
Ö7	✓	✓
Ö8	✓	-
Ö9	✓	-
Ö10	✓	✓
Ö11	-	✓
Ö12	-	✓
Ö13	-	✓
Ö14	-	✓

Ö15	✓	-
Ö16	✓	-
Ö17	✓	✓
Ö18	✓	✓
Ö19	✓	-
Ö20	-	✓
Ö21	✓	-
Ö22	✓	✓
Ö23	-	✓
Ö24	✓	-
%	75	62.5

3.1. Toplumsal Amaç

Değer öğretiminin amaçları kategorisinde yer alan birinci tema, *toplumsal amaçtır*. 18 öğretmen (%75), değer öğretiminin toplumsal amacına değinmiştir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Toplumsal huzuru, bütünleşmeyi ve düzeni sağlamak için yapıyoruz.”(Ö6)

“Sonuçta siz topluma yetiştiriyorsunuz bu çocukları. Topluma mal olacak bir birey yetiştiriyoruz.”(Ö7)

“Yanlış bir zihniyetle yetişen çocuk gittiği her yeri kirletecektir, toplumun başına bela olacaktır. Değerler kazandırılmış bir şekilde sosyal hayata girdiği zaman her şey güzelleşecektir.”(Ö17)

“Bu değerlerin kazandırılması tamamen çocuğun topluma kazandırılması demektir. O değerlerin kazandırılması gerekiyor ki düzgün öğretmenler yetişsin, iyi doktorlar yetişsin. Toplumun düzgün olabilmesi için belirli değerleri kavraması gerekiyor.” (Ö19)

“Toplumun düzenini, suç oranların azaltılmasını, insanların toplumda bir arada mutlu yaşamasını sağlamaktır.” (Ö2)

“Eğitim de insanı topluma uyumlu hale getirmeyi hedefler. Öyleyse toplumun bir parçası olan değerlerin insanlara aktarılması bireyin toplum-sallaşması için önem arz eder.”(Ö21)

“Toplum içindeki bölünmüşlüğü veya bölünmeye sebebiyet verecek etkenlerin etkisiz kalmasını sağlamak için yapıyorum.” (Ö3)

“Okul, bir sosyal yaşam alanıdır. Farklı gruplardan insanlar geliyor. Kürdü, Türkü, Alevi, Çerkez’i... Ve çocuklara belli ahlaki değerler kazandırmamız gerekiyor. Birbirlerine olan davranışlarının olumlu yönde seyredebilmesi için.”(Ö4)

“Mutlu ve huzurlu bir toplumun oluşmasına katkı sağladığı, iyi ve güvenilir toplumda yaşamaları için yapıyorum.” (Ö9)

“Toplumda ahlaklı millet yetiştirmek dinimizin hedefidir. Öğrencilerin toplumun huzur ve mutluluğunu temin etmelerini sağlamak amacımdır.” (Ö15)

“Doğruluk, dürüstlük, vatanseverlik, cömertlik, vb. değerlerin öğretiminde amacım birlik ve beraberliği sağlarken toplum içindeki bölünmüşlüğü veya bölünmeye sebebiyet verecek etkenlerin etkisiz kalmasını sağlamaktır.” (Ö3)

“Toplumdaki huzuru sağlamak, insani ilişkilerin iyi düzeyde olmasını hedefliyorum değerler eğitimiyle.” (Ö5)

Yukarıda yer alan Ö2, Ö3, Ö4, Ö6 kodlu öğretmenlerin ifadelerinde de örnekleri görüleceği üzere öğretmenlerin bir kısmının, ağırlıklı olarak “toplumsal bütünleşme, barış, huzur, dayanışma, uyum ve bireyler arası ilişkilerin güçlendirilmesi” gibi amaçlar üzerinde durdukları görülmektedir.¹ Toplumlar, varlıklarını sürdürebilmek, kendilerini toplumsal çözülmeden korumak ve bütün üyelerinin birlikte barış içinde yaşamalarını sağlamak için ortak değerlere ihtiyaç duymaktadırlar (Akıncı, 2005; Lickona, 1991: 20-21). Çünkü toplumda neyin iyi, neyin kötü olduğu hakkında ortak bir kanaat oluşmadığı zaman insanlar arasında düzen, işbirliği ve huzur olmayacaktır (Güngör, 1995: 18-19). Mesela bütün dünyada olduğu gibi, ülkemizde de görülen etnik ve düşünce farklılığından kaynaklanan kutuplaşmalar, terör, uyuşturucu, rüşvet, soygun, yolsuzluk, alkol ve madde bağımlılığı gibi ahlaki sorunlar yüzünden toplum içerisindeki barış ve huzur zedelenebilmektedir (Aydın, 2011: 117). Zira toplumda doğruluk, dürüstlük, kardeşlik, sevgi, hoşgörü ve saygı gibi ahlaki değerlerin hâkim olması sağlanarak diyaloga dayalı barış toplumunun oluşturulmasında değer öğretiminin önemli bir işlevi vardır. Bu işlev önemli olmakla birlikte

¹ Başka bir araştırmada da öğretmenlerin bir kısmı, değer öğretiminin topluma dönük amaçlarına vurgu yapmıştır (Balci & Yelken, 2010: 87).

öğretmenlerin bu sorumluluğu nasıl yerine getirdikleri daha önemlidir. Saygı, sevgi, kardeşlik ve hoşgörü gibi toplumsal birlik ve beraberlik açısından son derece önemli olan ahlaki değerlerin, öğrenci merkezli bir anlayışla öğretilmesi yukarıda geçen ahlaki problemlerin asgariye indirilmesi veya yok edilmesi bakımından önemlidir.

Yukarıda yer alan Ö7, Ö17, Ö21 kodlu öğretmenlerin ifadelerinde de örnekleri görüleceği üzere öğretmenlerin diğer bir kısmı ise, değer öğretiminin toplumsal amacını, “çocukların topluma uyum sağlamalarına yardımcı olmak” şeklinde ifade etmiştir. Her birey içinde yaşadığı toplumun önem verdiği değerleri kazanarak sosyalleşebilmektedir. Böyle bir amaçla gerçekleştirilen değer öğretiminde, öğretmenler öğrencilere toplum için önemli ahlaki değerler üzerinde sorgulama, eleştirel değerlendirmeler yapma imkânı vermelidir, öğrencilerin ahlaki değerleri körü körüne kabul etmelerinin önüne geçmelidir (Aydın, 2012b: 25). ‘Topluma uyumlu hale getirme’ amacı altında öğrencilere çeşitli ahlaki değerler telkin edilmeye çalışılmamalıdır. Çünkü böyle bir değer öğretimi sonucunda toplumsal hayatın selameti için gerekli olan ahlaklı bireylerin yetişmesinin önüne geçilmiş olunacaktır. Çünkü değerlerin telkinini benimsemiş öğretmenlerin yaptığı değer öğretiminde, öğrencilerin çeşitli ahlaki değerleri içselleştirmelerinden ziyade ezbere bir takım malumatlar kazanılır. Bunun sonucunda toplumsal amaçta ifade edilen amaçlara ulaşmak mümkün olmayabilir.

Araştırmamızda öğretmenlerin büyük çoğunluğunun (%75), değer öğretiminin toplumsal amacına değinmeleri, karakter eğitimi yaklaşımını savunanların toplumsal amaca vurgu yapmalarıyla benzerlik taşımaktadır. Karakter eğitimi açısından da toplumsal birliktelik ve sosyal istikrar merkezi öneme sahiptir (Mesa, 2003: 65, 99). Karakter eğitiminin gerekliliğini savunanlara göre, modern toplumlar hızlı bir ahlaki çöküş içerisinde. Sahtekârlık, uyuşturucu kullanımındaki artış, suç oranında grafiğin yükselmesi, cinselliğin küçük yaşlara düşmesi ve diğer ahlaki sorunların baş göstermesi, toplumdaki ahlaki erozyonun kanıtı olarak gösterilmiştir (Benninga, 1988; Kilpatrick, 1992; Lickona, 1993). Karakter eğitimi savunanlar söz konusu ahlaki problemlerin okul yaşındaki çocuklar arasında çok yaygın olduğunu belirtmektedir. Eğer okul toplumun bu sorunlarına eğilmez ve çocukların karakter gelişimini önemsemezse, bu sosyo-ahlaki problemler vahim sonuçlara yol açacaktır. Bunun nedeni ise belirli ahlaki erdemlerin gelecek nesillere aktarılmasının ihmali veya tamamen terk edilmesi olarak görülmektedir. Tek çözüm yolu, güçlü karakteri oluşturan erdemlerin çocuklarda inşa edilmesidir (Mesa, 2003: 110-111). Lickona’ya

(1991: 45) göre eğer ahlaki erdemler bireylerde bilişsel, duyuşsal ve devinışsel düzeylerde bulunmazsa erdemli bir toplumun oluşması zordur. Bir diğer deyişle toplumun fertlerinin benimsediği ortak erdemler olmazsa ve bunlar gelecek nesle öğretilmezse toplum varlığını kaybedecektir. Ryan ve Bohlin (1999: 12), bireyin karakter gelişiminde toplumun rolünü şu şekilde ifade etmektedirler: “Bireyin karakter gelişimi, sosyal bir faaliyettir. Birey insani ilişkiler açısından oluşan sosyal çevre içerisinde vardır ve yetişmektedir. Bizim bu insani ilişkiler açında temasa girdiğimiz insanlar, karakterli bireyler olmamıza katkı sağlamaktadırlar.” Bundan dolayı karakter eğitiminde toplumsal amaç, bireyin karakter gelişiminde önemli bir yere sahiptir (Mesa, 2003: 124).

Öğretmenlerin değer öğretimin amacına yönelik görüşleriyle, değer kavramından ne anladıkları arasında bir ilişki vardır. Zira araştırmamızdaki öğretmenler değer öğretiminin amaçlarını ortaya koyarken, değer kavramının tanımından hareket etmiş olabilirler. Nitekim öğretmenlerin değer kavramını tanımlamalarını ortaya koymaya çalışan başka bir çalışmada değer kavramını toplumsal işlevi üzerinden tanımlayan öğretmenlerin, değer öğretiminin amaçları arasında da ‘toplumsal amaca’ yer verdiklerinin sonucuna ulaşılmıştır (Altıntaş, 2014: 573–582). Bu durum, öğretmenlerin büyük çoğunluğunun değer kavramını tanımlamalarıyla kendilerine göre değer öğretiminin amaçları arasında tutarlılık olduğunu göstermektedir. Ayrıca araştırmamızda yer alan öğretmenlerin bir kısmının değer öğretiminin toplumsal amacına değinmeleri, İlköğretim DKAB dersinin öğretim programında yer alan toplumsal amaçlardan (MEB, 2010) haberdar oldukları şeklinde yorumlanabilir.

3.2. Bireysel Amaç

Değer öğretiminin amaçları kategorisinde yer alan ikinci tema, *bireysel amaçtır*. 15 öğretmen (%62.5), değer öğretiminin bireysel amacına değinmiştir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Bir bireyin değeri anlamlandırarak hayata geçirmesidir. Onları kişilik haline getirmesidir.”(Ö3)

“Değerler eğitiminde “niçin çöpe atmamız gerekir?, niçin yalan söylemememiz gerekir?” gibi öğrencilerin kendisini denetleyen birisi olmadığı zaman da gerekçelendirip uygulamalarını sağlayacak tedbirler almak amacımdır.” (Ö1)

“Bireyin kendisini tanıması amaçtır bence. Çünkü kendini tanımayan bir insan bir değer oluşturamaz. Neyi nerde nasıl yapacağını bilmesi kendisini tanımaktan geçer. Bu ise değerleri tanıması ve kendine yakışan değerleri bilinçli ve istekli bir şekilde seçmesi ile mümkündür.” (Ö3)

“Çocuğun kişilik, ahlaki gelişimini sağlamak ve davranışlarının öznesi olan bireyleri yetiştirmektir.” (Ö4)

“Değere göre hayatı yaşamının gerçekten önemli olduğunu öğrenciye fark ettirmek ve o değeri her yerde, her ortamda savunabilecek, o değeri bütün olumsuzluklara rağmen davranışlarına yansıtabilecek bir kıvama getirebilmek ve bu konuda öğrencilere kılavuzluk yapmaktır.”(Ö11)

“Genel anlamda iyi bir insan olsun, ahlaki düzgün olsun, değerlerine sahip çıksın istiyoruz. Çünkü değerler insanların davranışlarını yön verdiği için davranışları eğitmeye çalışıyoruz.” (Ö13)

“Değerler eğitimi verme amacım, öğrencilerin ahlaklı ve dürüst olmalarını sağlamaktır. Öğrencilerime söylüyorum, belki okumayabilirsiniz ama simitçi olacaksanız da en dürüst simitçi siz olacaksınız derim. Temel ahlak kazandırmaktır; yalan söylemeyen, kendisine ait olmayan parayı bulunduğu zaman getiren, vs.” (Ö18)

“İyi birey yetiştirmek yani güzel ahlaklı birey yetiştirmek benim temel hedefimdir; mesela yalan söylemeyen, hırsızlık yapmayan, dürüst olan bir birey yetiştirmektir.” (Ö2)

“Şu anda gençliğin durumuna baktığımızda hiç iç açıcı bir durum yok ortada. Bunun nedeni de gençliğin dini ve ahlaki değerlerden yoksun olmasıdır. Değerler eğitimi yapma amacım çocuklarımızı dinimizin önem verdiği ahlaki değerlerin şuurunda ve bilincinde olarak yetiştirmektir.” (Ö10)

“Dinin önemsemediği değerlere bağlı güzel ahlaklı insan kaliteli insandır. Öğrencilerim hem içsel manevi dünyalarında hem kişilerle olan ilişkilerinde ahlaki değerlere uygun davranırlarsa ya da davranmadıklarında bile vicdanen kendilerini kötü hissederlerse ve bu hatayı bir daha yapmamaya karar verebilirlerse hedefime ulaşmışım demektir.” (Ö20)

“Yani değerler eğitiminde var olan sabır, cesaret, sözünde durma gibi değerler dinimizin en temel esaslarını teşkil ediyor. Potansiyel olarak bu değerler insanın fitratında var, iyilik ve kötülük gibi meyiller yaratıcı tarafından insanın ruhuna bırakılmış, bunları açığa çıkarıp geliştirmek benim yaptığım değerler eğitiminin amacıdır.”(Ö12)

“Değerler eğitimi yapmamdaki amaç bireysel olarak dini ve ahlaki değerlerinde yetkin, haberdar, onları içselleştirmiş yani kendi hayatında uygulayan, böyle hani bilgi yığını değil de pratik hayatta uygulayabileceği şeyler, iyi bir insan, Müslüman olmasıdır.”(Ö17)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere, 15 öğretmen (%62.5) değer öğretiminde amaçlarının, öğretime söz konusu edilen değerlerin öğrencilerin davranışlarına yansımaları sağlamak ve kişiliklerinin bir parçası haline getirmek olduğunu ifade etmişlerdir.² Araştırmamızda yer alan 15 öğretmenin, değer öğretiminin bireysel amacına değinmeleri, İlköğretim DKAB dersinin öğretim programında yer alan bireye dönük amaçlardan haberdar oldukları şeklinde yorumlanabilir (MEB, 2010). Bireylerin hayatlarını nasıl yaşayacaklarını belirleyen “nasıl bir hayat yaşamalıyım?” şeklindeki varoluşsal öneme sahip sorulara cevap bulma noktasında değer öğretimi büyük bir katkı sağlar (Aydın, 2011: 119; Lickona, 1991: 20-21). Çünkü insan hayatta anlam arayışı içerisinde olan bir varlıktır. Bu anlam arayışı sürecinde değerler, insan hayatına yön verecek temel etkenlerden biridir. Değerler hayatı anlayıp yorumlamada ve davranışların şekillenmesinde bireye rehberlik etmektedir. Yani bireyin değerlere sahip olması ile onun hayata anlam vermesi arasında doğrusal bir ilişki olduğu görülmektedir. İnsan dünyasında değerler kaybolduğunda yerine başka değerler koyamıyorsa, bu durumda bir anlam krizi ortaya çıkabilir (Akıncı, 2005: 7-11).

Yukarıda yer alan Ö3, Ö4 kodlu öğretmenlerin görüşlerinde örnekleri görüleceği üzere bazı öğretmenler, değer öğretiminin bireysel amaçlarını ifade ederken bireyin kişilik gelişimine değinmişlerdir. İnsanın kişiliğinin oluşumuna katkı sağlamada ahlaki değerler önemli bir yere sahiptir. Bireyin kişilik gelişimiyle, onun ahlaki değerleri edinmesi arasında ilişki vardır. Bireyin kişilik gelişimi, bireyin ahlaki değerleri kazanmalarıyla paralellik arz etmektedir. Dürüstlük, doğruluk, cömertlik gibi ahlaki değerlere sahip olma, aynı zamanda iyi kişilik özellikleri olarak da bilinir (Parks & Guay, 2009: 676). Bu yüzden öğrencinin ahlaki değerleri anlaması ve kendi varlığının unsurları haline getirmesi kişilik gelişimi açısından gereklidir. Böylece birey, hayatını daha iyi anlamlandırabilir, tutum ve davranışlarını da doğru istikamette yönlendirebilir. ‘Nasıl yaşamalıyım?’ konusunda bireyi yönlendiren ahlaki değerlerin olmaması durumunda ise bireyde kişi-

² Başka bir araştırmada da öğretmenlerin bir kısmı, değer öğretiminin amaçlarını kişilik gelişimiyle irtibatlandırmıştır (Balcı & Yelken, 2010: 87).

lik problemleri kaçınılmazdır. Zaten birçok insanda görülen kişilik sorunlarının temelinde ahlaki belirsizlik vardır (Akıncı, 2005: 7-11; Güngör, 1995: 17).

Yukarıda yer alan Ö3, Ö4, Ö11, Ö13, Ö17 kodlu öğretmenlerin ifadelerinde örnekleri görüleceği üzere bazı öğretmenler, değer öğretiminin bireysel amaçlarını ifade ederken, öğrencilerin öğretimi yapılan değerleri davranışlarına yansıtmasına vurgu yapmıştır. Örneğin Ö3'ün ifadesinde açıkça görüleceği üzere değer öğretiminin amacı değerler üzerine öğrencilerin düşünmelerini sağlamak ve değerleri uygulamaya geçirmelerine katkıda bulunmak olarak ifade edilmiştir. Öğrencinin davranışlarının nasıl olması gerektiğine yön verecek ahlaki değerlere ihtiyacı vardır. Belirli bir değere sahip olma veya inanma, örneğin dürüstlük, uygun bir davranış ima eder. Bu durum, değerler ile davranış arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ima etmektedir (Powney, 1995: 3). Bir başka çalışmada da dürüstlük değerine sahip olan öğrencilerin, dürüstlük değerine sahip olmayan öğrencilere kıyasla sınavlarda kopya çekmeme eğiliminde olduğunun tespit edilmesi, değer-davranış ilişkisinin önemini göstermesi açısından anlamlıdır (Ambert, 1969). Değerin öğrenilmesiyle, bu değere uygun davranışların öğrencilerde ortaya çıkması arasında paralellik vardır. Fakat değer öğretiminin öğrencilerde ortaya çıkması yapılan değer öğretiminin niteliğine bağlıdır. Eğer değer öğretiminin niteliği düşükse, öğretimi gerçekleştirilmeye çalışılan değer, bireylerin davranışlarını yönlendirmede etkisiz kalabilir. Oysa anlamlı öğrenmelerin hâkim olduğu değer öğretiminde değer-davranış arasındaki zıtlıklar daha az gözlenebilir. Birey değerlerle ilgili anlamlı öğrenmeler gerçekleştirdikçe, kendi ahlaki davranışlarını yönetme ve kontrol etme bilgi ve becerisini kazanabilecektir, bunun sonucunda ahlaki değerlere uygun bir şekilde davranacaktır (Akyürek, 2004a: 176; Aydın, 2011: 115-120). Karakter eğitimi savunanlar da öğrencilerde meydana gelen ahlaki çöküntünün nedeni olarak karakter zayıflığını görmüşlerdir. Onlara göre öğrencinin karakteri, benimsediği karakter özellikleriyle ilişkilidir. Bu yaklaşımı savunanlara göre kötü karakterli öğrenciler kötü karakter özelliklerine sahip olduğundan dolayı kötü davranış sergilemektedirler. Bunun aksine iyi karakterli öğrenciler, iyi karakter özelliklerini benimsediklerinde iyi davranış içerisinde bulunmaktadırlar (Lockwood, 2009: xiii). Bundan dolayı karakter eğitimi yaklaşımının temel bir amacı da öğrencilerin ahlaki değerleri içselleştirilmelerine kılavuzluk etmek, bu değerlere uygun davranış içerisinde olmalarını sağlamak ve bu sürecin temel bileşenini de “alışkanlık oluşturma (habit formation)” olarak

görmüşlerdir. Gerçekten de bu yaklaşımın, fikirlerinden istifade ettiği Aristo'ya göre de karakter eğitiminin temel amacı, alışkanlıklar vasıtasıyla erdemlere uygun davranışın bireyde ortaya çıkmasına kılavuzluk etmektir (Puka, 1994: 287).

4. Sonuç

Sonuç olarak araştırmamıza katılan 18 öğretmen (%72.5) değer öğretiminde toplumsal amaca ve 15 öğretmen (%62.5) ise bireysel amaca değinmiştir. Buradan araştırmamızda yer alan öğretmenlerin bir kısmının toplumsal amaca vurgu yapıp bireysel amacı ihmal ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durum, bazı öğretmenlerin değer öğretimi açısından bireyi ön plana çıkarmama eğiliminde olduklarını göstermektedir. Oysa değer öğretiminde bireysel amaç, toplumsal amaçtan daha önde gelmektedir. Ayrıca bireyin değerleri kazanması ve hayatına yansıtmasının, bireysel hayat açısından önceliğe sahip olduğu gerçeği hesaba katılınca, toplumsal amaca olan vurgunun bireysel amaçtan daha fazla olmasının, değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenler açısından olumsuzluk olarak değerlendirilmesi mümkündür. 9 öğretmen (%37.5) ise, değer öğretiminin hem bireysel hem de toplumsal amacına değinmiştir. Bu durum, 9 öğretmenin, değer öğretiminin her iki amacından haberdar olduğunu göstermektedir. Bu, 9 öğretmenin diğer öğretmenlere nazaran, değer öğretiminin amaçlarını daha geniş ve etraflıca ele aldıkları şeklinde yorumlanabilir. Öğretmenlerin çoğunluğu ise (%62.5) değer öğretiminin amaçlarından birini zikredebilmiştir. Bu durum, öğretmenlerin çoğunluğunun değer öğretiminin amaçları konusunda sınırlı bir anlayışa sahip oldukları şeklinde yorumlanabilir.

Kaynakça

- Akıncı, A. (2005). *Hayatın Anlamı ve Din*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları.
- Akyürek, S. (2004). *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi: doğruluk kavramı örneği*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Akyürek, S. (2009). *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Altıntaş, M. E. (2014). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Değer Kavramına Yükledikleri Anlamlar. *Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyum Kitabı* içinde (ss. 573–582). Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Altıntaş, M. E. (2015). Öğretmenlerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Değer Öğretiminin İlişisine Dair Görüşleri. *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* içinde (ss. 225–237). İstanbul: İlmî Etüdler Derneği (İlem).
- Ambert, A.-M. (1969). *The relationship between values and behavior: an experiment*. [Ithaca, N.Y. Tarihinde adresinden erişildi /z-wcorg/.
- Aydın, M. (1987). *Din felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Aydın, M. Ş. (2012a). Ahlakın oluşumunda toplumun yeri. *Diyanet Aylık Dergi*, (259), 25–28.
- Aydın, M. Ş. (2012b). Ahlakın öznesi olarak birey. *Diyanet Aylık Dergi*, (257), 27–30.
- Aydın, M. Z. (2012). *Okulda değerler eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Balcı, F. A., & Yelken, T. Y. (2010). İlköğretim Öğretmenlerinin Değer Kavramına Yükledikleri Anlamlar. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (39), 81–90.
- Benninga, J. S. (1988). An Emerging Synthesis in Moral Education. *Phi Delta Kappan*, 69(6), 415–18.
- Chazan, B. I. (1985). *Contemporary approaches to moral education: analyzing alternative theories*. New York: Teachers College Press.
- Erden, M. (1998). *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. Ankara: Alkım yayınları.
- Güngör, E. (1995). *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Halstead, J. M., & Pike, M. A. (2006). *Moral and Citizenship Education - Learning through Action and Reflection*. New York: Routledge.

- Halstead, J. M., & Taylor, M. (2000). Learning and Teaching about Values: a review of recent research. *Cambridge Journal of Education*, 30(2), 169–202.
- Henshel AM. (1971). The relationship between values and behavior: a developmental hypothesis. *Child Development*, 42(6), 1997–2007.
- Kaymakcan, Recep. (2007). *Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi.
- Kilpatrick, W. (1992). *Why Johnny can't tell right from wrong*. New York: Simon & Schuster.
- Lickona, T. (1991). *Educating for character: how our schools can teach respect and responsibility*. New York, N.Y.: Bantam.
- Lickona, T. (1993). The Return of Character Education. *Educational Leadership*, 51(3), 6–11.
- MEB. (2010). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu. Milli Eğitim Bakanlığı.
- Mesa, J. (2003). *Reassessing Moral Education From The Perspective of The Predicament Between the Individual and the Community*.
- Parks, L., & Guay, R. P. (2009). Personality, values, and motivation. *Personality and Individual Differences*, 47, 675–684.
- Powney, J., & Scottish Council for Research in Education. (1995). *Understanding values education in the primary school*. Edinburgh: Scottish Council for Research in Education.
- Puka, B. (1994). *The Great Justice Debate: Kohlberg Criticism*. New York: Taylor and Francis.
- Ryan, K., & Bohlin, K. E. (1999). *Building character in schools: practical ways to bring moral instruction to life*. San Francisco: Jossey-Bass.

A Qualitative Study about Main Aims of Values Education According to Religious Culture and Ethics Teachers

Citation / ©- Altıntaş, M.E. (2016). A Qualitative Study about Main Aims of Values Education According to Religious Culture and Ethics Teachers, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (2), 193-209.

Abstract- *Several countries and international organizations in 21st century and the National Education Ministry in Turkey in the last decade began to study in the field of values and values education. Because the need for values and their education has been felt more than ever in personal, social and global context. Values education in schools have important influence on the moral development of students. For this reason, the chapter of 'values education' was placed to the curriculum of the course called as Religious culture and Moral Knowledge in 2005. This study investigated the Religious Culture and Moral Knowledge teachers' perceptions on main aims of values education. Teachers' views are examined with regard to the problem of this study by conducting interviews with them. The study was based on voluntary participation. Twenty four teachers were interviewed. Findings were interpreted with the help of the related literature. According to the results, teachers emphasize social purpose and neglect individual purpose in values education.*

Keywords- *Religious Culture and Ethics Course, values, values education*

Yûsuf Şıdkî Efendi'nin "Meḥâsinu'l-Ḥusâm" Adlı Şerhinin Metodolojik Özellikleri ve Analitik Kritiği*

Yrd. Doç Dr. Hacı ÇİÇEK**

Atıf / ©- Çiçek, H. (2016). Yûsuf Şıdkî Efendi'nin "Meḥâsinu'l-Ḥusâm" Adlı Şerhinin Metodolojik Özellikleri ve Analitik Kritiği, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 211-234.

Öz- ez-Zemaḥşerî'nin Nevâbigü'l-Kelim adlı eserine şerh yapanlardan birisi de Yûsuf Şıdkî Efendi el-Mardinî'dir (ö.1319/1902). Onun Meḥâsinu'l-Ḥusâm'ı, şerhler arasında oldukça hacimli ve orijinal bir formata sahiptir. Yûsuf Şıdkî, ez-Zemaḥşerî'nin eserinde karışık yazılan ibareleri, alfabetik olarak Osmanlı Türkçesine çevirmiştir. Bu yönüyle özgün bir çalışmadır. Yazar, önce her ibarede bulunan fiil, isim ve edatların sözlük anlamlarını, türevlerini ve cümledeki işlevlerini vermiş; daha sonra ise toplu tercümeğe geçmiştir. Konuya ilişkin bazen tarihî bilgiler vermiş, bazen de fikhî/hukukî yorumlar yapmıştır. Yazar, neredeyse her ibarenin sonunda delil olarak -şairin ismini zikretmeksizin- şiirlerden bazı beyitler getirmiştir. Her ibareyi "hâsıl-ı kelâm/ sözün özü" açıklamasıyla bitirmiştir. Bu çalışmamızda Osman Seferîhisârî tarafından yazılan Meḥâsinu'l-Ḥusâm nüshasını esas aldık, birçok açıdan onun kritiğini yaptık.

Anahtar sözcükler- Yûsuf Şıdkî, Meḥâsinu'l-Ḥusâm, ez-Zemaḥşerî, Nevâbigü'l-Kelim, Arapça

§§§

Makalenin gelişi 31.10.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Bu çalışmada Yûsuf Şıdkî Efendi'nin (Yûsuf b. 'Ömer b. 'Abid b. Ağazade el-Mardinî) *Meḥâsinu'l-ḥusâm şerhu nevâbigü'l-kelim* (Osman Seferîhisârî istinsahı, Ankara İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, yerel yer no: 297/YUS. M-29124, basım yeri ve tarihi yok) nüshası esas alınmıştır.

** Adıyaman Ü. Eğitim Fak. Arapça Öğretmenliği, e-posta: hcicek02@hotmail.com

Giriş

Arapça, asırlardan beri etnik kökeni farklı birçok çevre tarafından ilgiyle karşılanan, hizmet edilen ve halen bu süreci en canlı şekilde yaşayan nadir dillerdendir. Öyle ki Arap dili ve edebiyatı hakkında emeği geçenlerin, daha çok, Arap olmayanların olduğunu söylememiz yerinde olacaktır. Arapça gramerine hizmet etme konusunda uzman ve *el-Kitâb* adlı eserin sahibi Sîbeveyhi (ö.194/809)¹, Rum asıllı İbn Cinnî² (ö.395/1005) ve Harezmi Türklerinden ez-Zemaşşerî, (ö.538/1143) gibi dilbilimci ve âlimleri sayabiliriz.

Yûsuf Şıdkı Efendi'nin tercüme ve şerh ettiği *Nevâbiğu'l-Kelim*'in yazarı ez-Zemaşşerî, , birçok İslâm ilimleri dalında kendisini ispatlamış bir âlimdir. Onun tefsir ve kelam alanında yazdıkları, muarızları tarafından şu veya bu şekilde eleştirilse de, Arap dili ve edebiyatı sahasında yazdığı eserler, İslâmî tefekkür bağlamında onun düşünsel ve mezhepsel yorumlarını paylaşan ya da paylaşmayan herkes tarafından kabul görmüştür, dememiz mümkündür.

ez-Zemaşşerî, 'nin seçilmiş veciz sözlerden oluşan bu eseri, kendisinden sonra farklı zamanlarda tercüme ve şerh edilmiştir. Eser, hem *Nevâbiğu'l-Kelim* hem *Kelimu'n-Nevâbiğ* adıyla tanınmıştır. Mueyyuddîn b. el-Muvaffak (ö.640/1244), Muḥammed b. Dahkân 'Alî en-Nesefî (ö.700/1300) ve 'Allâme et-Taftâzânî (ö.792/1389) gibi âlimler, eseri şerh etmiştir.³

Osmanlılar döneminde Yûsuf Şıdkı Efendi (ö.1309/1902) tarafından *Nevâbiğ*'in tercüme ve şerhi; 'Ali Nâzîmâ (ö.1935) tarafından ise sadece çevirisi yapılmıştır.⁴

¹ Bkz. Ebû'l- Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. Yûsuf b. el-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhire, H/1351, I/602, III/106; Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Vahrânî b. Kurkûl, *Metâli'u'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*, nşr: Vizâretu'l-Evkâf ve ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar, 2012, I/358.

² Bkz. Ebû Muḥammed 'Afîfuddîn 'Abdullah b. Es'ed b. 'Alî b. Selmân Yâfi'î, *Mir'atu'l-cinân ve 'ibretu'l-yakazân fi ma'rifeti ma yu'teberu min ḥavâdisi'z-zamân*, haşiye: Halîl el-Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997, II/335; Ebû'l Fidâ İsmâ'il İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. 'Ali Şîrî, Dâru İhya'it-Turasi'l-'Arabî, Beyrût, 1998, XI/331, 379.

³ Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn b. 'Ömer b. Burhânuddîn et-Taftâzânî, *Matba'atu Vâdi'n-Nîl*, Kâhire, H/1286, 80 sayfa. et-Taftâzânî'nin bu şerhi, Câk el-Esved tarafından tahkik edilmiştir. Bkz. Dâru'l-'Alemiyye, Kâhire, ts. 166 sayfa.

⁴ Ali Nazîma ve tercümesiyle ilgili tarafımızdan bir makale çalışması yapılmıştır. İlgili makale için bkz. Hacı Çiçek, "Ali Nâzîmâ ve Nevâbiğu'l-Kelim Tercümesi Adlı Eseri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 3, sayı 1, Bahar 2012, Malatya. s. 117-142.

Yûsuf Şıdkî Efendi'nin eserinin metodolojik özelliklerine; kritik ve bilimsel analizine geçmeden önce, onun hayatından kısaca söz etmek istiyoruz.

A. Yûsuf Şıdkî Efendi'nin Kısaca Hayatı

Yûsuf Şıdkî Efendi, efâdil-i ümmetten bir zat olup Ömer Şevkî Efendi (b. 'Abid b. 'Abdulkadir)'in (ö.1852) oğludur.⁵ O, *Meḥâsinu'l-Ḥusâm*'ın başında kendisini *Müftü-i Mardin Yûsuf b. Ömer b. 'Abid b. Ağazâde el-Ḥuseynî el-Ḥanefî el-Mardinî* şeklinde tanıtmıştır.⁶

Hicri 1240 yılında Mardin'de doğmuştur.⁷ Türk hukukçu, akademisyen ve siyasetçi Ebû'l-Ula Mardin'in (ö.1957) babasıdır. Oğlunun doğumu sırasında (9 Ağustos 1881) İşkodra'da görevde bulunmuştur.⁸ Torunu Betül Mardin'in ifadesine göre aileleri Arap kökenlidir.⁹

Yûsuf Şıdkî Efendi'nin ailesi öteden beri bilinen ve ilmiye sınıfından âlimler yetiştiren bir ailedir. Osmanlılar döneminde *Mardinîzade*'ler diye maruf olan aile, bilhassa Mardin'de eski zamanlarda cedd-i âlâları Ağa Çelebî hazretlerine ithafen *Ağazâde* olarak yâd olunmuşlardır.¹⁰

Henüz on altı (16) yaşında iken dört dile (Türkçe, Arapça, Farsça/ Kürtçe) vakıf olması nedeniyle Yûsuf Efendi, Mardin Nüfus Müdürlüğü kâtipliğine atanmıştır (H/1256). Mardin'de Kâsım Padişah Medresesi'nde okumuş, hocası aynı zamanda babası olan 'Umer Şevkî Efendi'den icazetini almıştır (H/1259). Mardin müftüsü olan babası 'Umer Şevkî Efendi'nin vefatı üzerine fetva vekâleti ile fetva işlerini idareye tayin edilmiştir (H/1268). Daha sonra Mardin Müftülüğü'nden ayrılmış, Mardin Nâibi olmuştur (H/1272). Bir yıl sonra ise Mardin'de Muzafferiyeye Medresesi Müderrisliği'ne atanmıştır (H/1273). İkinci kez Mardin Müftülüğüne getirilmiş (H/1276); bilahare Bingazi (H/1283), Siirt (H/1283-1290), Yemen'e bağlı Ta'iz (H/1291-1294), İşkodra (H/1296-1297),

⁵ Bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mustafa Tatcı- Cemal Kurnaz, Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım, Ankara, 2009, II/59.

⁶ Bkz. Yûsuf Şıdkî Efendi, *Meḥâsin*, s. 1.

⁷ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvâli)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2007, IV/378.

⁸ Cevdet Yavuz, "Ebû'l-Ulâ Mardin" maddesi, *DİA*, İstanbul, 1994, XI/363.

⁹ Bkz. Elif Berköz, *Röportajlar*, Milliyet Gazetesi, 3 Temmuz 2006.

¹⁰ İbrahim Özcoşar, *Makalelerle Mardin (Önemli Simalar-Dinî Topluluklar)*, Mardin Tarihi, İhtisas Kütüphanesi Yayını, İstanbul, 2007, IV/76.

Bitlis (H/1299-1302), Hakkâri (H/1302-1305), Musul (H/1306-1309) ve Cezâir-i Bahr-i Sefid (H/1311-1314) vilayetleri niyabetinde bulunmuştur.¹¹

Yûsuf Şıdkı, İstanbul'da ikamet etmiştir. İstanbul (H/1316) ve Anadolu Kazaskerliği (H/1319) olmak üzere iki kez kazaskerlik görevini üstlenmiştir. Dört dil bilen ve Arapça şiirlerden binlerce beyti ezberleyen Yûsuf Şıdkı Efendi, "Tedkîkâtü's-Şer'iyye Meclisi" üyesi olarak çalışırken 1319/1902 tarihinde vefat etmiş, Fatih Camii Şerifi haziresine defnedilmiştir.¹²

Eserleri

1- İmam Gazalî'nin (ö.505/1111) *İhyâ'sına* dair yazdığı "Mesîru 'umûmi'l-muvahhidîn'ala İhyâi 'ulûmi'd-dîn" (Osmanlıca tercümesi ve şerhi, 9 cilt).

2- ez-Zemaşşerî'nin *Nevâbigü'l-Kelim*'i hakkında kaleme aldığı *Meḥâsinu'l-ḥusâm* (Osmanlıca tercümesi ve şerhi).¹³

3- *Mî'râcu'l-mu'temir ve'l-ḥacc*.¹⁴

B. Yûsuf Şıdkı Efendi'nin Meḥâsinu'l-Ḥusâm'da Takip Ettiği Metot

Yûsuf Şıdkı Efendi (el-Mardinî)'nin *Meḥâsinu'l-Ḥusâm* adlı şerhi, *Nevâbigü'l-Kelim*'e yapılan şerh ve tahkiklerin en kapsamlısı olduğu söylenebilir. Onun, şerhinde şu metodu takip ettiğini gördük: ez-Zemaşşerî'nin *Nevâbigü'l-Kelim*'inde geçen dağınık vaziyetteki ibareleri "Bâbu'l-hemze", "Bâbu'l-cim", "Bâbu'l-lâm" ve "Bâbu'l-vâv" gibi başlıklar altında alfabetik bir şekilde sıralamıştır. Yûsuf Şıdkı, bu yönüyle, günün şartlarına göre takdirle karşılanacak orijinal bir yöntem başvurmuş ama her "Bâb"ı oluşturan ibareleri de sonuna değin kamus/lügat/sözlük usulüne göre sıralamamıştır. Mesela O, *Bâbu'l-hemze*'deki ibarelerin ilk harfleri hemze/elif ile başladığı halde, ikinci ve üçüncü harfler karışık verilmiştir. Karışık ve dağınık ibareleri alfabetik bap-

¹¹ Geniş bilgi için bkz. Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV/378.

¹² Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II/59; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV/378.

¹³ Bu eser, zamanında "İkdâm" Gazetesinde tefrika halinde yayımlanmıştır. Bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II/59.

¹⁴ Bkz. Ḥayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1980, VIII/235; Bağdâtlı İsmail Paşa, *Keşfu'z-Zunûn Zeyli*, nşr: Şerafettin Yaltkaya- Rifat Bilge, MEB. Yay, İstanbul, 1972, IV/440; 'Ömer Rızâ Keḥḥâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, Beyrût, ts, XIII/306; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2009, II/59; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV/378.

lara ayıran müellifin, bu konuda neden duyarlı davranmadığının nedenini bilemiyoruz.

Yazar, ilkin ibarelerde mevcut olan bütün fiil, isim ve edatların gramer ve sözlük anlamlarını verdikten sonra "Hâsıl-ı kelâm" başlığı altında ibarelerin toplu manasına geçmiştir. Kendisi, sıklıkla şiirlerden alıntı yaptıktan, bazen de ayet ve hadislerden deliller getirdikten ve fikhî yorumlarda bulunduktan sonra şerhini edebî sanatlarla süslemeyi tercih etmiştir. Dillere özel ilgi gösteren yazar, her ibarenin sonunda konuya ilişkin kimi zaman bir, kimi zaman ise birden fazla şiirden beyitler getirmiştir. Daha sonra ise ibarelerde geçen edebî sanatları belirtmiştir.

Şimdi ise onun takip ettiği metot doğrultusunda analiz ve kritiğimizi yapmaya çalışalım.

C. İbarelerdeki Edat, İsim ve Fiillerin Manalarına Dair Bazı Örnekler

Daha önce belirttiğimiz gibi Müellif, ibarelerin tüm sözcüklerinin hem gramer hem sözlük anlamlarını detaylıca vermeye çalışmıştır. Biz, kelimelerin anlamlarını verirken, yazarın asıl şerh ve tercüme formatına bağlı kalacağız. Şimdi onlardan birkaç tane örnek vermek istiyoruz:

I. بُدْرٌ فِي مَطْمُورَةٍ بُرٌّ فِي مَطْمُورَةٍ

بُدْرٌ = Tohum manasına; فِي = Harf-i cer; مَطْمُورَةٍ = Sulu ve yağmurlu tarla manasına; بُرٌّ = Yâ harfinin dammesi/ötresi ile halis buğday manasına; مَطْمُورَةٍ = Hafire/çukur ve buğday kuyusu manasıdır.

Hâsıl-ı kelâm; sulak tarlada olan tohum, (bil ki o) buğday kuyusunda dır. Yani yağmurlu ve sulak tarlada tohum ekmek zayi olmaz. Sanki buğday kuyusunda mahfuz bir buğdaydır. Bu kelam dahi bir temsildir: İlim ve hikmete kabiliyet ve istidadı olan kimsede tohum-u talim zayi olmaz, o, yağmurlu tarlaya benzer; kabiliyeti olmayan kimse ise tuzlu tarlaya benzer, onda tohum göndermez.¹⁵

II. حَبْدًا الْوَادِقُ إِذَا رَعَدَ وَالصَّادِقُ إِذَا وَعَدَ

حَبْدًا = Bir kelime-i medhtir; الْوَادِقُ = Yağmurdur; إِذَا = Harf-i şartiyedir; رَعَدَ = Gök gürlemesidir; صَادِقٌ = Sadaka'dan müştak/türemiş ism-i fâildir; doğrluk ve gerçeklik manasıdır; وَعَدَ ise vaat etmek manasıdır.

¹⁵ Yûsuf Şıdkî Efendi, *Meḥâsin*, s. 61.

Hâsıl-ı kelâm; ne güzel bir yağmur ki gök gürlendiğinde, ne güzel arka-daş ki vaat ettiğinde; yani gök gürlmesiyle nazil olan yağmur, bereketli olup ondan zemin/yer hayat bulup nebat/bitki verir. Sadık (doğru sözlü) kimse, söz verirse elbette vaadini ifâ eder ve ona muhalefet etmez.¹⁶

III. رَبِّ كَلِمَةٍ هِيَ عِنْدَ النَّاسِ فَصِيحَةٌ وَهِيَ عِنْدَ اللَّهِ فَصِيحَةٌ

رَبِّ = Harf-i teksiriyedir (çokluk); كَلِمَةٍ = Söz manasınadır; هِيَ = Kelime'ye raci (dönen) bir zamirdir; عِنْدَ النَّاسِ = İnsanların katında demektir; فَصِيحَةٌ = Rûşenli ve belagatli manasınadır; هِيَ = Müennes (dişil) için "O"; عِنْدَ اللَّهِ = Allah katında demektir; فَصِيحَةٌ = Nâmakbul (kabul olmayan, kabul görmeyen, sıradan şey) manasınadır.

Hâsıl-ı kelâm; çok söz vardır ki insanların katında rûşen ve belagatli görünür ama o söz Allah'ın katında nâmakbuldur. Yani gazab-ı ilâhî, o sözü konuşmak ve dinlemek suretiyle hoşnut olan ve ondan lezzet alan kimseyi mesul ve muaheze ettirir. Ayrıca ulema ve hukema katında kabih (çirkin) ve rezil söz, şer'i şerîfe mugayir olan kelimedir. O söz, Allah'ın katında da nâmakbuldur.¹⁷

IV. طُوبَى لِمَنْ خَاتَمَهُ عَمْرُهُ كَفَاتِحِهِ لَيْسَتْ أَعْمَالُهُ بِفَاحِشِهِ

طُوبَى = Cennette bir şecere-i ma'rufenin (bilinen bir ağacın) ismidir veyahut Tîb kelimesindedir. Ondaki bâ harfi, vâv harfiyle kalb olunup "Tûbâ" olmuştur. ل = Lâm, harf-i cerdir. مَنْ = İsm-i mevsûldur; خَاتَمَهُ = âhir (son, akıbet) manasınadır. عَمْرُهُ = Ömrün manası zahirdir. كَفَاتِحِهِ = Kef, harf-i teşbihdir. (benzetme/teşbih harfi); فَاحِشِهِ = Evvel ve ibtidâ manasınadır; لَيْسَتْ = Ef'âl-i nâkîsa-i nâfiyedendir. أَعْمَالُهُ = Amel'in cemidir; هِ = ise harf-i zamir-i gâibtir (III. Tekil şahıs); ب = Harf-i cerdir; فَاحِشَهُ = ise *fa-da-ğa* fiilinden müştak (türemiş) olup "Rezîlu rûsvay ve sırrı fâş olmuş (meydana çıkmış) kişi manasınadır.

Hâsıl-ı kelâm; Tîb veyahut şecere-i Tûbâ, ol kimsenindir ki ömrünün ahiri (sonu), ibtidası (başlangıcı) gibidir. Onun a 'mali, onu rûsvay etmemiştir. Yani ahir ömrü, evveli gibi salah ile son bulmuş; amali ve hareketleri mezmûm (kınanmış) ve kabih (çirkin) değildir. Onun Allah katında rûsvalığına sebep olacak kötü ve çirkin bir ameli vuku bulmamıştır.¹⁸

¹⁶ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Meḥâsin*, s. 72.

¹⁷ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Meḥâsin*, s. 90.

¹⁸ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Meḥâsin*, s. 108.

V. اَلْغُرَبَانُ غُرَبَانٌ وَالسُّودَانُ سِيدَانٌ.

اَلْغُرَبَانُ = 'Urbân; A'râb manasına gelir ki yabanda sâkin olan ehl-i bâdiyenin (çöl ve kırsalda göçebe yaşayanların) ismi mahsuslarıdır. Zira A'rab, ehl-i bilâd ve Emsâra şehirde (yerleşik yaşayanlara) mahsustur. غُرَبَانٌ = Ğurâb'ın cemidir; gurâb ise karga manasınadır. اَلسُّودَانُ = Habeşî ve emsalleri bulunan siyah Arapların ismidir ki Hâm b. Nûh (as)'un evladıdır. سِيدَانٌ = Sîn harfinin kesresi/esresi ile Sîd'in cemidir ki kurt esamesinden (isimlerinden) bir isimdir.

Hâsıl-ı kelâm; yabanda sakin olanlar اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا "Bedevîler, kâfirlik ve münafıklık bakımından daha katırdırlar"¹⁹ nass-ı celîlin hükmünce ehl-i bâdiye (çölde yaşayanlar), cîfe (leş) ile ta'ayyüş eden (yaşamını sürdüren) karga kuşları gibidirler.

Siyah 'Urbân ise kurt nevinden olan sîd kurtları gibidir. Sibâ'dan (yırtıcılardan) kurtun menzilesi (konumu), tuyûrdan (kuşlardan) karga menzilesindedir. Zira onlar, karga gibi murdar nesnelere yemekle ta'ayyüş eder.²⁰

VI. قُرْنَتْ الْمَسْرَةَ وَالْمَسَاءَةَ بِالْإِحْسَانِ وَالْإِسَاءَةِ.

قُرْنَتْ = Mukterin (yakın) oldu manasına; مَسْرَةٌ = Şâdlık (hoşluk, sevinç); مَسَاءَةٌ = Hüzünlük; إِحْسَانٌ = İyilik etmek; إِسَاءَةٌ = Kötülük manasınadır.

Hâsıl-ı kelâm; şâdlık ve hüzün, ihsan ve isâeye makrundur; yani ihsândan meserret ve iyilik; ehzândan (hüzünlerden) ise keder ve kötülük gelir.²¹

VII. كُونُوا حَتَفَاءَ لِلَّهِ خُلَفَاءَ فِي اللَّهِ.

كُونُوا = Olunuz demektir; حَتَفَاءٌ = Ḥanîf'in cemidir; خُلَفَاءٌ = Ḥalîf'in cemidir ki ḥalîf, mu'âhid (söz veren) manasınadır.

Hâsıl-ı kelâm; "Allahu Zülcelâl hazretlerine muslim (teslim) ve munkâd olunuz (uyunuz); ettiğiniz ahd üzere sabitkadem (kararlı) olunuz. Yani Din-i İslâm üzere sebat edip ahkâmının hilafında olmayınız. 'Uhûdunuz (ahitleriniz) ve imanınız dahi Allahu Zülcelâl ile olsun ve ahdinize sahip olunuz."²²

¹⁹ 9/Tevbe, 97.

²⁰ Yûsuf Şıdkî Efendi, *Meḥâsin*, s. 110.

²¹ Yûsuf Şıdkî Efendi, *Meḥâsin*, s. 125.

²² Yûsuf Şıdkî Efendi, *Meḥâsin*, s. 136.

VIII. مَا لِلْفَسَاقِ مِنْ حَمِيمٍ غَيْرُ غَسَاقٍ وَحَمِيمٍ

ما = Mâ-i nâfiyedir; فُسَاقٍ = Fâsıkın cemidir; مِنْ = Harf-i cerdir; حَمِيمٍ = Arkadaş manasınadır; غَيْرُ = Manası zâhirdir; غَسَاقٍ = Kesret-i burûdetinden (çok soğuk oluşundan) içilmez su manasına; وَحَمِيمٍ = Şiddet-i harâretinden (aşırı sıcaklığından) içilmez su manasınadır.

Hâsıl-ı kelâm; cehennemın gayet soğuk ve gayet sıcak suyundan gayrı, fasıkların dostu yoktur.²³

IX. الْمُبَالَغَةُ فِي التَّدَابِيرِ مُغَالِبَةٌ لِمَقَادِيرِ

الْمُبَالَغَةُ = Çokluk manasına; فِي التَّدَابِيرِ = Tedâbirde demektir. مُغَالِبَةٌ = Galip olmaklıktır. لِمَقَادِيرِ = Mekâdir'de demektir. Mekâdir, mekder'in cemidir.

Hâsıl-ı kelâm; tedâbirde mübalağa etmeklik, mekâdirde müğalaba eylemekliktir.²⁴ Yani aşırı şekilde tedbirlere başvurmak, bir bakıma takdirleri bastırmaktır.

X. وَيَلَّ لِكُلِّ رَيْسٍ مِنْ عَذَابٍ بَيِّسٍ

وَيَلَّ = manası malum bir kelimedir. لِكُلِّ رَيْسٍ = Her bir reis demektir. مِنْ عَذَابٍ بَيِّسٍ = Azâb-ı şeditten demektir.

Hâsıl-ı kelâm; hak, adl ve istikamet üzere olmayan her bir baş ve reise, azab-ı şeditten bir veyl vardır.²⁵

XI. يَا بَيْتِي قَفَاكَ عَمَّا يَنْقُرُ قَفَاكَ

يَا بَيْتِي = Oğul; قِي = Sakla/koru manasına; فَكَ = Ağzını; عَمَّا = ol şeyden; يَنْقُرُ = kelimesinden müştak/türemiş fiil-i muzaridir, vurmak ve çalmak manasınadır. قَفَاكَ = "enseni" demektir. Hâsıl-ı kelâm: "Ey oğul, enseni vurup çalacak şeyden ağzını sakla! Yani levm/kınama ve darbeyi mucip olan söz söylemekten hazr eyle/sakın!" demektir.²⁶

D. Mehâsinu'l-Huşâm'da Geçen Şiirlerden Bazı Örnekler

Yûsuf Şıdkı Efendi, neredeyse her ibareye en güzel şekilde uyuşan ama şairini belirtmediği şiirlerden bazı beyitler getirmiştir. Bu yönüyle şerhler arasında özgün bir formata sahip olduğunu söyleyebiliriz. Burada birkaç taneisini örnek olarak vermek istiyoruz:

²³ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Mehâsin*, s. 142.

²⁴ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Mehâsin*, s. 167.

²⁵ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Mehâsin*, s. 173.

²⁶ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Mehâsin*, s. 183-184.

I. الأَمِينُ آمِنٌ وَالْحَائِنُ حَائِنٌ

"Emin kimse emniyette; hain ise felakettedir."

Şarih, bu ibareye ilişkin delil sadedinde şu şiiri kaydetmiştir:

وَكُلُّ أَمِينٍ آمِنٌ بِحِصَالِهِ. وَكُلُّ حَائِنٍ هَالِكٌ بِفَعَالِهِ.

وَكُلُّ سَخِيفِ الْعَقْلِ رَاضٍ بِعَقْلِهِ. وَكُلُّ غَنِيٍّ غَيْرُ رَاضٍ بِمَالِهِ.

"Her emin kişi, güzel hasletleriyle emandadır,

Her hain kimse de, kötülükleriyle helaktedir.

Her akli kıt olan, aklından gayet razıdır;

*Her zengin ise malından kanaatsizdir."*²⁷

II. التَّاجِرُ مَجْدُهُ فِي كَيْسِهِ وَالْعَالِمُ مَجْدُهُ فِي كِرَارِيَسِهِ

"Tüccarın şerefi, kesesinde; âlimin şerefi ise kitaplarındadır."

Yûsuf Şıdkî Efendi, burada ibareye farklı iki boyuttan yaklaşmış; bir yerde kitapların ödünç verilemeyeceğini, başka bir yerde ise ilim ehli arasında karşılıklı olarak kitapların ödünç alınabileceğini, bu konuda hiçbir çekincenin olmaması gerektiğini belirtmiştir.

أَلَا يَا مُسْتَعِيرَ الْكُتُبِ دَعِي. فَإِنَّ إِعَارَتِي لِلْكَتُبِ عَارٌ.

فَمَعْشُوقِي مِنَ الدُّنْيَا كِتَابٌ. فَهَلْ أَنْصَرْتُ مَعْشُوقًا يُعَارُ.

"Ey benden ödünç kitap isteyen, vazgeç benden!

Ödünç olarak kitap vermem, bana çok ayıptır.

Dünyadaki biricik sevgilim, kitaptır,

Sevgilin ödünç verildiğini, hiç duydun mu?"

لَا تَمْنَعُ كِتَابًا مُسْتَعَارًا. فَإِنَّ الْبُخْلَ لِلْإِنْسَانِ عَارٌ.

أَمَّا تَسْمَعُ حَدِيثَ عَنِ رِوَاةٍ. جَزَاءُ الْبُخْلِ عِنْدَ اللَّهِ نَارٌ.

"Bir kitabı ödünç vermekten geri durma;

Çünkü cimrilik, insan için bir utançtır.

Ravilerden hadis duymadın mı sen?

*Ki Allah katında cimriliğin cezası cehennemdir."*²⁸

²⁷ Yûsuf Şıdkî Efendi, *Meḥâsin*, 44.

III. الدُّنْيَا مَمْلُوءَةٌ عَيْبًا مَشْخُونَةٌ عَيْبًا.

“Dünya, ibretler ve gözyaşlarıyla doludur.”

Müellif Yûsuf Şıdkı Efendi, bu ibareye dair aşağıdaki beyitleri yazmıştır:

هِيَ الدُّنْيَا تَقُولُ بِلَمِي فِيهَا. حَذَارِ حَذَارٍ مِنْ بَطْشِي وَفَتْكِي.

فَلَا يُعْرِزُكُمْ حُسْنُ اِبْتِسَامِي. فَقَوْلِي مُضْحَكٌ وَفَعْلِي مُبْكِي.

“İşte dünya, ağız dolusuyla şöyle der:

Benim cevru cefamdan oldukça sakının!

Yüzünüze gülümsemem, sizi aldatmasın!

Çünkü sözüm güldürür, yaptığım ise ağlatır.”²⁹

IV. عَيْشُ الْمُجَاهِدِ جِهيدٌ وَرِزْقُ الرَّاهِدِ زَهيدٌ.

“Allah yolunda cihad eden mücahid ile zahidin rızkı güç ve kısıtlıdır.”

Yazar, bu ibareye ise aşağıdaki beyitleri getirmiştir:

كَمْ مِنْ قَوِيٍّ قَوِيٍّ فِي تَقْلِبِهِ. مُهْتَدِبُ الرَّاغِبِ عِنْدَ الرِّزْقِ مُنْحَرِفٌ.

وَكَمُ ضَعِيفٍ ضَعِيفٍ فِي تَصَرُّفِهِ. كَأَنَّهُ مِنْ خَلِيجِ الْبَحْرِ يَغْتَرِفُ.

“Davranışında nice güçlü, güzel düşünceli kimseler vardır ki rızıkları kıttır.

Nice zayıflar da vardır ki, sanki denizden avuçla rızıklanırlar.”³⁰

E. Mehâsinu'l-Huşâm'da Geçen Bazı Hadislerin Analizi

Yûsuf Şıdkı Efendi'nin yaptığı şerhte, elli (50) dolayında hadis kaydetmiştir. Hadislerin sahihliği konusunda titiz davrandığını söyleyemeyiz. Hadis diye naklettiği kimi hadisin, hadis kritikçilerince sahih, kimi hadisin zayıf ve mevzu olduğunu tespit ettik. Biz, müellifin, seçtiği hadisleri genellikle vaaz ve ahlakî konuları içeren kitaplardan aldığı kanaatini taşıyoruz. Bu bağlamda birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضَغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ. I.

“Dikkat ediniz ki, insan vücudunda bir et parçası vardır. O düzelirse bütün beden düzelir; o bozulursa bütün beden bozulur; azalar ona tabidir. Dikkat edin, o et parçası, kalptir.”³¹

²⁸ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Mehâsin*,63-64.

²⁹ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Mehâsin*,81.

³⁰ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Mehâsin*,115.

II. مَنْ أَكَلَ حَمَّ أَخِيهِ فِي الدُّنْيَا، قُرِبَ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيَقَالُ لَهُ: كُلُّهُ حَيًّا كَمَا أَكَلْتَهُ مَيِّتًا. فَيَأْكُلُهُ. وَيَكْلَحُ وَيَصْبِحُ..II.

"Kim dünyada Müslüman kardeşinin etini yerse, ahirette ona o Müslümanın eti yaklaştırılır ve kendisine 'Diri iken onun etini yediğin gibi ölü iken de ye!' denir. O da mecbur kalarak yer. Böylece geveler, tiksindir, bağırır ve yüzünü buruşturur."³²

Muḥammed Nâsiruddîn Elbânî (ö.1999), bu hadisin zayıf olduğunu söylemiştir.³³

III. الْوَلَدُ سِرُّ أَبِيهِ.

"Çocuk, babasının sırrıdır/mutluluğudur."³⁴

Hadis diye sanılan bu sözün aslı yoktur, mevzudur.³⁵

IV. إِنَّ الرَّجُلَ لَيَلِدُنُو مِنَ الْجَنَّةِ حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا فَيْدُ ذِرَاعٍ فَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ فَيَتَبَاعَدُ مِنْهَا أَبْعَدَ مِنْ صَنْعَاءَ.

"Adam, bir arşın kadar cennete yaklaşır ama öyle bir söz konuşur ki o söz, kendisini buradan (Medine) San'a (şimdi Yemen'in başkenti) uzaklığı kadar cennetten uzaklaştır."³⁶

³¹ Yûsuf Şıdkî Efendi, *Meḥâsin*, s. 48. Bu hadis için bkz. Buḥârî, İman 39, Buyû' 2; Muslim, Musâkat 107; Ebû Dâvûd, Buyû' 3; Tirmizî, Buyu' 1; Nesaî, Buyu' 2.

³² Bkz. 'Abdurrahmân b. Ebûbekir Celaluddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, ts. VII/572; Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tarık b. İvazullâh-'Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hasenî, Dâru'l-Harameyn, Kâhire, ts., II/182; Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muḥammed b. Ebû Bekr b. 'Abdulmelik Kastalânî, *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Matba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, Mısır, H/1323, IX/41

³³ Bkz. Ebû 'Abdurrahmân Muḥammed Nâsiruddîn Elbânî, *Silsiletu'l-eḥâdîsi'd-da'ife ve'l-mevdû'a ve eseruhe's-seyyiu fi'l-umme*, Dâru'l-Ma'arif, Riyad, 1992, XIII/692; Elbanî, Da'ifu't-Tergîb ve't-Terhîb, Mektebetu'l-Ma'arif, Riyad, 2002, II/228.

³⁴ Yûsuf Şıdkî Efendi, *Meḥâsin*, s. 100.

³⁵ Bkz. Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muḥammed b. 'Abdurrahmân b. Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-ḥasene fi beyâni kesîrin mine'l-eḥâdîsi'l-muştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muḥammed 'Osman el-Haşt, Dâru'l-Kuttâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1985, s. 706; Ebû'l-Hasan Molla 'Alî b. Muḥammed el-Herevî 'Aliyyu'l-Kârî, *Zayıf Hadisleri Öğrenme Metodu*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İlim Yayınları, İstanbul, 1986, 126; Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muḥammed b. 'Abdulhâdî el-Cerrâhî el-'Aclûnî, *Keşfu'l-ḥafâ ve muzîlu'l-İlbâs 'ammâ iştehere mine'l-eḥâdis 'alâ elsinet'in-Nâs*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, ts, II/338.

³⁶ Yûsuf Şıdkî Efendi, *Meḥâsin*, s. 109. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût- Adil Murşid, Muessesetu'r-Risâle, 2001, XXVII/156; XXXVIII/250; Alî b. Husâmidîn b. 'Abdulmelik b. Kadîhân el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-'ummâl fi suneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayâtî-Safvet es-Sakâ, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1981, III/549; Ebû Muḥammed Zekiyuddîn 'Abdulazîm b. 'Abdulkavî b. 'Abdullâh el-Munzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb mine'l-hadîsi's-şerîf*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, Dâru 'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, H/1417, III/344. Elbânî ise bu hadisin zayıf olduğunu vurgulamıştır. Bkz. *Da'ifu't-tergîb ve't-terhîb*, II/241.

V. أَصْحَابِي كَالنَّجُومِ بِأَيْهِمْ افْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ

“Ashabım, yıldızlar gibidir; hangisine uyarsanız hidayet bulursunuz.”³⁷

VI. سَيَكُونُ رَجَالٌ مِنْ أُمَّي يَأْكُلُونَ أَلْوَانَ الطَّعَامِ، وَيَشْرَبُونَ أَلْوَانَ الشَّرَابِ، وَيَلْبَسُونَ أَلْوَانَ النَّيَابِ، يَتَشَدَّقُونَ فِي الْكَلَامِ، وَأَوْلَيْكَ شَرَارُ أُمَّي.

“(Bir zaman gelecek ki) bazı adamlar, envai türlü yemekler yiyecek, içecekler içecek, elbiseler giyecek ve avurdunu doldurarak konuşacaktır. İşte onlar, ümmetimin en kötüleridir.”³⁸

Yûsuf Şıdkı Efendi, yaptığı şerhte kimi zaman akılla izahı mümkün olmayan sözleri hadis diye zikretmiş, kimi zaman ise hadis iddiasında bulunduğu ibareyi garip ve ilmî olmayan tarihî rivayetler ile desteklemeye çalışmıştır. Aşağıda İmam Azam Ebû Hanife (ö.150/767) ile kadınlara danışma hakkında verdiği ve hadis diye vurguladığı şu iki misal, bunun en canlı delilleridir:

إِنَّ فِي أُمَّي رَجُلًا يُقَالُ لَهُ: أَبُو خَيْفَةَ، هُوَ سِرَاجُ الْأُمَّةِ.

“Benim ümmetimde bir adam vardır ki ona Ebû Hanife denilir. O zat, ümmetin sirâcidir (kandilidir).”

Yazar, ibareyi hadis olarak kaydetmiş, ona ilişkin ise şunları söylemiştir: “Ebû Hanife, bir rüya görmüştür. Rüyasında Hz. Muhammed Mustafa'nın mukaddes kabrini kazımış, uyandığında birisini aracı etmiş, kendi adını söylemeden rüyasını yorması için Muhammed b. Sirîn (ö.110/729)'e göndermiştir.

³⁷ Bkz. Yûsuf Şıdkı Efendi, *Mehâsin*, s. 162. Bu hadis, *Kütübü Sitte*'de (Buḥârî, Muslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesaî ve İbn Mâce) bulunmamaktadır. İbn Abbas'a isnat edilen bu sözü, sadece Beyhakî (ö.458/1066) rivayet etmiştir. 'Abdulhay Leknevî (ö.1886)'nin bidatlerle ilgili kitabının hadislerine not düşen ve hadislerin kritiğini yapan 'Abdulfettah Ebû Gudde (ö.2002), hadis hakkındaki yorumu şudur: “Evet, bu hadis sahih değildir; bu konuda Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) şöyle demiştir: “Bu, sahih değildir.” Bezzâr (ö.292/905) da şunu söylemiştir: “Bu sözün Hz. Peygamber'den geldiği sahih değildir.” Beyhakî ise “*el-İ'tikâd*” adlı kitabında şunu söylemektedir: “Biz bunu, mevzul (baştan sonuna kadar isnadında kopukluk bulunmayan) bir hadisten kuvvetli olmayan bir isnat ile rivayet ettik. Bir de münkatî olan (senet zincirinde bir ravisi düşen veya bilinmeyen bir ravisi bulunan) başka bir hadisten... İbn Hacer 'Askalânî (ö.852/1449) de hadisin zayıf olduğunu söylemektedir. Geniş bilgi için bkz. 'Aclûnî, *Keşfu'l-ḥafâ*, I/132; 'Abdulhay Leknevî, *Dünden Bugüne İbadetlerde Bid'at*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde, çev. Harun Ünal, Vahdet Yayınevi, İstanbul, 1984, s. 62. Elbânî (ö.1999) ise hadisin mevzu olduğunu söylemiştir. Bkz. *Silsiletu'l-eḥâdîsi'd-daîfe*, I/144, 151.

³⁸ et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, III/24; *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhire, 1994, VIII/107; *Musnedu's-şâmiyyîn*, thk. Hamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1984, II/342.

Anlatılan rüya hakkında İbn Sirîn, şu yorumu yapmıştır. "Bu rüyanın sahibi kim ise o, dünyaya ilim yayacaktır. Onun yayacağı ilmi, ne önceki âlimler yaymış ne de sonrakiler yayacaktır."³⁹

İmam Nevevî (ö.676/1277), hadis diye nakledilen bu sözün mevzu olduğunu belirtmiştir.⁴⁰

Yûsuf Şıdkî Efendi'nin kaydettiği diğer hadis ise kadınlarla ilgilidir. *شَاوِرُوهُنَّ وَ خَالِفُوهُنَّ*. "Kadınlara danışın ama dediklerine uymayınız." Ayrıca bu ibare şerhte müennes (dişil) kipiyle değil, *شَاوِرُوهُنَّ وَ خَالِفُوهُنَّ* şeklinde müzekker (eril) kipiyle yanlış yazılmıştır. Yazar, kendi görüşünü desteklemek adına oldukça garip bir olayı nakletmekten de geri durmamıştır: "Yezid b. Muaviye (ö.64/683) zamanında Şamlılardan birisi, evinin damından kendini aşağıya atmak ister. Konuyu hanımına açar; hanımı atlmasına izin vermez, ne var ki koca, güya "Kadınlara danışın ama söylediklerine itibar etmeyin" hadisine aykırı davranmasın vehmiyle aşağıya atlar; ayağı kırılır ve bir süre yatağa bağlı kalır. Tam o sırada İmam Hüseyin'in üzerine İbn Ziyâd (ö.67/686) gönderilir. Yezid'in emriyle Şamlılar, İmam Hüseyin (ö.61/680)'i şehit etmek için sevk edilir. Hanımına muhalefet eden adamın ayağı kırık olduğundan, olaydan muaf tutulur."⁴¹

F. Me'hâsinu'l-Husâm'da Geçen Bazı Fikhî Yorumlar

Yazar, ibarenin anlamı bağlamında yeri geldikçe fikhî yorumlarda bulunmuştur. Onun fikhî yorumları, oldukça azdır. Buna rağmen metodolojisine bağlı kalma adına onun şerhinden şu örnekleri vermek istiyoruz:

I. اَلْاِسْرَافُ اِثْرَافٍ وَ اَلْاَسْلَافُ اِثْلَافٍ

³⁹ Yûsuf Şıdkî Efendi, *Me'hâsin*, s. 25.

⁴⁰ Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzibu'l-esmâ ve'l-luğât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts. II/219.

⁴¹ Yûsuf Şıdkî Efendi, *Me'hâsin*, s. 15. Oysaki Hz. Peygamber Hidaybiye Musalahası esnasında eşi Ümmü Seleme'ye danışmış ve onun dediğini uygulamıştır. Bu sözün kimi hadis kritikçileri tarafından zayıf, kimisi tarafından asılsız, kimisi tarafından da mevzu olduğuna dair bkz. Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnu'l-Cevzî, *Keşfu'l-muşkil min hadîsi's-saħîhain*, thk. 'Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru'l-Vatan, Riyâd, IV/558; Seħâvî, *el-Makâsıdu'l-ħasene*, s. 400; 'Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Dureru'l-munteşire fi'l-eħâdisi'l-muştehire*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Cami'atu'l-Melik Su'ud, Riyâd, ts. s. 134; 'Aliyyu'l-Kârî, *age*, s. 74; 'Aclûnî, *Keşfu'l-ħafâ*, II/3; Ebû 'Abdurrahmân Muhammed Nâsıruddîn Elbânî, *Silsiletu'l-eħâdisi'd-daıfe*, I/430, 627.

“İsraf/savurganlık, haddi aşmak; selem akdi ile alışveriş ise malı yok etmektir.”⁴²

Selem akdi, “Para peşin, malın ise veresiye olmasıdır. Başka bir tanımla veresiyeyi peşine satmaktır yani peşin para ve peşin verilen başka bir mal ile veresiye bir mal satmaktır.”⁴³

Yûsuf Şıdkı Efendi, burada selem akdinin, fakihlerce helal kapsamda bir ticaret şekli olduğu hakkında herhangi bir yorumda bulunmamış, zımnen selem akdiyle alışveriş yapmanın sakıncalı olduğuna katılmıştır.

II. تَقُولُ أَنَا صَائِمٌ وَأَنْتَ فِي حَمِّ أَخِيكَ سَائِمٌ

“Oruçluyum, diyorsun ama habire kardeşinin etini yiyorsun.”

Yûsuf Şıdkı Efendi, kişinin hem oruçlu olduğunu söylemesinin hem de gün boyunca gıybet ederek Müslüman kardeşinin etini yemesinin çirkinliğini anlatmıştır. Bu ibare bağlamında gıybetin dindeki durumunu, gıybet giren ve girmeyen davranışları belirtmiş; konuya ilişkin ayet ve hadisler nakletmiştir.⁴⁴

III. الشَّرَائِعُ مَسَائِلُهَا وَالشَّرَائِعُ بِمَسَائِلِهَا

“Suyolları, mecra ve ırmaklardan; Şeriat ise Mutahhara-i Muhammediye meselelerinden oluşur.”

Bu ibare oldukça müseccca ve mütecanis bir formatta olduğundan, onun kelimelerini sözlük anlamlarıyla vermek istiyoruz.

شَرَائِعُ = Birinci “şerâi’ “, şerî’ a’nın cemidir; buna “su yolu” derler. مَسَائِلُ = Mecra ve ırmaklar manasına gelir; شَرَائِعُ = Bu ikinci “şerâi’ “ ise aynı şekilde şerî’ a’nın cemidir ama Şeriat-ı Muhammediye demektir. مَسَائِلُ = Bu kelime “mesele”nin cemidir.

Yani nehir ve ırmaklar olmadıkça suyun faydası olmadığı gibi Şeriat-ı Aliyye-i sermediyyenin meseleleri olmadığı sürece arzulanana sonuca varılmaz. Buradaki şerâi’ kelimesinden kasıt, kavaid-i usuliye-i diniyedir. Meselelerden murad ise kavaidi usuliyye-i fıkhiyye üzerine bina edilen meselelerdir. Mesela لَا قُؤَابَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ “Sevap, ancak niyetle olur”, bir kaide-i asliyedir. Yani kalben niyet olmadıkça sevap olmaz. Bu itibarla namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek ve zekât vermek için kalben niyet edilmesi gerekir. Hâsıl-ı

⁴² Yûsuf Şıdkı Efendi, *Meḥâsin*, s. 21.

⁴³ Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 56.

⁴⁴ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Meḥâsin*, s. 69-70.

kelâm; iş bu kavaidin kıyâmı ve icra-i ahkâmı (yerine getirilmesi), onların teferuatını bilmek, onlara göre amel etmekle olur.⁴⁵

G. Meĥâsinu'l-Ĥusâm'daki Bazı Edebî Sanatlar

Zemaĥşerî, 'nin eseri, her ne kadar nesir formatında yazılmış olsa da şiirsel bir özelliğe sahiptir. *el-Kelimu'n-Nevâbiĝ*'de birçok edebî sanat mevcut olmasına rağmen cinâs/tecnis sanatı daha yoĝundur. Bu itibarla Yûsuf Şıdkî Efendi, neredeyse her ibarenin sonunda edebî sanatların çeşidini belirtmiştir. Biz, onlardan birkaçını örnek vermekle yetineceĝiz.

I. اذْكُرْ النَّاسِ نَاسٍ وَأَرْقِ الْقُلُوبِ قَاسٍ

"İnsanlardan hafızası en güçlü kimse bile unutulabilir; en yufka kalpli de kimi zaman şiddet ve hiddetli olabilir."

اِذْكُرْ-النَّاسِ kelimeleri arasında cinâs-ı tam; نَاسٍ-قَاسٍ kelimeleri arasında ise cinâs-ı mudari' mevcuttur.⁴⁶

Cinâs, tecnîs, tecanüs ve mücanese⁴⁷ diye de adlandırılan bu edebî sanat; iki kelimenin şekil olarak birbirine benzemesi, mana olarak ise farklı anlamlar taşımasıdır.⁴⁸

Cinâs, *tam* ve *eksik cinâs* olmak üzere ikiye ayrılır. Tam cinâsta harflerin türleri, sayıları, sıraları ve hareketleri aynı olur. Tam olmayan (eksik) cinâs ise benzeyen kelimelerde bu dört öğenin (vucûh-ı erba'a) birinde noksanlık olduğunda söz konusu olur.⁴⁹ Cinâs sanatının mumâsil, murekkeb,

⁴⁵ Yûsuf Şıdkî Efendi, *Meĥâsin*, s. 97-98.

⁴⁶ Yûsuf Şıdkî Efendi, *Meĥâsin*, s. 20.

⁴⁷ Bkz. 'Ali Sadruddîn b. Ma'sûm el-Medenî, *Envâru'r-rabi' fi envâ'i'l- bedi'*, thk. Şakir Hadî Şukr, Matba'atu Nu'man, Necef, 1968, I/97; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belaĝa fi'l-me'anî ve'l-beyani ve'l-bedi'*, thk. Yûsuf es-Sumaylî, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût, ts. s. 325.

⁴⁸ Bkz. Ebû Bekir 'Abdulkâhir b. 'Abdurrahmân b. Muĥammed Curcânî, *Esrâru'l-belâĝa*, thk. Mahmûd Muĥammed Şakir, Matba'atu'l-Medenî, Kâhire, ts. s. 7; Kâdî 'Abdu'n-Nebî b. 'Abdu'r-Resûl Ahmed Negrî, *Dustûru'l-'ulemâ (Cami'u'l-'ulûm fi isti-lahâti'l-funûn)*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 2000, II/187; Şerif Curcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, s. 53; el-Medenî, *Envâru'r-rabi'*, I/97; Şemseddîn Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Çaĝrı Yayınları, 7. Bsm. İstanbul, 1996, s. 382.

⁴⁹ Bkz. el-Medenî, *Envâru'r-Rabi'*, I/148; Ahmed b. Mustafâ Merâĝî, *'Ulûmu'l-belâĝa*, yayinevi ve basım tarihi yok, s. 356; 'Ali el-Cârim- Mustafâ Emin, *el-Belâĝatu'l-vâdiha fi'l-beyani ve'l-me'ânî ve'l-Bedi'*, Dâru'n-Nu'man li'l-'Ulûm, Dımişk, ts. s. 483.

mefrûk, merfuv, lâhik, muzeyyel⁵⁰, iştikâk, multefak, muzdevic, mudari' ve muşâbehe gibi çeşitleri vardır.⁵¹

II. إِنَّ الَّذِي سَخَّرَ الْفُلْكَ عَلَى الْمَاءِ هُوَ الَّذِي سَيَّرَ الْفُلْكَ فِي السَّمَاءِ .

“Gemileri suda yüzdüren Yüce Allah, dünyayı da semada/boşlukta yürütendir.”

سَيَّرَ – سَخَّرَ kelimeleri arasında cinâs-ı lahik; اَلسَّمَاءِ – اَلْمَاءِ kelimeleri arasında da cinâs-ı nâkis meydana gelmiştir.⁵²

III. تَقُولُ أَنَا صَائِمٌ وَأَنْتَ فِي حَمِّ أَخِيكَ سَائِمٌ .

Orucलयum diyorsun ama (gıybetini ederek) kardeşinin etini yiyorsun”

سَائِمٌ-صَائِمٌ sözcüklerinde cinâs-ı mudari' vaki olmuştur.⁵³

IV. رَبُّ زَائِرٍ يُرَاوِحُكَ وَيُعَادِيكَ وَهُوَ يُكَادِيكَ وَيُعَادِيكَ .

“Nice ziyaretçin vardır ki sabah akşam sana uğrar ama aslında o, sana düşmanlık besleyen, zarar verendir.”

يُعَادِيكَ – يُكَادِيكَ kelimelerinde cinâs-ı lahik; يُرَاوِحُكَ – يُكَادِيكَ kelimelerinde cinâs-ı mudari' ; يُكَادِيكَ – يُرَاوِحُكَ kelimeleri arasında ise tıbbâk sanatı bulunmaktadır.⁵⁴

V. الصَّنَاعُ جَاهِرٌ وَقَلَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ مَاهِرٌ .

“Sanatkâr (adıyla geçinenler) çoktur ama işinin ehli olan pek azdır.” – مَاهِرٌ جَاهِرٌ sözcükleri arasında cinâs-ı nâkis vardır.⁵⁵

VI. عَيْنِي تَقْرُبُكُمْ عِنْدَ تَقَرُّبِكُمْ .

“Size yakın olmakla mutlu ve huzurlu oluyorum.”

تَقْرُبُكُمْ – تَقَرُّبِكُمْ kelimeleri arasında cinâs-ı muharref bulunmaktadır.⁵⁶

⁵⁰ el-Medenî, *Envâru'r-rabi'*, 1968, I/134.

⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Ebû 'Ali Hasan b. Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umdetu fî mehâsini's-şî'ri ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyuddîn 'Abdulhamîd, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 1981, I/321-332.

⁵² Yûsuf Şıdkı Efendi, *Mehâsin*, s. 42-43.

⁵³ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Mehâsin*, s. 69-71. Cinâs-ı muzari', şekilleri aynı olan ama harfleri arasında farklılık bulunan cinastır. Bkz. Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belağa fî'l-me'ânî ve'l-beyânî ve'l-bedî'*, thk. Yûsuf es-Sumaylî, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût, ts., 327. Harfler arasındaki farklılık bazen başta, bazen ortada, bazen de sonda olabilir. Bkz. 'Abdurrahmân b. Hasan Habannake el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-'arabiyye*, Dâru'l-Kalem, Dımışk, 1996, II/494.

⁵⁴ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Mehâsin*, s. 89.

⁵⁵ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Mehâsin*, s. 105.

H. Yûsuf Şıdkî Efendi'nin Gayr-ı Samimi Tasavvuf Ehline Eleştirisi

Yûsuf Şıdkî Efendi, tasavvuf ehli (Kadiri Tarikatı mensubu) olmasına rağmen⁵⁷, günündeki tasavvuf kanaat önder ve müntesiplerini eleştirmekten geri durmamıştır. Aşağıdaki ibarenin şerhini yaparken, belirttiği şu görüşleri olayı en net biçimde açıklamaktadır:

تَضْرِبُ فِي مَوْجِ الضَّلَالِ وَتُسَبِّحُ فَمَا يُغْنِي عَنْكَ الْأَخْرَازُ وَالسُّبْحُ.

"Sen, isyan denizinde dalalet/sapıklık dalgaları içinde yüzerken; büyü, muska ve tespih seni kurtaramaz."⁵⁸

Yani dalalet dalgaları içinde gidenin, muska ve hamail taşıması, başka nesnelere ve tespihler ile kendini koruması mümkün değildir. Bu söz, riyakâr kimseler ve yalancı tasavvufçular hakkında söylenmiştir. Onlar, masiyetten ve nehyedilmiş şeylerden korunmaz, heva ve heveslerinin dalgalarında yüzüp giderlerken; el âleme karşı zühd ve takva sahibi olduklarını göstermeye çalışır, tespih ve muskalar ile necat bulmayı (kurtulmayı) ümit ederler. Nitekim şiirde şöyle denmiştir:

تَرْجُوا النَّجَاةَ وَلَا تَسْلُكُ مَسَالِكَهَا. إِنَّ السَّفِينَةَ لَا تَجْرِي عَلَى الْبَيْسِ.

"Kurtulmayı umuyorsun ama gereğince hareket etmiyorsun.

Şunu iyice bil ki gemi, karada yüzmeyiz."

تَصَوِّفَ كَيْ يُقَالَ لَهُ أَمِينٌ. فَمَا يُغْنِي الْأَمِينَ وَلَا الْأَمَانَةَ.

وَمَا يُرِدُ الْأَلَاةَ بِهِ وَلَكِنْ. يُرِيدُ بِدَايِكَ يَبْغِي الْحَيَانَةَ.

"Kendisine 'emin' denilsin diye tasavvufa girdi;

Ama ne kuru bir emin ne emanet ona fayda verir."

Onunla Allah'ın rızasını kazanmayı değil,

Aksine hıyanet etmeyi murad etmiş."

⁵⁶ Bkz. Yûsuf Şıdkî Efendi, *Meḥâsin*, s. 114. Cinas-ı muharref; edebî sanatı oluşturan kelimelerdeki farklılığın hareke ve sükûnda gerçekleşmesidir. Bkz. Eyyûb b. Mûsâ el-Ḥuseynî Ebû'l-Bekâ, *el-Kullîyât mu'cemun fi'l-mustlahâti ve'l-furûk el-'arabiyye*, thk. 'Adnân Dervîş-Muḥammed el-Mısırî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, ts., s. 276; Ḥasan Ḥabannake el-Meydânî, age, II/491.

⁵⁷ Bursalı Mehmet Tâhir, age, II/59.

⁵⁸ Yûsuf Şıdkî Efendi, *Meḥâsin*, s. 68.

عَجِبْتُ مِنْ شَيْخِي وَمِنْ زُهْدِهِ. وَذِكْرُهُ النَّارَ وَأَهْوَالَهَا.
يَكْرَهُ أَنْ يَشْرَبَ مِنْ فَصَّةٍ. وَيَشْرَبُ الْفَصَّةَ إِنْ نَالَهَا.

“Şeyhimi ve dünyaya karşı zühdünü beğendim,
Onun dediği hep Cehennem ve dehşetidir.
Gümüş tastan içmekten tiksiniirdi,
Ama eline geçerse, gümüşü kaynağından içer.”

أَطْهَرُوا لِلنَّاسِ نُسْكًَا. وَعَلَى الدِّينَارِ دَارُوا.
وَلَهُ صَامُوا وَ صَلَّى. وَلَهُ حَجُّوا وَ زَارُوا.

“İnsanlara ibadet ehli diye göründüler,
Ama altın üzerinde dolaşp durdular.
Para pul için oruç tutup namaz kıldılar,
Hac yaptılar, kutsal yerleri ziyaret ettiler.”

أَهْلُ التَّصَوُّفِ قَدْ مَضَوْا. صَارَ التَّصَوُّفُ مُخْرَقَةً.
صَارَ التَّصَوُّفُ صَبِيحَةً. وَتَوَاجَدًا أَوْ مُطْرَقَةً.

“Gerçek tasavvuf ehli geçip gittiler,
Tasavvuftan geriye bir hırka kaldı.
Evet, sadece bir cezbe, bir nara, bir külah,
Bir kuru gösteri veya demirden bir şiş kaldı.”⁵⁹

⁵⁹ Yûsuf Şıdkı Efendi, *Meḥâsin*, s. 68.

Sonuç

Malum olduğu üzere ez-Zemaĥşerî'nin *Nevâbigü'l-Kelim* adlı eserine şerh ve tahkikler yapılmıştır. Onlardan bir tanesi de belki en doyurucu ve en hacimli olanı, *Meĥâsinu'l-Husâm*'dir. Şerhin sahibi Yûsuf Şıdkî Efendi'nin hayatını araştırdığımızda, onun ailece ilim ve edebiyatla ilgili olduğunu görürüz.

Birçok dili bilmesi ve *Nevâbigü'l-Kelim* gibi edebî çıtası oldukça yüksek bir eseri tercüme ve şerh etmesi, Yûsuf Şıdkî Efendi'nin, Arap dili ve edebiyatına özel ilgi gösterdiğinin bir kanıtıdır, diye düşünürüz.

Söz konusu eser üzerine çalıştığımızda yazarının, tercüme ve şerhini oldukça geniş tuttuğuna şahit olduk. Onun, *Nevâbigü'l-Kelim*'de normal standartlarda yazılmış ibare ve ifadeleri, alfabetik sıraya göre tertip ettiğini gördük. Tercüme ve şerh metoduna gelince, ilkin kelimelerin (edat, isim, fiil) yalın bağlamda anlamlarını, peşinden türevlerini, daha sonra ise cümledeki ıstılahî anlamlarını verdiğini müşahede ettik. İbareleri ele alırken, konuyu ayet, hadis ve fikhî yorumlar ile açıkladığına tanık olduk. Biz de, onun takip ettiği yöntemeye uygun şekilde konu başlıklarımızı sıraladık, başlıklara göre kritik ve analizlemizi yapmaya çalıştık.

Çevirdiği ve şerh ettiği *Nevâbigü'l-Kelim*'in, Arap dili ve edebiyatı alanında bir şaheser olması dolayısıyla yazarın, eserdeki edebî sanatlara karşı bigâne kalmadığı söylenebilir.

Yûsuf Şıdkî Efendi'nin, ibare ve ifadeler hakkında kaydettiği birçok hadisin, hadis kritikçileri ve mevzuat sahipleri tarafından eleştirilen hadislerden oluştuğunu söylememizde yarar vardır. Biz de hadis uzmanlarının sahih, zayıf, mevzu, asılsız vb. şekilde yaptıkları yorumları vermeye çalıştık. Bilimsel açıdan eserdeki en zayıf noktanın, yazarın hadisler hususunda gereken hassasiyeti göstermediğini söylememiz, yazara ne bir haksızlık ne bir iftira olacaktır.

Kanaatimizce, şerhteki en orijinal noktalardan biri, ibareler çerçevesinde vurgulanan şiir beyitleridir. Yazar, neredeyse her ibare hakkında bazı beyitler yazmıştır. Bu bile onun başta şiire, edebî metin ve sanatlara özel bir ilgi gösterdiğinin kanıtıdır.

Yûsuf Şıdkî Efendi'nin, sosyal, kültürel ve düşünsel bağlamda çevresine karşı duyarlı davrandığını anlayabiliyoruz. Mesela onun, hayatını, Kur'an ve Hz. Peygamber'in öğretilerine göre tanzim etmeyip, sadece baş sallama, külah takma, nara atma, tespih çekme vb. ritüeller ile süsleyen çevrelere karşı eleştiriler getirdiğini, olayı kabul edilemez bulduğunu gördük.

Yaklaşık bir asır önceki günün Osmanlıca Türkçesi ile çeviri yapan yazarın üslubu, genelde anlaşılır olmasına rağmen, kimi ibarelerde kapalı kalan bazı kelime ve kavramların anlamlarını günümüz Türkçesiyle parantezler içinde vermeye çalıştık.

Oldukça edebî bir formatta yazılmış; seci ve tecnis sanatlarıyla müzeyyen olan ez-Zemaşşerî, 'nin *Nevâbiğu'l-Kelim* adlı eserindeki muğlâk ve müphem kelimelerin anlaşılmasında *Mehâsinu'l-Husâm*'ın katkısı, çok fazladır. Mesela *Nevâbiğu'l-Kelim* hakkında çalışmaları olan 'Allâme Taftazânî ile 'Ali Nâzimâ'nın, Yûsuf Şıdkı Efendi kadar kelimelerin anlamlarını açmada ve edatların fonksiyonlarını vurgulamada yeterli davrandıkları söylenemez.

Kaynakça

- 'Abdulkâfî, Muḥammed Fuâd (ö.1967), *el-Mu'cemu'l Mufehres li elfâzi'l-kur'ani'l-kerîm*, el-Matba'atu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1982.
- el-'Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muḥammed b. 'Abdilhâdî el-Cerrâhî (ö.1162/1749), *Keşfu'l- ħafâ ve muzîlu'l-ilbâs 'ammâ iştehere mine'l-eḫadîs 'alâ elsineti'n-nâs*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, ts.
- Albayrak, Sadık, Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvâli), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2007
- 'Aliyyu'l-Kârî, Ebû'l-Hasan Molla 'Alî b. Muḥammed el-Herevî (ö.1014/ 1605), *Zayıf Hadisleri Öğrenme Metodu*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İlim Yayınları, İstanbul, 1986.
- Berköz, Elif, *Röportajlar*, Milliyet Gazetesi, 3 Temmuz 2006.
- Buhârî, Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İsmâ'il (ö.256/870), *Sâhiḫu'l-Buḫarî*, el-Mektebetu'l-İslâmî, İstanbul, 1979.
- el-Cârim, 'Alî (ö.1949)–Emîn, Mustafâ, *el-Belâġatu'l-vâdiḫa fi'l-beyâni ve'l-me'ânî ve'l-bedî*, Dâru'n-Nu'man li'l-'Ulûm, Dımışk, ts.
- Curcânî, Ebû Bekir 'Abdulkâhir b. 'Abdurrahmân b. Muḥammed (ö.471/1078), *Esrâru'l-belâġa*, thk. Mahmûd Muḥammed Şâkir, Matba'atu'l-Medenî, Kâhire, ts.
- Curcânî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muḥammed (ö.816/1413), *Kitâbu't-ta'rifât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.
- Çiçek, Hacı "Ali Nâzimâ ve Nevâbiğu'l-Kelim Tercümesi Adlı Eseri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 3, sayı 1, Bahar 2012, Malatya.

- Ebû Dâvûd, Suleymân b. Eş'âs (ö.275/888), *Sunen*, thk. Muḥammed Muh-
yuddîn 'Abdulhamîd, Dâru'l-Fıkr, Riyâd, ts.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî (ö.1094/1683), *el-Kulliyât mu'cemun
fi'l-mustlahâti ve'l-furûk el-'arabiyye*, thk. 'Adnân Dervîş-Muḥammed el-
Mısrî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, ts.
- Elbânî, Ebû'Abdurrahmân Muḥammed Nâsiruddîn (ö.1420/1999), *Silsiletu'l-
eḥâdisi'd-daife ve'l-mevdû'a ve eseruha's-seyyiu fi'l-umme*, Dâru'l-
Ma'arif, Riyâd, 1992.
- , *Da'ifu't-tergîb ve't-terhîb*, Mektebetu'l, Maarif, Riyâd, 2002.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010.
- el-Haşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ (ö.1362/1943), *Cevâhiru'l-belâga fi'l-
me'anî ve'l- beyani ve'l-bedi'*, thk. Yûsuf es-Sumaylî, el-Mektebetu'l-
'Asriyye, Beyrût, ts.
- İbn Hanbel, Ahmed (ö.241/855), *Musned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût- 'Adil Murşîd,
Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- İbn Kesîr, Ebû'l Fidâ İsmâ'il, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (ö.774/1372), thk. 'Ali Şîrî,
Dâru İhyai'-Turasi'l-'Arabî, Beyrût, 1998.
- İbn Kurkûl, Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Vahrânî el-Hamzî (ö.
569/1174), *Metâli'u'l-envâr 'alâ sıḥâhi'l-âsâr*, neşr: Vizâretu'l-Evkâf ve'ş-
Şûni'l-İslâmiyye, Katar, 2012.
- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muḥammed b. Yûsuf (ö.833/1430),
Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ, Mektebetu İbn Teymiyye, H/1351.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî (ö.597/1201), *Keşfu'l-muşkil
min ḥadisî's-saḥîḥayn*, thk. 'Ali Huseyin el-Bevvâb, Dâru'l-Vatan, Riyâd,
ts.
- Kastalânî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muḥammed b. Ebû Bekr b. 'Abdulmelik (ö.
851/1448), *İrşâdu's-sârî li şerhi Saḥîhi'l-Buḥârî*, el-Matba'atu'l-Kubrâ el-
Emîriyye, Mısır, H/1323.
- el-Kayravânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî el-Hasrî (ö.453/1061), *Zehru'l-adâb ve
semeru'l-elbâb*, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, ts.
- Leknevî, 'Abdulhay (ö.1886), *Dünden Bugüne İbadetlerde Bid'at*, thk. 'Abdul-
fettâh Ebû Gudde, çev. Harun Ünal, Vahdet Yayınevi, İstanbul, 1984.
- el-Medenî, 'Alî Sadruddîn b. Ma'sûm (ö.1120/1709), *Envâru'r-rabi' fî envâ'i'l-
bedi'*, thk. Şâkir Hadî Şukr, Necef, 1968.
- Mehmet Tahir, Bursalı (ö.1925), *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mustafa Tatçı - Ce-
mal Kurnaz, Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım, Ankara, 2009.

- Merâğî, Ahmed b. Mustafâ (ö.1371/1952), '*Ulûmu'l-belağa*, yayınevi ve byy, ts.
- el-Meydânî, 'Abdurrahmân b. Hasan Habannake (ö.2004), *el-Belâğatu'l-arabiyye*, Dâru'l-Kalem, Dımişk, 1996.
- el-Munzirî, Ebû Muhammed Zekiyyuddîn 'Abdulazîm b. 'Abdulkavî b. 'Abdullâh (ö.656/1258), *et-Terğîb ve't-terhîb mine'l-hadîsi's-şerîf*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, Dâru 'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, H/1417.
- Muslim, Ebû'l-Huseyin Muhammed b. Haccâc (ö.261/875), *Saħiħu muslim*, thk. Muhammed Fuad 'Abdubaki, Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, ts.
- Muttakî el-Hindî, Alî b. Husâmuddîn b. 'Abdumelik b. Kadîhân (ö. 975/1567), *Kenzu'l-'ummâl fî suneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayâtî-Safvet es-Sakâ, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1981.
- Nekrî, Kadî 'Abdu'n-Nebî b. 'Abdî'r-Resûl Ahmed, *Dustûru'l-'ulemâ (Camiu'l-'ulûm fî istilahâti'l-funûn)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000.
- Neseî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed (ö.303/915), *Sunen*, (Suyuti Şerhi), Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, ts.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö.676/1277), *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-luğât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.
- Özcoşar, İbrahim, *Makalelerle Mardin (Önemli Simalar-Dinî Topluluklar)*, Mardin Tarihi, İhtisas Kütüphanesi Yayını, İstanbul, 2007.
- Samî, Şemseddîn (ö.1904), *Kamus-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdurrahmân (ö.902/1497), *el-Makâsîdu'l-ħasene fî beyâni kesîrin mine'l-eħâdîsi'l-muştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed 'Osman el-Haşţ, Dâru 'l-Kuttâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1985.
- es-Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn (ö.911/1506), *ed-Durru'l-mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, ts.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö.360/993), *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tarık b. 'İvazullah-'Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hasenî, Dâru'l-Harameyn, Kâhire, ts.
- , *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhire, 1994.
- , *Musnedu's-şâmiyyîn*, thk. Hamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1984.

- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muĥammed (ö.279/892), *Sunenu't-tirmizî*, thk. Muĥammed 'Abdulvahhâb, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1980.
- Yâfi'î, Ebû Muĥammed 'Affuddin 'Abdullah b. Es'ed b. 'Alî b. Selmân (ö.768/1367), *Mir'atu'l-cinân ve 'ibretu'l-yakazân fi ma'rifeti ma yu'teberu min ĥavâdisi'z-zamân*, haşîye: Halîl el-Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1997.
- Yavuz, Cevdet, "Ebû'l-Ulâ Mardin" maddesi, *DİA*, İstanbul, 1994.
- Yûsuf Şıdkî Efendi, Yûsuf b. 'Ömer b. 'Abid b. Ağazade el-Mardinî (ö.1319/1902), *Meĥâsinu'l-Ĥusâm Şerĥu Nevâbiĝi'l-Kelim* (Osman Seferîhisârî istinsahı, Ankara İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, yerel yer no: 297/YUS. M-29124 basım yeri ve tarihi yok).
- Zemaĥşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd (ö.538/1143), *Nevâbiĝu'l-Kelim*, Matba'atu Vadi'n-Nîl, Kâhire, H/1286.
- Ziriklî, Hayruddîn (ö.1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1980.

Methodological Features and Analytical Criticism of Yûsuf Sıdkı Efendi's Sharh Named "Mehâsinu'l-Husâm"

Citation / ©- Çiçek, H. (2016). Methodological Features and Analytical Criticism of Yûsuf Sıdkı Efendi's Sharh Named "Mehâsinu'l-Husâm", *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (2), 211-234.

Abstract- *One of those commenting on the work of az-Zamakhsharî called Navâbiğü'l-Kalim is also Yûsuf Sıdkı Efendi el-Mardinî (ö.1319/1902). His Mehâsinu'l-Hisam is quite voluminous among the commentaries and has an original format. Yûsuf Sıdkı has translated mixed-written types of phrases into Ottoman Turkish in alphabetical order. From this aspect it is an original work. The author has initially pointed out the wrong meanings of verbs, nouns and prepositions found in each wording, derivatives and their functions in the sentences; afterwards he has got through to a total translation. He sometimes has given historical information on the issue and sometimes made fiqh/legal comments as well. The author has brought some couplets from poems -without citing about its poet-almost at the end of each phrase. He has ended each phrase with the statement of "in brief". In this study, we have taken Mehâsinu'l-Husâm copywritten by Osman Seferîhisârî as a basis, we have made his critical of many aspects.*

Keywords- *Yûsuf Sıdkı, Mahâsinu'l-Husâm, az-Zamakhsharî, Navabiğü'l-Kalim, Arabic language*

Meşşâî Filozoflar ve Gazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmaları*

Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN**

Atıf / ©- Akgün, T. (2016). Meşşâî Filozoflar ve Gazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmaları, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 235-258.

Öz- Meşşâî filozoflar, varlık kavramını felsefelerinin merkezine yerleştirmişler ve özellikle Fârâbî'den başlayarak varlık ve mâhiyet ayrımını belirgin kılmak üzere teorik çalışmalar yapmışlardır. Gerek Fârâbî gerekse İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşleri özellikle Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili söylediklerini de önemli ve tartışılır hale getirmiştir. Bu konuda Fârâbî ve İbn Sînâ'ya en sert cevap Gazâlî'den gelmiştir. Gazâlî varlık-mahiyet ilgili Fârâbî ve İbn Sînâ'nın söylediklerinin teolojik boyutunu da göz önünde bulundurarak onların düşüncelerini tehlikeli ve yanlış olarak değerlendirmiştir. Her ne kadar Gazâlî'nin, İbn Sînâ'nın görüşlerini merkeze alarak cevap verdiği ileri sürülse de İbn Sînâ'nın bu konudaki düşüncelerinin Fârâbî'nin devamı olduğu gerçeğini göz önünde bulundurursak, Gazâlî'nin söyledikleri her iki filozofun düşüncelerine de cevap teşkil ediyor. Hem Fârâbî ve İbn Sînâ hem de Gazâlî'den sonra yaşamış olan ve bu tartışmaya katılan bir diğer meşşâî filozof İbn Rüşd'ün görüşlerini de makalemizde ele aldık. Onun düşünceleri, Gazâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerine yönelttiği eleştirilerin ne kadar doğru ve tutarlı olduğunu anlayabilmemiz açısından önemli idi.

Anahtar sözcükler- Meşşâî filozoflar, Gazâlî, varlık, mâhiyet, Tanrı



Makalenin gelişi 31.10.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Bu makale araştırmacı tarafından 1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi - İnsan ve Toplum Bilimleri (19-22 Mayıs 2016 Madrid, İspanya) Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve sadece bir sayfalık özeti yayınlanan "İslam Filozofları ve Gazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmalarının Teolojik Ufukları" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve büyük oranda değiştirilerek üretilmiş halidir

** İnönü Ü. İlahiyat F. Din Felsefesi Anabilim D., e-posta: tuncay.akgun@inonu.edu.tr

Giriş

Mâhiyet bir mevcudun veya ma'dumun küllî kavramı, bir varlığın özü, onun kendisiyle o olduğu şeydir. Bir felsefe terimi olarak mâhiyet somut bir varlığı (mevcut) ne ise o yapan özü ifade etmek için kullanılır. Örneğin somut bir varlık olarak ağacın ne olduğuyla ilgili soru ağaçlar arasında müşterek olan, onları ağaç olmayanlardan farklı kılan bir öze atıfta cevaplandırılır ve buna “ağacın mâhiyeti” anlamında “ağaçlık” denilir.¹ Yani mahiyet varlıkların aslı, özü, onların var olmasında temel teşkil eden şeydir.²

Hem felsefenin hem de dinin nihai anlamda cevaplamaya çalıştıkları en önemli soru, insanın da bir parçasını oluşturduğu varlığın kaynağının ve mâhiyetinin ne olduğu sorusudur. Bazılarına göre İslâm felsefesi ve özellikle metafizik için varlıktan ve onun mâhiyetle ilişkisinden daha önemli bir konu yoktur. Bu temel kavramların manasını, aralarındaki farkı ve ilişkiyi anlamak, İslâm felsefî düşüncesinin temelini kavramak demektir.³ Varlık-mâhiyet ayrımı ve bundan kaynaklanan tartışmalar, felsefe ve kelimada sadece İslam düşünce tarihinin temel meselelerinden biri olmakla kalmamış⁴, bu mesele Hıristiyan felsefelerinde de üzerinde çokça durulan temel bir sorun haline gelmiştir.⁵ Çünkü varlık-mâhiyet arasındaki ayrım ile zorunlu ve mümkün varlık ayrımı birbiriyile yakından ilişkilidir.⁶

Bir konunun varlıkla ilişkisi, diğer deyişle, mâhiyetin varlıkla ilişkisi nasıl kurulacaktır? Acaba mâhiyet denilen şey, varlıktan gerçekte ayrı bir şey midir, yoksa ikisi arasındaki ayrım yalnızca kavramsal bir ayrımdır da mâhiyet gerçekte varlığın başka bir formu mudur? Bir nesnenin var olduğunu söylemek ne anlama gelmektedir?⁷

¹ Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2003, c.27, s. 336.

² Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara,2009, s. 281.

³ Seyyid Hüseyin Nasr, “İslam Felsefesinde Varlık, Mâhiyet ve Ontoloji Sorunu”, Çeviren: Arife Ünal Süngü, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2016/1, Sayı: 36, s. 167.

⁴ Fadıl, Aygün, “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mâhiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2015, cilt: X, sayı: 1, s. 112.

⁵ Ömer Mahir Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn”, *Divân*, 2001/1, s. 154.

⁶ İlyas Ersoy, “İbn Sînâ'ya Göre Tanrının Bir Mâhiyeti Var mıdır?”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2013, cilt: II, sayı: 1, s. 190.

⁷ Ömer Türker, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 42.

Tanrı'nın bir mâhiyeti olup olmadığı meselesi, teolojinin ve din felsefesinin en önemli konularından biri olan yaratma konusu açısından önemlidir. Yaratma olayında iki varlıktan söz ediyoruz; biri yaratan (Tanrı), diğeri de yaratılan (âlem); öyle ise bu tartışma özellikle yaratanın nasıl bir varlık olduğu konusunda da doğrudan ilgilidir. Bu iki varlık türü hangi açılardan birbirinden farklıdır? Çünkü Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu sorusu, onun var olup olmadığı sorusu kadar önemlidir.⁸

Yine günümüz din felsefesinde Tanrı'nın bilinmesi konusu oldukça sık tartışılan bir konudur.⁹ Tanrı'ya ilişkin bilgi konusu iki ana başlık altında toplanırsa bunlardan birinin Tanrı'nın varlığının bilinmesi diğerin de konumuzu ilgilendiren Tanrı'nın mâhiyetinin bilinmesi olduğu görülür. Tanrı'nın varlığının değişik şekillerde bilinebileceğini düşünen bazı filozofların Tanrı'nın mâhiyeti konusunda bilinemezci bir tavır takındıklarını görmekteyiz.¹⁰ Tanrı'nın mâhiyeti Tanrı'nın varlığına kavramsal bir öncelik taşır. İbn Sînâ, Tanrı'nın ontolojik olarak hiçbir bileşikliğe sahip olmadığı (basit olduğu) nı savunur. Gazalî'nin endişesi ise bu düşüncenin Tanrı hakkında kişiyi agnostisizme götürebileceği endişesidir. Çünkü böyle düşünmek aynı zamanda Tanrı'nın eylemleri hakkında konuşmanın bilişsel zeminini de ortadan kaldıracaktır.¹¹ Örneğin Protagoras (m.ö. 485-411), agnostisizmin temel yaklaşımını belirgin biçimde ortaya koyan bir filozoftur. O, tanrıların hem varlığı hem de mâhiyeti konusunda bilgi edinmenin insanın gücünü aştığını iddia etmiştir.¹² Meşşâî filozofların Tanrı anlayışı üzerinde oldukça etkisi olan Plotinus (m.s. 205-270)'a göre Tanrı'nın mutlak sınırsızlığının temelinde herhangi bir tabiatı yoktur ve O, herhangi bir mâhiyetle de sınırlı değildir.¹³

Klasik felsefe, temelde bütün düşünce imkânlarını şu üç konunun açıklanması için kullanmıştır: Tanrı, insan ve dünya. Tanrı doktrini, kendi bü-

⁸ Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *A.Ü.İ.F.D.*, 2010, cilt: 51, sayı: 1, s. 59.

⁹ John Hick, "Theology and Verification", *The Philosophy of Religion*, Edited by Basil Mitchell, Hong Kong: Oxford University Press, 1971, s. 69; Kemal Batak, *Tanrı'yı Bilmek*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

¹⁰ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 180.

¹¹ Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", s. 60.

¹² İlhan Kutluer, "Laedriyye", *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, c.27, s.41.

¹³ Reçber, a.g.m., s. 63.

tünlüğü içinde metafiziğin en önde gelen konusudur.¹⁴ Birçok filozof tarafından Tanrı, varlığın başlangıcı kabul edilmiş ve O'nun mâhiyeti en önemli tartışmalardan biri olmuştur. Platon'dan itibaren filozoflar bilgi ve inançla ilgili problemler üzerinde durmuşlar ve onu bir felsefe problemi olarak ele almışlardır.¹⁵ Varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkinin ne olduğu sorunu Aristo'ya kadar geri götürülebilecek bir sorundur. Aristoteles *Metafizik* isimli eserinde varlık fikrini ve bir şeyin mâhiyetiyle olan ilişkisini ele alır. Aristo'ya göre varlık ve mâhiyetin aynı şey olmaması durumunda bir şey bilinemez¹⁶ ve her varlığın kendisi, mâhiyeti ile bir ve aynıdır ve bu aynılık ilineksel anlamda bir aynılık değildir. Çünkü her varlığın ne olduğunu bilmek, onun mâhiyetini bilmektir. Dolayısıyla tümevarım zorunlu olarak onların her ikisinin de bir ve aynı şey olduğunu göstermektedir. Buna karşılık "müzisyenlik" ve "beyazlık" gibi ilineksel anlamda varlığa gelince, iki anlamı olduğundan onun varlığının, mâhiyeti ile aynı olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü o, hem beyazlığın ilineği olduğu şey, hem de ilineğin kendisi anlamına gelir. Dolayısıyla bir anlamda ilinekle, mâhiyeti arasında aynılık varsa da bir başka anlamda yoktur. Çünkü "beyazlık"ın mâhiyeti, insanın veya beyaz insanın aynı değildir, beyazlık niteliğinin aynıdır. Varlıkla mâhiyetin birbirinden ayrılması imkânsızdır.¹⁷

Aristo her varlığın mâhiyetinin, onun özü, doğası gereği olduğu şey olduğunu düşünür. Çünkü sen olman, müzisyen olman demek değildir; çünkü sen, doğan gereği müzisyen değilsin. O halde senin kendi doğan gereği olduğun şey, Aristo'ya göre senin mâhiyetindir. Ancak bir şeyin doğası gereği olduğu her şey de onun mâhiyeti değildir. Örneğin beyazlığın, kendi doğası gereği bir yüzeye ait olması anlamında bir şeye ait olan şey, mâhiyeti ifade etmez; çünkü yüzeyin mâhiyeti, beyazın mâhiyeti değildir. Bu iki kavramın bileşimi yani "beyaz bir yüzey olma"- da yüzeyin mâhiyetini ifade etmez; çünkü burada da "yüzey"in kendisi, tanıma eklenmiştir. O halde her varlığın mâhiyetini belirten gerçek beyan, tanımlanan varlığın doğasını ifade eden, ancak bu varlığın kendisini içinde buldurmeyen beyandır. Bundan dolayı eğer

¹⁴ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çeviren: Zeki Özcan, Emin Yayınları, Bursa 2012, s. 17.

¹⁵ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 10.

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, Kitap 7, 1031b 5.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, Kitap 7, 1031b 20-25.

beyaz yüzeyin mâhiyeti, düz yüzeyin mâhiyetinin aynı ise, beyazlığın mâhiyeti ile düzlüğün mâhiyeti bir ve aynı mâhiyet olacaktır.¹⁸

Aristo'ya göre, Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklar yalnızca var olma gücüne (imkânına) sahiptir; çünkü varoluş yaratılmış bir varlıkla ilgili olarak ilineksel bir yüklemidir. Ona göre yalnızca Tanrı'da "varoluş ve öz" (varlık ve mâhiyet) bir ve aynı şeylerdir.¹⁹ Aristo varlık anlayışında, Platon'un idealar nazariyesini geçersiz kılmak için varlık - mâhiyet ayrımını ortadan kaldırarak, mâhiyetle varlığı aynileştirmiştir.²⁰ Aristoteles'in varlığın doğası hakkındaki yukarıdaki beyanları, Meşşâî filozofların mâhiyet ile varlık arasında yaptıkları ayrımın kaynağını oluşturmaktadır.²¹

İslam dünyasına baktığımızda Kâdı Abdülcebbar (ö. 415/1025) gibi bazı Mu'tezili düşünörlere göre, Allah'ın sıfatlarının dışında O'nun için bir mâhiyetin varlığından söz edilemez. Bir başka ifadeyle Allah'ın mâhiyet ve kühnü O'nun sıfatları teşkil eder. Bunun haricinde ayrı bir mâhiyetten bahsedilemez. Çünkü bunun için bir delil yoktur ve biz Allah'ı sıfatları dışında başka herhangi bir yolla bilemeyiz. Ehl-i Sünnet içerisinde, teşbihi gerektireceğinden dolayı O'nun için mâhiyetten söz edilemeyeceğini söyleyenler var ise de, Ehl-i Sünnet'in büyük çoğunluğuna göre Allah'ın mâhiyeti vardır.²²

Aristo'dan hareketle metafiziğin temel konusunu "var olması bakımından varolan" şeklinde belirleyen Meşşâî filozoflar, vücut kavramını felsefenin merkezine yerleştirmişlerdir.²³ Her ne kadar mâhiyet terimini İslam felsefesinde ilk kullanan Kindî olmuş ise de²⁴ varlık ve mâhiyet konusunda üst düzeyde teorik çalışmaların Fârâbî'den itibaren yapılmaya başlandığını söyleyebiliriz. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuyu uzun uzun tartıştıklarını biliyoruz. Daha sonra-

¹⁸ Aristoteles, *a.g.e.*, Kitap 7, 1029b 13-20.

¹⁹ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 520.

²⁰ Hasan Ayık, "Gazâlî'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, cilt: IX, sayı: 2, s. 39.

²¹ Fazlurrahman, "İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık", çeviren: Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: X, sayı: 2, s. 194.

²² Mevlüt Özler, "Allah'ın Zatının Mâhiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 13, s. 93.

²³ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 13.

²⁴ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çeviren: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, ss 27-29; Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri: İbn Sînâ, Fahreddin Razi, Nasireddin Tûsi Düşüncesinde Varoluş*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1984, s. 32.

ları bu önemli konu Nasîreddin Tûsî ile Sadreddin Konevî arasında da hararetle tartışılmış ve onlar bu konuda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.²⁵

Varlık-mâhiyet ilişkisini etraflıca tartışan Fârâbî 'nin bu konuyu Aristoteles'ten ilham alarak tartıştığına neredeyse şüphe yoktur. Fakat Fârâbî ve özellikle varlık filozofu olarak bilinen İbn Sînâ'nın konuya yaklaşımları ve varlık hakkında çalışmanın İslâm düşüncesinde bu kadar merkezîyet kazanmasının sebebi İslâm vahyi ve dolayısıyla teolojisi ile yakından ilgilidir. Kur'an birçok ayette²⁶ Allah ile âlem arasındaki ontolojik farklılığı sık sık vurgulamıştır. Fakat bu konu fazlasıyla teorik bir konu olduğu ve bir kutsal metnin amacıyla örtüşmediği için, Kur'an, Allah'ı bize sadece ekmel sıfatlarıyla tanıtır ve bunun ötesinde bir bilgi vermez. Yani Allah'ın zâtının mâhiyeti ile aynı olup olmadığı hususunda Kur'an'da açık bir ifade bulunmamaktadır.²⁷

Meşâî Filozoflar ve Gazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmaları

Nesnelerin zihindeki tümel kavramlarına "mâhiyet", bu kavramların dış dünyada varlık kazanmalarına "hakikat" (inniyet-varlık) ve varlık olarak gerçeklik kazanan bu şeylerin sahip oldukları özellikler sonucu her bir varlığa işaret edişine de "hüviyet" denilir.²⁸ "Ma hüve?" veya "Ma hiye?" terkibinden oluşan "Mâhiyet" Türkçeye "Nedir O?" veya "O nedir?" şeklinde tercüme edilir. Bu soru mantıkta, bir şeyin hakikatini, mâhiyetini, aslında ve özünde ne olduğunu öğrenmek için sorulan bir sorudur ve verilen cevap da; soruya tam uygunluğu halinde, o şeyin hakikatini özünü gösterir.²⁹ Yani "Somut bir nesne (madde) için: Bu nedir? diye sorduğumuzda onda göremediğimiz bir şeyin olduğunu veya onun gördüğümüzden başka bir şey olduğunu düşünürüz. Bu nedir? sorusuna verilecek cevap onun ne olduğunu anlatır. Buna Arapça'da mâhiyet denir. Öyleyse önümüzde duran somut varlığın (madde) bir "mâhiyet"i

²⁵ Bk. Murat Demirkol, "Varlık Mâhiyet İlişkisi Konusunda Sadreddin Konevî ile Nasîreddin Tûsî Arasındaki Görüş Ayrılığı", *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya 2014, ss. 61-67.

²⁶ Maide/64, Şura/11, Taha/5 vd.,

²⁷ Özler, *a.g.m.*, s. 94.

²⁸ Yaşar Aydın, Oya Şimşek "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi" *Uludağ Üniversitesi İ.F.D.*, 2008, cilt: 17, sayı: 1, ss. 286-287.

²⁹ Özler, *a.g.m.*, s. 92.

ve bir de “varlık”ı vardır.³⁰ Mâhiyet kavramı, zat, hakikat ve ayn kelimeleriyle de ifade edilebilir.³¹

Fârâbî, ilk defa İslam felsefe tarihinde mâhiyet ile varlığı birbirinden ayıran filozof olmuştur.³² O, varlıkları mâhiyetleri ve bireysel gerçeklikleri (hüviyye) açısından değerlendirir. Bunu yapması Fârâbî'nin metafiziği için önemlidir. Çünkü o, gerçekliği mâhiyetinden ayrı olan varlıkların³³ nedenlerini başka bir varlığa borçlu olduğunu, dolayısıyla ona göre bu nedensel zincirin sonsuza kadar gitmesi mümkün olmadığı için, bu zincirin gerçekliğinden ayrı bir mâhiyeti olmayan varlıkta (Tanrı'da) son bulması gerektiğine inanır.³⁴

Fârâbî'ye göre “mâhiyet” bir şeyin ne olduğunu sorduğumuzda ona verilen cevaba karşılık gelir.³⁵ Ona göre, her şeyin bir mâhiyeti bir de hüviyeti vardır. O şeyin mâhiyeti hüviyeti değildir. Örneğin bir insanın mâhiyeti hüviyeti olsa idi bir insanın mâhiyetini tasavvur etmekle hüviyetini tasavvur etmiş olurduk. Bu durumda da “insan nedir?” sorusunun cevabı “insan odur” olurdu. Bir şeyin hüviyeti de mâhiyeti değildir. Varlığın sebebi olan ilke mâhiyettir. Çünkü var olan her şey ya kendi nefsendendir ya da başkasından kaynaklanır. Bu durumda hüviyeti mâhiyetinden gelen her şeyin hüviyeti başkasından gelir. Ve hüviyeti ile mâhiyeti arasında fark olmayan bir İlk'e (Zorunlu Varlık) ulaşır.³⁶ O şeyin mâhiyeti olduğuna inanılan her şey, onun mâhiyeti değildir. Aksine onun mâhiyeti onu bilfiil yapan şeydir.³⁷

Fârâbî iki varlık türünden bahseder. Bunlardan biri mâhiyeti ile varlığı farklı olmayan: Bu, Zorunlu Varlık* (Allah) tır. İkincisi ise mâhiyeti varlığından

³⁰ Hüseyin Atay, “İslam Felsefesinde Yaratma”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, cilt: 1, sayı: 1, s. 3.

³¹ Özler, *a.g.m.*, s. 93.

³² Şamil Öçal, “Varlığın Halleri: Fârâbî'ye Göre ‘Varlık’ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları”, *Felsefe Dünyası*, 2013, cilt: 1, sayı: 57, s. 42.

³³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdıla*, çev: Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 2.

³⁴ Mehmet Sait Reçber, “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, editör: Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, Elis Yay., Ankara 2005, s. 218.

³⁵ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, çeviren: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.s. 55.

³⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 55; İsmail el-Hüseyini, Fârâbî, *Şerhu Fususi'l-Hikem li-Muallimi Sâni Ebu Nasr el-Fârâbî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1291, ss.7-8.

³⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 128.

* Vâcibü'l-Vücûd teriminin, el-Vücûdü'l-Vâcib'e tekabül eden “Zorunlu Varlık” şeklinde değil, “Varlığı Zorunlu” olarak çevrilmesi gerektiğini iddia eden akademis-

ayrı olan varlık: Bu da mümkün varlıktır.³⁸ Fârâbî'nin bir nesnenin hem mâhiyet hem de varlıktan meydana geldiğini düşünmesinin sebebi, varlık ve mâhiyet ayrı olunca bir nesneyi teşkil etmeleri için birinin onları birleştirmesi gerektiğine inanmasıdır. Ona göre dünyada her oluşan nesnenin bir nedeni vardır. Yani bir nesne kendi kendinin nedeni olamaz. Mümkün varlık eksik ve kusurlu olduğuna göre onu meydana getirecek olan Zorunlu Varlıktır. Mâhiyeti ile varlığı ayrı olan herhangi bir nesne, yani mümkün nesne var edildiğinde, zorunluluk kazanır. Bu onu bir yönden mümkün, diğer yönden zorunlu kılar. Böylece meydana gelen varlık, zorunludan alacağı yetki ile mümkünlere varlık verecektir.³⁹ Kısacası Fârâbî'ye göre Tanrı'ya herhangi bir mâhiyet atfetmek bileşiklik ifade eder ki bu Tanrı için bu mümkün değildir. Yukarıda Fârâbî'nin "Mâhiyet bir şeyin ne olduğunu sorduğumuzda ona verilen cevaba karşılık gelir."⁴⁰ dediğini belirtmiştik. Örneğin "İnsan Nedir?" denildiğinde, insan "akıllı canlıdır" diye cevap veririz ki bu "akıllılık ve canlılık gibi" iki özsel niteliği içerdiği için bileşiklik ifade etmektedir.⁴¹

İbn Sînâ ise, varlık ve mâhiyet arasındaki ayrımı Fârâbî'den sonra daha sistematik hale getiren kişidir. İbn Sînâ'nın felsefî sisteminin neredeyse tamamını varlık ve mâhiyet ayırımından yola çıkarak inşa ettiğini savunanlar vardır.⁴² Fârâbî'nin metinlerinde vâcib ve mümkün kavramlarının daha ilkel,

yeniler vardır. Fakat biz hem söz konusu filozofların tercüme edilen metinleri üzerinden alıntı yaptığımız hem de Hüseyin Atay, İlhan Kutluer ve Hayrani Altıntaş gibi birçok akademisyenin alıntı yaptığımız metinlerinde bu kavramı kullanmayı tercih etmelerinden dolayı Vâcibü'l-Vücûd için doğrudan alıntı usulüne uygun olması açısından bu terimin söz konusu metinlerde tercih edilmiş hali olan Zorunlu Varlık terimini kullandık.

³⁸ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)*, çeviren: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, 2007, s. 118. Bu eserin Fârâbî'ye aidiyeti konusunda şüpheler vardır. Batılı literatürde genellikle Fârâbî'ye ait olmadığı kabul edilen; ancak Türkiye'deki Fârâbî çalışmalarında (Örneğin bk. *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)*; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ'da Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.) sıklıkla müracaat edilen eserlerin başında yer alır. Bunu göz önünde bulundurarak bu eserden sadece bir alıntı yapmayı, fazla alıntı yapmamayı uygun bulduk. Geniş bilgi için bk. M. Cüneyt Kaya, "Şukuk ala 'Uyunül-Mesail'in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2012, sayı:27, ss. 29-68; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkan- Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 101.

³⁹ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1974. ss. 116-117.

⁴⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 55.

⁴¹ Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", s. 217.

⁴² Hacı Kaya, "İbn Sînâ'da Varlık-Mâhiyet Ayırımının Epistemolojik Bağlamı", *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, 2013, cilt: III, sayı: 2, s. 63.

İbn Sînâ'da ise bu kavramlara metafiziksel yaklaşımın özellikle vâcibü'l-vücûd ile ilgili terminolojik içeriğin daha gelişkin bir durumda olduğu ileri sürülmüştür. Fârâbî'nin diğer eserlerinde vâcib kavramına yer vermemesine rağmen⁴³ kendisine aidiyeti şüpheli olan *Uyûnü'l-mesâil*, de *vâcibü'l-vücûd bi-zatihî*, *müm-künü'l vücûd bi-zâtihi- vâcibü'l-vücûd bi-gayrihi* kavramsallaştırması açık bir şekilde yer alır. İlginç olan bu kavramlar için verilen tanımların, daha sonra İbn Sînâ'nın eserlerinde sıkça görülecek olan tanımların neredeyse aynısı olmasıdır.⁴⁴ İbn Sînâ imkân, birlik-çokluk gibi varlık-mâhiyet kavramı da metafizik/ontolojinin en temel kavramları olarak görülmüştür.

Varlık-mâhiyet ayrımı yalnızca İbn Sînâ'nın kendi felsefesinde önemli bir yer işgal etmekle kalmamış, İbn Sînâ'nın etkilediği İbn Rüşd ve Thomas Aquinas gibi filozofların ontolojileri üzerinde de etkili olmuştur.⁴⁵ İbn Sînâ, varlığı mâhiyete sonradan eklenmiş (zâid) bir nitelik olarak görmek suretiyle varlık ile mâhiyet arasında bir ayrıma gitmiştir. Buna göre 'bir şeyi o şey yapan' anlamındaki mâhiyet, varlığı gerektirmez.⁴⁶

İbn Sînâ'ya ait olan Tanrı'nın basit bir varlık olduğu argümanı ve bu argümanı temellendirme isteği onun varlık-mâhiyet ayrımı düşüncesini savunmasını gerektirmiştir.⁴⁷ Onun metafizik sisteminde varlık-mâhiyet ayrımı, temel olarak Tanrı ile mevcudat arasındaki farklılığı belirginleştirmek ve Tanrı'nın birliği ve basitliğini temellendirmek üzere kullanılmaktadır.⁴⁸ Tanrı'nın özü çeşitli parçalardan meydana gelmiş bileşik varlık değildir. Çünkü bir parçanın özü, ne diğer bir parçanın özü, ne de parçalardan meydana gelen bütünün özüdür. Fakat her parça özü itibarıyla bütünden öncedir. Parçalar bütünden ayrı düşünülemedikleri gibi, varlıkları da birbirine bağlıdır. Varlık sebebi, bütünün varoluşundan önce parçaların varlığını zaruri kılar. Böylece bileşik varlığın kendisiyle zorunlu olmayacağı ortaya çıkar. Öyle ise Zorunlu Varlık

⁴³ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân-Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân'ın Tarifi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 93.

⁴⁴ M. Cüneyt Kaya, a.g.e., s. 101.

⁴⁵ Parviz Morewedge, "Felsefi Analizler ve İbn Sînâ'nın Varlık-Mâhiyet Ayrımı", çeviren: Bilal Taşkın, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, sayı: 8, s. 169.

⁴⁶ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Varlığın İlkesi", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2009, cilt: 1, sayı: 2, s. 82.

⁴⁷ Mehmet Ata Az, "İbn Sînâ'nın Varlık-Mâhiyet Aynılığı/Ayrımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi", *eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2015, s. 377.

⁴⁸ Aygün, a.g.m., s. 111.

birleşik değil basittir.⁴⁹ Bazı yorumlara göre İbn Sînâ zorunlu varlığın basitliği korunsun diye varlıktan her türlü mâhiyeti olumsuzlamıştır.⁵⁰ O da Fârâbî gibi bu ayrımı yaratan ile yaratılan arasındaki en temel ayrım olarak görmüştür.⁵¹ Çünkü Tanrı dışındaki varlıklar mümkün varlık olup bir mâhiyete sahiptirler ve onlara varlıklarını veren de varlığından başka bir mâhiyeti olmayan Tanrı'dır.⁵² Denilebilir ki İbn Sînâ, Zorunlu Varlık ve mümkün varlık arasındaki en temel farklılığı varlık ve mâhiyet ayrımıyla ilişkilendirmekte ve bu ayrım yoluyla temellendirmektedir.⁵³

İbn Sînâ'ya göre biz bir şeyin bilgisini araştırırken dört soru sorarız: 1. "Var mı?", 2. "(Özünde) Nedir?", 3. "Niçin?", 4. "Hangi şeydir?" Birinci soru varlıkla ilgili ikinci soru ise mâhiyet ile ilgilidir. Ona göre var olan bir şeyin ne olduğunu bilmek onun özünün yapıcı unsurlarını bilmektir. "Bu nedir?" sorusunun cevabı, özün yapıcı unsurlarını bütünüyle içeren "mâhiyet" ile olmalıdır.⁵⁴

İbn Sînâ'ya göre her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mâhiyetidir.⁵⁵ Fârâbî gibi İbn Sînâ'ya göre de Zorunlu Varlığın mâhiyeti varlığından farklı değildir. Çünkü varlığı mâhiyetinin aynı olmasaydı, varlık onun mâhiyetine ilinti olurdu. İlinti olan her şey ise nedenlidir. Nedeni olan her şey ise bir başka nedene muhtaçtır. Bu sebep ise ya onun mâhiyetinin dışındadır ya da mâhiyetiyle aynıdır. Eğer dışında ise zaten Zorunlu Varlık olamaz. Buradan da onun mâhiyeti ile varlığının aynı olduğu anlaşılıyor. Oysa diğer varlıkların mâhiyetleri ile varlıkları ayrıdır.⁵⁶ Eğer böyle olmasaydı Tanrı'da çokluk

⁴⁹ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997, s. 62.

⁵⁰ Ali Ebrahimzade, "İbn Sînâ'da Zorunlu Varlığın Mâhiyeti Meselesi", *Dinî Araştırmalar*, 2012, cilt: XV, sayı: 41, s. 156.

⁵¹ David B. Burrell, "Creation or Emanation: Two Paradigms of Reason", *God and Creation: an Ecumenical Symposium*, ed. David B. Burrell, Bernard McGinn, Indianapolis: University of Notre Dame, 1990, s. 35.

⁵² Mehmet Sait Reçber, "Vâcibü'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, Editör: M. Mazak-N. Özkaya, İstanbul: İstanbul B.B.Kültür A.Ş. Yay., 2008, s. 310.

⁵³ İlyas Ersoy, a.g.m., s. 190.

⁵⁴ Abdulkuddûs Bingöl, "İbn Sînâ'da Mantıkî Mâhiyet ve Bilinmesi", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1985, ss. 141-142.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa Metafizik I*, çeviren: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 29.

⁵⁶ İbn Sînâ, "er-Risâletu'l-Arşîyye", *Risaleler*, çeviren: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat, Ankara 2004, ss. 47-48.

meydana gelirdi.⁵⁷ İnniyetin dışında bir mâhiyete sahip olan her şey malûldür. Çünkü inniyet (varlık), inniyetin dışında olan mâhiyet için var kılan bir şey konumunda değildir. Dolayısıyla inniyet, mâhiyetin gereklerindedir. Şu halde mâhiyet sahibi her şey, malûldür ve Zorunlu Varlığın dışındaki diğer şeylerin mâhiyetleri vardır. Mâhiyetleri bakımından mümkün varlıklar vardır ve varlık onlara ancak dışarıdan ilişmektedir. O halde İlk'in mâhiyeti yoktur; mâhiyet sahibi olanlara varlık İlk'ten taşmaktadır. İlk, yokluk ve diğer vasıfların ondan olumsuzlanması şartıyla varlıktır. Sonra mâhiyet sahibi diğer şeyler, mümkündür ve O'nunla var olurlar.⁵⁸ Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın Tanrı'da varlık mâhiyet ayrımı olmadığını söylemesinin en önemli nedeni varlığından başka bir mâhiyeti olan her şeyin nedenlenmiş olacağı düşüncesidir.⁵⁹ Ona göre Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasındaki en temel farklılık, birincisinde varlık-mâhiyet ayrımının olmaması, ikincide ise varlığın mâhiyete sonradan eklenmesidir.⁶⁰ Böylece 'İlk'in mâhiyeti olmadığından, O, yokluk ve öteki niteliklerin olumsuz kılınmasıyla "salt varlık" olarak bilinir.⁶¹ İbn Sînâ Zorunlu Varlığın mâhiyetinin varlığından ayrı olamayacağı ile ilgili şunları söyler:

Bir şeyin mâhiyetinin onun sıfatlarından bir sıfatın sebebi olması ve bu sıfatın da örneğin özellik için fasıl gibi başka bir sıfatın sebebi olmasında bir mahsur yoktur. Fakat şeyin varlığı olan sıfatın, varlığı olmayan mâhiyeti sebebiyle veya başka bir sıfat sebebiyle olması caiz değildir. Buradan Zorunlu Varlığın zatının, varlığa gelmesi bakımından tek bir olduğu ve hiçbir yönden çokluk üzerine söylenemediği meydana çıkmıştır. Şayet Zorunlu Varlığın zati, iki şeyin veya toplanmış şeylerin kaynaşmasından (bileşik) olsaydı onlar sebebiyle zorunlu olmuş olurdu ve onlardan biri veya her biri Zorunlu Varlıktan önce ve Zorunlu Varlığın kurucusu olurdu. Bu durumda Zorunlu Varlık anlamda ve nicelikte asla bölünmez. Bir şeyin mâhiyetinde (başka) hiçbir şey Zorunlu Varlıkla ortak olamaz. Çünkü onun dışında kalan her bir şeyin mâhiyeti, kendisi için varlığın imkânı gerektirir. Varlığa gelince ne bir şeyin mâhiyetidir ne de bir şeyin mâhiyetinin bir parçasıdır. Zorunlu Varlık cins ve tür anlamın-

⁵⁷ Arthur Hyman, James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, 2nd. Edi., Hackett Publishing Company, Indianapolis 1973, s. 284.

⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa Metafizik II*, çeviren: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, ss. 91-92.

⁵⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çeviren: Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul 2005, ss. 127-128.

⁶⁰ Engin Erdem, "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2011, cilt: LII, sayı: 1, s. 103.

⁶¹ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 61.

da hiçbir şeyle ortak bulunmaz ki, ayrımsal ve arazsal bir anlamla onlara ayrışmaya gerek duysun. Onun zatının hiçbir tanımı yoktur zira onun bir cinsi ve ayrımı yoktur. El-evvel'in ne dengi ne zıddı ne cinsi ne de faslı vardır. Öyleyse onun tanımı da yoktur. Ona yalnızca apaçık akılsal bir irfan ile işaret edilebilir.⁶²

Görüldüğü üzere Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet anlayışlarının temelinde varlığın iki yönü olduğu prensibi vardır: Varlık ya zorunlu ya da mümkündür; ya mâhiyet (öz) ya da ayniyettir (varoluş). Yalnızca Allah'ta mâhiyet (öz) ve ayniyet (varoluş) aynıdır; diğer tüm varlıklarda öz varoluştan ayrıdır. Bundan şu çıkar ki: tüm şeyler mâhiyetleri ile mümkündür ve onlar, Allah tarafından kendilerine bağışlanmış olan varoluşlarıyla zorunlu hale gelirler.⁶³ Aristo'da olduğu gibi, Meşşâî filozoflarda da bir nesnenin madde ve sureti o nesnenin mâhiyetini oluştururken, gaye ve fâili varlığını oluşturan nedenlerdir.⁶⁴ Varlık- mâhiyet ayrımı, biri mâhiyeti varlığından ayrı olan (mufark) diğeri mâhiyeti varlığıyla özdeş olan olmak üzere iki varlık ortaya çıkarmıştır. Mâhiyeti varlığı ile özdeş olan varlıklar zorunlu, mâhiyeti varlığından ayrı olan varlıklar mümkün varlıklar olduğundan dolayı varlık, mümkün ve zorunlu olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁶⁵ Gazâlî'nin düşünce sisteminin temelini kendi başına, bağımsız bir şekilde mi yoksa İslam felsefesi geleneği içerisinde, Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın varlık ve bilgi anlayışlarını eleştirip geliştirerek mi oluşturduğu tartışılmıştır.⁶⁶ Gazâlî Meşşâî filozofların bu konudaki anlayışını özetleyerek kendi düşüncesini şöyle ortaya koyar:

Filozoflara (Fârâbî ve İbn-i Sînâ) göre Zorunlu Varlığın varlığı, mâhiyetinden başka bir şey olamaz. Zorunlu varlığın inniyet ve mâhiyetinin bir olması gerekir. Çünkü inniyet mâhiyetten farklıdır ve inniyet mâhiyette bulunan bir ilintiden ibarettir. Nesnede bulunan şey (ârız), nedenlidir. Çünkü nesnede bulunan, kendi özü ile var olsaydı, başkasında bulunmazdı. Arız, başkasıyla birlikte bulunduğuna göre, başkasına bağlı demektir ve ancak birlikte bulunduğu nesne ile vardır. Varlığın nedeni ya mâhiyettir ya da mâhiyetin

⁶² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 129-133.

⁶³ M. Said Şeyh, "Gazâlî (Metafizik)", çeviren: Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, editör: M.M. Şerif, cilt II., İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 224.

⁶⁴ Aristoteles, *a.g.e.*, Kitap 7, 1031b 20-25; Nuri Adıgüzel, "İbn Rüşd'e Göre İlet Çesitleri, Gücün (Kuvve) İlliyeti Sorunu ve İletlerin Sonsuzluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2004, cilt: 17, sayı: 1, s. 41.

⁶⁵ Hasan Ayık, "Gazâlî'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, C. IX, sayı 2, s. 39.

⁶⁶ Ayık, *a.g.m.*, s. 39.

dışındaki bir şeydir. Varlığın nedeni, mâhiyetten başkası ise varlık, nedenli ve ilintisel olacağından Zorunlu Varlık olamaz. Mâhiyet, bizatihi kendi varlığının sebebi olamaz. Çünkü yokluk var oluşun sebebi değildir. Mâhiyetin ise mâhiyet olmadan önce bir varlığı yoktur. Bu durumda mâhiyet nasıl kendi var oluşunun sebebi olabilir? Eğer mâhiyetin mâhiyet olmadan önce bir varlığı olmuş olsaydı, ikinci bir varlığa; yani mâhiyet olmaya ihtiyaç duymazdı. Buna ilave olarak şu sorunun söz konusu varlık için sorulması gerekirdi; eğer bu varlık mâhiyette ilinti olarak bulunuyorsa, ona nerede arız olmuştur? Ve bu durum nereden gerekmiştir? Böylece Zorunlu Varlığın inniyetinin, mâhiyeti olduğu, Zorunlu Varlık için varlığın Zorunlu Varlığın dışındaki varlıklara mâhiyetin gerektiği gibi gerekli olduğu sabit oldu. Zorunlu Varlığın başkasına kesinlikle benzemediği de açığa çıkmaktadır. Onun dışındakilerin tümü mümkün varlıklardır ve mümkün olan her şeyin varlığı mahiyetinden başkadır.⁶⁷

Gazâlî, İbn Sînâ'nın⁶⁸ şahsında, İlk (olan Allah)'ın mâhiyeti bulunsaydı varlığı ona katılmış, ona bağlı ve onun ayrılmaz niteliği durumunda olurdu; hâlbuki başkasına bağlı olan nedenlidir. Bu durumda Zorunlu Varlık nedenli olur ki bu bir çelişkidir şeklindeki düşüncelere karşı çıkar. Ona göre buradaki problem Fârâbî ve İbn Sînâ'nın "Zorunlu Varlık" anlayışındadır. İlk olan Allah'ın hakikati ve mâhiyeti vardır; o hakikat yok olmayıp mevcuttur ve varlığı da ona aittir. Eğer filozoflar onu "bağlı olan" ve "ayrılmaz nitelik" diye adlandırmak istiyorlarsa, o varlığın fâili bulunmayıp, aksine etkin nedeni olmaksızın ezelden beri var olduğu kabul edildikten sonra, isimlendirme konusunda Gazâlî'ye göre bir sıkıntı yoktur. Eğer filozoflar "bağlı olan" la etkin nedeni bulunan bir nedeni kastediyorlarsa, durum hiç de onların sandıkları gibi değildir. Eğer bunun dışında bir şeyi kastediyorlarsa, o kabul edilebilir ve bu konuda bir imkânsızlık söz konusu olmaz. Çünkü ortaya konan delil, yalnız sebepler dizisinin sona erdiğini, bu sona ermenin de mevcut bir hakikat ve var olan bir mâhiyetle gerçekleşmesinin mümkün olduğunu gösterir. Öyleyse bu konuda mâhiyeti ortadan kaldırmaya gerek yoktur.⁶⁹

Gazâlî "Bu durumda mâhiyet, kendisine bağlı olan varlık için neden olmuş olur ki bu da varlığın nedenli ve edilgin olması demektir." şeklindeki düşünceye şu şekilde cevap verir: "Sonradan var olan nesnelere mâhiyet,

⁶⁷ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çeviren: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay., Ankara 2001, s. 164.

⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa Metafizik II*, s. 91-92.

⁶⁹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çeviren: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 116.

varlık için etkin neden anlamında bir neden olmazken, ezeli varlık için nasıl neden olabilir? Eğer bununla, onsuz olamayacağı bir şey kastediyorlarsa, varsın öyle olsun. Burada imkânsızlık yoktur. Esas imkânsızlık nedenler dizisinde olup, o sona erdiği zaman imkânsızlık da ortadan kalkar.”⁷⁰

Gazâlî mâhiyeti ve varlığı olmayan bir varlığın düşünülmeceğini savunur. Salt yokluğu, yokluğu varsayılan bir varlığa nispet etmeksizin düşünemediğimiz gibi, salt varlığı da belirli bir hakikate nispet etmeksizin düşünemeyiz, özellikle de o, bir tek varlık olarak belirlenmişse. O halde hakikati bulunmayan ve anlam bakımından başkalarından ayırt edilebilen bir varlık nasıl belirlenebilecektir? Çünkü Ona göre mâhiyeti reddetmek hakikati reddetmektir. Var olanın hakikati reddedilince geriye zaten varlık kalmaz. Bu durumda Fârâbî ve İbn Sînâ adeta “var olmayan varlıktan” söz etmiş olurlar ki bu bir çelişkidir.⁷¹ Gazâlî bunun bir çelişki olduğunun şöyle kanıtlanabileceğini söyler:

Şayet (hakikati olmayan bir varlık) düşünülebilseydi, nedenlilerin de hakikatsiz varlık olmaları, hakikatsiz varlık olmada İlk (Allah)’e iştirak etmeleri ve nedeni bulunmayan Allah’tan nedeni olmaları bakımından ayrılmaları mümkün olurdu. Bu durum nedenliler hakkında da düşünülemez mi? Yoksa O’nun, özünde akledilmeyen bir nedeni mi var? Özünde akledilemeyen nedeni reddedilmekle akledilebilir hale gelmez, akledilen bir şey de nedeninin bulunduğu varsayılmakla akledilir olmaktan çıkmaz.⁷²

Gazâlî akledilirler konusunu bu noktaya vardırmanın, filozofların düşüncelerinin ne kadar karanlık olduğunu gösterdiğini ifade eder. Onlar bu görüşleriyle aşkın (münezzeh) bir varlığa ulaştıklarını zannederler. Oysa Gazâlî için bir mâhiyete nispet edilmediği sürece asla varlığın bir nesnesinden söz edilemez.⁷³

Sonuç olarak Gazâlî’ye göre Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlığın mâhiyetinin bulunmadığına dair görüşleri akıl dışıdır.⁷⁴ Bir şeyin var veya yok olduğunu söyleyebilmenin ön şartı, o varlığın “ne” olduğunu bilmemize bağlıdır. Bu da o varlığın bir mâhiyete sahip olmasını zorunlu kılar. Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşünceleri Gazâlî için tehlikeli ve yanıltıcıdır.⁷⁵ Çünkü Gazâlî mâhiyeti

⁷⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 117.

⁷¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 117.

⁷² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 118.

⁷³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 118.

⁷⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 114.

⁷⁵ Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, s. 49.

olmayan bir şeyin gerçekliğinden söz edilemeyeceğini düşünür⁷⁶ ki bu da kişiyi Tanrı'nın varlığını inkâr etmeye kadar götürülebilir.

İbn Rüşd için nesnenin mâhiyeti olan yüklem ferdi nesnenin varlığıyla aynı şeydir. Arazî yüklemelere gelince bunlar nesnenin varlığının kendisi değildir. Bir doktora bina ustası olması arız olduğu/iliştigi zaman ustada tıbbın mâhiyeti bulunmaz. Eğer şeyin zâtî tümel öğeleri ferdi nesnenin varlığıyla bir olmasaydı nesnenin mâhiyeti o nesne olmazdı. Bu durumda örneğin, canlının mâhiyeti karşımızdaki canlının kendisi olmazdı. Böylece hiçbir nesnenin akledilebilir bir esası olmayacağı için bilgi ortadan kalkardı.⁷⁷

Aristo'nun "varlık ve mâhiyetin aynı şey olmaması durumunda bir şeyin bilinmeyeceği."⁷⁸ sözü ile İbn Rüşd'ün, "Eğer şeyin zâtî tümel öğeleri ferdi nesnenin varlığıyla bir olmasaydı nesnenin mâhiyeti o nesne olmazdı. Bu durumda örneğin, canlının mâhiyeti karşımızdaki canlının kendisi olmazdı. Böylece hiçbir nesnenin akledilebilir bir esası olmayacağı için bilgi ortadan kalkardı."⁷⁹ sözlerini karşılaştırdığımız zaman bu konuda neredeyse Aristo ile aynı şeyleri söylediği ortaya çıkmaktadır.

İbn Rüşd'e göre bir şeyin tanımlanması yani mâhiyetinden söz edilmesi, onun bilfiil var olması demektir ki bu durum, o şeyin varlığına dair bilginin ne olduğuna/mâhiyetine ilişkin bilgiden önce geldiğini gösterir.⁸⁰

Oluşan şey, tür ve mâhiyet bakımından kendisiyle bir olandan meydana gelir' sözümüz âşikâr olduğu için, mâhiyet olması bakımından mâhiyetin oluş ve bozuluşun dışında kaldığı açığa çıkmıştır. (duyulur nesnelerin mâhiyetleri, suretinden ve maddesinden daha fazla bir şey olmadığı için) suret ve madde olması bakımından suret ve maddenin ancak arazi olarak oluş ve bozuluşa konu olabileceği açıktır.⁸¹

⁷⁶ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 117.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çeviren: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, ss. 40-41.

⁷⁸ Aristoteles, *Metafizik*, Kitap 7, 1031b 5.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, ss. 40-41.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çeviren: Kemal Işık- Mehmet Dağ, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun 1986, s. 162; Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 2001, cilt:1, sayı:10, s. 175.

⁸¹ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, ss. 44-45.

İbn Rüşd'e göre nesnenin varlığı mâhiyetinden öncedir. Onun mâhiyetini varlığı ile aynı saymak, Gazâlî'nin söylediği gibi⁸², mâhiyetini ortadan kaldırmak anlamına gelmeyip, yalnızca mâhiyetiyle varlığın bir olmasının kabulü anlamına gelir. Eğer biz varlığı var olana ilişik bir nitelik olarak görür ve mümkün nesnelere varlığı verenin, fâil olduğunu kabul edersek, fâili bulunmayanın ya varlığının bulunmaması gerekir ki, böyle bir şey imkânsızdır; ya da varlığının mâhiyetiyle aynı olması gerekir. Fakat İbn Rüşd bütün bunların temelinde "bir nesnenin varlığı, onun zorunlu niteliklerinden biridir" şeklinde bir takım yanlış düşüncelerin yattığını ifade eder. Çünkü kendi bilgimizde bir nesnenin mâhiyetini bilmekten önce gelen varlık, "doğru" ya delalet eden şeydir. İşte bu nedenle bizim "bir nesne mevcut mudur?" şeklindeki sorumuz, varlığını gerektiren bir sebebi bulunan şeye işaret etmektedir ve dolayısıyla bu, "bir şeyin sebebi var mıdır, yoksa yok mudur?" şeklindeki sorumuzla eşdeğerdedir.⁸³ İbn Rüşd bu konuda Gazâlî'nin filozofları yanlış anladığını söyleyerek şöyle der:

Bütün bu söylenenler, sofistçe (mugalata) bir yanılgıdan ibarettir; çünkü filozoflar (Fârâbî ve İbn Sînâ), İlk İlke'nin mâhiyetsiz olduğunu ve varlıksız bir mâhiyetinin bulunduğunu kabul etmemişlerdir. Onlar ancak bileşik nesnede bulunan varlığın, bu nesnenin özüne eklenmiş bir nitelik olduğuna ve bu niteliğin de yalnızca failden çıktığına inanmışlardır. Onlar faili bulunmayan basit varlık hakkında ise, onda bulunan bu niteliğin mâhiyete eklenmiş bir şey olmadığını ve varlıktan başka bir mâhiyeti bulunmadığına inanıp, onun hiçbir şekilde mâhiyeti bulunmadığını iddia etmemişlerdir. Oysa Gazâlî, filozoflara karşı yönelttiği itirazlarını İlk İlke'nin mâhiyeti bulunmadığı esasına dayandırmaktadır. Onların mâhiyeti kaldırdıklarını yanlış olarak ileri sürünce, onları kınamaya başlamıştır. Aslında filozoflar mutlak anlamda mâhiyeti bulunmayan bir varlığı kabul etmemişler ve yalnızca O'nun, öteki varlıkların mâhiyetleri biçiminde bir mâhiyeti bulunmadığını kabul etmişlerdir.⁸⁴ Yine Gazâlî'nin, 'mâhiyet yok olunca, bileşiklik de yok olur; böyle bir şey ise İlk İlke'de bileşikliğin bulunmasını gerektirir.' sözü doğru değildir; çünkü filozoflar İlk İlke'de mâhiyetin bulunmadığını söylemezler; onların inkâr ettikleri husus, O'nda nedenliler de bulunan mâhiyete benzer bir mâhiyetin bulunmasıdır.⁸⁵

⁸² Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.117.

⁸³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 212.

⁸⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 215.

⁸⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 219.

Görüldüğü üzere İbn Rüşd Aristo'yu takip etmekte ve varlık-mâhiyet ayrımını kabul etmemektedir.⁸⁶ O mâhiyetsiz bir varlığın açıklanamayacağı konusunda Aristo ile aynı fikirdedir. Yani ona göre de varlık ve mâhiyet ayrılamaz.⁸⁷

Buraya kadar ifade edilen düşünceleri özetlemek gerekirse Fârâbî'nin varlık-mâhiyet meselesinin temelinde, biri mâhiyeti varlığının aynı olan, diğeri mâhiyeti varlığından ayrı olan iki cins varlık olduğunu ve bu varlıklardan ilkinin zorunlu, ikincisinin ise mümkün varlık olduğunu ortaya koyma amacı olduğu söylenebilir.⁸⁸

İbn Sînâ'ya için Zorunlu Varlığın, Zorunlu Varlık olmaktan başka bir mâhiyeti yoktur. Ona göre de Tanrı'da varlık-mâhiyet ayrımı yoktur.⁸⁹ Onda Zorunlu Varlık kavramı vacibu'l-vücut kavramıyla aynı anlamda kullanılmıştır. İbn Sînâ da vacibu'l-vücut yokluğunun düşünülmesi mantıken muhal olan varlıktır. Onun felsefi sisteminin odağında yer alan varlık-mâhiyet ayrımı meselesi, esas itibarıyla, doğal akıl vasıtasıyla Tanrı'nın bilgisine erişme çabasının bir tezahürüdür; varlık-mâhiyet ayrımı, mâhiyet mefhumu, varlığın tümel, akli, metafizik tahlilinin en açık kanıtıdır. Bir yaratılmışın mâhiyetini bilmek, onun var olduğunu bilmeyi içermez; çünkü onun mâhiyeti varlığından ayrıdır. Oysa Tanrı'da varlık ile mâhiyet özdeş olduğundan, mâhiyetini bilmek O'nun var olduğunu da bilmeyi gerektirir.⁹⁰ Bu durumda her iki filozofa göre de mâhiyeti (özü) var olmak olan bir varlığın varlığı ya da yokluğunu tartışmaya gerek kalmayacaktır.

Öyle anlaşılıyor ki İslam ontoloji geleneğinin hareket noktası tek tek var olanların oluşturduğu mevcûdât değil, mevcûdât ve onun kozmik birliğinin ilk ilkesi olan Varlık'tır. Fârâbî ve İbn Sînâ ekolünde belirginleşen varlık-mâhiyet ayrımı da böylece âlemi, zorunluluğunu kendisinden alan ve dolayısıyla varolmazlık edemeyen bir ontolojik blok olmaktan çıkarmış oluyor.⁹¹

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konudaki düşünceleri yine onlar tarafından etkin bir şekilde savunulan kozmolojik delilin temel versiyonlarından biri olan

⁸⁶ Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat- Felsefe-Din İlişkileri", ss. 174-175.

⁸⁷ William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, The Macmillan Co., London 1980, s. 105.

⁸⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 2; Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 17.

⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa Metafizik II*, ss. 91-92.

⁹⁰ Erdem, Engin, *İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, s. 115.

⁹¹ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 14.

'İmkân Delili'ndeki 'mümkün varlık'-Zorunlu Varlık' ayrımının temelini oluşturur. Bu delile göre âlem bizatihi mümkün (olumsal-kontenjan) bir varlık olduğundan varlığının, varlığı zorunlu olan bir nedene dayanması gerekir. Görüldüğü gibi bu delilin en önemli öncülü âlemin gerek parça gerek bütün olarak bizatihi mümkün olduğu, yani varlığının zorunlu olmadığıdır.

Gazâlî'ye için İlk'in hakikati ve mâhiyeti vardır; o hakikat yok olmayıp mevcuttur ve varlığı da ona aittir.⁹² Ona göre mâhiyeti ve varlığı olmayan bir varlık düşünülemez. Bu salt yokluğu, yokluğu varsayılan bir varlığa nispet etmeksizin düşünemediğimiz gibi, salt varlığı da belirli bir hakikate nispet etmeksizin düşünemeyiz, özellikle de o, bir tek varlık olarak belirlenmişse. O halde hakikati bulunmayan ve anlam bakımından başkalarından ayırt edilebilen bir varlık nasıl belirlenebilecektir? Çünkü Gazâlî'ye göre, mâhiyeti reddetmek hakikati reddetmektir. Var olanın hakikati reddedilince de varlık düşünülemez. Bu durumda filozoflar adeta "var olmayan varlıktan" söz etmiş olurlar ki bu bir çelişkidir. O'nda varlık ve mâhiyet ayrımı vardır. Yoksa Allah'ın nasıl bir varlık olduğunu söyleyemezdik.⁹³

Sonuç

Din felsefesinde Tanrı'nın bilinmesi ve varlığının kanıtlanması konusu merkezi bir önem taşır. Çünkü kişinin nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu, Tanrı'nın âlemle ilişkisi, yaratması, sıfatlar vs. gibi birçok önemli konunun nasıl anlaşılması gerektiğini belirleyecektir. Tanrı'nın varlığının değişik şekillerde bilinebileceğini düşünen Meşşâî filozofların Tanrı'nın mâhiyeti konusunda bilinemezci bir tavır takındıklarını görmekteyiz. Teolojik agnostisizm de denilen bu yaklaşımın Gazâlî'nin yönelttiği cevaplanmaya muhtaç soruları ihtiva ettiği açıktır. Bir şeyin var veya yok olduğunu söyleyebilmenin ön şartı, o varlığın "ne" olduğunu bilmemize bağlıdır. Bu da o varlığın bir mâhiyete sahip olmasını zorunlu kılar. Gazâlî mâhiyeti olmayan bir şeyin gerçekliğinden söz edilemez diye düşündüğü için; filozofların bu konudaki düşüncelerinin Tanrı'nın bilinemezliği iddiasını güçlendirip kişiyi agnostisizme ve belki de ateizme sürükleyeceğinden endişe etmektedir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki filozoflar Tanrı'nın varlığını bilemeyeceğimizi değil, mâhiyetini bilemeyeceğimizi iddia etmektedirler ki bu ikisi birbirinden farklı şeylerdir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre varlık-mâhiyet ayrımı sadece mümkün varlıklar için söz konusu olabilir. Aynı şey Tanrı için söz konusu edilemez, çünkü

⁹² Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 116.

⁹³ Gazâlî, *a.g.e.*, s.117.

yaratıcının mâhiyeti bizzat varlığının sebebi yine kendi olan varlık iken, yaratılan diğer varlıklar, var olmak için başka bir sebebe muhtaç olan varlık olarak algılanmış ve kendisinden ayrı mâhiyeti olmayan (zorunlu) varlığa muhtaç oldukları vurgulanmak istenmiştir. Gazâlî'ye göre Meşşâî filozofların Zorunlu Varlığın mâhiyetinin bulunmadığına dair görüşleri akıl dışıdır. Bir şeyin var veya yok olduğunu söyleyebilmenin ön şartı, o varlığın "ne" olduğunu bilmemize bağlıdır. Bu da o varlığın bir mâhiyete sahip olmasını zorunlu kılar. Filozofların düşünceleri Gazâlî için tehlikeli ve yanıltıcıdır. Çünkü Gazâlî'ye göre mâhiyeti olmayan bir şeyin gerçekliğinden söz edilemez; bu Tanrı'nın varlığını inkâr etmeye kadar götürülebilir.

Gazâlî'nin gerek Meşşâî filozoflara yönelttiği eleştirileri ve gerekse filozofların bu konudaki fikirlerini yüzeysel olarak değerlendirmek söz konusu filozoflara haksızlık olsa gerektir. Varlık-mâhiyet ilişkisi ile ilgili tartışma başka bir teolojik tartışmayı da gündeme getirir ki bu da ezeliyet tartışmasıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünönlere göre varlık – mâhiyet ayrımı sadece mümkün varlıklar için söz konusu olabilir. Aynı şey Tanrı için söz konusu edilemez, çünkü yaratıcının mâhiyeti bizzat kendi varlığı olan varlık iken, yaratılan diğer varlıklar, kendi varlıklarının sebebi olmayan varlık olarak algılanmış ve mâhiyeti olmayan varlığa muhtaç oldukları vurgulanmak istenmiştir.⁹⁴ Ayrıca bunun başka bir boyutu da Meşşâî filozoflara göre mâhiyetler yaratılmadığı için onların yokluğunun düşünölememesidir. Bu da ezeli yaratmayı destekleyen bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünce bize Platon'a ait olan, Tanrı'nın varlıkları idealar dediği ezeli formlara göre yarattığı düşüncesini çağrıştırmaktadır. Bundan çıkan sonuç sanki bu varlıkların soyut taraflarını temsil eden manevî varlıkları olarak görebileceğimiz yönleri hep vardı ve Tanrı onlara sadece varlık verdi. Varlığı açıklamak için yine Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu sudur teorisi Tanrı'nın varlığı ile âlem ve onun içindekilerin varlığı arasındaki ontolojik farklılığı ortadan kaldırıyor gibidir. Bu noktada Fârâbî ve İbn Sînâ'nın böyle bir düşünceye imkân vermemek için varlık-mâhiyet ayrımını ileri sürdükleri de söylenebilir.

İbn Rüşd'ün bu konudaki düşünceleri ve Gazâlî'ye cevap sadedinde yazdıkları bunu anlatma çabasıdır. İbn Rüşd'e göre de Tanrı için varlık ve mâhiyet ayrı olamaz. İbn Rüşd'e göre bir şeyin tanımlanması yani mâhiyetinden söz edilmesi, onun bilfiil var olması demektir ki bu durum, o şeyin varlığına dair bilginin ne olduğuna/mâhiyetine ilişkin bilgiden önce geldiğini gösterir.

⁹⁴ Toshihiko Izutsu, İslamda Varlık Düşüncesi, çeviren: İ. Kalın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 132.

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün, bu tartışmada ortaya koymaya çalıştığı temel şey: 'Tanrı vardır' önermesinin zorunlu olarak doğru; 'Tanrı yoktur' önermesinin ise bir çelişki ifade etmesi ve bu önermenin zorunlu olarak yanlış olduğunu ortaya koymaktır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Nuri, "İbn Rüşd'e Göre İlet Çesitleri, Gücün (Kuvve) İlliyeti Sorunu ve İletlerin Sonsuzluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2004, cilt: 17, sayı: 1, ss. 40-52.
- Alper, Ömer Mahir, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el – Fark beyne re'yeyi'l - hakîmeyn ", *Dîvân*, 2001/1, ss. 145-172.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizîği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.
- Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- Ayğın, Fadıl, "Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mâhiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2015, cilt: X, sayı: 1, ss. 111-131.
- Atay, Hüseyin, "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 1, ss. 3-10.
- , "Fârâbî'nin Yaratılış Nazariyesi", *Diyanet İlimi Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1977, cilt: XVI, sayı: 3, ss. 142-147.
- Ayık, Hasan, "Gazâlî'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, cilt: IX, sayı: 2.
- Az, Mehmet Ata, "İbn Sînâ'nın Varlık-Mâhiyet Aynılığı/Ayırımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2015, ss. 377-413.
- Batak, Kemal, *Tanrı'yı Bilmek*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Bingöl, Abdulkuddûs, "İbn Sînâ'da Mantıkî Mâhiyet ve Bilinmesi", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1985, ss. 139-147.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2009.
- Burrell, David B., "Creation or Emanation: Two Paradigms of Reason", *God and Creattion: an Ecumenical Symposium*, ed. David B. Burrell, Bernard McGinn, University of Notre Dame, Indianapolis 1990.
- Craig, William Lane, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, The Macmillan Co., London 1980.

- Demirkol, Murat, "Varlık Mâhiyet İlişkisi Konusunda Sadreddin Konevî ile Nasîreddin Tûsî Arasındaki Görüş Ayrılığı", *II. Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, Konya 2014, ss. 61-67.
- Ebrahimzade, Ali, "İbn Sînâ'da Zorunlu Varlığın Mâhiyeti Meselesi", *Dinî Araştırmalar*, 2012, cilt: XV, sayı: 41, ss. 156-162.
- el-Hüseyini, İsmail, *Fârâbî, Şerhu Fususi'l-Hikem li-Muallimi Sâni Ebu Nasr el-Fârâbî*. Matbaa-i Âmire, İstanbul 1291.
- Erdem, Engin, "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt: LII, sayı: 1, ss. 97-119.
- Ersoy, İlyas, "İbn Sînâ'ya Göre Tanrının Bir Mâhiyeti Var mıdır?", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2013, cilt: II, sayı: 1, ss. 190-200.
- Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâdıla*, çeviren: Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- , *Kitâbu'l-Hurûf*, çeviren: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- , *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)*, çeviren: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, 2007, ss. 117-126.
- Fazlurrahman, "İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık", çeviren: Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: X, sayı: 2, ss. 193-208.
- Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çeviren: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay., Ankara 2001.
- , *Filozofların Tutarsızlığı*, çeviren: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çeviren: Zeki Özcan, Emin Yayınları, Bursa 2012.
- Hick, John, "Theology and Verification", *The Philosophy of Religion*, Edited by Basil Mitchell, Oxford University Press, Hong Kong 1971.
- Hyman, Arthur and James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, 2nd. Edi., Hackett Publishing Company, Indianapolis 1973.
- İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çeviren: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- , *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çeviren: Kemal IŞIK, Mehmet DAĞ, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun 1986.

- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çeviren: Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul 2005.
- , *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik I*, çeviren: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004.
- , *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik II*, çeviren: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.
- , "Er-Risâletu'l-Arşıyye", *Risaleler*, çeviren: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Kitabiyat, Ankara 2004.
- Izutsu, Toshihiko, *İslamda Varlık Düşüncesi*, çeviren: İ. Kalın, İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- Kaya, Hacı, "İbn Sînâ'da Varlık-Mâhiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı", *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, 2013, cilt: III, sayı: 2, ss. 53-65.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân- Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- , "Şukuk ala 'Uyunül-Mesail'in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2012, sayı: 27, ss. 29-68.
- Kılıç, Muhammet Fatih, "İbn Sînâ'da Varlığın İlkesi", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2009, cilt: I, sayı: 2, ss. 80-96.
- Kindî, *Felsefî Risâleler*, çeviren: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- , "Laedriyye", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2003, cilt: 27.
- Morewedge, Parviz, "Felsefi Analizler ve İbn Sînâ'nın Varlık-Mâhiyet Ayrımı", çeviren Bilal Taşkın, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, sayı: 8, ss. 167-184.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "İslam Felsefesinde Varlık, Mâhiyet ve Ontoloji Sorunu", çeviren: Arife Ünal Süngü, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016 cilt: 1, sayı: 36, ss. 167-189.
- Olguner, Fahrettin, *Üç Türk - İslam Mütefekkeri: İbn Sînâ, Fahreddin Razi, Nasireddin Tûsi Düşüncesinde Varoluş*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1984.
- Öçal, Şamil, "Varlığın Halleri: Fârâbî'ye Göre 'Varlık'ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları", *Felsefe Dünyası*, 2013/1, sayı: 57, ss. 36-58.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

- Özler, Mevlüt, "Allah'ın Zatinin Mâhiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 13, ss. 91-106.
- Reçber, Mehmet Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- , "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *A.Ü.İ.F.D.*, 2010, cilt: 51, sayı: 1, ss. 59-78.
- , "Vâcibü'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, Editör: M. Mazak-N. Özkaya, İstanbul: İstanbul B.B.Kültür A.Ş. Yay., 2008, ss. 307-316.
- , "Fârâbi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri*, editör: Fehullah Terkan, Şenol Korkut, Elis Yay., Ankara 2005, s. 213-227
- Sarioğlu, Hüseyin, "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat – Felsefe – Din İlişkileri", *Dîvân İlmi Araştırmalar*, 2001, cilt:1, sayı:10, ss. 173-186.
- Şeyh, M. Said, "Gazâlî (Metafizik)", çeviren: Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, editör: M.M. Şerif, cilt II., İnsan Yay., İstanbul 1996, ss. 203-266.
- Türker, Ömer, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine - Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme," *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, ss. 35-50.
- Yaşar Aydın, Oya Şimşek "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İ.F.D.*, 2008, cilt: 17, sayı: 1. ss. 283-296.

Peripatetic Philosophers and Being-Nature Discussions in Ontology of Gazali

Citation / ©- Akgün, T. (2016). Peripatetic Philosophers and Being-Nature Discussions in Ontology of Gazali, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (2), 235-258.

Abstract- *Peripatetic philosophers have deemed the being as their main focus in their philosophy and conducted theoretical studies since Farabi's period in particular, to make a distinction between being and nature concepts. Both views of Farabi and Ibn Sina on this matter, especially those on the nature of the God, are important and worth to discuss. The roughest response to Farabi and Ibn Sina in this regard was made by Gazali. Considering the theological aspect of Farabi's and Ibn Sina's views on being-nature, he found their opinions as dangerous and wrong. Although it is stated that Gazali responded by taking the views of Ibn Sina as center, it is important to note that Ibn Sina's views are actually the complementary of Farabi's ideas, thus Gazali's remarks can be recognized as against both philosophers. Another peripatetic philosopher participating this debate who lived after both Farabi and Ibn Sina and also Gazali is Ibn Rushd, the views of whom was also included in our article. His thoughts are significant for us to understand the rightness and consistency of the critics of Gazali regarding the views of Farabi and Ibn Sina.*

Keywords- *Peripatetic philosophers, Gazali, being, nature, God*

Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi

Arş. Gör. Ömer SADIKER*

Atıf / ©- Sadiker, Ö. (2016). Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 259-276.

Öz- İnsanların Allah'ın varlığını ve birliğini bilmesi, dini sorumlulukları yerine getirmesi hususunda temel faktör akıldır. İnananlara yüklenen görev/ sorumluluk bu yeti sayesinde gerçekleşmektedir. İslâm âlimlerinin geneline göre rüşte erip akli melekelerini kullanan herkes akli çıkarımlarla Allah'ın varlığını ve birliğini bilmekle yükümlüdür. Ancak çocuk veya mecnun olmalarından dolayı akli melekelerini kullanamayan ya da fetret döneminde yaşayan veyahut ıssız bir yerde yaşayıp kendilerine tebliğ ulaşmayan insanların durumları hakkında İslâm âlimleri farklı görüşlere sahiptir. Onlar, müminlerin rüşte ermeden ölen çocukları hakkında, dünyada ve ahirette müslüman muamelesi göreceklarini belirtirlerken, rüşte ermeden ölen kâfir ve müşrik çocukları ile ilgili ise farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Konuya daha çok Allah'ın adaleti merkezinde yaklaşan Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra) ise şirk ve küfür içerisinde olmayan hiçbir kimseye Allah'ın kâfir muamelesinde bulunmayacağı kanaatinde dir.

Anahtar sözcükler- Akıl, iman, çocukların imanı, Ebû Şekûr es-Sâlimî



Giriş

Hiç şüphesiz akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve ilahi vahye muhatap kılan en büyük nimettir. İlahi vahiy olan Kur'an, insandan bu nimeti kullanarak evrenin yaratılışı ve düzeni, Allah'ın varlığı, birliği ve âlemdeki eserleri hakkında düşünüp akıl yürütmesini istemektedir. Bu süreç Kur'an'da Hz. İbra-

Makalenin gelişi 31.10.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Çukurova Ü. İlahiyat F. Kelâm Anabilim Dalı, e-posta: 01sadiker@gmail.com

him örneğinde de olduğu üzere genel anlamıyla kulun aklını kullanarak yaratıcısını bulma süreci olarak tanımlanmıştır.

İslâm âlimleri insanın Allah'ı bulması ve bu sürecin imanla ilişkisi konusunda farklı bakış açıları serdetmişlerdir. Biz de bu çalışmamızda İslâm düşünce okulları ve Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Allah'ı bulma ve dini sorumlulukları yerine getirme konusunda aklın yeri, akli melekelerini kullanamayan insanların durumu, peygamberlerin akli melekeleri, dini yükümlülüklerin kaynağının akıl ya da vahiy olması, kendisine ilahi davet ulaşmayan kimselerin sorumluluğu hakkındaki görüşlerini tahlil edeceğiz.

I. Ebû Şekûr es-Salimî¹

Müellifin tam ismi el-Mühtedî Ebû Şekûr Muhammed b. Abdiseyyid b. Şuayb el-Keşşî es-Sâlimî el-Hanefî'dir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333) İmamü'l-Hüdâ denildiği gibi müellif de doğruyu ve hakikati aramada gösterdiği gayretten olsa gerek "el-Mühtedî" lakabıyla anılmıştır. Kabilesine nispetle "Sâlimî", Semerkant'a bağlı olan "Keşş" beldesine nispetle de "el-Keşşî" denilmiştir.²

Ebû Şekûr es-Sâlimî *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd* adlı eseriyle tanınan, Mâverâünnehir bölgesi Mâtürîdî - Hanefî âlimlerindedir.³ Doğum ve vefat tarihi hakkında kesin bir bilgiye ulaşamamakla beraber kendisi "*et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*" adlı eseri⁴ içerisinde h. 460 yıllarında hocası Ebû Bekir Muhammed b. Hamza'dan (ö. 491) fıkıh bahislerinden "serika" bölümünü okuduğunu beyan etmektedir. Aynı yerde hocası Ebû Bekir Muhammed b. Hamza'nın da meşhur Hanefi fakihî "Şemsü'l-Eimme", "Şemsüddin" lakabıyla bilinen Abdulaziz b. Ahmed el-Halvânî'den⁵ (ö. 452) ders aldığını ifade etmek-

¹ Yazarın Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam eden "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı" başlıklı doktora tezi bulunmaktadır.

² Ömür Türkmen, *Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb el-Keşşî'nin "Kitâbü't-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd" Adlı Eserinin Tahkik Tahric ve Tahlili*, Harran Üniv. Sosyal Bil. Ens. (basılmamış doktora tezi), Şanlıurfa 2002, 1.

³ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII, 167.

⁴ Katib Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-İstanbulî, *Keşfü'z-Zünun an Esami'l-Kütübi'l-Ulum ve'l-Fünûn*, İstanbul 1941-1942, I, 484; Brockelman, C., *Geschichte der Arabischen Littiratur*, Leiden 1943-1949, I, 535; Brockelman, *Supplementband*, Leiden 1937-1942, I, 744; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV, Ankara 2006, 37.

⁵ Kendi devrinde Buhara'da ehli rey'in (Hanefiler) imamı olarak bilinen bir zattır. Yusuf Ziya Kavakcı, *Karahanlılar Devrinde İslam Hukukçuları*, Sevinç Mat., Ankara 1976, 40.

tedir.⁶ Bu verilerden müellifin hicri beşinci asrın ikinci yarısında yaşadığı ve Batı Karahanlıların (445/1052-482/1089) son dönemleri ile Büyük Selçukluların ilk dönemlerine şahit olduğu anlaşılmaktadır.⁷

II. Akıl ve İman Kelimelerinin Manası

Akıl, sözlükte “bilmek, anlamak, bir şeyden uzak durmak, korunmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁸ Kelime daha sonraları anlamı genişleyerek maddeden soyutlanmış cevher, araz, iyi ve kötüyü ayıran güç, seciye, insanın, kendisiyle diğer canlılardan ayrıldığı bir nitelik ve zekâ gibi daha geniş anlamları da içeren bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁹

İslâm düşüncesinde akıl ile ilgili müstakil eser verenlerin ilki kabul edilen Kindî (ö. 252), akılı “varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher”,¹⁰ Kindî ile muasır olan Haris el-Muhâsibî (ö. 243) ise “Allah’ı bilmenin etkin bir unsuru ve kulluk görevinin gerçekleştirilmesinin temel faktörü”¹¹ olarak görür. Yine Ebu'l-Huzeyl Allaf (ö. 235) akılı, “insanın varlıklar arasındaki farkı ayırtmasını sağlayan zaruri bilgi” veya “bilgi elde etme gücü” yahut “duyu” şeklinde tanımlar.¹² Sonuç itibariyle İslâm düşüncesinde genellikle iyiyi ve kötüyü ayırt etme kabiliyeti, sıfatı veya hissi olarak tanımlanmıştır.¹³

Ebû Şekûr es-Sâlimî de sözlük manasına uygun bir şekilde ilk olarak aklın “yasaklardan kaçınma, faydalı ve zararlı şeyleri ayırt edebilme, dostunu ve düşmanını tanıma” anlamına geldiğini belirtir. Ona göre bu manada akıl kelimesinin “devenin ayağını zarar verecek şeylerden korumak için bağlamak”

⁶ Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb el-Keşşî es-Sâlimî el-Hanefî, *Kitâbü't-Temhid fi Beyâni't-Tevhid*, el-Matbau'l-Farukî, Dehli 1309, 193.

⁷ Komisyon, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, X, 470; Osman Aydınlı, “Semerkant” mad., *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 483.

⁸ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2013, IV, 540; Tahânevî, *Keşşafü'l-İstılahatü'l-fünûn ve'l-ulûm*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, II, 1201.

⁹ Muammer Esen, *Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi*, AÜİF, Ankara 2011, ss. 85-96, 87.

¹⁰ Yakub b. İshak el-Kindî, *fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*, (*Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde) s. 165; Ayrıca bkz. İsmail Şık-Ömer Sadıker, “Erken Dönem İslâm Düşüncesinde Aklın Mahiyeti ve İşlevselliği Problemi”, *1.Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi-İnsan ve Toplum Bilimleri*, (Madrid, 19-22 Mayıs 2016), ed. Hayrullah Kahya, ss. 1289-1298, 1291.

¹¹ Haris el-Muhasibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, tah. Hüseyin el-Kuvvetli, terc. Veysel Akdoğan, İşaret yay., İstanbul 2006, 154-155.

¹² Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, tah. Ahmet Cad, Daru'l-Hadis, Kahire 2009, 275.

¹³ Cürcanî, *Tarifat*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2013, 154; Çağfer Karadaş, “Akıl ve iman: meseleye kelami nazar”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, XIII, 2, ss. 539-614.

anlamındaki “عقل” ikâl kelimesinden müştak olması gerekir.¹⁴ Nasıl ki deveyi tehlikelerden korumak için bağlamaya “ıkâl” deniyorsa insanın tehlikeleri fark etme sürecine de “akletmek” denmektedir. Bu bağlamda akıl kelimesinin “kendini koruma” manası, bütün canlılarda ortaktır.

Sâlimî'ye göre aklın iki farklı kullanımı daha vardır:

a- İlahi teklifin yöneldiği, iyi ve kötüyü ayırt eden, istidlâl kabiliyeti olan ve evrene bakarak Allah'ın varlığını hissedebilen, onun sıfatlarını tanımlayan akıldır.¹⁵ Aslında söz konusu bu akıl -Sâlimî bu şekilde bir isimlendirmeye gitmese de- kelâmcıların “garzî akıl” dedikleri, her insanda doğuştan var olan ve insanı diğer canlılardan ayıran asıl akıldır. İnsanın Allah'ın varlığını bilip tasdik etmekle yükümlü olmasının temel dayanağı da budur.¹⁶

b- Sorgulama, analiz etme, nedenlere inme gibi süreçlerde delil ortaya koyan akıldır.¹⁷ Garzî aklın kullanılmasıyla meydana gelen ve sonucu varabilen bu akla kelâmcılar “müktesep akıl” adını vermektedirler. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenme yoluyla oluşan bu akla “mesmu”, “müstefâd” ve “tecrübî” akıl adı da verilir.¹⁸

Akıl sözcüğünden sonra çalışmamızın diğer tarafını oluşturan iman kelimesi sözlükte tasdik¹⁹ manasına gelmektedir. İslâm düşüncesinde ise iman, Peygamberin Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen her şeyi tasdik etmektir.²⁰ Bu çalışmada genel itibarıyla insanların sorumlu olmalarını gerekli kılması açısından akıl-iman ilişkisini işleyeceğimizden konuyla ilişkili

¹⁴ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fi Beyani't-Tevhîd*, el-Matbau'l-Farukî, Dehli 1309, 6.

¹⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, 6.

¹⁶ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, Daru İkra', Beyrut 1985, 8.

¹⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, 6.

¹⁸ Beyazizade Kemalüddin Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007, 62.

¹⁹ Ebû Mansur Muhammed Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, tah. İbrahim Keyyali, nşr. Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006, 283; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, VII, 622; Cürcani, *Tarîfat*, 43; Tahanevî, *Keşşafü istilâhati'l-fünun ve'l-ulum*, I, 297; Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2012, 87; Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, İFAV, İstanbul 2014, 80; Hülya Alper, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2010, 165.

²⁰ Kasım b. Sellam, *Kitabü'l-İman*, tah. Muhammed Elbani, nşr. Mektebetü'l-Mearif, Riyad 2000, 35, 49; Ebû Cafer Tahavî, *el-Akîdetü't-Tahaviyye*, Daru İbn Hazm, Lübnan 1995, 20; Tahanevî, *Keşşafü istilâhati'l-fünun ve'l-ulum*, I, 297; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İz Yay., İstanbul 2014, 219.

diğer konulara mesela imanın inançla farkına ya da bilgi ile ilişkisine ve imanın rükünleri gibi meselelere temas etmeyeceğiz. Onlar ayrı birer çalışma konularıdır.

Sonuç itibariyle Sâlimî'nin akıl ve iman kelimeleriyle ilgili ortaya koyduğu tanım, sünni düşüncede yer alan akıl ve iman kelimelerinin tanımlarına ve değerlendirmelerine oldukça uygunluk arz etmektedir.

III. Akıl ve Zevali (Yokluğu)

Akıl, Allah'ın varlığını ve vahdaniyetini bilme ve dini sorumlulukları yerine getirmede insanların sorumlu tutulmasında en önemli etkidir.²¹ Sâlimî, aklın en önemli faydasının Allah'ın insanı muhatap alması olduğunu belirtmektedir.²²

İman etmede aklın etkisi birçok açıdan incelenip irdelenebilir. Fakat Sâlimî, iman etmede etkin faktörün insanın bilinçli tercihi olması yönünden akıl-iman ilişkisini, buluğa ermediği halde akli melekelerini kullanabilen çocuklar ile akli melekesini kaybetmiş ileri yaştaki mecnunların iman etme durumu üzerinde değerlendirilmektedir.

İnsan, her hangi bir tebliğ ulaşmasa da akli sayesinde Allah'ın varlığını ve birliğini kavrayabilir. Birçok İslâm âlimi gibi Ebû Hanife de (ö. 150) bu bağlamı vurgulamaktadır. Nitekim ona göre buluğa ermediği halde akli yeterliliğe sahip bir çocuğun, iman etmekle sorumlu olmamasına rağmen iman etmesi geçerlidir. Aklın varlığı nasıl sorumluluk için yeterli ise aynı şekilde aklın yokluğu, mükellefiyeti ortadan kaldırıp dini yükümlülükleri yerine getirmekten alıkoyar. Bu yüzden akıl baliğ olmayan, mecnun/deli mükellef değildir ve onların dini sorumluluklarını yerine getirmeleri beklenmez. Dolayısıyla onlar namaz, oruç gibi ibadetleri yapmakla yükümlü olmadıkları gibi talak, nikâh vs. tasarruflarına da itibar edilmez. Bu yüzden onların imanı da geçerli değildir. Bu durum ileri yaşlarda devam ettiğinde akli melekelerini kullanamayanların dinen sorumluluk taşımayacağı açıktır. Akli melekesi henüz gelişmemiş bir çocuğun iman etmesi de bunun gibidir. Bu şekildeki örnekler ilahi tekli-

²¹ Akıl yürütmenin niteliği ile ilgili bkz. İsmail Şık, "Orijinal Bir Mâturîdî Kelamından Bahsetmek Mümkün müdür?", *Uluslararası Türk Dünyası'nda İlimi Araştırmalar Sempozyumu*, (29-31 Mayıs 2016), ed. Yasin Şerifoğlu-İbrahim Keleş, ss. 386-397, 394.

²² Sâlimî, *et-Temhîd*, 14; Ayrıca bkz. İsmail Şık, *Mâturîdî İnanç Sistemi*, Gece Kitaplığı, Ankara 2015, 94.

fe/mükellefiyete muhatap olmada en önemli unsurun akıl olduğunu ortaya koymaktadır.²³

İnsanlar doğuştan zihinsel engelli olduğu gibi sonraki dönemlerde de akli melekelerini kaybedebilirler. Peygamberlerin de birer insan olması açısından acaba diğer insanlarda olduğu gibi onların akli melekelerinin zayıflaması ya da tamamen akli melekelerini yitirmeleri mümkün müdür? sorusu akla gelebilir.

Sâlimî, aklın mükellefiyetteki etkin rolünden dolayı, Allah'ın insanlara vahyini tebliğ etmekle sorumlu tuttuğu peygamberlerin, risaletin ve ergenliğin öncesinde ve sonrasında akli melekelerinin zayıflamayacağını savunur. Çünkü Allah'a göre peygamber her şekilde ve daima peygamberdir. Nitekim İsa peygamber hakkında indirilen "Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz dediler. O, dedi ki haberiniz olsun, ben Allah'ın kuluyum, O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı."²⁴ manasındaki ayetler, onların beşikte iken bile peygamberliklerinin Allah tarafından tasdik edildiğini göstermektedir. Bu durumda Allah tarafından seçilmiş bir peygamberin akli melekesini kaybetmesi düşünülemez. Dolayısıyla peygamberler diğer insanlar gibi hayatın hiçbir evresinde akli melekelerini kullanamama veya tamamen kaybetme gibi bir durum yaşamazlar.²⁵

Sâlimî bunun gerekçesini akıl-yetkinlik bağlamında açıklamaktadır. Ona göre peygamberlerin aklını yitirebileceğini söylemek, esasında peygamberliğin de düşmesini caiz görmeye götürecektir. Çünkü peygamberden akıl gittiği zaman ibadetleri ve tasarrufları sahih olmaz. Ayrıca Allah'tan vahiy alması ve onları beyan etmesi de düşünülemez. Bütün bu varsayımlar gerçekleştiğinde peygamberlik o kişiden zail olmuş olur. Oysa peygamberlik ebediyen zail olmaz.²⁶ Bunu iddia eden de küfre girer. Fakat peygamberlerin Allah'ın celali ve azameti karşısında baygınlık geçirmeleri mümkündür. Nitekim "Musa bayılarak yere kapandı"²⁷ ayetinde Musa peygamberin Allah'ı görmeyi

²³ Sâlimî, *et-Temhîd*, 14; Ayrıca bkz. Ebû'l-Berekat en-Nesefî, *Kenzü'd-Dekaik*, tah. Sait Bektaş, Daru's-Sirac, yrs. 2011, 389; Fahreddin Zeylaî, *Tebyinü'l-Hakayik Şerhu Kenzid-Dakaik ve Haşiyetü'ş-Şilbi*, nşr. el-Matbaatü'l-Kübra, Kahire 1313, III, 292.

²⁴ Meryem 19/29-30: (قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا قال انى عبدالله أتانى الكتاب وجعلنى نبيا وجعلنى) (مباركا).

²⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, 7. Ancak bazı âlimler İsa peygamberde cerayan eden olayın ona has olduğunu diğer peygamberlerin fiziki ve akli rüşte ulaşması gerektiğini belirtmişler. Muhammed b. Salih, *Şerhu'l-Akideti's-sefariniyye*, Daru'l-Vatan, Riyad 1426, 526.

²⁶ Muhammed b. Salih, *Şerhu'l-Akideti's-sefariniyye*, 526.

²⁷ A'raf 7/143: (وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا)

dilemesinin ardından bayılarak yere düştüğü ifade edilmektedir. Vahiy esnasında peygamberlerin baygınlık geçirmeleri çevrelerinde gerçekleşen olayları algılamadıkları anlamına gelmez; çünkü baygınlık hali arızı bir durum olup süreklilik arz etmez. Şayet aksi bir durum söz konusu olsaydı peygamberlik delilleri ortadan kalkardı ki bu da caiz değildir.²⁸

Bütün bu veriler, çocuk ya da ergen olsun peygamberler dâhil bütün insanların dini sorumluluklarını yerine getirmesinde etkin unsurun akıl olduğunu göstermektedir. Bununla beraber insanların bazıları bu yetiye doğuştan sahip olamadığı gibi ileri yaşlarda da bunu kaybedebilirler. Fakat peygamberler Allah tarafından seçilip gönderilmiş insanlardır. Onların akli yetilerini kaybetmeleri mursel olmalarına yani Allah tarafından seçilip gönderilmelerine aykırı düşer. Dolayısıyla peygamberler akıl zafiyeti veya akıl kaybı gibi durumlar yaşamazlar.

IV. Çocuklarda Akıl-İman İlişkisi

Akıl-iman ilişkisi farklı alanlarda birçok açıdan inceleme konusu olmuştur. Bunlardan biri de ergenlik çağına ulaşmadan vefat etmiş çocukların imanı meselesidir. Zira İslâm âlimleri arasında müminlerin, müşriklerin ve inanç sahibi olmayan insanların çocuklarının inanç açısından dünya ve ahiretteki konumlarının ne olacağı tartışma konusudur.

Aslında akıl baliğ olmamış çocuklar için dinden söz etmeye ihtiyaç olmasa da buluşa ermeden ölmesi gibi bazı muhtemel gelişmeler sebebiyle dini hükümlerini belirlemek uygulanabilirlik açısından yararlı olacaktır. Bundan dolayı İslâm âlimleri konuya ilişkin çözüm arayışı içerisinde olmuşlardır. Bu açıdan Sâlimî, öncelikle mümin çocuklarının dünyada da ahirette de mümin kabul edileceğini belirtmektedir. Müşrik ve kâfir ebeveynlerin çocuklarının ise ebeveynlerine tabi olmalarından dolayı cenaze, velayet ve miras gibi dünyaya dair ritüellerde kâfir muamelesi göreceğini düşünmektedir. Ama ebeveynlerine ulaşılamayan ve dini kimliği tespit edilemeyen buluntu çocuklar hakkında buldukları yer ve bölgenin hâkim olan dini ritüelleri uygulanır. Dolayısıyla söz konusu sahipsiz çocuklar küfür diyarında ya da çoğunluğun kâfir olduğu yerde bulunur, özellikle de bulan kâfirse kâfir olarak kabul edilir.²⁹

Eğer küfür diyarında bulunan bu çocuk mümin tarafından bulunursa bu çocuğun durumu nasıl değerlendirilecektir? sorusu cevap beklemektedir.

²⁸ Sâlimî, *et-Temhîd*, 7.

²⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, 13-14; Ayrıca bkz. İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992, II, 191; Saffet Köse, "Lakit", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII, 68.

Sâlimî, bu hususta Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin³⁰ (ö. 189) *el-Asl* kitabının “buluntu çocuk” bahsinde çocuğun bulunduğu yere,³¹ “soy davası” bahsinde ise müslüman olduğuna³² itibar edileceğini belirttiğini söylemektedir. Buna ilaveten İbn Semâa³³ (ö. 233) Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'den çocuğu bulana itibar edileceğine³⁴ dair ayrı bir rivayet geldiğini belirtmektedir.³⁵ Bu görüşlerden son ikisinde her halükarda çocuğun müslüman muamelesi göreceği anlaşılmaktadır. Burada Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin akıl baliğ olmamalarından dolayı çocukların durumuyla ilgili pozitif bir yaklaşım ortaya koyduğu da gözden kaçmamaktadır.

Hatta bazı kaynaklarda bulunduğu yer küfür diyarı bulan da mümin veya aksi gerçekleştiğinde olduğu gibi küfür ve İslâm'ı icap eden şartlar bir araya geldiği zaman, İslâm'ı öne çıkaran durumun tercih edilmesi gerektiği belirtilmiştir.³⁶ Bu yaklaşımda Hanefî âlimlerinin çocuklara bakış açılarının ne kadar lütufkâr olduğu daha da aşikâr olmaktadır. Serdedilen hükümlerin çocukların ahiretteki durumlarına yönelik değil, cenazesinin kılınması gibi dünya ile ilgili faaliyetlerle ilgili olduğu göz ardı edilmemelidir.

Söz konusu çocukların ahiretteki hükümleri hakkında ise kelâm ekollerinde görüş birliği söz konusu değildir. Mutezile ve Hariciler, çocuğun cehennem ehlinden olduğunu söylerler.³⁷ Ehl-i Sünnet içerisinde azap görmeceğini bildiren âlimler olmakla beraber, onların Araf'ta kalacaklarını veya yemin ashâbı sayıldıklarını ya da cennet ehlinin hizmetçileri olacaklarını söyleyenler de olmuştur. Ebû Hanife'nin bu konuda ihtiyatlı davranıp tereddüt

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805). Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebesi, eserleriyle Hanefî mezhebinin görüşlerini kayıt altına alan müçtehitir. Aydın Taş, “Şeybanî Muhammed b. Hasan”, İstanbul 2010, XXXIX, 38.

³¹ Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, *el-Asl*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2012, V, 244.

³² Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, *el-Asl*, VIII, 74.

³³ Irak'ta Hanefî fıkhnın otoritelerinden, mezhepte müçtehit bir âlimdir. Özellikle Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'den bazı eserleri rivayet etmesiyle tanınmış, çeşitli görüş ve rivayetleri daha sonraki mezhep kaynaklarında yer almıştır. Cengiz Kallek, “İbn Semâa”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 313.

³⁴ Şemsü'l-eimme es-Serahsi, *el-Mebsut*, Daru'l-Marife, Beyrut 1993, X, 215.

³⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, 13-14; Ayrıca bkz. İbn Abidin, *Reddül-Muhtar*, II, 191.

³⁶ es-Serahsi, *el-Mebsut*, X, 215.

³⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, 14; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, 101; İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Tahrîr ve't-Tahrîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996, II, 219; Ahmet b. Muhammet el-Gaznevî, *Kitabü Usulî'd-Din*, nşr. Daru'l-Beşair el-İslâmiyye, Beyrut 1998, 116.

ettiği ifade edilirken³⁸, Muhammed b. Hasan eş-Şaybani'nin günah işlemeyen birinin azap görmeyeceği kanaatinde olduğu dile getirilmiştir.³⁹

Sâlimî, eserinde mezheplerin ve şahısların konuyla ilgili genel geçer görüşlerini beyan ettikten sonra çelişkiye mahal olmuş rivayetler üzerinde analizler yapma metodunu da benimser.

Nitekim çocukların ahiretteki durumları ile ilgili öne sürülen rivayetler hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmakta ve böylece kanaatini desteklen argümanlar ortaya koymaktadır. Şöyle ki: Hz. Peygamber'in, müminlerin çocukları hakkında Allah'tan şefaati istediği ve Allah'ın onları mağfiret ettiğine, müşriklerin çocukları için de şefaati istediği bunun da karşılığında Allah'ın onları cennet ehlinin hizmetçileri yaptığına dair rivayetler vardır.⁴⁰ Aynı şekilde Abdullah b. Mesud'tan müminlerin çocuklarının hizmet edilenler, müşriklerin çocuklarının ise cennet ehline hizmet edenler olduğu şeklinde rivayetler de gelmiştir.⁴¹ Sâlimî'ye göre her iki rivayetten de asgari düzeyde müşriklerin çocuklarının azap görmeyecekleri anlaşılmaktadır. Zaten ona göre müşriklerin çocukları hakikatte kâfir olarak doğmamışlardır. Kâfir bir anne ve babadan doğup dünyada yürütülen velayet, miras ve evlenme gibi uygulamalarda ebeveynine tabi olmalarından ötürü kâfir muamelesi görürler. Dolayısıyla küfre girmeyen ve günah işlemeyen birinin yapmadığı şeylerden dolayı azap görmesi Allah'ın adaletine sığmaz.⁴² Burada Sâlimî'nin de Muhammed b. Hasan eş-Şaybani gibi günah işlemeyen birinin sadece kâfir bir ebeveyninden dünyaya gelmeleri nedeniyle ahirette azap görmeyeceği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

³⁸ Ebû'l-Berekat en-Neseffî, Ebû Hanife'nin tevakkuf ettiği görüşünü zayıf bir rivayet olarak değerlendirmiştir. Ona göre sahih olan rivayet Ebu Hanife'nin "onların Allah'ın meşietinde/dilemesinde oldukları" görüşüdür. İbn Abidin, *Reddû'l-Muhtar*, II, 191.

³⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, 14; İbn Abidin, *Reddû'l-Muhtar*, II, 191; İbn Hazm, *el-Faslû fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, II, 380-388; Ebû'l-Muîn en-Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, 101; Muhammed b. Abdulvahhab, *Usûlü'l-İman*, tah. Basım Faysal, Vizaratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1420, 79.

⁴⁰ Bkz. Nureddin el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevaid*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1412, VII, 443; Sâlimî, *et-Temhîd*, 14.

⁴¹ Mamer b. Raşid, *Camî*, nşr. el-Meclisü'l-İlmi, Pakistan 1403, 117; Sâlimî, *et-Temhîd*, 14.

⁴² Sâlimî, *et-Temhîd*, 14.

Sâlimî çocukların ahiretteki akıbeti ile ilgili bir başka rivayeti de tahlil eder. Hatice hadisi⁴³ olarak bilinen bu rivayette Hatice, Peygamber efendimize çocuklarının durumunu sorar, Hz. Peygamber de kendinden dünyaya gelen çocuklarının cennette, önceki evliliklerinden dünyaya gelen müşriklerin çocuklarının ise cehennemde olduğunu belirtir.⁴⁴ Bu rivayette yukarıda değinilen hadislerin aksine müşrik çocukların cehennemde olduğu ifade edilmesinden dolayı aralarında bir çelişki söz konusuymuş gibi görünse de Sâlimî'ye göre durum farklıdır. Sâlimî, buluşa ermiş ileri yaştaki bireylere de çocuk denebileceğini ifade ederek, rivayette geçen çocuklar ifadesiyle Hatice'nin buluş çağını geçmiş ileri yaşlardaki çocukları sorduğunu ve Peygamberin de ancak onların cehennem ehli olacağını söylediğini dile getirmiştir.⁴⁵ Nitekim kültürümüzde de ebeveynlerin, çok ileri yaşta bile olsalar evlatlarına “çocuğum” diye seslendiği bir vakıdır.

Sâlimî, kast edilen çocuğun ileri yaşlarda büyük kişiler olduğu görüşünü semantik bir yaklaşımla da desteklemek üzere Hac suresindeki “ثم نخرجكم” طفلا /sonra sizi çocuk olarak çıkarırız”⁴⁶ ayetini delil getirir.⁴⁷ Burada “size” şeklinde hitap edilenler baliğ kimseler olmalarına rağmen kendilerine çocuk olarak hitap edilmektedir. Dolayısıyla Hatice hadisinde geçen çocuk kelimesinden ergenliği geçmiş çocukları kastedilmektedir. Sonuç itibarıyla ona göre Hatice, Peygambere çocuk olarak ölen değil de ileri yaşta olup iman etmeyen evlatlarının akıbetini sormuştur.

Bu verilerden Sâlimî'nin ebeveynlerinden dolayı çocuklara ceza verilmesinin Allah'ın adaletine sığmayacağı fikrinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple o, hangi inanç sahibi ebeveynlerden olursa olsun buluşa ermeden veya

43 عَنْ حَدِيثِ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ قَالَتْ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْتُ: يَا أَبَا أَيُّنَ أَطْفَالِي مِنْكَ؟ قَالَ: فِي الْجَنَّةِ، قَالَتْ: وَسَأَلْتُهُ: أَيُّنَ أَطْفَالِي مِنْ أَرْوَاجِي الْمُشْرِكِينَ قَالَ: فِي النَّارِ، قُلْتُ: بَعْدَ عَمَلٍ؟ قَالَ: اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ [حكم حسين سليم أسد]: [إسناده ضعيف لانقطاعه

44 Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Kahire 1983, XXIII, 16; Ahmed b. Ali Ebû Ya'la, *Müsnedü Ebî Ya'la*, Darü'l-Me'mun, Dimaşk 1984, XII, 504; Ebû Bekir b. Ebi Asım, *Kitabü's-Sünnet*, nşr. el-Mektebü'l-İslâmi, Beyrut 1400, I, 94. Bu hadisin isnadı zayıftır. Ravileri içerisinde geçen Muhammed b. Osman meçhuldür. Ayrıca İbn-i Hazm bu rivayeti zikrettikten sonra Hatice hadisi olarak bilinen bu rivayetin sakıt ve matruh (zayıf) olduğunu belirtmiştir. (İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 382). Sâlimî'nin maalesef hadisin zayıf olduğuna dair her hangi bir tenkitte bulunmadığı onu sahih bir rivayet gibi değerlendirmeye tabi tutup tevîl yoluyla izah etmeye çalıştığı görülmektedir.

45 Sâlimî, *et-Temhîd*, 14.

46 Hac 22/5.

47 Sâlimî, *et-Temhîd*, 14.

akli melekeleri oluşmadan vefat eden çocukların ahirette kâfir muamelesi görmeyeceği kanaatindedir.⁴⁸

V. İman Etmede Aklın Hüccet Olması

İlahi vahyin ulaşmadığı, her türlü iletişim aracından uzak, dağ başında veya ıssız bir adada doğan, hiçbir insanla görüşmeyen, buluş çağına ulaşmış dinler hakkında bilgi sahibi olmayan, yaratıcının varlığına götürecek delilleri fark edemeyen ve temel ihtiyaçlarını gidermek dışında insani yetenekleri olmadığı gibi mecnunlara ait hareketler de bulunmayan kişilerin aklının iman etme konusunda etkisinin ne olduğu tartışma konusudur.⁴⁹

Sâlimî, genel Eş'arî yaklaşıma atıfla Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324), böyle bir kimseye vahiy ve tebliğ ulaşmadığı için bütün koşullarda mazur olacağını belirttiğini dile getirmektedir.⁵⁰

Mutezile, akıl yetisinin bulunması iman etmeyi vacip kıldığından böyle bir kimsenin aklını kullanarak iman etmesini zorunlu görmektedir. Şayet bunu gerçekleştirmemiş ise iman etmeyi terk etmesi gerekçesiyle kâfir sayılır.⁵¹

Hanefî-Mâtürîdî âlimlere göre akli kullanma melekesine ya da henüz temyiz etme farkındalığına sahip olmayan çocuklar iman etmekle yükümlü değildirler.⁵² Dolayısıyla iman etmemelerinden dolayı küfürle hükmolunmazlar. Onlar aklen ulaşılabilir olan Allah'ın varlığını ve birliğini ihmal edip küfrü benimserlerse, işte o zaman kâfir sayılırlar. Çünkü küfre düşen bir insan, iman etmenin küfürden daha iyi ve güzel olduğunu bilir. Zira küfrün zıttı olan imanın iyiliği, küfrün kötülüğünden daha önceliklidir.⁵³ Aslında bu insanın iyi ve kötüyü

⁴⁸ Sâlimî, *et-Temhîd*, 14.

⁴⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, 9.

⁵⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, 10; Ayrıca bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, , 287-288.

⁵¹ Salimî, *et-Temhîd*, 9.

⁵² Sâlimî, *et-Temhîd*, 9; Ebû'l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karaçi ts., 322; Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, IV, 327; Beyazizade, *İşârâtü'l-Merâm*, 61-62; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 284.

⁵³ Sâlimî, *et-Temhîd*, 11; Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Usûlü'l-Pezdevî*, 322-323; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, IV, 327-328.

tercihte nötr olmadığı, her insanın iyiye, doğruya ve inanmaya daha yakın olduğu prensibine dayanmaktadır.⁵⁴

Ebû Hanife'nin "böyle bir kimse katledilse, katiline kısas ve diyet gerekmez"⁵⁵ görüşünden yola çıkarak" bu kişi kâfir sayılmasaydı, onu öldüren için kısas veya diyetin vacip olması gerekirdi" yorumu yapılmış ve Ebû Hanife'nin söz konusu kişiyi kâfir saydığı iddia edilmiştir. Ancak Sâlimî, Ebû Hanife'nin bu görüşünün söz konusu kişinin kâfir olduğuna delil olarak kullanılmayacağını söylemekte ve bunu şöyle izah etmektedir: "Öldürmenin gerçekleştiği bir olayda öldürene kısas veya diyetin gerekmesi için ölen kişide üç şarttan birinin bulunması gerekir.

1-) İslâm diyarında olması.

2-) Zimmet altında olması yani cizye vererek kendini güvence altına almış olması. Zira İslâm ülkesinde yaşayan zimmiler cizye vererek canı ve malı hususunda güvence altına girmiş olurlar.

3-) Darü'l-harpte müslüman olmak. İslâm bir güvencedir. Oysa söz konusu kişide bu güvencelerden hiç birisi bulunmamaktadır.⁵⁶

Ebû Hanife'nin söz konusu kişiyi öldüren hakkında kısas veya diyet gerekmez demesinin sebebi, ölen şahsı kâfir saydığı için değil, kısas ve diyeti gerektiren güvenceye sahip bulunmayışıdır. Bu sözünden Ebû Hanife'nin ilgili kişiyi kâfir telakki ettiği anlamı çıkmaz.

Sâlimî, küfre girmeyen veya günah işlemeyen hiç kimseye Allah'ın azap etmeyeceğini ve aksi bir durumun da adaletine sığınmayacağını belirtmektedir.⁵⁷ Fakat ona göre azaptan kurtulma akli melekelerini kullanamayanlar için geçerlidir. Akli melekelerini kullananlar bunun semeresi olarak Allah'ın varlığı ve birliği bilgisine ulaşmalıdırlar. Çünkü Hz. İbrahim örneği ve "*Ve bizim uğrumuzda cihat (tefekkür/aklî mücadele) edenleri, mutlaka bizim yollarımıza hidayet ederiz.*"⁵⁸ ayeti akli faaliyetlerde bulunanlara onun bilgisinin verileceği ifade edilmektedir. Dolayısıyla aklî yetilere sahip olup bunu kullanamayan bir kişinin küfrüyle hükmedilmezse de araştırmayı terk ettiği için mazur da görül-

⁵⁴ Hasan Tefvik Marulcu, "Ehl-i sünnet Kelâmında İrade ve Meşîet", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 32, ss. 7-23, s. 16.

⁵⁵ Bağdâdî, *Usûlû'd-Dîn*, 287-288; Sâlimî, *et-Temhîd*, 9.

⁵⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, 10.

⁵⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, 10.

⁵⁸ Ankebût 29/69: (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا).

mez. Bu kişi Allah'ın dilemesine kalmıştır. O, dilerse affeder dilerse azap eder.⁵⁹

Sâlimî'ye göre aklın Allah'ı bilmesi ile Allah'a iman etmenin gereklerini bilmesi arasında farklar vardır. Akıl yürütmeyeyle yaratıcının varlığı ve vahdaniyetine ulaşılabılırsa de bunun bir iman esası olduğu bilgisine ulaşamaz. Akıl bu bilgiye ulaşmakla yükümlü değildir. Aynı şekilde imanın şartlarını, ibadetleri ve dini hükümlerin gereklerini bilmekle de yükümlü değildir. Bunlar ancak vahiyle bilinebilir. Dolayısıyla kendisine tebliğ ulaşmayan kimseler Allah'a iman etmenin bir iman esası olduğunu bilemez. Kaldı ki tam olarak kendini ve sınırını tanımlayamazken, akıldan iman ve İslâm'ın şartlarını belirlemesini beklemek beyhude bir temennidir.⁶⁰

Sâlimî, kendisine davet ulaşmayan bir kişi tefekkür sonucu bir yaratıcısının olduğuna ulaşmış ve bundan başka bir yolun doğru olmayacağı bilincine varsa fakat bunu diliyle ikrar etmese de o Allah katında mümindir. Diliyle ikrar etmemesi böyle bir durumda onun imanına zarar vermez. Çünkü imanı diliyle ikrar etmenin gerekliliği akıl yoluyla değil, aynen imanın şartları ve ibadetler gibi şer'an bilinebilir. Şer'î hükümlerin zorunlu hale gelebilmesi için ilahi davetin ulaşması gerekir. Böyle bir kişiye vahiy ulaşmadığı için dil ile ikrarın niteliğini, nasıl yapılacağını akıyla bilemez. Bundan dolayı diliyle ikrar etmese de Allah yanında mümin sayılır.⁶¹

Sâlimî, insanların araştırma sonucu edindikleri inançlardan sorumlu tutulacaklarını belirtmektedir. Zira insan arayışı sonucunda benimsediği bu anlayışın yaratıcıya uygun ya da uygun olmayan bir takım sıfatlar barındırdığını bilir. Eğer anlayış hatalı olur ise arayışında kusurlu davrandığından dolayı edindiği yanlış inanç sebebiyle sorumlu olur. Örneğin sözü edilen kişi, akli deliller sonucunda yaratıcıya yakışmayan bir fikre/anlayışa ulaşmış ve ona da öylece inanırsa, ulaştığı anlayış küfrü gerektiren bir olguyu içeriyor ise kâfir olduğuna, bidati içeren bir anlayış benimserse o zaman da bidatçı olduğuna hükmedilir. O, arayışından sorumludur ve ortaya çıkan kusur şahsın arayışındaki hatasından yani kendisinden kaynaklanmaktadır. Zira akli melekelerini

⁵⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, 10; Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, Dairetü'l-Maarif, Haydarabad 1342, 13.

⁶⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, 12; Ayrıca bkz. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 322-323; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, IV, 327-328.

⁶¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, 11; 102.

isabetli kullanan kişi mutlaka İslâm dininin benimsediği doğru anlayışa ulaşacaktır.⁶²

Bu açıklamalar neticesinde Sâlimî'ye göre akıl yürütemeyenler iman etmekle yükümlü değildir, yürütebilenler için de iki durum söz konusudur. Akıl yürütme sonucunda doğru bir inanç edinirse kişinin imanı geçerlidir. Yanlış bir inancı benimserse aklını doğru istikamette kullanmadığı için sorumludur. Sonuçta hem iman etmediği, hem de onu imana götürebilecek olan akıl nimetinden istifade etmediği için mesuldür.

Sonuç

Sâlimî, koruma içgüdüsü anlamındaki akıl kelimesinin insan ve hayvan bütün canlılarda ortak olduğunu belirtmektedir. O, insanı diğer canlılardan ayıran asıl şeyin; ilahi teklifin yöneldiği iyi ve kötüyü ayırt etme anlamına temyiz kabiliyeti olan garizi akıl olduğunu söyler.

İlahi vahyin muhatabı olan aklın zayıflaması veya insanın akli melekelelerini kaybetmesi mümkündür. Fakat peygamberler için risaletten önce veya sonra böyle bir durum söz konusu değildir. Peygamberlerin vahiy halinde iken yaşadıkları baygınlık halleri, çevrelerinde gelişen olayları ve oluşları idrak etmelerine engel değildir. Zira bu haller vahyin etkisi ile yaşanan geçici durumlardır. Onlar vahiy geldikten belli bir süre sonra fiziki ve ruhi olarak bu olayın yıpratıcı etkisinden kurtulurlar. Vahiy insani bir unsur olmadığından beşerin yapısına ağır gelmesi Kelamcılar tarafından normal karşılanmıştır.

Sâlimî, kendisine davet ulaşmayan ve akli melekelelerini kullanamayan insanların müşrik veya kâfir çocukları bile olsalar günah ve küfür içeren davranışlarda bulanmadıkları müddetçe ahirette kâfir muamelesi görmeyecekleri kanaatindedir. O, konu ile ilgili diğer rivayetlerle çelişen Hatice hadisini tevil etmekte, küfür ve günah işlemeyen hiç kimsenin azap görmeyeceğini belirtmektedir.

Akli melekelelerini kullanabilen insanlar vahiy olmadan Allah'ın varlığı ve birliğini bilmekle yükümlüdürler. Buna ulaşamadıkları takdirde sorumluluktan kurtulamazlar. Sâlimî bunu, iman etmenin güzelliğinin küfürden daha an-

⁶² Sâlimî, *et-Temhîd*, 10; Ayrıca bkz. Muhammet b. Ebi İshak el-Kelâbâzî, *et-Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs., 62-63; Ebû Hamid Gazalî, *Kavaidü'l-Akaid*, tah. Musa Muhammed Ali, nşr. Alemü'l-Kütüb, Lübnan 1985, 80; İsmail Yürük-Hamdi Akbaş, "Şemsüddin es-Semerkandi'de Kelam-Felsefe İlişkisi", *Uluslararası Türk Dünyası'nda İlimi Araştırmalar Sempozyumu*, (29-31 Mayıs 2016), ss. 398 -412, 409.

laşılır olduğu temeline dayandırır. Bununla beraber insanların yaratıcı hakkında edindikleri inançlardan dolayı “la-yüs’el” olmadıklarını belirtir. Zira akıl, müteal/aşkın varlığın hangi kemal niteliklere sahip ve hangi noksanlıklardan beri olabileceğini bilir.

Ayrıca Sâlimî, akıl sahiplerinin Allah’ın vahdaniyetini aklen bilmelerini zorunlu görse de vahiy yardımı olmadan iman etmenin şartlarını, gereklerini ve esaslarını bilmekle yükümlü olmadıkları anlayışındadır. Dolayısıyla o, aklın Allah’ı bilmesi ile Allah’a iman etmenin gereklerini bilmesini birbirinden ayırmaktadır.

Kaynakça

- Alper, Hülya, *İmam Mâturîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2010.
- Aydınlı, Osman, “Semerkant” mad., DİA, XXXVI, İstanbul 2009.
- Bağdâdî, Abdulkahir, *Usûlü’-d-Dîn*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Beyazizade Kemalettin Ahmed, *İşârâtü’l-Merâm*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Brockelman, C., *Geschichte der Arabischen Littiratur*, Leiden 1943-1949.
- Brockelman, C., *Supplementband*, Leiden 1937-1942.
- Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Cürcanî, Seyyid Şerîf, *Tarifât*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- Ebû Bekir b. Ebi Asım, *Kitabü’s-Sünnet*, nşr. el-Mektebü’l-İslâmi, Beyrut 1400.
- Ebû Hanife, *el-Fıkhü’l-Ekber*, Dairetü’l-Maarif, Haydarabad 1342.
- Ebû Ya’la, Ahmed b. Ali, *Müsnedü Ebî Ya’la*, Daru’l-Me’mun, Dımaşk 1984.
- Esen, Muammer, “Kur’an’da Akıl-İman İlişkisi”, *AÜİF*, Ankara 2011.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasen, *Makalatü’l-İslâmiyyin*, tah. Ahmet Cad, Daru’l-Hadis, Kahire 2009.
- Gazalî, Ebû Hamid, *Kavaidü’l-Akaid*, tah. Musa Muhammed Ali, nşr. Alemü’l-Kütüb, Lübnan 1985.
- Gaznevî, Ahmet b. Muhammet, *Kitabü Usuli’-d-Din*, nşr. Daru’l-Beşair el-İslâmiyye, Beyrut 1998.
- Haris el-Muhasibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, tah. Hüseyin el-Kuvvetli, terc. Veysel Akdoğan, İşaret yay., İstanbul 2006.
- Heysemî, Nureddin, *Mecmau’z-Zevaid*, Daru’l-Fikr, Beyrut 1412.
- Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2012.

- İbn Abidin, *Reddû'l-Muhtar*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- İbn Emîri'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-Tahrîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- İbn Hazm, *el-Faslû fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- Karadaş, Cağfer, "Akıl ve İman: Meseleye Kelami Nazar", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, XIII, 2.
- Karagöz, Nail, *Hanefî-Mâturîdî Gelenkte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, Serüven Kitabevleri, Ankara 2015.
- Kasım b. Sellam, *Kitabü'l-İman*, tah. Muhammed Elbani, nşr. Mektebetü'l-Mearif, Riyad 2000.
- Katib Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünun an Asami'l-Kütübi'l-Ulum ve'l-Fünûn*, İstanbul 1941-1942.
- Kallek, Cengiz, "İbn Semâa", *DİA*, XX, İstanbul 1999.
- Kavakcı, Yusuf Ziya, *Karahanlılar Devrinde İslâm Hukukçuları*, Sevinç Mat., Ankara 1976.
- Kelâbâzî, Muhammed b. Ebi İshak, *et-Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Komisyon, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988.
- Köse, Saffet, "Lakit", *DİA*, XXVII, İstanbul 2003.
- Mamer b. Raşid, *Camî*, nşr. el-Meclisü'l-İlmi, Pakistan 1403.
- Marulcu, Hasan Tefik, "Ehl-i sünnet Kelâmında İrade ve Meşfet", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, sayı: 32, ss. 7-23.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitabü't-Tevhid*, tah. İbrahim Keyyali, nşr. Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, Daru İkra', Beyrut 1985.
- Muhammed b. Abdulvahhab, *Usûlü'l-İman*, tah. Basım Faysal, Vizaratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1420.
- Muhammed b. Salih, *Şerhu'l-Akideti's-Sefariniyye*, Daru'l-Vatan, Riyad 1426.
- Nesefî, Ebû'l-Berekat, *Kenzü'd-Dekaik*, tah. Sait Bektaş, Daru's-Sirac, yrs. 2011.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, İFAV, İstanbul 2014.
- Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, TDV, Ankara 2006.

- Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karaçi ts.
- Sâlimî, Ebû Şekûr, *et-Temhîd fî Beyani't-Tevhîd*, el-Matbau'l-Farukî, Dehli 1309.
- Serahsi, Şemsü'l-eimme, *el-Mebcut*, Daru'l-Marife, Beyrut 1993.
- Şeybanî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2012.
- Şık, İsmail- Sadiker, Ömer, "Erken Dönem İslâm Düşüncesinde Aklın Mahiyeti ve İşlevselliği Problemi", *1.Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi-İnsan ve Toplum Bilimleri*, ed. Hayrullah Kahya (Madrid, 19-22 Mayıs 2016).
- Şık, İsmail, "Orijinal Bir Mâturidî Kelamından Bahsetmek Mümkünmüdür?", *Uluslararası Türk Dünyası'nda İlmî Araştırmalar Sempozyumu Bildirileri*, (29-31 Mayıs 2016).
- Şık, İsmail, *Mâturidî İnanç Sistemi*, Gece Kitaplığı, Ankara 2015.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Kahire 1983.
- Tahanevî, Muhammed A'la, *Keşşafü İstilahati'l-Fünun Ve'l-Ulum*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.
- Tahavî, Ebû Cafer, *el-Akîdetü't-Tahaviyye*, Daru İbn Hazm, Lübnan 1995.
- Taş, Aydın, "Şeybanî, Muhammed b. Hasan", *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010.
- Türkmen, Ömür, *Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb el-Kişşî'nin "Kitâbü't-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd" Adlı Eserinin Tahkik, Tahric ve Tahlili*, Haran Üniv. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Dok. Tezi), Şanlıurfa 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Maturidiyye", *DİA*, XXVIII, İstanbul 2003.
- Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İz yayıncılık, İstanbul 2014.
- Yürük, İsmail – Akbaş, Hamdi, "Şemsüddin es-Semerkindî'de Kelam-Felsefe İlişkisi", *Uluslararası Türk Dünyası'nda İlmî Araştırmalar Sempozyumu*, (29-31 Mayıs 2016).
- Yürük, İsmail, *Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*, Atatürk Üniv. (Basılmamış Dok. Tezi), Erzurum 1987.
- Zeylaî, Fahreddin, *Tebyinü'l-Hakayik Şerhu Kenzid-Dakaik ve Haşiyetü's-Şilbî*, nşr. el-Matbaatü'l-Kübra, Kahire 1313.

The Relationship Between Reason And Faith According to Abû Shakûr Al-Sâlimî

Citation / ©- Sadıker, Ö. (2016). The Relationship Between Reason And Faith According to Abû Shakûr Al-Sâlimî, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (2), 259-276.

Abstract- *The main active factor is the reason regarding that people to know about the existence and oneness of Allah and fulfillment of religious obligations. The responsibilities given to believers can be realized only by this ability. According to the majority of Muslim scholars, all sane and mature people have to know Allah and his uniqueness by rational inferences. As known, those are children and people of mental illness due not to use mental proficiencies and the people in the period of fatrat (interregnum) and the people which do not receive Islamic declaration (tablig) because of they are far from civilization. There is no consensus among Muslim scholars about their situation. Similarly, they have different ideas related to children of infidels and pagans that died without being mature. But conversely, Muslim scholars agree that dead children of believers without being mature are Muslims both in the world and hereafter. Abu Shakir as-Sâlimî deals with the issue on perspective of Allah's justice and he is convinced that Allah will not punish those who don't die in polytheism or blasphemy (kufr).*

Keywords- *Reason, faith, children's faith, Abû Shakûr al-Sâlimî*

Kehanet Türleri ve Kadim Kültürlerdeki Uygulamaları

Arş. Gör. Musa Osman KARATOSUN*

Atıf / ©- Karatosun, M.O. (2016). Kehanet Türleri ve Kadim Kültürlerdeki Uygulamaları, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 277-308.

Öz- Kehanet, aşkın bir yardım veya içkin bir feyezana ile bazen bir takım edevat vasıtasıyla ya da yalın olarak iç-görü sayesinde belli bazı işaretlerin yorumlanarak geleceğin gizemli perdesini veya geçmişin bilinmeyen sırlarını ifşa etmeye teşebbüstür. Bu yorumlarda bulunan kişilere ise kâhin denir. Kehanet türleri tabîî ve sunî olmak üzere iki ana kısma ayrılmaktadır. Kadim kültürlerin hemen hemen hepsinde belli bir çeşit kehanet yöntemine rastlanılmaktadır. Bu makalede altı adet ana kategoriye ayrılan toplam on sekiz adet kehanet yöntemi tanımlanmış ve Mısır, Mezopotamya, Kadim İsrail, Roma, Çin ve Tibet gibi kadim kültürlerin kullandıkları kehanet yöntemlerine örnekler verilmiştir. Ayrıca çalışma boyunca edinilen bilgiler kullanılarak bir kehanette bulunulmuştur ki bu, çalışmaya pratik bir veçhe katmaya matuftur.

Anahtar sözcükler- Kehanet, fal, kâhin, kadim kültürler, Yijîng (İ-Ching)



I. Kavramsal Çerçeve: Kehânetin Tanımı ve Türleri

Kehanetin Tanımı

Arapçada كهن fiilinden türemiş olup 'gayb ile ilgili haber vermek' anlamlarına gelir ve buradan hareketle 'kâhin', kâinat ve gelecek zaman ile ilgili bilgi veren, sırların bilgisini çağırana kişi¹ olarak tanımlanır. Kehanet kelimesi esasen Grekçe μαθεῖν (*mathein*, öğrenmek) anlamına gelen ve bugün İngilizcede *mancy* sonekinin arkaik kökenini teşkil eden bir fiilden türemiştir. Latin-

Makalenin gelişi 15.06.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: karatosunm@gmail.com

¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 'كهن' md., c.5, s.3949. Kahire.

cede ise *divinatio* (ilahi bilgi) şeklinde isim olarak kullanılmaktadır. *Divinatio* kelimesi, *divus* (Tanrı) isminin, *divinus* (Tanrıya dair, Tanrıyla ilişkili, Tanrısal olan) şeklinde türeyişinden müteşekkil olan *divino* (geleceği görmek, kehanette bulunmak) fiilinin isim halidir (Joseph F. Charles ve Marchant, 1904, s. 179). O halde anlaşılacağı üzere bu kelime bünyesinde tanrısal bir bilgiyi de içermektedir.

Kehanet kelimesinin kökenine dair bu izahlar ortak bir anlayışa, yani sırlarla bürülü geleceğin keşfine işaret etmektedir. Bununla beraber, Latin ve Grek köklerinin üzerinde durmak ayrıca önemlidir. Zira Latincedeki kehanet daha çok ilahî bir bilgiyi veya ilahî bir yardım ile edinilen bilgiyi ifade etmesine rağmen, Grekçe kökten gelen kehanet, bilginin daha geniş kapsamlı edinimini ifade eder. Bu da mesela belli bir araç kullanılarak edinilen gelecek hakkındaki bilgi edinimi olabileceği gibi, kişinin sadece kendi ilhamına ve kişisel özelliklerine dayanarak yapabileceği kehaneti de niteler. Kelime köklerinin bu farkı, başlı başına kehanet ile ilgili yapılan iki önemli ayrımı ifade eden önemli bir detaydır:

Kehanet; tabî (veya ilhamî) ve sunî olmak üzere iki ana bölüme ayrılır (Davies, 1915). Sunî kehanet, belirli bir ayetin / işaretin okunarak gelecek hakkında öngörülerde bulunma sanatıdır. Örneğin, kuşların uçuş düzenine bakılarak belli öngörülerde bulunma bilgisi (*augury*) bu kategoride yer alır. Sunî kehanette, bu işaretleri okuma bilgisi konuya hâkim herkes bulunabilir. Yani sunî kehanet hem antik dönemde hem de günümüzde bilinen ve uygulanan pek çok kehanet yöntemini barındıran geniş bir kategoridir. Çalışmamızın büyük kısmını bu kategorideki kehanet yöntemleri oluşturacaktır.

Romalılarda (yani Latince konuşan halkta) neredeyse sadece sunî kehanetin türleri görülmekteydi. Açıkçası bu durum pek anlaşılabilir değildir, çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi Latince kehanet kelimesi, ilahî bir yardımcı ve doğaüstü bir gücün desteğini yansıtan bir kelimedir. Tam tersi, Yunanlılarda (Grekçe konuşan halkta) ise daha çok tabî kehanet mevcuttu. Bu kehanet türü de, özel güçlere sahip bir insanın, herhangi başka bir işarete, alamete veya yardıma ihtiyaç duymadan belli kehanetlerde bulunmasıyla gerçekleşir. Ünlü Romalı yazar Cicero, kehanetlere dair kitabında (Cicero, De Divinatione, i. 18) Greklerin bu kehanetlerini, esrime halinde görülen rüya hali olarak nitelendirerek; modern psikoloji kuramlarının yapacağı şekilde muhtemel bir açıklama getirmiştir (Davies, 1915). O halde tabî kehanetlerle sunî kehanetler arasındaki en önemli fark ortaya çıkmış olmaktadır. Tabî kehanetlerde kişisel özellikler (şaman, kâhin, bakıcı veya cadı doktoru gibi bir din adamı sınıfına ait olmak) ön planda olup, bir esrime / cezbe hali söz konusudur. Bu hale

girmek için belli bir riyazet veya diyet yapılabilir. Sunî kehanette ise böyle pratiklere veya belli gruplara aidiyete gerek olmadığı açıktır.

Bu noktada kehanet ile ilgili Türkçede kullanılan bir diğer kavram olan fal hakkında biraz açıklama yapmak yerinde olacaktır. Açıkçası bazı Türk akademisyenler fal ile kehaneti birbirinden ayırarak, falın çeşitli araç veya teknikler kullanılarak gerçekleştirilmesini onu farklı kılan etmen olarak değerlendirmiştir (Aydın, 1995). Yukarıdaki bilgiler ışığında değerlendirildiğimizde biz bu kanaate katılmıyoruz. Zira belli araç veya gereçler ile yapılan kehanetler ile çeşitli durumların yorumlanmasının hepsi 'fal' denilen ayrı bir kategoriye değil, sunî kehanet dediğimiz, kehanetin bir alt kategorisini oluşturur. O halde falı, sunî kehanet olarak tanımlamakta bir beis görünmemektedir. Bu tür sunî kehanet yöntemlerini *fal* şeklinde Türkçeye çevirmek belki doğru olabilir ancak bunların başka bir ilimmiş gibi sınıflandırılması doğru değildir. Örneğin, gelecek ile ilgili kaygıların kutsal metinlere danışılarak yorumlanması bilgisini ifade eden *bibliomancy* için *kitaplara başvurularda yapılan kehanet* şeklindeki tanıma-benzeyen uzunca ifadeler yerine *kitap falı* tabiri, ya da *augurymancy* için *kuşların uçuş düzenini yorumlayarak kehanette bulunmak* demek yerine *kuş falı* denilebilir. Fakat bunların ayrı şeyler olmadığı belirtilmelidir.

O halde kehanet özetle, daha ulvî güçlerin veya doğaüstü varlıkların yardımını talep ederek sıradan insanın anlayışının ötesindeki sorulara cevap bulma girişimidir. Bu sorular gelecekte gerçekleşecek olaylarla ilgili olabileceği gibi, nedeni bilinmeyen geçmiş felaketlerle de ilgili olabilir. Görünmeyeni keşfetmek, önemli bir durumda nasıl davranılacağını tespit etmek, dini bir tapınmanın en doğru şekilde nasıl icra edileceği hakkında bilgi sahibi olmak veya önemli bir görev için kimin seçileceğine karar vermek için kehanetlerde bulunulur. Kadim zamanlarda, dünyanın neredeyse bütün bölgelerinde icra edilen kehanetlerin ana temaları bu şekildedir (Loewe ve Blacker, 1981, s. 1).

1.1. Kehanet Türleri

Fizikî ve beşerî dünyada görülen bir takım işaretlerin, alametlerin veya belirtilerin dikkatli bir şekilde incelenmesi ve bunların doğaüstü bir takım güçlerin iradelerinin tezahürü olabileceği ya da gelecekte gerçekleşecek olayların istikametini belirleyebileceği inancı, kadim kültürlerin hepsinde hiç şüphesiz çok önemliydi (Annus, 2010, s. 1). Her kültürün kehanet yöntemi zaman zaman birbirinden farklılık göstermektedir. Bu nedenle öncelikle kehanet türleri hakkında genel bilgiler vermek gereklidir.

1.1.1. Kitap Kehaneti Yöntemleri (Bibliomancy)

Kutsal kabul edilen metinlerin karakteristik özellikleri hakkında özetle şunlar söylenebilir. Bu tür metinler anıldıkları gibi 'kutsal' kabul edilirler. Bazen kutsallıkları Kuran'da olduğu gibi 'Allah şöyle buyuruyor:' şeklinde başlayan ibareler ile doğrudan bir yaratıcı ilhamına atfedilerek gösterilir. Bazen de Sutra'larda Rişî'lerin (vahiy yazarlarının): 'Çünkü ben böyle duydum:' diyerek aynı kaynağa vurgu yaptıklarını görmekteyiz. Kutsal metinler genellikle yaratıcı bir kuvvetin ilhamıyla yazıldığına inanıldığı için, onları *okumanın* veya sözlü bir şekilde *dile getirmenin* de büyüsel güçleri açığa çıkaracağına inanılır. Özellikle İslam, Yahudi, Sih geleneklerinde bu durum ağırlık kazanır. Kutsal metinlerin ayrıca cemaat ile birlikte yapılan ibadetlerde kullanılmaları yaygındır. Zerdüşt Gathaları, Veda mantraları buna örnek olabilir. Kutsal metinler bireysel ibadetlerin veya maneviyatın da esin kaynaklarıdır. Örneğin Theravada Budizm'inde kutsal metinlerin huşu ile okunmasının kişiye manevi merteye kat etmesinde muhakkak faydalı olacağına inanılır (Graham, 2005, ss. 8197 - 8200).

Kutsal metinlerin büyüsel güçlerinin olduklarına dair inançlar pek çok kültürde yer alır. Bu inanç da kutsal metinlerin kullanılarak kehanetlerde bulunulmasını doğurmuştur. Herhangi bir soruya cevap, yaşanan bir sıkıntıya deva veya zor durumlarda rehberlik için genellikle kutsal metinler kullanılır. Bu tür durumlar şu şekillerde tezahür edebilir: Hasta bir çocuğun yatağına İncil koymak, küçük Kuranları üzerinde taşıyarak nazar, zarar veya belalara karşı koruyucu bir tılsım şeklinde kullanmak, gelecek hakkındaki bir takım soruları kutsal metinleri kullanarak cevaplamaya çalışmak ya da en basitinden kutsal metinlerin yazılı olduğu kâğıtları suya batırarak o suyu şifa niyetine içmek gibi eylemler kutsal metinlerin değişik amaçlarla kullanılmalarına birer örnektir (Graham, 2005, s. 8200).

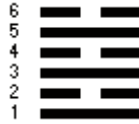
Bunlardan konumuzla ilgili olan *kutsal metinlerin rastgele açılarak karşılaşılan ilk metnin gelecek ile ilgili bir olayı yorumlamakta kullanılması* diyebileceğimiz *kutsal kitap falı* temelde şansa dayalı bir pratiktir. Şans, Latince *fatum* kökünden türeyen bir isimdir. *Fatum* da *söylenilen şey* anlamına gelir. Şans veya rastgele bir seçim net olarak bilinemeyeceği için, *bilinmeyen keşfi* için ideal bir yöntemdir (Yusa, 2005, s. 1528). Bu kehanette bulunmak için yapılması gereken akılda bir soru tutulup kutsal metinden rastgele bir sayfa açıp ilgili sayfadan da rastgele bir metin seçilmeli ve bu metin bahsi geçen soruyla ilişkilendirilerek yorumlanmalıdır. *kitap falı* yöntemine örneklik teşkil etmesi açısından dört farklı metin ele alınacaktır.

1.1.1.1. Yijīng (İ-Ching)

Bunlardan ilki hiç şüphesiz Yijīng'dir. Antik Çin klasiklerinin en eskilerinden üçüncüsüdür. Tarihler Kitabı en eski klasik olarak kabul edilirken, ikinci sırayı Shījīng (Ezgiler Kitabı) alır (Legge, 1882, s.7). Yijīng, kehanetlerde kullanılan çizgiler ve yorumlarına dair yazılan bir eserdir. Bu çizgiler, Yáng'ı temsil eden sağlam (—) çizgi ve Yīn'i temsil eden kırık (— —) çizgi olmak üzere iki gruptur. Bu iki grup çizginin alttan başlayarak, üst üste üç adet yerleştirilmesiyle bir trigram (*üçlü-çizgi-grubu*) oluşturulur. Toplam sekiz adet trigram mevcuttur. Bu sekiz adet trigramın, tanrı Fúxī tarafından keşfedildiğine inanılır. Sekiz adet trigram da kendi aralarında yine üst üste yerleştirilerek bir hexagram (*altılı-çizgi-grubu*) oluşturulur. Toplam 64 adet hexagram vardır. İşte, Yijīng, bu 64 adet hexagramın kehanetlerde kullanımına ve bunların derin anlamlarına dair bir kitaptır.

Normalde bu kehanette bulunmak için fal çubukları çekilir. Çekilen bu fal çubuklarının uzun ya da kısa olmalarına göre başvurulacak şekil belirlenir. Modern dönemde bu yöntem Çin'de daha yaygınken batı ülkeleri madenî para atarak aynı uygulamayı gerçekleştirmektedirler. Bu işlem şöyle gerçekleşir:

Önce 1 TL madenî Türk lirası alınır. Havaya doğru fırlatılarak yere düşmesi sağlanır. Yazı ya da tura olarak gelen tarafı bir kağıda not edilir. Bu işlem üç kere gerçekleştirilir.



Önce yukarıdaki şekilde görüldüğü üzere 1 numaralı yani en alttaki çizgiden başlanır. Sırasıyla 2, 3, 4, 5 ve 6'ya kadar şekiller belirlenir. Atılan madenî paranın düşeceği durumlara göre şekiller şöyle belirlenir:

- 0 tura 3 yazı gelirse: Yīn olur (kırık çizgi) ve bu şekil ikinci hexagramı tetikler
- 1 tura 2 yazı gelirse: Yáng olur (uzun çizgi)
- 2 tura 1 yazı gelirse: Yīn olur (kırık çizgi)
- 3 tura 0 yazı gelirse: Yáng olur (uzun çizgi) ve bu şekil ikinci hexagramı tetikler.

İkinci hexagramı tetiklemek ne demektir? Normalde Yijīng'de tek bir anlam ve tek bir hexagram belirlenmesi esastır. Fakat şans yüzünüze defalar-

ca gülerse (3 kere tura veya 3 kere yazı gelirse) bir enerji taşması olur ve bu fazla enerjiyi dengelemek için ikinci bir hexagram oluşturulmalıdır. Yani hakkında kehanette bulunmak istediğiniz konuya ikinci bir hexagram ile yorum yapılmalıdır. Bu ikinci yorum ilk yorumdan bağımsız değil, onu geliştiren bir yorum olmalıdır. Bu konunun daha detaylı hâli ve uygulanışı aşağıdaki sayfalarda ele alınmıştır.

1.1.1.2. Kutsal Kitap

Esasen Eski Ahitte her türlü kehanet yöntemi şu pasajlarla yasaklanır: *Aranızda oğlunu ya da kızını ateşte kurban eden, falcı, büyücü, muskacı, medyum, ruh çağırın ya da ölülerin ruhlarına danışan kimse olmasın. Çünkü RAB bunları yapanlardan tiksindir. Tanrınız RAB, bu iğrenç töreleri yüzünden bu ulusları önünüzden kovacaktır* (Yas., 18:10-12). Bunun yanı sıra bir başka yerde kohen sınıfına kehanette bulunma hakkı şu pasajlarla verilir: *Bana kâhinlik etmeleri için İsraililer arasından ağabeyin Harun'u, oğulları Nadav, Avihu, Elazar ve İtamar'ı yanına al* (Çıkış, 28:1). Kohenler tapınakta, Urim ve Thummim isimli kitapları Yahova'nın özellikle kurban sunuları esnasındaki iradesini öğrenmek için kullanırlardı. Ayrıca Eski Ahitte kehanet ile ilgili yöntemlere, Nuh'un bedduası, Yakup'un Mısır'a göçü, Samuel'in kral olarak seçilmesi gibi olaylar örnek olarak verilebilir. (Mccurry, 2012, böl 1: 'Divination in the Bible').

1.1.1.3. Kur'an

Kur'an'ın tamamen vahiy unsuru oluşu inancı içinde her soruya ve soruna çözüm içerdiği kanaatini doğurmuştur. Özellikle gelenekteki 'kitaplara iman' maddesinin en uç noktadaki yozlaşmış haliyle kullanımı, onun fal niyetiyle kullanılmasıdır. Hatta bazı araştırmacılar İslam kültürü ile animizmi kıyaslayarak şu ifadeleri kullanır:

"Birisi Kur'an'ın melek, cin, iblis, kader, kısmet gibi tabirleri nasıl kullandığına, ya da dünyanın, evrenin ve ruhun nasıl yaratıldığı ile ilgili ibarelere baksa, bunların hiç de animizmden farklı olmadığını görür. Hem halk dindarlığında geçtiği şekliyle büyü, tılsım, efsun, muska, kutsal ağaçlar gibi nesnelere hem de bizatihi kutsal metinlerde özellikle animizmin izlerini görmekteyiz. Hatta çok uzağa gitmeye gerek yoktur. İmanın altı maddesinin ilk üçü dahi animizm izleri taşır. Bunlardan Allah'a İman maddesi, onun isimlerinin veya sıfatlarının büyüsel güçlere sahip olduğu inancını da zımnen barındırır. Meleklerle iman maddesi, içerisinde cinlere, iblislere ve diğer kötücül varlıklarla inancı ve onlardan korkuyu zımnen barındırır ki bu tam bir paganizmdir. Kitap-

lara iman maddesi ise halk dindarlığında kitap falına kadar düşen bir uygulamaya dönüşmüştür. Zaten Mısırlı Fellahlar da Buhari'ye yemin etmiyorlar mı? (Zwemer, 1920, s. 21)

Gerçi bu eser Hıristiyan İlimini Yüceltme Cemiyeti (*Society for Promoting Christian Knowledge*) isimli bir kurumun Merkezî Misyoner Kurulu (*Central Board of Missions*) isimli misyoner teşkilatı için yazdırdığı bir eser olduğu için içeriğin objektifliği tartışılabilir, ancak yine de ilgili inançları bu şekilde yorumlaması yaşanan durumdan çok da uzak değildir. İslam kültüründe gerek Kur'an'ın gerek Sahih-i Buhari gibi saygın kabul edilen bir takım kitapların belli efsunlar içerdiği ve geleceği öğrenmede faydalı olabileceği inancı *feth-u'l kitap* tabiriyle izah edilir (Walker, 2005, s. 128b).

1.1.1.4. Vergil'in Şiir Kitabı

Bu kehanet yöntemine *rhapsodomancy* (rhapsody, şiir demektir) de denilir. *Sortes Vergilianae* veya *Sortes Homericæ* olarak adlandırılan eserlerin kullanılmasıdır. Bunlar Romalı şairler olan Vergil ve Homer'in şiir kitaplarıdır. Bu kitaplar rastgele açılmadan önce genel kaideye uygun olarak bir soruya ya da probleme yoğunlaşılır. Bu işlem şöyle gerçekleşirdi: Mümkünse (saflığın ve günahsızlığın sembolü olarak) küçük yaştaki bir çocuktan önceden belirlenmiş bir tableten bir harf seçmesi istenirdi. Daha sonra kişi, seçtiği harfe göre belirlenen başka bir tableten de Vergil, Homer veya Hesiod gibi ünlü şairlerin şiirlerinin dizelerinden seçmelerin bulunduğu başka bir tablete yönlendirilirdi. Fakat sonraki yüzyıllarda bu kitapların kopyaları çoğalınca doğrudan kitapların kullanımı arttı. Bu eserlerden en çok kullanılanı ise Vergil'e ait *Aeneid* isimli şiir külliyatıdır. Hatta anlatıldığına göre Hadrian, Vergil'in eserine bu şekilde müracaat ederek 6. Kitap 808 ilâ 812'inci beyitlere rastlamış ve bu beyitleri Trajan'ın kendisine çok büyük iyilik edeceği ve hatta onun varisi olacağı şeklinde yorumlamıştır. Tarihen de vaki olduğu üzere imparator Trajan'dan sonra yerine –evlatlığı– Hadrian gelmiştir (Mcguire, 2003b, s. 328).

İlgili beyitler şöyledir:

“Quis procul ille autem ramis insignis olivæ
sacra ferens? Nosco crines incanaque menta
regis Romani, primus qui legibus urbem
fundabit, Curibus parvis et paupere terra”

“Bakın! Uzaktan gördüğüm o kişi de kim?

Başında zeytin dalından taç, elinde kutsal buhurdanlık

Kırlaşmış sakalları, kutsal yadigârları

Getirir geri o kadim düşüncüyü: işte o Roma'nın asil kralı” (url:1)

Yukarıda tercümesini verdiğimiz beyitleri yorumlayan Hadrian kendisinin gelecekteki asil kral olacağı şeklinde bir anlam çıkarmıştır.

1.1.2. Görü / Bakı Kehaneti Yöntemleri (Scrying)

Bu kehanet yöntemlerinin temelinde görü yeteneği bulunmaktadır. Bu tür kehanetlerde kişi tam bir konsantrasyon ile belli bir nesneye bakarak ondan çeşitli anlamlar çıkarmaya çalışır. Bakılan nesneye göre çeşitli türleri olmakla birlikte en temel gereksinim hipnoza yakın bir duru görü seviyesine ulaşmaktır.

1.1.2.1. Kristal Küre Kehaneti (Crystallomancy)

Bu yöntemde kullanılan araç genelde oval ya da yuvarlak şeklindeki, yarıçapı 5 cm olan ve hakiki minerallerden mamul kürelerdir. Bu kristal; beyaz, mavi, mor, sarı, yeşil, rengârenk ya da şeffaf olabilir. Antik dönemde kristal küreye bakmadan önce bir takım törensel hazırlıklar yapılır ve bakı esnasında da ruhlar yardıma çağrılırdı. Kristal kürenin durduğu ayaklık, bakının yapıldığı odanın zemini gibi yerlere kutsal kelimeler, harfler veya semboller yazılır. Bakıcı, beklenildiği gibi sıradan birisi değildir aksine bakıyı yapacağı günün öncesinde ve sonrasında sıkı riyazet, oruç ve ibadetlerde bulunan dindar bir kişilik olmalıdır. Bakının seçildiği zaman ve saat ise göksel varlıkların özel konumlarına göre seçilmelidir. Özellikle ayın yükseldiği dönemler bakı için en ideal zamanlardır. Ayrıca bakıda kullanılacak her türlü alet –kılıç, sopa, pusula vs.- bu dönemde ateş ile temizlenmelidir (“Crystal Gazing (or Crystallomancy),” 2001, s. 363). Kristal küreye bakarken genellikle siyah zemine konuşturulan bir küre kullanılır. Tam konsantrasyon hali, ortamın hafif aydınlatılması da bakıcının yoğunlaşmasını etkileyen faktörlerdendir.

1.1.2.2. Su Kehaneti (Hydromancy)

Görü yöntemiyle kehanette bulunma sanatında kullanılan bir başka araç da sudur. Bu yöntemde bakıcı benzer bir yoğunlaşmayla suya yönelir ve suyun üzerindeki dalgalanmalara veya durgunluğuna bakarak durum hakkında yorum yapar. Bazen de kutsal kabul edilen su veya çeşmelere fırlatılan

sunu ile ilgili yorum yapılır. Eğer bu sunu batmazsa durum kötüye hamledilir (Mcguire, 2003a).

1.1.2.3. Ayna Kehaneti (Catoptromancy)

Tıpkı düşler gibi aynalar da parıl parıl ışıltılarıyla görünmeyi açığa çıkaran büyü olduğu inanan nesnelere aynaya bakarak kehanette bulunma yöntemi aslen İran'da ortaya çıkmıştır. Buradan Avrupa kıtasına yayılan bu yöntemde genellikle bir kişinin uzun ömürlü olup olmayacağı sorgulanırdı. Bu yöntem Orta Asya'daki Şamanist uygulamalarda da görülmektedir. Aynaların sihirli güçlere sahip oldukları inancının temelinde bu parlak yüzeylere yansıyan görüntülerin aslında kişinin ruhsal ikizi olduğu inancı yatmaktadır. Bu ruhsal ikiz, kadim insanlar için ruh kavramının açıklanmasında sıklıkla vurgu yapılan bir örnek olmuştur. Hatta Avrupa halk inançlarında bir kişi öldükten sonra evdeki aynaların kapatılması uygulaması vardır, çünkü kişinin ruhunun bu aynalara hapsedileceği ve dünyadan hiçbir zaman kurtulamayacağına inanılırdı. Bu aynı şekilde kişinin resminin yapılmasından duyduğu şiddetli rahatsızlığı da açıklayan önemli bir inançtır. Buna göre eğer birisinin resmi yapılırsa, resim, kişinin ruhunu temsil ettiğine inanıldığı için, kişinin ruhu alıkonulabilir, hapsedilebilir ya da daha beteri şer büyüye alet veya nesne olabilir. Bu nedenle kişinin resminin yapılması antik dünyada neredeyse bütün kültürlerde korkulan ve reddedilen bir davranıştır (Bonnet, 2005, s. 6064).

1.1.3. Hayvanların Kullanıldığı Kehanet Yöntemleri (Theriomancy)

Grekçe vahşi hayvan anlamına gelen *thēr* kelimesinden türeyen bir isimdir (Partridge, 2006, s. 4189). Bu kehanet yönteminde doğada serbest dolaşan vahşi hayvanların ayak izleri, göç şekilleri ya da doğal davranışları izlenerek bunlardan anlamlar çıkarılması, sorulara cevaplar üretilmesi veya gelecek hakkında yorumda bulunulması şeklinde tezahür eder.

1.1.3.1. Kedi Kehaneti (Ailurology)

Grekçe *Ailouros*, kedi demektir. Bu kehanet yönteminde de kedilerin davranışları gözlenerek belli çıkarımlarda bulunulur. Örneğin yolunuzdan geçen kara bir kedi Amerika ve Almanya'da kötü şans getirdiğine inanılırken, İngiltere'de iyi şans manasına gelir. Yüzünü veya kulağını bir su birikintisinde yıkayan kedinin ise yağmura delalet ettiğine inanılır. Kedilere kötü davranmanın veya öldürmenin korkunç felaketler doğuracağına inanç oldukça yaygındır.

Muhtemelen bu da kadim dinî geleneklerde kedinin kutsal bir hayvan olduğu-
na duyulan inançtan ileri gelir ("Ailurography," 2001, s. 18).

1.1.3.2. Horoz Kehaneti (Alectryomancy)

Bu kehanet yönteminde ise horoz kullanılır. Kehanet yapılmadan önce yere bir daire çizilir ve alfabedeki harfler sayısınca bu daire eşit aralıklı parçalara bölünür (mesela 29 dilime). Sonra her bir dilime 'A' harfinden başlanarak birer darı konulur. Beyaz bir horoz alınarak bu daire ortasına yerleştirilir ve horoz dikkatlice takip edilir. Horozun yediği darılar anında yenilenir ve ilgili harfler bir kâğıda not edilir. Sonra bu işlem horoz doyana veya artık yemeyinceye kadar yapılır. Elde edilen harflerden sorulan soruya uygun bir cevap üretilir ("Alectromancy (or Alectryomancy)," 2001, s. 21).

1.1.3.3. Kuş Kehaneti (Augurymancy)

Kuşların uçuş düzeninin yorumlanmasıyla yapılan kehanettir. Bu kehanet türü Roma resmî tapımının bir parçasıydı. Hatta Başkentte bu kehaneti yapan kâhin için ayrılan özel bir yerden kuşların uçuş düzeni izlenirdi. Hatta bu kâhinler savaşa katılarak düşmanla çatışmaya girmeden önce kuşları gözetleyerek savaş ile ilgili yorumlar yaparlardı.

1.1.4. Kura Çekimini Kullanan Kehanet Yöntemleri (Clromancy)

Grekçe kura çekmek anlamına gelen *klēros* kelimesinden türemiştir. Arapça *istiqsām* kelimesiyle de ifade edilir ("Arabian Religions," 2006, s. 70). Bu kehanet yönteminde belli cevaplar içeren çubuklar, zarlar, taşlar veya bunun gibi malzemeler belli bir kap, kaçak ve kutu içinden rastgele çekilir. Bu kehanet yöntemi antik dünyada en yaygın yöntemlerden birisidir ve içerisinde pek çok alt kategoriye barındırır.

1.1.4.1. Ifá Kehanet Yöntemi

Bu yöntem güney doğu Nijeryalı bir kabile olan *Yoruba* halkının kullandığı bir kehanet sistemidir. 12 ilâ 15 milyon mensubu bulunan bu halk Batı Afrika'nın en kadim kültürel geleneğini temsil eder. Yoruba halkının mitolojilerinde, *orişa* denilen ve sayıları 401'i bulan, her biri cennete giden bir yolu temsil eden, ermişler de vardır. Bunlar aslen insandılar fakat hayatları boyunca çok iyi yaşadıkları için ölümlerini başkalarına da yol göstermek için *orişa* seviyesine çıkmışlardır. *Orunmila* isimli bir orişa, kurban törenlerinin kendisine yöneltildiği ve ezeli ilme sahip olduğuna inanılan bir orişadır. Bu orişa, Ifa şiiirini

ilham etmiş ve bunları *odu* olarak bilinen 256 ayrı bölümde düzenlemiştir. Böylece Yoruba kültürel kimliğinin bir parçasını teşkil eden bu 256 bölümlük şiir külliyyatı tarihî süreçte kehanetlerde bulunmak için de kullanılabilir olmuştur. Özellikle, *babalawo* denilen Ifa rahipleri bu kehanet işini üstlenirler. Daha çok bu kehanetler hangi kurbanın sunulacağına yönelik yapılmaktadır. Rastgele bir dizenin seçildiği bir kehanet yöntemidir (Pemberton III, 1987).

1.1.4.2. Rune Taşlarıyla Kehanet Yöntemi

Rune, kadim Alman (Germanic) kültürünün alfabesidir. Bu alfabe bilinen bütün İskandinav ve Alman dillerinin en erken yazılı şeklini ifade eder. MS 200'lü yıllara tekabül eden tarihlendirilmesiyle de dikkat çekmektedir. Rune alfabesinin iletişim için kullanıldığı bilinmekle beraber bazı harflerin büyüsel anlamları olduğuna da inanılmaktadır. Toplam 24 harften oluşan bu alfabenin ilk etapta Danimarka'da ortaya çıktığı ve oradan kuzey Norveç, İsveç, Kuzey Almanya, Polonya (o dönemki adı Rozwadow), Ukrayna (Kowel) ve son olarak Macaristan (Szabadbattyan) ve Romanya'ya kadar yayıldığı bilinmektedir. Daha sonra da İngiltere'ye geçerek keşiş ve rahiplerin ilgi alanına giren bir yazı şekli olmuştur.

Esasen üç kısımda ele alınan bu 24 harfin ilki *futhark* denilen bir harftir. Sonraki yüzyıllarda özellikle Viking Çağında, MS 800'lü yıllarda 16 harfe indirgenmişti. Bu karakterlerin ilk şekilleri mızrak uçları, kalkanlar, kolyeler, boynuzlar gibi küçük nesnelere üzerinde tahminen bu nesnelere kime ait olduğunu belirlemek için kazınmış halde bulunmaktadır. Daha sonra büyük taşlara işlenerek birer anı ve hatıra işlevi görmüşlerdir. 1100'lü yıllarda Latincenin yayılmasıyla yavaş yavaş kullanımdan kalkmıştır. Şuan bilinen beş bine yakın rune yazılarının çoğu İsveççedir.

Zamanla Hıristiyanlık yayıldıkça rune alfabesine ait olan bu harflerin bir kısmı özellikle Hıristiyanlıkla ilgili sembollerle birleştirilerek kiliselerin tezyininde kullanılmıştır. Örneğin yılanın dolandırıldığı haç şekline benzeyen harfler sık sık kullanılan şekillerdendir. Daha enteresan eserler ise *Dream of the Rood (Haçın Rüyası)* ve *Jelling Stone* olarak bilinen kalıntılardır. Bunlardan *Dream of the Rood*, tam bir haç üzerine işlenen evanjelik semboller ve runik harfleri barındırır. *Jelling Stone (Pelte Taşı)* ise Danimarka kralı Harald Bluetooth adına dikilen ve onun Danimarka'yı Hıristiyanlaştırdığını anlatan ve tamamen runik yazı ile yazılmış bir taştır (Wahlgren, 1987). Aşağıda bunların resimleri verilmiştir:



Dream of the Rood (url:2)



Jelling Stone (url:3)

Ayrıca ş u da enteresandır ki, bugün bilinen Bluetooth teknolojisi, Kral Harald'ın anısına, yani onun Norveç ve Danimarka'yı Hıristiyanlaştırarak birleştirmesi anısına, cep telefonları ve bilgisayarların 'birleştirilmesi' için kullanılan bir semboldür. Bu sembol de runik harflerden olan **Haglaz** (ᚱ) ve **Berkannan** (ᚷ)'in birleşimidir. Yani Kral Harald Bluetooth'un adının baş harfleri olan H ve B harflerine tekabül eden runik harflerin sembollerinin birleştirilmiş halidir.

Rune yazısının kehanetlerde kullanılması ise antik çağdan beri devam edegelen bir ritüelin son şeklini yansıtır. Özel olarak tek boy, tek tip olarak ayarlanmış rune taşları vardır.



compact boxed rune set

Yukarıdaki şekilde görüldüğü gibi standart bir biçimde bu rune harfleri mevcuttur. 24 harften oluşan bu antik rune harflerini içeren setin yanında bir de kullanım kılavuzu verilmektedir (url:4). Bu kılavuza göre kehanet şöyle uygulanabilir:



Beşli rune taşı kehaneti en sık kullanılan kehanet türü olduğu için bunu ele alacağız. Öncelikle yukarıdaki rune taşları kapalı bir torbaya konularak onun içerisinden rastgele bir taş çekilir. Sonra bir soru ya da problem veya yapılıp yapılmaması gereken bir iş için konsantre olunur. Önce SAĞ yazan tarafa konulmak üzere bir taş çekilir. Bu taş ilgili durumun geçmiş his, düşünce ve bilgileri yansıtacak şekilde yorumlanmasında kullanılır. Bu esnada taşların düz veya ters çıkmaları da önemlidir. Her taşın bir düz, bir de ters anlamı vardır. Buna göre yorumları değişmektedir (url:4).

Daha sonra, MERKEZ noktaya konulmak üzere bir taş daha çekilir. Bu taş da ilgili durumun şimdiki zamanla ilgili yorumunda kullanılır. Sonra SOL tarafa konulmak üzere üçüncü bir taş çekilir. Bu taş ilgili durumun gelecekte alacağı şekilde ilgili yorumlarda bulunmak için kullanılır. Dördüncü olarak AŞAĞI yani rune kehanetinde bulunan kişiye yakın olan tarafa konulmak üzere bir taş çekilir. Bu taş da konunun tasvirinde, meselenin nasıl çözülebileceği gibi hususlarla yorumlanır.

Son olarak, rune kehanetinde bulunan kişiye uzak olan YUKARI tarafa konulmak üzere bir taş çekilir. Bu taş da konunun çözüldüğünde karşılaşılabilecek muhtemel sonuçları belirtecek şekilde yorumlanır. Özetle bu kehanet yönteminde çekilen her rune taşının belli bir manası vardır ve konulduğu noktaya göre ilgili duruma yönelik olarak çeşitli şekillerde yorumlanır. Mesela rune taşlarından birisine örnek olarak şu verilebilir:



Gebo isimli rune taşı (url:5)

Gebo'nun anlamı, aşk, ilişki, affetmek, hediye, yetenek, beceri veya eğilimdir. Gebo, iyi şans alametidir. Yapılması düşünülen iş, verilmesi düşünülen hediye, ortaya çıkarılması istenen yeteneği sembolize eder. Bazen de iyi bir ortaklık veya aşk ilişkisine delalet eder. Baskın elementi hava, ilgili tanrıları ise Odin ve Gefn'dir. Burcu ise balık burcudur.

1.1.4.3. Eklem Kemiği Falları (Astragalomancy)

Kura ile kehanette bulunma yöntemi çok çeşittir ve genellikle şöyle sorular sorulur 'Şöyle şöyle yapmalı mı yapmamalı mıyım?' veya 'Şöyle şöyle yapsak daha iyi olur mu?' gibi ibareler en sık karşılaşılan ibarelerdir. *Astragalomancy* ise bu yöntemlerden eklem kemiğinin kullanıldığı kehanet türüdür. Bu yöntemde kemiklerin uç köşelerine rakamlar kazınır ve kişiden rastgele bu kemiklerden beş – altı tane seçmesi istenir. Seçilen kemikler üzerindeki rakamlar bir yere not edilir ve toplanır. Oluşan nihai rakam önceden belirlenmiş şiiir dizeleri veya kehanet metinlerine atfen belirtilen rakamlardır. Böylece kişinin hakkında soru sorduğu konuyla ilgili bilgi edinilmiş olur.

Örneğin Pythian, Apollo tapınağına sorulan bir soruya verilen yanıtta çekilen kemik rakamları 6+6+6+3+3 olarak toplam 24 etmiştir ve 24. beyit tapınağın duvarında şu şekilde geçmektedir (Aune, 1987, s. 6833):

"Bekle ve bir şey yapma, fakat Phoebus'un kehanetine kulak ver.

Başka bir fırsatı kolla, şimdilik sessizce çek git.

Yakında bütün endişelerin son bulacak ve huzura ereceksin."

1.1.5. Uzuvlara Bakılarak Kehanette Bulunma Yöntemleri (Somatomancy)

Grekçe *Soma*, beden anlamına gelir. Kehanet türlerinden birisi olan *Somatomancy* ise insanın vücut yapısına, uzuvlarına veya genel görünümüne bakarak o kişiyle ilgili bilgiler verme sanatıdır. Kadim Çin'de özellikle bu kehanet türünün yaygın olduğu belirtilir. Özellikle Ming hanedanlığı (1367 - 1458) dönemine rastlayan *Shenxiang Quanbian* isimli bir eser tamamen bu konuyla ilgilidir. Beden dilinin okunması aynı zamanda *physiognomy* olarak da adlan-

dırılır. Chu Chien-p'ing isimli bir tabibin biyografisinin anlatıldığı bir eserde dönemin Wei Dükü (M.S. 155-220), Chien-p'ing'i sarayına çağırarak ondan kendisinin ve misafirlerinin beden dilini okumasını istemiş. Böylece Chien-p'ing, şu kehanetlerde bulunmuş: *“Komutanım, ömrünüzün seksen yıl olduğunu tahmin ediyorum fakat kırk yaşınıza geldiğinizde küçük bir kriz dönemi geçireceksiniz. Lütfen kendinize dikkat ediniz”*. Ayrıca misafiri Hsia-hou Wei için ise *“Siz de yerel vali olacaksınız. Kırk dokuz yaşına geldiğinizde siz de bir kriz ile karşılaşacaksınız ancak bunu atlatabilirsanız yetmiş yaşına kadar yaşayacak ve üst tabakadan bir kişi olacaksınız”*. Biyografinin belirttiğine göre bu kehanetlerin hepsi gerçekleşmiştir (Böck, 2010, s. 217).

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Marifetnâme isimli eseri de benzer bir yöntemi uygulayan İslam kültürüne ait bir kitaptır. Bu eserde de kişinin dış görünüşü ile huyu arasında değişik ilişkiler kurulmaktadır. Bu kehanet türünün değişik alt kategorileri vardır.

Kişinin avuç içi çizgilerini yorumlayarak geleceği hakkında bilgiler verme türüne *cheriomancy* denilir. Grekçe el anlamına gelen *cheir* kelimesinden türemiştir (“Chirognomy,” 2001, s. 283). İlaveten ağız, ayaklar, cinsel organlar ve göğüslerin şekillerine göre değişik kehanetlerde bulunulur. Bu türden kehanetlere ilerleyen sayfalarda Mezopotamya kültüründen örnekler verilmiştir.

1.1.6. Diğer Kehanet Türleri

İnsanın bilinmeyene duyduğu merak ve onu keşfetme arzusu yukarıda saydığımız pek çok kadim kehanet türünü doğurmuştur. Bunlardan bazıları günümüzde dahi devam etmekteyken bazıları geçmişte kalmış yöntemlerdir. Örneğin kadim Roma'da olduğu gibi, artık kuşların uçuş düzenini kontrol eden ve bunlardan anlamlar çıkaran bir sosyal sınıf yoktur. Fakat bunlara ilaveten farklı türden kehanet yöntemleri günümüzde kullanılmaktadır ve bunların çoğu 'fal' olarak bilinir. Fakat her birinin kadim kültürde izleri mutlaka vardır.

1.1.6.1. Astroloji

Bunlardan en önemlisi belki de Astroloji konusudur. Başlı başına pek çok sözlük ve ansiklopedi maddelerine (Aydüz, 2006; Culianu, 2005; Fehd, 2000), kitap bölümlerine ve dinler tarihiyle ilgili pek çok yazına (Koch-Westenholz, 1995) konu olan bu sistemi bütün detaylarıyla ele almak bizim bu çalışmamızın sınırları dışında kalmaktadır. Yine de genel hatlarıyla ele alındığında şu sonuçlardan bahsedilebilir:

İki sistemin -yıldızların hareket sistemi ve yeryüzünün varoluş sistemi- çakışması olarak astroloji, Mezopotamya ve Mısır'dan gelir. Geleceğin bilgisine, nedenbilime (etiology) ve tıbbî düzenleme bilgisine, evrensel ve kişisel kehanetlerde bulunmaya kadar pek çok hususla ilgilenen bir bilimdir. Gerçi Rönesans'tan sonra bilim statüsünü kaybetmiştir ama antik dünyada Helen kültüründen neşet ederek I. yüzyıl ilâ III. yüzyıla kadar Hindistan'a ve ardından VI. yüzyılda ise İran'a kadar ulaşır (Eliade ve Culianu, 1997, s. 114)².

İlim-i ahkâm-ı nücûmun (astroloji) matematiksel ilimlerden astronomiyle farkı, yıldızların konum ve hareketlerinin bir işaret sistemi oluşturduğuna ve bu sistem sayesinde gelecek, şimdiki durum ve geçmişe dair bilgi elde etmenin mümkün olduğuna inanılmasıdır. Bu anlamda astroloji, astronominin metafiziğidir. İlim-i ahkâm-ı nücûmun en önemli ve en gelişmiş dalı ahkâm astrolojisidir. Bu konudaki literatür '*mevalîd*' ve '*ihdiyârât*' olmak üzere iki ana gruba ayrılır. *Mevalîd* literatürü bir insanın doğumu sırasında yıldızların bulunduğu yere bakarak kehanet yapmayla ilgilidir. *İhtiyarat* ilmi ise Batı dilinde '*menoloji*' olarak bilinir ve belirli bir işi uğurlu ve uğursuz olduğuna inanılan vakitlerde yapıp yapmamayı mümkün kılan takvimler hazırlamaktan ibarettir.

1.1.6.2. Tarot

Önceden belirlenmiş bir deste kart ile kehanette bulunma yöntemi *Carthomancy* olarak bilinir. Bu tür kartlar günümüzde oyun kartlarına dönüşmüş olsa da, kadim zamanlarda ilk etapta kehanetlerde bulunmak için kullanıldığı bilinmektedir. Kartların okunarak kehanetlerde bulunma yöntemini daha çok çingeneler uygulamaktaydı. Her ne kadar bu çingenelerin Hindistan kökenli olup, İran üzerinden Avrupa'ya geldikleri tahmin edilse de onlar kendilerinin Mısır kökenli olduklarını iddia etmekteydiler. O zamanlar İran'da meşhur olan *atouts* denilen bazı resimli kartlarla kehanetlerde bulunurlardı, daha sonra Avrupa'da belli bir değişime uğrayan bu kartlar *tarot* olarak anılır oldu ("*Carthomancy / Tarot*," 2003, s. 128).

Tarot kartlarının kökenlerine dair yapılan bir diğer izaha göre ise, bu kartlar aslında Gnostikler tarafından Güney Avrupa'ya tanıtılmıştır. Avrupa'nın zulmünden kaçmak ve dinlerinin özünü korumak için yeraltına inmek zorunda kaldıklarında, öğretilerini muhafaza edebilmek için temel inançlarını 22 adet levhaya resimli bir şekilde nakşetmişlerdi. Bu levhalardaki resimler de nefsin

² Eliade'ın yakın arkadaşı önemli bir dinler tarihi profesörü olan Petru Culianu'nun adı bu çeviri kitabın başlığında ve içinde 'Couliano' olarak yanlış bir şekilde belirtilmiştir. Muhtemelen baskı hatasından kaynaklı bu küçük hatayı belirtmekte fayda vardır.

mükemmele erişmesi yolundaki tekâmülünü temsil eden 22 adet basamağın izdüşümleriydi ("Cartomancy / Tarot," 2003, s. 128).

Başka bir izaha göre ise tarot kartlarının ruhanî atası, ezoterik hikmet bilgisi ile İbranî harf sisteminin birleşiminden oluşan ve felsefesini Kabbala öğretisinden alan bir yapıydı. Böylece her bir İbranice harfe (toplam 22 harf) bir alegorik resim karşılık gelmekteydi. İlerleyen yüzyıllarda bu kartlar kendi aralarında *Major Arcanum* (Büyük Arkana) ve *Minor Arcanum* (Küçük Arkana) olmak üzere iki temel gruba ayrılarak günümüzdeki şeklini aldı. Tarot açılması yöntemleri de birbirinden oldukça farklıdır. Bazı bakıcılara göre yuvarlak şekilde açılması, bazılarına göre haç şeklinde, bazılarına göre de sırayla açılması yöntemleri kullanılmaktadır ("Cartomancy / Tarot," 2003, s. 129).

Tarot kartları da rune taşlarında olduğu gibi hem düz hem ters açılmalarına göre olumlu/olumsuz anlamlar ihtiva eder. Her bir tarot kartının farklı bir anlamı vardır. Major Arcanum grubunda 22 adet tarot kartı vardır. Bunlar sıfırdan başlamak üzere şöyledir: Joker, Büyücü, Azize, İmparatoriçe, İmparator, Aziz, Aşıklar, Araba, Adalet, Ermiş, Kader Çarkı, Güç, Asılan Adam, Ölüm, Denge, Şeytan, Kule, Yıldız, Ay, Güneş, Hüküm ve Dünya. Minor Arcanum serisi ise dört seride ele alınır: Değnek, Kılıç, Kupa ve Para serileri. Bunların ortaçağ dünyasının dört temel insan sınıfının bir temsili olduğu düşünülür. Bunlardan değnek sınıfındaki kartlar çiftçileri temsil eder ve zamanla bu kartlar kişinin maddi durumu ile ilgili öngörülerde bulunmak üzere kullanılagelmiştir. Para serisi ise tüccar sınıfını temsil eder ve kişinin dünyevi ihtiras veya teşebbüslerini sembolize eder. Kupa serisi ise din adamları sınıfını temsil eder ve kişinin mutluluk, sevgi ve aşk ilişkilerini sembolize eder. Kılıç serisi ise asil tebaayı temsil eder ve kişinin nefret, öfke veya bahtsızlık gibi durumlarına yönelik yorumlar yapmak için kullanılır. Her bir seride bir adet kral, bir adet kraliçe, şövalye ve vale olmak üzere mutlaka birer kart yer alır. Bunlar tarot okumalarında değişik anlamlarda kullanılır. Örneğin kral, güçlü bir eril şahsiyeti mesela babayı, patronu vs. temsil eder ("Cartomancy / Tarot," 2003, ss. 129-133).

II. Kadim Kültürlerde Kehanet Yöntemleri

Yukarıda kehanet yöntemlerinden en sık görülenleri belirttik. Bunlar dışında kadim kültürlerde görülen başka kehanet yöntemleri de mevcuttur. Kehanette bulunan kişiler genelde görü yeteneğine sahip seçkin kişilerdir veya rahip sınıfı üyelerindedir. Fakat özellikle yukarıda belirttiğimiz yöntemlerin tekniği bilindikçe herkesin yapabileceği kehanetlerdir. Kadim kültürlerde hangi kehanet yöntemlerinin uygulandığını kısaca gözden geçirelim.

2.1. Mezopotamya'da Kehanet Yöntemleri

Mezopotamya terimi Sümerliler, Akkadlılar, Asurlular ve Babililer olmak üzere çevre halkları tanımlayan bir ibaredir (Foster, 2007, s. 161). Politeist bir inanç sergileyen bu kadim halklar tanrıları değişik özelliklerine göre gruplandırmışlardı. Kehanet yöntemlerinden ise *Shamash* ve *Adad* olarak bilinen tanrılar sorumluydu (Foster, 2007, s. 174). *Shamash*, güneş ve savaş tanrısıydı. Aynı zamanda ticaretin, ekonominin, adaletin ve verilen sözlerin bekçisiydi (Foster, 2007, s. 176). Bu iki tanrıya sunulan kurbanlar kesilerek iç organlarındaki, özellikle safra kesesi ve ciğerleri incelenirdi (Foster, 2007, s. 198).

Mezopotamya'da bilinen kehanet yöntemlerinin en detaylısı *somatomancy* türünden kehanetlerdir. Yani kişinin fiziksel özelliklerinin onun geleceğini veya karakterini şekillendirdiğine duyulan inançlar bu gruba girer. Belli organların şekilsel özelliklerine göre yorumlar şu şekildedir:

Ağız: Eğer kişinin dudağının üstünde bir ben varsa, Tanrı o kişiye bol bol rızık verir.

Ayak: Eğer kişinin ayağının sağ veya sol topuğunda bir ben varsa, başarıya giden yolu takip edecektir.

Cinsel organ: Erkeğin organı kalın ve uzunsa, oğulları olur.

Cinsel organ: Erkeğin organının sağ tarafında ben varsa, az oğlu olur.

Göbek: Eğer kadının karnı yumuşaksa, kolay doğum yapar, sertse doğumu sancılı olur (Böck, 2010).

Hititlerde tanrıların iradesinin bilinmeye çalışılmasına yönelik bir adanın şu duası genel olarak onlarda uygulanan kehanet yöntemlerini belirtmeye yeterlidir:

“Arzu ettiğim şeyi, ya rüyamda göster! Ya kehanet yöntemlerinden biriyle açığa çıksın, ya din adamları tarafından belirlensin ya da bütün rahiplere o şey ilham olsun” (Ray, 1981).

Mezopotamya'daki kehanet türleri ise oldukça çeşitlidir. Bunlardan, göksel cisimlerin devinimlerinin yorumlanmasıyla ilgili astrolojik kehanetler ve hayvan davranışlarının yorumlanmasıyla ilgili kehanetler ilk sıralarda gelir. İlaveten insanın yaşamında başına gelen tuhaf durumlar veya küçük kazalar da mutlaka belli bir manaya hamledilirdi. Ya da saydam nesnelere duru görü vasıtasıyla incelenmesi de uygulanan yöntemlerdendi (Foster, 2007, s. 205).

Hayvan iç organlarının nasıl yorumlandığıyla ilgili şu bilgiler enteresandır:

Eğer ciğerde iki 'yol/çizgi' varsa, seyahate çıkacak kişi amacına ulaşacaktır.

Eğer ciğerin sağ tarafında iki tane 'parmağa benzeyen işaretler' varsa, bu düşman anlamına gelir (Ray, 1981, s. 148).

2.2. Kadim İsrail'de Kehanet Yöntemleri³

Kadim İsrail'de görülen kehanet yöntemleri hiç şüphesiz çevresindeki halklardan bağımsız, farklı veya özgün değildi. Çevresel kültürlerin uyguladığı kehanet yöntemleri özellikle Hezekiel Kitabında belirtilmektedir. Burada Babil Kralının yaptığı kehanet şu ifadelerle yer alır:

Çünkü Babil Kralı iki yolun ayrıldığı, yolların çatallaştığı yerde fala bakmak için duracak. Okları silkeleyecek, aile putlarına danışacak, kurban edilen bir hayvanın ciğerine bakacak. Kütük yerleştirmek, öldür buyruğunu vermek, savaş naraları atmak, kapılara kütük yerleştirmek, toprak rampalar oluşturmak, kuşatma duvarları yapmak için sağ elinde Yeruşalim'i gösteren (fal) ok(u) olacak.(Hezekiel 21:21-22)

O halde fal oklarıyla kehanette bulunma, hayvan iç organlarına bakarak kehanette bulunma ve putlara danışma yöntemleri o dönemde bilinen ve uygulanan yöntemlerdi.

Ayrıca yukarıda Yasa'nın Tekrarı bölümünden alıntıladığımız metinde de (Yas., 18:10-12) pek çok kehanet yöntemi bildirilerek bunlar şiddetle yasaklanmıştı. Bir şeyin yasaklanması da doğal olarak o şeyin toplumda reel bir karşılığının olduğuna delalet eder.

Burada sıralanan yöntemlere ilaveten Kadim İsrail'de görü de önemli bir mefhumdu. Görü yeteneğine sahip kişilerin yaptığı kehanetler 'hozeh' ve 'roeh' fiilleriyle ifade edilirdi. Her iki fiil de görmekten türer. Bu görü yeteneğiyle ilgili Çölde Sayım 24:3-9'da geçtiği şekliyle Balam'ın görüşü örnek verilebilir:

Beor oğlu Balam,
Gözü açılmış olan,
Tanrı'nın sözlerini duyan,

³ Bu bölüm, (Porter, 1981, ss. 191-214)'ten özetlenmiştir.

Her şeye Gücü Yeten'in görümlerini gören,
Yere Kapanan, Tanrı'nın gözlerini açtığı kişi bildiriyor:
Bundan sonra gelen kısımlar kehanetin gerçek metnini içermektedir:
Ey Yakup soyu, çadırların,
Ey İsrail, konutların ne güzel
Yayıyorlar vadiler gibi,
Irmak kıyısında bahçeler gibi,
Rab'bin diktiği öd ağaçları gibi
Su kıyısındaki sedir ağaçları gibi.

Bu kehanet yöntemlerine ilaveten Yahve'den başka bir üstün güce dua edilerek onun bilgi açıklamasını istemek de şiddetle eleştirilmiştir. Kadim İsrail'de ölümlerin ruhlarına danışılarak da kehanette bulunma yöntemi olan *necromancy*'nin izlerini görmekteyiz. Özellikle 1. Samuel 28'de Endor isimli bir kadının bu yöntemi uyguladığına dair bilgiler yer alır.

2.3. Kadim Roma'da Kehanet Yöntemleri⁴

Roma'daki kehanetler hakkında bize en çok bilgi veren Cicero'dur. 'Kehanetler Üzerine' isimli kitabında o, özellikle filozoflardan Sokrat, Platon ve Aristo'nun kehanetlere inandığını bildirmektedir. Bir dönem kendisi de augur (kuş kehanetinde bulunan kişi) olduğu için özellikle bu kehanet türünün Roma şehir devletinde itibarlı mesleklerden olduğunu bildirir. Fakat bundan başka diğer tüm kehanet türlerini reddeden bir yaklaşımı vardır.

Roma'da ayrıca ölen kişilerin ruhlarına danışmanın (*necromancy*) da uygulandığına dair rivayetler vardır. Hatta 5.yy'da Aristophanes isimli bir kişinin kendisinin bir *psuchagogos* (*necromancer*) yani ruh çağırıcı olduğunu iddia ederek, bir süre önce savaşta ölen ve kalbi sökülen Peisander isimli bir kişinin kendisini ziyaret ettiğini ve sökülen kalbi yerine bir devenin kurban edilerek kalbinin tanrılara adak olarak sunulmasını istediğini belirtir.

Roma'da değişik kehanet yöntemleri uygulanmaktaydı. Bir takım kurbanların sunulmasıyla iç organlarını inceleyen ve çeşitli kehanetlerde bulunan kişilere *hiereus* denilirdi. Rüyalar da kehanetlerde bulunmak için vazgeçilmez araçlardı. Rüya yorumcularına ise *oneiropolos* denilirdi. Son olarak bir de

⁴ Bu bölüm, (Morrison, 1981, ss. 87-144)'ten özetlenmiştir.

ikinci göz sahibi olduğuna inanılan kişiler de vardı. Bunlar olur olmadık zamanlarda bir cezbeye kapılarak herhangi bir konuda bir kehanette bulunurlardı.

Bu kehanetler belli bazı merkezlerde yapılırdı. Her yer ve herkes kehanette bulunmaya layık değildi. Dodona ve Delphi şehri başlıca iki kült merkeziydi.

2.4. Kadim Çin'de Kehanet Yöntemleri⁵

Çin'de temel olarak en çok kullanılan üç adet kehanet yöntemi görmekteyiz. Bunlardan ilki kemik kehaneti dediğimiz yöntemdir. Bu yöntemde belli hayvanların iskeletlerinin bir parçası, mesela leğen kemiği, ya da kaplumbağaların kabuğu alınıp ısıtılır ve çatlakları sağlanır ve bu çatlaklar yorumlanır. İkinci yöntem ise yukarıda da değindiğimiz Yijīng ile yapılan kutsal kitap kehanetidir. Bu kehanetin yapılışını bir sonraki bölümde ele alacağımız için burada değinmeyeceğiz. Üçüncü yöntem olarak belli bir toprağın şekilsel özelliklerinin incelenerek orada iyi veya kötü ruhlardan hangilerinin olduğunun tespitine yönelik icra edilen bir sistemdir. Bu sistem daha sonra *feng-shui* olarak bilinen enerji akımının düzenlenmesi prensibine dönüşmüştür.

Bu sistemlerden en eskisi kemik kehanetidir (*scapulimancy* olarak bilinir). Tahminen M.Ö. 3500 yıllarına kadar geri giden arkeolojik bulgular sayesinde bu yöntemden haberdarız. Kehanet kemikleri yöntemi ilerleyen yüzyıllarda da özellikle Shang hanedanlığı sarayında ve muhtemelen bizzat imparator tarafından düzenlenen bir yöntemdi. Bu yöntemde belirli bir soruya yoğunlaşarak, leğen kemiği, kürek kemiği veya kaplumbağa kabuğu ısıtılır ve üzerinde çatlaklar oluşması sağlanırdı. Sonra da bu çatlaklar çeşitli şekillerde yorumlanırdı. Özellikle kaplumbağa kullanılması manidardır zira kaplumbağa bir inanışa göre uzun ömrü ve ölümsüzlüğü temsil eder. İnsanın bilmek istediği şey de kendi ömrünün çok ötesine uzandığı için bu kadar uzun yaşayan bir hayvanın 'bilginin' bedenlenmiş formu olduğu inancı vardır.

Feng-shui ise Çin'in en genç kehanet yöntemidir. Feng, Çince'de hava, Shui ise su anlamına gelir. Yani hava-su anlamındaki bu yöntemde asıl hedeflenen belirli bir arazinin hangi amaç için daha elverişli olduğunun tespiti- dir. Örneğin bir şehir kurmak, tarım yapmak, ev inşa etmek veya mezar kazmak bu amaçlardan sayılabilir. Bu yöntem modern dönemdeki pusulaların icadına kadar değişik buluşların arkaik atası sayılabilir.

⁵ Bu bölüm, (Leowe, 1981, ss. 38-63)'ten özetlenmiştir.

2.5. Kadim Tibet'te Kehanet Yöntemleri⁶

Tibet'te kehanet konuları çok çeşitlidir. Kiminle evlenileceği, çocukların olup olmayacağı, yolculuğa çıkma veya iş kurmanın şans getirip getirmeyeceği, ya da mesela bir evin en iyi nereye inşa edileceği, hastaların nasıl tedavi edileceği, kanunî bir durumun nasıl çözüleceği, kayıp eşyaların bulunmasıyla ilgili sorular ve bunun gibi daha pek çok soruya cevap için kehanetlerde bulunulurdu.

Tibet'teki hayatın her aşamasını şekillendiren en önemli unsur şüphesiz Budizm'dir. Özellikle *lamalar* ve *tulkular* Tibet'teki kehanet uygulamalarının çoğunu yaparlardı. *Tulku* ise, hem mevcut hayatında ve hem de bir önceki hayatında *lama* olan kişiye verilen isimdir. Yani ikiden fazla yaşamında lama olan kişiler ruhanî olarak daha ileri noktada olduklarına inanılırdı. Bu yüzden onlar özellikle kehanet yöntemlerinde en üstün otorite olarak kabul edilirdi.

Tibet'te en sık uygulanan kehanet yöntemi ise astroloji idi. Özellikle yılın bütün gün ve ayları dikkatli bir matematik bilgisiyle hesaplanır; belirli işlerin hangi günlerde yapılmasının daha uygun olacağı ortaya konulurdu. Evlilik ve yolculuk gibi işler için uğurlu günler belirlenirdi. Tibet'te uygulanan diğer kehanet yöntemleri ise şöyle sıralanabilir:

Pra (Tra) – duru görü yöntemi

Bu yöntem ayna, cam, parlak metal veya su gibi yansıtıcı yüzeylere bakarak oradaki sembol ve işaretlerin okunması yöntemidir. Tibet'te astrolojiden sonra en sık görülen kehanet yöntemidir. Hatta bu kehanet, bir Lama öldükten sonra onun yerine inkarne (yeniden doğacak) olacak olan diğer Lama'nın kimliğinin tespitinde kullanılırdı. Bunun için de özellikle kutsal kabul edilen bir göl kenarına gidilip gölün yüzeyindeki işaret ve semboller yorumlanırdı.

Md-Mo – fal oklarıyla kehanette bulunma

Bu kehanet yönteminde de iki ok kullanılır. Birisi siyah, diğeri beyaz olan bu oklar ışık ve karanlığı, olumlu ve olumsuz, iyiyi ve kötüyü temsil eder. Bu kehanetin uygulanması ise şöyledir: Düz bir masaya yün bir sergi serilir, üzerine de biraz arpa dökülür ve bu oklar düzgün bir şekilde yan yana konulur. Sonra kehanette bulunacak kişi, lama veya tulku, derin bir konsant-

⁶ Bu bölüm, (Rinpoche, 1981, ss. 3-37)'den özetlenmiştir.

rasyon haline girer ve sonra bu oklara odaklanır. Oklar görünür bir sebep olmadan oynarsa, oynayan ok hangisiyse ona göre yorumlarda bulunulur.

Phren-ba – tespih taneleriyle kehanette bulunma

Mala denilen ve 108 taneden oluşan tespihler bu kehanet yönteminin araçlarıdır. Kehanette bulunacak kişi aldığı bu tespihi derin bir tefekkür ve duru bir zihin sürecinden sonra belli mantralar okuyarak herhangi bir yerinden tutarak ikiye ayırır. Böylece sağ ve sol olmak üzere ikiye ayrılan kısımda kalan taneleri dörder dörder sayar. Geriye kalan dörtten az olan rakamı bir yere not eder ve bu işlemi üç kere tekrarlar. Böylece elde ettiği üç rakamı da şu şekilde yorumlar:

Eğer son kalan rakam 1 ise: iyi talihe işaret eder fakat bu biraz zaman alacaktır.

Eğer son kalan rakam 2 ise: kötü şansa delalet eder.

Eğer son kalan rakam 3 ise: ne olacaksa, ister iyi ister kötü, hemen olacaktır. Eğer son kalan rakam 4 ise: biraz zorluklarla beraber sonuçta iyi bir iş olacaktır.

Diyelim ki kehanet sonucunda kişi 1, 1 ve 1 rakamlarını buldu, o zaman şöyle yorumlar: mutlaka iyi bir şey olacak ama epey geç sürecek. Ya da diyelim ki 1, 3 ve 3 rakamlarını buldu, o zaman da iyi bir şey çok çabuk gerçekleşecek demektir.

So-Mo – zar ile kehanette bulunma

Bu yöntemde üç adet zar atılır ve bulunan her rakam bir yere ayrı ayrı kaydedilir. Toplamda 3 ilâ 18 arası bir sayı oluşur. Yani, diyelim ki 1, 2 ve 5 attı. Bunlara ilaveten toplamı 8 olmak üzere bu dört rakam için belirlenmiş kehanet tabletlerine müracaat edilir. Yani, 1, 2, 5 ve 8 rakamları için ilgili duruma yönelik bir kehanette bulunur.

Mar-me-tag-pa - Kandil alevi ile kehanette bulunma

Bu yöntemde de yanan bir kandilin alevine derin bir konsantrasyon hali ile bakılır ve bu esnada bir takım mantralar okunur. Bu kehanette bulunmak için belli bir zaman vardır. Ayın sekizinci ve onuncu günlerinde veya yarım ay veya dolunay zamanlarında bu kehanet gerçekleştirilir. Küçük bir çıra parçası, yapraklı bir köknar dalıyla birlikte tereyağına bulanarak yakılır ve alevi izlenir. Şu şekillerde yorumlanabilir:

Eğer ateş yarım ay şekline bürünürse, huzur ve rahata ereceksin.

Eğer ateş siyah duman çıkarırsa, görüşünün bulanık olduğuna delalet eder.

Eğer ateş koyu kırmızı ve siyah ile karışıksa duygusal bir çatışma içerisinde.

Eğer tereyağı taşar ve ateşi söndürürse, yapacağın işte başarısız olacaksın.

Bya-rog Kyi-skad Brtag-pa – kuş davranışlarının yorumlanarak kehanette bulunulması

Pek çok kadim kültürde olduğu gibi Tibet'te de kuşlar kehanette bulunmak için bir araçtı. Tibet'te daha çok kargaların kullanıldığını görüyoruz. Kargaların uçuş düzenlerine ek olarak çıkardıkları sesler de değişik şekillerde yorumlanmıştır:

Eğer bir karga, güney tarafından ötüyorsa, bir dost ziyarete gelecek

Eğer bir karga, doğu tarafından ötüyorsa, isteklerin gerçekleşecek

Eğer bir karga, güneydoğu tarafından ötüyorsa, düşman gelecek

Eğer bir karga, batı tarafından ötüyorsa, büyük bir rüzgar gelecek gibi anlamlara geldiğine inanılırdı.

2.6. Kadim Mısır'da Kehanet Yöntemleri⁷

Antik zamanlarda Romalı çağdaşları dahi Mısırlılar ve onların dinleri, tanrıları ve tapınakları hakkında fazla bir şey bilmiyorlardı. Günümüzde de ancak belli ölçüde bu sır perdesini aralamış bulunmaktayız. Ayrıca çöl toprakları olduğundan ne yazık ki arkeoloji namına çok fakir bir ülkedir. Neredeyse çanak-çömlek veya papirüslerden hiç iz kalmamıştır. Elimizdeki kısıtlı bilgiler piramit ve mezar yazıtlarından gelmektedir. Fakat bu yazıtlarda da kullanılan kehanet yöntemleriyle ilgili kayda değer bir bilgi yoktur.

Mısır, politeist bir devlet olduğu için tanrılar ile iletişim yolları elbette tarihleri boyunca önemli olmuştur. Bu iletişim de iki türlü sağlanırdı: kurbanlar ve rüyalar. Kurbanların tanrıları teskin ettiğine inanılırdı ve yalnızca kurban takdimeleri devam ettiği müddetçe tanrıların evrenin devamına rıza göstereceği fikri yaygındı. Tanrıların iradelerinin rüyalar vasıtasıyla gösterildiğine inanç vardı dolayısıyla rüya yorumu bir nevi kehanet şekliydi. Zira, Tevrat (Yaratılış, 41:1-7) ve Kur'an'dan (Yusuf, 12:43) bildiğimiz üzere de kadim Mısır'da rüyaların yorumlarına özel önem verilmekteydi.

⁷ Bu bölüm, (Ray, 1981, ss. 174-190)'dan özetlenmiştir.

Başka bir kehanet türü ise şu şekildeydi: Tanrı heykellerinin huzuruna çıkan bir adam evet-hayır cevaplı bir soru sorardı. Eğer tanrı heykeli öne doğru eğilir veya herhangi bir şekilde sallanırsa yanıtının 'evet' olduğu, hiçbir hareket yapmazsa yanıtının 'hayır' olduğu anlaşılırdı. Yine de kanıtlar ekseninde duruma bakacak olursak, kadim Mısır kültürü için özgün bir kehanet türü olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Pek çok durumda kadim Mısır'ının yaptığı gibi, kehanet konusunda da çevre halklardan bazı uygulamaları bünyesine katarak 'Mısırlılaştırdığı' iddia edilebilir.

III. Uygulamalı Bir Kehanet

Buraya kadar kehanet türlerinin neler olduğunu kısaca ele aldıktan sonra genel hatlarıyla kadim uygarlıkların uyguladıkları kehanetlerden bahsettik. Arkaik insan, temelde bilinmeyene duyduğu merak nedeniyle hayatında karşılaştığı hemen her olayın üstün bir gücün vasıtasıyla gerçekleştiği şeklinde yorumlamıştır. Böylece bu üstün gücün bilgisini keşfederek kendisini gelecekte nelerin beklediğini bulmaya çabalamıştır.

Bu bilgiler ışığında modern insanın da aynı hislerden yoksun olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Yöntemler farklılaşsa da gaye her zaman aynı kalmıştır: Geleceği görebilmek! İşte bu nedenlerle çalışmamızın bu bölümünde yukarıdaki teorik bilgileri pratiğe dökmeye çalışacağız. Cevap aranan sorular 'Şu kişiyle evlenecek miyim, zengin olacak mıyım, yolculuğa çıkmam bana faydalı olacak mı' gibi dar kapsamlı olabileceği gibi 'savaş çıkacak mı, kıtlık olacak mı, ekonomik kriz olacak mı' gibi daha geniş kapsamlı da olabilir. Çalışmamızda örnek olarak *bibliomancy* kehanet yöntemlerinden birisi olan Yijīng'e başvurma yöntemini kullanacağız.

Yijīng'e başvurarak kehanette bulunmak için madeni bir para alınır. Bu para üç kere havaya atılır ve çıkan sonuçlar yazılır. Bu işlem altı kere tekrarlanır. Yani, toplamda on sekiz kere madeni para atılır. Bu esnasında yoğun bir konsantrasyon hali ile merak edilen soruya odaklanılır.

1. Atışta şu sonuçların çıktığını varsayalım: Yazı + tura + yazı.

İki yazı bir tura gelen bu kombinasyonda oluşacak hexagramın 1 numaralı satırı sağlam çizgi (Yáng'ı temsil eder) olarak belirlenir.

2. Atışta şu sonuçların çıktığını varsayalım: Tura + yazı + tura

İki tura bir yazı gelen bu kombinasyonda oluşacak hexagramın 2 numaralı satırı kırık çizgi (Yīn'i temsil eder) olarak belirlenir.

3. Atışta şu sonuçların çıktığını varsayalım: Yazı + yazı + yazı

Üç adet yazı gelen bu özel durum ikinci bir hexagramı tetikleyecektir, çünkü şans üç kere aynı şekilde tezahür etmiştir. Nihai durumda, iki adet hexagram üzerinden kehanet yorumu yapılmalıdır. Bu durumda, ilk hexagramın 3. satırı kırık çizgi ve ikinci hexagramın 3. satırı sağlam çizgi olarak belirlenir. Yīn-Yáng dengesini tesis etmek için bu ikinci hexagram oluşturulmalıdır.

4. Atışta şu sonuçların çıktığını varsayalım: Yazı + yazı + tura

İki yazı bir tura gelen bu kombinasyonda oluşacak hexagramların 4 numaralı satırları sağlam çizgi olarak belirlenir. İkinci hexagramı etkileyen bir enerji taşması olmadığı için ikinci hexagram için de aynı şekil kullanılır.

5. Atışta şu sonuçların çıktığını varsayalım: Yazı + tura + yazı

İki yazı bir tura gelen bu kombinasyonda oluşacak hexagramların 5 numaralı satırları sağlam çizgi olarak belirlenir. İkinci hexagramı etkileyen bir enerji taşması olmadığı için ikinci hexagram için de aynı şekil kullanılır.

6. Atışta şu sonuçların çıktığını varsayalım: Tura + tura + yazı

İki tura bir yazı gelen bu kombinasyonda oluşacak hexagramların 6 numaralı satırları kırık çizgi olarak belirlenir. İkinci hexagramı etkileyen bir enerji taşması olmadığı için ikinci hexagram için de aynı şekil kullanılır. O halde ortaya çıkan hexagramlar şu şekildedir:



Soldaki, Yijīng'deki **17. Hexagrama** tekabül etmektedir. Sağdaki ise onun enerjisini dengelemek için **49. Hexagrama** dönüşmüş halidir. Yorumlar-ken her iki şekli de esas almak gerekmektedir. James Legge tarafından tercüme edilen Yijīng, Max Müller'in editörlüğünü üstlendiği 50 ciltlik '*Sacred Books of the East*' isimli külliyatın 16. cildi olarak yayınlanmıştır. İlgili eserde bu hexagramlar için yapılan yorumlar şöyledir:

<i>Sui</i> (17. Hexagram)	<i>Ko</i> (49. Hexagram)
Sui hexagramı, kayda değer bir ilerlemenin ve başarının alametidir. Yine de sağlam ve doğru davranmakta fayda vardır. Böylece hataya düşülmez 1. Birinci çizgi sağlam çizgidir. Kişinin peşinde koştuğu nesnenin değişiklik	Ko hexagramı ile belirtilen şeyler, sadece durumun nihayete erdikten sonraki süreci ile ilgili olduğuna inanılır. Kayda değer bir ilerlemenin ve başarının alametidir. Yine de sağlam ve doğru davranmakta fayda vardır. Böylece

<p>göstereceğini ifade eder. Eğer kişi sağlam adımlarla ilerler ve dürüst olursa, herhangi bir hataya düşmeyecektir. Kendini aşır, etrafındakilerden destek alırsa, çok büyük iyiliklere ulaşacaktır.</p> <p>2. İkinci çizgi kırıktır. Kişinin çocukluk hülyalarına kapıldığını ve erişkinlik deneyimlerini görmezden geldiğini sembolize eder.</p> <p>3. Üçüncü çizgi kırıktır. Kişinin erişkinlik deneyimlerine daha çok önem verdiğini ve çocukluk hülyalarını geride bıraktığını sembolize eder. Böylesi birbirini takip eden bir silsileye (çocukluktan-yetişkinliğe) sahip kişi, elbette nihayetinde hedefine ulaşır.</p> <p>4. Dördüncü çizgi sağlamdır. Kişinin taraftar bulmasını sembolize eder. Fakat sağlam ve dürüst olursa bile kötülüğe maruz kalınabilir. Yine de samimi bir kişi, hangi hataya düşebilir?</p> <p>5. Beşinci çizgi sağlamdır. Hükümdarın tebaasına samimi olduğu müddetçe her daim iyi talih ile mükafatlandırılacağını gösterir.</p> <p>6. En yukarıdaki çizgi kırıktır. Burada Hükümdarın Batı dağlarındaki tanrılara kurban sunarken, sağlamlığa tutunduğunu ve samimiyete sarıldığını görüyoruz. ("The I Ching," ss. 93-94)</p>	<p>pişman olunmaz.</p> <p>1. Birinci çizgi sağlam çizgidir. Kişinin bir tür değişim geçireceğini sembolize eder, tıpkı sarı öküzün derisinin değiştiği gibi.</p> <p>2. İkinci çizgi kırıktır. Kişinin belli bir zaman sonra bazı değişiklikler yapacağını / geçireceğini sembolize eder. Yapılacak iş talihli bir sonuç doğuracaktır. Hataya düşülmeyecektir.</p> <p>3. Üçüncü çizgi sağlamdır. Kişinin yapacağı işin kötü bir sonuç doğuracağını sembolize eder. Sağlam ve dürüst olsa dahi, durumu vahimdir. Yapmayı düşündüğü değişimi oturup üç kez daha detaylıca düşünürse, kendisine inanılacaktır.</p> <p>4. Dördüncü çizgi sağlamdır. Pişmanlık alametlerinin dağılacağını sembolize eder. Kişi mevcut düzenini değiştirse dahi, iyi bir neticeyle karşılaşacaktır.</p> <p>5. Beşinci çizgi sağlamdır. Üstün kişinin, bir kaplanın vücudundaki şeritlerin değişmesi gibi, işlerinin değişeceğini ama yine de bu değişimin iyi talihle neticeye ereceğini sembolize eder.</p> <p>6. Altıncı çizgi kırıktır. Yüce insanın, bir leopar gibi beneklerinin değiştireceğini, alçak insanın ise itaatini göstermek için yüzünü değiştireceğini sembolize eder. Şuan için bir atılım yapmak kötülükle sonuçlanır, ancak sağlam, dürüst, ve sabırlı olmakta fayda vardır. ("The I Ching," ss. 167-168)</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Yijing kitabında geçtiği üzere bu hexagramlar, hakkında yanıt aranan konu ile ilgili fazla aceleci olmamak, verilecek kararlarda dürüst olmak, sağlam adımlarla ilerlemek ve etraftaki kişilerden yardım ve fikir almak gibi anlamlara

gelmektedir. Oldukça geniş anlamlara gelebilecek bu ibareler, kadim dönemlerde saray kâhinleri tarafından titiz bir şekilde yorumlanırdı.

Sonuç

Kehanetlerdeki sembollerin yorumlanması bizim gibi sanayi toplumlarında doğan insanlara anlaması oldukça zor, sıradan, gereksiz, ilkel, mantıksız ve yabancı gelmektedir. Fakat böyle bir eleştiriyi yapmadan önce, bilimin yeterince gelişmediği o dönemleri düşünmek zaruridir. Zira bilinmeyene duyulan merak her çağda insanoğlunu celbeden bir ihtiras olmuştur. Kadim insanlar da geleceklerini merak ettiklerinden birbirinden çeşitli kehanet yöntemleri uygulamışlardır. Bu kehanet yöntemleri incelendiğinde ortak bir bilinç olduğu görülmektedir. Buna göre kimi toplumlarda hayvanlar, tanrısal bilginin yeryüzündeki önemli bir tezahürü sayılarak, onların ayak izleri dikkatlice incelenmiş ve anlamlar çıkarılmaya çalışılmıştır. Kuşların uçuş düzeni veya çıkardıkları seslerin de gaipten bilgiler içerdiğine inanılmıştır. Kurban edildikten sonra, kurbanın iç organlarının incelenmesi ise hemen hemen her kültürde vardır.

Bunlara ilaveten parlak cisimler, aynalar veya su gibi yansıtıcı yüzeyler de kehanetlerde bulunmak için önemli birer nesne konumunda algılanmıştır. Bu nesnelere görülen değişik silüetler çeşitli biçimlerde yorumlanarak geleceği ifşa etmek amaçlanmıştır. Kura yöntemine dayalı kehanet türleri de geçmişte olduğu gibi günümüzde de oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bunların temelinde belli manalar taşıdığına inanılan bazı özel kartların, taşların veya harflerin, rastgele bir şekilde seçilerek bilinmeyen sırlı perdesini aralayabileceğine duyulan inanç yatmaktadır. Çoğu zaman da kutsal kitaplar benzer şekilde kullanılmıştır. Zira onlar, doğrudan tanrısal bir esin kaynağı olduğu için her türlü bilgiyi içinde barındırdığına inanılmış ve bu da onların büyüsel güçlerinin olduğu inancını doğurmuştur.

Bu çalışma sonucunda biz de yeni öğrendiğimiz bir tekniği değişik sollar eşliğinde kullanarak ilgili yöntemi bir nevi test ettik. Sonuçlara bakıldığında, bazen anlaması oldukça zor yorumların yapıldığını, bazen de herkesin söyleyebileceği sıradan yorumların yapıldığını müşahede ettik. Bu gibi kehanet yöntemlerinin hakikat ile bağını tespit edememekle beraber, psikolojik destek için faydalı olabileceği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Ailurography. (2001) Encyclopedia of Occultism & Parapsychology içinde. (5th ed., C. I). United States of America: Gale Group.
- Alectromancy (or Alectryomancy). (2001) Encyclopedia of Occultism & Parapsychology içinde. (5th ed., C. I). United States of America: Gale Group.
- Annus, A. (2010). On the Beginnings and Continuities of Omen Sciences in the Ancient World. A. Annus (Ed.), Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World içinde (ss. 1 - 19). Chicago: The University of Chicago.
- Arabian Religions. (2006) Britannica Encyclopedia of World Religions içinde. (ss. 70-71). Singapore: Encyclopaedia Britannica, Inc.
- Aune, D. E. (1987). Oracles. Encyclopedia of Religion içinde. (2nd ed., C. 10, ss. 6831 - 6838). United States of America: Thomson Gale.
- Aydın, M. (1995). Fal. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aydüz, S. (2006). Münecimbaşı. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde. (C. 31, ss. 2-4). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bonnet, S. M. (2005). Mirrors. Encyclopedia of Religion içinde. (2nd ed., C. 9). United States of America: Thomson Gale.
- Böck, B. (2010). Physiognomy in Ancient Mesopotamia and Beyond: From Practice to Handbook. A. Annus (Ed.), Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World içinde (ss. 199 - 224). Chicago: The University of Chicago.
- Cartomancy / Tarot. (2003) Gale Encyclopedia of the Unusual and Unexplained içinde. (C. 2, ss. 128-136). USA: Gale.
- Chirognomy. (2001) Encyclopedia of Occultism & Parapsychology içinde. (5th ed., C. I). United States of America: Gale Group.
- Crystal Gazing (or Crystallomancy). (2001) Encyclopedia of Occultism & Parapsychology içinde. (5th ed., C. I). United States of America: Gale Group.
- Culianu, I. P. (2005). Astrology. Encyclopedia of Religion içinde. (2nd ed., C. 1). United States of America: Thomson Gale.
- Davies, T. W. (1915). Augury. The International Standard Bible Encyclopaedia içinde. (C. 2). Chicago: The Howard-Severance Company.

- Eliade, M. ve Culianu, I. P. (1997). *Dinler Tarihi Sözlüğü* (A. Erbaş, Çev. İ. Taşpınar Ed.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Fehd, T. (2000). *İlm-i Ahkâm-ı Nücûm*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde. (C. 22, ss. 124-126). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Foster, B. R. (2007). Mesopotamia. J. R. Hinnels (Ed.), *A Handbook of Ancient Religions* içinde (ss. 161-213). Cambridge: Cambridge University Press.
- Graham, W. A. (2005). Scripture. *Encyclopedia of Religion* içinde. (2nd ed., C. 12, ss. 8194 - 8205). United States of America: Thomson Gale.
- The I Ching. (J. Legge, Trans.). F. M. Müller (Ed.) içinde, *The Sacred Books of the East* (Second Edition ed., C. XVI). New York: Dover Publications, Inc. .
- Joseph F. Charles ve Marchant, J. R. V. (1904). *Cassell's Latin Dictionary* içinde. London, Paris, New York & Melbourne: Cassell and Company, Limited. .
- Koch-Westenholz, U. (1995). *Mesopotamian Astrology: An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*. Denmark: Museum Tusulanum Press.
- Leowe, M. (1981). China. M. Loewe ve C. Blacker (Eds.), *Divination and Oracles* içinde (ss. 38-63). London: George Allen & Unwin.
- Mcguire, M. R. P. (2003a). Divination. *New Catholic Encyclopedia* içinde. (2nd ed., C. 4, ss. 784 - 786). Washington, D. C.: Thomson Gale.
- Mcguire, M. R. P. (2003b). Sortes Homericae, Vergilianae, Biblicae. *New Catholic Encyclopedia* içinde. (2nd ed., C. 13). Washington, D. C.: Thomson Gale.
- Morrison, J. S. (1981). The Classical World. M. Loewe ve C. Blacker (Eds.), *Divination and Oracles* içinde (ss. 87-114). London: George Allen & Unwin.
- Partridge, E. (2006). -there. E. Partridge (Ed.) *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English* içinde. Tylor & Francis e-Library ed. London and New York: Routledge: Tylor & Francis Group.
- Pemberton III, J. (1987). Yoruba Religion. *Encyclopedia of Religion* içinde. (2nd ed., C. 14, ss. 9909 - 9912). United States of America: Thomson Gale.
- Porter, J. R. (1981). Ancient Israel. M. Loewe ve C. Blacker (Eds.), *Divination and Oracles* içinde (ss. 191-214). London: George Allen & Unwin.

- Ray, J. D. (1981). Ancient Egypt. M. Loewe ve C. Blacker (Eds.), Divination and Oracles içinde (ss. 174-190). London: George Allen & Unwin.
- Rinpoche, L. C. R. (1981). Tibet. M. Loewe ve C. Blacker (Eds.), Divination and Oracles içinde (ss. 3-37). London: George Allen & Unwin.
- Wahlgren, E. (1987). Runes [First Edition]. Encyclopedia of Religion içinde. (2nd ed., C. 12, ss. 7938 - 7940). United States of America: Thomson Gale.
- Walker, J. (2005). Nûrî. The Encyclopaedia of Islam içinde. (New ed., C. 8, ss. 138 - 140). The Netherlands: E. J. Brill.
- Yusa, M. (2005). Chance. (L. Jones, Ed.) Encyclopedia of Religion. ABD: Thomson Gale.
- Zwemer, S. M. (1920). The Influence of Animism on Islam: An Account of Popular Superstitions. London: The Macmillan Company.

İnternet Erişimleri (Son Erişim Tarihi 29.03.2016)

Url 1: Aşağıdaki web sayfasına girildiğinde sağ taraftan *Vergil* seçildikten sonra sol tarafa yeni menüler gelmektedir. Oradan 6. Kitap 801-853 kısımlı bölüme tıkladığında ilgili beyit numaraları İngilizce – Latince çevirileri ile beraber yer almaktadır.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper>

Url 2: *Dream of the Rood* resminin alındığı kaynak için:

http://employees.oneonta.edu/farberas/arth/arth212/liturgical_objects/dream_of_the_rood.html

Url 3: *Jelling Stone* resminin alındığı kaynak için:

<http://www.megalithic.co.uk/article.php?sid=17683>

Url 4: Rune taşları ile ilgili görsellerin, açıklamaların ve anlamlarının tümü için:

<http://www.runemaker.com/>

Url 5: Rune taşlarından *gebo*'nun anlamları için:

<http://www.runemaker.com/futhark/gebo.shtml>

Url 6: Aşağıdaki web sayfasına tıklayarak soldaki menüde yer alan 'Rune Meanings' isimli sekmede 24 rune taşının da ayrı ayrı anlamları yer almaktadır.

<http://www.runemaker.com/futhark/reading.shtml>

Types of Divinations and Their Practice in Ancient Cultures

Citation / ©- Karatosun, M.O. (2016). Types of Divinations and Their Practice in Ancient Cultures, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (2), 277-308.

Abstract- *Divination is the attempt to elicit the mysterious veil of future or unknown secrets of past by interpreting the signs with some transcendent help or intrinsic nature by means of some tools or with a pure clairvoyance. Those who interpret these signs are called oracles. Types of divinations consist of two main categories: indigenous and artificial. We encounter some type of divination methods almost in every ancient culture. This paper defines eighteen divination methods which are categorized into six main themes and gives examples of divination methods that can be seen in ancient cultures of Egypt, Mesopotamia, Israel, Rome, China and Tibet. Moreover, in the light of data accumulated in this paper, the researcher has conducted a divination, which aims to make a practical approach to the study.*

Keywords- *Divination, augury, oracle, ancient cultures, Yijing (I-Ching)*

Müstansırıyye Medresesi'nde (631/1233-34) Eğitim-Öğretim Faaliyetleri*

Arş. Gör. Ahmet BEKEN**

Atıf / ©- Beken, A. (2016). Müstansırıyye Medresesi'nde (631/1233-34) Eğitim-Öğretim Faaliyetleri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 309-337.

Öz- *Medreseler İslâm medeniyetinde yükseköğretimin icra edildiği önemli eğitim-öğretim kurumlarıdır. Bu kurumlardan Büyük Selçuklular döneminde Nizâmülmülk tarafından Bağdat merkezli kurulan Nizâmiye Medreseleri medrese geleneğinin en önemlileri olarak zikredilebilir. Bu geleneğin diğer bir önemli örneği ise Bağdat'ta Halife Müstansır-Billâh tarafından kurulan Müstansırıyye Medresesidir (631/1233-34). Biz bu çalışmada, Müstansırıyye Medresesi'nin vakfiyesi ve öğretim kadrosundan hareketle burada okutulan ilimlerle kurumun eğitim anlayışını ve önceki medreselerden farklarını tespit etmeyi amaçladık. Müstansırıyye Medresesi bünyesinde başta fıkıh okulları olmak üzere, birer dârü't-tıbb, dârü'l-hadis, dârü'l-Kur'an, mescitler, kütüphane ve hamam gibi yapıları barındıran ve bu özelliği ile büyük bir külliye özelliği gösteren bir kurumdur. Bu medresede dinî ilimler kapsamında değerlendirilen fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, tefsir ile aklî/tabî ilimler kategorisinde ele alınan tıp, aritmetik, hendese, botanik gibi ilimlerin öğretimi yapılmıştır.*

Anahtar sözcükler- *Medrese, Müstansırıyye Medresesi, eğitim-öğretim*

§§§

Makalenin gelişi 25.10.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Bu makale "İlk Kuruluş Dönemlerinde Medreselerde Dinî İlimlerin Öğretimi - Nizâmiye ve Müstansırıyye Örnekleri-" isimli yüksek lisans tezimizden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Çukurova Ü. İlahiyat F. Din Eğitimi Anabilim Dalı, e-posta: ahmtbeken@gmail.com

Giriş

İslâm dünyasında VI/X. asırda ortaya çıkıp özellikle V/XI. asırdan itibaren sistemleşerek yaygınlık kazanan medreseler bu yüzyıldan sonra yüksek düzeyde eğitim-öğretim faaliyetlerinin sürdürüldüğü başlıca kurumlar olmuştur. Bu kurumlar ilk kuruldukları zaman birtakım özellikleriyle ön plana çıkmıştır. Erken dönemde faaliyet gösteren medreselerin genellikle bir âlimin adına kurulmuş olması bu bağlamda zikredilebilir. Bu durum aynı zamanda İslâm eğitim geleneğinin aslında kurum merkezli olmaktan ziyade şahıs merkezli olması gerçeğiyle de yakından ilgilidir. Adlarına medrese inşa edilen âlimlerin söz konusu medresede daha çok mensubu buldukları fıkıh mezhebinin fûrû ve usûl kısmıyla ilgili dersler vermeleri medreselerin diğer bir özelliği olarak öne çıkmaktadır. Bundan dolayı kurulan erken dönem medreselerindeki eğitim-öğretim faaliyetlerinin daha çok fıkıh ve fıkıh usûlünün öğretimine yönelik bir faaliyet olduğu söylenebilir. Vakfiyesinde belirtildiği üzere eğitim-öğretim faaliyetlerinin tek bir mezhebe göre yani Şâfiî usûl ve fûrûna göre yapılması Nizâmiye Medreseleri/ Bağdat Nizâmiye Medresesi için de geçerlidir. Nizâmülmülk, mensubu bulunduğu Şâfiîliği güçlendirme ve yaymanın¹ yanı sıra Bâtınlık gibi akımlara karşı düşünsel alanda da mücadele ederek Sünnî düşüncüyü güçlendirmek², devletin idarî, adlî ve eğitici (müderres, muid, vaiz vs.) kadrosu için nitelikli insan yetiştirmek gibi amaçlarla başta Bağdat'ta olmak üzere çok sayıda medrese inşa ettirmiştir. Planlı bir öğretim programı olmayan Nizâmiye medreselerinde ağırlıklı olarak dinî ilimler (fıkıh, fıkıh usûlü, hilâf, ferâiz, hadis, tefsir, kelâm gibi) ile daha çok bu ilimler için vasıta teşkil eden dil ilimleri (nahiv, belâğat, lügât vs.) okutulmuştur.³ Vakfiyesi, öğretim kadrosu ve bu kurumlarda öğrenim gören talebelerin biyografilerinden hareketle felsefî ilimlerin (metafizik, fizik, mantık, heyet, hendese, tıp vs.) Nizâmiye Medreselerinin öğretim programının dışında kaldığı belirtilebilir. Bu ilimler

¹ Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin vakfiyesinde yer alan "Usûlde Eş'arî fûrûda Şâfiî olma" şartı (İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 304) bu düşüncenin göstergelerinden biri olarak zikredilebilir.

² Nizâmülmülk Siyasetnâme adlı eserinde Bâtınîlerin zaman zaman isyan ettiklerini, kendilerine her zaman ve zeminde başka bir isim ve başka lakaplar verdiklerini ve her şehirde başka adlarla anıldıklarını, ortak amaçlarının ise her zaman için halkı doğru yoldan çıkararak, Müslümanlığı ortadan kaldırmak olduğunu söylemesi bu bağlamda değerlendirilmelidir. Nizâmülmülk, *Siyasetnâme/Siyerü'l-Mülûk* (çev. Nurettin Bayburtluğil), Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, s. 258. Nizâmülmülk'ün Bâtınîlerle ilgili düşüncesinden hareketle medreselerin bunlarla mücadelelerinde önemli görevler üstlendiği ileri sürülebilir.

³ Güray Kırpık, *Nizamiye Medreseleri -Ortaçağın Yükseköğretim Kurumu*, Anıl Matbaa, Ankara 2009, s. 86-87.

daha çok belli bir şahıs, kitap, bimaristân/dârü's-şifâ, kütüphane ve rasathâne gibi kurumlar vasıtasıyla tahsil edilmiştir.⁴

Daha çok fıkıh eğitimi verme amacına matuf olarak kurulan ilk medreseler ile daha sonraki dönemlerde bunların dışında müstakil olarak kurulan ve adlarına ihtisas medreseleri (dârü't-tıb, dârü'l-hadis, dârü'l-Kurrâ/Kur'an) diyebileceğimiz medreselerin, zaman içerisinde yaygın olmamakla birlikte tek çatı altında toplandığı görülmektedir. Bu özelliği gösteren müesseselerin en meşhur örneklerinden birisini Müstansırıyye Medresesi teşkil etmektedir. Bununla birlikte ihtisas medreselerinin daha çok müstakil kurumlar olarak varlıklarını uzun süre devam ettirdikleri tespit edilmektedir.⁵

Müstansırıyye Medresesi, dört sünnî mezhebin fıkıh anlayışına göre eğitimin yapıldığı ilk medreselerden biri hatta bunların ilki olduğu ifade edilebilir. Bu özelliği ile de Nizâmîyeler dâhil kendisinden önce kurulan diğer medreselerden ayrılmıştır. Zira elimizdeki verilere göre Müstansırıyye'den önce bu özelliği gösteren başka bir medrese mevcut değildir. Bununla birlikte Müstansırıyye'den önce hem Hanefî hem de Şâfiî mezheplerinin mensupları için kurulan medreselerin varlığı bilinmektedir. Nureddin Zengî'nin kardeşi Seyfuddin Gazi b. İmaduddin Zengî'nin (ö. 574/1178) Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin öğretimi için inşa ettirdiği *Medresetü'l-'Atikiyye* bu tür medreselere örnek gösterilebilir.⁶ Yine Emir Seyfuddin Alemüddin b. Candar tarafından 617/1220 yılında yaptırılan *Seyfiyye Medresesi* de bu nitelikteki medreselerdendir. Zira bu medrese de Şâfiî ve Hanefî mezheplerine göre eğitim-öğretim faaliyetlerinin yapıldığı bir medrese⁷ olarak öne çıkmıştır. Bu örneklerde de görüldüğü gibi Müstansırıyye Medresesi'nden önce iki mezhebin merkezde yer aldığı medreselerin varlığı bilinmekteyse de dört fıkıh mezhebine tahsis edilmiş medreselerin varlığına en azından elimizdeki kaynaklardan hareketle rastlayamadığımızı

⁴ Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2011, s. 331-332.

⁵ Bkz. Nu'aymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, I-II, Beyrut 1990, II, s. 7-95; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri I-II*, İFAV Yayınları, İstanbul 2005; Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dârü'l-Hadîslerin Yeri*, TTK Yayınları, Ankara 1997.

⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, s. 4; Şakir Gözütok, "Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*, I-II (05-07 Ekim 2012 Muş/Türkiye), M.Ş.Ü. Yayınları, Muş 2013, I, ss. 199-216.

⁷ İbn Şeddâd, Ebû Abdillâh İzzüddin Muhammed b. Ali b. İbrâhîm, *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l Cezîre*, (thk. Yahyâ Zekerıyyâ Abbâre), Dimaşk 1953, s. 107.

ifade etmeliyiz. Dolayısıyla dört mezhebin merkezde yer aldığı medrese gele-
neğinin Müstansırıyye Medresesi ile başladığı söylenebilir.

Müstansırıyye Medresesi'nin dinî ilimlerle birlikte tabiî/aklî olarak ad-
dedilen ilimlerin (tıp, matematik, kimya ve biyoloji gibi) tek çatı altında tedris
edildiği ilk kurum olması da kendinden önce kurulan medreselerde görülme-
yen bir özelliktir. Müstansırıyye'nin sahip olduğu bu özelliği kendisinden sonra
Bağdat, Mısır/Kahire ve Şam/Dımaşk'ta kurulan birçok medresede görmek
mümkündür. Melik Salih Necmüddin Eyyûb tarafından Mısır/Kahire'de
641/1243 yılında kurulan *Medresetü's-Salâhiyye*,⁸ Bağdat'ta 649/1251 yılında
kurulan *Medresetü'l-Beşîriyye*, 662/1263 yılında yine Mısır'da inşa edilen
Medresetü'z-Zâhiriyye, 671/1272 yılında Bağdat'ta kurulan *Medresetü'l-
İsmetiyye*, hicri yedinci yüzyılın sonlarında (684'te) inşa edilen *Medresetü'l-
Mansûriyye*, 703/1303 yılında Sultan Melik Muhammed b. Kalâvûn tarafından
Mısır'da inşa edilen *Medresetü'n-Nâsırıyye*, 788'de Mısır'da kurulan *Medrese-
tü'l-Berkûkiyye*, hicri sekizinci asrın sonlarında Bağdat'ta inşa edilen *Medrese-
tü'l-Mes'udiyye*, 811/1408 tarihinde Mısır'da kurulan *Medresetü'l-Cemâliyye*,
Mekke'de 814/1411-12'de yapılan *Medresetü'l-Meliki'l-Mansûr*⁹ adlı medrese-
ler Müstansırıyye Medresesi'nden sonra kurulup bu kurumla benzer özellikler
gösteren eğitim kurumlarıdır.

Makalede öncelikle Müstansırıyye Medresesi'nin kuruluşu ve kuruluş
amaçlarından bahsedilecektir. Daha sonra medresenin vakfiyesi, öğretim
kadrosu ve takip edilen yöntemlerden hareketle öğretim programı ve eğitim
anlayışı üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla Müstansırıyye Medresesi'nin vakfi-
yesinde belirtilen şartlar ve buranın öğretim kadrosundan hareketle kurumun
öğretim programının tespit edilmeye çalışılması makalenin temel amacını
oluşturmaktadır. Makalenin diğer bir amacı okutulan ilimler ve takip edilen
yöntemlerden hareketle medresenin eğitim anlayışının ortaya konulmasıdır.
Makalede ayrıca Müstansırıyye Medresesi'nin Nizâmiye medreseleri gibi ken-
disinden önceki medreselerden farklı olarak getirdiği birtakım yeniliklere de
değinilecektir.

⁸ Makrizî, *Hıtat*, II, s. 375.

⁹ Medreselerle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Makrizî, *Hıtat*, II, s. 362 vd.; Nâci
Ma'ruf, *Târîhu Ulemâ'i'l Mustansırıyye*, I, s. 30-32.

Müstansırıyye Medresesi'nin Kuruluşu ve Kuruluş Amaçları

Medresenin bânisi Ebû Cafer Mansûr Müstansır-Billâh (623-640/1212-1242), 588/1192 tarihinde doğdu. Babası Zâhir Biemrillah'ın (622-623/1225-1226) ölümü üzerine Abbâsîlerin otuz yedinci halifesi oldu.¹⁰ İlim adamlarına değer veren Müstansır-Billâh, imar faaliyetlerine büyük bir ihtimam göstermiş, bunun neticesinde Bağdat'ta birçok cami, mescit, medrese, ribât, han, mâristân/bîmâristân, misafirhane ve köprü inşa ettirmiştir.¹¹ “Benim için altın ile toprak arasında fark yoktur” diyen¹² Müstansır-Billâh, kurmuş olduğu bu müesseselere büyük miktarda para tahsis ederek onları zengin vakıflarla desteklemiştir.

Müstansır-Billâh'ın daha önce Büyük Selçukluların veziri Nizâmül-mülk'ün yaptığı gibi çok sayıda medrese inşa ettirdiğini tarihî kaynaklardan öğrenmekteyiz. Ancak kaynaklarda bu medreselerin isimleri teker teker zikredilmemekte, etkisi ve şöhreti bakımından daha çok Müstansırıyye Medresesi adı ön plana çıkmaktadır.¹³ Ne var ki aynı kaynaklar Müstansırıyye Medresesiyle ilgili olarak da ayrıntılara girmeden genel bilgiler vermekle yetinmektedir. Dolayısıyla kaynaklar tarafından medresenin yapısı, işleyişi, eğitim faaliyetleri gibi önemli konularda doğrudan bilgilerin verilmediği, bu tür bilgilerin daha çok medresenin inşasının tamamlandığı yıla dair kayıtlar ile medresede görev yapan âlimlerin biyografilerinde yer aldığı görülmektedir.

Bağdat/Rusafe'de Dicle nehrinin kıyısında kurulan¹⁴ Müstansırıyye Medresesi'nin¹⁵ yapımına 625/1227-28'de başlanmış¹⁶ ve inşaat 631/ 1233-34

¹⁰ İsmail Yiğit, “Müstansır-Billâh”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 118.

¹¹ İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisu'l-câmi'a ve tecâribi'n-nâfi'a fi'l mieti's-sâbi'a*, Beyrut 2003, s. 128; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVII, s. 260; Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeylû aleyhâ*, I-V (thk. İhsân 'Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut 1973, IV, s. 170; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, Beyrut 2003, s. 361.

¹² İbnü't-Tiktakâ, *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultaniyye ve düveli'l-İslâmîyye*, Dâru Sâdır, Beyrut ty., s. 330.

¹³ İbnü't-Tiktakâ, *el-Fahrî*, s. 330.

¹⁴ Ebû'l-Fidâ, İmâdüddin İsmâil b. Ali b. Mahmûd el-Eyyûbî, *el-Muhtasar fi ahbâri't-târîhi'l-beşer*, I-IV (thk. Muhammed Zeynuhum-Muhammed Azb-Yahya Sîd Hüseyin), Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1998-99, III, s. 208. Sâmi es-Sakkâr-Nebi Bozkurt, “Müstansırıyye Medresesi”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, ss. 121-123; Strika, Vincenzo, “Al-Mustansırıyya Madrasah” (Inside *The Islamic Architecture of Baghdad*), Napoli 1987, pp. 65-70.

¹⁵ Sibt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) diğer tarihçilerden farklı olarak eserinin Halife Müstansır'ın hayatını anlattığı kısmında bu medreseyi “Şâtîyye Medresesi” olarak isimlendirmektedir. Bkz. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, I-VIII, 8/2, Haydarabâd 1952, s. 739.

yılında tamamlanmıştır.¹⁷ Tarihçi Hamdullah Müstevfî (ö. 740/ 1340'tan sonra) ise Müstansırıyye Medresesi'nin 632/1234-35 yılında tamamlandığını belirtmektedir.¹⁸

Mezhep farklılıklarına rağmen bütün Müslümanların koruyucusu olarak herkesi tek çatı altında toplaması halifenin ve dolayısıyla halifeliğin görevleri arasında sayılabilir. Bağdat şehrinin önceden olduğu gibi İslam dünyasının kültür merkezi olma konumunu sağlamlaştırmak, Müslümanların fikrî birliğini yeniden tesis etmek, bütün mezheplere aynı mesafede olduğunu göstermek ve onlara eşit bir şekilde öğrenim fırsatı vermek de bu bağlamda zikredilebilir. Bunu sağlamada eğitim-öğretim kurumlarının ve burada görev yapan âlimlerin önemli bir rol üstlendiği söylenebilir. Halifenin bu hedefleri gerçekleştirmek amacıyla işe böyle bir kurum tesis etmekle başladığı ve Müstansırıyye Medresesi'ni kurduğu düşünülebilir. Dolayısıyla Halife Müstansır'ın tek bir mezhebin merkezde yer aldığı medreselerin kurulmasının Müslümanlar arasında tam olarak bir birlik sağlayamadığı ve mezhebî taassubun neden olduğu kavgaların Müslüman birliğini zedelemesinin önüne geçmek gerektiği düşüncesinden hareketle Müstansırıyye Medresesini kurmuş olması muhtemeldir.¹⁹

Müstansırıyye Medresesi'nin kurulmasındaki diğer bir amacın halifenin/halifeliğin şanına yaraşır ihtişamlı bir müessese inşa ederek İslâm dünyasında Abbâsi halifeliğinin eskiden olduğu gibi tek egemen güç olduğunu gösterme düşüncesini taşıdığı ifade edilebilir. Yani kısacası Abbâsi halifesinin gerek bir zamanlar Büveyhî ve gerekse Büyük Selçuklular'ın egemenlikleri altında kaybettikleri nüfuzlarını tekrar kazanmak istemelerinin²⁰ medresenin inşa edilmesinde etkili olduğu iddia edilebilir.

¹⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLV, s. 27.

¹⁷ Nahcivânî, Hinduşâh b. Sencer b. Abdullah Sâhibî, *Tecâribu's-selef der tevârihu hulefâ ve vüzerâi îşân*, (neşr ve tashih: Abbâs İkbâl), Tahran 1313/1895, s. 347-349; Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, I-II, Beyrut 1999, II, s. 142; Zehebî, *el-İber fi haber men gaber*, III, s. 209; İbnü'l-İmad, *Şezerâtu'z-zeheb*, VII, s.257.

¹⁸ Hamdullah Müstevfî, *Târîh-i Güzîde* (thk. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1364/1945, s. 368-69. Arslan Terzioğlu ise Müstansırıyye Medresesi'nin 1223'te kurulduğunu söylüyor. Bkz. Arslan Terzioğlu, "Bîmâristan", *DİA*, İstanbul 1992, VI, s. 169. Ancak ana kaynaklar bağlamında ele alındığında medresenin bu tarihte kurulmadığı ortaya çıkmaktadır.

¹⁹ Karşılaştırma için bkz. Hısham Nashabe, *Muslim Educational Institutions*, Beirut 1989, s. 67.

²⁰ Bu gelişmeler ve Abbâsî Halifeleri ile Büyük Selçuklu sultanları arasındaki çekişmeler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Nadir Özdemir, *Bağdat'ta Türk Egemenliği (1055-1157)*, Kömen Yayınları, Konya 2008.

Abbâsîlerin son asrındaki kültürel hareketlenmenin nedeninin eski i-tişamli günlerine geri dönme arzusundan kaynaklandığı ileri sürülebilir. Kültürel alandaki bu hareketliliğin diğer bir nedeni de Bağdat'ın uzun bir süreden beri siyasî, askerî ve ilmî merkez konumunda bulunması dolayısıyla buranın mevcut ilmî ve kültürel atmosferi ve meselâ Nizâmiye medrese geleneğinin etkisidir. Halife Müstansır-Billâh'ı yeni ve büyük bir medrese inşa etmeye sevk eden âmiller arasında bu ilmî ve kültürel atmosferin etkili olduğu söylenebilir.²¹

Büyük Selçuklu Devleti, Abbâsi halifesini/halifelğini Şîf-Büveyhî-lerin tasallutundan kurtardıkları zaman İslâm dünyasının siyasî ve askerî hâkimiye-tini büyük oranda sağlamışlardı. Büyük Selçuklular bu egemenliklerini sadece siyasî ve askerî alanla sınırlandırmamış, bunun yanında Tuğrul Bey'den itiba-ren gerek Sultan Alparslan ve gerekse Sultan Melikşâh döneminde özellikle Bağdat merkezli olmak üzere ilmî ve kültürel faaliyetler yoğunluk kazanmıştır. Bu amaçla birçok medrese, mescit, han, ribât kurmuş Batınî yönelimlere karşı sadece siyasî ve askerî alanda değil, aynı zamanda ilmî/düşünsel anlamda da mücadele etmişlerdi. Sünnî düşünceye bağlı olmayan diğer mezhep ve akım-lara karşı oldukça mesafeli duran²² Müstansır-Billah'ın bu faaliyetlerin bir uzantısı olarak Müstansırıyye Medresesi'ni diğer gayri Sünnî anlayış ve dü-şüncelere karşı Ehl-i Sünneti güçlendirme konusunda Nizâmiye Medreseleri-ne yardımcı olmak gibi bir amaçla kurduğu söylenebilir. Her ne kadar o dönem için birden fazla medresede görev yapmak olağan bir durum olsa da bazı müderrislerin hem Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde hem de Müstansırıyye Medresesi'nde ders vermesi bu amacı ve dayanışmayı göstermesi açısından önemlidir. Meselâ Müstansırıyye Medresesi'nin ilk müderrisi olma payesini taşıyan İbn Fadlân (ö. 631/1233), aynı zamanda Nizâmiye Medresesi'nde de dersler vermiştir.²³ Yine önceleri Nizâmiye Medresesi'nde ders verirken daha sonra azledilip Müstansırıyye Medresesi'nde ders vermeye başlayan Mahmûd Zencânî²⁴ (ö. 656/1258) de burada zikredilmesi gereken isimler arasında yer almaktadır. Bunların dışında devletin hukukî, adlî, idarî ve eğitici (kâdı, müder-

²¹ Hisham Nashabe, *Muslim Educational Institutions*, Beirut 1989, s. 67 vd.

²² İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, V, s. 315-316. Müstansır-Billâh'ın Ali evlâdına büyük değer verdiği hatta vezirlik dâhil önemli devlet görevlerine Şîfleri tayin ettiği (İsmail Yiğit, "Müstansır-Billâh", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 118.) bilinmekteyse de yıkıcı ve dışlayıcı fikiriyâtlarından ötürü aynı şeyi Şîfliğin bir kolu olan İsmâîlîlik-Bâtınîlik için söylemek zor olsa gerek.

²³ Sübkî, *Tabakât*, VIII, s. 107-108; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, VII, s. 257; Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi marifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, I-IV, Beyrut 1997, IV, s. 60.

²⁴ Nâcî Ma'rûf, *Târîhu Ulemâi'l-Mustansırıyye*, I-II, Kahire 1976, I, s. 135.

ris, fakîh, müftü, vâiz, imam gibi) kadro ihtiyacının karşılanmak istenmesi de medresenin kuruluş amaçları arasında zikredilebilir.

Müstansırıyye Medresesi'nin Vakfiyesi

Medreselerle ilgili en doğru, güvenilir ve kapsamlı bilgilere ulaşılabilecek temel kaynaklardan birisi de vakfiyelerdir.

Müstansırıyye Medresesi vakfiyesinin tam metni elimizde olmadığından biz daha çok klasik tarih kaynaklarında medrese hakkında verilen ve çoğu dağınık halde bulunan bilgilerden hareketle bu medresenin vakıf şartlarını tespit etmeye çalışacağız. Bu noktada İbnü'l-Fuvatî'ye (ö. 723/1323) nispet edilen "*el-Havâdisu'l-câmi'a ve tecâribü'n-nâfi'a fî mieti's-sâbi'a*"²⁵ adlı eseri ön plana çıkarmaktadır. Ancak burada medresenin vakfiyesinin daha çok öne çıkan şartlarından bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu bilgiler de aslında vakfiyenin bir özeti mahiyetindedir. Bunun dışında Zehebî'nin *Târihu'l-İslâm* adlı eserinin kırk altıncı cildinde "*Müstansırıyye Medresesi Vakfiyesi*" başlığı altında da vakfiyeyle ilgili bilgiler verilmektedir. Ancak burada medresenin eğitim-öğretim işlerini düzenleyen şartlardan çok, maddî anlamda buraya vakfedilen mallar ve bunların tutarları hakkındaki genel bilgiler verilmektedir. Fakat Zehebî, zikri geçen eserinin değişik yerlerinde medrese hakkında daha başka birçok değerli bilgi aktarmaktadır.

Kaynaklarda tespit edilebildiği kadarıyla Müstansırıyye Medresesi'nin konumuzla ilgili vakfiye şartları genel olarak şöyle sıralanabilir:

- Her mezhepten 62 fakîh olmak üzere toplam 248 fakîh medreseye alınmıştır.²⁶ Burada öğrenim gören öğrencilere düzenli olarak burslar verilmiş-

²⁵ Bu eserin aynı zamanda Müstansırıyye Medresesi'nde müşrif/hâzinü'l-kütüb (kütüphane genel sorumlusu) olarak da çalışan (Bkz. Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I-IV, s. 1493) ve bundan dolayı da onun vereceği bilgilerin bizim için son derece önemli olduğu İbnü'l-Fuvatî'ye aidiyeti tartışmalıdır. Mustafa Cevâd bu adı taşıyan bir kitabı İbnü'l-Fuvatî'ye nispet ederek yayımlamışsa da daha sonra eserin muhtemelen Ebü'l-Abbas Muhibbüddin Ahmed el-Alevî el-Kerhî'ye (ö. 721/1321) ait olabileceği söylenmiştir. Bkz. Cengiz Tomar, "İbnü'l-Fuvatî", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, s. 48. Ayrıca bkz. İbnü'l-Fuvatî, *Telhisu Mecma'î'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb*, IV/I (thk. Mustafa Cevâd), (Neşredenin mukaddimesi).

²⁶ İbnü'l-İbrî, medreseye her mezhepten birer müderris ve yine her mezhepten 75 fakîh alındığını söylemektedir. Bu durumda fakîh sayısının 248 değil 300 olması gerekir. Bkz. İbnü'l-İbrî, *Târihu muhtasari'd-düvel*, Hâzimiyye/Lübnan 1983, 1994, s. 425. Bilen, bir konuda derin bilgi sahibi olan gibi anlamlara gelen fakîh kelimesi İslâm ilimlerinde bir terim olarak tarih içerisinde fıkîh kelimesinin manası ile paralel değişiklikler geçirerek oluşmuştur. Fıkîh usulü âlimleri ise bu kelimeyi "Müctehid" anlamında kullanmıştır. Ancak müctehidlerin azaldığı, dar anlamda fıkîh ilmiyle

tir. Bunun dışında burada okuyan talebeler için yeterli miktarda et, tatlı, meyve, sabun, yatak, kâğıt, kalem, mürekkep vs. sağlanması ve talebelerin yeme, içme ve barınma gibi hizmetlerini yürütecek yeterli sayıda hizmetçi alınması şart koşulmuştur.

- Fıkıh mektepleri dışında medrese bünyesinde bir dârü'l-hadis yer alması ve buraya özellikle hadis alanında uzman bir hadis şeyhinin ve hadis ilmiyle uğraşacak on hadis talebesinin alınması ve hadis derslerinin cumartesi, pazartesi ve perşembe günleri yapılması şart koşulmuştur. Hadis şeyhine yardımcı olmak için iki tane kârinin atanması da vakfiyenin şartları arasında yer almıştır. Yine bu dârü'l-hadiste öğrenim gören öğrenciler için burs verilmesi ve bunların ihtiyaçlarını karşılayacak hizmetçilerin tahsis edilmesi de belirtilen şartlar arasındadır.

- Medreseye bitişik ve otuz yetim çocuğun kalabileceği kapasiteye sahip bir yerin yapılması da yine şartlar arasındadır. Ayrıca burada kalacak çocukların yine buraya atanacak salih/muttaki bir mukriden²⁷ Kur'an okumaları ve yine bir muîdin Kur'an'ı ezberleme hususunda onlara yardımcı olması da şart koşulmuştur. Buradaki öğrencilerin Kur'an'ın yanı sıra hadis ile de uğraşmaları gerekli görülmüştür. Ayrıca buradaki çocukların bakımlarının sağlıklı bir şekilde yürüebilmesi için hizmetçilerin alınması da yine öngörülen şartlar arasındadır.

- Her mezhebe göre namaz kıldırabilecek ve Kur'an-ı Kerim'i yedi kıraat üzere okuyabilecek bir imam ve bir dâî/müezzin olması, aylık on kıraat verilmesi, Ramazan ayında maaşlarının iki katına çıkarılması şart koşulmuştur

²⁸.

müctehid olmayan fıkıh âlimlerinin meşgul olduğu çağlarda (V./XI. yüzyıldan sonra) yaygın olarak müctehid olmayan fıkıh âlimlerine (mukallid) de fakih denmiştir. Hayreddin Karaman, "Fakih", *DİA*, İstanbul 1995, XXII, s. 125-126. Kelimenin buradaki anlamı ile yüksek düzeyde fıkıh ilmi tahsil eden talebelerin kastedildiği söylenebilir.

²⁷ Kârî, kurrâ vb. şekillerde de ifade edilen mukrî, Kur'an ve Kıraat ilmi konusunda uzman, kıraat imamlarının Kur'an'ın okunuşu bağlamında ihtilaf ettikleri noktaları öğrenen, öğreten ve nakleden kişilere verilen genel bir addır. Bkz. Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 426 vd. Müslümanlığın ilk devirlerinde okuma bilenlerin miktarı az olduğundan Kur'an-ı Kerim'i okuyanları diğer Müslümanlardan ayırmak için Kurrâ kelimesinin kullanıldığına dikkat edilmelidir. Bkz. Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (trc. Zeki Megâmiz), Üçdal Neşriyat, İstanbul 1976, III, s. 119. Ayrıca zaman zaman hadis okuyucularına da "kârî" denildiği unutulmamalıdır. Bkz. Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s. 244. Buradaki kârî ile hadis derslerinde hadis şeyhine yardımcı olan "müstemli"lerin kastedildiği iddia edilebilir.

²⁸ Melikü'l-Eşref el-Gassânî, *'Ascedü'l-mesbûk*, s. 460.

- Medrese bünyesinde müstakil bir dârü't-tıb/dârü'ş-şifanın inşa edilmesi istenmiştir. Tıpla ilgili teorik ve pratik dersleri vermesi için Müslüman ve kendi alanında uzman bir tabibin atanması şart koşulmuştur. Tabibin görevleri arasında her gün erkenden gelip medresede kalan talebeleri muayene etmek de bulunmaktadır. Bunun dışında tabibin buraya gelecek diğer hastalarla da ilgilenmesi ve bu hastaların hastalıklarını tedavi etmek amacıyla vereceği ilaçların temini konusunda yardımcı olması da şart koşulmuştur. Ayrıca tıp ilmiyle uğraşacak on Müslüman öğrencinin buraya alınması yine vakfiyede belirtilen şartlar arasındadır.

- Bunların dışında Arapça/nahiv, ferâiz ve matematikle uğraşacak talebelerin kabul edilmesi de vakfiye şartları arasında yer almıştır.²⁹

- Kütüphanenin, fakihlerden inceleme ve istinsah yapmak isteyenlere tahsis edilmesi, onlar için kağıt, kalem, mürekkep vs. temin edilmesi medresenin vakfiye şartları arasındadır.³⁰

Müstansırıyye Medresesi'nin Öğretim Kadrosu

Müstansırıyye Medresesi'nde görev alacak müderrislerin atanması belli şartlara bağlıydı. Fıkıh, hadis ve tıp medresesinde görevlendirilecek müderrisler, kendi alanlarında yetkin, âlî isnad sahibi, fetva verme yetkisine sahip, Bağdat gibi merkezlerde ilmî yönü ile tanınan ve bilinen kimseler arasından seçilmekteydi.³¹ Hüseyin b. Ebûl-Kâsım el-Bağdâdî en-Nîlî (ö. 712/1312-1313) zikredilen nitelikleri haiz birisiydi. Nîlî, Bağdat Kâdî'l-Kudâtî ve Mâlikî fıkıhı ile Nahiv konusunda dönemin önde gelen âlimlerinden biriydi. Abdullah b. Abdurrahman eş-Şârmesâhî (ö. 669/1271) vefat ettiğinde yerine müderris olarak atandı.³² Yine Takiyüddîn ed-Dakûkî (ö. 733/1332-1333) ölünce onun yerine kendisi de Şâfiî mezhebine mensup, Bağdat Kâdî'l-Kudâtî Kutbeddîn Ebû'l-Fedâil Muhammed b. Ömer b. Fadl et-Tebrîzî'nin (ö. 736/1335-1336) geçmesi³³ buraya alınacak müderrislerin dönemin önde gelen âlimleri arasından seçildiğini göstermektedir. Vakfiye ve medresenin öğretim kadrosundan hareketle müderrislerin; entelektüel ve alana hâkimiyet yönünden yeterli ve

²⁹ İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisu'l-câmi'a*, s. 61; İrbîlî, *Hulâsatü'z-zehebi'l-mesbûk muhtasar min siyeri'l-mülûk*, s. 212.

³⁰ Nâcî Ma'rûf, *Târîhu Ulemâi'l-Müstansırıyye*, II, s. 333.

³¹ Nâcî Ma'rûf, *Târîhu ulemâi'l-Müstansırıyye*, I, s. 38, 84.

³² Burhâneddin İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, I-II (thk. ve talik: Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr), Kahire 1972.

³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, s. 387.

donanımlı olmalarına, önceki ilmî birikimin farkında olmalarına dikkat edilmiştir. Zira bir müderrisin talebelerine bilgi aktarabilmesi için çok iyi eğitim almış olması ve öğretim yöntemleri konusunda da belli bir yeterliliğe sahip olması gerekmektedir. Müstansırıyye Medresesi'ne alınan müderrislerin her birinin kendi alanında uzman kişiler olmalarının şart koşulması bunu göstermektedir. Medresenin vakfiyesinde yer alan "...hadis senedinde uzman bir hadis şeyhinin alınması...", "...tıpla ilgili teorik ve pratik dersler vermesi için Müslüman ve kendi alanında uzman bir tabibin atanması..."³⁴ gibi ifadeler zikredilen bu yeterlilik ve donanım şartına vurgu yapmaktadır. Sadece müderrislerin değil buraya alınacak talebelerin de temel eğitimlerini almış belli bir seviyeye ulaşmış talebeler oldukları ileri sürülebilir. Zira Müstansırıyye Medresesi'ne alınacak talebeler rastgele alınmayıp burada öğrenim görmek isteyenlerin belli bir bilgi birikimine sahip olmaları gerekmektedir. Meselâ burada fıkıh dersi almak isteyen öğrencilerin daha önce bu alanda belli bir alt yapıya sahip olmaları beklenmekteydi. Bu yüzden buraya alınacak öğrenciler fukahâ arasından seçilmekte³⁵ ve bunlara "fakîh" denilmekteydi. Bu öğrencilerden biri döneminin en önemli mûsiki nazariyatçısı, bestekâr ve icracılarından biri olan Safiyüddin el-Urmevî el-Muğannî (ö. 693/1294)'dir. el-Urmevî Müstansır-Billâh zamanında (1226-1242) daha çocuk sayılabilecek bir yaşta Şâfiî fikhî tahsil etmek üzere Bağdat'a gelmiş ve burada Şâfiî fikhına yönelik dersler veren bir müderristen Şâfiî fikhî okumuştur.³⁶ Urmevî, Şâfiî fikhî dışında inşa sanatı, şiir, edebiyat, Arapça, târih, hilâf ilmi, mûsikî ve hüsn-i hat gibi daha birçok alanda ve özellikle de hat ve müzik konusunda devrinin önde gelen âlimlerinden biri olmuştur. Farklı ilimlerdeki bu kabiliyetlerinden dolayı Halife Musta'sım döneminde bir süre medresenin kütüphanesinde de görev almıştır.³⁷ Bu durum Müstansırıyye Medresesi'nin o dönemdeki ilmî seviyesini göstermesi açısından önemli bir husuttur.

*Medresede görev yapan müderrislerden bazıları şu şekilde sıralanabilir:*³⁸

Muhyiddin Ebû Abdullah b. Fadlân el-Bağdâdî (ö. 631/1233): İbn Fadlân, babasından fıkıh tahsili aldıktan sonra değişik ilim merkezlerine yolcu-

³⁴ İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisu'l-câmi'a*, s. 61.

³⁵ Nâci Ma'ruf, *Târîhu 'Ulemâi'l-Mustansırıyye*, I, s. 38.

³⁶ Nâci Ma'ruf, el-Urmevî'nin bu sırada yaklaşık on sekiz yaşında olduğunu söylemektedir. Bkz. Nâci Ma'ruf, *Târîhu Ulemâi'l-Mustansırıyye*, I, s. 168.

³⁷ Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, II, s. 411-413.

³⁸ Medresenin öğretim kadrosu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Nâci Ma'ruf, *Târîhu 'Ulemâi'l-Mustansırıyye*, I-II, Kahire 1976.

luklar yaparak tahsil hayatını devam ettirmiştir. İbn Fadlân, o dönemlerde ilim elde etmede yaygın bir gelenek olan ilmî seyahatler yaparak entelektüel birikimini arttırmıştır. Horasan'a gittiğinde buradaki âlimlerle münazaralarda bulunması yolculuk yaptığı ilim merkezlerinde elde ettiği ilmî seviyeyi göstermesi açısından önemlidir. Mezheb³⁹, hilâf, usûl, mantık gibi ilimlerde söz sahibi olan İbn Fadlân, Müstansırıyye Medresesi'nin ilk müderrisi olma payesini taşımaktadır. O, Müstansırıyye'deki görevinin yanı sıra Nizâmiye Medresesi'nde de dersler vermiştir.⁴⁰

Muhammed b. Ahmed b. Ömer b. Hüseyin b. Halef (ö. 634/1236-1237): Medresede hadis şeyhliği yapmış bir âlimdir. Onun, Müstansırıyye dârü'l-hadisinde ders veren ilk hadis şeyhi olduğu rivayet edilmektedir. Birçok muhaddisten hadis dinlemiştir. İbn Halef, bu muhaddislerden biri olan Ebû'l-Vakt'tan Buhârî'nin *Sahîh*'ini okumuştur. Bağdâdî'nin tarihine zeyl yazacak kadar tarih bilgisine de sahip olan İbn Halef'in⁴¹ başta Buhârî'nin *Sahîh*'i olmak üzere hadis musannefatında öne çıkan muhaddislerin eserlerini okuduğu söylenebilir.

İbn Mukbil el-Vâsıtî et-Tahhan (ö. 639/1241-1242): Fıkıh tahsilini Bağdat'ta yapan et-Tahhan, özellikle hilâf ve mezheb konularında ileri bir seviyeyeydi. Fıkıh dışında farklı hocalardan hadis dersleri de alan İbnü'l-Mukbil⁴² bu şekilde farklı âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Daha sonra medreselerin birinde muftlık görevine getirilmiştir. Müstansırıyye Medresesi'nin ilk müderrisi İbn Fadlân'dan sonra bu medresenin müderrisliğine tayin edilmiştir. Fakat daha sonra bu görevinden azledilmiştir. Bunun yerine kendisine *el-Merzubânî ribât*ının genel sorumluluğu verilmiştir.⁴³

³⁹ Buradaki "mezheb" kelimesi ile vurgulanmak istenen, öncelikli olarak müntesibi olunan mezhep ve bu mezhebe ait görüşlerin bilinmesi olsa gerektir. Nitekim İbn Neccâr, *Zeylu Târîhi Bağdâd*, XVIII, s. 36; Sübkî, *Tabakât*, VI, s. 8; VIII, s. 108; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XXIII, s. 487'de mezhep kelimesinin bu anlamda kullanıldığı görülmektedir. Tabii ki bu müderrislerin diğer mezheplerle ilgili bilgi sahibi olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira müderrisler başta mensubu buldukları mezhep olmak üzere diğer mezheplerle ilgili de detaylı bilgi sahibiydiler. Nitekim hilâf ve hilâf ilminin doğuşu ve ilerleyen zamanlarda yaygınlık kazanması bunun bir sonucu olduğu ileri sürülebilir.

⁴⁰ Sübkî, *Tabakât*, VIII, s. 107-108; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, s. 257; Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, s. 60.

⁴¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLVI, s. 212.

⁴² Sübkî, *Tabakât*, VIII, s. 187.

⁴³ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XXIII, s. 104-105; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVII, s. 258-259.

Mahmûd ez-Zencânî (ö. 656/1258): Tefsir, hadis, mezheb, hilâf ve usûl gibi ilimlerle meşgul olmuş ve bu ilimlerde ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Önceleri Nizâmiye Medresesi'nde ders vermiş daha sonra ise bu görevinden azledilmiştir. Zencânî Nizâmiye'den azledilmesi üzerine Müstansırıyye Medresesi'nde dersler vermeye başlamıştır.⁴⁴

Ahmed b. Abdulvâhid b. Meriyy (ö. 667/1268-1269): Kendisi Şâfiî mezhebine mensup bir fakîhtir. Özellikle fıkhnın ferâiz kısmında öne çıkan bu zat bir yandan ders almakta diğer yandan da Müstansırıyye Medresesi'nde muîdlik görevini yerine getirmektedir.⁴⁵

Zülfikâr b. Muhammed b. Eşref b. Muhammed (ö. 685/1286-1287): Bağdat'ta farklı hocalardan dersler alıp belli bir seviyeye ulaşan Zülfikâr b. Muhammed, Müstansırıyye Medresesi'ne gelmiş ve burada dersler vermiştir.⁴⁶ Kendisi Şâfiî olduğu için burada Şâfiî fıkhnına yönelik dersler verdiği söylenebilir.

Abdullah b. Muhammed b. Hammâd b. Ali el-Vâsitî el-Âkûlî (ö. 728/1327-1328): el-Âkûlî yaklaşık olarak kırk yıl gibi uzun bir süre Müstansırıyye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Hadis dinlemiş ve bu konuda uzmanlaşmış olan el-Âkûlî'nin⁴⁷ Müstansırıyye'de Şâfiî fıkhnı dışında hadis dersleri verdiği ileri sürülebilir.

Muhammed b. Ali b. Sa'îd b. Ebû Nasr (ö. 639/1241-1242): Müstansırıyye Medresesi'nde nahiv ile ilgili dersler vermiştir.⁴⁸

Abdurrahman b. Ömer b. Ebû'l-Kâsım (ö. 640/1242-1243): Önceleri Hanbelî mezhebi mensupları için Beşîriyye Medresesinde dersler vermiştir. Daha sonra ise İbn Ukberi'nin ardından Müstansırıyye Medresesi'nde dersler vermeye başlamıştır. Farklı ilimlerle ilgili olmak üzere eserler de yazan bu zatın yazmış olduğu eserler arasında *Câmi'u'l-ulûm fi't-tefsîr, el-Hâvî, el-Kâfi fi şerhi'l-Hirekî, eş-Şâfiî fi'l-mezheb*⁴⁹ adlı eserler zikredilebilir. Ebû'l-Kâsım'ın yazmış olduğu bu eserleri medresede okuttuğu ile ilgili elimizde kesin bir kayıt olmamasına rağmen bu kitapları verdiği derslerde takip ettiği söylenebilir.

⁴⁴ Nâci Ma'ruf, *Târîhu Ulemâi'l-Mustansırıyye*, I, s. 135.

⁴⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, s. 234.

⁴⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, s. 217.

⁴⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, s. 308.

⁴⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXXVI, s. 414.

⁴⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, s. 188.

İbn Neccâr (ö. 643/1245-46): 578/1182'de doğan İbn Neccâr daha on yaşındayken birçok hocadan dinî ilimlerle ilgili dersler almıştır. On beş yaşına geldiğinde daha önce aldığı hadis dersleri kendisini bu alanda yetkin biri yapmıştır. Hadis ricâline olan merakı sonucu tarihle de ilgilenmiştir. Hatta Hatib el-Bağdâdî'nin meşhur eseri *Târihu Bağdâd*'ına yazdığı *Zeylun alâ Târihi Medineti's-Selâm* adlı meşhur eserini yine bu yaşlarda yazmaya başladığı gelen rivayetler arasındadır. İbn Neccâr küçük sayılabilecek yaşlardan itibaren başladığı ilim yolculuğunda çok sayıda ilim merkezi dolaşarak döneminin önde gelen birçok âliminden dersler almıştır. İsfahan, Herât, Mısır, Dimaşk, Hicâz ve Merv gibi birçok ilim merkezini dolaşan İbn Neccâr, buralarda kadın erkek üç binden fazla kişiden ders almıştır. İbn Neccâr'ın ilim uğruna yaptığı bu yolculuk yirmi yıldan fazla sürmüş olup bu süre zarfında edebiyat, tarih, hadis, nahiv ve kırâât alanında birçok hocadan ders almış ve bu alanlarda yetkin bir âlim olmuştur. Bu yetkinliğin bir sonucu olarak bu alanlarda çok sayıda eser yazmıştır. İbn Neccâr ilim elde etmek için yapmış olduğu yolculukların ardından Bağdat'a gelmiş ve Müstansiriyye Medresesi'nde bir grup muhaddisle birlikte hadis dersleri vermiştir.⁵⁰ İbn Neccâr Bağdat Nizâmiye Medresesi'ne bin dinar değerinde kitaplarla dolu iki kütüphanesini de Nizâmiye medresesi kütüphanesine vakfetmiştir.⁵¹

Kameruddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (643/1245-46): Nizâmiye Medresesi'nde (Şâfîî) fikhî okuyan Kameruddîn Muhammed, Müstansiriyye Medresesi açıldığında burada hisâb ve ferâizle ilgili dersler vermiştir.⁵²

Muhammed b. Ebû Bekr Abdullah b. Ebû's-Sa'âdât (ö. 648/1250-1251): Müstansiriyye Medresesi'nde bir süre de olsa muîdlik yapan Hanbelî âlimlerden biridir. Bu zat burada bir yandan Hanbelî fikhî okumuş bir yandan da burada verilen dersleri talebeler için tekrar etme görevi üstlenmiştir.⁵³

Ebû'l-Fadl Abdurrahman b. Abdüsselâm b. İsmail el-Lemğâniyy (ö. 649/1251-1252): Farklı hocalardan fikhî ve hilâf ilimlerini okudu. Babasının ölümü üzerine Bağdat'taki Ebû Hanîfe Medresesi'nde müderrislik yaptı. Daha sonra Şâfîî kâdî'l-kudât İbn Fadlân'ın naipliğini, ondan sonra ise Hanbelî kâdî'l-kudât Ebû Sâlih Nasr b. Abdurrezzâk'ın naipliğini yaptı. Bundan sonra

⁵⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVII, s. 283-284; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XXIII, s. 131-134; Sübkî, *Tabakât*, VIII, s. 99-100.

⁵¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVII, s. 284.

⁵² İbnü'l-Fuvatî, *Mecma'u'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb*, I-VI (thk. Muhammed Kâzım), Tahran 1416 (hicrî/şemsî), III, s. 463-464.

⁵³ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, III, s. 402.

da Abdurrahman b. Mukbil el-Vâsıtî'nin naipliğini yapan İbnü'l-Meğânî, bu zatın vefatından sonra 633 yılında kâdî'l-kudâtlık görevine getirildi. 635 yılında Müstansırıyye Medresesi'ne müderris olarak atanan İbnü'l-Meğânî burada Hanefî fihhına yönelik dersler vermiştir.⁵⁴ Bu durum bizlere medresede müderrislik yapan âlimlerin aynı zamanda farklı görevlerde de istihdam edildiklerini göstermektedir.

Ahmed b. Yûsuf b. Abdulvâhid b. Yûsuf (ö. 649/1251-1252): Kendisi Hanefî fakihlerinden olup Müstansırıyye Medresesi'nde ders vermek üzere Bağdat'a davet edilmiştir. O da bu davet üzerine Bağdat'a gelmiş ve Müstansırıyye Medresesi'nde bir müddet Hanefî fihhına yönelik dersler vermiştir. Daha sonra izin isteyerek Haleb'e dönmüştür. Ahmed b. Yûsuf burada da boş durmamış Heddâdîn denilen bir medresede dersler vermiştir. Ayrıca o daha sonra Sungurşâh ribâtının da genel sorumluluğunu üstlenmiş ve burada da ders vermeye devam etmiştir.⁵⁵

İbnü'l-İbrî el-Bağdâdî (ö. 667/1268-1269): Müstansırıyye Medresesi açılıp eğitim-öğretim faaliyetlerine başlamasıyla muîdlik görevine getirilen İbnü'l-İbrî, daha sonra İbnü'l-Meğânî'nin vefatı üzerine burada Hanefî fihhını öğretmek üzere müderris olarak tayin edilmiştir.⁵⁶

Abdullah b. Abdurrahman eş-Şârmesâhî (ö. 669/1271): Birçok âlimden fıkıh, hadis gibi ilimlerle ilgili dersler alarak özellikle Mâlikî mezhebi konusunda döneminin önde gelen âlimlerinden biri olmuştur. Daha sonra Bağdat'a gelmiş ve buradaki birçok hocayla görüşmüştür. Bu arada Halife Mustansır ile de görüşen Şârmesâhî, Halife tarafından büyük bir izzet ve ikram görmüştür. O daha sonra bizzat Halife tarafından Müstansırıyye Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiş ve burada uzun süre Mâlikî fihhi okutmuştur.⁵⁷

Abdullah b. Abdurrahman b. Ömer (ö. 669/1270-1271): Mâlikî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biri olan bu zat Müstansırıyye Medresesi'nde dersler veren müderrisler arasındadır. Öldükten sonra yerine ders vermek üzere kardeşi geçmiştir. Hem kendisi hem de kardeşi Mâlikî mezhebine mensup olduklarından burada Mâlikî fihhına yönelik dersler vermişlerdir.⁵⁸

⁵⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLVII, s. 420; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVII, s. 315.

⁵⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLVII, s. 412-413.

⁵⁶ Nacî Ma'rûf, *Târîhu Ulemâi'l-Mustansırıyye*, I, s. 180.

⁵⁷ Nacî Ma'rûf, *Târîhu Ulemâi'l-Mustansırıyye*, I, s. 125.

⁵⁸ Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IL, s. 282-283; ayrıca bkz. L, s. 123.

Hüseyin b. İyâz (ö. 681/1282-1283): Müstansırıyye Medresesi'nde Arapça dersleri ve özellikle de nahivle ilgili dersler vermiştir.⁵⁹

Şemsuddîn İbn Sabbâğ (ö. 683/1284-1285): Kaynakların dönemin önemli tıp âlimleri arasında gösterdiği İbn Sabbâğ, Müstansırıyye Medresesi'nde tıpla ilgili dersler vermiştir.⁶⁰

Muzafferüddin Ahmed b. Ali İbn Sâatî (ö. 694/1295): Fıkıh, fıkıh usûlü ve edebiyat gibi alanlarda adından söz ettiren bir âlimdir. Hanefî fikhına dair *Mecmau'l-Bahreyn*, fıkıh usûlüne dair *el-Bedi'* yazmış olduğu eserler arasında zikredilebilir. Hanefî mezhebine mensup olduğundan Müstansırıyye Medresesi'nde Hanefî fikhı ile ilgili dersler vermiştir.⁶¹

Abdurrahman b. Abdüllatîf b. Muhammed b. Abdullah b. Verriyde (ö. 697/1297-1298): Hanbelî mezhebine mensup kırâât âlimi ve aynı zamanda da Müstansırıyye Medresesi dârü'l-hadîsinin de hadis şeyhiydi.⁶² Bu bilgiden hareketle bu zatın Müstansırıyye Medresesi'nde Hanbelî fikhının yanı sıra kırâât ve hadis ile ilgili dersler verdiği söylenebilir.

İbnü'd-Devâlibî el-Bağdâdî el-Ezcî el-Hanbelî (ö. 728/1327-1328): Farklı hocalardan hadis okumuştur. Sadece hadis değil nahiv ve şiir konusunda da mahir olan İbnü'd-Devâlibî, Müstansırıyye Medresesi dârü'l-hadisinde hadis şeyhliği yapmış ve genel sorumlusu olduğu bu dârü'l-hadiste hadis dersleri vermiştir.⁶³ Hanbelî mezhebine mensup olduğundan burada Hanbelî fikhına yönelik dersler verdiği de söylenebilir.

Takiyüddîn Mahmûd b. Ali b. Mahmûd b. Mukbil ed-Dakûkî (ö. 733/1332-1333). Bağdat'ın önde gelen muhaddisi Dakûkî, Müstansırıyye Medresesi dârü'l-hadisinde hadis dersleri veren⁶⁴ âlimler arasında yer almaktadır.

Dakûkî ölünce onun yerine kendisi de Şâfiî mezhebine mensup, Bağdat kâdı'l-kudâtı Kutbeddîn Ebû'l-Fedâil Muhammed b. Ömer b. Fadl et-Tebrîzî (ö. 736/1335-1336) geçmiştir. Tebrîzî, fıkıh, fıkıh usulü, mantık, Arapça ve belağat gibi birçok ilimde kendisini geliştirmiş bir âlim olarak öne çıkmış-

⁵⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, s. 72-73.

⁶⁰ İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisu'l-cami'a*, s. 306; Nacî Ma'rûf, *Târîhu Ulemâ'il-Mustansırıyye*, I, s. 279-280.

⁶¹ Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, s. 180; Kuraşî, Muhyiddin Ebî Ahmed Abdülkadir b. Muhammed b. Nasrullâh İbn Sâlim b. Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, I-V (thk. Abdülfettâh Muhammed Ahlû), Riyâd 1993, I, s. 208-211.

⁶² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LII, s. 328.

⁶³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, s. 306.

⁶⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, s. 356.

tır. Farklı ilimlerdeki bu birikiminin bir sonucu olarak da sadece Müstansırıyye değil diğer birçok büyük medresede dersler vermiştir.⁶⁵

Müstansırıyye Medresesi'nin eğitim kadrosundan hareketle burada ağırlıklı olarak dört mezhep fıkhının yanında kıraat, tefsir, hadis, Arapça ve diğer felsefi ilimlerin (tıp gibi) birlikte okutulduğu görülmektedir. Bu ilimlerin aynı kurum bünyesinde ve farklı mekânlarda öğretilmesi medresenin öne çıkan bir özelliğidir.

Müstansırıyye Medresesi'nin Eğitim Anlayışı

Okutulan İlimler

Nizâmiye medreselerinden önce kurulan medreselere bakıldığında standart bir eğitim plan ve programından bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Standart bir eğitim programından ziyade hocanın kendi inisiyatifinde olan ve hocaya göre değişen bir ders programı ve uygulama söz konusuydu. Ayrıca medrese hocaları hangi alanda uzmanlarsa daha çok o ilim(ler) ile ilgili dersler vermiş olup dersin işleniş şeklini de yine kendileri tayin etmişlerdir. Meselâ hadis konusunda uzman bir müderris ağırlıklı olarak hadis ve hadisle ilgili dersler verir, bu dersin işleniş şekli ve yöntemini de yine kendisi belirlerdi. Bununla birlikte öğretimi yapılan ilimlerde gelenek halini alan kimi yöntemler de müderrisler tarafından göz ardı edilemiyordu. Hadis dersleri veren bir müderrisin genellikle semâ ve imlâ metotlarını takip etmesi bu bağlamda zikredilebilir.

Daha önce de belirtildiği üzere Müstansırıyye Medresesi dört Sünnî fıkıh mezhebi için kurulan ilk medrese özelliği taşıdığından burada öncelikli olarak bu mezheplerin fıkhına dair derslerin verildiği ve bu derslerde fıkıh ekollerinin önde gelen temsilcilerinin eserlerinin okutulmuş olabileceği ileri sürülebilir. Fıkıh (fıkıh usûlü, hılâf, ferâiz) ilaveten Kur'an tefsiri ve kıratı ile hadis ilminin de Müstansırıyye Medresesi müfredatında yer aldığı medrese bünyesinde kurulan dârü'l-hadis ve dârü'l-kurrâdan anlaşılmaktadır. Müstansırıyye Medresesi'nde İslâmî ilimlerin yanı sıra dil (sarf, nahiv), edebiyat (şiir, arûz, kafiye ilmi, belagat vs.) ve tabii ilimlerin (tıp, aritmetik, hendese, kimya vs.) de okutulduğu ileri sürülebilir.⁶⁶ İbn Sunbüt el-Erbilî'nin Müstansırıyye Medresesi ile ilgili verdiği bilgiler burada okutulan ilimlerin hangileri olduğu

⁶⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, s. 387.

⁶⁶ Nâcî Ma'rûf, *Târîhu ulemâi'l-Mustansırıyye*, I, s. 25, 30; Cevâd, Mustafa, "el-Medresetü'l-Müstansırıyye", *Sumer*, XIV/1-2 (1958), s. 31.

konusunda ipuçları vermesi açısından önemlidir. İbn Sunbüt medrese hakkında şunları söylemektedir:

“...Müstansırıyye Medresesi, Müslüman fıkıh mezheplerinin toplandığı yerd. Helal ve haramı bilmenin, ferâizi ve terekeyi taksim etmenin alanı olan usûl ve fûrû ilimleri, hadis, kafiye ilmi, matematik, geometri, tıb, anatomi ilmi, hıfz-ı sıhha ve takvîmu'l-ebdân gibi alanların eğitiminin yapıldığı bir kurumdu...”⁶⁷

Fuat Sezgin de dersler arasında pozitif bilimlerin güçlü bir şekilde vurgulanmasının dikkate şayan din ve dil bilimlerinin yanında matematiğin, geometrinin, farmakolojinin, hijyen ve tıbbın tek tek dile getirilmesinin önemli bir gelişme⁶⁸ olduğunu söylemektedir.

Medresede öğrenim gören talebelere hareketle de burada tedris edilen ilimler hakkında fikir yürütülebilir. Arapça, hilâf, tarih, edebiyat-şiir, hat ve mûsikî gibi alanlarda meşhur olmuş Safiyüddin Abdü'l-Mü'min b. Fâhir el-Urmevî (ö. 693/1294) Müstansırıyye Medresesi'nde talebelik yapanlardan birisidir. el-Urmevî, daha çok mûsikî nazariyatçısı, bestekâr ve icracı kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Mûsikî sistemini açıkladığı eseri *Kitâbü'l-edvâr* bu bağlamda zikredilmesi gereken önemli bir eserler arasında yer almaktadır. el-Urmevî, Müstansır-Billâh zamanında (1226-1242) Şâfiî fıkıhı öğrenmek üzere Bağdat'a gelmiş ve Müstansırıyye Medresesi'nde Şâfiî fıkıhı okumuştur. Şâfiî fıkıhı dışında hilâf, edebiyat-şiir, tarih ve hat gibi alanlarda dersler almıştır. Aynı zamanda medresenin kütüphane müstensihliği görevi de yapan el-Urmevî sonraki dönemlerde çeşitli görevler üstlenmiştir. Evkâf nâzirliği ve dîvân-ı inşâ mütevelliliği yaptığı görevler arasında yer almaktadır.⁶⁹ Şems Abdüsselâm İbnü'l-Bakş (ö. 651/1253-54) Müstansırıyye'de öğrenim gören talebelere dendir. Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde yaklaşık kırk yıl ikâmet eden eş-Şems, Müstansırıyye Medresesi'nin açılışından ölünceye kadar burada kalmış Şâfiî fakîhleri⁷⁰ arasında yer almaktadır. Müstansırıyye Medresesi'nde ders alanlardan birisi de İbnü'l-Bedî' et-Tikrîti (ö. 656/1258-59)'dir. et-Tikrîti, Müstansırıyye'de hadis ve Hanefî fıkıhı okumuştur.⁷¹

⁶⁷ İbn Sunbüt el-İrbilî, *Hülâstü'z-zehebi'l-mesbûk*, s. 212.

⁶⁸ Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, I-V, İstanbul 2008, I, s. 164; V, s. 65.

⁶⁹ Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeylû aleyhâ*, I-V (thk. İhsân 'Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut 1973, II, s. 411-413; Nacî Ma'rûf, *Târihu Ulemâi'l-Mustansırıyye*, I, s. 166-172.

⁷⁰ Melikü'l-Eşref el-Gassânî, *'Ascedü'l-mesbûk*, s. 596.

⁷¹ İbnü'l-Fuvatî, *Mecma'u'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb*, I, s. 467.

Müstansırıyye Medresesi kütüphanesi ile ilgili bilgiler de burada hangi ilimlerin eğitiminin yapıldığına dair ipuçları vermektedir. Zira medreseye ait kütüphanede farklı ilim dalları ile ilgili olmak üzere ender rastlanan birçok kitap bulunmaktaydı. Müstansırıyye Medresesi inşasının tamamlanmasının hemen akabinde buraya başta birinci el kaynaklar olmak üzere⁷², Kur'an-ı Kerim mushaf-ı şeriflerinin bulunduğu kutular (rubuât), dinî ve edebî ilimlere dair kıymetli kitaplar rivayetlere göre yüz altmış veya iki yüz doksan hamal⁷³ tarafından taşınıp kütüphaneye (hızânetü'l-kütüb) konuldu. Bu kitapların farklı ilim dallarında olmak üzere yaklaşık 80. 000 bin cilt civarında olduğu söylenmektedir. Bu kitaplar arasında meşhur tarihçi İbn Sâ'i'nin *Tarihinin* yanı sıra fıkıh, fıkıh usûlü ile diğer dinî ve tabîî ilimlerle ilgili kitaplar da yer almıştır.⁷⁴

Müstansırıyye Medresesi'nin vakfiye şartlarından, müderrislerin kısa biyografilerinden ve burada öğrenim gören bazı talebelerin eğitim hayatından hareketle Müstansırıyye Medresesi'nde okutulan ilimleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin usûl ve fûrûları, yine bu dört mezhebin ve özellikle de Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilafların ele alındığı hilâf ilmi, Kur'an ve Kur'an tefsiri, kıraat, kelâm/usûlü'd-din, hadis (hadis rivayeti, sened tenkidi, metin tahkik ve tahlili vs.), ferâiz (miras hukuku), Arap dili ve edebiyatı (beleğât, sarf, nahiv, lügat, şiir vs.), mûsikî, hat ve felsefî ilimler kategorisinde ele alabileceğimiz fizik, kimya, aritmetik, hendese, tıp, hıfzu kıvâmı sıhha ve takvîmu'l-ebdân.

Derslerde Takip Edilen Yöntem ve Teknikler

Daha önce kurulan medreselerde örneğin Nizâmiye medreselerinde uygulanan öğretim metotları ile Müstansırıyye Medresesi'nde uygulanan metotlar ve eğitim anlayışı açısından temelde bir fark bulunmamaktadır. Nizâmiye Medreselerinde uygulanan ve adına skolastik diyebileceğimiz anlayış Müstansırıyye Medresesi için de söz konusudur. Bu anlayış ortaçağ eğitim siste-

⁷² Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, I-VIII, 8/2, s. 739.

⁷³ İrbilî bu sayının 160 değil de 290 olduğunu söylemektedir. Bkz. İrbilî, *Hulâsatü'z-zehbi'l-mesbûk*, s.212. Buraya taşınan kitap yükü arasında bu kadar fark olması ise ya 160 kitap yükünün sadece Halife'nin buraya başlattığı ya da medresenin açılışını müteakip buraya nakledilen ve dolayısıyla da daha sonrasını ilgilendirmeyen kitapların sayısı olduğu ileri sürülebilir ki İbnü'l-Fuvatî'nin de söyledikleri bu yöndedir. Nitekim Zehebî'nin *Târihu'l-İslâm*'ından da öğrendiğimiz kadarıyla 160 kitap yükü buraya daha sonradan nakledilen kitapların haricindedir.

⁷⁴ Bkz. Kûrkîs Avvâd, *Hazâinü'l-kütübi'l-kadîme fî'l-İrâk*, s. 163-171.

minin karakteristik özelliği olduğundan medreselerde de yaygın bir şekilde uygulanmaktaydı. Nitekim Hilmi Ziya Ülken de gerek İslâm dünyasında medreselerin, gerekse Batı dünyasında ortaçağ kolejlerinin skolastiğin prensiplerini yayan bir eğitim sistemini savunduğunu ileri sürmektedir.⁷⁵ Buradaki skolastik sözcüğü -her ne kadar eleştiriden uzak, deney ve gözleme yer vermeyip bunları önemsemeyen bir anlayış olarak biliniyorsa da- ile özellikle din adamı ve fakih yetiştirmeyi amaç edinen bir eğitim anlayışı ve dolayısıyla kutsal yazıların okuyup anlama etrafında şekillenen bir eğitimin kastedildiği söylenebilir. Bir eğitim-öğretim yöntemi olarak skolastik metotta, otoritecilik ya da belli kişileri veya kitapları doğruluğun kaynağı ve ölçüsü olarak alma, ezbercilik, diyalektik tartışma yöntemi, metne doğru anlamlar verme noktasında kılı kırk yaran incelemeler önemli bir yer tutmaktadır. Böyle bir perspektif ve yöntem anlayışının egemen olduğu eğitim kurumları arasında Hıristiyan dünyada Kilitse Okulları, Batı'da Ortaçağ Üniversiteleri ve İslâm dünyasında medreseler yer almaktadır. Daha genel anlamda ise skolastik, Ortaçağ'da üniversite ve medreselerde görülen eğitimin içeriğine, amacına ve yöntemine yön veren anlayışı işaret etmektedir.⁷⁶

Sadece medreselerde değil genel olarak eğitim-öğretim faaliyetlerinin neredeyse tümünde metin ve şahıs merkezli bir anlayış hâkim olduğundan takip edilen yöntemlerin de buna göre şekillendiği görülmektedir. Dolayısıyla metni doğru okuyup açıklama, ezberleme ve tartışma ve bu tartışmalar üzerinden metni yorumlama, şerh etme gibi başlıca öğretim yöntem ve tekniklerinin kullanıldığı, bu sayede metinlerin anlaşılmasının ve özümsemesinin amaçlandığı⁷⁷ skolastik anlayışa medreselerde çok sık başvurulduğu söylenebilir. Bu cümleden olmak üzere Müstansiriyye Medresesi'nde de uygulanan yöntem ve teknikler arasında takrir, ezber, tekrar, müzakere, soru-cavap, cedel, imlâ, semâ vs. yer aldığı görülmektedir. İbn Battûta'nın Müstansiriyye Medresesi ile ilgili aktardıkları aynı zamanda buradaki derslerin işleniş ve dolayısıyla ders işleniş metodu hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir. İbn Battûta, 727/1327'de Bağdat'a da uğramış ve burada yer alan Müstansiriyye Medresesi hakkındaki izlenimlerini şöyle aktarmıştır:

⁷⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001, s. 25.

⁷⁶ Salih Zeki-Yusuf Akçura-Muallim A. Cevdet, *Skolastik Eğitim ve Türkiye'de Skolastik Tarz* (derleyen ve çeviren: Hasan Ünder), Epos Yayınları, Ankara 2002, s. 20.

⁷⁷ Salih Zeki-Yusuf Akçura-Muallim A. Cevdet, *Skolastik Eğitim*, s. 30-31.

“...Bağdat'ın güney doğusunda muntazam ve büyük çarşılar pek çoktur. Bunlar arasında en büyük çarşısı ise suk-ı selâse adıyla bilinir. Orada her çeşit sanatın hususi bir yeri vardır. Bu çarşının ortasında güzellik ve zerafeti darb-ı mesellere geçen Medrese-i Nizâmiye bulunmaktadır. Çarşının sonunda ise halife Müstansır-Billah'ın yaptırdığı Medrese-i Müstansırıyye yer almaktadır. Bu medresede her dört mezhep için ayrı bir mescit ve tedris mahalli vardır. Müderris tahtadan yapılmış küçük bir kubbenin altında ve üzerine halı serilmiş bir kürsüye oturur. Sırtında siyah elbise ve başında imame bulunmaktadır. Sağında ve solunda iki muîd yer almaktadır. Medresenin içerisinde talebeler için özel olarak yapılan hamam ile abdest alacak yerler mevcuttur. Bu medreseler dışında şehrin bu cihetinde cuma namazı kılınan üç cami de bulunmaktadır...”⁷⁸

İbni Battûta tasvir ettiği bu dersin hangi ilme bağlı olarak verildiği konusunda herhangi bir şey söylememektedir. Ancak müderrisin iki müidiyle birlikte kürsüde oturması bilgisinden hareketle tasvir edilen dersin daha çok takrir, semâ ve imlâ gibi metotlara dayalı hadis ilmine ait bir dersin olması muhtemel gözükmemektedir. Mezheplere tahsis edilmiş derslik ve mescitlerden söz etmesinden hareketle bu dersin fıkıhla ilgili bir ders olması da ihtimal dâhilindedir. Zira fıkıhla ilgili derslerde cedel ve soru-cevap gibi yöntem ve tekniklerin sıklıkla uygulandığı bilinmektedir.

Derslerde uygulanan yöntemler dışında, medreselerde ders materyali olarak takip edilen kitaplar ve bunlara ait içerik de bu kurumların eğitim anlayışı ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Ne yazık ki Müstansırıyye Medresesi'nde müderrislik yapan hocaların istedikleri her kitabı burada okutup okutmadığı, okuttukları kitapların isimleri ve bunların içerikleriyle ilgili kesin bir şey söylemek oldukça güçtür. Bu durum bizi aynı zamanda okutulan kitapların içerik analizlerini yapmaktan da mahrum bırakmaktadır. Hangi kitapların okunacağı/okutulacağıyla ilgili medresenin vakfiyesinde herhangi bir kaydın mevcut olmaması bu konuda bir esnekliğin olduğunu göstermekteyse de bazı rivayetlerden hareketle buradaki hocaların istedikleri her kitabı okutamadıkları iddia edilebilir. Dolayısıyla halife veya vezirlerin okutulacak kitaplar konusunda zaman zaman kişisel müdahalelerde buldukları ileri sürülebilir. Aşağıda zikredeceğimiz rivayetten anlaşıldığı kadarıyla medresede okutulacak kitapların belirlenmesinde birinci dereceden halifenin ve halifenin emriyle de vezirin dahlinin olduğu görülmektedir. Hatta bu tür müdahalelerin Müstansırıyye'den

⁷⁸ İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr/Rihletü İbn Battûta*, I-VI, Rabat 1997, II, s. 62-64.

çok önce kurulan Nizâmiye medreseleri için de söz konusu olabileceği iddia edilebilir. Nizâmiye medreselerinin üstlendikleri vizyon ve misyon da aslında bunu gerektirmekteydi. Nitekim özellikle Sünnî olmayan düşüncelerin hicri IV. yüzyıldan sonra hız kazanması nedeniyle, müderris ve şeyhlere büyük selef âlimlerinin eserlerini okutmalarının zorunlu kılındığı görülmektedir. Bunun nedenlerinden biri eğitimin ve kapsadığı alanın genişliği ve önemi, eğitim felsefesindeki belirleyiciliği dolayısıyla devletin egemenlik sahasına girmesi olarak da zikredilebilir. Ayrıca devletin insan gücünün karşılanmasında eğitim ve eğitim kurumlarının birinci dereceden rol oynaması da devletin bu kurumlar üzerindeki etkisinin doğal olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Fuvatî bizlere Müstansırıyye Medresesi'nin hocalarının okutacakları kitaplar ile ilgili konulan kurala karşı gelerek kendi yazmış oldukları kitapları okutmaya başladıkları zaman durumun vezire daha sonra da halifeye intikal ettiğini, halifenin de bu müderrisleri huzuruna çağırarak sadece selef âlimlerinin kitaplarını okutmalarını istediğini⁷⁹ aktarmaktadır. 645/1247 yılında gerçekleşen olay ile ilgili olarak İbnü'l-Fuvatî şunları söylemektedir:

“...Müstansırıyye Medresesi hocaları vezirin huzuruna getirildiler. Vezir derslerde kendi kitaplarından bahsetmemelerini ve öğrencilerden bu kitapları çalışmalarını istememelerini söyledi. Bunun yerine, müderrislere saygı ifadesi olarak meşâyihin [Ehl-i-Sünnet fıkıh ekollerinin kurucuları ve onların takipçileri ve temsilcileri olan önde gelen âlimler] görüşlerine yer vermeleri gerektiği kendilerine söylendi. Bunun üzerine Hanbelîlerin müderrisi Cemâlüddin Abdurrahman el-Cevzî buna itaat edeceğini ifade etti. Daha sonra Mâlikîlerin müderrisi Sirâcüddin Abdullah eş-Şermasahi ise; “Dostlarımızın buna bir itirazı yoktur. Diğer konulardaki anlaşmazlıkları ben kendim de halledirim” şeklinde karşılık verdi. Şâfiîlerin müderrisi Şihâbüddin ez-Zencânî ve Hanefîlerin müderrisi Abdurrahman el-Lemğâniyy ise; “Hiç şüphesiz ki zikrettiğiniz meşâyih insansa biz de insanız!” şeklinde cevap verdiler. Görüşme sona erdikten sonra halife, kendilerini ders konusunda meşâyihle sınırlamalarını ve müderrislerin de onlara saygı duymalarını emretti. Müderrisler de [her ne kadar konuşmalarından gizli bir tepki ve karşı çıkma anlaşılıyorsa da] buna kulak verip itaat edeceklerini söylediler...”⁸⁰

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi elimizde medresede hangi kitapların okutulduğu ile ilgili net bir bilgi mevcut değildir. Ancak Hanefî fıkıh âlimi İbn

⁷⁹ Hişam Naşabî, “Eğitim Kurumları”, *İslâm Şehri*, editör: R. B. Serjeant (çev. Elif Topçugil), Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 106.

⁸⁰ İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisu'l-câmi'a*, s. 172-173.

Sâatî'nin (ö. 694/1295) fıkhıyla ilgili *Mecmau'l-Bahreyn* ile fıkıh usûlüne dair *el-Bedi'* adlı eserlerini⁸¹ buranın müderrislerinden olması hasebiyle okuttuğu iddia edilebilir. Ayrıca yukarıdaki rivayette geçtiği üzere Şafîî ve Hanefî mezhep âlimlerinin medresede kendi kitaplarını okutmama yönündeki talebi eleştirmeleri müderrislerin medresede zaman zaman kendi eserlerini ders materyali olarak kullandıkları ihtimalini güçlendirmektedir.

Rivayet göz önünde bulundurulduğunda medrese programının konu ile ilgili mezhep âlimlerinin görüş ve içtihatlarının ele alınıp analiz edilmesi ve buradan hareketle de programın metin/konu merkezli olduğu, dolayısıyla eğitimin bu konuların ele alınma biçimine göre şekillendiği ileri sürülebilir. Eğitim sürecinin özünü, öğretilen konuların özümsemesi oluşturduğundan medrese programında daha çok konu alanı (içerik) temeli üzerinde durulduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda söyleyecek olursak öğretilen konu alanları vardır ve öğrenciler bunları bir nevi öğrenmek zorundadırlar. Zikredilen ilimlerle ilgili konu içeriklerinin öğretilmesi amaçlandığından İslâm eğitiminin merkezinde ve dolayısıyla medreselerde metnin ve öğretmenin merkezde yer aldığı bir anlayışın hâkim olduğu söylenebilir. Bunun yanında öğrenilen bilginin intikali önemli yer tuttuğundan öğrenciden medresede tedris edilen ilimlerden hareketle öğrendiği muhtevayı başkalarına öğretmesi ve karşılaştığı yeni ve benzer durumlarda bu bilgileri kullanması beklenmektedir. Dolayısıyla talebe ders ortamında tamamen pasif ve salt bilginin depolayıcısı konumunda değildir. Zira öğrenilen bilgilerden pratik hayatta bazı problemlerin çözümünde istifade edildiği bir gerçektir. Medrese mezunu fakihlerden bazılarının kâdı olması ve fıkıh ilmiyle ilgili elde ettikleri bilgileri kendilerine gelen davaların çözümünde kullanmaları gibi durumlardan hareketle medreselerde öğretilen bilgilerin salt teoriden ibaret olmadığı, aynı zamanda medresedeki öğretim etkinliğinin pratik bir yönünün de olduğu söylenebilir. Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin önde gelen müderrislerinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) 475/1082 yılında halifenin görevlendirmiş olduğu elçi sıfatıyla Melikşâh'a giderken Horasan'ın bir beldesine uğraması ve orada kadılık, müftülük, hatiplik gibi görevleri icra eden birçok öğrencisiyle karşılaşması,⁸² bilginin pratiğe yansımaları göstermesi açısından önemlidir. Benzer durumun Müstansırıyye Medresesi için de söz konusu olduğu ileri sürülebilir. Ayrıca hadis ve fıkıhın Müslümanların bireysel ve toplumsal yaşantılarının tanzimi ve ibadet hayatla-

⁸¹ Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, s. 180; Kuraşî, Muhyiddin Ebu Ahmed Abdülkadir b. Muhammed b. Nasrullâh İbn Sâlim b. Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, I-V (thk.: Abdülfettâh Muhammed Ahlû), Riyâd 1993, I, s. 208-211.

⁸² Sübkî, *Tabakât*, IV, s. 216.

rında öğrenmeleri gereken bilgilerin verildiği ilimler olduğu gerçeği de unutulmamalıdır.

Sonuç

Müstansırıyye Medresesi, bünyesinde dört fıkıh mektebinin yanı sıra, dârü'l-hadis, dârü'l-Kur'an ve dârü't-tıb gibi bölümlerin yer alması bakımından medrese geleneğine bir yenilik getirmiştir. Buradan hareketle Müstansırıyye Medresesi'nin daha önce kurulan ve tek bir mezhebin merkezde yer aldığı medrese sisteminden Ehl-i Sünnet'in dört fıkıh mezhebine birden vakfedilen medrese sistemine geçişte köprü vazifesi gördüğü söylenebilir. Müstansırıyye Medresesi'nin bu özelliğini daha sonra Bağdat, Şam/Dımaşk ve Mısır/Kahire'de kurulan medreselerde de görmek mümkündür. Özellikle Bağdat'ın 656/1258 yılında Moğollar tarafından işgal edilmesi sonucunda buradaki ilmî birikimin Mısır/Kahire ve Şam bölgesine aktarılması neticesinde İslâm coğrafyasının bu kısmında önemli tesirler icra ettiği söylenebilir.

Müstansırıyye Medresesi'nin ders programına bakıldığında burada dinî/naklî ilimlerin (fürû-i fıkıh, usûl-i fıkıh, hilâf, ferâiz, hadis, tefsir, kelâm), âlet ilimleri olarak addedilen dil ilimleri (nahiv, belağat vs.), edebî ilimler (şiiir, aruz vs.) ile felsefî/aklî/tabîî ilimler olarak adlandırılan tıp, matematik, geometri, botanik, heyet gibi ilimlerin bir arada okutulduğu görülmektedir. Müstansırıyye hem naklî hem de felsefî ilimlerin öğretildiği bir kurum olması özelliğiyle de seleflerinden ayrılmıştır. Çünkü Müstansırıyye'den önce kurulan medreselerin çoğunda eğitim-öğretim faaliyetleri dinî ilimlere ve bunlar arasında özellikle fıkıh (usûl, fürû, hilâf, ferâiz vs.) ilmine hasredilmişti.

Müstansırıyye Medresesi bünyesinde eğitimi yapılan ilimlerde gerek hocalar ve gerekse talebeler açısından belli bir uzmanlığın şart koşulması burada yapılan eğitimin niteliğini göstermesi açısından önemlidir. Bu durum medresenin eğitim anlayışının merkezinde her biri kendi alanında belli bir yeterliğe ve donanıma sahip bireylerin yetiştirilmesinin yer aldığını göstermektedir. Müstansırıyye Medresesi'nin eğitim-öğretim faaliyetlerinin yanı sıra Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında zaman zaman vuku bulan sert tartışmalara hatta çarpışmalara engel olmak ve Sünnî mezhepler arasındaki dayanışma ve birlik ruhunu güçlendirme hedefini gerçekleştirmek gibi bir amacı üstlendiği de söylenebilir. Dolayısıyla diğer eğitim kurumlarında olduğu gibi Müstansırıyye Medresesi'nde uygulanan eğitimin genel amaç ve hedeflerinden birisinin, bireyleri heretik düşüncelerden uzak tutarak toplumsal kutuplaşmaların önüne geçmek böylece onların toplumun kültürel kodlarıyla uyumunu sağlamak olduğu iddia edilebilir. Ayrıca bireylere ilmî ve kültürel değerleri aktarma ve onların istihdam

alanlarına (kadılık, müftülük, hatiplik, müderrislik vs.) yönelik bilgi ve becerilerini geliştirerek nitelikli olarak yetişmelerine yardımcı olmak da bu kurumlardan beklenen hedefler arasında sayılabilir.

Ortaçağ skolastik eğitim sisteminde metin ve şahıs merkezli bir yapının olduğu bilinmektedir ki aynı yapıyı Müstansırıyye Medresesi'nde de görmek mümkündür. Metnin doğru bir şekilde öğretilmesi/öğrenilmesi, anlaşılması ve aktarılması önemli yer tuttuğundan bu metin ve şahıs merkezlik Müstansırıyye'de de kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır. Dârü't-tıb bölümünde ise metin merkezli bilgilerin verilmesinin yanında uygulamaya yönelik derslerin yapıldığı da bir gerçektir. Medresede görev yapan müderrislerin bazılarının aynı zamanda kâdı olarak görev yapmaları ve medrese bünyesinde mescitlerin varlığı teorinin yanında pratiğin de kurumun eğitim anlayışı açısından önemli yer tuttuğunun bir göstergesidir.

Medreseye alınacak müderris, muîd ve talebe/fakîh sayısının vakfiyede belirtilmiş olması medreseyi öncekilerden ayıran bir özelliktir. Örneğin Nizâmiye Medreseleri vakfiyelerinde bu medreselere alınacak talebe, muîd ve müderris sayısı konusunda herhangi bir kayıt bulunmamaktaydı. Bunun yanında Müstansırıyye Medresesi kadrosunda bulunan bütün elemanların günlük ve aylık yiyecek ve içecek miktarının, alacakları maaş tutarının ayrıntılı bir şekilde belirtilmiş olması bu kurumun öne çıkan diğer bir özelliği olarak zikredilebilir.

Kaynakça

- Avvâd, Kûrkîs, *Hazâinü'l-kütübi'l-kadîme fi'l-Irak*, Beyrut 1986.
- Baltacı, Cahid, XV – XVI. *Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri I-II*, İFAV Yayınları, İstanbul 2005.
- Berkey, Jonathan P., *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- Birişik, Abdülhamit, "Kıraat", *DİA*, Ankara 2002, XXV, s. 426-427.
- Cevâd, Mustafa, "el-Medresetü'l-Müstansırıyye", *Sumer*, XIV/1-2 (1958).
- Ebû'l-Fidâ, İmâdüddin İsmâil b. Ali b. Mahmûd el-Eyyübî (ö. 732/1331), *el-Muhtasar fi ahbârî'l-târihi'l-beşer*, I-IV, thk. Muhammed Zeynuhum-Muhammed Azb-Yahya Sîd Hüseyin, Dârü'l-Me'ârif, Kahire, 1998-99.
- Gassânî, Melikü'l-Eşref (ö. 803/1401), *el-Ascedü'l-mesbûk fi tabakâti'l-hulefâ ve'l-mülûk*, I-II, thk. Şâkir Mahmûd Abdulmun'im, Beyrut 1975.
- Gözütok, Şakir, "Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler", *Medrese Gelenegi ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum*, İstanbul 2015, s. 1-10.

- yumu*, I-II, (05-07 Ekim 2012 Muş/Türkiye), M.Ş.Ü. Yayınları, Muş 2013, I, ss. 199-216.
- Gül, Ahmet, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadîslerin Yeri*, TTK Yayınları, Ankara 1997.
- Hamdullah Müstevfî, Hamdullâh b. Ebû Bekr b. Ahmed b. Nasr el-Müstevfî el-Kazvîni (ö. 740/1340'tan sonra), *Târîh-i Güzîde*, thk. Abdülhüseyn Nevâî, Tahran 1364/1945.
- İbn Battûta, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî (ö. 770/1368-69) *Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr: Rihletü İbn Battûta*, I-V, thk. Abdülhâdî et-Tâzî, Rabat 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1200), *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, I-XIX, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1992-93.
- İbn Ferhûn, Burhâneddin (ö. 799/1397), *ed-Dibâcû'l-müzheb*, I-II, thk. ve talik: Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, Kahire 1972.
- İbnü'l-Fuvatî, Kemâleddin Ebû'l-Fadl Abdürrezzâk b. Ahmed eş-Şeybânî (ö. 723/1323) *el-Havâdisu'l-cami'a ve tecârubî'n-nâfi'a fî'l mieti's-sâbi'a*, Beyrut 2003.
- _____, *Telhisu Mecma'i'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb*, IV/I, thk. Mustafa Cevâd.
- _____, *Mecma'u'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb*, I-VI, thk. Muhammed Kâzım, Tahran 1416 (hicrî/şemsî).
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân*, I-VIII, thk. İhsan Abbâs, Beyrut 1968.
- İbnü'l-İbrî (ö. 685/1286), *Târîhu muhtasari'd-düvel*, Hâzimiyye/Lübnan 1994.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, I-X, thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, Dımaşk 1406-14/1986-93.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XXI, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Riyâd 1997.
- İbn Şeddâd, Ebû Abdillâh İzzüddin Muhammed b. Ali b. İbrâhîm (ö. 684/1285), *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre*, thk. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre, Dımaşk 1953.

- İbnü't-Tıktakâ, Ebû Cafer Safiyüddin/Celâlüddin Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ el-Hasenî el-Alevî (ö. 709/1309'dan sonra), *el-Fahrî fî'l-âdâbi's-sultaniyye ve düveli'l-İslâmiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut ty.
- İbn Vâsıl, Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim (ö. 697/1297-98), *Müferricü'l-kürûb fî ahbâri beni Eyyûb*, I-V, thk. Cemâlüddîn Şeyyâl, Kâhire 1953.
- Kırpık, Güray, *Nizamiye Medreseleri -Ortaçağın Yükseköğretim Kurumu*, Anıl Matbaa, Ankara 2009.
- Kuraşî, Muhyiddin Ebû Ahmed Abdülkadir b. Muhammed b. Nasrullâh İbn Sâlim b. Ebi'l
- Vefâ, (ö. 775/1373-74), *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, I-V, thk. Abdülfettâh Muhammed Ahlû, Riyâd 1993.
- Kütübî, Muhammed b. Şâkir (ö. 764/1362-63), *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeylû aleyhâ*, I-V, thk. ve thk. İhsân Abbâs, Dâru Sadır, Beyrut 1973-74.
- Makrîzî, Takiyüddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1441), *Kitâbü'l-mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, I-II, Dâru Sâdır, Beyrut ty.
- Ma'ruf, Nâci, *Târîhu ulemâ-i Müstansırıyye*, I-II, Kahire 1976.
- Nahcivânî, Hinduşâh b. Sencer b. Abdullah Sâhibî (ö. 724/1324), *Tecâribu's-selef der tevârihu hulefâ ve vüzerâi îşân*, neşr ve tashih: Abbâs İkbâl, Tahran 1313/1895.
- Nashabe, Hisham, *Muslim Educational Institutions*, Beirut 1989.
- Naşabî, Hişam, "Eğitim Kurumları", (*İslâm Şehri* içerisinde), ed.: R. B. Serjeant, çev. Elif Topçugil, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Nizâmülmülk, *Siyasetnâme/Siyerü'l-Mülûk*, çev. Nurettin Bayburtlugil, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- Nu'aymî, Abdülkadir b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 978/1570), *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, I-II, Beyrut 1990.
- Özdemir, Mehmet Nadir, *Bağdat'ta Türk Egemenliği (1055-1157)*, Kömen Yayınları, Konya 2008.
- Salih Zeki-Yusuf Akçura-Muallim A. Cevdet, *Skolastik Eğitim ve Türkiye'de Skolastik Tarz*, derleyen ve çeviren: Hasan Ünder, Epos Yayınları, Ankara 2002.
- es-Sakkâr, Sâmi- Bozkurt, Nebi, "Müstansırıyye Medresesi", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, ss. 121-123.
- Sami al-Sakkar, "The Mustansiriyyah Madrasah and its Role in Islamic Education", *Arabian and Islamic Studies*, ed. R. Bidwell-G. R. Smith, London 1983.

- Sezgin, Fuat, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, I-V, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, İstanbul 2008.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddin Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî (ö. 654/1256), *Mir'âtüz'-zamân fi târihi'l-ayân*, I-VIII, 8/2, Haydarabâd 1952.
- Strika, Vincenzo, "Al-Mustansırıyya Madrasah" (Inside *The Islamic Architecture of Baghdad*), Napoli 1987, pp. 65-70.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi (ö. 771/1370), *Ta-bakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, I-X, thk. Mahmûd ve Muhammed el-Tenâhi-Abdulfettâh Muhammed el-Ahlû, Kâhire 1964-1976, 1992.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir (ö. 911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, Beyrut 2003.
- Terzioğlu, Arslan, "Bîmâristan", *DİA*, İstanbul 1992, VI, ss. 163-178.
- Tomar, Cengiz, "İbnü'l-Fuvâtî", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, ss. 47-48.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2011.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Eğitim Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman (ö. 768/1366-67), *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi marifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, I-IV, Beyrut 1997.
- Yiğit, İsmail, "Müstansır-Billâh", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 118.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.748/1347-48), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXV, Beyrut 1996.
- _____, *el-İber fi haber men gaber*, I-IV, Beyrut ty.
- _____, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, I-LIII, thk. Ömer Abduselâm Tedmurî, Beyrut 1990-2000.
- _____, *Düvelü'l-İslâm*, I-II, thk. Hasan İsmail Merve-Mahmud el-Arnâût, Beyrut 1999.
- _____, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I-IV, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Me'alimî, Beyrut 1374/1955.

Education-Instruction Activities in Mustansiriyyah Madrasah (631/1233-34)

Citation / ©- Beken, A. (2016). Education-Instruction Activities in Mustansiriyyah Madrasah (631/1233-34), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (2), 309-337.

Abstract- *Madrasahs were important educational institutions that higher education was performed in the Islamic civilization. Of these institutions, Nizāmiyah Madrasahs which is in the period of Great Saljuks Baghdad-centered network established by Nizām al-Mulk may be mentioned as the most important ones of the madrasah tradition. Another important example of this tradition is Mustansiriyyah Madrasah (631/1233-34) which founded in Baghdad by the Caliph Mustansir Billāh. In this study, we aimed to determine the sciences taught in Mustansiriyyah Madrasah, its understanding of education and differences from previous madrasahs with reference to its waqf and teaching staff. Mustansiriyyah Madrasah is an institution which contains departments such as schools of fiqh in particular, a medical department, hadith department, Quran department, masjids, library, and bath, and so have a characteristic of a big social complex with this features. In this madrasah has been made the teaching of the studies such as fiqh, usul-i fiqh, hadith, exegesis considered under the religious studies, and of the sciences such as medicine, arithmetic, geometry, botany considered under the rational/natural sciences.*

Keywords- *Madrasah, Mustansiriyyah Madrasah, education and instruction*

موقف الإمام البيضاوي (685هـ) في تفسيره من التَّحْوِينِ البصريِّ والكوفيِّ ومصطلحهما

İmam Beydâvî'nin Tefsirinde Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerine ve Terimlerine Bakışı

Yrd. Doç. Dr. İhab Said İbrahim*

Atıf / ©- İbrahim, İ.S. (2016). موقف الإمام البيضاوي (685هـ) في تفسيره من التَّحْوِينِ البصريِّ والكوفيِّ ومصطلحهما. *İmam Beydâvî'nin Tefsirinde Basra ve Kûfe Nahiv Ekollerine ve Terimlerine Bakışı, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 339-350.

Öz- Beydâvî (ö. 685 h.), İslam ve Arap mirasının en parlak tefsircilerinden biri kabul edilmektedir. Tefsiri olan *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl* yaygın ve bilinen tefsirlerden birisidir. Bu eser, talebe ve hocalar nezdinde büyük bir kabul görmüştür. Beydâvî tefsirinde, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini tefsir ederken Arap dili ve belağatı ile ilgili ilimlerden sarf, iştikak, bedii, beyan gibi birçok konuya değinmiştir. Önemli âlimlerin bu eser hakkında ilmi çalışma yapmış olmaları bu eserden müstağni olunamayacağına en önemli delili olarak önümüzde durmaktadır. Şihab Hafacî, Konevî, Kadızâde başta olmak üzere sayıları yüzü geçen âlimlerin hâşiyeleri bunu desteklemektedir. Tefsirdeki rolüne ilave olarak, Beydâvî'nin iki meşhur nahiv ekolü ile alakalı konumunu da ortaya koymak gerekmektedir. Bunlar Basra ve Kûfe ekolüdür. Çalışmamızda, Beydâvî'nin bu ekollerden hangisine yakın olduğu ve bu ekollerin kullandığı edebi terimlerden hangilerine eserinde yer verdiği üzerinde durulmuştur. Çalışmamızda öncelikli olarak Basralı ve Kufeli nahivcilerin ayrılığa düştüğü konularda Beydâvî'nin konumu ele alınmıştır. Basralı ve Kufeli nahivcilerin ihtilafa düştükleri konulara bakıldığında Beydâvî'nin, Basralı nahivcilere meylettığı görülmür. Bu araştırmada ayrıca, Beydâvî'nin bu iki nahiv ekolünün ihtilaflarını ele alış biçimleri ortaya konulmuştur. Çalışmamızda ayrıca Kufeli ve Basralı nahivcilerin kullandığı edebi ıstılahların Beydâvî'nin tefsirinde kullanımına da yer verilmiştir. Beydâvî'nin edebi üslup ve tarzlardan hangisini seçtiği, Beydâvî'nin kullandığı tarzların Basra ve Kufe ekollerinden hangisine yakın olduğu gibi hususlar da değerlendirilmiştir.

Anahtar sözcükler- Beydavî, Basra, Kufe, nahiv ekolleri, belagat



Makalenin gelişi: 08.03.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, e-posta: dr_alnagmy@yahoo.com

المبحث الأول

موقف البيضاوي من الآراء المختلف فيها بين النحويين البصري والكوفي

تناول الإمام البيضاوي في تفسيره عددا من المسائل النحوية التي كانت محل خلاف بين البصريين والكوفيين، واتسم تناوله ذلك ببعض السمات التي تَرَجَّح معها - في إجمالها - ميله تجاه النحو البصري، وأخذ به - في الغالب -، وفيما يلي نعرض أتماط تناول البيضاوي لذلك الخلاف بين النحويين، مع ذكر الأمثلة المؤيدة لذلك من تفسيره.

أولا: تصريحه بانتمائيه البصري في الآراء النحوية:

ذكر الإمام البيضاوي انتماءه إلى النحو البصري صراحة في تفسيره، وهو ما جاء في سياق تفسيره لقوله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) في عرضه مسألة أصل كلمة: (اسم)، وأي حرف محذوف منها، فيقول في ذلك:

"(الاسم) عند أصحابنا البصريين من الأسماء التي حذفت أعجازها لكثرة الاستعمال، وبنيت أوائلها على السكون، وأدخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل؛ لأن من دأبهم أن يبتدئوا بالمتحرك، ويقفوا على الساكن، ويشهد له تصريفه على: أسماء، وأسامي، وسمي، وسميت، ومجيء: سُمي؛ كهدي لغة فيه قال:

والله أسماءك سُمي مُباركاً ... أترك الله به إيقاركا⁽¹⁾

والقلب بعيد غير مطرد، واشتقاقه من السمو لأنه رفعة للمسمى وشعار له، ومن السمة عند الكوفيين، وأصله وسم حذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل ليقول إعلاؤه، ورد بأن همزة لم تعهد داخله على ما حذف صدره في كلامهم"⁽²⁾.

فقدّم رأي البصريين واختاره في بيان أصل كلمة (اسم)؛ حيث جاء تعبيره عن البصريين - كما نص في كلامه - ب (أصحابنا) وهو إعلان صريح منه بموقفه منهم ومن آرائهم النحوية.

كذلك نلاحظ انتصاره للرأي البصري بتفنيده رأي الكوفيين في المسألة، ذلك التفنيذ المتمثل في قوله: "رَدُّ بأن همزة لم تُعهد داخله على ما حذف صدره في كلامهم".

ومسألة اشتقاق الاسم هي المسألة الأولى والأشهر⁽³⁾ في أدبيات الخلاف بين البصريين والكوفيين، فهي أولى مسائل الإنصاف لأبي البركات الأنباري (577هـ)؛ حيث يقول: "ذهب الكوفيون إلى أن الاسم مشتق من الوَسْم وهو العلامة، وذهب البصريون إلى أنه مشتق من السُمُو وهو العُلُو، أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا إنه مشتق من الوَسْم لأن الوَسْم في اللغة هو العلامة، والاسم وُسْمٌ على المسمى، فصار كالوسم عليه، فلهذا قلنا: إنه مشتق من الوَسْم... أما البصريون فاحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا إنه مشتق من السُمُو لأن السُمُو في اللغة هو العلو، يقال: سَمَا يَسْمُو سُمُوًا، إذا علا، ومنه سَمِيَت السماء سماء لعلوها، والاسم يعلو على المسمي، ويدل على ما تحته من المعنى..."⁽⁴⁾.

ومجمل القول هنا هو أن البيضاوي اختار رأي البصريين بعدما نسب نفسه إليهم بقوله: "أصحابنا البصريين".

ثانيا: ذكره رأي كل من الفريقين في المسألة مع ترجيحه رأي البصريين بتفنيذ رأي الكوفيين:

- (1) انظر البيت منسوباً لأبي خالد القناني في: ابن السكيت: إصلاح المنطق 134؛ وبلا نسبة في: ابن منظور: لسان العرب (سمو) 401/14.
- (2) البيضاوي: أنوار التنزيل: 26/1.
- (3) قال الأشموني: "والخلاف في هذه المسألة شهير"، انظر: الأشموني؛ أبا الحسن علي بن محمد بن عيسى: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك 75/4.
- (4) أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف 45.

يكثر ذلك النمط في ذكر الآراء الخلافية بين المذهبين البصري والكوفي في (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)؛ حيث يورد البيضاوي رأي كل من الفريقين في المسألة، مرجحاً رأي البصريين على الكوفيين من خلال ذكر ذلك صراحة أو من خلال تفنيد رأي الكوفيين والانتصار منه لرأي البصريين، ومما أورد البيضاوي من ذلك ما يلي:

1- مسألة أصل (هَلَمْ):

يقول في سياق تفسيره قوله تعالى **ثُرِ قُلْ هَلَمْ شَهِدَاءُكُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا** (5):

"...أصله عند البصريين: ها لَمْ من (لَمْ) إذا قصد؛ حذف الألف لتقدير السكون في اللام فإنه الأصل، وعند الكوفيين هل أم فحذفت الهزرة بإلقاء حركتها على اللام، وهو بعيد لأن هل لا تدخل الأمر" (6).

وقد ذكر أبو البركات الأنباري (577هـ) الاختلاف في أصل اللفظة بين البصريين والكوفيين في الإنصاف؛ حيث جاء فيه: "...أما قولهم: إن (هلم) أصلها (هل أم) قلنا: لا نسلم، وإنما أصلها (ها الم) فاجتمع ساكنان: الألف من (ها) واللام من (الم) فحذفت الألف لالتقاء الساكنين، ونقلت ضمة الميم الأولى إلى اللام، وأدغمت إحدى الميمين في الأخرى، فصار هَلَمْ" (7).

أما ما قال به البصريون في أصل الكلمة فمنسوب للخليل بن أحمد الفراهيدي (170هـ)؛ حيث نقل سيبويه (180هـ) في الكتاب عنه أن (هَلَمْ) "كأَمْ لَمْ أدخلت عليها الهاء، كما أدخلت (ها) على (ذا) ... كأنك قلت: الممن فأذهبت ألف الوصل" (8)

وكذا نسبة الزجاجي (337هـ)، للخليل فقال: "قال الخليل أصلها (لَمْ) ثم زيدت الهاء في أولها" (9).

وإليه نسبة أيضاً ابن جني (392هـ) في خصائصه، فقال: "قال الخليل: هي مركبة؛ وأصلها عنده (ها) للتنبية، ثم قال: (لَمْ) أي لَمْ بنا، ثم كثر استعمالها فحذفت الألف تخفيفاً، ولأن اللام بعدها وإن كانت متحركة فإنها في حكم السكون؛ ألا ترى أن الأصل وأقوى اللغتين -وهي الحجازية- أن تقول فيها: الم بنا، فلما كانت لام (هلم) في تقدير السكون حذف لها ألف (ها)، كما تحذف لالتقاء الساكنين، فصارت هلم" (10).

وأما رأي الكوفيين فقال به الفراء (207هـ) في معانيه، حيث جاء فيه: "ونرى أن قول العرب: (هلم إلينا) مثلها إنما كانت (هَلْ) فضم إليها أم فتركت على نصبها" (11).

والذي فعله البيضاوي هو ترجيحه لرأي البصريين على رأي الكوفيين في أصل الكلمة من خلال تفنيده لرأي الكوفيين، ذلك التفنيد المتمثل في وصفه لرأيهم بأنه "بعيد؛ لأن هل لا تدخل الأمر"، وهو تفنيد قديم سابق على البيضاوي، وليس له فيه إلا إعادة طرحه، فهو جزء من رد أبي على الفارسي (377هـ) المستفيض على رأي الفراء من حيث إنها مركبة من (هل) و(أم)، فجاء في كتاب الشعر له: "ليس يخلو ذلك من أن تكون ها التي للتنبية، كما قلنا، أو تكون هل، فإن كانت هل؛ لم تخل من أن تكون التي للاستفهام، أو التي بمعنى (قد)، أو تكون (هل) الذي هو الصوت المستعمل للحضّ والحثّ."

(5) سورة الأنعام 150/6.

(6) البيضاوي، أنوار التنزيل 188/2.

(7) أبو البركات الأنباري 282/1.

(8) سيبويه: الكتاب 332/3.

(9) أبو القاسم الزجاجي، حروف المعاني والصفات 74.

(10) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص 37/3.

(11) أبو زكريا الفراء: معاني القرآن 203/1.

فلا يجوز أن تكون التي للاستفهام، لأن الاستفهام إنما يدخل على ما كان خبراً.

ولا يجوز أن تكون بمعنى قد، لأنها تدخل على الخبر.

ولا تكون التي للحضّ، لأن تلك متحركة الآخر بالفتح، فإذا وقف عليها، وقف بالألف، كما يوقف على (أنا) بما.

فإن قال: أسكنت في هذا الموضع، كما أسكنها لبيد، في قوله:

ولقد يسمع قول حبهل⁽¹²⁾

قيل: هذا الإسكان ليس بالأكثر الأعراف في كلامهم، ومع ذلك فلا يجوز أن تسكنها في هذا الموضع؛ لأنه قد ضمت إلى غيرها، فجعل معها كالشيء الواحد، يدل على ذلك اتفاق الجميع، على تحريك الآخر منها بالفتح، فإذا كان كذلك لزم أن يحرك الصدر منهما بالفتح، ولا يسكن، ألا تراهم لما جعلوا الكلمتين في حيّ هل، شيئاً واحداً، حركوا منهما بالفتح فكذلك حركوا هل بالفتح صدراً، كما حركوها آخراً، بالفتح.⁽¹³⁾

غير أن ابن جني يرى أن ما أورده الفارسي من انتقاد لرأي الفراء لا يلزم الفراء؛ لأنه لم يدع أن "هل" هنا حرف استفهام؛ وإنما هي عنده زجر وحث⁽¹⁴⁾، وجعل من بيت لبيد شاهداً له لا عليه.

والذي نريد أن نركز عليه هنا هو تعاطي البيضاوي مع ذلك الخلاف في أصل الكلمة، فهو - كما رأينا - ذكر الرأيين في المسألة، وأوضح اختياره للرأي البصري فيها من خلال ذكره تنفيذ الرأي الكوفي، بغض النظر عن كون ذلك التنفيذ من بنات أفكاره هو أو نقلاً عن غيره.

2- عامل الرفع في خبر (إن) المؤكدة:

من مواضع انتقاده وتفنيدته لآراء الكوفيين أيضاً ما جاء في سياق حديثه عن عمل (إنّ) في الجملة الاسمية عامة ورفعها الخبر خاصة، فيقول في ذلك:

"و(إن) من الحروف التي تشابه الفعل في عدد الحروف والبناء على الفتح ولزوم الأسماء وإعطاء معانيه، والمتعدي خاصة في دخولها على اسمين، ولذلك عملت عمله الفرعي وهو نصب الجزء الأول ورفع الثاني إيذاناً بأنه فرع في العمل دخيل فيه.

وقال الكوفيون: الخبر قبل دخولها كان مرفوعاً بالخبرية، وهي بعد باقية مقتضية للرفع قضية للاستصحاب فلا يرفعه الحرف، وأجيب بأن اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد لتخلفه عنها في خبر كان، وقد زال بدخولها فتعين إعمال الحرف"⁽¹⁵⁾

فعبارة "...وأجيب بأن اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد لتخلفه عنها في خبر كان، وقد زال بدخولها فتعين إعمال الحرف" يوضح تفنيده لرأي الكوفيين في مسألة عمل إن، وأي شيء يرفع الخبر.

وقد أورد تلك المسألة الخلافية أبو البركات الأنباري في الإنصاف تحت عنوان: "مسألة: القول في رافع الخبر بعد (إنّ) المؤكدة"، حيث ذكر حجة الكوفيين فيما ذهبوا إليه فقال: "ذهب الكوفيون إلى أن (إنّ) وأخواتها لا ترفع الخبر، نحو (إنّ زيداً قائم) وما أشبه ذلك، وذهب البصريون إلى أنها ترفع الخبر."⁽¹⁶⁾

(12) هو عجز بيت للبيد بن ربيعة في ديوانه 183، وصدرة: (بتمارى في الذي قلت له)

(13) أبو علي الفارسي، كتاب الشعر 75-76.

(14) ابن جني، الخصائص 3/38.

(15) البيضاوي أنوار التنزيل 41/1.

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: أجمعنا على أن الأصل في هذه الأحرف أن لا تنصب الاسم، وإنما نصبته لأنها أشبهت الفعل؛ فإذا كانت إنما عملت لأنها أشبهت الفعل فهي فَرَعٌ عليه، وإذا كانت فرعًا عليه فهي أضعف منه؛ لأن الفرع أبدًا يكون أضعف من الأصل؛ فينبغي ألا يعمل في الخبر، جريًا على القياس في حَظِّ الفروع عن الأصول؛ لأننا لو أعملناه عَمَلَهُ لَأَدَّى ذلك إلى التسوية بينهما، وذلك لا يجوز؛ فوجب أن يكون باقيا على رفعه قبل دخولها، والذي يدلُّ على ضعف عملها أنه يدخل على الخبر ما يدخل على الفعل لو ابتدئ به.⁽¹⁷⁾

ثم بعد ذلك أورد الأنباري عدد من التفنيدات لحجج الكوفيين في تلك المسألة ليستقر رأيه في النهاية على ما قال به البصريون في عامل الرفع في خبر (إن)⁽¹⁸⁾.

وفي هذا المثال أيضا من تعاطي البيضاوي - كالمثال السابق - نجد ذكر الرأيين في المسألة وبين ترجيحه للرأي البصري من خلال ذكره الرد على رأي الكوفيين في المسألة بما يعي رده لرأيهم واعتماده رأي البصريين دونه.

ثالثا: ذكره رأي البصريين في المسألة مع تجهيل الرأي الآخر:

ونعني بذلك أن يذكر البيضاوي في تفسيره الرأي النحوي منسوبًا إلى البصريين، ثم يعقبه بصيغة التجهيل (وقيل) في إشارة إلى الرأي الكوفي، بما يعني أنه يوافق الرأي الذي ذكره صراحة دون الرأي الذي ذكره مجهلا، ومن نماذج ذلك عنده ما يلي:

1- أصل كلمة (ويكأن):

يقول البيضاوي في سياق تفسيره لقوله تعالى: **ثُرَّ وَيُكَّأَنَّ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ** ⁽¹⁹⁾؛ "و(ويكأن) عند البصريين مركب من (وي) للتعجب (وكأن) للتشبيه والمعنى: ما أشبه الأمر أن الله يبسط الرزق، وقيل من (ويك) بمعنى ويك و (أن)..."⁽²⁰⁾

أما رأي البصريين في أصل الكلمة فقال سيبويه في كتابه: "وسألت الخليل رحمه الله تعالى عن قوله: (ويكأنه لا يفلح) وعن قوله تعالى جدّه: (ويكأن الله) فزعم أنه (وي) مفصولة من (كان)"⁽²¹⁾.

وأما عن نسبة القول الثاني (المجهل) في كلام البيضاوي إلى الكوفيين فجاء في الخصائص: "ذهب الكسائي (189هـ) إلى أن (ويك) مخدوفة من (ويك)"⁽²²⁾، وفي موضع آخر منه: "وقال الكسائي: أراد: ويك ثم حذف اللام"⁽²³⁾، ونسبه أيضا إلى الكسائي ابن يعيش (643هـ) في شرح المفصل فقال: "وذهب الكسائي إلى أن الأصل: (ويك)، فحذفت اللام تخفيفا."⁽²⁴⁾، ثم عقب عليه بقوله: "وهو بعيد، وليس عليه دليل"⁽²⁵⁾.

(16) أبو البركات الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف 1/144، وفي أسرار العربية 132، وذكرها أيضا العكبري في: التبيين عن مذاهب البصريين والكوفيين: 333، وابن السراج في الأصول: 1/230، وابن يعيش في شرح المفصل 1/254، والمرادي في الجني الداني 393.

(17) أبو البركات الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف 1/145.

(18) انظر أبا البركات الأنباري: الإنصاف 1/146.

(19) سورة القصص 28/82.

(20) البيضاوي أنوار التنزيل 4/186.

(21) سيبويه: الكتاب 2/154، وانظر ابن السراج الأصول في النحو 1/251.

(22) ابن جني الخصائص 3/43.

(23) ابن جني الخصائص 3/172.

(24) ابن يعيش، شرح المفصل 3/92، وانظر أيضا المرادي: الجني الداني: 353.

(25) ابن يعيش، شرح المفصل 3/92.

غير أن الفراء -الكوفي- لا يرى رأي شيخه الكسائي في أصل الكلمة فيقول دون أن ينسب الرأي المذكور إلى الكسائي: "...أخبرني شيخ من أهل البصرة قال: سمعت أعرابية تقول لزوجها: أين ابنك ويلك؟ فقال: ويكأنه وراء البيت، معناه: أما ترينه وراء البيت.

وقد يذهب بعض النحويين إلى أنهما كلمتان يريد (وَيْكُ أَتُّهُ)، أراد (ويلك)، فحذف اللام وجعل (أَنْ) مفتوحة بفعل مضمر، كأنه قال: ويلك أعلم أَتُّهُ وراء البيت، فأضمر (أعلم)، ولم نجد العرب تُعمل الظن والعلم بإضمار مضمر في أَنْ، وَذَلِكَ أَتُّهُ يبطل إِذَا كَانَ بَيْنَ الْكَلِمَتَيْنِ أَوْ فِي آخِرِ الْكَلِمَةِ، فلما أضمره جرى مجرى الترك، ألا ترى أَتُّهُ لا يجوز في الابتداء أن تقول: يا هَذَا أَنْك قائم، ولا يا هَذَا أَنْ قمت تريد: علمت أو أعلم أو ظننت أو أظن، وأما حذف اللام من (ويلك) حتى تصير (ويك) فقد تقوله العرب لكثيراً⁽²⁶⁾.

والذي نراه في ذلك النموذج أن البيضاوي ذكر رأي البصريين في المسألة ثم ذكر الرأي الآخر -وهو رأي منسوب للكسائي وهو من أئمة الكوفيين- مجھلاً دونما نسبة لأحد، ومن ثم يكون بذبك معلنا عن اختياره لرأي البصريين دون الرأي الآخر.

2- أصل الضمير في (إياك):

قال البيضاوي في سياق تفسيره لقوله تعالى: يَا كُفْرًا نَعْبُدُكَ:

"وإيا ضمير منصوب منفصل، وما يلحقه من الباء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الإعراب، كالتاء في أنت والكاف في أرايتك، وقال الخليل: إيا مضاف إليها، واحتج بما حكاه عن بعض العرب إذا بلغ الرجل الستين فأياه وإيا الشواب، وهو شاذ لا يعتمد عليه، وقيل: هي الضمائر، وإيا عمدة فإنما لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بما مفردة فضم إليها إيا لتستقل به، وقيل: الضمير هو المجموع"⁽²⁷⁾.

فالذي ذكره البيضاوي في أول كلامه هو رأي البصريين، وقوله: "وقيل: هي الضمائر" إشارة إلى أحد رأيي الكوفيين، والضمير (هي) في عبارته عائد إلى (الكاف والهاء والياء الملحقات ب (إيا)، وأما الرأي الآخر للكوفيين فيها فهو ما أورده مجھلاً أيضا بقوله: "وقيل: الضمير هو المجموع".

وذكر أبو البركات الأتباري هذه المسألة في إنصافه تحت عنوان: "مسألة: الضمير في (إياك) وأخواتها"، وقال في ذلك:

"ذهب الكوفيون إلى أن الكاف والهاء والياء من (إياك، وإيائه، وإيائي) هي الضمائر المنصوبة، وأن (إيا) عماد، وإليه ذهب أبو الحسن بن كَيْسَانَ، وذهب بعضهم إلى أن (إياك) بكماله هو الضمير، وذهب البصريون إلى أن (إيا) هي الضمير والكاف والهاء والياء حروف لا موضع لها من الإعراب، وذهب الخليل بن أحمد إلى أن (إيا) اسم مضمر أضيف إلى الكاف والهاء والياء..."⁽²⁸⁾

والذي نراه هنا أن البيضاوي وإن لم يصرح بنسبة الرأي الأول إلى البصريين، فإن صياغته له تتم عن اختياره له، فهو لم يسقه في سياق الرأي المحتمل، وإنما ساقه بصورة قاطعة على أنه هو الصواب لديه، وأن ما عداه غير مقبول عنده.

كما نلاحظ أنه وإن كان لا يقبل برأي الخليل المختلف عن رأي غيره من البصريين؛ فإنه لم يجھل رأيه كما فعل مع رأي الكوفيين، فنراه يقول عن الخليل: "وقال الخليل..."، بينما في حق رأيي الكوفيين يقول: "وقيل: هي الضمائر"، و"وقيل: الضمير هو المجموع".

⁽²⁶⁾ الفراء معاني القرآن 312/2.

⁽²⁷⁾ البيضاوي، أنوار التنزيل 27/1.

⁽²⁸⁾ أبو البركات الأتباري الإنصاف في مسائل الخلاف 570/2، وانظر أيضا: المرادي، الجنى الداني 537، حيث فصل الأقوال في المسألة منسوبة إلى أصحابها.

رابعاً: ذكره الرأيين جميعاً دونما رد لأحدهما، مكتفياً بتقديم رأي البصريين في الذكر:

وهو نمط آخر من أنماط ذكر البيضاوي لآراء كل من البصريين والكوفيين في المسائل النحوية، ومن أمثلة ذلك في تفسيره:

1- حديثه عن خبر الاسم الواقع بعد (لولا):

يقول: "ولو في الأصل لامتناع الشيء لامتناع غيره، فإذا دخل على (لا) أفاد إثباتاً، وهو امتناع الشيء لثبوت غيره، والاسم الواقع بعده عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف لدلالة الكلام عليه وسد الجواب مسده، وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف"⁽²⁹⁾.

وذكر الخلاف في المسألة بين البصريين والكوفيين أبو البركات الأنباري في إنصافه تحت عنوان: "مسألة: القول في العامل في الاسم المرفوع بعد لَوْلَا"، فقال:

"ذهب الكوفيون إلى أن (لولا) ترفع الاسم بعدها، نحو (لولا زيدٌ لأكرمتُك)، وذهب البصريون إلى أنه يرتفع بالابتداء.

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا إنما ترفع الاسم بعدها لأنها نائب عن الفعل الذي لو ظَهَرَ لرفع الاسم؛ لأن التقدير في قولك (لولا زيد لأكرمتك) لو لم يعنى زيد من إكرامك لأكرمتك، إلا أنهم حذفوا الفعل تحفيظاً، وزادوا (لا) على (لو) فصار بمنزلة حرفٍ واحد، وصار هذا بمنزلة قولهم (أما أنت منطلقاً انطلق معك) والتقدير فيه: إن كنت منطلقاً انطلقت معك... وأما البصريون فاحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا إنه يرتفع بالابتداء دون "لولا" وذلك لأن الحرف إنما يعمل إذا كان مختصاً، ولولا لا تختص بالاسم دون الفعل، بل قد تدخل على الفعل كما تدخل على الاسم..."⁽³⁰⁾.

وأما عن نسبة البيضاوي الرأي لسبويه فهو ما جاء في الكتاب من قول سيبويه: "باب من الابتداء يُضمَر فيه ما يُبنى على الابتداء، وذلك قولك: لولا عبد الله لكان كذا وكذا... وارتفع بالابتداء كما يرتفع بالابتداء بعد ألف الاستفهام، كقولك: أزيدٌ أخوك، إنما رفعت على ما رفعت عليه زيدٌ أخوك"⁽³¹⁾.

ونرى أن البيضاوي حينما عبر عن رأي البصريين بنسبته القول إلى سيبويه، ذكر في المقابل رأي الكوفيين، دونما يذكر ترجيحاً لأحدهما على الآخر، وليس في صياغته من يدل على ذلك، اللهم إلا تقديمه رأي سيبويه على رأي الكوفيين.

2- التوجيه الإعرابي للاسم الموصول (من) في قوله تعالى ذِيا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ذِ (32)

فيقول البيضاوي في ذلك: " (من اتبعك من المؤمنين) إما في محل نصب على المفعول معه ... أو الجر عطفاً على المكني عند الكوفيين، أو الرفع عطفاً على اسم الله تعالى أي كفك الله والمؤمنون."⁽³³⁾

فالملاحظ من هذا الاقتباس أيضاً أنه ذكر رأي الكوفيين دونما تعليق عليه سلباً أو إيجاباً، ودونما ذكر لقبوله أو رفضه له، وإنما اكتفى بتقديم ذكر رأي البصريين عليه فقط في الذكر.

خامساً: ذكر رأي البصريين في المسألة منسوباً إليهم دون ذكر رأي غيرهم:

ومن ذلك ما ذكره البيضاوي في أصل الفعل (اتخذ)، وأنه من (تخذ) وليس من (أخذ)، فقال في ذلك: " (واتخذ) افتعل من (تخذ)؛ ك (اتبع) من (تبع) وليس من (الأخذ) عند البصريين"⁽³⁴⁾.

⁽²⁹⁾ البيضاوي أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 85/1.

⁽³⁰⁾ أبو البركات الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف 60/1-63.

⁽³¹⁾ سيبويه، الكتاب 129/2.

⁽³²⁾ سورة الأنفال: 64 / 8.

⁽³³⁾ البيضاوي، أنوار التنزيل: 66/3.

فنى البيضاوي هنا يذكر رأي البصريين دون غيره في المسألة.

ومما سبق نرى أن البيضاوي كانت نزعتة بصرية في اختياراته النحوية، وهو ما كشفت عنه بجلاء تلك الأتماط الخمسة التي عرضناها بأمثلتها - فيما سبق - لتناوله الآراء النحوية المختلف فيها بين البصريين والكوفيين.

المبحث الثاني

مصطلحات التحوين البصري والكوفي في تفسير البيضاوي

قصدنا من هذا المبحث الكشف عن مدى التزام البيضاوي بأدبيات الاختيارات التي اختارها، وذلك من خلال تتبع المصطلحات النحوية التي أوردها في تفسيرها مع بيان جنسية تلك المصطلحات من حيث بصريتها أو كوفيتها.

ومما لا شك فيه أنه للنحويين البصري والكوفي جهازهما المصطلحي الخاص بكل واحد منهما على حدة⁽³⁵⁾، بغض النظر عن شيوع مصطلحات أحدهما واستقرارها - المصطلحات البصرية - في الدرس النحوي على تعاقب العصور، وعدم شيوع الآخر.

والذي نراه في ذلك بعد استقراء تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل أن البيضاوي كان في غالب استخدامه للمصطلحات النحوية على رأي البصريين واستخدامهم، فنراه يستخدم (الظرف) و(الحال)، وهما مصطلحا بصريان في مقابل (المحل) للأول⁽³⁶⁾، و(القطع) للثاني⁽³⁷⁾، فيقول مثلا: "... وعلى هذا جاز أن ينتصب صلحا على المفعول به، وبينهما ظرف أو حال منه أو على المصدر كما في القراءة الأولى والمفعول بينهما أو هو محذوف." ⁽³⁸⁾

ويستخدم ضمير الفصل في مقابل استخدام الكوفيين لضمير العماد⁽³⁹⁾، فيقول: "و(هم) فصل يفصل الخبر عن الصفة ويؤكد النسبة"⁽⁴⁰⁾.

وكذلك يستخدم (اسم الفاعل) وهو مصطلح بصري في مقابل (الفعل الدائم) عند الكوفيين⁽⁴¹⁾، فيقول مثلا: "أضف اسم الفاعل إلى الظرف إجراء له مجرى المفعول به على الاتساع"⁽⁴²⁾

ويستخدم (الضمير) وهو مصطلح بصري في مقابل (المكنى) المصطلح الكوفي، فيقول مثلا: "وأيا ضمير منصوب منفصل"⁽⁴³⁾

وقال: "لعلكم تتقون حال من الضمير في اعبدا"⁽⁴⁴⁾.

³⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 289/3.

³⁵ انظر: شوقي ضيف، المدارس النحوية 165، وما بعدها، ومهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو 303، وما بعدها.

³⁶ انظر الفراء معاني القرآن 119/1، وأبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف 44/1.

³⁷ انظر الفراء معاني القرآن 12/1.

³⁸ البيضاوي أنوار التنزيل 101/2.

³⁹ انظر: الفراء معاني القرآن 51/1.

⁴⁰ البيضاوي: أنوار التنزيل 40/1.

⁴¹ انظر: الفراء معاني القرآن 165/1.

⁴² البيضاوي، أنوار التنزيل 28/1.

⁴³ البيضاوي، أنوار التنزيل 29/1.

⁴⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل 54/1.

وإذا كان البيضاوي - كما وضع - يجري في استخداماته المصطلحية على سنن البصرين وما شاع واستقر من مصطلحاتهم؛ فإننا لا نعدم العثور عنده على بعض المصطلحات الكوفية استخدمها بديلاً عن نظائرها البصرية في بعضها أو خالط بين المصطلح ونظيرها في بعضها الآخر، وهو ما نبينه فيما يلي:

1- مصطلح النعت

على الرغم من ورود مصطلح النعت في كتاب سيوبيه كثيراً⁽⁴⁵⁾، فإنه شاع بصفته مصطلحاً كوفياً في مقابل مصطلح (الصفة) عند البصرين، فنقل السيوطي (911هـ) في الهمع عن أبي حيان (745هـ) قوله: "التعبير به اصطلاح الكوفيين وربما قاله البصريون والأكثر عندهم الوصف والصفة"⁽⁴⁶⁾

واستخدم البيضاوي مصطلح النعت بكثرة ومن ذلك قوله: "وقيل العلم تاج وآزر وصف معناه الشيخ أو المعوج، ولعل منع صرفه لأنه أعجمي حمل على موازنه أو نعت مشتق من الأزرق أو الوزر"⁽⁴⁷⁾.

ومنه أيضاً قوله: "مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَقَرَأَ الْكِسَائِي (غيره) بالكسر نعتاً أو بدلاً على اللفظ حيث وقع"⁽⁴⁸⁾.

ومنه أيضاً قوله: "إن بما في حيزها مرتفع بأنه فاعل حسب، فإن النعت إذا اعتمد على الهمزة ساوى الفعل في العمل أو خبر له..."⁽⁴⁹⁾

2- مصطلح (الخفض):

وهو مصطلح كوفي في مقابل الجر عند البصرين⁽⁵⁰⁾، واستخدمه البيضاوي مرتين في تفسيره بالإضافة لاستخدامه مصطلح البصرين الشائع (الجر)، ومن استخدامه لمصطلح الخفض قوله: "...وأن يوصل بحتمل النصب والخفض على أنه بدل من ماء، أو ضميره"⁽⁵¹⁾.

واستخدامه الآخر له جاء في قوله: "وقرأ حمزة والكسائي «والريحان» بالخفض ما عدا ذلك"⁽⁵²⁾

3- مصطلح (المجحد):

وهو من مصطلحات الكوفيين في مقابل النفي عند البصرين⁽⁵³⁾، واستخدمه البيضاوي في قوله: "...والهمزة للإنكار دخلت حرف المجحد فأفادت الإثبات والتقدير"⁽⁵⁴⁾.

4- مصطلح (المكثي):

وهو مصطلح كوفي في مقابل (الضمير) عند البصرين⁽⁵⁵⁾، واستخدمه البيضاوي مرة واحدة مقروناً بالنسبة إلى الكوفيين وذلك في قوله: "أو الجر عطفاً على المكثي عند الكوفيين، أو الرفع عطفاً على اسم الله تعالى أي كفاك الله والمؤمنون"⁽⁵⁶⁾.

(45) انظر مثلاً: سيوبيه الكتاب 421/1 وما بعدها.

(46) السيوطي، همع الهوامع 145/2.

(47) البيضاوي، أنوار التنزيل 169/2.

(48) البيضاوي، أنوار التنزيل 17/3.

(49) البيضاوي، أنوار التنزيل 294/3.

(50) انظر: الزجاجي الإيضاح في علل النحو 93.

(51) البيضاوي، أنوار التنزيل 65/1.

(52) البيضاوي أنوار التنزيل 171/5.

(53) عوض حمد القوزي، المصطلح النحوي نشأته وتطوره 171.

(54) البيضاوي أنوار التنزيل 70/1.

ومما سبق من نماذج لاستخدام المصطلحات النحوية في أنوار التنزيل يتضح لنا أن البيضاوي كان يسير على نهج البصريين في غالب استخداماته للمصطلحات النحوية، غير أنه استخدم - وإن كان في حد القليل أو النادر - بعض مصطلحات الكوفيين.

النتائج

يمكن إجمال النتائج التي خلصت إليها تلك المقالة فيما يلي:

أولاً: كانت ميول البيضاوي النحوية ميولا بصرية، حيث كان يؤيد آراء البصريين على آراء الكوفيين، وظهر ذلك كثيرا وجليا في تفسيره.

ثانياً: عمد البيضاوي في كثير من المواضع في تفسيره إلى تنفيذ الآراء الكوفية، وسكت عن بعضها.

ثالثاً: تنوعت أنماط تناول البيضاوي للمسائل الخلافية بين البصريين والكوفيين، فأخذ تناوله للآراء المختلفة بين النحويين صورا مختلفة، منها ما صرح فيه بانتمائه إلى البصريين، ومنها ما رجح فيه البصريين على كوفيين بتفنيدهم رأي الكوفيين، ومنها ما ذكر فيه الرأيين دونما ترجيح بينهما، ومنها ما اكتفى فيه بذكر رأي البصريين وحدهم دون ذكر غيرهم.

رابعاً: سار البيضاوي في استخداماته للمصطلحات النحوية على نهج البصريين وأورد مصطلحاتهم دون ما عرف من اصطلاحات كوفية مناظرة لها إلا في استخدامات قليلة جدا.

خامساً: من المصطلحات الكوفية القليلة التي استخدمها البيضاوي مصطلحات النعت والمكنى والخفض والمجحد.

المصادر والمراجع

الأشثوني، علي بن محمد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين الشافعي، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1419هـ-1998م.

أبو البركات، الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري: أسرار العربية، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1، سنة 1420هـ-1999م.

الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين المكتبة العصرية الطبعة: الأولى 1424هـ-2003م.

البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ.

ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق البغدادي النهاوندي:

الإيضاح في علل النحو، تحقيق د. مازن المبارك، دار النفائس، بيروت ط3، سنة 1979م.

-حروف المعاني والصفات، تحقيق: علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة - بيروت.

ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت.

⁵⁵ عوض حمد القوزي، المصطلح النحوي نشأته وتطوره 175.

⁵⁶ البيضاوي أنوار التنزيل 66/3.

- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، إصلاح المنطق، شرح وتحقيق أحمد شاکر وعبد السلام هارون، الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر، 1987م
- سبيويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، أبو بشر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، 1408 هـ - 1988 م
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية - مصر.
- شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف القاهرة.
- العكبري، أبو البقاء، التبيين عن مذاهب النحويين والبصريين، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي ط1، سنة 1986م.
- أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، كتاب الشعر أو شرح الأبيات المشككة الإعراب، تحقيق وشرح: الدكتور محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، سنة 1408 هـ - 1988 م.
- عوض حمد القوزي، المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، عمادة شئون المكتبات جامعة الرياض، ط1، سنة 1981م.
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشليبي دار الكتب المصرية، القاهرة.
- ليبد بن أبي ربيعة العامري، شرح ديوان ليبد، تحقيق د. إحسان عباس، سلسلة التراث العربي، وزارة الإرشاد والأنباء الكويت ط1، سنة 1962م.
- المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المصري، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: د فخر الدين قباوة، والأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، سنة 1413 هـ - 1992 م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر بيروت ط 3، سنة 1414هـ.
- مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، سنة 1958م.
- ابن يعيش، يعيش بن علي ابن أبي السرايا محمد بن علي شرح المفصل للزمخشري، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م.

The Position of al-Imam al-Baydawi from the Basran and Kufan Syntactic Shools Through His Interpretation of the Quran

Citation / ©- Ibrahim, I.S. (2016). The Position of al-Imam al-Baydawi from the Basran and Kufan Syntactic Shools Through His Interpretation of the Quran, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (2), 339-350.

Abstract- *Imam Baydawi (d. 685 H) is considered one of the most prominent interpreters of the Quran through the whole Arabic and Islamic legacy. His interpretation of the Quran in his book titled Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil had been widely spread and widely demanded from the students and teachers of the Islamic sciences. Imam Baydawi dealt in his book with several topics related to the Holy Quran, like Arabic syntax, Morphology, derivations and rhetoric. A quick look on the number of commentaries written on his book gives us a good proof of the quality and importance of his work. Accordingly, this study aims to investigate through his interpretation of the Quran in his book titled Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil the position of al-Imam al-Baydawi (d. 685 h) from the two famous Arabic syntactic schools, known as the Basran and Kufan Schools. It also aims to clarify to which school the imam belonged as well as the extent to which he followed these schools' grammatical views and terms writing the previously mentioned book. Within our research, we first illustrate al-Baydawi position from the points view the Basran and Kufan schools differed in. We also show his tendency to the Basran school grammatical views as well as showing examples al-Imam al-Baydawi used to support his points of view. Then, we set off on a quest to explore the Kufan and Basran syntactic terms used in al-Baydawi's interpretative work of the Quran, by scanning the terms he mentioned in the book and stating whether this term was Kufan or Basran.*

Keywords- *al-Baydawi, Basra, Kufa, syntactical shools, balagah*

• ÇEVİRİ

Osmanlı Devleti [Hakkında Yazılmış] XVI. Asra Ait İbranice Bir Kronik: Eliyahu Kapsali'nin Seder Eliyahu Zuta'sı ve Verdiği Mesaj*

Charles BERLIN**

Çev. Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ***

Atıf / ©- Berlin, C. (2016). Osmanlı Devleti [Hakkında Yazılmış] XVI. Asra Ait İbranice Bir Kronik: Eliyahu Kapsali'nin Seder Eliyahu Zuta'sı ve Verdiği Mesaj, çev. Nuh Arslantaş, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 351-380.

Öz- Osmanlı tarihinin önemli kaynaklarından biri de Yahudi tarihçiler tarafından yazılan İbranice kroniklerdir. Bunlar içerisinde en dikkat çekenini ise, Yahudi tarihçi Eliyahu Kapsali'nin (1483-1555) 1523 yılında kaleme aldığı Seder Eliyahu Zuta isimli kroniktir. Venedik hakimiyetindeki Girit'te doğan, İtalya'da (Padova) tahsil gördükten sonra cemaatine haham tayin edilen Kapsali, Osmanlı ve Venedik tarihi üzerine bir tarih kitabı yazmıştır. Kronik, dünyanın yaratılışından Osmanlı dönemine kadar kısa bir dünya tarihi anlatımından sonra, Osman Gazi'den (1302-1324) Yavuz Sultan Selim (1512-1520) dönemine kadarki olayların detaylı anlatımından oluşmaktadır. Elinizdeki çalışma, Seder Eliyahu Zuta üzerine doktora hazırlayan Charles Berlin'in, tezinden türettiği bir makaledir. Makale, Kapsali üzerine yapılan nitelikli akademik araştırmaların bazı bölümlerinin özeti mahiyetindedir.

Makalenin gelişi: 21.10.2016; Yayına kabul tarihi: 13.12.2016

* "A Sixteenth-Century Hebrew Chronicle of the Ottoman Empire: *The Seder Eliyahu Zuta of Elijah Capsali and its Message*" adlı bu makale, *Studies in Jewish Bibliography History and Literature in Honor of I. Edward Kiev* (ed. Charles Berlin, New York 1971) adlı eserin 21-44. sayfaları arasında yayınlanmıştır. Tercümede yer alan [] içerisindeki bilgiler çevirene aittir.

** Harvard College Library.

*** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi, e-posta: noaharslan@hotmail.com

Anahtar sözcükler- Osmanlı tarihi, Yahudi tarihi, Osmanlı-Yahudi tarihi, Eliyahu Kapsali, Yahudi tarih yazıcılığı

§§§

Bir asır önce (1869) Moses Lattes, Padua'da bir kitap yayınladı.¹ B Lattes bu kitapla ilim aleminin dikkatini, başarısı, Orta Çağ'ın diğer Yahudi tarihçileri ile hemen hiç mukayese kabul etmeyen bir tarihçiye çekti. [Bu kitabın] başlığı *De Vita et Scriptis Eliae Kapsalii* olup kitapta Giritli Eliyahu Kapsali'nin tarih çalışmasının kısa bazı kısımlarını içermektedir.

Kapsali ve Delmedigos gibi, cemaat içerisinde eskiden beri ilmî ve idarecilik yönü ile ön plana çıkan iki köklü aileye mensup olması; İstanbul, Girit ve İtalya ile irtibatının kolaylığı, Kapsali'nin aile geleneğini güçlendirerek devam ettirmesinde etkili olmuştur. Kapsali, çeyrek asırdan fazla Girit'te cemaat lideri olarak görev yapmıştır. *Takanot Kandiya* isimli, günlük hayatta karşılaşılan meselelerle ilgili dinî hükümleri düzenleyen kitaptan² anlaşıldığı kadarıyla o, cemaat hayatının bütün yönleriyle ilgilenmiştir. Kapsali, [cemaat içerisindeki] bu uzun idarecilik kariyerine ilave olarak mufassal iki önemli kronik de kaleme almıştır: [*Sefer*] *Divre ha-Yamim* (1571) ve *Seder Eliyahu Zuta* (1523). İlk kitapta (*Divre ha-Yamim*) Venedik, diğer kitapta (*Seder Eliyahu Zuta*) ise Osmanlı Devleti tarihini anlatan Kapsali, bu eserlerin değişik yerlerinde Yahudi tarihine yer vermiştir. [Bu bağlamda] *Divre ha-Yamim*'de İtalya Yahudilerini, *Seder Eliyahu Zuta*'da ise Osmanlı ve İspanya, özellikle de Yahudilerin İspanya'dan sürülmelerini detaylıca anlatmıştır.

¹ Moses Lattes (ed.), *De Vita et Scriptis Eliae Kapsalii* (İbranice başlık: *Likutim Şonim mi-Sefer Deve Eliyahu*), Padua 1869. Eser son zamanlarda belli sayıda yeniden neşredilmiştir (Jerusalem 1967-1968). [Yazarın bu makaleyi neşretmesinden dört sene sonra kronik şu dört yazma esas alınarak Aryeh Shmuelevitz, Şlomo Simonson ve Meir Benayahu tarafından nitelikli şekilde neşre hazırlanmıştır: (a) Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 8, Neubauer Catalogue No. 2411; (b) British Museum, Opp. and MSS Dept. Catalogue, Add. Or. 19.971; (c) aynı müze, Gaster Collection, MS Oriental 10.713; (d) Milano, Biblioteca Ambrosiana, X110 SUP. Sonuncusu yazmanın en güvenilir nüshası olup Kapsali tarafından da okunmuştur. Kronik, Ben Zvi Enstitüsü ve Tel Aviv Üniversitesi işbirliği ile iki cilt halinde neşredilmiş (Jerusalem 1975, 1977); Giriş, sözlük ve indeksi muhtevî üçüncü cilt ise daha sonra (Tel Aviv 1983) yayınlanmıştır.] (Çeviren)

² E.S. Hartom-U. Cassuto (eds.), *Takanot Kandiya u Zihronoteha*, Jerusalem 1943.

Bu iki kronik söz konusu meseleleri detaylıca anlatan ender İbranice kaynaklar arasındadır. Ancak bu önemlerine rağmen her iki kronik çok az bilinen kısmî neşirler hariç bu güne kadar tam olarak neşredilememesi gibi bir talihsizlik de yaşamışlardır.

Kapsali her iki eserinde de metodolojik yaklaşım, tarihî gerçekliği ortaya koyma ve kaynak kullanımı gibi pek çok konuda bir tarihçide bulunması gereken bütün özellikleri sergilemiştir. *Seder*'in mukaddimesinde eseri yazarken takip ettiği metodu şöyle açıklar:

“Bilindiği üzere, tarihî rivayetler, özellikle de krallarla ilgili olanların anlatımında... [belli bir] yöntem[in takip edilmesi] gerekir... bu yerli yerince yapılmadığı takdirde rivayetler karışır ve tam anlamıyla anlaşılabilir... Bu sebeple ben kitabımı Seder Eliyahu^() olarak isimlendirdim. Zira kitapta anlatımlar doğru, yerli yerinde ve belli bir metotla kaleme alınmıştır ki, olaylar okuyucu tarafından gerçek yönleri ile kolayca anlaşılabilir. Kitaptaki anlatımlarda kapalı ve muammalı ifadelerden kaçınılmıştır...”*³

Kapsali olayların tarihî gerçekliğine de büyük önem vermiştir. Aynı mukaddimedede şu konuda [şöyle bir] söz verir:

*“...Halkları arasında (dürüstlüğü ve) alimliği ile bilinen kimselerden doğruluğu kesinleşinceye kadar şüpheli ve muammalı olan hiçbir şeyi kitaba almadım... Tarihî olayları yazan ve teyit etmeye çalışan her kâtip ve belâğatçı, mutlaka doğruları yazmalıdır... “Soylu işler yapan pek kadın vardır; ancak gerçek hepsinden üstündür...” (Süleymanın Meselleri 31/29).*⁴

Benzer şekilde Venedik tarihini anlattığı kroniğin mukaddimesinde de şunları söyler:

*“...Olayların anlatımında belli bir düzen ve metot takip edilmediği takdirde okuyucunun (yani, okuyucunun) gönlünde bir nefret uyanır...”*⁵

(*) *Eliyahu'nun Tertibi* (Çeviren).

³ *Seder*, s. 9; Lattes, s. 36. [Yazarın bu ve aşağıda gelecek olan doğrudan alıntılarını *Seder Eliyahu Zuta*'nın (I-III, nşr. Aryeh Shmuelevitz-Şlomo Simonson-Meir Benayahu, Yerusalayim-Tel Aviv 1975-1983) İbranice asıl metniyle karşılaştırılarak daha uygun bir anlam verilmeye çalışılmıştır.] (Çeviren)

⁴ *Seder*, s. 6; Lattes, s. 37.

⁵ Divre ha-Yamim, 345b. (British Museum MS 1059, Add. 19, 971).

Kapsali olayları anlatırken emin olmadığı kısımları belirtmekten de çekinmez:

“...*Bu sebeple, konuyla ilgili fazla bilgi verme gereği duymuyoruz; zira bize ayan-beyan olmayan meselelerde anlatımı uzatma taraftarı değiliz...*”⁶

Yine o, [gerçeklerin anlatımı konusunda]: “...*Eserin başlarında da ifade ettiğimiz gibi, biz karanlık meseleleri değil, hakikatte güneş ışığı kadar parlak olayları anlatmak istiyoruz...*”⁷ [şeklinde bir ifade kullanır].

Kapsali bazı olaylarla ilgili değişik rivayetleri vermek suretiyle okuyucuya mantığına uygun bir seçim hakkı da tanır. Meselâ Sinan Paşa'nın öldürülmesi olayını anlatırken şu ifadeleri kullanır:

“...*Onu [Canbirdi] Gazali'nin mi yoksa ordugahtaki diğerlerinin mi öldürdüğü bize malum değildir. [Bu sebeple de] Biz, bize anlatılan her iki görüşü aktarıyoruz. Bu konuda tercihi siz yapın, ben değil.*”⁸

Kapsali'nin, [Sultan] Selim'in Sinan Paşa'nın öldürülmesi karşısındaki tepkisiyle ilgili yorumu ise şöyledir:

“...*İşte, ben her iki görüşü de aktarıyorum... bunlardan birini tercih etmek sana kalmış. Kim bilir, '...bu mu yoksa şu mu iyi...' (Vaiz 11/6); birini kavra, ancak diğerini de elden bırakma.*”⁹

Kapsali konu ile ilgili bir meselede kendi karar vermemiş; emin olmadığı hususlarda tercihi okuyucuya bırakarak konuyla ilgili bütün rivayetleri vermiştir.¹⁰

Kapsali'nin kaynakları kullanımını da onun gerçek bir tarihçi olduğunu gösterir. Yahudi tarihi ile ilgili konulardaki [Isaac] Abravanel [ö. 1508]¹¹ ve [Avraham] İbn Daud [1110-1180]¹² gibi kaynaklar bir kenara bırakılırsa, diğer konularla ilgili anlatımları daha çok şifahî rivayetlere dayanmaktadır. Onun [İspanya'dan] sürgünle ilgili rivayetleri ise neredeyse tamamen, Girit'e yerle-

⁶ Seder, s. 42.

⁷ Seder, s. 401.

⁸ Seder, s. 406.

⁹ Seder, s. 407.

¹⁰ Seder, s. 308, 363-364, 401, 433, 467.

¹¹ Seder, s. 151-153.

¹² Seder, s. 169-177.

şen sürgün Yahudilerin rivayetlerine dayanmaktadır.¹³ Genel tarihle ilgili bilgileri de şifahen alınıp aktarılmıştır. İspanya ile bilgileri ise R. Yosef ha-Levi Hakim ve R. Ya'kov, Mısır'ın (Osmanlılar tarafından) hakimiyet altına alınmasını R. Yisthak el-Hakim, İstanbul'un fethiyle ilgili bilgileri ise babası Elkana, "Türk sultanlarının tarihi"ni ise "yaşlı, bilgili ve bilinen Türkler"den almıştır.¹⁴ O [kronikte] zaman zaman "...yabancı birinden değil, bizzat kulaklarımla duydum", "...başkası değil, bizzat şu gözlerim gördü" gibi ifadeler de kullanır.¹⁵ Girit'te kendi döneminde olup bitenlerle ilgili ise bizzat kendi kaynaklarına sahip olmalıdır.

Kapsali sık sık din dışı kaynakları kullandığını da imâ eder. *Divre ha-Yamim*'in mukaddimesindeki bir ifadesi oldukça öğreticidir:

"...Şimdi de Venedik'in kuruluşu ve ...yöneticilerini nakletmeye başlayalım... Konuyla ilgili bütün bilgiler Yahudi olmayanlara (Gentiles) ait kitaplar ve kroniklerden alınmıştır..."¹⁶

Seder'de din dışı değişik kaynaklara atıfta da bulunulmuştur. Meselâ, [Sultan] Mehmed döneminin sonunu anlattığı rivayette Kapsali "...Sultan Mehmed'in güç ve cesaret destanı... ihtişamı Türk sultanlarının tarihini anlatan kitaplarda, Yunan kaynaklarında, yabancıların (lo'azim) rivayetleri ile Med ve Pers kaynaklarında anlatılmıştır" der.¹⁷ Kapsali büyük ihtimalle Farsça, Türkçe ve Arapça bilmiyordu. Ancak, İtalyanca ve Yunancayı ise büyük ihtimalle biliyordu. Bundan dolayı da İtalyan kaynakları ile Yunan kaynaklarını kullandığını söyleyebiliriz. Onun "Med ve Pers" veya "Türk" ya da "Müslüman sultanları"ni (*Yişma'elî*) "anlatan tarih kitaplarında bu hususlar yazılmış değildir" şeklindeki ifadeleri, gerçek (literal) olarak anlaşılmalıdır; Kapsali'nin İtalyan kaynakları kullandığı ise kesindir.

Yaşadığı dönemde din dışı, yani tarihî kaynakların okunması ve kullanılması konusuna Kapsali ile çağdaşı diğer Yahudi din adamlarının bakışı kıyaslandığında, Kapsali'deki tarih nosyonunun daha dikkat çekici olduğu görülecektir. Meselâ Yosef Karo [1488-1588], "savaşları anlatan (tarih) kitap-

¹³ *Seder*, s. 7; *Lattes*, s. 38.

¹⁴ *Seder*, s. 6, 207; *Lattes*, s. 37-38, 61.

¹⁵ *Seder*, s. 287, 338, 363.

¹⁶ *Divre ha-Yamim*, 346a.

¹⁷ *Seder*, s. 139, 140.

ları(nı)n” okunmasına şiddetle karşıdır. Moses Isserles [1530–1572] ise, yasadakonusunu “yabancı dilde yazılan kitaplar” ile sınırlar. Bir sonraki dönemde yaşayan Ya’kov Emden [1697–1776] ise, “dünya krallarının tarihini... okumaya değer bile bulmaz.”¹⁸

Bunlar arasında Kapsali’nin geleneksel ilimlerle beşerî (*secular*) ilimlerin mütalaasına karşı kendine özgü bir yaklaşımı vardır. Bu görüşlerini çalışmalarının değişik yerlerinde dile getirmiştir. Ancak, düşüncede önceliği her zaman dinî ve geleneksel ilimlere vermiştir. Kapsali, babasının İtalya’ya giderken kendisine şöyle bir tavsiyede bulunduğunu nakleder:

“...*Dünyevî (beşerî/din dışı) ilimlerden sakın... Ahd-i Atîk ve grameri ile ilgilen; ancak esas meşgalen sadece Talmud olsun... Talmud (ilimlerin) temeli ve kolonudur... Kabala ise başının tacı... hepsinin önemlisi...*”¹⁹

Filistinli atalarından birinin Kabalistik çalışmaları olduğunu kaydeden Kapsali,²⁰ kendisini de bir *Kabala* talebesi ve hayranı olarak tanımlar. *Zohar*’ı “güzide bir kaynak” (*muflag*) olarak niteleyen Kapsali, “*Zohar*’da yer alan bilgi, doktrin ve geleneğin gerçek olduğunu” belirtir.²¹ *Sefer ha-Pelia ve ha-Kana* isimli Kabalistik çalışmadaki mesihî hesapların doğru olduğunu kabul eden Kapsali, bunların doğruluğunu ispatlamaya çalışır.²² İspanya Yahudi tarihinin bazı yönlerine karşı tavrı, *Kabala*’ya bağlılığında ortaya çıkar.²³ Kapsali’nin *Kabala* bilgisi ise, çalışmasında *Zohar*’dan yaptığı değişik rivayetlerde çok daha belirgin olarak görülür.²⁴ *Kabala*’nın önceliğine ise şu ifadelerle dikkat çeker:

“*İsrail boyları arasında gerçek olacak şeyleri bildirdim*” (*Hoşea 5/9*) ki, *Kabala hikmeti temeldir, köktür. Bu hikmet çağlayanların üzerinde kök salan*

¹⁸ Karo, Isserles ve Emden’in bu görüşleri için bkz. Yosef ha-Kohen, *Sefer Divre ha-Yamim le-Malhey Tsarfat u Malhe Bet Otoman ha-Togar*, nşr. David A. Grosss, Jerusalem 1955, 88-89, not 52 (Neşredenin girişi).

¹⁹ *Divre ha-Yamim*, 372a-372b. Kitabın kısmî neşri için bkz. N. Porges, “Elie Capsali et sa Chronique de Venise, pieces justificatives”, *Revue des Etudes Juives*, LXXIX (1924), s. 37.

²⁰ *Divre ha-Yamim*, 373b; Porges, s. 38.

²¹ *Seder*, s. 435.

²² *Seder*, s. 287-288.

²³ Bkz. *Seder*, s. 180-184. Burada Kapsali, Nahmanides’in *Kabala* mütalaasına sözde dönüşü ile ilgili efsanevî bir rivayeti nakleder.

²⁴ Meselâ [bkz.] *Seder*, s. 373, 533.

derinliğe sahiptir: ‘...dallar versin meyve çıkarsın’ (Hezekiel 17/8), ‘muttakilerin şerefi olan’ bir ağaç (Mezmurlar (149/9)Ondan başka her şey boş ve anlamsız.”²⁵

Kapsali Rabbinik çalışmaların önemini de şu sözlerle vurgular:

“Görüşlerin, Mişna ile bir güzellik tacı gibi belirginleşir. (Uyuyan adam) ‘Kalk!’, düzenlenmiş Halaha, Gemara, Tosefta, Sifre ve Sifra ile Tanrını çağır!’ (Yunus 1/6). ‘Ecnebilerin kuluçkasına (din dışı ilimler/dünyevî ilimler) rıza gösterme!’ (İşaya 2/6). Sadece Toraya razı ol. Geçici dünya hayatı uğruna, ebedî dünyanı mahvetme!...”²⁶

Seder’in bir başka yerinde ise Kapsali, din dışı ilimlerin tahsiline karşı çıkan din adamların görüşlerini detaylıca aktarır.²⁷

Kapsali’nin Tevrat, Talmud ve Kabala gibi geleneksel ilimlere bağlılığı, yazım üslubuna, İtalya’ya Talmud akademilerine öğrenim görmeye gidişine ve Girit’te yaptığı cemaat liderliğine yansımış ise de, onun dünyevî ilimlerin tahsiline karşı muhalefeti, görüldüğü kadar katı ve şiddetli de değildir. Konuyla ilgili şu nakil bilgilendiricidir:

“...Dünyevî ilimler itriyâtçıların, aşçıların ve fırıncıların işine yarar...’Tevrat öğrenimine belli bir zaman ayır...’ (Pirke Avot 1/15) dünyevî ilimlerle ise istediğin meşgul ol. İhtişam tacı içinde kullan onları. [Bunlar dışında] kalanlar ise büyük ölçüde yasak ve dışlanmış. Tozlu balçık kaşları ve pürüzsüz yabancı dili (cinas: Grekçe) ile cezbetmesin seni.”²⁸

Bu ifadelerden onun, dünyevî ilimlerden tamamen el çekilmemesi gerektiği şeklinde bir talepte olduğu düşünülmemelidir; aksine Kapsali’nin düşüncesine göre, bu ilimler[den de istifade edilmeli; ancak bunlar] öncelikli olmayıp Rabbinik ve geleneksel (dinî) ilimlerin emrinde olmalıdır. Bu düşüncüyü açıklamak için Kapsali, “itriyâtçı, aşçı ve fırıncı”²⁹ ifadelerini felsefe ve felsefeye yardımcı ilimleri açıklarken kullanan ve kendisine hayran olduğu

²⁵ Seder, s. 447.

²⁶ Bkz. Kapsali, *Koah ha-Şem*, 288b. (British Museum MS 1059, Add. 19,971 (Seder’e mülhak).

²⁷ Bkz. Seder, s. 448.

²⁸ Kapsali, *Koah ha-Şem*, 288b.

²⁹ Bkz. Harry A. Wolfson, *Philo*, Cambridge 1947, I, 157.

anlaşılan Maimonides'ten [Moşe ben Meymun: 1135-1204] ödünç almış gözükmektedir. Bu tutum *Seder*'in bir başka pasajında da görülür:

“*Zemane halkı, Samuel'in ifadelerine uygun olarak mı hareket etmektedir!? Bu konuda suskun kalmayı tercih ediyorum... Ancak onlar [dünyevî] ilimleri önceleyip yoğunlaşırken, Tevrat talimini ikinci plana itmektedir... İşte bu şeytanca bir iştir...*”³⁰

Kapsali dünyevî ilimlerin tahsiline temelden karşı biri değildir; aksine onun karşı olduğu husus dinî ilimlerle dünyevî ilimler arasında uygun (dengeli) bir ilişki kurulmayıp, ikincisi (dünyevî) uğruna ilkinin terk ya da ihmal edilmesidir. İspanya Yahudilerinin başına gelenlerin sebebini bu dengeyi tutturamamaları olarak görür:

“...Onlar [İspanya Yahudileri] dünyevî ilimlere yöneldiler ve neticede çamura saplandılar... Tevrat'ı (Tora) terk ettiler... ‘şehirden bir, aşiretten iki kişi’ de olsa (Yeremya 3/14) Talmud’la iştilal eden kalmamıştı...”³¹

O halde, *Talmud* ve *Kabala* düşkünü Kapsali, o dönemde dünyevî/din dışı bir ilim kabul edilen tarih yazımı konusundaki tutumunu nasıl bir temele oturtmaktadır? [Benzer şekilde] onun tarih çalışması, dinî geleneğin emrinde nasıl kullanılmıştır?

Sefer Yuhasin müellifi Avraham Zacuto [1452-1515], *Tsemah David* müellifi David [ben Şlomo] Gans [1541-1613] gibi, Orta Çağ'ın diğer Yahudi tarihçileri, tarih araştırmalarında din dışı kaynak kullanmalarını şöyle savunmuşlardır: Dünyevî/seküler tarih de geleneğin bir parçası, hatta bizatihi kendisi olup geleneksel Yahudilik için bazı pragmatik değere sahiptir. Bu sebeple tarih [ilmi], geleneğin bir parçası veya en azından gelenek için faydalı bir ze-

³⁰ Bkz. *Seder*, s. 448.

³¹ *Seder*, s. 197, Lattes, s. 54. Kapsali'nin çağdaşı Yosef Yavets ve Torrutelli Avraham ben Solomon gibi bazı din adamları, İspanya sürgünün sebebini, dünyevî ilimlerin öncelenerek geleneksel (dinî) ilimlerin terkine bağlar. Bkz. Yosef Yavets, *Or ha-Hayyim*, Novidavahr 1794, 3a; Avraham ben Solomon of Torrutiel, *Sefer ha-Kabala, Medieval Jewish Chronical and Chronological Notes*, ed. A. Neubauer, Oxford 1887, I, III; Ayrıca bkz. E. Shmueli, *Don Yisthak Abravanel ve-Geruş Sefarad*, Jerusalem 1963, s. 53. XVI. asırda Yahudilerin dünyevî ilimlere bakışı için bkz. I. Rarzilay, *Between Reason and Faith, Anti-Rationalism in Italian Jewish Thought 1250-1650*, The Hague 1967, s. 61-71.

min kabul edilmelidir.³² Benzer şekilde Kapsali de seküler bir tarih çalışmasını *Seder*'de şu şekilde savunur:

“...*Bu kitapta bahsedeceğim Türk ve Yahudi olmayan (Gentiles) kralların hikayelerini okuyan bir kimse 'bilgi'sini artıracak ve 'anlayış'ını geliştirecektir.... Ahd-i Atik'teki hikayeleri de bu maksatla okumuyor muyuz? Buradaki hikayeleri okuyan bir kimse de hikmet ve bilgi öğrenmektedir...*”³³

Kapsali, “Türk ve Yahudi olmayan (*Gentiles*) kralların”ın hikayelerini okuyanların elde edeceği “bilgi” ve “anlayış”la neyi kast etmiş olabilir? Ayrıca yazdığı kronik neye hizmet edecektir?

Aslında bütün bunlar, başlangıçtan Kapsali zamanına kadar tarihleri mesihî bir heyecanla anlatılan ve kurtuluşun ilahî bir aracı görülen halkın - Osmanlı Türkleri- tarihinin, sürgün sonrası bir nesil tarafından anlatımından başka bir şey değildir. Bu durumu Kapsali'nin sadece üç büyük Osmanlı sultanı -[Sultan] Mehmed, [Yavuz] Selim ve [Kanunî] Süleyman- dönemlerini anlatırken değil, Osmanlı tarihiyle ilgili diğer bütün olayları anlatırken vermeye çalıştığı mesihî mesajlardan anlamak da mümkündür. Gerçekten de Kapsali'de de, değişmesi ya da değiştirilmesi gereken (*mutatis mutandis*) olaylar ve kişiler değiştirildikten sonra, “tarihi, vermek istediği mesaj için bir araç gören” ve “Yahudi olmayanların tarihi ile Yahudi halkının gelecekle ilgili umutlarına ışık tutmak amacıyla ilgilenen” daha önceki bir dönemde yaşamış tarihçi Abraham ben Daud'un çizgisini³⁴ görmek mümkündür. Kapsali *Seder*'in mukadimesinde eseri yazma gayesini şöyle açıklar:

“...*Benim hikayelerimi, sözlerimi ve ifadelerimi okuyan bir kimse, Tanrı krallığının boyunduruğunu kabul edecek, nerede olursa olsun Tanrı'nın gözlerinin kendisi üzerinde olduğunu, iyi ve kötü insanları her daim gördüğünü, istediğine dilediği şeyleri verdiğini, dünya halklarından birini bertaraf ederken diğerini yükselttiğini görecektir...*”³⁵

³² Bkz. David Ganz, *Tsemah David*, Warsaw 1859, bölüm 2 (Neşredenin girişi); Avraham Zacuto, *Sefer Yuhasin*, London 1857, s. 231-232.

³³ *Seder*, s. 5, Lattes, s. 36.

³⁴ Gerson D. Cohen, *a Critical Edition with a Translation and Notes of The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah) by Avraham İbn Daud*, Philadelphia 1967, s. 240, 259.

³⁵ *Seder*, s. 5.

Kapsali'nin, kroniğini yazdığı sırada mukaddimesinde Kabalistlerin bazı sözlerini yazdığının farkında olup olmadığı hakikaten merak konusudur. Yazdığına göre “*bu kelimeleri sadece harika bilgiye sahip ehil kimseler anlayabilir; ancak bunu tecrübe etmeyenler ise okuduğunu ve anladığını düşünür; hakikatte ise ne okumuş ne de anlamıştır...*”³⁶

[Fatih] Sultan Mehmet, Kapsali'nin rivayetlerinde mesihî bir şahsiyet olarak öne çıkar. Şüphesiz o, Hıristiyan Konstantinopol'ün [İstanbul] fâtihidir. İstanbul'un düşmesi Yahudi mesih geleneğinde Hıristiyanlığın nihai yıkılışının ilk adımı kabul edilmiştir.³⁷ [Sultan] Mehmed'i mesihî bir şahsiyet kabul eden Kapsali, Büyük İskender'e atfedilen bir efsaneyi ona da atfeder. Efsaneye göre Büyük İskender Kudüs'ü ziyaret ettiğinde *kohenler* ona Daniel kitabından bir bölüm okumuş, kitapta ‘bir Yunanlının Pers imparatorluğunu yıkacağı’ şeklinde yorumlanan pasajda kastedilen Yunanlının kendisi olduğunu kabul etmişti. Kapsali de, İbn Ezra'nın Daniel 11/40-42 şerhinde bahsettiği “kuzey kralı”nın, Konstantinopol kralı (şüphesiz o sırada henüz Fatih değil, Mehmet'tir) olduğunu kanaatindedir. Kitabın bir başka yerinde ise [Sultan] Mehmed'in R. Yeşe'yahu Meseni'ye sık sık Daniel'den parçalar okutturduğunu, hatta onun Daniel kitabını bizzat kendisi okuyabilmek için İbranî dilini(!) öğrenmeye kalkıştığını belirtir. Büyük İskender'le ilgili bir efsaneyi [Sultan] Mehmed'e de mâl eden Kapsali, bu tutumu ile onun mesihî bir şahsiyet olduğunu göstermek istemiştir. Şüphesiz [Sultan] Mehmed'in, Büyük İskender ve Koreş (*Kirus*) gibi dünyaya hükmeden imparatorlardan biri olması ve Daniel'deki mesihî kehanetlerden imâ edilmesi, onun İstanbul'u fethetmesinden kaynaklanmaktadır.³⁸

Öte yandan o dönemdeki mesihî düşünce, Osmanlı sultanlarını Pers/İran imparatorları, özellikle de Koreş ile özdeşleştirmektedir. Avraham ha-Levi, Ârâmî dilinde kaleme alınan apokaliptik eser *Nevu'ot ha-Yeled'e* yazdığı şerhte geçen “sultan”ı “Tanrı'nın mesihi Koreş ailesine mensup Türk sultanı... Türkiye'nin kralı Koreş olarak isimlendirilir... zira o, Koreş gibi Tanrı'nın sevdiği bir insandır, onun ailesinden olup aynen onun gibidir” şeklinde açık-

³⁶ Seder, s. 7.

³⁷ Bkz. Isaac Abranavel, *Maşmi'a Yeşu'a*, 453. Eser aynı müellifin *Peruş 'al Neviim u Ketuvim* içinde basılmıştır (Jerusalem 1959-1960).

³⁸ Bkz. Seder, s. 124-125. Büyük İskender hakkında bkz. V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1959, s. 42-43.

lar.³⁹ Bu inanç, Kapsali'nin, [Sultan] Mehmed'in Yahudileri İstanbul'a yerleşmeye davet eden fermanını, Koreş'in fermanı ile aynı üslup ve anlatım tarzında sunmasında da görülür.⁴⁰ [Sultan] Mehmed'e yüklediği bu misyondan dolayı Kapsali onun Yahudilerle güzel ilişkilerini gösteren anekdotlar nakletmiştir.

[Sultan] Mehmed'in Yahudilerle ilişkisi, İstanbul'un fethinden hemen sonra Yahudileri şehre yerleşmeye davet etmesiyle başlamıştır. O, Yahudilere evler vermiş ve onlardan saray tabibi, bürokrat ve memurlar tayin etmiştir.⁴¹ Kapsali daha sonra büyük amcası Moşe Kapsali'nin *hahambaşı* tayin edilmesini anlatır;⁴² ardında da *hahambaşının* [Sultan] Mehmed'le olan güzel ilişkilerine dair örnekler sıralar. Rivayete göre bir keresinde [Sultan] Mehmed, Moşe Kapsali'nin Yahudiler arasında nasıl hüküm verdiğini görmek amacıyla tebdil-i kıyafet yaparak şahit olduğu bir yargılama celsesinden fevkalade etkilenmiştir.⁴³ Bir başka anekdotta ise yeniçerilerin gayr-i ahlakî davranışlarından etkilenen ve bu sebeple de Sultan tarafından cezalandırılan bir Yahudi gencin kurtarılmasından bahseder.⁴⁴ Bir başka olayda da Kapsali'nin idama mahkum edilen bir grup itriyât tüccarı Yahudiyi sultan üzerindeki nüfuzunu kullanarak ölümden kurtarmasını anlatır.⁴⁵

Kapsali, [Sultan] Mehmed'in Yahudilere olan sevgisinin bir başka tezahürünün de, onun en sevdiği bürokratlar arasında bir de Yahudinin olduğunu söyler. Venedik'e elçi olarak gönderilen bu Yahudinin yolculuğu sırasında soyularak öldürülmesine sultan üzülmüş ve yas tutmuştur.⁴⁶ Hatta kitapta [Sultan] Mehmed'in Eflak üzerine düzenlediği seferin sebebi, orada zulüm gören Yahudileri kurtarma amaçlı olarak verilir.⁴⁷ Daha sonra [Sultan] Mehmed'in Yahudi tebaası ile güzel ilişkilerine dair üç örnek sıralanır: [Sultan]

³⁹ Bkz. *Peruş Nevu'ot ha-Yeled*, 34b. (Jewish Theological Seminary of America, MS Adler 1919).

⁴⁰ *Seder*, s. 70.

⁴¹ *Seder*, s. 70-71.

⁴² *Seder*, s. 71-72.

⁴³ *Seder*, s. 71, Lattes, s. 6-7.

⁴⁴ *Seder*, s. 73, Lattes, s. 9-10.

⁴⁵ *Seder*, s. 73-76, Lattes, s. 39-42.

⁴⁶ *Seder*, s. 76-77, Lattes, s. 42.

⁴⁷ *Seder*, s. 104-105, 107. Ayrıca bkz. "ha-Rav Eliyahu Kapsali ve sifro Seder Eliyahu Zuta", nşr. M.A. ha-Levi, *Minhah le-Avraham (Elmaleh)* içinde, Jerusalem 1959, s. 109-112.

Mehmed ile Yahudi bir kiracının sokağa çıkma yasağı ile ilgili bir olayda yaşadıkları;⁴⁸ [Sultan] Mehmed ve İspanyalı bir Yahudi musikişinas⁴⁹ ve [Sultan] Mehmed'in bir Yahudi *Seder*'ine (ziyafet) iştiraki.⁵⁰

Bu örneklerin bir kısmı insanları dinlendirme amaçlı anlatılsa da, rivayetler aynı zamanda Kapsali'nin Sultan ile Yahudi tebaası arasındaki idealize ettiği güzel ilişkileri gösterme amaçlı verilmiştir. Kronikte [Sultan] Mehmed'in sık sık Yahudi mahallesini ziyaret ettiği belirtilir. Bu ziyaretlerinden birinde yukarıda bahsi geçen mahallede düzenlenen ziyafet ve ziyafette müzik icra eden Yahudi musikişinasla karşılaşmıştır.⁵¹ [Sultan] Mehmed'e atfedilen bu hikayeler onun Yahudilerle ilgili konulara ilgisini göstermesi açısından da önemlidir: onun Yahudi *sederi* (ziyafet) ile ilgilenmesi, her ay Yahudi yemeği istemesi gibi.⁵² Yukarıda Kapsali'nin Yahudi dilini (İbranice) öğrenme isteğine dair bir bilgiyi naklettiğimizi de hatırlatalım.⁵³

Kapsali'nin ideal [Sultan] Mehmed imajı, onun adaletin yerine getirilmesinde acımasız ve katı tavırlarından bahseden anekdotlarda da görülür.⁵⁴ Bu anekdotlar arasına Kapsali, [Sultan] Mehmed'le Venedik Senatosu kâtibi Giovanni Dario arasında geçtiğini iddia ettiği uydurma bir diyalogu da serpiştirmiştir. Venedik tarafına baskı yapan [Sultan] Mehmed'e senato kâtibi onun hatalarından birinin de çok zalim ve kan dökmeye meyyal biri olduğunu söylemiştir. Kâtibin bu ifadelerine ise [Sultan] Mehmed şu cevabı vermiştir:

*"...Kendi askerlerimi bile-isteye öldürdüğümü mü zannedersin... Hayır! Halkım yargı için kime müracaat edecek? Benim merhametsizlik edip de kanunsuzlukları dolayısıyla ibret-i alem için zamanın gereği olarak on adamın öldürülmesi, [halkın] hepsi için bir rahmettir. Buna şahit olan ve kötülük yapmayı düşünenler, olur ki, bu niyetlerinden vazgeçerler. Acımasızlık (gibi görünen bu durum) aslın onlar için bir merhamettir."*⁵⁵

⁴⁸ *Seder*, s. 80-84, Lattes, s. 42-44.

⁴⁹ *Seder*, s. 84-87.

⁵⁰ *Seder*, s. 87-94.

⁵¹ *Seder*, s. 84-87.

⁵² *Seder*, s. 92-94.

⁵³ *Seder*, s. 125.

⁵⁴ Elma çalan bir yeniçeri, bir fahişeye hakaret eden yeniçeriler ve salatalık çalan uşaklarla ilgili anlatılanlar için bkz. *Seder*, s. 117-118.

⁵⁵ *Seder*, s. 117-118.

Bu aslında Batı'da şehirleri harap eden, mükemmel (*par excellence*), kan dökücü ve savaşçıları katleden, Hıristiyan düşmanı ve gerçek İsa karşıtı bir adamın ([Sultan] Mehmed'in) eylemlerini haklı çıkarma uğruna yapılan bir savunmadan başka bir şey değildir.⁵⁶ Bir başka anekdottan sonra Kapsali şunları söyler: “*Onun ([Sultan] Mehmed) yaptığı bu ve benzeri çoğu sert muamele... ancak kötü ve haksızlara karşı haşin, zayıf ve haklılara karşı ise oldukça merhametli idi*” (haşinlik, zalimlerin cezalandırılması ile temellendirilmeye çalışılmıştır).⁵⁷ Kroniğin bir başka yerinde Kapsali “adaletin icrası” için [Sultan] Mehmed'in cezalarından örnekler vererek,⁵⁸ adalet için şiddet uygulanabileceği düşüncesinde olduğunu göstermiştir. [Sultan] Mehmed'in salatalık çalan uşakları cezalandırması ile ilgili rivayette Kapsali, masum olduğu belirtilen bu insanların öldürülmesini bırakın eleştirmeyi, [Sultan] Mehmed'in tavrını Ahd-i Atfık'ten suçlu birinin öldürülebileceğine dair pasajla temellendirmeye çalışmıştır.⁵⁹

Kapsali'nin [Sultan] Mehmed'i ideal bir hükümdar gösterme çabasının bir örneği de Mora'nın Osmanlılar tarafından fethini anlattığı bölümde verilmiştir. Kronikte Mora'nın fethi, Mora valisi Demetrius'un evlenmek üzere kızını [Sultan] Mehmed'e verme olayı merkeze alınarak anlatılmıştır.⁶⁰ Hikayenin naklediliş sebebinin ipucunu [Yosef ben Yitshak] Sambari'nin [1640-1703] (*Sefer*) *Divre Yosef* isimli kroniğinde de bulabiliriz.⁶¹ Hikaye şöyle devam eder ve son bulur: Yeni gelin sebebiyle bir süre devlet işlerini ihmalle itham edilince, [Sultan] Mehmed, devlet işlerinden başka hiçbir şeye önem vermediğini göstermek amacıyla karısını idam ettirmiştir. Bu son, kendisine delice aşık olduğu Yunan cariye İrene ile [Sultan] Mehmed arasında geçen bir başka

⁵⁶ Bkz. Franz Babinger, *Mohamet II le Conquérant et son Temps*, Paris 1954, s. 498. Krş. Robert Schwoebel, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk 1453-1517*, Nieuwkoop 1967.

⁵⁷ *Seder*, s. 117.

⁵⁸ *Seder*, s. 118.

⁵⁹ *Seder*, s. 118.

⁶⁰ *Seder*, s. 64-68.

⁶¹ Yosef Sambari, *Divre Yosef*, 72a-72b. (Manuscript 130, Library of the Alliance Israélite Universelle). [Bu İbranice kroniğin detaylı bir tanıtımı için bkz. Nuh Arslantaş, *Mısır'da Türkler, Araplar ve Yahudiler: Yahudi Tarihçi Yosef Sambari'nin Sefer Divrey Yosef İsimli İbranice Kroniği Bağlamında Bir İnceleme*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015]

efsaneyi çağrıştırmaktadır.⁶² Kapsali'nin anlatımında hikayenin sonunun ge-
çştirilmesini anlamak mümkündür. Aynı hikaye Hıristiyanlar tarafından [Sul-
tan] Mehmed'in caniliğini anlatmak için kullanılırken, Kapsali tarafından ise
kendince ideal bir hükümdar olan [Sultan] Mehmed'in imajının zedelenmemesi
için bilerek ön plana çıkarılmamıştır. Böylece Kapsali, [Sultan] Mehmed'in
suçlanması amacıyla uydurulmuş bir Hıristiyan efsanesini, romantik bir hika-
yeye dönüştürmüş; onu kötü biri olarak değil kahraman olarak takdim etmiş ve
hatadan uzak ideal bir mesihî şahsiyet olarak sunmuştur.

Kronikte [Sultan] Mehmed dönemindeki birtakım siyasî ve askerî faa-
liyetler de mesihî bir önemle anlatılmıştır. Yukarıda İstanbul'un düşüşü, Bi-
zans'ın Yahudilere yaptığı eziyetten dolayı Tanrı tarafından Hıristiyanlara
verilen ilahî bir ceza olarak yorumlandığı ve yıkılışın ilk adımı olarak kabul
edildiğini aktarmıştık. Mora'nın Osmanlılar tarafından fethi ise, Daniel kitabın-
da dört krallıktan biri olarak bahsedilen *Malhot Yavan*'ın (Yunan İdaresi)⁶³
sonuna işaret olarak yorumlanmıştır. Gerçekten de Mora'da Rumların yenilgi-
si, Bizans hanedanlığından hiç kimsenin kalmaması için Tanrı'nın bir tasarısı
olarak takdim edilmiştir.⁶⁴

Kapsali, Mora'nın düşüşünü tartıştıktan sonra [Osmanlı'nın] diğer se-
ferlerini anlatmaya başlar. Onun bütün bu olaylarla ilgilenmesinin sebebi as-
lında, daha sonra meydana gelecek büyük gelişmelere hazırlık mahiyetinde-
dir. Bu durum onun Osmanlıların Mısır'ı fetih hazırlıklarını anlattığı bölümlerde
de görülür. 1480 yılında ordusuyla Anadolu tarafına yola çıkan [Sultan] Meh-
med'in Mısır'a bir sefer düzenleyip düzenlemeyeceği bilinmemekle beraber,⁶⁵
Kapsali onun Mısır üzerine gitmek üzere harekete geçtiği kanaatindedir. Zira,
onun bildiği [Sultan] Mehmed, kesinlikle bunun için harekete geçmiştir; [Sul-
tan] Selim dönemindeki gelişmeler bunun en büyük göstergesidir. Kapsali [bu
konuyla ilgili] şunları yazar:

*“Şayet o [Sultan Mehmed] biraz daha yaşasaydı, Mısır'ı belki, hayır,
belki değil, kesinlikle fethederdi. Zira o gücünün zirvesindeydi. Ancak, ölümü
sebebiyle bu mümkün olmamıştır.... Mısır, ihtişamda kendisine benzeyen
torunu Selim tarafından fethedilmiştir. Onun döneminde devletin sınırları,*

⁶² Bkz. Babinger, s. 514.

⁶³ Seder, s. 68.

⁶⁴ Seder, s. 68.

⁶⁵ Babinger, s. 492.

onun [Sultan Mehmed] dönemindeki sınırlarının on katı genişliğe ulaştırmıştır...”⁶⁶

Sultan Selim, [Sultan] Mehmed’in başladığı işi tamamlamıştır. [Sultan] Mehmed’in faaliyetlerinin sonraki Osmanlı sultanlarının başarılarının başlangıç olması, Akkerman, Belgrad ve Rodos gibi yerlere yapılan başarısız seferlerin anlatımını müteakip Kapsali tarafından yapılan yorumlarda daha iyi görülür. Kapsali, söz konusu yerlerin “fetih zamanı”nın sırasıyla Bayezid ve [Kanunî Sultan] Süleyman zamanında geldiğini belirtir.⁶⁷ İşkodra’nın [Scutari] elden çıkması ile ilgili ise şunları yazar: “...o günden sonra Türkler, Sakboniya’nın (yani Dalmatya’nın) çoğunu fethettiler. Venediklilere çok az şehir bıraktılar.”⁶⁸ Bu şekilde Venediklilerin Balkanlardaki toprak kaybına işaret edilmiş ve bu da mesihî coşku ve heyecanla anlatılmıştır.

Kapsali Bayezid dönemini anlatırken şu dört önemli konu üzerinde durmuştur: Yahudilerin İspanya’dan sürgünü, ki Kapsali’nin en fazla dikkat çektiği ve bölüm ayırdığı (40-83) olay budur. Kalan üç olay ise daha çok Osmanlı tarihini ilgilendiren meselelerdir: Bayezid’le kardeşi Cem arasındaki taht kavgası (37-39. bölümler), Venedik savaşları (84-89. bölümler) ve Sultan Selim’in tahta çıkışı (90-92. bölümler). Konuların anlatımında Kapsali’nin dahil ettiği, vurguladığı ya da bir ölçüye kadar da ihmal ettiği hususlardan aslında mesihî planla ilgili düşüncelerini öğrenmek mümkündür.

Bayezid dönemi ile ilgili üzerinde durduğu en önemli konu, yukarıda da belirtildiği üzere, dindaşlarının İspanya ve Portekiz’den sürülmesi meselesidir. Dönemindeki çoğu Yahudi gibi Kapsali de, “1492 felaketinin kurtarıcı karakterine” dikkat çeker.⁶⁹

Sürgün rivayetlerini uzun uzun verdikten sonra dikkatleri olayın önemine çeker. “Aslında biz bu sürgün olayını şer kabul ediyoruz; ancak bununla Tanrı (Yahudilerin) hayrını murad etmiştir” diyen Kapsali şöyle devam eder:

“...Bu sebeple, kim bilir, belki de şu anda [mesihî] krallığı(ımız)a kavuştuk; yıldızlar (karanlık) kaybolu(p tan ağarı)nca da kurtuluşumuz başlaya-

⁶⁶ Seder, s. 139.

⁶⁷ Seder, s. 112, 110, 122.

⁶⁸ Seder, s. 112.

⁶⁹ Bkz. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961, s. 247.

cak... Zira dağınık İsrail'i toplayan Tanrı, sürgünleri toplamak için bizi bir araya getirmiştir..."⁷⁰

Kapsali, *Sefer ha-Pelia* ve *ha-Kana* isimli apokaliptik eserde "kurtuluş yılının 1490 yılında gerçekleşeceği" şeklindeki mesihî hesabın da doğru olduğunu kanaatindedir.⁷¹ O, olaya içten, yani cemaat içinden bakanların sürgünü kötü bir olay olarak nitelendirebileceklerini; ancak gerçekte sürgünün "kurtuluşun başlangıcı" olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia eder:

"...O günden sonra Tanrı, dağınık halkını bir araya toplamaya başladı. Böylece Kurtarıcı'nın gelişinden önce onlar bir arada olacak; o dönemde Yahudi halkının başına gelecekler, Daniel peygamber tarafından şöyle haber verilmiştir: 'Senin halkın millet olduğundan beri vaki olmamış bir sıkıntıya düçar olacak'. (Daniel 12/1) Sabredip mutlu sona kavuşana ne mutlu! 'Vakit geldi, gün yakın' (Hezekiel 7/6). Kurtarıcı'nın çıkış günü yaklaştı! 'Vaktinin gelmesi yakındır, günleri uzamayacaktır' (İşaya 13/22)".⁷²

Kapsali Portekiz sürgününü anlatırken mesihle ilgili bir başka rivayet nakleder. Fez sultanından Portekiz kralına gönderilen heyetin üyesi olan Yosef isimli bir din adamı (*rav*),⁷³ "Kâtip Ezra zamanında iki yetim kız kardeş (tarafından) yazılmış" bir Ahd-i Atîk görmüş. Ahd-i Atîk'in bu nüshasında "tsara" kelimesi altın harflerle yazılmış. Bu harfler ise mesihin 1530 yılında ortaya çıkacağını simgeliyormuş.⁷⁴ Mesihî planda sürgünün önemi, Kapsali'nin, şu iki olaya dikkat çekip büyük önem vermesinin sebebini de açıklar mahiyettedir: İsabella ile yeğeni Joanna'nın taht kavgası ile Müslüman Gırnata (Granada) krallığının düşüşü. Taht kavgasını anlattığı bölümün bitiminde Kapsali'nin konuya ilgi duyduğu sebebini şu ifadelerinden anlıyoruz:

"...Aragon kralı (Ferdinand) İspanya'nın tamamına hakim oldu. (İlginçtir) İspanya, İspan döneminden beri, pek çok idareci görmesine rağmen, bu şekilde tek bir hükümdar tarafından yönetilmedi... Fakat şimdi, Aragon kralı, hanımının krallığı da (Kastilya) dahil bütün krallıkları hakimiyetine aldı... Tanrı, İsrailoğulları'nın İspanya'da kalış süreleri son ermesi sebebiyle, onun (Ferdin-

⁷⁰ Seder, s. 287.

⁷¹ Seder, s. 287. Krş. Abba Hillel Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel*, Boston 1959, s. 105-106.

⁷² Seder, s. 288.

⁷³ Seder, s. 283.

⁷⁴ Seder, s. 283-284.

nand) bütün topraklara hakim olmasını sağladı. Tanrı orada tek bir Yahudinin dahi kalmasını istemiyor..."⁷⁵

İspanya'nın Ferdinand ve İsabella idaresinde bütünlüğü, genel sürgün için ilahî planın bir parçası, yani sürgün İsrailoğulları'nın bir araya getirilmesinin ilk adımı olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple Kapsali İspanya'daki taht kavgasına büyük ilgi duymuştur. Zira bu kavga İsabella'nın tahtını koruması ve bir sonraki adımda İspanya'nın birliği ile sonuçlanmış; sürgün için şartlar da hazırlanmıştır. Aslında bu durum Kapsali'nin anlatımında İsabella tarafını tutma sebebinin de açıklar mahiyettedir. İsabella'nın rakibi Joanna'nın saltanat iddiasının gayr-i meşrû olduğunu savunan Kapsali, İsabella'nın asilzadelerin kararıyla iktidara geldiğini de belirtme gereği duyar.⁷⁶

Kapsali'nin daha önce başkaları tarafından da dile getirilen,⁷⁷ tahta çıkış hakkının İsabella'ya olduğu şeklindeki düşüncesi, bir sonraki adımda İspanya'nın birliği sağlanarak sürgün için gerekli şartların oluşacağı kabulünden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla (ilahî takdirin de gereği olarak) Joanna'nın taht iddiası geçersizdir. Bu, Kapsali'nin Aragonlu II. John'un oğlu Carlos ile Navarrelili Blanche'nin ölümünü neden uzun uzun anlattığını da izah edebilir.⁷⁸ İsabella'nın Kastilya tahtına çıkışı ile Ferdinand'ın Aragon'da tahta çıkışı bir bütünün parçalarıdır. Carlos'un ölümüyle Ferdinand büyük bir rakipten de kurtulmuş,⁷⁹ böylece birliğin ilk adımı olan tahta çıkış gerçekleşmiştir.

Kapsali, Granada Müslümanları ile ilgili uzun anlatımlarını ise, Granada'nın düşüşünü merkeze alarak anlatmıştır.⁸⁰ Onun bu olayları uzunca anlatmasının iki önemli sebebi vardır: Bunlardan ilki, kitabın mukaddimesinde anlatılmıştır. Buna göre okuyucu milletlerin yükseliş ve batışındaki İlahî takdirin nasıl işlediğini görmelidir.⁸¹ Buna ilave olarak Gırnata'nın düşmesi sürgünle de irtibatlıdır. Kapsali'nin rivayetine göre, Kraliçe İsabella, Yahudi bir *kohenin*

⁷⁵ Seder, s. 210. İspanya'nın bütünlüğü kabulünün Yahudi Mesih düşüncesindeki etkisinin bir başka Yahudi tarihçi Abraham ibn Daud'taki yansıması için bkz. Cohen, s. 258-259.

⁷⁶ Seder, s. 200.

⁷⁷ Konuyla ilgili bkz. William H. Prescott, *History of the Reign of Ferdinand and Isabella the Catholic*, Philadelphia 1872, I, 192.

⁷⁸ Seder, s. 204-205.

⁷⁹ Krş. Prescott, I, 135-141.

⁸⁰ Seder, s. 217-236.

⁸¹ Seder, s. 218.

de teşviki ile Tanrı'nın Gırnata'yı ele geçirme fırsatı vermesi durumunda Yahudileri süreceğine dair yemin etmişti.⁸² Böylece Gırnata'nın düşmesi, sürgünle doğrudan irtibatlandırılmıştır.

Osmanlı tarihi ile konulara tekrar dönersek; Kapsali Bayezid dönemini anlatırken Bayezid'le Cem'in taht kavgasını anlatır, Cem'in yenilmesinden sonra önce Rodos, sonra da Fransa'ya kaçtığını belirtir.⁸³ Ancak onun Mısır'a kaçıışı, Mekke'ye hacca gidişi ve Bayezid'i bertaraf etmek için ikinci bir hamle yapmasına (1481-1482) ise hiç değinmez.⁸⁴ Kapsali, Cem'in Avrupa'ya kaçmasının Bayezid'e karşı bir tehdit olduğunun ve onun Avrupa ile ilgili konularda kontrol altında tutulmak istendiğinin tamamen farkındadır: "*Sultan Zuzumi hayatta olduğu sürece, sultan (Bayezid) diğer milletlere ordu göndermeye cesaret edemedi.*"⁸⁵ Kapsali, Cem'in ölümü üzerine Sultan Bayezid'in şöyle dediğini nakleder:

"*Bu anı dört gözle bekliyordum. 'Gerçek beklediğim gün bu gün' (Yeremya'nın Mersiyeleri 2/16). Zira, o (Cem) hayatta olduğu müddetçe, o (Bayezid) milletlerin üzerine gidemiyor, onları cezalandıramıyordu (Mezmurlar 149/7).*"⁸⁶

Kapsali, Cem'in kaçıışı ile ilgili olayları anlatırken, Venediklilerin Cem'in sığınma talebini reddedişlerini aptalca bir davranış olarak niteler; zira Cem'i ellerinde (bir koz olarak) tutmaları halinde Coron, Modon, Navarino ve Lepanto gibi kolonileri ellerinden çıkmayacağı gibi, Negroponte gibi kolonilerini ise geri alabileceklerini söyler.⁸⁷ Cem'in Avrupa macerasının Kapsali açısından bir diğer önemi de, bu olayın Osmanlı'nın Venedik seferleri, yani Hiris-

⁸² Seder, s. 232-233.

⁸³ Seder, s. 144-146. Kapsali, Cem'den Zumzumi olarak bahseder. Bu ifade Avrupalıların Cem için kullandığı "Zizim" kelimesinin bozulmuş halidir. Bkz. J. Von Hammer, *Histoire de l'Empire Otoman depuis son Origine Jusqua nos Jours*, Paris 1836, III, 342; Yosef ha-Kohen'de ise (*Divre ha-Yamim le-Malhe Tsarfat u Malhe bet Otman ha-Togar*, Amsterdam 1733, 46a) Cem'den "Cima", yani "Zizimo" şeklinde bahsedilmiştir.

⁸⁴ Krş. Hammer, III, 346-354; L. Thuasne, *Djem Sultan*, Paris 1892.

⁸⁵ Seder, s. 146. Krş. Sidney N. Fisher, *The Foreign Relations of Turkey 1481-1512*, Urbana 1948, s. 28-50.

⁸⁶ Seder, s. 288.

⁸⁷ Seder, s. 145.

tiyanlık üzerine seferler düzenleme sürecini başlatmasıdır. İslam ile Hıristiyanlık arasındaki savaşlar, hiç şüphesiz mesihî bir öneme sahiptir.⁸⁸

Kapsali'nin sürgün sonrası gelişen tarihi olayları kayıt biçimi de onun mesihî meselelere öncelik vermesinin bir başka göstergesidir. Cem'in 1482 yılında Avrupa'ya kaçıışı ile 1499 yılında Venedik üzerine yapılan sefer arasındaki uzun tarihî kesit kronikte tamamen ihmal edilmiş, bunun yerine sürgünlerle ilgili rivayetlere ağırlık verilmiştir. Benzer şekilde, Venedik'le yapılan savaşlardan sonra Kapsali'nin ilgilendiği yegane konu, [Sultan] Selim'in tahta çıkışıdır. Aslında Kapsali'nin, Bayezid (ö. 1512) döneminin son on yılı ile ilgili rivayetleri bir Türkiye tarihinden ziyade, aşağıda da anlatılacağı üzere, kendi gözünde tam bir mesihî şahsiyet olan [Sultan] Selim'in yükseliş tarihidir.⁸⁹ Kapsali'nin, göreve gelmesiyle beraber büyük mesihî faaliyetlerde bulunan böyle önemli bir şahsiyetin tahta çıkışına özel bir önem verdiği görülmektedir.

Kapsali'nin mesihî mesajı, [Sultan] Selim dönemini anlatırken daha da belirginleşir. Mısır'ın Osmanlı hakimiyetine girişinin en detaylı anlatıldığı eserde [Sultan] Selim tam bir mesihî şahsiyet olarak öne çıkar. Mısır dönemine ait bir Yahudi rivayetini nakleden Kapsali, Ahd-i Atîk'in şu pasajındaki bir ifadenin Sultan Selim'e işaret ettiğini söyler: "...*Ve Rab tez giden buluta binmiş Mısır'a gidiyor...*" (İşaya 19/1). Kapsali pasajda geçen ["tez" anlamına gelen] "kal" [קל] kelimesindeki sayısal değer, Selim'in yazıldığı harflerin (*sameh, lamed, mem*) sayısal değeriyle (*gematria*) aynı olduğuna^(*) dikkat çeker⁹⁰ ve şöyle der:

"...*Ve Mısır putları O'nun önünde titriyor*" [İşaya 19/1], yani [Sultan] Selim Mısır'a hakim olduktan sonra '*...Putlar tümüyle ortadan kalkacak*' (İşaya 2/18) ve oradaki (Mısır) putlar imha edilecek; bu da kurtuluş gününde gerçekleşecek. Buna göre *'terennüm zamanı gelecek, memleketimizde büyük kum-*

⁸⁸ Krş. Cohen, s. 238-239.

⁸⁹ Kapsali, Bayezid'in, bizzat kendisi tarafından idam edilen iki oğlunun tavırları ile ilgili ilginç bilgiler verir. Kapsali'nin bu konuya ilgi duymasının sebebi ise, iki oğlunun idamı ile [Sultan] Selim'in tahta çıkışının önündeki iki önemli rakibin bertaraf edilmesinden kaynaklanmaktadır (*Seder*, s. 306, 307). Onun, Bayezid'in Mısır'la mücadelesine ilgisi ise, "tahta geçtikten sonra babasının intikamını almak için Mısır'ı fethederek Memlûkleri ortadan kaldıran (Bayezid'in) oğlu, kudretli ve muhteşem [Sultan] Selim'in Mısır seferini" anlatmak için ön bilgi verme amaçlıdır (*Seder*, s. 305).

(*) **מל** = **ו**: 60, **ל**: 30, **ד**: 40 = 130 (Çeviren).

⁹⁰ *Seder*, s. 435.

*runun sesi işitilecek'; Mesih bizim dürüstlüğümüzde çabucak gelecek, zira bu sürgünle Rab dağınık İsrail'i bir araya toplamaya başladı..."*⁹¹

[Sultan] Selim'in Mısır'a hakimiyeti kurtuluş zamanının bir işaretçisi ve mesih'in çıkışının yaklaştığının bir müjdesi kabul edilmesi dolayısıyla, Mısır'ın fethi kronikte uzun bir bölüm olarak (110-142) detaylıca anlatılmıştır. "Günlerin sonunda" Mısır'ın yıkımının mesih doktrininde önemli bir yer işgal ettiği hatırlatılmalıdır.⁹²

Daha sonra Kapsali, Mısır fâtihi [Sultan] Selim'in mesihî bir şahsiyet olduğunu ispatlamak için Yahudi geleneğinden başka örnekler de verir.⁹³ Ahd-i Atîk'in Mika bölümünde mesihî dönemin bahsedildiği pasajda bahsi geçen kral "[Sultan] Selim" olarak yorumlanır: "...Halkına esenlik getirecek... Asurlular ülkemize saldırıp kalelerimizi ele geçirince onlara karşı çok sayıda önder çıkaracağız..." (Mika 5/4). [Sultan] Selim'in "Asur" ile birlikte zikredilmesinin sebebi ise, onun Dulkadir Beyi Alâüddevle (ö. 1515) ile karşı karşıya gelmesini hatırlatma amaçlıdır:

"...Büyüklerimizin anlattığına göre (Dulkadir Beyi) Alâüddevle Asur milletinden ya da en azından onların toprakları ve şehirlerinin bulunduğu coğrafyada yaşıyormuş. Bu sebeple Türk sultanı, Alâüddevle'yi (topraklarını) fet-hedince, Asur topraklarına hakim oldu; bundan sonra o ([Sultan] Selim) Asurlu olarak isimlendirildi..."

Asur'un Mısır'a girişinde İsrailoğulları'nın başına gelenler ise Ahd-i Atîk'ten iki pasaj birleştirilerek şöyle anlatılmıştır: "...deniz tarafından gelerek onları (Firavun'un adamlarını) yakaladılar" (Çıkış 14/9) ve "...Yalnız İsraili-ler'in yaşadığı yerler aydınlıktı.." (Çıkış 10/23). Bu pasajlarla ise [Sultan] Selim'in Tomanbay'a karşı kazandığı zafer ve onun Mısır'da idareyi alışından sonra Yahudilerin önceki idareden gördükleri baskıdan kurtuluşları anlatılmak istenmiştir. Yukarıdaki anlatımlardan anlaşılacağı üzere, Kapsali, kroniğinin sonlarında Alâüddevle gibi ([Sultan] Selim'e kıyasla pek de önemli olmayan) bir şahsiyete sadece onun mesihî rolüne işaret amacıyla değinmiştir.⁹⁴ Yani

⁹¹ Seder, s. 435.

⁹² Krş. Isaac Abravanel, *Yeş'ot Meşiho*, Könisberg 1861, 35b.

⁹³ Seder, s. 446; krş. Porges, s. 25.

⁹⁴ Benzer şekilde Kapsali'nin, Yavuz'un "Ben Haniş" (Suriye'de ayaklanan Şii lider İbn Haneş) isyanı ile ilgilenmesinin sebebi ise, isyanın Sidon'u da içerisine alan Filistin bölgesinde patlak vermesinden kaynaklanmaktadır. İsyanın bertaraf edilmesinden

onunla ilgili rivayetleri (tarihî açıdan öneminden ziyade) Mesih ve mesihî dönemden bahseden bir pasajın [Sultan] Selim’le ilgili değerlendirilmesi bağlamında verme gereği duymuştur.

Erken dönem Mesih anlayışında Roma’nın Persler tarafından yıkılacağı şeklinde bir rivayet [kehanet] vardı.⁹⁵ Sonraki dönem yorumlarda ise Türk fatihler “Pers/İranlılar” olarak yorumlanmıştır.⁹⁶ Bu yorumdan dolayıdır ki Kapsali, kroniğinde [Sultan] Selim’in İran seferlerine de yer vermiştir.⁹⁷ Dulkadiroğulları topraklarına hakim olmasından sonra [Sultan] Selim’in, Kapsali tarafından “Asurlu” olarak isimlendirilmesinde olduğu gibi, İran’ın fethi ile ilgili rivayetler ile de (Yahudi geleneğinde) kendilerinden Hıristiyanlığın yıkıcıları olarak bahsedilen İranlıların gerçekte “Türkler” olduğu ifade edilmek istenmiştir. [Sultan] Mehmed’in Koreş’e benzetilmesi gibi [Sultan] Selim de dünya kralları ile mukayese edilmiştir. Kapsali bu bağlamda Selim hakkında şunları söyler: “...Yargı, ölçü ve tartılarla (Levililer 19/35) ilgili icraatlarında o, İmparator Koreş, Medli Darius ve Büyük İskender’e benzer...”⁹⁸

Kronikte mağlup olan Memlûk sultanı Kansu Gavri’nin çöle terkedilmiş hazinesi ile ilgili uydurma olduğu her halinden belli olan anlatım da mesihî bir üslupta sunulmuştur. [Sultan] Selim’in hazineyi ele geçirmesi, Kapsali’nin onu Ahd-i Atîk’te ismi geçen “kuzey kralı” olarak nitelendirmesine sebep olmuştur:

“...Fakat o, altın ve gümüş hazineleri ele geçirecek, Mısır’ın bütün kıymetli şeylerine sahip olacak; Lubîlerle Habeşliler onun adımlarını takip edecek...” (Daniel 11/43).⁹⁹

[Yavuz Sultan] Selim’in mesihî karakterini vurgu sadedinde Kapsali, faaliyetlerini mesihî kral Süleyman peygamberin icraatlarını anımsatır ifadeler-

sonra Suriye-Filistin sınırındaki Sidon Osmanlı hakimiyetine girmiştir. Konunun mesihî bağlamda değerlendirilmesi konusunda bkz. Isaac Abravanel, *Peruş ‘al Neviim u Ketuvim*, Jerusalem 1959-1960, s. 224 (Zekarya 9/2’ye yaptığı tefsir bölümünde).

⁹⁵ Bkz. Yoma 10a’dan naklen Silver, s. 112, dipnot 4.

⁹⁶ Krş. Isaac Abravanel, *Maşmi’a Yeşu’a. Peruş ‘al Neviim u Ketuvim* içinde, s. 401; Isaac Abravanel, *Yeşî’ot Meşiho*, 35a.

⁹⁷ *Seder*, s. 338-353.

⁹⁸ *Seder*, s. 463.

⁹⁹ *Seder*, s. 443. Krş. Yosef ha-Kohen’in *Divre ha-Yamim* adlı eserinde ise (1733, 65a) hazinenin saklandığı kaydedilmiştir.

le anlatır.¹⁰⁰ Kapsali, [Sultan] Selim'i "Türklerin Kral Süleymanı" olarak takdim eder.¹⁰¹ Kapsali, [Sultan] Selim'in küçük bazı sınır çatışmalarında takip ettiği rotayı, Hz. Süleyman'ın Aşmeday tarafından krallığından sürülmesini kıyasla anlatır.¹⁰² [Sultan] Selim'in Hz. Süleyman'a benzetilmesi, bilgelik yönüne işaret ederken daha da belirgin hale gelir. Bilgeliği ona kıyas edilir. [Sultan] Selim'in bilgeliğine verilen önem daha *Seder*'in en başında, mukaddimesinden de anlaşılabilir. Kapsali, bilgeliği, [Sultan] Selim'in karakterinin bir parçası olarak görür: "...*Büyük Sultan Selim'deki bilgelik diğer kralların hiçbirinde yoktur.*"¹⁰³ Selim, bilgeliği sayesinde, kendisine emanete hıyanet eden bir çobanın yalancılığını ortaya çıkarmıştır.¹⁰⁴ Kayıp mücevherlerini bulduğu şeklinde bir Türk'ü kandıran Arabın (*Yişmaelî*) meselesinde adaleti ancak [Sultan] Selim icra edebilir.¹⁰⁵ Yahudi bir tabibin daha yüksek ücret alabilmek için çevirdiği bir dümeni de önceden fark ederek önleyebilecek kimse de ancak [Sultan] Selim'dir.¹⁰⁶ Kapsali, [Sultan] Selim'in bilgeliğini anlatırken, Ahd-i Atîk'te Hz. Süleyman'ın bilgeliğinin anlatıldığı pasajlardaki ifadeleri kullanır: "...Tanrı, [Sultan] Selim'in kalbine bilgelik ihsan etmiştir" (I. Krallar 5/9);¹⁰⁷ "...*Ve adaletle hükümlerin diye Tanrı'nın hikmeti onunladır*" (I. Krallar 3/28);¹⁰⁸ "...*Onun bilgeliği ve yüceliği, doğudaki halkların hepsini gölgede bırakır.*" (I. Krallar 5/10).¹⁰⁹

Kapsali, Mısır'ın fethinden sonra bazı kimselerin idamını anlatırken, Memlük bürokratlarından birinin dul eşinin, kocasını gömmek amacıyla [Sul-

¹⁰⁰ Süleyman'ın mesihî yönü hakkında bkz. Frederick P. Bargebuhr, *The Alhambra: a Cycle of Studies on the Eleventh Century in Moorish Spain*, Berlin 1968, s. 118, 131.

¹⁰¹ *Seder*, s. 310.

¹⁰² *Seder*, s. 310. Yavuz'un İran şahının efsanevî tahtını ele geçirmesi (*Seder*, s. 350, 365), Hz. Süleyman'a benzetilen bir başka yönüdür. Süleyman'ın tahtının mesihî önemi için bkz. Bargebuhr, s. 128-131. G. Cohen'in mimarideki sembolik önemle ilgili tartışması (s. 244) akla, Kapsali'nin Venedik'teki bina ve anıtlara büyük ilgisinin, orada kaldığı sırada (Mayıs 1509-Ocak 1514) başladığını akla getirmektedir.

¹⁰³ *Seder*, s. 5.

¹⁰⁴ *Seder*, s. 324-325.

¹⁰⁵ *Seder*, s. 325-327.

¹⁰⁶ *Seder*, s. 328-330.

¹⁰⁷ *Seder*, s. 324.

¹⁰⁸ *Seder*, s. 327.

¹⁰⁹ *Seder*, s. 336.

tan] Selim'e yüklü miktarda bir para teklif ettiğinden bahseder.¹¹⁰ Ancak para kocası tarafından adını bilmediği bir kâtibine emanet edilmiştir. Kâtip izini kaybettirmesine rağmen, [Sultan] Selim bilgeliği ile bu kâtibi bulmuş ve parayı kendisinden almıştır. Kapsali, "bütün Arap ve Mısır ileri gelenlerinin, sultanın dillere destan adaletine şahit olduğunu, adaletle hükmetmesi için Tanrı'nın kendisine bahsettiği hikmeti gördüklerini" iddia eder (I. Krallar 3/28). Aslında bu anlatım, Hz. Süleyman'ın iki bebek hakkında verdiği hükmün [Sultan] Selim'e uyarlanmış versiyonundan başka bir şey değildir.

Kapsali'nin anlatımında [Sultan] Mehmed gibi [Sultan] Selim de Yahudilerle dost bir padişahdır. Kapsali, [Sultan] Selim'in "cezalandıracağı büyük kral ve milletlere karşı yapacağı savaşlar için kendisine top ve ateşli silahlar imâl etmelerinden dolayı" Yahudileri çok sevdiğini belirtir.¹¹¹ Selim'in Yahudileri sevdiğini ispat için bazı örnekler de verir. Meselâ, İslâm hukukundaki bir hükme binaen Osmanlı hakimiyetinden sonra inşâ edildikleri için Bayezid tarafından kapatılan sinagoglar, [Sultan] Selim tarafından tekrar açılmıştır.¹¹² İslâm hukukundaki hükme rağmen Selim böyle bir icraatta bulunmuştur. [Sultan] Selim'in bir başka cesur icraatı da, daha önce zorla Müslümanlaştırılan bazı Yahudilere eski dinlerine dönme müsaadesi vermesidir.¹¹³ Kapsali, [Sultan] Selim'in Yahudiler lehine icraatları ile ilgili iki de örnek verir. Örneklerden ilkinde Selim, Yahudilere kötü muamele eden kadıaskerini cezalandırmış;¹¹⁴ diğerinde ise üzerine yanlışlıkla çamur sıçratan bir Yahudiyi öldüresiye döven Türk asilzadelerinden birini idam ettirmiştir.¹¹⁵ Bahsi geçen bu olayların gerçekten vukû bulup bulmadığı bir yana, verilen örneklerde [Sultan] Mehmed gibi Selim'in da Yahudilerin iyilik ve mutluluğuna özel bir önem verdiği ifade edilmek istenmiştir. Gerçekten de Kapsali, [Sultan] Selim'in benzer cürmün işlendiği iki ayrı olayda, Türke acımayıp onu cezalandırırken, Yahudiyi affetti-

¹¹⁰ *Seder*, s. 419-422.

¹¹¹ *Seder*, s. 327. Krş. H.H. Ben-Sasson, "Galut u Geula be-'enav şel Dor Gole Sefarad", *Sefer Yovel le-Yitshak Baer*, Jerusalem 1960, s. 224-225.

¹¹² *Seder*, s. 327-328. Fatih, İstanbul'un fethinden sonra yeni sinagogların inşâ edilmesine müsaade etmiştir (Sambari, 71a). Ancak, Bayezid'in Yahudi bir tabibi İslâm'a girmeye zorladığına dair uydurulmuş bir hikaye olmasına rağmen [bkz. H.H. Ben-Sasson, "Dor Gole Sefarad 'al 'atsmo", *Tsion XXVI* (1961), s. 28], onun sinagogları kapattığına dair herhangi bir atıfa rastlamadığımı özellikle belirtmeliyim.

¹¹³ *Seder*, s. 328.

¹¹⁴ *Seder*, s. 328.

¹¹⁵ *Seder*, s. 331-332.

ğine dair bir olay daha bahseder. Anlatımına göre, sokağa çıkma yasağının ilân edildiği bir dönemde sokakta yakaladığı bir Türk uşağı idam ettiren [Sultan] Selim, aynı hatayı yapan tebaadan bir Yahudiyi affetmiştir.¹¹⁶ [Sultan] Selim'in Yahudilere karşı merhametine dair bir başka olay da, bir sokaktan geçtiği esnada yanlışlıkla üzerine gülsuyu döken İspanyol sürgünü bir Yahudiyeye karşı muamelesidir.¹¹⁷ Sultanın maiyeti, bu hareketinden dolayı Yahudiyi ve ailesini cezalandırmak istedi ise de, [Sultan] Selim, İspanya'dan sürgün olarak gelen, aslında padişaha hürmet gayesiyle gül suyu dökmek isteyen bu kimsenin Türk örf ve adetlerini bilmediği için böyle davrandığını söyleyerek Yahudiyi affetmiştir. Kapsali bu örnekle Selim'in sürgün Yahudilerin yeni memleketlerine yerleşim sürecinde yaşadıkları uyum problemleri ile de ilgilendiğini anlatmak istemiştir.

Bir başka hikayede¹¹⁸ ise İslâmiyet'e giren bazı Yahudilerin aşığılanmasına iştirak eden bir [Sultan] Selim karakteri resmedilmiştir. [Sultan] Selim, rüyasında Hz. Muhammed'in kendisini İslâm'a davet ettiğini iddia edip Müslüman olmaya karar veren saray hekimi bir Yahudinin İslâm'a girmesine rıza göstermemiştir. Ancak Yahudinin böyle bir tertiple İslâmiyet'e Allah rızası için değil de, maaşının yükselmesi amacıyla girdiğini bilmesine rağmen, baş vezirinin ısrarı ile istemeyerek de olsa Müslümanlığını onaylamıştır. Fakat hemen ardından da hekimi az bir maaşla şöyle diyerek bir tekkeye göndermiştir: "... (Peygamberi gören senin gibi) mübarek biri, kendini ibadete vermeli, tabiplik gibi dünyalık işlerle uğraşmamalı!..."

Kapsali zihnindeki ideal sultan imajının gereği olarak [Sultan] Mehmed gibi [Sultan] Selim'in acımasızlıkları –ki, Sultan Selim bu icraatları sebebiyle [Sultan] Selim olarak isimlendirilmiştir - ile ilgili örnekler de verir. Diğer bazı [Sultan] Selim hayranları gibi o da, adalet ve toplumsal konularda acımasız davranan [Sultan] Selim'in bu icraatını, Osmanlı gibi büyük bir devlette düzenin sağlanması amacıyla yapıldığı şeklinde savunur.¹¹⁹ Kapsali, Selim'in saldırganlıklarını ya da cinayetlerini saklama gereği duymaz. Gerçekliğine bakmaksızın bu davranışlarını bazen tasdik, bazen de anlayışla karşılar mahiyette uzun uzun anlatır. Bir başka açıdan bakıldığında [Sultan] Selim'in eleştirile-

¹¹⁶ Seder, s. 322-324.

¹¹⁷ Seder, s. 330-331.

¹¹⁸ Seder, s. 328-330.

¹¹⁹ Krş. Hammer, IV, 137.

bileceği pek çok olay nakleder. Bu hikayelerin çoğu, [Sultan] Selim'in Yahudilere iyi davrandığını göstermek için anlatılmıştır; ancak, yukarıda da bahsedildiği üzere, [Sultan] Selim'in sokağa çıkma yasağına riayet etmeyen bir uşağı öldürmesi ya da Yahudiye hakaret eden bir Türk asilzadesini idam etmesi gibi verdiği örnekler, aslında onun aynı zamanda acımasızlığına da örnek verilebilecek icraatlarıdır. Benzer şekilde onun Mısır'ı tahrik için yazdığı düzmece mektuplar, Memlûklü esirleri idamı¹²⁰ ya da Memlûklü bürokratin dul eşinin parasını bulup el koyması¹²¹ gibi bilgeliğine dair anlatılanlar, onun zalim davranışlarına örnek olarak da kullanılabilir. Kapsali, [Sultan] Selim'in Mısır'a hakim olmasından sonra yanlış ölçü ve tartı yapan bir Arabı idam ettirmesini ise, Mısır'da süre gelen kanunsuzlukların ortadan kaldırılması amacıyla yapılmış, yerinde bir icraat olarak niteler.¹²² [Sultan] Selim'in kardeşleri Ahmed ve Korkut'un bertaraf edilerek öldürülmesini anlattıktan sonra ise, bunların ve yeğenlerin kendi aralarındaki mektuplaşmalarından bahsederek öldürülmelerinin haklı gerekçelere dayandığını imâ eder; zira öldürülmedikleri takdirde isyan edebilecek, dolayısıyla da [Sultan] Selim (Mısır'ın fethi de dahil) herhangi bir savaşa çıkamayacak, İstanbul'da çakılıp kalacaktır.¹²³

Roma'nın yıkılması İstanbul ve Rodos'un fethinden sonra gerçekleşecektir.¹²⁴ Kapsali Rodos'un fethine bizzat şahit olmuş; Rodos'tan Girit'e gelen sığınmacıları kendi gözleri ile görmüş;¹²⁵ manzaradan çok etkilenmiş, hatta duygularını dile getirmek için üç uzun *halatsot* (kâfiyeli nesir) bile kaleme almıştı.¹²⁶ Rodos fatihi Sultan Süleyman hakkında şunları söyler:

¹²⁰ *Seder*, s. 381-383.

¹²¹ *Seder*, s. 419-422.

¹²² *Seder*, s. 435.

¹²³ *Seder*, s. 332-335. Kapsali ayrıca herhangi bir kaynak belirtmeksizin Bayezid'in oğlu Yavuz tarafından zehirlenerek öldürüldüğü şeklinde bir dedikodudan da bahseder. Bkz. *Seder*, s. 318.

¹²⁴ Yahudi din adamlarının bu kehaneti için bkz. Silver, s. 113, not 7: Moşe ben Yosef di Trani; Silver, s. 130, not 74: Avraham ha-Levi; krş. A. Neubauer, "Kibutsim 'al Inyane 'aseret ha-Şevatim u Bene Moşe", *Kovets 'al Yad*, IV (1888), s. 45-46'dan naklen E. Strauss, *Toldot ha-Yahudim be-Mitsrayim u Suriya*, Jerusalem 1944-1945, II, 73.

¹²⁵ *Seder*, s. 530.

¹²⁶ Bunlar: 1. "*Hatan ve Kala*" (162. bölüm): Bu bölümde Osmanlı'nın Rodos'u fethi, gelinle (Rodos) damadın (Kanuni) birbirine kavuşmasına benzetilerek anlatılmıştır; 2. "*Rabot banot*" (163. bölüm): Bölümde Rodos yeni kocasına (Kanuni) giden kadına, etrafındaki adacıklar ise analarını (Rodos) takip eden kızlara benzetilmiştir;

“...O Türk sultanlarının onuncusudur. ‘...onuncu Rabbe mukaddes olacak’ (Levililer 27/32); ‘..onun döneminde Yahuda ve İsrail himaye görecek’ (Yeremya 23/6); ‘...ve Kurtarıcı Siyon’a gelecektir’ (İşaya 59/20)”.¹²⁷

Rodos’un fethi ile ilgili olarak ise şunu söyler: “...Bu zafer, Türklerin en önemli zaferlerinden biridir.”¹²⁸ Süleyman’ın, Sultan Selim’den daha muhteşem olduğunu, Rodos’un fethi anlattığı bölümde daha iyi anlıyoruz; zira Rodos’un düşmesi, Roma’nın düşmesinden bir önceki olay olup sırasıyla fethedilen İstanbul ve Rodos’la ilgili Yahudi din adamlarının kehanetleri teker teker gerçekleşmiştir. Nihai olarak Roma’nın düşüş umudu, daha doğrusu beklentisinin ardından da Mesih ortaya çıkacaktır. Kapsali bu beklentisini ifadelerle kesin olarak dile getirir:

“...Rabbimden bir şey diledim, o da gerçekleşecektir (Mezmurlar 27/4): Kayda değer meselelerin yazılması gerektiği gibi, Tanrı’nın peygamber kulları vasıtasıyla dillendirdiği güzel şeyler de yazılmalıdır, ‘zira Tanrı İsrail ile ilgili güzel şeyler söyler’ (Sayılar 10/29). ‘Haydi, yüzümüzü Siyon’a’ (Mika 4/11) ve ‘Tanrı aslanının binasına çevirelim.’ İsrail, bir araya gelişini ve Kurtarıcı, Padahzur’un oğlu Gamaliel’in ortaya çıkış sevincini yaşasın.”¹²⁹

Kapsali nazarında Rodos’un düşmesi bir yönüyle mesihin çıkışıyla da ilgili olduğu için kronikte detaylıca anlatılmıştır.¹³⁰

Rodos’un fethinden hemen sonra Girit’te büyük bir veba salgını başlamıştı. Veba ile mücadele için Venedik hükümeti tarafından kurulan heyete

3. “Mi ve-mi ha-holhim”: (164. bölüm) “mem” ile başlayıp “reş” ile biten dörtlüklerden oluşan makâmde Rodos’un düşmesinin sevinci dile getirilir. Rodos’un düşmesi Avrupa’da geniş yankı bulmuş, pek çok Avrupalı’nın mersiye yazmasına sebep olmuştur. Bkz. Carl Gollner, *Turcica: Die Europäischen Turkendrucke des XVI. Jahrhunderts*, Berlin 1961, I. Kapsali’nin *Seder*’inde uzunca anlattığı İstanbul’un fethi, İran’ın zaptı, Alâüddeve, Mısır ve Rodos’un fethi gibi her önemli olayı oldukça uzun kafiyeli bir nesirle bitirdiği belirtilmelidir. G. Cohen’in, İspanya’da Yahudi “övünç ve umudunun” yeniden elde edilmesinde şiirin rolü hakkında söyledikleri ışığında düşünüldüğünde bu üslubun dikkat değer bir olgu olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Krş. Cohen, s. 268.

¹²⁷ *Seder*, s. 481. Sultan Süleyman’ın onuncu padişah olmasına, XVI. asır Yahudi din adamlarından Selanikli rabbi Moşe Almosnino da dikkat çeker. Bkz. Extremos y Grandezas de Constantinopla, Madrid 1638, s. 172.

¹²⁸ *Seder*, s. 528.

¹²⁹ *Seder*, s. 481.

¹³⁰ *Seder*, 154-164. bölümler

atananlar arasında Kapsali de vardı.¹³¹ Kapsali *Seder*'ini işte bu dönemde, Yahudi cemaatinin garantınaya alındığı esnada yazmıştır. *Seder*'e *Koah ha-Şem* ve *Hasde ha-Şem* adında iki kısa tarihî risale de ilave edilmiştir. *Koah ha-Şem* 1523 yılında *Seder*'in tamamlanmasından hemen sonra, diğerini ise ertesi yıl (1524) kaleme alınmış olup, ilk risalede (*Koah ha-Şem*) veba salgını sırasında Yahudi cemaatinin durumunun anlatılması yanında eski bir ilâhiyat problemi olan bu tür afetlerde kötülerin yanında iyilerin de acı çekmesi konusu tartışılmıştır.¹³² Anlatımı mesihî anlamlar yüklüdür. İspanya sürgünü ile birlikte Yahudilerin sefilliği ile Yahudi olmayanların (*Gentiles*) gönenci arasındaki derin uçurumdan hareketle kurtuluş günün gelip gelmediği Yahudilerin bu problem üzerine yoğunlaşmasına sebep olmuştu.¹³³ Kapsali bu kısa risalesi ile hali hazırdaki veba ile ilgili meseleler yanında, sürgün ve kurtuluş meselelerini de değerlendirmiştir. Risalenin sonunda şunları söyler:

“...*Ve biz, hepimiz bugün burada, gecenin koyu karanlığı gibi üzerimize çöken sürgün hayatındayız. 'İşte bak! Tanrı, günlerin geldiğini söylüyor' (Yeremya 30/3) ve 'çocuklar(ı) kendi sınırlarına dönecek' (Yeremya 31/17). '...ve senin Rabbin sana sevinecek' (İşaya 62/5)*”¹³⁴

Benzer şekilde Yahudilerin, Kanuni'nin Mısır valisi Ahmed Paşa isyanı sırasında çektiikleri sıkıntıların anlatıldığı *Hasde ha-Şem* isimli eserde de Tanrı'nın Yahudilere bahsettiği ilahî yardım hatırlatılır.¹³⁵

Ancak Kapsali'nin Rodos'un fethinden hayatının sonuna kadar derin bir suskunluğa gömülmesi,¹³⁶ Mesih'in çıkmaması sebebiyle büyük bir hayal kırıklığı yaşayarak kabuğuna çekildiği şeklinde de değerlendirilebilir.

Yazar, Eliyahu Kapsali'nin Seder Eliyahu Zuta [isimli kroniği] üzerine hazırladığı doktora tezine katkılarından dolayı danışmanı Prof. Dr. Isadore Twersky'e (Harvard Üniversitesi) teşekkürlerini sunar. Bu makale, söz konusu

¹³¹ *Seder*, s. 530-535.

¹³² *Koah ha-Şem*, 271b.

¹³³ Bu konuda, meselâ, Kapsali'nin çağdaşı İtalyan Yosef ben Yahya'nın görüşleri okunmaya değer. Bkz. Ben-Sasson, “Galut u Geula...”, s. 219.

¹³⁴ *Koah ha-Şem*, 292b.

¹³⁵ Krş. *Hasde ha-Şem*, 294b.

¹³⁶ Kapsali'nin ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir. 1549 yılı Eylül'ünden hemen sonra öldüğü belirtilir. Bu cemaatte kaleme alınan son hukuk kitabı onun adını taşımaktadır. Bkz. Hartom, s. 141 (no. 106, 16 Eylül 1549 tarihli).

doktora tezinin bazı bölümlerinin gözden geçirilmiş özeti mahiyetindedir. Makalede Seder'e yapılan atıflar, halen Harvard Üniversitesi arşivinde bulunan tezin bölümü olarak hazırlanan metne aittir.

Kaynakça

- A. Neubauer, "Kibutsim 'al Inyane 'aseret ha-Şevatim u Bene Moşe", *Kovets 'al Yad*, IV, 1888.
- Abba Hillel Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel*, Boston 1959.
- Avraham ben Solomon of Torrutiel, *Sefer ha-Kabala, Medieval Jewish Chronical and Chronological Notes*, ed. A. Neubauer, Oxford 1887.
- Avraham Zacuto, *Sefer Yuhasin*, London 1857.
- Carl Gollner, *Turcica: Die Europäischen Turkendrucke des XVI. Jahrhunderts*, Berlin 1961.
- David Ganz, *Tsemah David*, Warsaw 1859.
- E. Shmueli, *Don Yisthak Abravanel ve-Geruş Sefarad*, Jerusalem 1963.
- E. Strauss, *Toldot ha-Yahudim be-Mitsrayim u Suriya*, Jerusalem 1944-1945.
- E.S. Hartom-U. Cassuto (eds.), *Takanot Kandiya u Zihronoteha*, Jerusalem 1943.
- Extremos y Grandezas de Constantinopla*, Madrid 1638.
- Franz Babinger, *Mohamet II le Conquérant et son Temps*, Paris 1954.
- Frederick P. Bargebuhr, *The Alhambre: a Cycle of Studies on the Eleventh Century in Moorish Spain*, Berlin 1968.
- Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961.
- Gerson D. Cohen, *a Critical Edition with a Translation and Notes of The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah) by Avraham İbn Daud*, Philadelphia 1967.
- H.H. Ben-Sasson, "Dor Gole Sefarad 'al 'atsmo", *Tsion* XXVI, 1961.
- H.H. Ben-Sasson, "Galut u Geula be-'enav şel Dor Gole Sefarad", *Sefer Yovel le-Yitshak Baer*, Jerusalem 1960.
- Harry A. Wolfson, *Philo*, Cambridge 1947.
- I. Rarzilay, *Between Reason and Faith, Anti-Rationalism in Italian Jewish Thought 1250-1650*, The Hague 1967.

- Isaac Abranavel, *Maşmi'a Yeşu'a* (aynı müellifin *Peruş 'al Neviim u Ketuvim* içinde basılmıştır (Jerusalem 1959-1960).
- Isaac Abravanel, *Peruş 'al Neviim u Ketuvim*, Jerusalem 1959-1960.
- Isaac Abravanel, *Yeşi'ot Meşiho*, Könisberg 1861.
- J. Von Hammer, *Histoire de l'Empire Otoman depuis son Origine Jusqua nos Jours*, Paris 1836.
- Kapsali, *Koah ha-Şem*, 288b. (British Museum MS 1059, Add. 19, 971 (*Seder'e mülhak*).
- L. Thuasne, *Djem Sultan*, Paris 1892.
- Moses Lattes (ed.), *De Vita et Scriptis Eliae Kapsalii* (İbranicesi: *Likutim Şonim mi-Sefer Deve Eliyahu*), Padua 1869.
- N. Porges, "Elie Capsali et sa Chronique de Venise, pieces justificatives", *Revue des Etudes Juives*, LXXIX (1924).
- Nuh Arslantaş, *Mısır'da Türkler, Araplar ve Yahudiler: Yahudi Tarihçi Yosef Sambari'nin Sefer Divrey Yosef İsimli İbranice Kroniği Bağlamında Bir İnceleme*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Peruş Nevu'ot ha-Yeled*, Jewish Theological Seminary of America, MS Adler 1919.
- Robert Schwoebel, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk 1453-1517*, Nieuwkoop 1967.
- Sidney N. Fisher, *The Foreign Relations of Turkey 1481-1512*, Urbana 1948.
- V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1959.
- William H. Prescott, *History of the Reign of Ferdinand and Isabella the Catholic*, Philadelphia 1872.
- Yosef ha-Kohen, *Divre ha-Yamim le-Malhe Tsarfai u Malhe bet Otman ha-Togar*, Amsterdam 1733.
- Yosef ha-Kohen, *Sefer Divre ha-Yamim le-Malhe Tsarfai u Malhe Bet Otman ha-Togar*, nşr. David A. Grosss, Jerusalem 1955.
- Yosef Sambari, *Divre Yosef*, 72a-72b. (Manuscript 130, Library of the Alliance Israélite Universelle).
- Yosef Yavets, *Or ha-Hayyim*, Novidavahr 1794.
- "Ha-Rav Eliyahu Kapsali ve sifro Seder Eliyahu Zuta", nşr. M.A. ha-Levi, *Min-hah le-Avraham (Elmaleh)* içinde, Jerusalem 1959.

A Sixteenth-Century Hebrew Chronicle of the Ottoman Empire: *the Seder Eliyahu Zuta* of Elijah Capsali and its Message

Citation / ©- Berlin, C. (2016). A Sixteenth-Century Hebrew Chronicle of the Ottoman Empire: *the Seder Eliyahu Zuta* of Elijah Capsali and its Message, translate: Nuh Arslantaş, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (2), 351-380.

Abstract- *One of the most crucial sources of Ottoman history are Hebrew chronicles written by Jewish historians. However, the most striking one among all is Jewish historian Eliyahu Capsali's (1483-1555) chronicle named Seder Eliyahu Zuta. Capsali who was born in Crete which was dominated by Venice. After he had had his education in Italy (Padova) and was appointed as rabbi of his community. wrote a book on the history of Ottoman and Venice. The chronicle includes a brief history from the creation of the World and to the Ottoman era; which is followed by a detailed narration of the events which took place from the period of Osman Ghazi (Osman I) (1302-1324) to the period of Selim I (1512-1520). This present translation is an article which has been derived from Charles Berlin's doctoral thesis which itself is about Seder Eliyahu Zuta. The article can be thought as a summary of certain chapters in this quality academical research done over Jewish historian Capsali.*

Keywords- *Ottoman history, Jewish history, Ottoman Jewish history, Elijah Capsali, Jewish historiography*

• KİTAP TANITIMLARI

Karl Marx- Evrensel Zihin (Jacques Attali)

Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM*

Karl Marx- Evrensel Zihin (Karl Marx ou l'esprit du monde)

Jacques Attali

çev. Martı Şahin, M. Işık Durmaz

İstanbul, Turkuaz Kitap, 2010, 432 sayfa

§§§

Cezayir'de doğan sonrasında Fransa'ya giden Yahudi asıllı bir ekonomist, yazar ve siyasetçi olan Jacques Attali zekâsı, geniş ilgi ve kültür alanı, çok yönlülüğü, orijinal bakış açısına sahip birisi olarak biyografi, deneme, roman ve tiyatro oyunları yazmıştır. 30'dan fazla eser yazan Attali neredeyse her yıl bir eser üretmektedir. Burada ele alacağımız kitap onun yazdığı 3 biyografi kitabından biridir. Orijinal diyebileceğimiz bir değerlendirmesi olmamasına rağmen dilinin sadeliği, olayları birbiriyle ilintili şekilde sunması eserin okunmasını ve anlaşılmasını kolay ve zevkli bir hale getirmektedir.

Kitap hemen herkesin ittifak ettiği bir kabulle başlamaktadır: "Hiçbir yazarın bu denli çok okuru olmamış, hiçbir devrimci bu denli umudu bir araya getirememiş, hiçbir ideoloğun metinleri bu denli yorumlanmamış ve bazı din kurucuları hariç hiçbir kişi dünya üzerinde Karl Marx'ın 20. Yüzyılda yarattığına eşdeğer bir etki yaratmamıştır" (s. 9). Sadece bu durumdan dolayı Marx'ın kabul etmeyenleri tarafından bile okunması ve öğrenilmesi gerekir. İlaveten pek çok açıdan devlet ve tarih anlayışımız Marx'ın da kurucularından biri olduğu sosyal bilimler yoluyla şekillenmiştir. Dünya, Marx'ın da üstatlarından biri olduğu gazetecilik aracılığıyla sürekli değişmektedir (s. 10). Ayrıca o, Batılı

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: tyildirim@sakarya.edu.tr

modern insanı oluşturan her şeyin kesişme noktasıdır. Yahudilikten yoksulluğun katlanılmaz bir şey olduğu ve hayatın ancak insanlığın kaderini iyileştirmekle anlam kazanacağı fikrini, Hristiyanlıktan, insanların birbirini seveceği, kurtarıcı bir gelecek idealini almıştır. Rönesans'tan dünyayı rasyonel olarak düşünme tutkusunu, Prusya'dan felsefenin bilimlerin başı olduğu gerçekliğini, İngiltere'den demokrasi aşkını, ampirizm ve ekonomi-politik tutkusunu devralmıştır. Nihayet Avrupa'dan ise evrensellik ve özgürlük aşkını miras almıştır. Üstlendiği ve arasına reddettiği bütün bu miras aracılığıyla evrenselliğin siyasi düşünürü ve zayıfların koruyucusu haline gelmiş veya getirilmiştir. Kendisinden önceki sayısız felsefeci, insanı bütünlüğü içinde düşünmüş olsa bile, dünyayı politik, ekonomik, bilimsel ve felsefi bütün olarak kavrayan bir düşünürdür. Ustası Hegel gibi o da gerçekliğin bütünlüklü okumasını sunmak istemiş ancak farklı olarak gerçekliği Tanrı'nın hükümrانlığında değil insanların tarihinde görmüştür. Bütün disiplin ve dillerde inanılmaz bir bilgi oburluğu sergileyerek son nefesine kadar dünyanın bütünlüğünü ve insan özgürlüğünün güçlerini kavramaya çalışmıştır. Bu anlamda o, kitabın adında da belirtildiği gibi evrensel bir zihindir (s. 10-11). Fakat bunun yanında Marx çok farklı şekillerde tanıtılmıştır; siyasal bir maceracı, her yolu mubah gören bir para avcısı, uysal bir tiran, toplumsal bir parazit veya bir peygamber, dünya dışı bir varlık, büyük ekonomistlerin en önemlisi, sosyal bilimlerin, Yeni Tarih'in antropolojinin ve hatta psikanalizin babası. Onu son Hristiyan filozof olarak görmeye kadar işi vardırırlar da olmuştur. Fakat aslolan komünizmin yeryüzünden silinmiş gözüktüğü, düşüncesinin artık bir iktidar kozu olmaktan çıktığı günümüzde ondan ciddi ve yararlı bir biçimde bahsetmek gerektiğidir (s. 12).

Alışılmış biyografiler gibi bu kitap da Marx'ın anne-babasından hareketle konuyu anlatmaya başlar ve devamında üniversite yıllarını. Fakat konuyu anlatırken dönemin genel bir değerlendirmesini de sunar. Yazar bu dönemi tanımlarken şöyle bir bilgi de verir: "Felsefeye o yıllarda hiçbir Alman üniversitesinde iyi gözle bakılmamaktadır: Prusya hükümeti birkaç yıl önce skandala neden olan genç Profesör Ludwig Feuerbach'a üniversitede ders vermeyi yasaklamıştı. Bu durum Feuerbach'ı, genç eleştirel felsefecileri "Genç Hegelciler" adıyla bir grup altında toplamaya itmiştir. Onlara göre, mevcut haliyle Prusya devletinin hiçbir ideal yanı yoktur ve reforma ihtiyacı vardır. Henüz Hegel'den kopmaya cesaret edememiş olsalar da onu yorumlama hakkını kendilerine tanımışlardı; "Genç Hegelci" olmak özgürlük savaşında siyasal eylemin rolüne inanmak anlamına geliyordu" (s. 31-32). Fakat yazar Hegel zamanında felsefenin nasıl bir etkisi olduğunu ve bu dönemde felsefeye iyi bakmamanın sebeplerini belirtmemiştir.

Hegel o dönemde diğer üniversite öğrencileri gibi Marx'ı da etkilemiştir fakat Marx bir zaman sonra Hegelci düşüncüyü de ötelemeye çalışmıştır. Önce Feuerbach'ı benimsemiş ve Bruno Bauer gibi felsefe profesörü olacağı-

nı düşünmüştür (s. 38). Bunun için doktora tezini hazırlamıştır. Fakat baskı ortamında profesör olamayacağını anladığında gazete editörlüğüne girişmiş fakat gazete daha yayımlanmadan denetlenmeye başlanmıştır. Gazetelerden özellikle dini değerleri eleştiren ve ahlakı tehdit edenler sansüre uğramış hatta "*İlahi Komedya*"nın çevirisinin ilanının "dini konularla ilgili komedya yapılmaz" gerekçesiyle yasaklanmasına kadar gidilmiştir (s. 52). Bu dönemde etkilendiği Feuerbach ve Bauer'den kopmaya başlamıştır. Marx'ın en önemli özelliklerinden birisi Engels hariç uzun süreli dostluklar kuramamasıdır ve bunda büyük ölçüde sorun Marx'tan kaynaklanmaktadır. Söylediklerine katılmak mümkün olmasa da Bakunin, defterlerinde Marx'ı şöyle betimleyecektir; Marx (Engels dışında) hiç arkadaşı olamayacak ve sadece ürkek, bağımlı adamlarla ilişkiye geçebilecek bir despot". Marx'ın kişiliğini ve davranışlarını Yahudiliğine bağlayarak şöyle demektedir; "Birinin ipinin çekilmesini emrettiğinde aşağılıklığının ve alçaklığının sınırı yoktur. Yahudi'dir ve Fransa'da, Londra'da ve özellikle Almanya'da, her yerde bulunabilecek, ödeleklik sanatında, iğrenç ve kalleşçe imalarda uzmanlaşmış, bu tür Yahudileri, bilgili kişilerin çevresinde bulmak mümkündür" (s. 213).

1842'de insanların zihninde Marx'ın şekillenmesine neden olan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*' adlı makalesinde, Feuerbachçı çizgide "Hegelci diyalektiği ters çevirip ayakları üzerinde durmasını sağlamak" fikrini, yani kuramsal bir ilkedden yola çıkmak yerine insanların gerçek yaşamlarından yola çıkmak gerektiğini ileri sürer. Marx'a göre, imgelemlerinde Tanrı'yı yaratan insanlardır ve ibadet onları toplumsal taleplerinden uzaklaştırmaktadır. Proletaryanın tarihsel rolünün kapitalizmi yıkmak olduğunu ilk defa söyler ve Hegel'den farklı olarak, tarihi yönlendirenin devlet olmadığını, asıl tarihin devleti biçimlendirdiğini, insanların bir haminin kaprisleri ya da aydınlanmış bir despotun isteği ile değil ancak kendi eylemleri ile özgürleşebileceklerini belirtir. Devrimin "en çok sömürülen sınıf"ın tersine "en özgürleştirici sınıf" tarafından gerçekleştirilebileceğini ileri sürer. Feuerbach'ı, kardeşliğe ihtiyaç duyan insanların, bir topluluğa ait olma duygusu verdiği için dine yatkın olduklarını anlamamakla eleştirir. Doktorklub'daki eski dostlarının aksine dinin insanların içinde yaşadığı toplumsal koşulların çarpıtılmış bir yansıması ve ürünü olduğunu belirtir. "Din, aşağılanmış varlıkların soluğu, ruhsuz bir dünyanın ruhu, tinin dışladığı koşulların tinidir. Din, halkın afyonudur. "Halkın afyonu" olarak din fikri, Moses Hess'ten yola çıkarak oluşturduğu bir formülasyondur; "İnsan, insan için en üstün varlıktır" (s. 62-63). Bu dönemde ayrıca yirmi dört dilde okuyup yazmayı bilmekle böbürlenebilecek Engels ile tanışır. "Marx ve Engels yüzyılımızda Antik dönem şairlerinin resmettiği arkadaşlık idealini gerçekleştirmişti. Aslında ortak birçok düşmanları vardır. Özellikle Alman felsefecileri, Hegel, Bauer ve Max Stirner. Ayrıca çok fazla bilinmese de kitapta ele alınan arkadaşlıklardan bir tanesi de Yahudi kökenli olan Moses

Hess'dir. Karl ve Friedrich'le üçlü oluşturabilecek nitelikte olan Moses Hess Roma ve Kudüs başlığını taşıyan "Yahudilerin Filistin'de Toplanması Çağrısı"nı yayımlar. Siyonizmin doğuşunu haber veren bu belge, İtalyanların ve Almanların kendi ulusal bütünlüklerini oluşturma çabasına girdikleri dönemde ortaya konmuştur. Yazara göre Filistin o dönemde Osmanlı egemenliğindeki "Suriye vilayeti"nin sadece bir kısmını oluşturmaktadır ve bir Yahudi ulusunun orada tekrar varlık göstereceğini düşünmek için geniş bir hayal gücü gerekirdi" (s. 201). Fakat o dönemde bir hayal olarak ortaya konulan bu fikir bir asrı bulmadan devlet şeklinde kendini gösterecektir.

Marx'ın en fazla eleştirildiği konulardan birisi de onun bir işçi olmayıp onların haklarını savunmasıdır. Yazara göre Marx "kol emekçisi değildir fakat bir kafa emekçisidir" (s. 251). Ve bu kafa emekçisi sonunda başyapıtı *Kapital*'in birinci cildini yazmayı tamamlar. Marx, sosyalizmi bilimsel olarak anlatan, değerler ardışık biçimlerini ortaya koyan, servetin ve iktidarın gerçek kaynağını açıklayan ilk kişi olacağını düşünüyordu. Fakat *Kapital*'in aynı zamanda edebi bir eser, bir tür roman ve üretkenlerin hayat vermesiyle yaşayan nesnelere büyüme giriş kitabı olduğunu fark etmemişti (s. 255). Kitabını iki yıl önceki ölümüyle Marx'ı sefaletten kurtaracak miktarda miras bırakmış olan "unutulmaz dost" Wilhelm Wolff'a adanarak eserine gerçekten son noktayı koyar. Tarihin ironisi: *Kapital*, bir mirasa duyulan minnettir (s. 257). Marx'ın eserlerinin genel yapısına baktığımızda şöyle bir manzarayla karşılaşırız: ekonomiden bahsederken karmaşık, politika veya güncel olaylarla ilgili açık ve sade, felsefeye geldiğinde ise ışıltılı.

1871'den sonra Marx'ın hayatı ne mutlu, ne de huzurluydu. Hastaydı ve buyüzdü büyük acılar çekiyordu. Üç çocuğunu kaybetmenin, izlenmenin, ihbar edilmenin, hem sağcılar hem de kendi tarafındaki düşmanları tarafından tedirgin edilmenin, kendisinden şeytan olarak bahseden basın tarafından bazı iftira ve eleştirilere maruz kalmanın acısının yanı sıra, eserindeki (*Kapital*) eksikliklerin ve bunları bitirmenin ne kadar güç olduğunu da farkındaydı (s. 289). Ailesinden gelen ise daha farklıydı. Her şeye isyan eden küçük kızı Eleanor, Yahudilikle ilgilenen ve "köklerini bulmaya" çalışan ailenin tek üyesiydi. Ateist olan babası, küçük kızının, ölen oğlu Edgar'ı hatırlatan hareketleri nedeniyle yumuşuyordu (s. 295). 1875 yılında Karl, Eleanor'la birlikte Karlsbad'e gitti. Orada Yahudi tarihçi Heinrich Graetz'le karşılaştılar. Graetz Yahudi toplumunu tarihsel bir bakış açısıyla ele alan ilk kişiydi. Yahudilik üzerine uzun sohbetler yapan iki adam irtibatı kesmedi. Giderek atalarının diniyle daha fazla ilgilenen Eleanor onların konuşmalarına karıştı. Kızının bir şeylerle ilgilenmesinden memnun olan Karl ona kendi annesinden, babasından ve hepsi haham olan atalarından söz etti. Kızının kimliği hakkında araştırma yapması onu etkilemişti. Onun teizmi Karl'ı heyecanlandırıyor, kızında bilim tanrısına tapan babasını ve oğlunu görüyordu (s. 312). Yazar eserde Yahudilikle ilgili

hemen her ayrıntıya yer vermeye özen göstermiş gibidir. Zira bu bilgilerden bazılarını Marx'la ilgili başka biyografi eserlerinde görmek neredeyse imkânsızdır. Bunun kökeninde Attali'nin de Yahudi olmasının etkisi var gibidir.

Bazı kaynaklara göre, *Kapital*'in birinci kitabının İngilizce tercümesini bitiren Marx, kitabı ithaf etmek için Darwin'e mektup yazmıştır. Darwin bu onuru kibar ve üstü kapalı bir mektupla, ateist veya Hristiyanlık karşıtı bölümü "zihnin özgürleşmesine zararlı" olarak nitelendirdiğinden reddeder. Aslında bu hikâye pek çok biyografi yazarı tarafından doğru kabul edilmez. Darwin bu mektuba başka bir kitapta yanıt verir ve Marx, Darwin'in fikirlerini toplumsal analize aktarılamayacak fikirler olarak görür. Öte yandan, (canlı türlerinin mutasyonuna varan) doğal ayıklama teorisiyle (toplumsal türlerin mutasyonuna varan) sınıf mücadelesi teorisi ve 19. yüzyılın bir başka büyük teorisi olan (maddenin mutasyonuna varan) termodinamik yasası arasındaki ortak noktalar çoktur. Her üçü de (Darwin, Marx, Sadi Carnot) çok küçük değişikliklerin büyük sıçramalar yaratacağını söyler. Her üçü de akan zamanın geri döndürülemez olduğundan bahseder; Carnot'ya göre düzensizliğe, Marx'a göre özgürlüğe, Darwin'e göre uyarlanmış ortama doğru akar zaman. Bu yüzyılın üç dâhisini birleştiren ise özgürlüğün düzensizliklerine uyum sağlama fikridir (s. 323-324).

Marx'ın ölümünden sonra Kautsky ve Engels, Marx'ın kalan notlarından *Kapital*'in II. cildini yayınladılar. Engels'in önsözü aldatıcıdır çünkü şöyle yazmaktadır: "Marx, politik, dini, felsefi veya diğer her türlü ideolojik alanda yürütülen bütün tarihsel mücadelelerin, aslında toplumsal sınıf mücadelelerinin az ya da çok net ifadesi olduğunu belirten kanunu bulan ilk kişidir." Oysa Marx fikirleri ve sanatı sınıf savaşının dışında tuttuğunu her zaman belirtmiştir. Ardından ikinci yalan gelir: "Doğa bilimleri için enerjinin dönüşümü ne kadar önemliyse bu kanun da tarih için o kadar önemlidir." Böylece Engels'in kalemiyle "Marksizm" tartışmasız bir gerçeğe dönüşmüştür (s. 342-343). Bazen dostlar sizi överken ileri gider ve olandan farklı bir şekilde ortaya çıkarırsınız. Bu anlamda Engels sadık bir dost ama Marx'ı başkalaştıran bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir diğeri Kautsky olacaktır. Muhteşem üçlüyü ise Lenin tamamlayacaktır. Lenin, *Ne yapmalı?*'de öncü partiyi icat ettikten sonra, İsviçre sürgünü sırasında, *Dictionnaire encyclopédique de la société des frères Granat* için Karl Marx hakkında, daha doğrusu "Marksizm" hakkında kırk beş sayfalık bir yazı kaleme yazar. Bu metindeki her şey tahrifattir. Çünkü Lenin için, işçi sınıfının idaresinde işçi ve köylüleri birleştiren Rusya'daki devrimin, dünya devriminin anahtarı olacağını kanıtlamak önemliydi. Devrim Rusya'da işçileri ve köylüleri birleştirerek ve başlarında bir partiyle yapılmalıydı, fakat bu partiyi doğrulamak için Lenin, Engels'i Marx'ın eşiği, en azından onun düşüncesini tercüme eden kişi haline getirerek yapar ve Marx'ın düşüncesiyle ilgisi olmayan Engels'in bir metni bu düşünceleri besler (s. 365). Fakat bu tek sorun

değildir Marx'ın eserlerinin basımında da sorunlar olacaktır. Marx'ın orijinal eserleri ise büyük ölçüde David Riazanov tarafından yayınlanacaktır. Marx'ın yazılarındaki sorunların en önemli sebebini Riazanov şöyle açıklar: "Bilinen sorumluları Bernstein ve Mehring olan baskı layıkıyla yapılmamıştır. Bugün, mektuplardan en ufak bir bilgi notu bırakmadan çıkardıkları sayısız bölüm yeniden yerine kondu. Bu mektupları kendim bizzat orjinalleriyle karşılaştırdım. Bunların bozmadığı tek bir mektup yoktu. Marx'ın ve Engels'in bazı sert ifadeleri yumuşatılmış veya metinde üstleri çizilmişti. Böylece bu mektuplaşmalar "uslu rahibelerin namelerine benzemişti. Buna karşın Engels'in Marx'a Manchester'dan yolladığı tek bir şilin veya peni atlanmamıştı. Marx'ın dar kafalı bir adam olarak görünmesini engelleyecek hiçbir ayrıntıyı es geçmediler. Mektupların yayıncıları yaşlı Liebknecht'in veya Lassalle'in prestijini kurtarmak için elinden geleni yaparken, Marx'ın özel hayatına en ufak bir ihtiyat göstermediler" (s. 383). Bunun bir sonucu olarak Doğu'da diktatörler kaprislerini meşrulaştırmak için Marx'ı yeniden icat ederken, Batı'da bazıları onu şeytan gibi göstermek ve fikirlerinin değerini azaltmak için biyografisini yeniden oluşturdular. Marx'ı son derece bencil, tahammül edilemeyecek derecede cimri, aşırı tembel, çocuklarına karşı korkutucu derecede sert, dayanılmaz derecede burjuva şeklinde sundular; Marx'ı ateist olmakla veya tam tersi olarak maskeli bir inançlı olmakla suçladılar. Hatta bazıları, onu Tanrı'dan intikam almak isteyen ve insanlığı yok etmek isteyen şeytanın yardımcısı olarak gösterdiler. Bunun izlerini sakalında, yazılarında ve çocuklarının trajik ölümlerinde aradılar (üçü sefaletten, ikisi intihar ederek ölmüştü). Tam tersine bazıları ise –örneğin Paul Lafargue, Friedrich Engels, Karl Liebknecht, Franz Mehring, Boris Nikolayski, Lenin- onun hayatını bir yarı-Mesih'in hayatı olarak anlattılar. İlaveten Katolik Kilise saflarında Marksist doktrinin etkileri hâlâ dikkat çekicidir; temel bir ruhban fonksiyonu ona bağlıdır ve Ekümenik Kiliseler Konseyi bazı "kurtuluş teologları"yla birlikte yerel solcuların siyasi aracı olmuştur. Marx'ın doğumunu gördüğü ve yükselişini önceden söylediği proletarya da onların gözünde yeni bir Mesih gibidir (s. 395-396). Yani Marx bir yandan Mesih yoktur diye bağırırken bir yandan yeni Mesih haline getirilmiştir.

Sonuç olarak eser öncelikli olarak Marx'ın hayatının ve düşüncelerinin sunumunda yapılan hataları vermeye çalışması açısından önemlidir fakat bu yapılırken yazar orta yolu izlemek yerine eleştirdiği savunmacı bir üsluba düşmekten kendini kurtaramamıştır. Genel sunum ise yıl yıl Marx'ın hayatının önemli noktalarını dönemin şartlarıyla ilişkili olarak vermek şeklindedir. Yani ara ara dönemin önemli olaylarını (icat, kitap vs.) belirtmektedir. Marx'a adeta psikanaliz uygulamaya çalışmıştır. Fakat özellikle Marksist düşünce tarihinin ilk dönemlerine tekabül eden neredeyse herkesi genel yönleriyle anlatmak açısından önemlidir. Marx ve sonrasıyla ilgili olarak her mevzudan bahsetmesi kitabın güzelliğini daha da arttırmaktadır.

İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs (es-Semerkindî)

Dr. Yusuf OKŞAR*

İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs

Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî

Yazma nüsha: İnan Kütübhanesi-i Meclis-i Şura-i Millî

Numara: 1384, 50 varak

§§§

Hayatı hakkında çok fazla bilgi sahibi olunmayan Semerkindî'nin asıl adı Muhammed'tir. Kesin kayıt bulunmamakla beraber onun Semerkind şehrinde doğduğunu ya da orali bir aileye mensup olduğunu ifade edebiliriz. Ölüm tarihi hakkında mevcut malumatların sahihliği tartışılmaktadır. Ancak bunların arasında müellife ait olan *Kitabü'l-Mearif fi Şerhi's-Sahâ'if* adlı esere düşülen not müellifin ölüm tarihi hakkında edindiğimiz en güncel bilgidir. Buna istinaden onun 22 Şevval 722/3 Kasım 1322 tarihinde vefat ettiğini söyleyebiliriz.

Kelam, mantık, tefsir, fıkıh, geometri ve astronomi alanlarında birçok eser telif eden Semerkindî, bu sahalarda oldukça değerli çalışmaları kaleme almıştır. Kelam sahasında yazdığı *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye*, *Mu'tekadât*, *Kitabü'l-Mearif fi Şerhi's-Sahâ'if*, *Risâletü'l-Akâ'id* ve *el-Envârü'l-İlâhiyye* adlı eserleri onun bu alandaki otoritesini göstermektedir. Ayrıca Mantık ilmine dair kaleme aldığı *Kıstâsü'l-Efkâr* ve *Aynü'n-Nazar fi'l-Mantık*, Geometri ile ilgili eseri *Eşkalü't-Te'sis* münazara alanındaki *Adâbü'l-Bahs* kitapları onun sair alanlardaki yetkinliğinin birer örneğidir.

Felsefî-kelam döneminin önemli temsilcilerinden biri olan Semerkindî, Hanefî-Maturüdî çizgisinin bir mensubudur. Ayrıca Semerkindî'nin, Eş'ârî kelâmcılarından ve özellikle Râzî'den etkilendiğini ve kendisinden sonraki Sadrüşşerîa (v.747/1346), Saduddin et-Teftâzânî (v.793/1391), Kadızâde (v.

* MEB. Hatay Defne Fatih Sultan Mehmet Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, e-posta: josephus1907@gmail.com

839/1436) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (v.816/1413) gibi âlimleri etkilediğini, bu âlimlerin eserlerindeki alıntılardan çıkarabiliriz. O, Gazalî'nin (v.505/111) başlatıp Fahrüddîn Râzî'nin (v.606/1209) devam ettirdiği dönemin birçok fikrini eserlerini ustalıkla yansıtmıştır. İşte tanıtımını yapacağımız *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs* adlı çalışmada müellifin temas ettiğimiz alanlardaki düşüncelerinin bir panoramasını sunmaktadır. Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs* adlı çalışmasında mantık, kelam, Felsefe, Astronomi, doğa teolojisi, ruh bilim ve Tasavvuf alanlarını metodik bir çerçevede ve dönemin anlayışına uygun işlemiştir.

Akliyyât ve Sem'iyât konularını birbirlerini destekler biçimde birleştirebilen üslubu ile Semerkandî eserin genelinde Allah'ın eşsiz ve mükemmel hikmet ve kudretinin zahirdeki ve batındaki ayetler/işaretler ile anlamının yollarını ortaya koymaktadır. Eserini üç ana bölüme ayıran müellif bunların her birini marifetullaha ulaştırabilecek yollar olarak niteler.

Ona göre marifetullaha ulaşmanın ilk yolu kavli sadık yani peygamber sözüdür. Mütevatir olarak nakledilen ayet ve hadisler bu minvalde mü'mine önemli veriler sunar. Bu sözler fiziki âlemi aşan bilgiler içermekte ve Allah'tan ve onun eşsizliğinden bahsetmektedir. Semerkandî Allah'ı bilmeye götüren bu bilgileri ve nakilleri her bir konunun sonunda amaca müteallik bir biçimde kullanmıştır.

İkinci metod ise eşyayı ve onun hikmetlerini tanımak ve bunların zengin, her şeye gücü yeten ve hikmet sahibi bir varlığın tasarrufu ile ortaya çıktığını bilmektir. O istidlali bir yaklaşımla Yüce Allah'ın yarattıklarından ilham alarak, O'nun azamet ve kudretini anlamının bireyin en temel görevlerinden biri olduğuna inanır. Aklı olanın en büyük yetkinliğinin de aklını bu doğrultuda işletmesidir. Öyle ki O'nun enfüste (iç dünyamızda) ve afakta (dış âlemde) yarattığı eserleri ve onların mükemmelliklerini aklı selim bir kişi basit bir nazarla görebilir.

Üçüncü yol ise ehl-i sufinin nefsinin dünyevi lezzetlerden ve süfli isteklerden uzaklaştırmasına dayanır. İç temizliği, bireyin dünyevi lezzetlerden ve süfli arzularından arınmasının en önemli noktasını teşkil eder. Züht ile nefsin dünyevi lezzetlere düşkünlüğü ve basit arzuları istemekten riyazet ve tecrit yoluyla arınması ile ruh kemale eder. Bu kemal seviyesi ruhun ahlakî ve imanî mertebe olarak derece derece yükselmesine olanak sağlar. Bu seyr ile nefsin bulanıklıkları ve önündeki perdeleri kalkar ve hakkın nuru ile nurlanır. Bu nitelenme öyle bir vaziyet alır ki artık nefis Allah ile arasındaki kesif engelleri fark etmez ve onunla bir olur. Böylece nefisten olağanüstü haller vuku bulur. Hakk'ın cemali her noktaya zuhur eder. Böylece mü'min marifetin sırlarına ulaşmış tam bir iman ve mükemmel bir ahlak ile bezenmiş olur.

Eser mantık ve felsefe konuları ile başlamakta, Geometri, Astronomi ve doğa teolojisiyle devam etmektedir. Müellif unsurlar âlemini bir sıra düzeni içerisinde ay-üstü âlemden başlamak suretiyle izah eder. Son noktada ise ay-

altı âlemin en değerli ve en şerefli varlığı konumunda olan insanın bedeni ve ruhi yapısını teknik bir takım gözlemlerden yararlanarak ortaya koyar. Bedenin mükemmel işleyişi ve parçaların uyumundan ustaca bahseder. Buradan yazar tekâmüle uygun yapısı ile bireyi marifete götüren ruhun ve nefsin beden ile olan irtibatından bahsetmek suretiyle insanın bütünlüğünü izah etmiş olur.

Eseri değerli yapan noktalardan biri onun diğer eserlerinde temas etmediği astronomi, tabiat teolojisi ve tasavvufa yer vermesidir. Astronomi ve tabiat teolojisi bölümlerinin İbn Sînâ'nın (v.427/1037) *Şifa* külliyyatının bir örneği olduğu söylenebilir. Çünkü bu eserde de *Şifa*'ya benzer şekilde mantık, coğrafya, meteoroloji mineroloji, psikoloji, botanik, biyoloji, matematik, geometri ve ilahiyatın bazı konularını içermektedir. Nasıl ki İbn Sînâ Mantık ve ilahiyatta Aristo'yu, geometride Öklid'i, coğrafya alanında da Batlamyus'un fikirlerinden yararlanmışsa benzer noktalarda Semerkindî de aynı yolu takip etmiştir. Özellikle o, bu eserinde Batlamyus'un *Almagest*, Öklid'in ise *Elemalar* adlı eserlerini etkin olarak kullanmıştır. Ancak bu bilgileri o, bir filozof gibi kullansa da metod ve amaçlar yönünden vardığı sonuçlar bir kelam âliminin bakış açısını yansıtmaktadır.

Semerkindî her ne kadar *Şifa* tarzı bir eser ortaya koymuş olsa da bu onun orijinal bir üsluba sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine o bunu yazım açısından kendine bir düstur edinmiştir denebilir. Zira ilimleri bir kitapta ve birbirlerini destekler mahiyette kaleme olmak onun için yeni bir durum değildir. *Mutekadât* adlı eseri ilimleri ve diğer eserlerindeki fikirlerini meczetmenin bir örneğidir. O bu eserinde *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye* ve *Kıstâsü'l-Efkâr*'ı birleştirmiştir. *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs* adlı çalışmasında ise *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye*, *Eşkalü't-Te'sis* ve *Kıstâsü'l-Efkâr*'ı birleştirmiştir. Her bir eser kelam, geometri ve mantık sahasında telif edilmiş önemli bilgileri içermektedir. Bu noktada eserin önemi ve ilmi açıdan değeri daha sarıh bir şekilde anlaşılabilir.

O ayrıca, Fussilet suresinin "*Biz onlara âyetlerimizi âfâkta (dış dünyada) ve enfüste (kendi içlerinde) göstereceğiz.*"¹ ayetini eserin genel serencamını kurgulama noktasında kendisine kıstas olarak belirlemiştir. Semerkindî, Kur-an'î bir bakış açısıyla evrendeki eşsiz ve mükemmel hikmet ve kudreti gösterme gayretindedir. Bu düzen ve mükemmellikten yola çıkarak Allah'ın sıfatlarını ve özelliklerini ayetlerle izaha çalışan müellif buradan faili muhtar bir Allah fikrine ulaşır. Sudur nazariyesinin çıkmazlarını bu minvalde işleyen Semerkindî bir kelamcı olarak hudus düşüncesinin savunmasını da yapmış olur.

Ona göre filozofların sudur düşüncesiyle ortaya koydukları yaratma anlayışı birçok paradoksu içinde barındırmaktadır. Ona göre bu fikir Kur-an ve akıl açısından yanlışlığı ispatlanabilir bir anlayıştır. Kur-an'ın içeriği teosentrik

¹ Fussilet, 41/53.

bir yapıya sahiptir. Allah ayetlerin genelinde kendisinin her şeye gücü yeten sınırsız irade ve yaratma gücüne sahip olduğunu vurgular.² Bununla birlikte akıl ve gözlem yoluyla evrendeki düzen, değişim, çeşitlilik ve her şeyin Allah'ın irade kudretine muhtaç olması sudur anlayışını çürütmekte ve nihai olarak hudus ile yaratma anlayışının doğruluğunu ortaya koymaktadır. Semerkandî'ye göre bütün bu mükemmellikler dışarıdan içeriye yani zahirden batına doğru bir yol izler. En azından bireyin takip etmesi gereken hiyerarşi budur. "*Nefsini bilen Rabbini bilir*"³ sözü ise bireye nefsindeki üstün yaratışı anlamasının onu marifetullah'a ulaştıracağını bir ilanıdır.

Müellifin eserinde kaleme aldığı metodik ve kronolojik üslubunu göz önüne aldığımızda değindiğimiz noktalar hakkında bizlere birçok konuda orijinal bilgiler verdiğini görmekteyiz. Eser, Mantık ilminin kaidelerinin, felsefenin önemli konuları arasında yer alan yaratma nazariyelerinin, Batlamyusçu ve Aristocu evren dizgesinin temel niteliklerinin, kelam sahasının ana konularından Allah'ın sıfatlarının nasıl algılandığının, ruh ve nefsin tasavvufi açıdan tekâmülünün ve bu itibarla insan-ı kâmil olmanın yollarının nasıl mümkün olabileceğinin ve son tahlilde fiillerinde özgür olan Fail-i Muhtar Allah'ın yaratmasındaki hikmet ve gayelerin nirengi noktalarını metodik ve Kur'anî üslubu da önceleyerek ortaya koyuşunun eşsiz bir örneğidir.

² Rûm 30/54; Bakara 2/148, 255; Mâide 5/17; Hûd 11/4.

³ Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Sultân, *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, Dâru'l-Emâne-Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1971, s. 351-52; *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû'*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1978, s. 189.

Bilişsel Psikoloji ve Öğretim (Bruning, Schraw, Norby)

Tuğba BAKIRTAŞ*

Bilişsel Psikoloji ve Öğretim (Cognitive Psychology and Instruction),
Roger H. Bruning, Gregory J. Schraw, Monica M. Norby,
çev. ed. Dr. Zehra Nur Ersözlü, Dr. Rıza Ülker,
Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2014, 438 sayfa

§§§

Kitap, dört kısım ve onbeş bölümden oluşmaktadır. Her bir kısım, genel başlığa uygun bir biçimde dizayn edilmiş olup, konuların kapsamını yeterli seviyede izah edecek şekilde oluşturulmuştur. "Önsöz, 1. Kısım: Bilgi İşleme Teorisi, 2. Kısım: İnançlar ve Biliş, 3. Kısım: Bilişsel Gelişimi Arttırma, 4. Kısım: Sınıfta Biliş" genel başlıklarından oluşmaktadır.

Birinci kısım, bilişsel psikolojinin temel kavramları ve bakış açıları hakkında net bir bilgi sunmayı ve eğitim için neler yapılması gerektiğini özetlemektedir. İkinci kısım, bilişsel psikolojinin nasıl geliştiğini göstererek; öğrenme stratejileri, öz yönlendirme, öğrenme, motivasyon ve öğrenmede inançların rolü gibi yeni alanlara doğru nasıl genişlediğini ele almaktadır. Üçüncü kısım, çoğu eğitimcinin en öncelikli amaçlarından olan problemler üzerine eleştirel düşünme becerisini kazandırarak, akıllıca düşünme ve etkin çözümler üretme gibi süreçleri ele almaktadır. Dördüncü kısım; dil kullanımı, okuma yazma, gibi önemli bilişsel becerilerle bilişsel psikolojinin matematik ve fen öğretimini nasıl dönüştürdüğü üzerinde durmaktadır.

Önsöz kısmında kitabın yazılma amacı; eğitimcilere, bilişsel psikolojiye yönelik sağlam bir zemin sunmak ve bilişsel psikolojiden öğretime kadar

* Sakarya Ü. SBE. Felsefe ve Din Bilimleri Din Psikolojisi yüksek lisans öğrencisi, e-posta: sautuba@gmail.com

önemli ilkeleri birleştirmelerine yardımcı olmak şeklinde açıklanmaktadır (s. xvii).

Yazarlar, bilişsel psikolojinin, eğitsel işlemlerin anlaşılması için önemli bir bakış açısı olduğunun altını çizmektedirler. Hafıza, problem çözme, düşünme ve motivasyon gibi bilişsel konularda çok az sayıda eğitsel yargının mevcut olduğunu izah etmektedirler. Kitap da bu eksikliği gidermek ve eğitime yeni bir bakış açısı kazandırmak için kaleme alınmıştır. Bilişsel psikolojinin her geçen gün kendini yenilemesi ile birlikte, eğitsel alanlarda da pek çok yenilik yapılmaktadır. Kitapta da tam da bu husus sağlanmaya çalışılmaktadır. Bilişsel psikoloji ve öğretim bir arada değerlendirilerek izah edilmeye çalışılmaktadır. Etkili bir öğretimin ve bilişsel süreçlerin nasıl verimli kullanılması gerektiği anlatılarak; eğitimcilere, uygulamış oldukları öğretim yöntem ve tekniklerinde yeni bir bakış açısını nasıl kazanmaları gerektiği açıklanmaktadır.

Eğitim, pasif bir bilgi aktarımı ya da pasif bir öğrenme-öğretme yöntemi değildir. Öğrencinin bilgiyi yapılandırdığı, keşfederek öğrendiği, hayatının anlamlı kısımları ile birlikte bilgiyi kavradığı, basitten karmaşığa doğru öğrenimin şekillendiği bir yöntemdir. Dolayısıyla öğretmenin buradaki konumu, öğrenciye bilgiyi vermek değil, bilgiye ulaşmasını sağlayacak yolları göstermek ve rehber olmaktır.

Kitap boyunca üzerinde durulan en önemli konu, yukarıda anlattığımız süreçlerdir. Bilişsel psikolojinin öğrenme ve öğretme ile olan ilişkisi şu şekilde özetlenmektedir: Öğrenme yapılandırmacı bir süreçtir, algısal bir süreç değildir. Zihinsel çerçeve belleği organize eder ve düşünceye rehberlik eder. Bilişsel becerilerin gelişmesi için uygulama gereklidir. Öz farkındalık ve öz düzenlemenin gelişmesi, bilişsel gelişim için çok önemlidir. Motivasyon ve inançlar bilişin tamamlayıcısıdır. Bilişsel gelişim için sosyal etkileşim şarttır. Bilgi, stratejiler ve uzmanlık durumsaldır. Öğretmedeki bilişsel yaklaşım değerlendirmede de yeni bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır (s. 5-9). Genel olarak bilişsel psikolojinin öğretim sürecine en önemli katkısı da, bu konuları derinlemesine irdeleyerek ve eğitim yaşamına uygulanmasını sağlayarak olmuştur. Yani bilişsel psikoloji, eğitime yeni bir paradigma kazandırmıştır; yapılandırmacılık.

Öğrenciler tarafından algılanan bir bilginin hafızada tutulması, saklanması ve istendiğinde geri çağırılabilmesi, öğretimin asıl hedeflerindedir. Yazarlar ise algıların ve duyuşsal bilginin bellekte daha kolay saklanabilmesi için tavsiyelerde bulunmaktadır. Bilginin hem görsel hem de işitsel sunulması ya da kısıtlı süre içerisinde algılanabilecek şeylerin de sınırlı olduğu görüşü bunlardandır (s. 20). Bir şeye dikkat etmek ve o konu üzerinde yoğunlaşmak, bilginin hatırlanma kapasitesini arttırmaktadır. Etkili bir öğretim için dikkatin bir konuya yoğunlaştırılması ya da öğrencilerin, hangi konunun önemli olduğunu farkına vardırılıp dikkatlerinin yoğunlaştırılmasının sağlanması, bilginin de geri getirilmesini kolaylaştırmaktadır.

Bir bilgi ne kadar anlamsal ve anısal olursa, o bilginin uzun süreli bellekte saklanma olasılığı da o kadar artmaktadır (s. 40). Genel tartışma konusu şudur: Hangi bilgi şekli, hangi yöntem ile yapılandırılırsa daha uzun süre saklanabilir. Aslında burada dikkat edilmesi gereken husus şu şekilde açıklanabilir: Birey tarafından neyin öğrenileceği, neyin öğrenildiği ile doğrudan bağlantılıdır. Öğrenilmiş bir bilgi, şema olmadan onun üstüne bir şey inşa etmek imkânsızdır.

Yazarların da kitap boyunca üstünde dikkatle durduğu iki husus bulunmaktadır. Öğrenme yapısal bir süreçtir ve zihin yapılarımız belleği etkiler (s. 64).

Mademki bellek bu kadar önemli, o halde bilginin bellekte kodlanması ne şekilde olmaktadır? İyi bir öğretim için ne tür kodlama yapılabilir? Yazarların da belirttiği gibi buradaki en etkili yol, öğrencilere üst biliş becerilerinin kazandırılması ve kendileri için en etkili kodlama ve öğrenme metotlarının analiz edilmesiyle, kendilerine uygun stratejilerin geliştirilmesidir (s. 87).

Öğrenme üzerinde etkili olan bir diğer konu ise, bireyin kendi öz benliği hakkında var olan inançlarıdır. Öğrenme sürecinde kendine güven ya da güvensizlik çok önemli bir yer tutmaktadır. Yazarın da ifade ettiği gibi, öz yeterlilik bilinci, bireye bir problemle baş etme ısrarı sağlamaktadır (s. 109). Bir görevi başarmak için içsel motivasyonu sağlamak, öz yeterliliğin gelişimi için en önemli basamaklardır.

Peki zihinsel yetenekler ya da zeka geliştirebilir mi? Yazarlar zekâ hakkında iki mevcut teorinin varlığından bahsetmektedir. Değişen (zekânın değişebilirliğini savunan) ve var volan (zekânın sabit kaldığını savunan) teorilerdir (s. 136). Bizim bakış açımızdan zekâ, öğrenme hedefleri ve zihinsel çaba gerektiren konular ile ilgili ele alındığında, değişen teoriye daha yakın durmaktadır. Yazarlar da bu görüşü benimsemekte olup, bireyin sahip olduğu olanakların değiştirilebilir olduğunu ancak bu olanakların ne şekilde değiştirilebileceğinin tam olarak bilinmediğini açıklamaktadırlar (s. 140).

Öğretim sürecinde bilişsel gelişim artırılması ve etkili öğretim için ne-ler yapılabilir? Yazar, öğrencilere eleştirel düşüncenin temellerinin verilip, bilgiyi kendilerinin yapılandırmasına vesile olunması gerektiğini anlatmaktadır. Eleştirel düşünme ise ne yapacağına ve neye inanacağına karar vermektir (s. 179). En etkili yöntemlerden bir tanesi ise bilgeliği öğretmek yani kişinin kabiliyet ve bilgisini en mantıklı şekilde kullanmasına vesile olmaktır (s. 188). Gerçekten de ideal öğretmen, öğrencilere kabiliyetleri seviyesinde yük yükleyen ve kendi bilgilerinin öğrenmelerinde onlara vesile olan bir konumda bulunmalıdır.

Kitapta üzerinde durulduğu şekliyle yansıtıcı ya da yapılandırmacı bir sınıf ortamının ve eğitim sisteminin oluşturulması ve bunun hemen uygulama-

ya geçirilebilirliğinin düşünülmesi yanlış bir kanı olarak durmaktadır. Kitap, yapılandırmacılığın pozitif yönleri üzerinde durduğundan, bu paradigmanın mevcut durumlara nasıl uygulanması gerektiği ile ilgili yeterli bilgi vermemektedir. Ayrıca bir toplumun, toplumsal açıdan gelişim içinde ve değişim sürecinde olmadığı müddetçe, aile katkısı sağlanmadıkça, ekonomik gelir düzeyi ve refah seviyesi arttırılmadıkça; eğitime yapılandırmacı bakış açısı, kâğıt üzerinde kalacak bir teoriden öteye geçemeyecektir.

Teknolojinin kullanımı bölümünde de yapılandırmacılık ile ilgili aynı durum söz konusudur. Tabii ki teknoloji, çağın gerektirdiği şekilde, bilişsel gelişimi arttıracak düzeyde eğitimde aktif olarak kullanılabilir. Ancak bunun için de gerekli alt yapının sağlanmalıdır. Yazarların da ifade ettiği gibi teknoloji, işbirlikçi öğrenmeyi arttırmak ve bilgiyi anlamlandırmak için kullanılmalıdır (s. 234).

Eğitim-öğretim faaliyetlerinin en aktif şekilde kullanıldığı mekânlar sınıflardır. Bu yüzden yazar kitaba, öğretimin kalitesinin artması umuduyla, sınıfta bilişsel süreçlerin arttırılması ile ilgili özel bir bölüm eklemiştir. Sınıf, okuma yazmanın, okuduğunu anlama ve yorumlamanın, stratejik bir yöntem belirlemenin, zihinsel kabiliyetlerin farkına varılmasının en etkili olduğu yerdir. Dolayısıyla kitabın son bölümü, eğitimciler açısından daha fazla öneme sahiptir. Özetle öğretim, bilişsel süreçlerin işin içine katılması ile anlamlı bir yapı oluşturmaktadır. Burada en önemli görev eğitimcilere düşmektedir.

Genel olarak eseri değerlendirecek olursak; kullanılan dil ve yazım üslubu olarak açık ve anlaşılır bir dille kaleme alınmıştır. Bilişsel psikoloji alanına hâkim olan kişilerce anlaşılması daha da kolaylaşmaktadır. Bu bakımdan kitabın hitap ettiği kesim, daha çok akademik bir kariyeri olan kişiler gibi görülmektedir. Ancak eğitim öğretime gönül vermiş her öğretmen ve öğretmen adayının da alıp okuması ve içselleştirmesi gereken kitaplar arasında zikredilebilir.

Eserin asıl amacı bilişsel psikoloji ile öğretim sürecini birleştirmektir. İlk iki bölüm bilişsel psikolojiye ayrılmaktadır, ancak bu bölümde verilen bilgiler okuyucuyu pek fazla tatmin etmemektedir. Son iki bölüm ise daha çok öğretim süreçleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu kısımda da öğretime çok fazla öncelik verildiği için bilişsel psikolojinin öğretime nasıl uygulanabilir olduğu hususundaki örnekler yetersiz kalmaktadır. Bu durum da okuyucuyu pek tatmin etmemektedir. Kitap, bilişsel psikoloji ile öğretimi birleştirebilmeyi amaçladığı için değerli bir konuma yükselmektedir.

YAYIN İLKELERİ ve YAZIM KURALLARI

1. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* yılda iki defa (Haziran ve Aralık) yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dergiye gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle Yayın Kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Makaleler üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır. Uygun görülmediği için yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
6. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Yazımda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
8. Yazılarda, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere uygun görülen ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Başlık ve numaralandırmada yazar tarafından uygun görülen tercihlerde bulunulabilir.
9. Yapılan göndermelerde APA ve CHICAGO yazım sistemlerinden herhangi birisi tercih edilebilir. Örnek;
APA:
 - Yapıcı, Asım (2007). Ruh Sağlığı ve Din. Adana: Karahan Yay.
 - Albayrak, Kadir (2008) "Yazısız Halklarda ve Antik İnanışlarda Renk Fenomeni". Dini Araştırmalar Dergisi. C.11, S. 31: 99-123.CHICAGO:
 - Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yay., İstanbul 2011, s. 150.
 - Yusuf Gökçalp, "İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 1, ss. 89-126.
 - İsmail Hakkı İzmirli, "Tabiplerin Üstadı: Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî", sad. Tuna Tunagöz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: 13, sayı: 1, ss. 247-265.
10. Makalelerde kullanılan kaynakların, makale sonunda ayrıca "Kaynaklar" listesi olarak verilmiş olması gerekir.
11. Yazıların sonuna en az 100-150 kelime arasında Türkçe Öz ve İngilizce Abstract eklenmelidir. Öz/Abstract'ın altına yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler/keywords yerleştirilmelidir.
12. Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte gönderilmelidir.
13. Yazılar bilgisayar çıktısı olarak (3 nüsha) Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, Adana adresine posta yoluyla; ayrıca Word dosyası halinde ilahiyatdergi@gmail.com adresine elektronik posta olarak gönderilmelidir. Sadece e-posta olarak gönderilen yazılar dikkate alınmayacaktır.
14. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.