



T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY

YIL / YEAR: 3 SAYI / NUMBER: 6
TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER / 2005

ISSN-1304-4524

T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. M.Kemal ATİK (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor

Yrd.Doç.Dr.Halil APAYDIN-Yrd.Doç.Dr.Nuri KAHVECİ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. M. Kemal ATİK (Başkan)

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR / Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI

Doç.Dr. M.Ali KİRMAN / Doç.Dr. Zekeriya PAK

Sayfa Düzeni

Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN / Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlahiyat Fakültesi, Karacasu / Kahramanmaraş

Tel: 0 344 251 23 15 **Faks:** 0344 251 23 08

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2005

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees On This Issue

Prof. Dr. Bekir KARLIĞA Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hasan ŞAHİN Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, Prof. Dr. Hakkı
ÖNKAL Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Prof. Dr. Haşim
KARPUZ Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR
Sütçü İmam Ü. İlahiyat Fakültesi, Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK
Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ünver GÜNAY Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, Prof. Dr.
Mehmet ERDOĞAN, Marmara Ü. İlahiyat F., Prof. Dr. Nevzat YANIK Ata.
Ü. Fen-Edebiyat F., Prof. Dr. Niyazi USTA Ata. Ü. İlahiyat F., Prof. Dr.
Yunus Vehbi YAVUZ Uludağ Ü. İlahiyat F., Doç. Dr. Musa YILDIZ Gazi Ü.
Eğitim Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

◆ Prof. Dr. Abdulaziz Bayındır (İstanbul Ü.) ◆ Prof. Dr. Ahmet
Yaşar OCAK (Harran Ü.) ◆ Prof. Dr. Ali AKTAN (Erciyes Ü.) ◆
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Ü.) ◆ Prof. Dr. Ali Osman
GÜNDOĞAN (Muğla Ü.) ◆ Prof. Dr. Bahattin KÖK (Atatürk Ü.) ◆
Prof. Dr. Bekir KARLIĞA (Marmara Ü.) ◆ Prof. Dr. Celal ERBAY
(Marmara Ü.) ◆ Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Ü.) ◆ Prof. Dr.
Ekrem SARIKÇIOĞLU (Süleyman Demirel Ü.) ◆ Prof. Dr.
Emrullah YÜKSEL (İstanbul Ü.) ◆ Prof. Dr. Erdoğan FIRAT
(Dokuz Eylül Ü.) ◆ Prof. Dr. Fahri KAYADİBİ (İstanbul Ü.) ◆
Prof. Dr. H. Ezber BODUR (Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.) ◆
Prof. Dr. Hakkı ACUN (Gazi Ü.) ◆ Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL (Dokuz
Eylül Ü.) ◆ Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Ü.) ◆ Prof. Dr.
Hamdi DÖNDÜREN (Uludağ Ü.) ◆ Prof. Dr. Harun GÜNGÖR
(Erciyes Ü.) ◆ Prof. Dr. Hasan ONAT (Ankara Ü.) ◆ Prof. Dr. Ha-
san ŞAHİN (Erciyes Ü.) ◆ Prof. Dr. Haşim KARPUZ (Selçuk Ü.) ◆
Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM (Selçuk Ü.) Prof. Dr. Hüseyin PE-
KER (Ondokuz Mayıs Ü.) ◆ Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN (Ankara
Ü.) ◆ Prof. Dr. İlhami GÜLER (Ankara Ü.) ◆ Prof. Dr. İsmail YA-
KIT (Süleyman Demirel Ü.) ◆ Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK (Ata-
türk Ü.) ◆ Prof. Dr. Kerim YAVUZ (Çukurova Ü.) ◆ Prof. Dr. M.
Faruk TOPRAK (Ankara Ü.) ◆ Prof. Dr. M. Kemal ATİK (Kahra-
manmaraş Sütçü İmam Ü.) ◆ Prof. Dr. M. Şevki AYDIN (Erciyes
Ü.) ◆ Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Ü.) Prof. Dr.
Mehmet AYDIN (Sakarya Ü.) ◆ Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR
(Ankara Ü.) ◆ Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Ü.) ◆
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR (Ankara Ü.) ◆ Prof. Dr. Mehmet
ÖZKARCI (Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.) ◆ Prof. Dr. Mehmet
PAÇACI (Ankara Ü.) ◆ Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Marmara Ü.)
◆ Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Ü.) ◆ Prof. Dr. Mustafa
ERDEM (Ankara Ü.) ◆ Prof. Dr. Mustafa KESKİN (Erciyes Ü.) ◆
Prof. Dr. Mustafa UZUN (Marmara Ü.) ◆ Prof. Dr. Münir KOŞTAŞ
(Ankara Ü.) ◆ Prof. Dr. Nadim MACİT (Gazi Ü.) ◆ Prof. Dr. Necip
TAYLAN (Marmara Ü.) ◆ Prof. Dr. Nevzat H. YANIK (Atatürk Ü.) ◆
Prof. Dr. Niyazi USTA (Atatürk Ü.) ◆ Prof. Dr. Osman KARADE-

NİZ (*Dokuz Eylül Ü.*) ♦ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü.*) ♦ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü.*) ♦ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*Karadeniz Teknik Ü.*) ♦ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü.*) ♦ Prof.Dr. Saim YEPREM (*Marmara Ü.*) ♦ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü.*) ♦ Prof.Dr. Şerafeddin GÖLCÜK (*Selçuk Ü.*) ♦ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü.*) ♦ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü.*) ♦ Prof.Dr. Ünver GÜNAY (*Erciyes Ü.*) ♦ Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ (*Uludağ Ü.*) ♦ Prof.Dr. Yunus APAYDIN (*Erciyes Ü.*) ♦ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü.*) ♦ Doç.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü.*) ♦ Doç.Dr. M.Ali KİRMAN (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ♦ Doç.Dr. Zekeriya PAK (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ♦ Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ♦ Yrd.Doç.Dr. Mehmet TETİŞGİN (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*)

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
 - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
 - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
 - c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, Times New Roman yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.
3. Yazılar disketiyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.
4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.
5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.
6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Makale: Adı Soyadı, "*Makalenin Adı*", Makalenin Yayınlandığı Kaynak, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "*Madde Adı*", Ansiklopedinin Adı, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.



“Bizim dinimiz akla en uygun ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolaydır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uygun olması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur.”

“Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina, yüzyıllardır ihmal edilmiş. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilmemiş. Aksine olarak bir çok yabancı unsur-yorumlar, boş inançlar binayı daha fazla hırpalamış.”

“Nasıl ki her hususta yüksek meslek ve ihtisas sahipleri yetiştirmek gerekli ise, dinimizin gerçek felsefesini inceleyecek, araştırarak, bilimsel ve teknik olarak telkin kudretine sahip olacak seçkin ve gerçek din adamlarını da yetiştirecek yüksek öğrenim kurumlarına sahip olmalıyız.”

(Atatürkçülük-Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri-I.)

Mustafa Kemal ATATÜRK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER

Elbistanda Günümüze Gelmeyen Türk Mimari Eserleri.....1	
Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI.....1	
Din Ve Eğlence Kültürü..... 17	
KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mezuniyet Gecesi	
Hakkında Sosyolojik Bir Değerlendirme..... 17	
<i>Doç.Dr. M. Ali KİRMAN</i> 17	
İslam Hukuku Dinamiği Olarak Sosyal Değişim 43	
(Peygamber ve Sahabe Dönemi)..... 43	
Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ..... 43	
Klâsik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu..... 65	
Yrd.Doç.Dr.M.Akif ÖZDOĞAN 65	
Gazali'ye Göre Beş Sanatta Kullanılan Öncül Çeşitleri 107	
Dr. İbrahim ÇAPAK 107	
Edebiyat Tarihi ve Arap Romanı.....129	
Roger ALLEN.....129	
Çev.: Yrd. Doç. Dr. Faruk ÇİFTÇİ129	
Tanrı İmajlarında Cinsiyet Farklılıkları..... 150	
Hart M. NELSEN/ Neil H. CHEEK, JR/ Paul AU..... 150	
Çev.: Fatma GÜNDÜZ 150	

Elbistan'da Günümüze Gelmeyen Türk Mimarî Eserleri

Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI *

Özet :

Elbistan, tarih boyunca birçok uygarlıklara merkezlik etmiştir. Bu çalışma, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Elbistan'da inşa edilen fakat günümüze gelmeyen muhtelif 44 adet Türk mimarî eserini kapsamaktadır. Yapıların mevcudiyeti çeşitli arşiv belgeleri ile diğer kaynaklardan tespit edilmiştir. Bahsedilen mimarî eserler Anadolu Selçuklu, Dulkadir Beyliği ve Osmanlı Devleti zamanında inşa edilmiştir.

Anahtar Kelimeler : *Elbistan, Alâüddevle, Yanık Mes-cid, Sadiye Medresesi*

Abstract :

Elbistan had been the centre of the many civilizations during the history. This study includes 44 various architectural works which were built in Elbistan but hasn't come to our days. The existence of these buildings had been detected from the various archives documents and from the different sources. The buildings which are described in this study had been built during the Anatolian Seljuk, Dulkadir Dynasty and Ottoman State.

Key Words : *Elbistan, Alaüddevle, Yanık Masjid, Sadiye Madrasa*

Giriş :

Kahramanmaraş'ın ilçesi olan Elbistan, tarih boyunca birçok uygarlıklara merkezlik etmiştir. Elbistan 1085 yılında Anadolu Selçuklularının topraklarına katılarak, Selçuklular'ın önemli merkezlerinden birisi olmuştur¹. Bulunduğu coğ-

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Sanatları Tarihi Öğretim Üyesi.

¹ M.H. Yinanç, "Elbistan" mad., *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, IV, s.

2 • *Elbistan'da Günümüze Gelmeyen Türk Mimarî Eserleri*

rafi konumu nedeniyle, Anadolu Selçukluları döneminde ticarî ve askerî bakımdan oldukça stratejik bir konuma sahip olup önemli kervanyolunun düğüm noktasında yer almaktaydı. Daha sonra Maraş ve Elbistan yöresi Dulkadir Beyliği'nin (1337-1522) yönetimine girmiş ve Elbistan uzun süre beyliğe merkezlik etmiştir. Aynı şekilde Elbistan Dulkadir Beyliği döneminde de iktisadî ve sosyal bakımdan büyük bir gelişme göstererek altın çağını yaşamıştır. Maraş ve Elbistan çevresi 1522 yılında ise Osmanlı Devleti'nin topraklarına katılmıştır².

Bu çalışma, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Elbistan'da inşa edilen fakat günümüze gelmeyen 29 cami ve mescit, 2 medrese, 2 buk'a, 1 darüşşifa, 1 türbe, 4 zâviye, 1 bedesten, 1 hamam, 2 çeşme ve 1 saray olmak üzere toplam 44 adet mimarî eseri kapsamaktadır. Bu yapıların mevcudiyeti çeşitli arşiv belgeleri ile diğer kaynaklardan tespit edilmiştir. İlçedeki yapılar günümüze gelmediği için mimarî özelliklerinin nasıl olduğunu bilemiyoruz. Fakat arşiv belgelerinde bazı yapıların vakıflarına yer verilmiştir. Belirlediğimiz 44 yapı Anadolu Selçuklu, Dulkadir Beyliği ve Osmanlı Devleti zamanında inşa edilmiştir.

1- Yanık Mescid (Mescid-i suhtegân):

Kaynaklara göre mescid, Anadolu Selçuklu hükümdarı I. İzzeddin Keykâvus tarafından 1218 yılı civarında yaptırılmıştır³.

2- Ali Bey Camii:

Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey 906 H./1500 M. tarihli vakfiyesinde, Şehsuvar oğlu Ali Bey'in Elbistan'da cami ve buk'a yaptırdığını ifade etmektedir. Alâüddevle

223-224.

² Dulkadir Beyliği konusunda daha geniş bilgi için bkz. R. Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, Ankara, 1989; M.H. Yinanç, IV, s. 223-230.

³ O. Turan, *Anadolu Selçukluları Zamanında Türkiye*, Üçüncü Baskı, İstanbul, 1993, s. 318.

Bey bu yapılara; Yenice Köyü, Til ve Özik köylerindeki birer değirmeni ve İshak Yeri adında ziraata elverişli bir araziye vakfetmiştir⁴. Vakfiyeye göre caminin, Ali Bey tarafından XV. yüzyılın sonlarına doğru yaptırıldığı anlaşılmaktadır.

1527 tarihli tahrir defterinde, caminin bir tarafının yanmış olduğu, kimsenin tasarrufunda bulunmadığı ve gelirin Pınarbaşı Zâviyesi'ne şeyh olanların tasarrufunda bulunduğu belirtilmektedir⁵. Yapının inşâ edildikten bir süre sonra tahrip olduğu anlaşılmaktadır. Ali Bey Camii'nin, muhtemelen XVI. yüzyılda "Kablanlı" ismiyle bilinen mahallede inşâ edildiği ve tamir edilmesi sonucunda "Cami-i Cedid" adı ile kayıtlara geçtiği sanılmaktadır⁶.

1527 yılı tahrir kayıtlarında Pınarbaşı Yenice Köyü, Ali Bey Camii ve Buk'a'sının vakfı olarak görülmektedir. Köyün geliri 1525 yılında 960 akçe, 1527'de 770 akçe, 1563'de ise 950 akçe kaydedilmiştir⁷. 1707, 1800, 1801 ve 1860 tarihli arşiv belgelerinde, camide görev yapan imamlarla ilgili bilgiler bulunmaktadır⁸. Evkaf Nezâreti'nin 1327 H./ 1909 M. tarihli bütçesinde, caminin gelir getiren musakkafatının dışında senelik bedelinin 1.502 kuruş olduğu kayıtlıdır. Bu belgeye göre caminin bu tarihte mevcut olmadığı, fakat vakıf gelirlerinin devam ettiği anlaşılmaktadır⁹. Yapının ne zaman yıkıldığını bilemiyoruz.

3- Şeyh (Abdurrahman-ı Erzincanî) Camii:

⁴ V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 108, Sıra Nu.: 98.

⁵ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 60; Y. Baş, Zülkadir Beyliği ve Osmanlı Devleti Zamanında Elbistan ve Eshabı-ı Kehf Vakıfları, Harran Univ., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 1996, s. 75.

⁶ B.O.A., T.T.D., Nu.: 402, s. 1040; B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 13; R. Yinanç-M. Elibüyük, Maraş Tahrir Defteri (1563), Ankara, 1988, II, s. 475; Y. Baş, a.g.t., s. 75.

⁷ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 60; R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 488.

⁸ B.O.A., İe. Ev., Nu.: 6900; B.O.A., C. Ev., Nu.: 10948; B.O.A., EV., Nu.: 17024; Y. Baş, a.g.t., s. 75.

⁹ V. Şükrü, *Târih-i Evkâf-ı Ümem*, III (İ.Ü.E.F. Kütüphanesi'nde Yazma Eser), s. 751.

4 • *Elbistan'da Günümüze Gelmeyen Türk Mimarî Eserleri*

Günümüze gelmeyen caminin arşiv belgelerine göre, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey (1480-1515) döneminde yapıldığı anlaşılmaktadır. Arşiv kayıtlarında yapının Alâüddevle Bey'in vakfi olduğu belirtilmektedir¹⁰. Cami, XIX. yüzyılın ikinci yarısında tutulan kayıtlara göre, Elbistan'ın Hacı Şaban Mahallesi'nde bulunmaktaydı¹¹.

Şeyh Camii'nin 1266-1273 H./ 1850-1857 M. yıllarına ait toplam gelir-gideri 2102 kuruş olarak görülmektedir¹². 1276 H./ 1860 M. tarihli arşiv belgelerinde, görevlilere 5050 kuruş ödeme yapıldığı kaydedilmiştir¹³. Evkaf Nezâreti'nin 1327 H./ 1909 M. tarihli bütçesinde, Şeyh Camii'nin senelik bedelinin 189 kuruş olduğu belirtilmiştir¹⁴.

4- Hacı İbrahim Mescidi:

Elbistan'ın 1525 yılında yapılan ilk tahririnde mescid ile yapının bânisi Hacı İbrahim'in adına rastlanılmaktadır¹⁵. Mescidin Dulkadir Beyliği (1337-1522) döneminde inşâ edildiğini sanmaktayız. 1527 yılına ait tahrir kayıtlarında ise mescidin vakıfları kaydedilerek, yapının Hacı İbrahim Mahallesi'nde olduğu belirtilmiştir. Kayıtlara göre, her birinin yıllık geliri 50 akçe olan Avcı Yeri, Burç, Ardı, Karagöz ve Hoca Sarım Yeri adlı arazi parçaları mescide vakfedilmiş ve bunlardan son üçü mescid imamının tasarrufuna verilmiştir¹⁶.

5- Hacı Mehmet Mescidi:

Yapının adına sadece 1527 yılına ait tahrir kayıtlarında rastlanılmakta ve bu tarihten önce inşâ edildiği anlaşılmaktadır. Mescide, Ceyhan Nehri'nin kenarında yıllık geliri 60 kile olan bir arazi vakfedilmiş ve bu gelir imam ile müezzine tahsis

¹⁰ V. Şükrü, III, s. 751; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 100-101.

¹¹ Y. Baş, *a.g.t.*, s. 100.

¹² B.O.A., EV., Nu.: 17024; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 102.

¹³ B.O.A., EV., Nu.: 15721, s. 54-b; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 102

¹⁴ V. Şükrü, III, s. 751-752.

¹⁵ B.O.A., T.T.D., Nu.: 998, s.537, 555; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 78.

¹⁶ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 26; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 78.

edilmiştir¹⁷.

6- Marabacı Mescidi:

Yapı, 1527 yılına ait tahrir kayıtlarına göre Elbistan'ın içinde bulunmaktaydı. Elbistan sınırında bulunan 1 arazi parçası mescide vakfedilmiş olup, vakfın 20 akçelik bağ öşürü ve 120 kilelik tahıl geliri olduğu kayıtlıdır¹⁸.

7- Tabakhane Mescidi:

Mescidin adına 1527 yılında yapılan tahrir kayıtlarında rastlanılmakta ve bu tarihte 100 akçe geliri olduğu belirtilmiştir. Bu gelir Elbistan'daki 3 arazi parçasından sağlanarak, mescid imamının tasarrufuna verilmiştir¹⁹. Bu bilgiye göre mescidin Dulkadir Beyliği (1337-1522) döneminde inşa edildiğini sanmaktayız.

8- Kablanlu Mahallesi Mescidi:

Yapı, 1527 yılına ait tahrir defterine göre Kablanlu Mahallesi'nde bulunmaktaydı. Mescide, Elbistan sınırında 60 kilelik hasılatı olan bir arazi vakfedilmiş ve geliri imam ile müezzine tahsis edilmiştir²⁰.

9- Ekmekçi (Boyacı) Mescidi:

Yapının adına 1527 yılına ait tahrir kayıtlarında rastlanılmakta ve Hamza Habbaz veya Boyacı Hamza ismiyle bilinen hayırsever tarafından inşa ettirilmiştir. 1563 yılına ait Maraş tahrir defterinde mescidin, Hamza Habbaz (Boyacı) Mahallesi'nde olduğu anlaşılmaktadır. Arşiv belgelerine göre, Elbistan'da yıllık geliri 25 akçe olan Abdurrahman Kethüda arazisi ile 1527 yılı tahrir kayıtlarında zikredilen arazi parçaları mescide vakfedilmiştir²¹.

¹⁷ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 25; Y. Baş, a.g.t., s. 79.

¹⁸ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 25; Y. Baş, a.g.t., s. 80.

¹⁹ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 26; Y. Baş, a.g.t., s. 80.

²⁰ B.O.A., T.T.D., Nu.: 402, s. 1040; B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 26; Y. Baş, a.g.t., s. 79.

²¹ R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 475, 479; R. Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, s. 123; Y. Baş, a.g.t., s. 78.

10- Bâb-ı Derb (Köprübaşı) Mahallesi Camii:

Yapının adına 1527 yılına ait tahrir kayıtlarında rastlanılmakta ve XVI. yüzyıl tahrir defterlerinde Bâb-ı Derb adı ile bilinen mahallede yapılmıştır. 1527 yılındaki kayıtlara göre Elbistan sınırında bulunan ve 80 akçe geliri olan bir arazi parçası caminin imam ve müezzine vakfedilmiştir. 1100 H./ 1689 M. ve 1105 H./ 1694 M. tarihli belgelerde caminin yıllık geliri 360 akçe olarak görülmektedir. 1694 yılından sonra tutulan Evkaf kayıt defterinde caminin adına yer verilmemiştir; muhtemelen bu tarihlerde caminin yıkıldığı anlaşılmaktadır²².

11- Hacı Abdulgaffar Mahallesi Mescidi:

Mescidin yapım tarihini bilemiyoruz. 1100-1106 H./ 1689-1695 M. tarihli arşiv belgelerinde, mescidin yıllık geliri 1080 akçe olarak kaydedilmiştir²³.

12- Seyyid Ahmet Efendi Camii:

Yapı, Seyyid Mehmet Efendi tarafından Hacı Hamza Mahallesi'nde inşa ettirilmiştir. 1221 H./ 1806 M. tarihli belgede cami görevlisi hakkında bilgi bulunmakta ve yapının bu tarihten önce yapıldığı anlaşılmaktadır²⁴.

13- Hacı Mahmut Camii:

Yapının adına Evkaf Nezâreti'nin kayıtlarında rastlanılmakta ve 2 Rebû'l-âhır 1252 H./ 17 Temmuz 1836 M. tarihli vakfiyesi olduğu belirtilmiştir²⁵. Bu bilgilere göre caminin 1836 yılı civarında inşa edildiğini sanmaktayız.

14- Tokuçzâde Hacı Ahmet Camii:

Cami, Tokuçzâde Hacı Ahmet tarafından XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hacı Yakub Mahallesi'nde inşa ettirilmiştir. 1293 H./ 1876 M. tarihli belgede, cami görevlileriyle ilgili bilgi-

²² R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 475; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 77.

²³ Y. Baş, *a.g.t.*, s. 105.

²⁴ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 736.

²⁵ V.G.M. Arş., Vakıf Kayıt Defteri.

lere yer verilmiştir²⁶.

15- Taşkendi Köyü Abdurrahman Kethüda Mescidi:

Yapı, Abdurrahman Kethüda tarafından Taşkendi (Kethüda Kendi) Köyü'nde yaptırılmıştır. Mescidin, 1563 tarihli Maraş tahrir defterinde 20 akçelik maktu geliri görülmektedir. Yapının inşâ tarihini bilmiyoruz, fakat 1563 yılından önce yapıldığı anlaşılmaktadır. Mescidin 1100 H./ 1689 M. ve 1105 H./ 1694 M. yıllarında günlük geliri 1 akçe; 1106 H./ 1695 M. tarihinde ise günlük geliri 4 akçe olarak kaydedilmiştir²⁷.

16- Ergeni Köyü Mescidi:

Yapının adına 1563 tarihli Maraş tahrir defterinde rastlanılmakta ve Ergeni Köyü'nün Güvercinlik Nahiyesi'ne bağlı olduğu belirtilmiştir. Alâüddevle Bey mescide, Yassıca Pınar Köyü ile Çınarcık Köyü'ne bağlı Yukarı Pınar Mezrası'nı vakfetmiştir²⁸. Arşiv belgelerine göre mescidin, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey (1480-1515) döneminde yapıldığı anlaşılmaktadır.

17- Göksu Camii:

Vakıf kayıtlarında caminin Ceyhan Mahallesi'nde bulunduğu belirtilmektedir²⁹.

18- Aşağı Camii:

Vakıf kayıtlarında caminin Ceyhan Mahallesi'nde bulunduğu zikredilmektedir³⁰.

19- Taşkendi Köyü Sevdî (Sudî) Mescidi:

Mescidin yapım tarihini bilemiyoruz. Arşiv belgelerine göre yapının senelik geliri; 1100 H./ 1689 M. yılında 360 akçe, 1105 H./ 1694 M. ve 1106 H./ 1695 M. yıllarında 600 akçe

²⁶ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 169, Sıra Nu.: 2321; Y. Baş, a.g.t., s. 103.

²⁷ R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 479-480; Y. Baş, a.g.t., s. 104.

²⁸ R. Yinanç-M. Elibüyük, I, s. 324, 349; R. Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, s. 123.

²⁹ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 169, Sıra Nu.: 2314.

³⁰ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 1576.

olarak kaydedilmiştir³¹.

20- Çiçek Köyü Camii:

Cami, Yusuf adında hayırsever tarafından yaptırılmıştır. 1237 H./ 1822 M. ve 1274 H./ 1858 M. tarihli belgelerde, cami görevlileriyle ilgili bilgilere yer verilmiştir³².

21- Küplüce Köyü Camii:

Vakıf kayıtlarında caminin Elbistan'a bağlı Küplüce Köyü'nde bulunduğu belirtilmektedir. 1330 H./ 1912 M. tarihli vakfiyeye göre Tahir Efendi'nin oğlu Muhiddin Efendi'nin, Küplüce Köyü'nün Aşlık Günü Mevkii'ndeki 3 dönüm bağı camiye vakfettiği ifade edilmektedir³³.

22- Izgın (Hormankenar) Camii³⁴.

23- Halil Çelebi Camii³⁵.

24- Soğuşak Köyü Camii³⁶.

25- Ambarcık Köyü Camii³⁷.

26- Çelge Köyü Camii³⁸.

27- Bortu Köyü Camii³⁹.

28- Çuhadar Köyü Camii⁴⁰.

29- Talaktum Köyü Camii⁴¹.

30- Hatuniye (Alâüddevle – Cenderiye) Medresesi:

Yapı, 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyeye göre, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey tarafından Elbistan'ın Kızılcaba Mahallesi'nde inşa ettirilmiştir⁴². Vakfiyede Hatuniye

³¹ Y. Baş, *a.g.t.*, s. 104.

³² B.O.A., EV., Nu.: 11567, 21223; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 102.

³³ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 168, Sıra Nu.: 809.

³⁴ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 1126.

³⁵ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 1227.

³⁶ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 736.

³⁷ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 3159.

³⁸ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 1891.

³⁹ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 2119.

⁴⁰ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 1560.

⁴¹ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 169/ 2, Sıra Nu.: 2427.

⁴² V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 107, Sıra Nu.: 98.

Medresesi ismiyle geçen yapı, 1563 tarihli Maraş tahrir defterine “Medrese-i Alâüddevle Beg be nâm Medrese-i Hatuniye nâm-ı diger Cenderiyye der Mahalle-i Kızılcaoba der nefsi-i Elbistan” şeklinde kaydedilmiştir⁴³. Burada medresenin; Hatuniye, Alâüddevle ve Cenderiye isimleriyle bilindiği ve üç yapının aynı medrese olduğu ifade edilmektedir.

Alâüddevle Bey 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyesinde, medreseye aşağıdaki vakıfları yapmıştır⁴⁴.

1. Zillihan Köyü'nün tamamı
2. Medresenin yanındaki arazinin bütünü
3. Elbistan'a bağlı Maraba Köyü'nün hububat gelirinden 8 ölçek
4. Elbistan Bedesteni'nden elde edilen gelirden 20 Eşrefi para
5. Ekizce Köyü'nün cizyesi
6. Çoğulhan Köyü'nün cizyesinden cüz okuyanlara ayrılan 1000 dirhemden geri kalan gelir
7. Çoğulhan Köyü'nde 1 arazi parçası
8. Çoğulhan Köyü'nde 2 değirmen ile Çoğulhan Nehri kenarında yapılan tarımdan elde edilen gelir (Bu para medresede okuyan talebelere verilecek).

1563 tarihli Maraş tahrir defterinde; medresenin vakıfları arasında yer alan Çoğulhan Köyü'nün 300 akçe, Ekizce Köyü'nün 200 akçe, Zillihan Mezrası'nın 990 akçe geliri olduğu belirtilmiştir⁴⁵.

1265-1279 H./ 1849-1862 M. tarihleri arasını kapsayan arşiv belgelerine göre, Alâüddevle Bey'in yaptırdığı Hatuniye (Alâüddevle – Cenderiye) Medresesi'nin fonksiyonunu kaybettiği, medresenin görevini Cenderiye Zâviyesi'nin yüklendiği ve vakıf gelirlerinin zâviyeye tahsis edildiği anlaşılmaktadır⁴⁶.

⁴³ R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 511.

⁴⁴ V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 107, Sıra Nu.: 98.

⁴⁵ R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 511, 538.

⁴⁶ B.O.A., EV ., Nu.: 15721, s. 53-b; B.O.A., EV ., Nu.: 17024; Y. Baş, a.g.t.,

Evkaf Nezâreti'nin 1327 H./ 1909 M. tarihli bütçe kayıtlarında Hatuniye Medresesi'nin senelik bedelinin 188 kuruş olduğu zikredilmiştir. Kayıtlardaki ifadelerle göre bu tarihte medresenin mevcut olmadığı hâlde, vakıflarının devam ettiği anlaşılmaktadır⁴⁷.

31- Sadiye Medresesi:

Yapının, 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyeye göre, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Medresenin ne zaman yıkıldığını bilemiyoruz. Alâüddevle Bey 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyesinde medreseye aşağıdaki vakıfları yapmıştır⁴⁸.

1. Kızılcaoba ve Şeyhcuğaz mezraları
2. Aksayi Berb'de 2 değirmen
3. Elbistan Bedesteni'nin gelirinden bir bölüm.

1527 yılına ait tahrirde; Şeyhcuğaz Mezrası'ndan sağlanan toplam 60 kilelik hububat ile 100 akçelik bağ ve bahçe gelirinin yarısının Sadiye Medresesi'nin vakfına ait olduğu belirtilmiştir⁴⁹.

Evkaf Nezâreti'nin 1327 H./ 1909 M. tarihli bütçesinde medresenin senelik bedelinin 188 kuruş olduğu belirtilmiştir. Bu kaydın yapıldığı esnada medrese mevcut olmayıp, ancak vakıflarının devam ettiği anlaşılmaktadır⁵⁰.

32- Cenderiye Buk'ası:

Arşiv kayıtlarına göre yapının Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey (1480-1515) tarafından Kızılcaoba Mahallesi'nde inşâ ettirildiği anlaşılmaktadır⁵¹. Mimarî durumu konusunda bilgimiz olmayan yapının ne zaman yıkıldığını bilmi-

s. 89.

⁴⁷ V. Şükrü, *Târih-i Evkâf-ı Ümem*, III, s. 751.

⁴⁸ V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 107, Sıra Nu.: 98.

⁴⁹ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 29; Y. Baş, a.g.t., s. 84.

⁵⁰ V. Şükrü, *Târih-i Evkâf-ı Ümem*, III, s. 751.

⁵¹ R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 478, 538.

yoruz.

1563 tarihli Maraş tahrir defterinde Alâüddevlle Bey'in vakfı olduğu belirtilen Cenderiye Buk'ası'na; Elbistan Bedesteni'nden elde edilen kıst vergisi ile Çoğulhan Köyü'nün 200 akçelik geliri kaydedilmiştir⁵².

1203 H./ 1789 M. tarihli belgede buk'ada görev yapan müderrisle ilgili bilgiler bulunmaktadır; bu tarihte yapının faaliyetinde olduğu anlaşılmaktadır⁵³.

33- Ali Bey Buk'ası:

Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevlle Bey 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyesinde, Şehsuvar oğlu Ali Bey'in buk'a ve camisine; Yenice Köyü, Til ve Özik köylerindeki birer değirmeni ve İshak Yeri nâmındaki tarıma elverişli bir araziyi vakfettiğini belirtmektedir⁵⁴. Vakfiyeye göre buk'anın, Dulkadir Beyliği hânedanından Ali Bey tarafından XV. yüzyılın sonlarına doğru Elbistan'ın merkezinde yaptırıldığı anlaşıyor.

Ali Bey Buk'ası, inşâ edildikten kısa bir süre sonra bakımsız kalmıştır. 1527 yılındaki tahrir kayıtlarında, buk'anın içine otların doldurulduğu ve fonksiyonunu kaybettiği için vakıflarının Pınarbaşı Köyü'nde faaliyette olan Ali Bey Zâviyesi'ne tahsis edildiği belirtilmiştir⁵⁵. Yapı, XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Ali Bey Buk'ası ve Hoca Bağı Buk'ası şeklinde kaydedilmeye başlanmıştır⁵⁶. 1527 yılında bakımsız halde olan yapının, daha sonra tamir edilerek tekrar fonksiyonuna kavuştuğu anlaşılmaktadır. 1237 H./ 1821 M., 1238 H./ 1823 M. ve 1250 H./ 1834 M. tarihli belgelerde buk'ada görev yapan şahıslarla ilgili bilgiler bulunmaktadır⁵⁷.

Ali Bey buk'a ve camisine vakfedilen Pınarbaşı Yenice

⁵² R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 478, 538.

⁵³ B.O.A.,C. Ev., Nu.: 28762; Y. Baş, a.g.t., s. 84.

⁵⁴ V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 108, Sıra Nu.: 98.

⁵⁵ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 60; Y. Baş, a.g.t., s. 85.

⁵⁶ Y. Baş, a.g.t., s. 85.

⁵⁷ B.O.A.,C. Ev., Nu.: 11111, 11335, 13582; Y. Baş, a.g.t., s. 85-86.

Köyü'nün geliri; 1525'de 960 akçe, 1527 'de 770 akçe ve 1563'de 950 akçe olarak kaydedilmiştir. 1276 H./ 1860 M. tarihli vakıf defterinde buk'a ve cami vakfının hasılatından 4500 kuruşunun yapılardaki görevlilere harcandığı belirtilmektedir⁵⁸. Buk'anın 1266-1271 H./ 1850-1855 M. yıllarına ait gelir ve gideri 20.672 akçe olarak kaydedilmiştir⁵⁹.

34- Elbistan Darüşşifası :

Kaynaklara göre darüşşifa, XIII. yüzyılda Anadolu Selçukluları döneminde inşâ edilmiştir. 1940'lı yıllarda harabe halde bulunan yapı, daha sonra tamamen yıkılmıştır⁶⁰.

35- Candar Gazi Türbesi:

Önceden Kızılcaoba Mahallesi'nde bulunan türbe, Anadolu Selçukluları'nın Elbistan valisi Emîr Seyfeddin Ebubekir Candar adına oğlu Bedrettin Kuş tarafından XIII. yüzyılın sonlarına doğru inşâ ettirilmiştir. 1940 yılı civarında harabe hâlde bulunan yapı daha sonra ortadan kalkmıştır⁶¹.

36- Ebecik (Ahmet Bey) Zâviyesi:

Yapı, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey'in 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyesinde, Ebecik Zâviyesi ismiyle geçmektedir. Zâviyenin Alâüddevle Bey tarafından XV. yüzyılın sonlarına doğru yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Alâüddevle Bey zâviyeye; Elbistan'a bağlı Hatun Köyü'ndeki 1 değirmen ile 1 araziyi ve Elbistan Çarşısı'nda bulunan 10 dükkânı vakfetmiştir⁶².

Yapı, 1563 tarihli Maraş tahrir defterine hem Ebecik Zâviyesi, hem de Ahmet Zâviyesi isimleriyle kaydedilmiş ve zâviyenin Alâüddevle Bey'in vakfi olduğu belirtilmiştir⁶³. Ebe-

⁵⁸ Y. Baş, *a.g.t.*, s. 76-77.

⁵⁹ B.O.A.,EV., Nu.: 9580, s. 4-a; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 86.

⁶⁰ M.H. Yinanç, IV, s. 226.

⁶¹ M.H. Yinanç, "Elbistan" mad., *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1945, IV, s. 226; A. Bilgin, "Tarih", *Cumhuriyetin 70. Yılında Elbistan*, İstanbul, 1993-1994, s. 29; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 82.

⁶² V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 107, Sıra Nu.: 98.

⁶³ R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 487.

cik, 1527 ve 1563 tarihli Maraş tahrir defterlerinde Elbistan'ın Hatun Köyü'ne bağlı mezra olarak geçmektedir⁶⁴.

1563 tarihli Maraş tahrir defterinde zâviyenin vakıfları şunlardır⁶⁵.

1. Yıllık geliri 720 akçe olan Elbistan Çarşısı'ndaki 12 dükkân
2. Yıllık geliri 400 akçe olan Ebecik Mezrası
3. Yıllık geliri 500 akçe olan Hatun Köyü'nde 1 değirmen.

Daha sonraki yıllarda zâviyenin vakıfları belirtilmeden sadece yıllık geliri kaydedilmiştir. 1100-1106 H./ 1689-1695 M. yıllarında tutulan vakıf defterlerinde zâviyenin 1440 akçe gelirinin olduğu görülmektedir⁶⁶. 1271-1273 H./ 1855-1857 M. yılları arasında toplam gelir ve gideri 862 kuruş olarak belirtilmiştir⁶⁷.

Arşiv belgelerinde 1276 H./ 1860 M. tarihinde vakıf gelirinden zâviyedeki görevlilere 1075 kuruş ödeme yapıldığı zikredilmektedir⁶⁸. Evkaf Nezâreti'nin 1327 H./ 1909 M. tarihli bütçesine göre zâviyenin senlik bedeli 188 kuruş olarak kaydedilmiştir⁶⁹. 29 Eylül 1913 tarihli bir iradeyle, Ebecik Zâviyesi ile birlikte Maraş Sancağı'nda bulunan 15 zâviyenin harap olması, vakfiyelerdeki şartlara uyulmaması ve yeniden imar edilmelerinin mümkün olmaması sebebiyle gelirleri Maraş'taki bazı camilere tahsis edilmiştir⁷⁰. Zâviyenin 1913 yılında fonksiyonunu kaybettiği ve harabe halde olduğu anlaşılıyor.

37- Cenderiye Zâviyesi:

Arşiv belgelerine göre zâviye, Elbistan'ın Kızılcaoba Ma-

⁶⁴ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 45, 47; R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 478; Y. Baş, a.g.t., s. 86.

⁶⁵ R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 478, 487.

⁶⁶ B.O.A., EV. HMH., Nu.: 554, s. 9; B.O.A., MAD., Nu.: 4983; Y. Baş, a.g.t., s. 87.

⁶⁷ B.O.A., EV., Nu.: 15721, s. 54-b; Y. Baş, a.g.t., s. 87.

⁶⁸ B.O.A., EV., Nu.: 17024; Y. Baş, a.g.t., s. 87.

⁶⁹ V. Şükrü, III, s. 751.

⁷⁰ B.O.A., İr. Ev., Nu.: 7; Y. Baş, a.g.t., s. 88.

hallesi'nde inşâ edilmiştir. Muhtemelen zâviye, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey (1480-1515) tarafından yine Kızılcaoba Mahallesi'nde yaptırılan Hatuniye (Alâüddevle – Cenderiye) Medresesi'nin yanında bulunmaktaydı. Alâüddevle Bey'in 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyesinde, Hatuniye Medresesi'nden bahsedilirken, zâviyenin adı geçmemektedir⁷¹. 11 Muharrem 1089 H./ 5 Mart 1678 M. tarihli arşiv belgesinde, Cenderiye Zâviyesi'nde zâviyedarlık yapan görevli hakkında bilgi bulunmaktadır⁷².

1265-1279 H./ 1849-1862 M. tarihleri arasını kapsayan arşiv belgelerine göre, Alâüddevle Bey'in yaptırdığı Hatuniye (Alâüddevle – Cenderiye) Medresesi'nin fonksiyonunu kaybettiği, medresenin görevini Cenderiye Zâviyesi'nin yüklendiği ve vakıf gelirlerinin zâviyeye tahsis edildiği anlaşılmaktadır⁷³.

Zâviyenin 1100 H./ 1689 M. yılındaki geliri 3240 akçe, 1105-1106 H./ 1694-1695 M. yıllarında 2.880 akçe, 1266-1273 H./ 1850-1857 M. yılları arasında ise toplam muhasebesi 17.853 akçe olarak kaydedilmiştir⁷⁴.

1331 H./ 1913 M. tarihli bir irade ile zâviyenin tahrip olması ve fonksiyonunu yerine getirememesi sebebiyle gelirinin Maraş'taki bazı camilere tahsis edilmesi istenilmiş ve zâviye adına toplanan 2482 kuruş ilgili camilere ödenmeye başlanmıştır⁷⁵.

38- İbrahim Bey Zâviyesi:

Yapının adına 1105 H./ 1694 M. tarihli arşiv belgesinde rastlanılmaktadır⁷⁶.

39- Ozaniye (Evzaniye) Köyü Zâviyesi:

Yapının adına ilk defa 1100 H./ 1689 M. tarihli arşiv

⁷¹ V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 107, Sıra Nu.: 98.

⁷² B.O.A., İr. Ev., Nu.: 598; Y. Baş, a.g.t., s. 88.

⁷³ B.O.A., EV ., Nu.: 15721, s. 53-b; B.O.A., EV ., Nu.: 17024; Y. Baş, a.g.t., s. 89.

⁷⁴ Y. Baş, a.g.t., s. 89.

⁷⁵ B.O.A., İr. Ev., Nu.: 7; Y. Baş, a.g.t., s. 89.

⁷⁶ B.O.A., MAD., Nu.: 4983, s. 5.

belgesinde rastlanılmaktadır. 1100-1106 H./ 1689-1695 M. yılları arasında senelik geliri 1440 akçe olarak kaydedilmiştir⁷⁷.

40- Elbistan (Alâüddevle Bey) Bedesteni:

Bedesten, 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyeye göre, Dul-kadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey tarafından XV. yüzyılın sonlarına doğru yaptırılmıştır. Günümüze gelmeyen bedestenin, Elbistan Çarşısı'nın yakınlarına inşâ edildiği anlaşılmaktadır. Alâüddevle Bey 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyesinde; bedestenin gelirinin yarısını Elbistan Cami-i Kebîr'e (Cami-i Atik-Çarşı Camii), bedestenin gelirinin 1/10'nu bedestenin nâzırına, eğer yapının hasılatından bir şey artarsa onun da bedestenin tamirine harcanması gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca Alâüddevle Bey, bedestenden sağlanan gelirin bir bölümünü de Elbistan'da yaptırdığı medreselere vakfetmiştir⁷⁸.

41- Ali Bey Hamamı⁷⁹.

42- Ahmet Ağa Çeşmesi:

Çeşme, Elbistan Çarşısı'ndaki Hal Sokağı'nda inşâ edilmiş ve 1969 yılında mevcut iken daha sonra yıkılmıştır. Kaynaklarda çeşmenin 4.25 m. genişliğinde yuvarlak kemerli bir nişe sahip olduğu ve inşâ kitabesinin altı satırdan oluştuğu belirtilmektedir⁸⁰.

1. *Yaptı an asarın arzı üç zirâ' miktarca*
2. *Savdı bu su aygını halktan hemin esrarca*
3. *Esbak hayrehah Hacı Ahmed Ağa etti insilâl*
4. *Hâlisane sarfı emval eyleyip ibrarca*
5. *Yuğmuş sani buna Çuzder (?) efendi tarihin*
6. *Güya Firdevsi cenetten giden inhanca 1251.*

Kitabeye göre çeşme, Hacı Ahmet Ağa tarafından 1251

⁷⁷ Y. Baş, *a.g.t.*, s. 106.

⁷⁸ V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 107, Sıra Nu.: 98.

⁷⁹ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 327; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 132.

⁸⁰ K. Efeoğlu, *Afşin ve Elbistan'daki Türk Eserleri*, İ.Ü.E.F., Yayınlanmamış Lisans Tezi, İstanbul, 1969, s. 41.

H./ 1835 M. yılında yapılmıştır.

43- Müslim Hacı Ağa Çeşmesi:

Çeşme, Elbistan Çarşısı'nda inşâ edilmiş ve 1969 yılında mevcut iken daha sonra yıkılmıştır. Kaynaklarda çeşmenin sivri kemerli bir nişe sahip olduğu ve inşâ kitabesinin dört sattan oluştuğu belirtilmektedir⁸¹.

1. *Müslim Hacı Ağa'dır akıttı çeşmeler hayrât*
2. *Şehid-i Kerbelâ'yı Hazreti Hüseyin için zenniyât*
3. *Ceyştim kâse-i sâki içinde âfiyet olsun*
4. *İçüp dedim târih Hüdâ mesken ede cennet.*

Kitabeye göre çeşme Müslim Hacı Ağa tarafından yaptırılmıştır.

44- Bey Sarayı:

Bugün yıkılmış olan Dulkadir Beyliği'nin sarayı, Elbistan Ulu Camii'nin güney tarafındaki alçak tepenin üzerinde bulunuyordu⁸². Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey'in (1480-1515) bazı sebeplerle Safevî hükümdarı Şah İsmail ile arası açılınca, Elbistan 1507 yılında Şah İsmail tarafından istilâ edilerek camiler de dahil her şey yakılıp yıkılmıştır. Alâüddevle Bey'in sarayı ile çevresindeki yapılar da tahrip edilerek yıkılmıştır. Elbistan bu olaydan sonra eski önemini kaybetmiş ve Alâüddevle Bey, devletin merkezini beyliğin kışlağı olan Maraş'a taşımıştır. Alâüddevle Bey'in ölümünden sonra, Osmanlılar'ın yardımıyla beyliğin başına geçen Alâüddevle Bey'in kardeşi Şehsuvar Bey'in oğlu Ali Bey (1515-1522), Elbistan'ı tekrar merkez yaparak şehrin imârına çalışmış ve yıkılan sarayın yerine kendi köşkünü yaptırmıştır. Fakat bu yapı da günümüze gelmemiştir.⁸³.

⁸¹ K. Efeoğlu, *a.g.t.*, s. 42.

⁸² Arifi Paşa, "Maraş ve Elbistan'da Zülkadir (Dulkadir) Oğulları Hükümeti", *T.O.E.M.*, Sene: 5, Cüz: 35, 1331, s. 697; R. Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, s. 107.

⁸³ Arifi Paşa, "Maraş ve Elbistan'da Zülkadir (Dulkadir) Oğulları Hükümeti", *T.O.E.M.*, Sene: 5, Cüz: 33, 1331, s. 540; M.H. Yinanç, IV, s. 228-229; R. Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, s. 93; M. Taşdemir, "Elbistan" mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, XI, s. 2.

Din ve Eğlence Kültürü

KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mezuniyet Gecesi Hakkında Sosyolojik Bir Değerlendirme

Doç.Dr. M. Ali KIRMAN *

Özet

Bu makale, din ve eğlence kültürü arasındaki karşılıklı ilişkiyi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri özelinde ele almaktadır. İlk önce mezuniyet gecesinde yapılan bazı gözlemler incelenmektedir. Söz konusu öğrenciler, hem İlahiyat Fakültesi hem de seküler dünya görüşü içerisindeki konumlarını tanımlarken bir dönüşüm süreci içerisinde bulunmakta ve yeni bir dindarlık formu geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bu süreçte eğitim, öğrenciler üzerinde oldukça etkin bir rol oynamaktadır. Bu yüzden eğitimin sekülerleştirici rolü ve bu sürece yapmış olduğu etkileri, öğrencilerin seküler ve dinî değerler arasında tercihte bulunurken dinî tutum ve davranışlarının cinsiyet rolleriyle ilgili davranışlarına etkisi örneğinde incelenecektir. Eğitimin etkin rolüne rağmen bu öğrenciler seküler bir dünya görüşü içindeki yerlerine tam olarak belirleyebilmiş olmaktan uzaktırlar.

Anahtar Kelimeler: Din, eğlence kültürü, yeni dindarlık formları, İlahiyat Fakültesi öğrencileri, eğitimin dönüştürücü rolü

Abstract

This article discusses the interaction between religion and culture of entertainment from the perspective of students of Faculty of Theology in the University of Kahramanmaraş. Firstly, I will explain some observations that obtained in the graduation night. These students have been in a process of transformation in defining their places within a secular world-view and within the Faculty of Theology. They have tried to develop a new form of religiosity. Education proves to play a decisive role for the students in this process. Then, I will examine the secularizing role of education and its effects of this process in the be-

* K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

havior of students' sexual roles from the viewpoint of religious attitude and behavior in the choice between secular and religious values. In spite of decisive role of education, these students don't exactly define their places within a secular worldview.

Key Words: *Religion, culture of entertainment, new forms of religiosity, students of Faculty of Theology, transformative role of education*

1. Giriş

Uzun bir tarihî süreçte oluşan İslamî gelenek içerisinde dinin algılanması ve yaşanması noktasında eğlenceye fazla yer verilmediği, hatta eğlencenin dinen günah kabul edilerek yasaklandığı bilinmektedir. Ancak son yıllarda din ve eğlence ilişkisi açısından bir dönüşümün yaşanmakta olduğunu gösteren bir takım somut olgulara rastlanır olmuştur. Söz gelimi lüks otellerde düğün ve tatil yapma, denize girme, moda defilelerine katılma, müzik konserlerine ve spor karşılaşmalarına gitme şeklinde eğlenceye de yer veren yeni dindarlık formlarının kamusal alanda görülmeye başlaması (bkz. Göle 2000a), bir anlamda, din ve eğlence arasındaki ilişkinin çatışma eksenli bir çizgiden uzlaşma yönünde bir değişim ve dönüşüm sürecine girdiğinin bir göstergesi olarak okunabilir.

Bu araştırma, kamusal alanda İslam'ın yeni görünümünün getirdiği çatışma ve dönüşümleri, uzun bir zamandan beri yaşamakta olduğu modernleşme sürecinde önemli kazanımlar elde etmiş olan modern Türkiye Cumhuriyeti'nde en yüksek düzeyde din eğitimi alan öğrenciler örneğinde inceleme amacıyla yapılmıştır. Modernlik dünyasında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin günlük yaşamının nasıl gerçekleştiğinin anlaşılması oldukça önem arz etmektedir. Alain Touraine'ın özne ve özneleşme kavramları (Touraine 2000) ışığında yapılmış olan bu incelemede, modernleşmenin en önemli göstergelerinden biri olan eğitimin, bireylerin dünya görüşü ve din anlayışını etkileme gücüne sahip olduğu gerçeğinden hareketle, dinî eğitimini en yüksek düzeyde alan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin özneleşmeleri ve birer özne olarak seküler tercihlerde bu-

lunmalarında, almış oldukları eğitimin etkisi ele alınacaktır. Bu çerçevede, alınan seküler eğitimin, öğrencilerin din anlayışları ile eğlence kültürlerinin şekillenmesinde ne kadar etkili olduğu; bir uzlaşma mı yoksa bir çatışma mı yarattığı hususu, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri örneğinde belirlenmeye çalışılacaktır. Böylece araştırmada, söz konusu öğrencilerin, almış oldukları eğitim ve elde etmiş oldukları tecrübelerle kendilerini kuşatan kutsallıkları ve toplumsallığı oluşturan dinamikleri nasıl dönüştürdüklerini veya en azından dönüştürmeye çalıştıklarını görmek mümkün olacaktır.

2. Metodoloji

Bu araştırmada daha ziyade nitel araştırma teknikleri kullanılmıştır. Zira anlayıcı paradigmanın esaslarına (Özlem 1998:59-60; karşı. Çiftçi 2003:132) sadık kalmanın, din ve eğlence ilişkisinde meydana gelen dönüşümü görmek veya en azından böyle bir süreçte ortaya çıkan genel bir eğilimi belirlemek amacıyla daha çok hizmet edeceği düşünülmüştür.

Eğlenceye de yer veren bir dindarlık formu olarak K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din anlayışları örneği esas alınmıştır. Dolayısıyla K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi araştırmanın evrenini oluştururken, örneklem grup ise son sınıf öğrencileridir. Bu araştırmada esas olarak alınan veriler, daha ziyade 2001-2002 eğitim ve öğretim yılı sonunda mezun olan öğrencilerin düzenlediği mezuniyet gecesinde yapılan gözlemlere dayanmaktadır. Ancak katılımcı gözlem yoluyla yapılan bir gecelik gözlemlerin yanıltıcı olabileceği düşünülürse de, söz konusu Fakültenin ilk elemanlarından biri olarak araştırmacı, görevine başladığı ilk yıldan itibaren yaklaşık sekiz yıldır öğrenci danışmanlığı yapması ve dolayısıyla öğrencileri çok yakından tanıyan biri olması nedeniyle sahip olduğu zengin deneyim ve gözlemlerine de başvurmuştur. Bununla da yetinmeyip gerek mezuniyet gecesi hazırlıkları aşamasında ve gerekse geceden sonra Tertip Komitesi üyeleri ve diğer öğrencilerle derinlemesine görüşmeler yapmış, onların düşüncelerini de almıştır. Fakat katılımcı gözlem yöntemiyle elde edilen verilere vurgu yapılmasının altında yatan en temel faktör, öğrencilerin böyle bir gecede çok daha rahat hareket edecekleri ve böyle bir gecenin

onların bilinçlerini, iç dünyalarını ve düşünce ufuklarını dışa vurması açısından çok uygun bir zaman dilimi olduğu kabulünden (Çiftçi 2004:104) hareket edilmiş olmasıdır. Bir diğer faktör olarak da, mezun durumuna gelmiş olan öğrencilerin gerek dinî bilgi ve gerekse hayat tecrübelerinin zenginliği göz önüne alınmıştır.

3. Sosyolojik Açıdan Eğlence Kültürü Ve İslam

Geleneksel toplumdan sanayi toplumuna doğru gerçekleşen değişme sürecinde insanların karşılaştığı en önemli problemlerden biri de, “boş zamanların nasıl değerlendirileceği” meselesidir. Sosyoloji literatüründe “boş zaman” veya “serbest zaman” kavramıyla, fizyolojik, ailevi veya profesyonel faaliyetlerin dışında kalan, tamamen bireyin tercihine bağlı olarak tek başına veya grup halinde zevk almak amacıyla yapılan eğlendirici ve dinlendirici faaliyetler anlaşılır (Arslantürk ve Amman 2000:419). Modernleşmeyle birlikte boş zaman değerlendirme ve eğlence kültürü büyük önem ve çeşitlilik kazanmaya başlamıştır. Modern insanın tüketim ve eğlence kalıplarında önemli değişiklikler olmuştur.

Her ne kadar “eğlence” denilince ilk anda akla müzik gelmekte ise de, genel olarak neşeli ve hoş vakit geçirme amacına yönelik olarak gerçekleştirilen oyun, müzik, dans ve yarışma türü eylemlerin hepsi eğlence kavramı içerisinde değerlendirilmektedir. Türkiye’de sosyal psikolojinin öncülerinden biri olan Erol Güngör, “her şeyden önce bir heyecan hali” olarak nitelediği eğlenceyi, “insana haz veren bir davranış” olarak tanımlar. Ona göre eğlenceyi insanın diğer davranışlarından ayıran en önemli özellik, “gayesi kendinde olan bir davranış” olmasıdır (Güngör 1981:14).

Eğlencenin aslında insan için biyolojik, fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik bir temeli vardır. Bu yüzden oyun oynama ve eğlenme, insan hayatının önemli bir boyutunu oluşturur. Günlük hayatta sürekli aynı veya benzer işler yapmak, insan için oldukça sıkıntı verici kabul edilir. Eğlence, monotonluğu ortadan kaldırarak yerine canlılık ve yenilik getirmek, boşalma ve enerji fazlalığını atmak veya yitik enerjiyi tekrar kazanmak suretiyle insanlara rahatlama, mutluluk ve huzur sağlama gibi psikolojik fonksiyonlara sahiptir. Zira sinir sisteminin aynı

uyarıcılarla uyarılması organizmanın uyanıklık düzeyini düşürmektedir. Bu durumda organizma, fizyolojik açıdan normal fonksiyonlarını yerine getiremez olur. Organizmanın normal fonksiyonlarını yapabilir hale gelmesi için yeni ve farklı uyarıcılara ihtiyaç duyulur (Öztabağ 1970:12; Baymur 2004:27-8). Bu anlamda müziğin özel bir yeri vardır. Zira müzik, insan ruhunda ince ve yumuşak bir duygu oluşturur ve “kalp hoşluğu” verir (İbn Haldun 1986:426). Böylece insan, farklı bir uyarıcıyla dinlenmiş olur. İnsanın, farklı ilgi alanlarıyla meşgul olduğu veya eğlendiği zaman elde ettiği kazanımlar organizmada kendiliğinden oluşur. İnsanın hiçbir şey yapamadığı bir durumda bulunduğu yeri değiştirmesi, psikolojik açıdan oldukça önemli olmaktadır. Bu manada “tebdil-i mekânda ferahlık vardır” sözü oldukça anlamlıdır.

Eğlencenin sosyal fonksiyonları da vardır. Toplu halde yapılması hasebiyle yoğun bir etkileşim ve iletişim aracı olarak kabul edilir. Bu çerçevede esas itibariyle dinî bir karakter taşımasına rağmen eğlenceye de yer veren bayramlar oldukça dikkat çekici bir örnektir. Hemen her dinde veya inanç sisteminde görülen ve dinî açıdan ayrı bir öneme sahip olduğu için inananlar tarafından özel bir takım ayin ve ritüellerle kutlanan kutsal günleri ifade eden bayramlar, dinî fonksiyonlarının yanı sıra aynı zamanda çok önemli toplumsal ve ekonomik fonksiyonlar da yerine getirir. Her şeyden önce bayramlar toplumun hemen her kesimini dolaylı veya doğrudan maddî tüketime sevk eder. Bilindiği gibi bayram günleri aynı zamanda resmî olarak tatil ilan edilir ve hatta bazı ülkelerde vatandaşlara bayram tazminatı veya prim adı altında para verilir. Böylece bayram günleri, yapılan eş, dost ve akraba ziyaretleri, hediyeleşme ve alışverişler sayesinde sadece dinî bir özellik taşımaktan çıkarak toplumsal yönden bütünleşme, kaynaşma, birlik ve beraberlik günleri haline gelir.

Eğlencenin insanlar arasında kaynaşma ve dayanışma sağlama fonksiyonunun sadece modern toplumlar için değil, aynı zamanda ilkel toplumlar için de geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim toplumsal entegrasyon açısından son derece önemli fonksiyonlar gören eğlencenin sosyolojik önemine ilk işaret edenlerden biri olan Emile Durkheim, ilkel toplumların dinî

yaşayışı üzerine yapmış olduğu incelemede (Durkheim 1923), toplu halde yapılan dinî törenler, merasimler ve şenliklerin insanların bir araya gelmelerine ve aralarındaki sosyal bağların güçlenmesine neden olduğunu belirtmiştir. Eğlencenin ilkel insan için ayrı bir zaman ayrılması gereken bir faaliyet olmadığı bilinmektedir. Zira eğlence, ilkel insanın günlük hayatın içinde ve bu hayatta yapılan faaliyetlerin bir parçası konumunda idi. Nitekim Güngör'ün de belirttiği gibi, "İlkel insan gevşemek için müzik dinlemez; can sıkıntısından uzaklaşmak için dans etmez. Müziğin ve dansın kendi başına bir kıymeti vardı" (Güngör 1981:15).

Sosyolojik açıdan ele alındığında eğlencenin, sadece toplumsal entegrasyon sağlanması yönüyle değil, aynı zamanda ekonomik ve kültürel gelişme açısından da önemli fonksiyonları olduğu bilinmektedir. Nitekim sosyolog Max Weber, Avrupa'nın ekonomik ve kültürel gelişme döneminde kiliselerin cehennem vaazlarının azaldığını, onun yerine Allah'ın merhamet ve lütfunu anlatan vaazların ilgi gördüğünü belirtir. Siyaset bilimci Martin Lipset'e göre, 1930'da dünyada emsali görülmemiş korkunç kriz gelip kapıya dayandığında Amerika'da Protestan kiliselerinde en çok ilgi gören vaazlar, zalimlerin cehenneme gideceğini anlatan vaazlardı (Akyol 2002:13).

Bir insanın katıldığı bir eğlence faaliyetinin veya programının içeriği veya kalitesi, o kişinin yaş grubuna, bireysel yeteneklerine, yetişme tarzına, içinde bulunduğu toplumsal ve kültürel çevreye göre değişkenlik gösterir. Sosyal psikologlar bu faktörler arasında yer alan "yetenek" ve "yetişme tarzı"nın çok daha belirleyici olduğunu belirtirler (Güngör 1981:15). Ancak İlahiyat Fakültesi öğrencileri söz konusu olduğunda, içinde bulunulan toplumsal ve kültürel çevre faktörünün çok daha baskın olduğu söylenebilir. Zira içinde bulunulan çevrenin cemaatçi bağlarının çok güçlü olması nedeniyle bireye çok fazla özgürlük alanı bırakmadığı bilinmektedir. Fakat Alain Touraine'ın da belirttiği gibi (Touraine 2000:234), toplumsal ve kültürel ruhun bedene verdiği anlam olarak özne olmanın önemi burada ortaya çıkmaktadır. Özne olmak, bir anlamda bireyi kuşatan kutsallıklara ve toplumsallığa karşı yoğun bir mücadeleyi gerektirmektedir.

İslamî gelenek içinde din ve eğlence kültürü arasında çoğu zaman bir çatışmanın veya en azından bir uzlaşmazlığın olduğu düşünülür ve hatta eğlencenin dinen günah kabul edilerek yasaklandığı bilinir. Günümüzde bile İslam dininin eğlenceye, müziğe karşı olduğunu savunan, hatta düşman gibi göstermeye çalışan zihniyetin uzantılarına rastlamak mümkündür. Sözgelimi nikâh törenleri camide veya özel salonlarda Kuran, Mevlit veya ilahî okutularak yapılmaktadır. Ancak bu tür uygulamalara sadece sünnet, nişan ve düğün gibi insanların sevinçli oldukları zamanlarda değil, cenaze evlerinde ölünün ardından yapılan toplantılarda da yer verildiği bilinmektedir. “Düğüne giden oynar, cenazeye giden ağlar” atasözünde ifade edildiği şekliyle günlük hayatın reel politiği karşısında birçok insan, cenaze ve düğün törenlerinin birbirine karıştırılmasına pek anlam verememektedir. Oysa İslam’ın ilk dönemine bakıldığında son derece gerçekçi bir tablo ile karşılaşılır (Köten 1994:487-509; Düzenli 2001). Söz gelimi, Bedir ashabından olan Kuraza b. Ka’b ve Ebu Mesud el-Ensari, düğünde tef çalınmasına ve cariyelerin şarkı söyleyip oynamasına tepki gösteren Amr b. Sa’d’a “Bize düğünde eğlenmeye, musibet anında ağlamaya izin verildi” demişlerdir (Buhari, nikâh 80).

Hz. Peygamber meşru zeminde, aşırılığa kaçmadan yapılan eğlencelere ve kutlamalara izin vermiştir. Mesela bir bayram günü Hz. Aişe’nin yanında tef çalıp şarkı söylemek suretiyle eğlenen cariyeleri Hz Ebu Bekir’in azarlaması üzerine Hz. Peygamber “her toplumun bir bayramı vardır, bu da bizim bayramımızdır” şeklinde uyarıda bulunmuştur (Buhari, ideyn 3). Hz. Aişe’nin himayesinde yetişmiş bir genç kızın düğünde de, “Hani sizin tef çalan, şiir söyleyen şarkıcınız yok mu? Böyle oyunlar Ensar’ın hoşuna gider” demiştir (Buhari, nikâh 63).

Hz. Peygamberin düğünlerde ve bayramlarda çalgı çalınmasına, cariyelerin oynamasına (Buhari, nikâh 49), insanların oyunları seyretmesine ve eğlenmesine, hatta çocukların mescitlerde oyun oynamasına (Buhari, mesacid 36) izin verdiğine dair örnekleri çoğaltmak mümkündür. Anlaşılan Hz. Peygamber devrinde düğünlerde ve bayramlarda neşe ve sevinç ifadesi olarak müzik ve eğlencenin önemli bir yeri vardı. Bir diğer ifadeyle, İslam’da genel ahlak kurallarına uymayan, di-

nen haram kılınmış olan eylemler içeren her tür eğlence ile insanların manevî şahsiyetlerini, namus, şeref ve diğer kişilik haklarını hedef alan eğlence türleri meşru görülmemiş (Bozkurt 1994:488), bunların dışında kalan her tür eğlence mübah dairesi içinde değerlendirilmiştir.

Kuran'da müzik ve eğlenceyle ilgili herhangi bir ayetin olmaması ve konuyla ilgili düzenlemelerin hadisler aracılığıyla yapılması, aslında bu konunun "ilahî" olmaktan çok "kültürel" olduğunun göstergesidir. Konu o kadar kültürel ki, zamanla Hz. Peygamberin sahih hadisleri görmezden gelinerek bir takım yanlış isnatlarda bulunulmuştur. Oysa Hz. Peygambere atfedilen bir takım hadislerin veya fıkıh kitaplarında yer alan bazı fetvaların bugün için de geçerli olduğunu iddia etmek, dinî esaslara uygun olmadığı gibi, sosyolojik gerçeklerle de uyuşmamaktadır. Her toplumun ve her devrin örfü, âdeti, kültürü önemli ölçüde değişkenlik gösterir. Şu halde birer insan ürünü olan fıkıh ve fetva kitapları, dinin mutlak görüşü olmayıp, yazıldığı dönemin ve toplumun kültürel özelliklerini taşır.

Bu bağlamda eğlence kültürünün medenî bir hayatın âdet ve alışkanlıkları arasında yer aldığı söylenebilir. Nitekim İbn Haldun'a göre musikî, bir sanat olup, ancak sosyal ve kültürel yönden gelişmiş olan bölge ve şehir ahalisi arasında yaygın bir kabul görür. Söz gelimi İslam'dan önce Araplar göçebe bir hayat yaşadıkları için mûsikî gibi sanatlardan mahrumdular (İbn Haldun 1986:432-3). Türkiye ve Dubai gibi örnek ülkeler üzerinde durarak müslüman toplumlarda eğlence konusunda bir dönüşümün yaşandığını belirten Akyol, bir iktisat tarihçisi olan X. de Dephanol'ün "İslam'ın trajedisi kurak coğrafyasındandır" sözünü aktarır. Bu yaklaşıma göre "meşakkatli, mihnetli bozkır ve çöl" müslümanların yaşama sevincini yok etmiştir. İslam denizlerden çekilip karalara kapandığı yaklaşık bin yıllık dönemden beri Hz. Peygamberin neşe ve eğlenmeyi tavsiye eden hadislerini kitaplara hapsederek "kasvet" dönemi içinde bulunmaktadır (Akyol 2001:13). *Siyasal İslam'ın İflası* adlı eserinde Olivier Roy, "kasvetli" olarak nitelediği müslüman toplumlarda eğlence kültürünün gelişmemiş olmasını "ibadet" in tek davranış biçimi olarak algılanmasına bağlar (Roy 1995:254-5). Bununla birlikte eski İslam medeniyetinde gül-

menin, nüktenin, şarkının ve şiirin öneminin bilindiğini de belirten Roy'un (1995:254) müslüman toplumları "kasvetli" olarak nitelemesinin, her ne kadar az gelişmiş ülkelerdeki hayatının umutsuzluğuna bakarak yapılmış aceleci bir genelleme olduğu açıksa da, İslamî gelenek içerisinde belli dönemler için geçerliliğini kabul etmek gerekecektir. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında yükselişte olduğu görülen radikal ve fundamentalist akımların başarısızlıklarından biri de, eğlence konusundaki geleneksel yaklaşımı aşamamış olmalarıdır. İster dinî ister siyasi olsun her türlü ideolojinin ve sık dokulu örgütlerin, hayatı yok ettiği bilinmektedir. Sol ideolojiye yakın olmakla birlikte eleştirel ve analitik düşünebilen bir yazar, bu gerçeği veciz bir şekilde formüle etmiştir: "Bir ideolojinin hayatı yoksa o ideolojide hayat yoktur" (Temelkuran 2002:2).

Kuşkusuz müslümanların eğlenememesi, eğlenceye karşı mesafeli bir tutum sergilemesi, sadece dinî faktörle, cemaatçi bir toplumsal yapı ile izah edilemez. Bunun bir de ekonomik boyutu olduğu bilinmektedir. Zira geleneksel tarım toplumlarının aksine günümüz modern toplumlarında eğlence, bir sektör haline gelmiştir. Bir insanın kendini dinlendirmesi için yapabileceği faaliyetlerin belli bir bedeli söz konusudur. Bununla birlikte eğlencenin de tek başına modern insanı tatmin etmediği bilinmektedir. Bu yapaylığa, "bizim hayatımız şimdilik önlenemez bir sunilik içinde" sözleriyle işaret eden Erol Güngör, "eğlenceyi hayatın bir uzantısı haline getirebilmek, bizimle eğlence sanatları arasındaki mesafeyi mümkün olduğu kadar kaldırmak" için işin sorumlularını göreve çağırır (Güngör 1981:16).

4. Mezuniyet Gecesi ve Bazı Gözlemler

KSÜ İlahiyat Fakültesi'nin 2001-02 eğitim ve öğretim yılında eski ve yeni program olmak üzere toplam 92 son sınıf öğrencisi bulunmakta idi. Mezuniyet gecesi için öğrenciler kendi aralarında bir Tertip Komitesi oluşturmuştur. Organizasyon için yoğun bir hazırlık döneminden sonra komite, bastırıldığı 150 davetiyeden büyük bir kısmını dağıtmıştır. Davetiyeler öğrencilere 7.500.000 TL, Fakülte hocaları ile dışardan gelecek velilere ise 15.000.000 TL karşılığında verilmiştir. Hocaların ve öğrenci velilerinin düşük düzeyde gerçekleşen katkı

lım oranına rağmen öğrencilerin ve misafirlerinin katılımı beklenenin çok üstünde olmuştur. Gerçekten de başlangıçta gerek dinî düşünce temelinde ortaya çıkan görüş ayrılıkları ve gerekse başka bir takım faktörlerin etkisiyle katılımın daha düşük olacağı öngörülmekte idi. Geceyi organize eden komite üyelerinden alınan bilgilere göre davetiyelerden, reklam ve diğer kaynaklardan elde edilen gelirin, giderleri fazlasıyla karşıladığı anlaşılmıştır. Hatta bir öğrenci, kâra geçildiğini ifade etmiştir.

İstiklal Marşı okunarak açılan programın açış konuşmasını yapan öğrenci, maksatlarının uzun bir eğitim döneminin yükünü üzerlerinden atmak ve birkaç saat boyunca hoş vakit geçirmek olduğunu ifade etmiş; amaçlarını sabote edecek herhangi bir dinî, siyasî, ideolojik veya idarî bir mesaj vermekten ve yanlış anlaşılmaktan özenle sakındıklarının altını çizmiştir. Kuşkusuz bu vurgunun bir arka planı vardı. Konuyla ilgili olarak öğrencilerle ve özellikle Tertip Komitesi ile yaptığımız görüşmelerde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin böyle bir organizasyonu gerçekleştiremeyeceğine dair büyük bir güvensizliğin söz konusu olduğu ifade edilmiş; hazırlık çalışmaları aşamasında komite üyeleri arasında programla ilgili farklı görüşlerin ortaya çıktığı, hatta bir ara programın zora girdiği belirtilmiştir. Tertip Komitesinin toplantılarından birinde, bir öğrenci, mezuniyet gecesi programının Kuran okunarak başlaması gerektiğini savunmuş, ancak Komitenin diğer üyeleri bunu kabul etmeyince bu öğrenci Komiteden ayrılmak zorunda kalmıştır. Bu tablo, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendi içlerinde bir sekülerleşme tecrübesi yaşadıkları şeklinde de okunabilir.

Programın başlangıcında bir erkek öğrenci ile iki kız öğrencinin saz çalarak şarkı söylemeleri, türkü ve ezgi okumaları, özellikle dışarıdan katılanların ilgisini çeken önemli ayrıntılardan biri idi. Hatta sunucunun “Kim demiş ilahiyatta sadece imam, müftü yetişir diye. İlahiyattan şarkıcı da çıkar türkücü de, ara sıra ilahiyatçı çıkar” esprisi programın oldukça eğlenceli geçeceğinin göstergesi idi.

Öğrencilerin geceye gelirken kılık kıyafet konusunda her zamankinden farklı tercihlerde bulunmaları, yerine göre giyinme konusundaki toplumsal değerlere uygun olduğu söyle-

nebilir. Söz gelimi okula çoğu zaman başörtülü ve pardösülü gelen kız öğrencilerin, başörtülü olmakla birlikte pardösülerini çıkarmaları ve hatta öğrenci imkânlarını zorlayacak düzeyde son derece şık, modern, renkli ama uyumlu kıyafetlerle gelmeleri modayı yakından takip ettiklerinin bir göstergesi sayılabilir. Bununla birlikte geceye uzun pardösülerle gelen az sayıda öğrencinin varlığı da dikkat çekmiştir. Erkek öğrencilerin bir kısmı takım elbise ile gelmiş; diğerleri ise yaz mevsimine uygun rahat elbiseler giymişti. Şarlo tipi pantolon giydiği için öğrencilik döneminde sürekli eleştirilen bir öğrenci anons edildiğinde sunucunun “hiç değişmedi” demesi üzerine kahkahalar atılmıştır. Ayrıca gecede bir de moda defilesi düzenlenmesi, katılanlar tarafından oldukça eğlenceli bulunmuştur. Bütün bunlar, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kılık kıyafet konusunda toplumsal kültüre uygun bir tutum içinde olduklarını göstermektedir.

İlahiyat öğrencilerinin değişim karşısında dirençlerinin kırıldığı bir diğer nokta da, pasta kesim töreni idi. Oldukça renkli geçen bu merasim sırasında salonda bütün ışıklar söndürüldü; mumlarla maytaplarla aydınlanma sağlandı. Pasta kesildikten sonra ışıklar tekrar yakıldı ve program kaldığı yerden devam etti. Skeçler, hoca taklitleri, hediye çekilişi ve Kafkas Oyun Ekibi ilgiyle izlendi.

Genelde eğlenmenin yasak olduğu; ayıp, günah ve hatta haram olarak karşılandığı bir kültürde yetişen bu gençlerin düzenlediği mezuniyet gecesinde programın sınırlı sayıda öğrenciyle yürütülmesi, programın akışı içerisinde kız öğrencilerin katılımlarının erkek öğrencilere göre daha düşük düzeyde olması şaşırtıcı değildi. Ancak aktif katılım sağlamayan ve çoğunluğunu kızların oluşturduğu bir grup öğrencinin biraz geriden ve daha sessiz bir tavır içerisinde olmakla birlikte programı çok büyük bir dikkat ve heyecanla takip etmeleri ve yapılan konuşmaları, esprileri, okunan şiirleri canlı bir şekilde alkışlamaları, aslında yaşananları onayladıklarının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Yapılan görüşmelerden elde edilen bilgilere göre, özellikle kız öğrencilerin birçoğunun, programın hazırlık aşamasının çeşitli boyutuyla ilgilenmiş oldukları anlaşılmıştır. Kimi öğrenciler Tertip Komitesinde görev alırken, ki-

mileri esnafları dolaşarak gecede yapılan çekilişle ilgili hediye ve reklam toplamış, kimileri davetiyelerin basımını, bir kısmı da dağıtımını üstlenmiş, bir anlamda isimsiz kahramanlar olmuşlardır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla, gerek çalışmalarını ve gerekse sevinçlerini açıkça ortaya koyamamaları yetiştirme tarzlarından kaynaklanan bir durum olarak değerlendirilebilir. Zira yetiştirildikleri ortam, bu öğrencilerin çalışmalarını ortaya koymayı kibir, eğlenmeyi günah saymaktadır. Bu yüzden onlar da öne çıkma, aktif olma, eğlenme, gülme gibi eylemlerden uzak durmaya özen göstermişlerdir. Aslında cinsiyet kimlikleri açısından yaklaşıldığında bu durumun sadece kız öğrenciler için söz konusu olduğunu ileri sürmek yanıltıcı olacaktır. Zira geceye katılan bir öğretim elemanının tepkiyle karışık söylediği bir söz, öğrencilerin yetiştirme tarzlarını anlatan oldukça açıklayıcı bir örnektir. Bu kişi, Kafkas ekibinin gösterisi esnasında bir yandan alkış ve tempo tutarken bir yandan da eğilerek “Arkadaş, bize bunları günah diye öğrettiler. Bunun neresi günah, Allah aşkına” demiştir. Ancak aynı kişinin, halay çeken öğrencilerin “hocam aramıza katılın” talepleri karşısında isteksiz davrandığı gözlenmiştir.

Gecede kız ve erkek öğrencilerin birbirlerine karşı oldukça samimi davranmaları ve sık sık fotoğraf çektirmeleri de değişimin göstergeleri arasında zikredilebilir. Söz gelimi, “öğrencilik yılları boyunca erkeklerle çok fazla konuşmayan, erkeklerin de konuşmaya cesaret edemediği kız” olarak tanıtılan bir öğrenci, törene katılmanın ötesinde, yapılan anonsla birlikte sahneye çıkıp erkek arkadaşlarıyla gayet samimi bir diyalog içerisine girerek karşılıklı iltifatlarda bulunmuş ve fotoğraf karelerine sıkça girmiştir. Ayrıca gecede, kamera ile çekim yapılması, hatta kamerayla yapılan kayıtların daha sonra CD’ye dönüştürüleceğinin anons edilmesine rağmen öğrencilerin, ellerinden fotoğraf makinelerini düşürmedikleri, hiç biri anı kaçırmak istemeyen bir tutumla sık sık fotoğraf çektikleri de gözlenmiştir.

5. Dönüşümü Hazırlayan Faktörler

Yapılan gözlemler, dinî bilgiler edinmek amacıyla bir araya gelen bir öğrenci topluluğunun büyük değişim ve dönüşüm içinde olduklarını açık bir şekilde ortaya koymuştur. De-

gişik İlahiyat Fakültelerinde öğrenimlerini sürdüren öğrenciler üzerinde yapılan çeşitli araştırmalarda da benzer tespitlere rastlamak mümkündür. Söz gelimi Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin atfedilen kişilik değerlendirmelerinin bugün belli ölçülerde değiştiğinin altı çizildikten sonra bu değişim, toplumumuzda meydana gelen genel sosyo-kültürel değişme süreçleri ile ilişkilendirilmektedir (Taştan, Kuşat, Çelik 2001:171). Aslında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşadığı dönüşümün altında yatan sebepler sorgulandığı zaman birkaç faktörün öne çıktığı görülür. Ancak burada, diğer faktörleri göz ardı etmemek kaydıyla ya da fenomenolojik bir yaklaşımla paranteze almak suretiyle, daha etkili olduğu düşünülen iki faktör öne çıkarılacaktır. Bu bağlamda, öncelikle, Türkiye'nin modernleşme sürecinde çok önemli fonksiyonlar yüklenmiş olan seküler eğitimin önemi ve dönüştürücü etkisi üzerinde durulacak ve eğitimin seküler yapısının dinî alana yansımalarının, insanların din anlayışı üzerindeki etkisi incelenecektir. İkinci olarak da, cinsellik ve aşk ilişkilerinden söz edilecektir.

5.1. Türk Modernleşmesinde Eğitimin Dönüştürücü Rolü

Formal eğitim, geleneksel anlayışları dönüştüren en önemli etkenlerdendir. İnsan hayatının her alanını kuşatan ve ilgilendiren eğitimin bugünkü anlamda gelişmesi 19. yüzyılda hızlanan sanayileşme süreciyle başlamıştır. Sanayileşen toplumlarda bilimsel eğitim görmüş, çeşitli meslek dallarında uzmanlaşmış insan gücüne olan ihtiyacın artması eğitimde de bir takım yenilik ve değişikliklere gitme sürecini beraberinde getirmiştir. Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş sürecinde uzmanlaşmış teknik eleman yetiştirme noktasında önem kazanan eğitim, sanayi ötesi toplum tipinden söz edilen günümüzde düşünen, bilgi üreten ve ürettiğini kullanan insan yetiştirme şekline dönüşmüştür.

Türk toplumu da dünyadaki bu gelişmelerden etkilenmiştir. Türk Eğitim Tarihi içerisinde eğitimi modernleştirme hareketinin temelleri Tanzimat öncesine kadar gitmekle birlik-

te asıl Cumhuriyet döneminde yoğunlaştığı görülür (Koçer 1991:245). 1923 yılında ulus-devlet formunda kurulan “yeni devlet”in çağdaş Batılı devletler arasında yer alması için seküler mahiyette (Scharf 1970:35) bir dizi reform yapılmıştır. Her ne kadar yeni gibi görünse de, aslında Tanzimat’la birlikte başlayan Batılılaşma hareketinin son adımları olan bu düzenlemelere biraz daha yakından bakıldığında, bunların geleneksel düzenin yerine “laik bir sosyal-siyasal yapı oluşturmak” ve “İslam’a modern ve rasyonel bir içerik kazandırmak” (Turner 1991:215-7; Lewis 1998:408) amacı taşıdığı görülür. Sekülerizmin yeni toplumun çok önemli bir ilkesi olmasıyla din kurumu, yapısal farklılaşma sürecine girmiş ve sosyal hayatın tüm yönlerini düzenleme yerine aslı fonksiyonlarına çekilmeye; yani toplumsal alandaki çok fonksiyonlu rol yapısından daha uzmanlaşmış yapılara doğru evrilmeye başlamıştır. Bu bağlamda eğitime büyük önem verilmiş ve eğitim kurumlarında bir dizi düzenlemeler yapılmıştır. Bunlar arasında, eğitim ve öğretimin birliğini sağlamak üzere 1924 yılında kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun, akılcılığın ve bilimselliğin rehberliğinde merkezci, modern, millî bir eğitim sistemi için, yeni değerler etrafında yeni bir kimlikle yeni bir millet yaratmak için önemi büyüktü (Akşit 1993:118-9). Öte yandan millî kimliğin güçlendirilmesi için Arap harfleri terk edilerek Latin harflerine geçilmiştir. Ayrıca ilköğretim erkek ve kız çocuklar için zorunlu kılınmış, kız çocuklarının eğitime yönelik okullar açılmış ve karma eğitim gerçekleştirilmiştir. Ders programlarına sosyal-siyasal muhtevalı ve hayata dönük bazı dersler girmiştir (Akyüz 1982:173).

1950’lerde başlayan 1960 ve 1970’li yıllarda artış gösteren şehirleşmeyle birlikte, özellikle 1980 sonrası dönemde eğitime yoğun bir talep olmuş, bu da sonuç olarak okullaşma oranlarına etki etmiştir. Okullaşmanın ortaöğrenimde 1980 yılından sonra yaklaşık % 30 düzeyinde bir artış göstermesi (MEB 2002:244), üniversiteye olan talebi yükseltici bir rol oynamıştır. Bunun yanında 1997 yılında 4306 sayılı kanunla zorunlu eğitimin 5 yılından 8 yıla çıkarılması da okullaşma ve yükseköğrenim için teşvik edici bir unsur olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar Türk Millî Eğitimi’nde bir takım sıkıntıla-

rın yaşandığı bilinmekle birlikte eğitim alanında son yıllarda yapılan düzenlemeler ve kaydedilen gelişmeler, ülke halkının eğitim düzeyinin yükselmesinde etkili olmuştur.

Eğitim düzeyi ile dindarlık arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Dinî davranış öğrenilen bir davranıştır. Bireyler dinî bilgi, dinî inanç veya ibadet alışkanlığı ile beraber doğmazlar. İnsanlarda doğuştan potansiyel olarak bulunan bu özellikler sosyalleşme sürecinde öğrenilerek kazanılır. İnsanlar, dinî tutum ve davranışlarını, içinde buldukları kültürün sembollerinin anlamını öğrenmeleriyle yapar hale gelmeleri için eğitime, eğitime ihtiyacı duyarlar. Bir kişinin günlük hayatında dinin önemini ifade eden, kişinin dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren genel bir kavram olan dindarlığın çok değişik boyutlarda gerçekleştiği bilinmektedir. Bir diğer ifadeyle, her dinî yaşantı, belirli bir kültürel ve sosyo-ekonomik çerçevede yer aldığı için birbirine göre farklılık gösterebilmektedir. Bu durumda eğitimin yaygınlaşmasıyla toplumsal boyutta cereyan eden sekülerleşme sürecinin dinin yaşanmasında da etkili olduğu ve bu süreçte dindarlığın farklı boyutlarda yaşandığı, yok olmadığı anlaşılmaktadır. Berger'in ifadesiyle, sekülerleşme sürecinde din için bir "yok olma"dan ziyade bir "yer değiştirme"den söz edilmektedir (Berger 2002:22). Nitekim yapılan araştırmalar (Esmer, Göcek 1999), camiye giderek namaz kılan, ibadet edenlerin sayısında bir düşüşün yaşandığını ortaya koymuştur. Ancak bu düşüş, dindarlığın azaldığı anlamına gelmemektedir. Zira aynı araştırma, evde namaz kılma şeklinde bir eğilimin varlığını da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla toplumsal planda katılıma dayalı dindarlığın yerini "bireysel dindarlık" almıştır. Bu durumu ifade için "ait olmadan inanma" kavramı geliştirilmiş (Davie 1990) ve teorik planda 'nicel' sekülerleşmeden ziyade 'nitel' sekülerleşmeden söz edilir olmuştur (Introigne 2001).

Dinin daha liberal yorumlarının benimsenmesinde bireylerin eğitim düzeylerinin oldukça etkili olduğu bilinmektedir. Önemli bir sosyalleştirici ajan olarak eğitim, insanın bilişsel gelişmelerine katkı yapar. Bu bakımdan eğitim sistemine yeteri kadar dâhil olmayan bireylerin muhafazakâr ahlakî tutumları kabul etmesi daha çok muhtemel iken, eğitim almış

olanların ise daha liberal ahlakî tutumları benimseme eğiliminde olduğu bilinmektedir (bkz. Scheepers, Grotenhuis, Van Der Slik 2002). Daha açık bir ifadeyle, eğitim düzeyi ile dinî tutumları arasında yakın bir ilişki vardır. Sözelimi Hristiyan dünyasında yapılan araştırmalarda, Katoliklere göre düşünce özgürlüğüne daha fazla önem veren Protestan nüfusun yoğun olarak yaşadığı yerlerde eğitim düzeyinin oldukça yüksek olduğu tespit edilmiştir (Vernon 1962:299). Türkiye’de dinî hayat üzerine yapılan bazı araştırmalar (Günay 1999; Kirman 1994), genellikle okuma yazma oranının düşük düzeyde olduğu köy ve kasabalarda dinî yaşayışın daha yoğun olduğu; buna karşın okullaşma oranının yüksek olduğu şehirlerde ise sözelimi üniversite öğrencileri arasında laik ve rasyonel değerleri benimseme eğiliminin giderek güç kazandığı yönünde veriler sunmaktadır (Koştaş 1995:95-7). Özellikle İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan ve üç üniversitenin karşılaştırmalı incelendiği bir araştırma, öğrencilerin yaşam biçimiyle ilgili dinî yönelimleri arasında seküler nitelik taşıyan tercihlerin daha fazla rağbet gördüğünü ortaya koymuştur (Akyüz 2001:44-7). İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin eş ve arkadaş seçimiyle ilgili tutum ve davranışları üzerinde yapılan bir araştırmada (Apaydın, Kirman 2004) da, benzer sonuçlar elde edilmiştir.

Sosyolojik açıdan bakıldığında modernleşmenin temel göstergelerinden biri olan eğitim, insanların hayatlarını, din ve dünya görüşlerini değiştiren önemli bir güç olarak karşımıza çıkar. Eğitim yoluyla değişim ve dönüşüm tecrübeleri yaşama, sadece ilahiyat eğitimi alan öğrenciler için söz konusu olan bir durum değildir. Nitekim sosyoloji alanında lisans ve yüksek lisans yapmış olan bir genç, almış olduğu eğitim ve mesleğinin kendisini dönüştürdüğünü belirttiği bir yazıda önceden İslamcı olduğunu, İslamî sosyoloji yapmak istediğini, ancak sosyoloji okuyup farklı ideolojilerle tanışıkça, mesleği gereği farklı alanlara açıldıkça saf kalamadığını, ılıştığını, melezleştiğini ve İslam’ın sosyolojisini yapmaya yöneldiğini ifade etmiştir (Çayır 1997:10). Bu genç, yalnız olmadığını söyleyerek daha dikkat çekici bir vurgu yapmaktadır. Gerçekten alınan eğitim ve icra edilen meslek nedeniyle dönüşen insan tiplerine Türkiye’de,

özellikle son yirmi yıl içerisinde daha sık rastlanır olmuştur (bkz. Göka 1996:20). Geleneksel ile modern değerleri birleştirerek yeni bir modernlik inşa etme yolunda önemli adımların atıldığı modern Türkiye’de şimdilik eski ve yeni değerler arasında ‘ve’ bağlacı konması gerektiği ifade edilmekte; yakın gelecekte ise buna gerek kalmayacağı belirtilmektedir. Nitekim sosyoloji alanında yüksek lisansını tamamlamış olan bu genç, modern mesleğinin kimliğiyle kaynaşması neticesinde kendisini artık ‘ve’ bağlacına gerek duymadan tanımladığını ifade etmektedir (Çayır 1997:10).

Birbirinden farklı da olsa aslında bütün dinler, taraftarlarından inançları hakkında bilgi sahibi olmalarını bekler. Ancak dinler arasında dindar insanın neyi veya neleri bilmesi gerektiği konusunda farklılık vardır (Glock 1998). Din, seküler eğitimin bütününe değil, ancak belli yönlerine karşı itirazda bulunur; bazı yönlerini reddederken bazı yönlerini de onaylar (Vernon 1962:278). Ancak dinin bu seçici yönünü totalci bir anlayışla manipüle eden bazı radikal dinî gruplar, dinin seküler eğitime tamamen karşı olduğunu savunabilmişler ve belli oranda taraftar da bulabilmişlerdir. Bununla birlikte toplumdaki diğer kurumlar gibi eğitimin de kendine özgü normları ve değerleri vardır ve bu yönüyle din üzerinde etkili olur. Ancak seküler eğitimin, dinin yerleşik normları ve değerleri ile rekabet edebilecek düzeyde güçlü normlar ve değerler üretemeyeceği bilinmektedir. Böyle bir üretimin mümkün olması durumunda, bir “semboller sistemi” olan dinin (Geertz 1998) bunlara karşı çıkacağı, kabul etmeyeceği ve böyle bir eğitimin etkilerini yok etmek veya en azından asgari düzeyde indirmek için çaba göstereceği de açıktır (Vernon 1962:279). Anlaşılan birer toplumsal kurum olan din ile eğitim arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur.

Öğrencilerin dünya görüşü ve din anlayışlarının şekillenmesinde eğitimin önemli olduğu bilinmekle birlikte eğitimin dönüştürücü gücünün yakıtının öğretici kadrolar olduğu gerçeğini de göz ardı etmemek gerekmektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşadığı dönüşümde, birer sosyalleştirici ajan olarak Fakültede görev yapan profesöründen uzman ve araştırma görevlisine kadar hepsinin büyük bir payı olduğu belirti-

lebilir.

5.2. Cinsellik Ve Aşk İlişkileri

Tanışma çayı, mezuniyet gecesi gibi toplantıların düzenlenmesinde etkili olan ana faktör, öğrencilerin bir araya gelmelerini ve yakınlaşmalarını sağlamaktır. Bu tür toplantılarda kız ve erkek öğrencilerin birbirlerine karşı duydukları yakınlık ilişkisinde de bir yoğunlaşma görülebilir. Bir diğer ifadeyle mezuniyet geceleri, karşı cinsler arasında yakınlaşmalara imkân sağlayabildiği gibi, önceden kıvılcımlanan ilişkilerin alevlenmesinde önemli ölçüde bir katalizör görevi de görebilir. Karşı cinsler arasında oluşan arkadaşlık ve yakınlık ilişkisinin, kuşkusuz, sadece fakülte içi ile sınırlı kalması söz konusu değildir. Fakülte dışında çeşitli çevrelerle, özellikle diğer fakültelerle girilen sosyal etkileşim neticesinde bir takım arkadaşlıkların veya dostlukların kurulması da mümkündür.

Alain Touraine'e göre aşk ilişkisi toplumsal belirleyicilikleri ortadan kaldırır ve bireye mevcut duruma uyma yerine bir özne olarak 'öteki' ile ilişkileri sayesinde yeni bir durum yaratma, dolayısıyla aktör olma isteği verir. Böylece bireyler, toplumsal sistemin işlevsel unsurları olmaktan kurtulmakta, kendilerinin yaratıcıları ve toplumun üreticileri olmaktadır (Touraine 2000:226-7). Benzer bir tespitte bulunan Nilüfer Göle'ye göre İslamcı kamusal alanın yasakları, bizzat müslüman kadın ile erkeğin yakınlık ilişkisi ile delinmektedir. Aşk, kadın ve erkek öznelliğinin bastırılmasına ve kamusal alanın saflaştırılmasına karşı bir direniş noktası oluşturmaktadır (Göle 2000a:40). Nitekim öğrencilerle yapılan görüşmelerde, geceye dışardan gelen ve çoğu öğrenci olan misafirlerin genelde ya erkek öğrencilerin kız arkadaşları veya kız öğrencilerin erkek arkadaşları olduğu ifade edilmiştir. Anlaşılan inanç ve tesettürün bastıramadığı bir takım duygular fırsat bulduğunda ortaya çıkmaktadır. Bu ifadeleri doğrulayan somut kanıtların varlığı da söz konusudur. Zira öğrenciler arasında oluşan arkadaşlık ilişkilerinin bir kısmının, daha sonra nişan ve hatta evlilik ile sonuçlandığı öğrenilmiştir. Ancak gerek kız öğrencilerin ve gerekse erkek öğrencilerin Fakülte içinden veya dışından çeşitli arkadaşlıklar kurdukları bilindiği halde Fakülte içinde her iki cins arasında belli bir mesafe bilincinin sürüyor olması sağlıklı

ve istikrarlı bir kamusalılık oluşturamadıkları şeklinde yorumlanabilir. Söz konusu fark, eski kimliklerin kırılma noktasına işaret etmekle birlikte yeni bir kimliğin henüz inşa edilemediği bir geçiş sürecinin yaşandığını göstermektedir.

Öte yandan cinselliğin eğitimde tutum ve davranışların değiştirilmesinde önemli bir faktör olduğunu gösteren şu örnek oldukça ilginçtir. Bir öğrencinin ifadesine göre, Fakültenin öğretim elemanlarından biri, ders içinde veya dışında öğrencilerin kaba ve hatalı bir davranışını gördüğünde, muhatabına kızmadan gayet sakin bir eda ile “Arkadaşım, sen hiç âşık oldun mu” şeklinde soru sorması ilk anda öğrencileri şok etmekte; sorunun cevabı çoğu zaman olumsuz olduğu için de “Âşık olsan böyle yapmazdın. İyisi mi sen git âşık ol” demesi öğrenciler üzerinde çok büyük bir etki yapmaktadır. Bu ifade, daha sonra başka öğrenciler ve hatta ilgili öğretim görevlisi ile de görüşülerek teyit edilmiştir. Anlaşılan cinsiyet farklılığına, bir ayrımcılık olmanın ötesinde eğitim için araçsal bir fonksiyon yüklenmektedir.

6. Sonuç Ve Değerlendirme

K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin düzenlemiş olduğu mezuniyet gecesinde yapılan gözlem ve görüşmeler, öğrencilerin din anlayışlarında Fakülteye girdikten sonra alınan eğitimin etkisiyle ciddi anlamda bir değişimin yaşandığını ortaya koymuştur. Öğrencilerin bir kısmı, ÖSS sınav sisteminde katsayı uygulaması nedeniyle Fakülteye biraz gönülsüz ve daha çok bir zorunluluktan geldiklerini, ancak zamanla birbirlerine ısındıklarını, kaynaştıklarını, mezuniyet aşamasında da oldukça memnun ayrıldıklarını ifade etmişlerdir. Fakülteye ders vermeye gelen öğretim elemanları ile atanan memur veya hizmetliler de, kendileriyle yapılan görüşmelerde, benzer bir durumun kendileri için de geçerli olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim servis derslerine gelen bir bayan öğretim görevlisinin, “Buraya görevlendirildiğim zaman açıkçası pek sevinmemiştim. Fakat geldikten sonra ‘keşke gelecek sene de burada ders verirse’ diyorum. Bu Fakültede gerek hocaların ve gerekse öğrencilerin daha saygılı ve sıcak olduğunu söyleyebilirim” sözü bu gerçeği teyit eden bir örnek olarak oldukça anlamlıdır.

Öğrencilerin yaşadıkları değişim ve dönüşümün sebep-

leri sorgulandığı zaman birkaç faktör arasında öne çıkanı, Türkiye’de okullaşma oranının artmasına paralel olarak eğitim düzeyinin yükselmesidir. Sosyolog Ernest Gellner, eğitim düzeyinin artmasıyla birlikte kutsal kitabı temel alan yaklaşımın (scripturalism) modern bağlamda varlığını sürdürme noktasında oldukça şanslı olduğunu ileri sürer. Modern ulus-devletler oluştuğça ve kentleşme oranı arttıkça, yani modernleşmenin etkisiyle geleneksel popüler İslam’ın temeli olan geleneksel Sufizm’in ortadan kalkacağını öne sürer (Özdalga 1998:112). Bu öngörü, fazla iddialı olmakla birlikte bir gerçeği ifade etmektedir. 1950’li yıllardan itibaren, özellikle 1980 sonrası dönemde daha bireysel ve daha liberal bir din anlayışının gelişmekte olduğu açıktır. Ancak Gellner’in gözden kaçırdığı husus, bütün gelenekçiliğine rağmen sufi tarikatlar ile tarikat temelli akımların da değişmiş ve güçlenmiş olduğudur. Klasik tarikat yapılanmasındaki mürit-mürşit ilişkisi değiştiği gibi, üyelere hitap edilirken televizyon ve radyo yayınları, gazete ve dergiler, yazılı metinler, kitlesel mitingler, konferanslar, video kasetler ve internet araç olarak kullanılır olmuştur (Kirman 2004). Öte yandan eğitim seviyesinin yükselmesiyle birlikte tarikat üyesi olsun veya olmasın hemen herkes kutsal metinlere ve onların yorumuna doğrudan ulaşma çabası içine girmiştir. Bu değişim ve gelişmelerin bir sonucu olarak insanlar bir yandan modern teknolojik araçları kullanmak suretiyle dinlerini daha yoğun yaşadıklarını iddia ederken, bir yandan da söz konusu araçların körüklediği tüketim ve eğlence kalıplarına yönelmek durumunda kalmaktadırlar. Dolayısıyla dinî ve seküler değerlerin henüz sentezleme şeklinde olmasa da, bir araya getiren yeni “melez desenler” (Göle 2000b) ve yeni dindarlık biçimleri ortaya çıkmaya başlamıştır.

K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi örneğine bakılığında, öğrencilerde, almış oldukları eğitim ile İslam’ın kitabî biçimine yönelme noktasında artan bir eğilim göze çarpmaktadır. Ancak bu eğilimle birlikte dünya ile de bir uyum söz konusu olmaktadır. Bir diğer ifadeyle din ve dünya anlayışlarında bir yakınlaşma gözlenmektedir. Dinî bilinç ve vicdanda yükselme, sekülerleşme eğilimine herhangi bir engel oluşturmamakta; aksine onu da içine alarak yeni bir senteze doğru gitmektedir. Ancak he-

nüz bu sentez, tam manasıyla gerçekleşmediği için bir meze-lik, yani birbiriyle tam olarak harmanlanmamış yan yana du-ruşlar söz konusudur.

Kendileriyle yapmış olduğumuz görüşmelerde öğrenci-ler, bu yeni durumu, önceki din anlayışlarına göre daha İslamî bulduklarını ifade etmişlerdir. Nitekim bir bayan öğrenci, “İs-lam bilginlerinin yapmış oldukları din tanımında İslam’ın, akıl sahibi insanların dünya ve ahiret saadetini sağlamak üzere gönderilmiş bir din olduğundan söz edilmektedir. Biz de bu Fakültede hem dinimizi öğreniyoruz hem de buna uygun bir şekilde dünya hayatımızı dolu dolu yaşıyoruz” demiştir.

Mezuniyet gecesinden sonra öğrencilerle yapılan görüş-melerde, bir öğrenci, kamerayla yapılan kayıtların bir hafta içinde CD’ye aktarılarak ilgilienlere ulaştırılacağını belirtil-mesi üzerine söz alan bir başka öğrenci de, sonradan müslü-man olarak Yusuf İslam adını alan İngiliz pop şarkıcısı Cat Stevens’in fotoğraf çektirmenin günah olduğuna dair sözlerinin yer aldığı bir gazete kupürü göstererek “İşte bu anlayış, hayatı çekilmez kılmaktadır” demiştir. Sonradan müslüman olan bir mühtedinin tutumu ile düzenlemiş oldukları mezuniyet gece-sine ait görüntüleri CD’ye aktarmak suretiyle bir anı olarak saklamak isteyen İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaklaşımı İslam’ı algılama ve anlama noktasında çok büyük farklılıkların olduğunu göstermektedir.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin eğlenmesi ile modern-leşme arasındaki ilişki, “mahremiyetin dönüşümü”nü (Giddens 1996) çağrıştırmaktadır. Bilindiği gibi, içinde bulunulan küre-sel ortamda gizleme ve açığa çıkarmanın sınırları değişmiştir. Bunlar daha önce özel ve kamusal alanlarda kendi başlarına bir arada bulunmakta iken artık kamusal alanda yan yana gelebilmektedir. Gazeteler ve televizyon programları bu olgu-nun somut göstergeleridir. Yer değiştirmenin karşısında yeni-den yerleştirme vardır. Yerinden çıkarma mekanizmaları top-lumsal ilişkileri ait oldukları belli zaman ve mekân bağlamın-dan kaldırırken, aynı zamanda bunların yeniden yerleştirilmesi için yeni fırsatlar sunmaktadır (Giddens 1998:136). Bu çerçe-vede İlahiyat Fakültesi öğrencileri de mevcut din anlayışlarını gerek almış oldukları eğitim sayesinde ve gerekse toplumsal

ilişkilerinin yerlerini değiştirmek suretiyle yeniden düzenlemekte oldukları söylenebilir. Öğrencilerin İslamî olanla modern olanı birleştirme çabaları, aynı zamanda bir sentez arayışı olmaktadır. Göle'nin "yıkılan duvar-örülen duvar" benzetmesi bu noktada oldukça açıklayıcıdır (Göle 2000a:12). Buna göre geleneksel İslam anlayışında eğlenceye konan yasak "yıkılan duvarlar veya sınırlar", günümüzde ortaya çıkan ölçülü eğlence anlayışı ise "örülen duvar" olarak nitelenebilir.

İlahiyat öğrencilerinin Fakülte dışında kamusal alanlarda sergilemiş oldukları tutumlar, katılım ve özdeşleşme yönünde iken, Fakültenin resmî kamusal alanında ise içe kapanma, uzaklaşma ve çatışma yönünde gerçekleşiyor olması oldukça dikkat çekicidir. Bu durum, entelektüel düzeyde dinin anlaşılması yönünde belli açılımların yapılamadığı şeklinde yorumlanabilirse de, daha ziyade içinde buldukları cemaatçi yapılanmanın kuşatıcılığına, yani sosyal çevre faktörüne bağlanabilir. Nitekim geceye katılan bir öğrenci, kendisiyle yapılan görüşmede en yakın arkadaşının, söz konusu yapılanmanın kuşatıcılığından kaynaklanan alternatif bir program nedeniyle geceye katılmadığını belirtmiştir.

Bir başka örnek de kılık kıyafet konusudur. Gecedan sonra kız öğrencilerle yaptığımız görüşmelerde kendilerine, okul hayatında oldukça kapalı ve mazbut giyinirken, herkese açık mezuniyet gecesinde bu kadar renkli ve şık giyinmelerinin sebebi sorulduğunda, bu iki alanın birbirinden çok farklı olduğunu, dolayısıyla kıyafetlerinin de farklı olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Aslında öğrencilerin kamusal alan-özel alan arasında bir ayrım, daha doğrusu kamusal alan içinde resmî-kamusal alan ve özel-kamusal alan şeklinde bir ayrım yapmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Böyle bir ayrım yaparken kız öğrencilerin aslında çok yönlü bir "çevre baskısı" ile iç içe oldukları gözlenmektedir. Nitekim bir kız öğrenci, bu baskıyı yoğun bir şekilde yaşadıklarını, okulda adeta bir ruhban sınıfı gibi hareket ettiklerini, ancak bu baskının hafiflediği ilk anda kişiliklerine uygun tercih yapabildiklerini belirtmiştir. Aynı öğrenci, ayrıca, son sınıf olmaları, hatta artık mezun olmaları nedeniyle nisbeten bilinçli tercih yapabildiklerini, birinci sınıfta iken bu şekilde davranmalarının mümkün olmadığını vur-

gulamıştır. Bir başka öğrenci de “okulda belki her şey yapma özgürlüklerinin olduğunu, ancak kıyafet konusunda çok fazla alternatiflerinin olmadığını” belirtmiştir. Bu ifadeler ile Touraine’nin “özne, bir yandan yaşamını ve eylemlerini belirleme isteği içinde hareket ederken, bir yandan da egemen olanların aygıtları tarafından tehdit edilen kültürel kimliğin savunulmasına çalışır” şeklindeki tespiti (Touraine 2000:349) yan yana getirildiğinde söz konusu öğrencilerin özneleşme sürecinin henüz tamamlanmadığı söylenebilir.

Touraine’a göre öznelleşme, öznenin bireyin içine girmesi, dolayısıyla bireyin özneye dönüşmesidir. Öznelleşme bireyin aşkın değerlere tabi olmasının tam tersidir. Özne, toplumsal ve kültürel düzen tarafından dayatılan tasarımların ve kuralların karşıtı olarak ruhun bedene verdiği anlamdır. Özne, birey veya grubu, kurulu düzene ve toplumsal belirlenimciliklere karşı verilen bitmek bilmez mücadeleler dolayısıyla kendi özgürlüğünü aramaya iter. Çünkü birey, ancak kendisine direnen öz yapıtlarının denetimiyle özne olur. O direniş akılcılaştırma olduğu takdirde olumludur, çünkü akıl aynı zamanda özgürlüğün aracıdır (Touraine 2000:234-5).

Henüz sağlam temellere oturmuş olmasa da, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendi üzerlerinde düşünmeye, kendilerini sınırlayan yetiştirme tarzlarını sorgulamaya başlamaları “modern birey” olma süreçlerinin ipuçları olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda modernlik, kimlik ve geçmişten gelen özellikler tarafından sıkıca kuşatılmak ya da bunları reddetmek değil, geçmişten gelen mirasa karşı eleştirel bir bakış geliştirmektir. Bu noktada önemli mesafeler alınmış olmasına rağmen tamamlanması gereken daha birçok eksiklerin olduğu söylenebilir.

“Modern ilahiyatçı kimliği” olarak da adlandırılması mümkün olan yeni ve farklı bir kimlik oluşturma noktasında önceki öğrencilerin başlattığı, ancak gerekli entelektüel donanımla destekleyemedikleri, dolayısıyla fakülte içi ile dışı arasında gözlenen farklı uygulamaların gölgesinde kalan çabaları, yeni öğrencilerin devam ettirme yönünde büyük bir istek ve arzu duymaları dikkat çekicidir. Nitekim bu konuda görüşlerine başvurduğumuz alt sınıf öğrenciler, Fakülte içinde ve dışın-

da her türlü sosyal, kültürel ve sportif faaliyetleri ilgiyle izlediklerini ve birçoğuna katıldıklarını belirtmişlerdir. Anlaşılan yeni nesil öğrenciler, söz konusu özneleşme idealini gerçekleştirme konusunda oldukça kararlı bir tavır içindedirler. Fakülteye yeni başlayan öğrencilerin yeni bir ilahiyatçı kimliği yaratma noktasında gösterecekleri çabaların entelektüel düzeyde bulacağı karşılığın derecesi, yeni bir modernliğin inşa sürecinde mezunların bıraktığı boşluğu doldurması açısından oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Akyol, T. (2001), “Eğlenmek...”, *Milliyet*, 03 Ocak 2001, s.13
- Akyol, T. (2002), “İslam ve Yaşama Sevinci”, *Milliyet*, 23 Şubat 2002, s.13
- Akşit B. (1993), “Türkiye’de İslami Eğitim”, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, Richard Tapper (ed.), İstanbul, Sarmal Yay., s.99-127
- Akyüz, N. (2001), *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı: Ankara, Marmara ve Atatürk Üniversitesi Örneği*, (yayınlanmamış), Ankara
- Akyüz, Y. (1982), *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara, A.Ü. Eğitim Bilimleri Fak. Yay.
- Apaydın, H. ve M. Ali Kirman (2004), “K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma”, 6-8 Mayıs 2004 tarihleri arasında Kahramanmaraş Belediyesi ve Maraş-Der tarafından düzenlenen *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*’na sunulan tebliğ, Kahramanmaraş, 2004
- Arslantürk, Z. ve T. Amman (2000), *Sosyoloji*, İstanbul, Kaknüs Yay.
- Baymur, F. (2004), *Genel Psikoloji*, 13.baskı, İstanbul, İnkılap Yay.
- Berger, P.L. (2002), “Sekülerizmin Gerilemesi”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, haz. A.Köse, İstanbul, Ufuk Yay., s.11-32
- Bozkurt, N. (1994), “Eğlence”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.10, İstanbul, s.483-488
- Çayır, K. (1997), “İslamcı Bir Sosyologun Hâl-i Pürmelâli”, *Yeni Şafak*, 28 Haziran 1997, s.10
- Çiftçi, A. (2003), *Nasıl Bir Sosyal Bilim*, Ankara, Kitabiyat Yay.
- Çiftçi, A. (2004), *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Bazı Uzanımları*, Ankara, Kitabiyat Yay.
- Davie, Grace (1990), “Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain”, *Social Compass*, Vol.37,

- No.4, s.455-469
- Durkheim, E. (1923), *Dinî Hayatın İptidai Şekilleri*, çev. H.Cahit, İstanbul, Tanin Matbaası
- Düzenli, P. (2001), "Klasik İslam Kaynaklarında Müzik Tartışmaları", *Marife*, Yıl 1, Sayı 2, Güz 2001, s.27-58
- Esmer, Y. ve M. Göcek (1999), "1994'ten 1998'e İslam, İslamcılık ve Politika", *Milliyet*, 2 Nisan 1999
- Geertz, C. (1998), "Kültürel Bir Sistem Olarak Din", *Din Sosyolojisi*, der. Y.Aktay, M.E.Köktaş, 2.baskı, Ankara, Vadi Yay., s.177-190
- Giddens, A. (1996), *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, çev. İ.Şahin, İstanbul, Ayrıntı Yay.
- Giddens, A. (1998), *Modernliğin Sonuçları*, çev. E.Kuşdil, 2.baskı, İstanbul, Ayrıntı Yay.
- Glock, C. (1998), "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi*, der. Y.Aktay, M.E.Köktaş, 2.baskı, Ankara, Vadi Yay., s.252-274
- Göka, E. (1996), "Üç Rockçı Kadın ve Türkiye'nin Geleceği", *Yeni Yüzyıl*, 18 Ağustos 1996, s.20
- Göle, N. (2000a), *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul, Metis Yay.
- Göle, N. (2000b), *Melez Desenler*, İstanbul, Metis Yay.
- Günay, Ü. (1999), *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum, Erzurum Kitaplığı
- Güngör, E. (1981), "Eğlencenin Sosyal ve Psikolojik Yönü", *Türk Edebiyatı*, Sayı 94, 1981, s.14-6
- İbn Haldun (1986), *Mukaddime*, çev. Z.K.Ugan, C.I, İstanbul, MEB Yay.
- Introvigne, M. (2001), "The Future of Religion and New Religions", 15-17 Haziran 2001 tarihlerinde İsveç'te düzenlenen *The Future of Religion* konulu sempozyuma sunulan tebliğ, İsveç, 2001, (<http://ww.cesnur.org>) [05 Aralık 2002]
- Kirman, M.A. (1994), *Yeniyayla'da Dinî Hayat*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara, 1994
- Kirman, M.A. (2004), *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Rağbet Yay.
- Kirman, M.A. (2004), "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Yeni Dinî Cemaatler", *Muhafazakar Düşünce*, Yıl 1, Sayı 2, Güz 2004, s.61-78
- Koçer, H.A. (1991), *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul, MEB. Yay.
- Koştas, M. (1995), *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Anka-

- ra, TDV Yay.
- Köten, A. (1994), *Asr-ı Saadette Eğlence ve Düğün*, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, C.IV, İstanbul, s.487-509
- MEB (2002), *Milli Eğitim Sayısal Veriler 2001-2002*, Ankara, MEB APK Kurul Başkanlığı Yay.
- Lewis, B. (1998), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. M.Kıratlı, 6.baskı, Ankara Türk Tarih Kurumu Yay.
- Özdalga, E. (1998), *Örtünme Sorunu*, İstanbul, Sarmal Yay.
- Özlem, D. (1998), "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İstanbul, Metis Yay., 1998, s.53-66
- Öztabağ, L. (1970), *Psikolojide İlk Adım*, İstanbul, Remzi Kitabevi
- Roy, O. (1995), *Siyasal İslam'ın İflası*, çev. C.Akalın, 2.baskı, İstanbul, Metis Yay.
- Scharf, B.R. (1970), *The Sociological Study of Religion*, London, Hutchinson & Co Ltd.
- Scheepers, P., M. Te Grotenhuis, F. Van Der Slik (2002), "Education, Religiosity and Moral Attitudes", *Sociology of Religion*, Vol.63, No.2, Summer 2002, s.157-176
- Taştan, A., A. Kuşat, C. Çelik (2001), "Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 11, Yıl 2001, s.169-192
- Temelkuran, E. (2002), "Yine Olmadı! Niye Olmadı?", *Milliyet Pazar*, 24 Kasım 2002, s.2
- Turner, B.S. (1991), *Max Weber ve İslam*, çev. Y.Aktay, Ankara, Vadi Yay.
- Touraine, A. (2000), *Modernliğin Eleştirisi*, çev. H.Tufan, 3.baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yay.
- Vernon, G.M. (1962), *Sociology of Religion*, New York, McGraw-Hill

Sosyal Değişim Dinamiğinin İslam Hukukuna Etkisi

(Peygamber ve Sahabe Dönemi)

Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ*

Özet

Değişim, her hangi bir alanda bir dönem içinde meydana gelir ve herkes tarafından fark edilebilir bir olgudur. Sosyal değişim sosyal yapı üzerinde önemli bir role sahiptir. Sosyal bir kurum olan hukuk değişmeli ve gelişmelidir. Benzer şekilde sosyal değişimler İslam hukuku açısından da önemli rollere sahiptirler. Gerçekte İslam hukuku sosyal değişme dinamiğine sahiptir. İslam hukukunun tarih boyunca sosyal değişmelerden etkilendiği bir gerçektir. Bu yüzden İslam hukuku ile sosyal değişim arasında bir bağın varlığı ifade edilmelidir. Ayrıca hem Kur'an hem de Sünnet'in İslam hukukunun yenilikçi kaynakları olduğunu da söyleyebiliriz.

Anahtar Sözcükler: *Değişim, Sosyal Değişim, İslam Hukuku*

**Dynamic Of Social Change Effects On Islamic Law
(Period Of Prophet and Sahabe)**

Abstract

Change occur any field within a period and everybody realize this situation. Social change has an important role on social structure. Law which is an social institution should change and develop. Likewise social changes have important roles from the point of view of Islamic law, as well. We very clearly say that Islamic law has a dynamic which is social change. Indeed Islamic law has been effected by social changes throughout the history. Thus, there is relationship between Islamic law and social change. Separately, we say that both the Quran and Sunne (tradition of the prophet) are revolution sources of Islamic law.

Key Words: *Change, Social Change, Islamic Law*

* Yrd.Doç.Dr. KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuk Anabilim Dalı, nurikahveci@ksu.edu.tr

Giriş

Sosyal bir olgu olan hukuk, bir yandan sosyal hayatın gerçeklerine hizmet ederken diğer yandan hukukun önemli gayelerinden olan adaletin de bu sosyal realite içerisinde gerçekleşmesi için azami gayreti göstermek durumundadır¹. Toplumun bugünü yaşarken bir yönüyle geçmişe dönük, diğer yönüyle de geleceğe yönelmiş bir özelliğe sahip olduğunun unutulmaması gerekir. Gerek fertte gerekse toplumda sürekli olarak meydana gelen değişme aslında kendiliğinden oluşan bir husus değildir. Bu değişimi insanın kültürel hamlelerinin oluşturduğu ya da değişime kültürel anlayışın büyük oranda etki ettiği bir gerçektir. Bu bağlamda hukukun dinamizmi olarak nitelendirdiğimiz sosyal değişime de dinamizm kazandıran yaşanan kültürün önemi göz ardı edilmemelidir.

Değişmenin hiç yaşanmadığı bir insan topluluğu hayal etmek mümkün değildir. Bütün insan toplulukları için bir sosyal değişimin varlığından söz edilir. Ancak sosyal değişim, medeniyet tarihinde bazen hızlı, bazen de yavaş bir seyir izlemiştir. Özellikle, Ortaçağın statik sayılabilecek toplumlarında dahi bir değişimin varlığı kabul edilmektedir. Bu arada her hangi bir değişimden söz edebilmek için belirli süreye ihtiyaç olduğu da göz ardı edilmemelidir. Diğer bir deyişle sosyal değişim ancak bir süreç içerisinde izlenebilmektedir². Buna göre değişim aynı zamanda bir süreçtir. Bazen bizler etrafımızdaki şeylerin periyodik olarak değiştiğinin de farkına varabiliriz³. Toplumda gözlemlenen bu hareketlilik aslında sosyal kurumlar açısından son derece önemli oluşumlardır.

Evrensel bir olgu olan değişim, çok eskiden beri düşünürlerin ilgisini çekmiştir. Ancak değişimin açıklanması prob-

¹ Öktem, Niyazi, **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi**, İstanbul, 1985, 192

² Erkal, Mustafa, **Sosyoloji**, İstanbul, 1999, 207

³ Ring-Nash-MacDonald-Glennon-Clancy, Nancy-Kathleen-Mary-Fred-Jennifer, **Introduction to the Study of Religion**, New York, 1998, 242

lemi, 19. yüzyılda sanayi devrimi ile birlikte gelişen hızlı sosyal hareketlilikler sonucunda önem kazanmıştır⁴.

Konunun sadece Peygamber ve sahabe dönemi ile sınırlı tutularak bu dönemlere ait belirli örnekler üzerinde değerlendirme yapılmaya çalışılması aslında çok geniş olan konuyu sınırlandırarak bir makale halinde sunmak ve bu konuda bir bakış açısı vermektir. Bu bakış açısı aynı zamanda çok yoğun bir değişimin yaşanmadığı Peygamber ve sahabe dönemi toplumunda bile değişime paralel olarak hükümlerin değiştiği hususunu dikkatlere sunarak hızlı değişimlerin yaşandığı günümüz toplumlarında bu değişimlere paralel olarak yeni hukuk normlarının oluşturulmasının zaruretine dikkat çekmek içindir.

Çalışmada önce sosyal değişim olgusunun ne olduğu meselesine kısaca değinildikten sonra özellikle İslam'ın gelişiyen toplumun karşılaşmış olduğu yeni hükümlerin sosyal yapıya uygunluğu ve sosyal yapıdaki değişime paralel olarak bazı hükümlerin değiştiği hususları üzerinde durulacaktır.

1. Sosyal Değişim

Sosyal değişim olgusunun daha kolay anlaşılabilmesi için konuya değişimin genel bir tanımının yapılarak başlanması yararlı olacaktır. Bir anlamda değişim herhangi bir şeyde ya da alanda, belirli bir zaman sürecinde hemen herkes tarafından gözlemlenebilen farklılaşma⁵ olarak tanımlanabilir. Diğer bir anlamıyla değişim, herhangi bir nesnenin veya canlı bir organizmanın ya da bir olgunun mevcut durumundan başka yeni duruma geçmesi olarak ifade edilebilir. Değişimin genel manadaki bu tanımından hareketle sosyal değişimi, sosyal ilişkilerde meydana gelen ve herkes tarafından gözlenebilen değişiklik ya da farklılaşma olarak nitelendirmemiz mümkün-

⁴ Kirman, M. Ali, **Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü**, İstanbul, 2004, 232

⁵ Gürkan, Ülker, **Hukuk Sosyolojisine Giriş**, Ankara, 1994, 68; Erdoğan, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1998, 72

dür⁶. Daha geniş anlamdaki tanımıyla sosyal değişim, toplumsal yapı içerisinde cereyan eden sosyal içerikli ilişkilerin, fikir ve düşüncelerin yeni bir şekil ve içerik kazanarak bireyler arası münasebetlerin ve toplumsal kararların farklılaşması olarak ifade edilmektedir. Bu da geçici olmayan, zaman içinde gözlemlenebilen, belirli bir toplumun yapılanmasını ve işleyişini doğrudan veya dolaylı olarak etkileyen ve toplumun geleceğe yönelik akışını değiştiren başkalaşım demektir.⁷

Değişim ve dönüşüm süreci, insanların varlıklarla kurdukları ilişki sistemiyle yakından alakalı bir olgudur⁸. Bundan dolayı değişim şüphesiz kaçınılması mümkün olmayan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Değişime karşı direnmenin ve yenileşme karşısında taassup göstermenin ne ferde ne de topluma fayda sağlamayacağı da tarihi tecrübe ile sabittir. Aksine yenileşmeye ve gelişmeye hızlı bir şekilde ayak uyduran fert ve toplumun hep önde ve başarılı olduğu da bir gerçektir. Buna paralel olarak sosyal kurumların değişme yeteneğini kendi içlerinde barındırmalarının bir zorunluluk olduğunu ve bu özelliklerini hiçbir zaman yitirmemeleri gerektiğini belirtebiliriz. Zira değişme yeteneğini kaybeden sosyal kurumların hayatta kalma yeteneklerini de kaybedecekleri açıktır.

Bir toplumda değişimi zorunlu kılan zaman ve çevre gibi iki önemli faktör bulunmaktadır. Bu bağlamda zamana bağlı olarak tarihi süreçte hiçbir hukuki hükmün değişmeden kaldığı görülmemiştir. Kanun, ihtiyacı tanzim için tedvin edilir. Yoksa ihtiyaçlar eski kanunlara uydurulmaz⁹. Yaşadığı ortamın bir ürünü olarak değerlendirilen insanın karakteri yaşadığı doğal ve sosyal ortamın oluşturduğu koşullara bağlı olarak

⁶ Doğan, İsmail, **Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar**, İstanbul 2000, 224

⁷ Dalgın, Nihat, “*Sosyal Değişme ve İslam Hukuku*”, Marife, Yıl: 3, Sayı: 2 Konya, 2003, 60

⁸ Akgül, Mehmet, **Türkiye’de Din ve Değişim**, İstanbul, 2002, 214

⁹ Erdoğan, Mehmet, **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, 2000, 15-16

biçimlenir¹⁰. Bunun için değişmede zaman ve çevre faktörünün önemi göz ardı edilmemelidir.

Bir toplumdaki kurumlar orada yaşayan değerler ve inançların bir yansıması olarak somutlaşırlar¹¹. O halde o toplumda meydana gelecek olan değer ve inanç değişiklikleri toplumsal kurumları doğrudan etkileyecektir. Bu bağlamda hukukun da etkilenmesi kaçınılmazdır.

Hukuk ilk planda beşeri hayatın sosyal gerçeklerinden doğan gayelere hizmet eder. Hukukun nihai gayesi, hukuku hukuk yapan adalet idesini gerçekleştirmektir. Bundan dolayı hukuk adalete hizmet ettiği oranda bir anlam ve kıymet ifade eder¹². Her şartta belirli ilke ve hükümlerle adaletin gerçekleştirilemeyeceği de bir gerçektir. Bunun için değişen şartlara göre adaleti gerçekleştirecek yeni ilkeler ve hükümlerin geliştirilmesi kaçınılmazdır. Bu bağlamda öncelikle bir hukuk sisteminin başarılı olabilmesinin en temel şartlarından biri şüphesiz, insanların bu alandaki ihtiyaçlarını gidermesi, beklentilerine cevap vermesi, toplumsal düzen için gerekli olan hak ve adaleti gerçekleştirebilecek özelliği kendinde barındırmasıdır. Bundan dolayı hukuk sürekli olarak kendini aktif tutarak değişen sosyal ve ekonomik şartlara uyumlu halde bulunmalıdır. Zira mevcut hukuk kuralları değişime karşı durmasına rağmen sosyal değişim ile yeni durumların ortaya çıkmasına paralel olarak yeni hukuk normlarının geliştirilmesi hukukun dinamizmi açısından son derece önemlidir.

Toplumsal ihtiyaçlar veya başka zorunluluklardan dolayı hukukta meydana gelen değişim aynı zamanda sosyal bir değişim anlamına da gelmektedir. Ancak her türlü sosyal değişim hukuk sistemindeki mevcut kuralların değişmesi gerektiği anlamına gelmez. Sadece hukuk kurallarının değişmesini

¹⁰ Erdoğan, **Ahkamın Değişmesi**, 17

¹¹ Akgül, 213

¹² Çağıl, Orhan Münir, **Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş**, İstanbul, 1966, II, 476

zorunlu kılan sosyal değişimler hukuka doğrudan etki ederler.

Mevcut hukuk kurallarının değişmesinde etkin olan hususların önemlileri arasında şunları sayabiliriz: Toplumun coğrafi yapısı, ve konumu, ekonomik etkenler, eğitsel etkenler, siyasal etkenler, ideolojiler, toplumun dini yapısı ve ahlak anlayışı gibi etkenler.¹³

Hukukun değişmesi üzerinde yukarıdaki etkenlerden sadece biri etkin olabileceği gibi hepsi de etkin olabilirler. Burada rol oynayan etkenleri, hukuk düzeninden daha hızlı gelişme gösteren olgu ya da olaylar grubu olarak belirlemek gerekir. Aynı toplumu oluşturan kurumların bir birlerine bağımlılıkları söz konusu olduğu için bu kurumların birindeki değişimin diğerlerini de hemen etkileyeceği muhakkaktır.

Sosyal değişimde hukukun bazen aktif bir rol oynadığı da gözlemlenmektedir. Böyle durumlarda hayatın doğal akışı hukuk kuralları tarafından belli bir yöne kanalize edilmek istenirken toplumsal gerçekliğin göz ardı edilmeyerek hukuk kuralları yardımı ile sosyal değişim gerçekleştirilmek istenir. Bu değişim gerçekleştirilmeye çalışılırken bu şekildeki bir değişime ayak diretecek olan bir takım olgular da göz önünde bulundurulmalıdır. Bunlar, alışkanlıklar, gelenekler, inançlar, ideolojiler, çıkar grupları, programı uygulamadaki imkansızlıklar ve yaptırım yetersizliği gibi hususlar olarak belirlenebilir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'deki şu ayet önemlidir. *“Bir toplum kendini değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez”*¹⁴. Burada insanın kendisi değiştiği gibi sosyal değişmeyi de gerçekleştiren bir varlık olduğu yaratıcının ifadesiyle beyan edilmiştir.

Değişme toplumsal dinamizm açısından önemi göz ardı edilemeyecek bir olgudur. Değişme yeteneğini kaybetmiş olan sistemler, hayatta kalma imkanını yitirmiş sosyal sistemler

¹³ Gürkan, 73

¹⁴ Rûm 30/30

demektir. Bir toplum devamlı olarak yenileşmeli, gelişmeli, yenileşmeye ve gelişmeye sürekli açık olmalıdır.¹⁵

Değişme her insan toplumunun esas karakteristiğini teşkil eder. Zira dünyada hiçbir şey sabit olarak kalmamaktadır. Buna paralel olarak tamamıyla statik bir toplumun bulunmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte değişme hızı toplumdaki topluma farklılık arzeder. Örneğin geleneksel toplumlardaki değişmeler çok ağır biçimde cereyan ederken çağdaş toplumlarda değişme kurumsal, normal ve gündelik bir olgu haline geldiği için değişme bu toplumların en temel karakteristiğini oluşturur.

Kur'an'daki, "*O her gün bir iştedir*"¹⁶ ayetinin sosyal sistemin sürekli olarak değiştiğini ifade edecek şekilde yorumlanması da mümkündür. Fakat bu değişmelerin bir kısmı önemli olmadığı için göz önüne alınmaz ve sosyal değişme olarak düşünülmezler. Bu durum çeşitli konular üzerinde oluşan değişmelerden bazılarının önemli kabul edilmesini gerektirir ve bunlar sosyal değişme olarak nitelendirilirler. Önemli kabul edilen ve dikkate alınması gereken değişmeler, sosyal sistemin yapı unsurları üzerinde oluşmuş bulunan değişiklikler olup bunlar sistemin fonksiyonunun icrası yönünden sonuçlar doğururlar. İşte bu özellikteki değişiklikler ancak sosyal değişme olarak nitelenebilirler.

Bu çalışmada Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki birkaç örnekten hareketle İslam hukukuna ilk dönem itibarıyla dinamizm kazandıran sosyal değişim ve buna paralel olarak oluşan yeni hükümlerin değerlendirilmesi yapılacaktır. Bu bağlamda öncelikle Kur'an hükümlerinin sosyal olaylarla ilintisi ve sosyal değişim karşısında gösterdiği esneklikle ilgili kısa bir bilgi verilecektir.

2. Kur'an ve Değişim

¹⁵ Dönmezer, Sulhi, **Sosyoloji**, İstanbul, 1978, 413

¹⁶ Rahman 55/29

Toplumsal değişimi sağlayan ve lokomotif görevi yapan belirli güçler vardır. Bu güçlerin iyi algılanıp güzelce tahlil edilmesiyle her türlü değişim istenildiği şekilde yönlendirilebilir. Bunu anlamak için ilahi vahye dayalı dinlere bakmak yeterlidir. Zira bu dinler vasıtasıyla toplumsal gidişata yaratıcının müdahalesi ve bu müdahale esnasındaki yönlendirmesi bize bu konuda bazı ipuçları vermektedir. Burada vahyin değişmemesi gereken bazı ilkeler çerçevesinde toplumsal değişime müdahale ederek olması gerekenleri belirlemekte¹⁷ olduğu ifade edilmektedir.

Kur'an ayetleri nazil olup bir takım hükümler vazolunurken toplumun gelişmesine, insanların olgunlaşmasına ve önceki hükümlerin içselleştirilmiş olmasına paralel olarak tedrici bir metodun izlenmiş olmasının yanında o günün toplumunun aciliyet ifade eden önemli maslahatlarını temin etmek için geçici çözümler şeklinde hükümler konmasından sonra bunların bir kısmının yenileriyle değiştirilerek süreklilik arzeden hükümlerin getirilmesi hükümler vazedilirken toplumsal gerçekliğin dikkate alındığının açık delilidir¹⁸.

Kur'an'ın bizzat kendisi değişime açık olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bunun için Kur'an'daki, "*Herhangi bir ayeti nesheder veya unutturursak, onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz*"¹⁹ ayeti ile "*Bir ayetin yerini başka bir ayetle değiştirdiğimizde, -ki Allah ne indirdiğini çok iyi bilir- onlar, 'sen uyduruyorsun' derler. Hayır, öyle değildir; ama onların çoğu bunu bilmezler*"²⁰ ayeti bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Burada aynı zamanda toplumsal değişimi hedefleyen ayetlerin bir süreç içerisinde bu hedefi gerçekleştirdiğine ve

¹⁷ Kahveci, Nuri, "*Değişime Açık Oluşu Açısından İslam Hukuku İle İlgili Bir Değerlendirme*", İslam Düşüncesinde Gelenek ve Yenileşme Sempozyumu, Kahramanmaraş, 2004, 61

¹⁸ Dalgın, 66

¹⁹ Bakara 2/106

²⁰ Nahl 16/101

toplumdaki sosyal değişime paralel olarak hükümlerin de değiştğine iki örnekle dikkat çekilerek Kur'an hükümlerinin değişimle ilgisi ifade edilmeye çalışılacaktır.

Kur'an'ın nazil olduğu toplumun maslahatlarına uygun olduğu ve insanların problemlerini çözmeye yönelik hükümler getirdiği hususunda İslam alimleri arasında fikir birliği mevcuttur²¹. Yaklaşık yirmiüç yıllık bir süreci kapsayan dönemde önceden bir maslahata binaen nazil olmuş bir ayet sonradan maslahatın değişmesiyle ya da ortadan kalkmasıyla veya toplumun belirli bir gelişim göstererek adaleti gerçekleştirmede daha uygun hükümü kabullenecek seviyeye gelmesiyle değişmiş ya da tamamen ortadan kaldırılmıştır. Kur'an'daki bazı ayetler bu bağlamda deęerlendirilmiştir²². Örneğin, kocası öldüğü için iddet beklemek durumunda olan kadının iddet müddeti bir sene²³ olarak farz kılınmışken daha sonra bu hüküm dört ay on gün²⁴ halini almıştır.

İkinci örnek olarak ise, “Sizden birinize ölüm geldiği vakt, eğer mal bırakıyorsa, muttakilere bir borç olarak, ana-babaya ve yakınlara örfe uygun bir şekilde vasiyette bulunmak farz kılındı...”²⁵ ayeti henüz mirasla ilgili hükümler vazedilmeden önce ölenin yakınlarının maslahatına binaen böyle bir hüküm konulmuştur. Sosyal değişime paralel olarak mirasla ilgili hükümler²⁶ belirlendikten sonra artık mirastan payı olan yakın akraba lehine vasiyet edilemeyeceği kabul edilmiştir²⁷. Burada ölenin mal varlığı üzerindeki miras hakları belirlenene

²¹ Hallaf, Abdulvahhab, **İslam Teşrii Tarihi** (Çev. Talat Koçyiğit), Ankara, 1970, 18

²² Şa'ban, Zekiyuddin, **İslam Hukuk İlminin Esasları** (Çev. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara, 1990, 361

²³ el-Bakara 2/240

²⁴ el-Bakara 2/234

²⁵ el-Bakara 2/180

²⁶ Mirasla ilgili hükümler için bkz. en-Nisa 4/11, 12, 176

²⁷ Buhari, Mahmmed b. İsmail, **Sahih-i Buhari**, İstanbul, t.siz, Vesaya, 6; Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, **Sünen-i Ebi Davud**, Beyrut, 1969, Vesaya 6; İbn Mace, Ebu Abdillah el-Kazvini, **Sünen-i İbn Mace**, Beyrut, 1975, Vesaya 6

kadar toplumsal şartlara uygun bir şekilde onun yakınlarının mağdur edilmemesine dönük hükümler sosyal değişmeye paralel olarak değiştirildiği anlaşılmaktadır. Bu duruma İslam hukukçularının bazıları nesih, bazıları ise tahsis adını vermektedirler²⁸. Adı ne olursa olsun Kur'an'da benzer şekilde değişime paralel olarak hükümlerin değiştirildiğine dair örnekler mevcuttur. Bu da Kur'an'ın sosyal değişime ne kadar açık olduğunu göstermektedir.

3. Sünnet ve Değişim

Hz. Peygamber'in peygamberliği süresince değişim vakıasıyla ilişkisi, değişen şartlara göre vahyin kontrolünde kendi tavrını belirleyerek toplumu bir yenileşme sürecine doğru yönlendirme şeklinde özetlenebilir. Çünkü o sadece değişen şartlara olumlu veya olumsuz, hiçbir şekilde tavır takınmayarak ayak uyduran birisi olamazdı. Zira onun asıl misyonu Allah'ın muradına uygun değişime en iyi şekilde rehberlik etmektir. Burada toplumu belli bir yöne kanalize ederek sosyal değişmeyi gerçekleştiren peygamber bu değişimin sonucunda ortaya çıkan ihtiyaçlara paralel olarak ilahi hükümlerin inmesine zemin hazırlamıştır.

Ayetlerin toplumun sosyal ve ruhsal yapısı dikkate alınarak Allah tarafından tedrici olarak indirildiği bilinmektedir. Hz. Peygamber'in uygulamaları da bize İslam dininin insanlara tebliğ edilişinde ve yaşama aktarılmasında o günkü toplumda cereyan eden olayların dikkate alındığını, toplumsal yapının uygulamalara etki ettiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in, kabir ziyaretini önce yasaklaması sonra serbest bırakması²⁹, ariyye satışına ihtiyaç dolayısıyla izin vermesi örneklerinde olduğu gibi ilk nüvesi oluşmaya başlayan İslam hukuku özel-

²⁸ Ebu Zehra, Muhammed, **İslam Hukuku Metodolojisi** (Çev. Abdulkadir Şener), Ankara, 1986, 162

²⁹ İmam Malik b. Enes, **el-Muvatta**, Beyrut, t.siz, Dahaya 8; Müslim, Ebu Huseyn, **Sahih-i Müslim**, Beyrut, 1987, Cenaiz 106; Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Sevre, **Sünen-i Tirmizi**, Beyrut, 1994, Cenaiz 60

likle Hz. Peygamber döneminde kelimenin tam anlamıyla çağdaş bir görünüm arzetmekteydi. Bu açıdan Hz. Peygamber döneminde oluşmaya başlayan İslam hukukunun o dönemdeki insanların tüm gereksinimlerini karşılayabilecek bir yapıya sahip olduğunu, toplumun çözüme kavuşturulmamış tek bir meselesi kalmadığını söylemek abartı olmaz.³⁰

Allah'ın tarihi toplumlara peygamberler vasıtasıyla müdahale ettiği bilinen bir gerçektir. Böyle bir müdahaleye, insanın yer yüzünde kendi çıkarlarını ön plana çıkarması sonucu oluşan kaos ortamından her zaman kendi imkanlarıyla kurtulmasının mümkün olmamasından dolayı ihtiyaç duyulmaktadır. İnsanlık ne kadar tecrübe kazanırsa kazansın kendi kendini çıkmaza sokma tehlikesiyle her zaman karşı karşıyadır. Bu yüzden de aşkın bir varlığın rehberliğine muhtaçtır. Çünkü insanın en güçlü yanı şartlara ve zamana göre en zayıf tarafı haline dönüşebilmektedir.

Hz. Peygamber'in sünneti ilahi vahyin rehberliğinde teşekkül ettiğine göre, onun toplumda oluşturduğu sosyal değişimi ya da toplumda kendiliğinden oluşan sosyal değişime ayak uydurmasını Kur'an'dan bağımsız olarak değerlendirmek doğru olmaz. Bu sebeple sünnetin, her konuda olduğu gibi, değişim vakıası ile ilgili tavrı da Kur'an'ın bu konudaki tavrından farklı değildir.³¹ Yine sünnetin günümüzde pratiğe aktarılması ile ilgili sorunlar Kur'an mesajının bugüne taşınmasının sorunlarından ayrı düşünülemez.

Hz. Peygamber döneminde o toplumda oluşan sosyal değişimin nelerden ibaret olduğunu anlayabilmek için öncelikle İslam öncesi cahiliye toplumunun kabaca panoramasını çizmek gerekir. İslam öncesi Arap toplumunun yapısı genel hatlarıyla kabileciliğe dayanmaktaydı. Nesepleriyle övünmek,

³⁰ Yavuz, Yunus Vehbi, "Sosyal ve Siyasal Yapının İslam Hukukuna Etkileri", Zihniyet Değişimi ve Çağdaşlaşma Sempozyumu, Bursa, 1990, 113-114

³¹ Polat, Selahattin, "Hz. Peygamber'in Sünneti ve Değişim", Değişim Sürecinde İslam, TDV, Ankara, 1997, 18

iyilik ve kötülükte yardımlaşmak kabile taassubunun toplumsal yapıya yansımaysdı. Kabile fertlerinden biri başka kabile-den birisine karşı suç işlemiş olsa suçludan ve onun kabilesinden intikam almak için mağdurun kabilesi hemen yardıma koşar, suçlu haksız ve zalim de olsa kabilesi onu savunur, karşı tarafa hasım olurdu. Kabile örflerine göre yağmacılıkta bulunmak diğer kabileye mensup kişilerin mallarını gasbetmek bir kahramanlık göstergesi olarak algılanıyordu. Bu da kuvvetli kabilelerin sürekli olarak zayıf olanları ezmesi sonucunu doğuruyordu.³² Daha sonra cahiliye dönemi diye adlandırılan bu dönemin sosyal yapısı genel hatlarıyla böyle olmakla birlikte İslam öncesi toplumun tamamını bu şekilde vasıflandırmak da doğru değildir. Zira kaynaklarda Mekke’de toplumsal görevlerle ilgili bir takım oturmuş uygulamaların varlığından da söz edilmektedir.

İslam’ın doğduğu coğrafyada İslam’dan önceki bazı hususların bilinmesi şüphesiz oraya başka bir şekil veren İslam’ın yeni uygulamalarını anlamaya yardımcı olacaktır.

4. Peygamber Dönemindeki Hükümlerin Sosyal Olguyla Uyumu

O dönemin sosyal yapısı içerisinde yer alan bir vakıa olarak kölelik müessesesi ile ilgili Kur’an ve sünnette yer alan ifadeler değerlendirildiği zaman nihai hedefin o günün toplumunda uygulanan kölelik ve cariyelik müessesesinin kaldırılması olduğu anlaşılmaktadır. O toplum için sosyal bir olay olan kölelik ve cariyelik hususunda Kur’an ve sünnetin pozitif yönde bir sosyal değişmeyi hedeflemiş olduğu söylenebilir. Durum böyle olmakla birlikte o toplumda diğer dünya milletlerinde olduğu gibi sosyal vakıa olarak bir kurum halinde kölelik ve cariyelik mevcut idi. Bundan dolayı hem Kur’an’da hem de sünnette bu sosyal vakıaya uygun hükümler bulunmaktadır.

³² Zeydan, Abdülkerim, **İslam Hukukuna Giriş** (Çev: Ali Şafak), İstanbul, 1985, 45-46

Bu sosyal gerçeklik İslam'ın toplumu belli bir yöne kanalize etmesiyle ortadan kaldırmak istediği bir husus olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Kur'an'ın inananların yaptıkları bazı hataların bağışlanmasının köle veya cariyelere hürriyet hakkının tanınmasıyla ancak mümkün olacağı hükmünü³³ getirmiş olması bunun açık bir delili olarak değerlendirilebilir.

Hız. Peygamber'in içinde yaşadığı toplumun sosyal yapısının onun toplumsal problemleri çözmesinde etkisi büyüktür. Dolayısıyla onun vahiy tarafından belirlenmemiş hususlarda geliştirdiği çözümlerin sosyal yapıya uygun olarak oluştuğu hususu açıkça ortadadır.

Burada birkaç örnek üzerinde durularak konu izah edilmeye çalışılacaktır. Birincisi Hız. Peygamber'in kıtlık yıllarında kurban kesme gücüne sahip olup bunu yapanların kurban etlerini saklamalarını yasaklamış olmasıdır. Kaynaklarımızda bununla ilgili olarak birden çok rivayet bulunmaktadır.

Âbis b. Rebî'a anlatıyor: Hız. Aişe'ye; Resulullah kurban etlerinden üç günden fazla yenilmesini yasakladı mı? diye sordum. "Evet, fakat bunu insanların (kıtlık çekip) acıktığı yılda yaptı. Böylece zenginlerin fakirleri doyurmasını arzu etmişti. Biz koyunun paçasını kaldırıp, onbeş gece sonra yiyorduk dedi." Ben: "Sizi buna mecbur eden şey ne idi?" deyince güldü ve "Resalullah Allah'a kavuşuncaya kadar, Muhammed ailesi üç gün üst üste doyuncaya kadar katıkla ekmek yememiştir" dedi.³⁴

Yine bununla alakalı olarak, Nübeyşe'nin şöyle söylediği rivayet edilmiştir: Resulullah buyurdular ki: "*Biz sizlerin, kurbanların etinden üç günden fazla yemenizi, birçoğunuza kurban eti ulaşsın diye yasaklamıştık. Şimdi, Allah Teala bolluk verdi. Artık yiyin, biriktirin ve ecir isteyin. Haberiniz olsun, bu bayram*

³³ Nisa 4/92; Mücadele 58/3

³⁴ Buhari, Et'ime 27, Edahi 16; Müslim, Edahi 28; İmam Malik, Edahi 5; Tirmizi, Edahi 14; Ebu Davud, Edahi 10; Nesai, Ebu Abdirrahman b. Şu'ayb, **Sünen-i Nesai**, Beyrut, t.siz, Edahi 37

günleri yeme, içme ve birbirimizi anma, hatırlama günleridir.”³⁵

Bu hadislerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber İslam’ın ilk yıllarında Müslümanların çektikleri maddi sıkıntılar nedeniyle bazı tedbirler almıştır. Bunlardan biri de kurban kesecek maddi güce sahip olanların kestikleri kurban etlerinden yiyecek bulma sıkıntısı çeken fakirlerle paylaşmaları hususunda zorunluluk getirmesidir. Yoksulların kurban etlerinden daha fazla istifade edebilmeleri için de kurban etlerinin üç günden fazla saklanmasını yasaklamıştı. Ekonomik sıkıntılar atlatıldıktan sonra toplumun değişen soysö-ekonomik durumuna göre Hz. Peygamber daha önceden sosyal vakıya uygun olarak koymuş olduğu bu yasakları yine sosyal durumu göz önünde bulundurarak kaldırmış kurban etlerinin uzun süre bekletilmesini ve biriktirilmesini serbest bırakmıştır.

Bu durumu anlatan bir rivayet şöyledir: Ebu Saîd el-Hudrî anlatıyor: Resulullah: “Sizden kim kurban keserse, sakın üç gecedен sonra evinde ondan bir miktar olduğu halde sabahlamasın” buyurmuştu. Ertesi yıl olunca ashab: “Ey Allah’ın resulü! Yine geçen yıl yaptığımız gibi mi yapacağız?” diye sordu. Bunun üzerine Resulullah: “Hayır! O, öyle bir seneydi ki, o zaman herkes sıkıntı çekiyordu. Ben de (kurban etlerinin) herkese ulaşmasını istemiştim” buyurdu.³⁶

Bu konuyla alakalı olarak bir diğer örneğimiz ise mut’a nikahı ile ilgili olacaktır. Kaynaklarda bildirildiğine göre mut’a nikahı toplumsal ihtiyaçlara paralel olarak belirli dönemlerde serbest bırakılmış fakat nihai hüküm olarak yasaklanmıştır. Durum böyle olmakla birlikte mut’a nikahının tam olarak hangi tarihte yasaklandığı belirli değildir. Buhari’deki rivayette onun Hayber günü yasaklandığı³⁷, Müslim’deki rivayette Mekkе’nin fethinde nehyedildiği³⁸, Müslimi’in başka bir rivayetinde

³⁵ Ebu Davud, Edahi 10; İbn Mace, Edahi 16

³⁶ Müslim, Edahi 28

³⁷ Buhari, Nikah 7

³⁸ Müslim, Nikah 22

Huneyn savaşının bir kolu olan Evtas savaşı sırasında yasaklandı³⁹, İbn Mace ve Ebu Davud'un Sünenlerindeki hadislerde ise Veda Haccı sırasında nehyedildiği⁴⁰ bildirilmektedir.

Konumuz açısından önemli olan mut'a nikahının ne zaman yasaklandığı değil nihai hükmün toplumsal değişime paralel olarak belirlendiği hususudur. Bu da aile hukukuyla ilgili ahkâmın tam teşekkül etmesinden sonra bu alandaki sosyal değişimin gerçekleşmesiyle mut'a nikahının ebedi olarak yasaklanmış olmasıdır. Bununla ilgili olarak, Semre b. Ma'bed el-Cühenî'den çeşitli yollarla nakledilen bir hadis, mut'a nikahının sonsuza kadar yasaklandığını belirtmektedir. Resulullah ile birlikte Mekke fethine katılan Seleme, orada Allah elçisinin izin vermesi üzerine bir cariye ile mut'a nikahı yapmış, rivayete göre bir veya üç gün cariye ile beraber olduktan sonra, sabahleyin Resulullah'ın Hacer-i Esved ile Kabe kapısı arasında durarak şöyle buyurduğunu nakletmiştir: *"Ey insanlar, ben size kadınlarla mut'a nikahı yapmanız konusunda izin vermişim. Şüphesiz Allah, onu kıyamet gününe kadar haram kılmıştır. Kimin yanında (mut'a nikahı ile tuttuğu) kadın varsa, onu serbest bıraksın. Onlara verdiklerinizden hiçbir şey geri almayınız"*⁴¹

Mut'a nikahıyla ilgili sahabe uygulaması da onun ebediyen yasaklanmış hükümlerden olduğuna dönüktür. Hz. Ömer'in halifeliği sırasında, mut'a nikahının hükmü üzerinde bazı tereddütler olunca, Hz. Ömer, mut'a nikahının haram olduğunu ilan etmiş ve bu konuda hiçbir sahabi ona karşı çıkmamıştır. O, halife seçildiği gün yaptığı konuşmada şöyle demiştir: "Resulullah bize üç defa mut'a nikahı yapmaya izin verdi, sonra bunu haram kıldı. Allah'a yemin olsun ki, evli bir kimsenin mut'a nikahı yaptığını bilirim, Resulullah'ın, mut'a nikahını, haram kıldıktan sonra, yeniden helal kıldığına dair

³⁹ Müslim, Nikah 3

⁴⁰ İbn Mace, Nikah 44; Ebu Davud, Nikah 14

⁴¹ Müslim, Nikah 19,22,24; İbn Mace, Nikah 44; Darimi, Abdullah b. Abdurrahman, **Sünen-i Darimi**, Beyrut, 1987, Nikah 16; Ahmed b. Hanbel eş-Şeybani, **el-Müsned**, Beyrut, t.siz, III, 406

bana dört şahit getirmezsene onu recm ederim.”⁴²

Hz. Ali'ye göre de mut'a nikahı ebediyen yasaklanmış hükümlerdendir ve Hz. Peygamber bu uygulamayı Hayber gününü yasaklamıştır.⁴³

5. Peygamber Dönemindeki Hükümlerin Sosyal Değişime Uyumu

Genel hatlarıyla Hz. Peygamber'in teşri'i kaynaklara müracaat hususunda takip ettiği yol, teşri'e ihtiyaç olduğu zamanlarda, Allah'ın hüküm ihtiva eden ayet indirmesini beklemesinden ibarettir. Ancak, kendisine bu konuda her hangi bir vahiy gelmediği durumlarda ilahî teşri'i görevini kendi ictihadına bırakmış olduğuna hükmederdi. O zaman, ilahi kanunun, teşri ruhunun, maslahatın ve ashabı ile meşveretin icab ettirdiği şekilde ictihatta bulunurdu.⁴⁴

Hz. Peygamber döneminde konulan hükümlerdeki en önemli özelliklerden biri teşri'nin tedriciliğidir. Bu durum teşri'nin zamanında ve vazolunan ahkâmın çeşitlerinde açık bir şekilde görülmektedir. Allah ve resulünün vazettikleri hükümler kanun halinde ve bir defada değil yaklaşık yirmiüç yıl gibi bir zaman diliminde, hadiselerin gerektirdiği şekilde birbirinden ayrı olarak vazolunmuştur. Her hükmün bir sudur tarihi olduğu gibi kendine has bir teşri sebebi de vardı. Zamana taalluk eden bu gelişme sayesinde her hükmün müstakil olarak bilinmesi mümkün olduğu gibi, teşri'i gerektiren hadiselere vukuf sayesinde de ilahi vahyin getirdiği ahkâmın en mükemmel bir şekilde anlaşılması kolaylaşmıştır⁴⁵.

Vazolunan ahkâmın çeşitlerine taalluk eden tedricilik ise, İslam'ın ilk günlerinde Müslümanlara, yapılması veya terk edilmesi güç olan bir şeyin teklif edilmemesi keyfiyetinde görü-

⁴² İbn Mace, Nikah 44

⁴³ Buhari, Nikah 29-32

⁴⁴ Hallaf, 16

⁴⁵ Hallaf, 16

lür. Bu teklifler, daima tedrici bir şekilde ve yumuşaklıkla olmuş, Müslümanların bunları yüklenebilecek bir istidad kazanmalarına itina gösterilmiştir. Mesela İslam'ın beş temel esasından biri olan zekat ve oruç, ancak hicretten bir sene sonra farz kılınmıştır. Bunun gibi içki, kumar, bazı evlenme akitleri, cahiliye devrinden beri alışageldikleri bazı muameleler, ilk devirlerde haram kılınmamıştı.⁴⁶ Çeşitli hükümlerdeki bu tedrici gelişme toplumsal gidişata zor kullanmadan ve işi inada bindirmeden vahiyle müdahale ederek değişimin sağlanmasına yönelik bir uygulama olarak değerlendirilebilir.

Sosyal değişime uygun bir şekilde Hz. Peygamber'in mevcut uygulamaları değiştirdiğine dair kaynaklarda pek çok örnek bulmak mümkündür. Bunlardan biri para peşin mal veresiye şeklinde yapılan bir satış olan selem akdi ile ilgili hükümdür. Hz. Peygamber daha önce mevcut olmayan malın satışını yasaklamıştı.⁴⁷ Ancak İbn Abbas'ın rivayetine göre, Resulullah Medine'ye geldiğinde oranın halkının bir, iki ve üç seneliğine meyvelerde selem alış-verişi yaptıklarını gördü. Bunun üzerine Hz. Peygamber daha önce yasaklamış olduğu bu şekil alış-verişi yeni şartları göz önünde bulundurarak ve insanların ihtiyaçlarına binaen şu şekilde kayıt altına almıştır: *"Her kim her hangi bir şeyde selem yaparsa, tartısı belli olsun; ölçüsü belli olsun, vadesi belli olsun"*⁴⁸

Yukarıda örneğini vermiş olduğumuz akit daha sonraki dönemlerde İslam hukukundaki yerini almıştır. Bu akitle ilgili detaylı bilgiler klasik fıkıh kitaplarımızda mevcuttur.

6. Sahabe Dönemi Uygulamaları

Hz. Peygamber'den sonraki dönemde artık vahye dayalı hükümler ve bu hükümleri yine vahyin kontrolüyle yorumla-

⁴⁶ Hallaf, 16-17

⁴⁷ Merginani, Burhaneddin Ebu Bekir b. Abdilcelil, **el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedi**, İstanbul, 1986, III, 71

⁴⁸ Merginani, III, 71; Mevsili, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, **el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar**, İstanbul, 1984, II, 34; Zuhayli, Vehbe, **İslam Fıkhi Ansiklopedisi** (Çev: Komisyon), İstanbul, 1990, V, 437

yan kaynak mevcut olmadığından sosyal değişme karşısında yeni hukuki düzenlemeler için farklı kaynakların kullanılması kaçınılmaz olmuştur. Bu dönemde değişik durumlarda farklı kaynaklar kullanılarak sosyal değişime de paralel yeni hükümler ortaya konulmuştur. Yeni kaynaklar olarak, sahabe icması, kıyas, maslahat, örf gibi kaynaklar kullanılmıştır. İslam hukukunun tedvin döneminde de bu kaynaklar Kur'an ve sünnetin yanında İslam hukukunun kaynakları olarak yerlerini almıştır.

Hz. Peygamber'den sonraki dört halife döneminde özellikle Hz. Ömer başta olmak üzere Hz. Osman ve Hz. Ali'nin bazı uygulamalarında da görüldüğü gibi genel nitelikli nassları belli bir olaya uygularken böyle bir uygulamanın dinin genel amaçlarına, hak ve adalet gibi evrensel nitelikteki ilkelere uygun düşüp düşmediğini göz önünde bulundurdıkları ve gerektiğinde genel kuraldan vazgeçip olaya özgü bir çözüm ürettikleri ya da ikinci bir kuralın tesisine imkan veren farklı uygulamalarda bulduklarının pek çok örneği mevcuttur⁴⁹.

Sahabe döneminde bu konuda öne çıkan isim hiç şüphesiz Hz. Ömer olmuştur. Onun kıtlığın baş gösterdiği bir dönemde hırsızlara ya da efendisinin malını çalan hizmetçiye had (hırsız için belirlenmiş ceza) uygulamaması, tek celsede söylenen üç talakı üç ayrı talak sayması, belli durumlarda ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmeyi yasaklaması, iktisadi şartlardaki değişim sonucu diyet miktarlarında yeni düzenlemeye gitmesi gibi uygulamaları sosyal değişime paralel olarak sosyo-ekonomik yapının İslam hukukuna yansımından başka bir şey değildir. Ayrıca zanaatkarlar nezdinde –kusurları olmadan zarar gören eşyanın kıymeti daha önceleri ödettirilmezken, onun döneminde –sosyal değişime uygun olarak- bu hüküm değiştirilerek zanaatkarların bu zararları ödemesi gerektiği uygulamasına geçilmiştir. Artık Hz. Peygamber hayatta olma-

⁴⁹ Özellikle Hz. Ömer'in uygulamalarıyla ilgili olarak bkz. Koçak, Muhsin, **İslam Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer'in Uygulamaları**, Samsun, 1997

dığı için teravîh namazının farzlara karışma ihtimali ortadan kalktığı gerekçesiyle cemaatle camide kılınması şeklinde bir uygulama başlatılması da bu konudaki örnekler arasında sayılabilir.⁵⁰

Sahabe dönemindeki sosyal değişime uygun olarak konulan yeni hükümlere örnek olacak nitelikteki bir başka uygulama da şudur: Kur'an-ı Kerim'de zekatın sarf yerleri belirlenmiştir. Bunlardan birisi de *müellefe-i kulubtur*.⁵¹ Hz. Peygamber'in de bizzat uygulama sahasına koyarak kendilerine zekattan hisse verdiği müellefe-i kulub konusunda Kur'an'da bir açıklama bulunmamaktadır. Hz. Peygamber bunların yeni Müslüman olmuş, henüz imanları zayıf bulunan kimseler olduğunu, imanları güçlensin ve ihtiyaç sebebiyle tekrar küfre dönmeler diye Kur'an'daki hükme paralel olarak zekattan pay vermiştir.

Hz. Peygamber'in bu uygulamasında hayırının dokunması umulan veya kötülüğünden endişe edilen gayr-i müslimlerin durumunun gözetildiği varsayılmaktadır. Yine Müslümanlara zararlarının dokunmaması veya ihtiyaç anında diğer gayr-i müslimlere karşı kendilerinden istifade edilebilmesi için zekattan pay verdiği kabul edilmiştir.

Müellefe-i kulub bir başka açıdan kendilerinde, Müslüman olacağına dair istidat görülen kavimlerin ileri gelenleri durumunda olan gayr-i müslimler olarak nitelendirilmiştir. Burada gerek kendilerinin, gerekse kavimlerinden diğer gayr-i Müslimlerin İslam'a girmelerini temin veya kavimlerinden Müslüman olanların İslam üzere sebatlarına engel olmamaları için kendilerine zekattan pay verilir esası benimsenmiştir.⁵²

Hz. Peygamber'in vefatından sonra müellefe-i kulubdan bazıları Hz. Ebu Bekir'e müracaat edip, Hz. Peygamber'den aldıkları hisselerine dair ellerindeki belgelerin yenilenmesini

⁵⁰ Karaman, Hayrettin, **İslam Hukuk Tarihi**, İstanbul, 2001, 108-109

⁵¹ Tevbe 9/60

⁵² Koçak, 46

istemişlerdi. O da değiştirerek yeni belgeler vermişti. Sonra bunlar, Hz. Ömer'e gelip durumu ona da haber verdiler. Hz. Ömer bu belgeleri onların ellerinden alarak yırtmış ve onlara şöyle demişti: Resulullah İslam'a ısındırmak için size zekattan pay veriyordu. Bugün ise Allah dinini yüceltmıştır. Eğer İslam üzere sabit olursanız ne ala, aksi halde aramızı kılıç ayırır. Bunun üzerine onlar, Hz. Ebu Bekir'e gidip Hz. Ömer'in yaptığını anlattılar ve: sen misin halife yoksa Ömer mi? dediler. Hz. Ebu Bekir de: Allah dilerse Ömer de olur diye karşılık verdi. Ne Hz. Ebu Bekir ne de sahabeden bir başkasının Hz. Ömer'in bu söz ve davranışına karşı çıkmadığı kaynaklarda ifade edilmiştir.⁵³

Sonuç

Birkaç örnek ele alarak genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız Peygamber ve sahabe dönemine ait değerlendirmelerden de anlaşılacağı gibi İslam hukuku toplumsal gelişme ve değişime paralel olarak ortaya çıkan ihtiyaçlara uygun çözümler getirmede son derece dinamik bir yapı sergilemektedir. Yani İslam hukuku yaşayan bir toplumun hukuku olarak işlev görmüştür. Toplumda görülen değişiklikler İslam hukukunun hükümleri üzerinde de etkisini göstermiştir. Alınan kararlarda kamu yararı, hakkaniyet, adalet ya da başka evrensel nitelikteki benzer değerlere dayanılarak yerleşmiş muayyen bir kaidenin dışına çıkmayı gerektirse bile bu değişimin dinin genel kuralları çerçevesinde gerçekleştiği de tarihi bir vakıadır.

Gerek Peygamber gerekse sahabe döneminde vazedilen hükümlerdeki bu dinamizm İslam hukukunun tedvin döneminde de kendisini aktif bir şekilde göstermiş olduğunun önemine vurgu yapmak yerinde olacaktır.

Sonuç olarak ilk devirlerdeki sosyal vakıaya uygunluk ve değişime paralel olarak hükümlerde meydana gelen değişme

⁵³ Kasani, Ebu Bekir b. Mes'ud, **Kitabu Bedai'u's-Senai' fi Tertibi's-Şerai'**, Beyrut, 1986, II, 45

göz önünde bulundurularak günümüzde ilkeli ve prensipli bir şekilde benzer uygulamayla İslam hukukuna hak ettiği dinamizmin kazandırılması gerektiğini vurgulamak istiyoruz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybani, el-Müsned, Beyrut, t.siz
Akgül, Mehmet, Türkiye’de Din ve Değişim, İstanbul, 2002
Buhari, Mahmmmed b. İsmail, Sahih-i Buhari, İstanbul, t.siz
Çağıl, Orhan Münir, Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş, İstanbul, 1966
Dalgın, Nihat, “*Sosyal Değişme ve İslam Hukuku*”, Marife, Yıl: 3, Sayı: 2 Konya, 2003
Darimi, Abdullah b. Abdirrahman, Sünen-i Darimi, Beyrut, 1987
Doğan, İsmail, Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar, İstanbul 2000
Dönmezer, Sulhi, Sosyoloji, İstanbul, 1978
Ebu Davud, Edahi 10; Nesai, Ebu Abdirrahman b. Şu’ayb, Sünen-i Nesai, Beyrut, t.siz
Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as, Sünen-i Ebi Davud, Beyrut, 1969
Ebu Zehra, Muhammed, İslam Hukuku Metodolojisi (Çev. Abdulkadir Şener), Ankara, 1986
Erdoğan, Mehmet, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1998
Erdoğan, Mehmet, İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, 2000
Erkal, Mustafa, Sosyoloji, İstanbul, 1999
Gürkan, Ülker, Hukuk Sosyolojisine Giriş, Ankara, 1994
Hallaf, Abdulvahhab, İslam Teşrii Tarihi (Çev. Talat Koçyiğit), Ankara, 1970
İbn Mace, Ebu Abdillah el-Kazvini, Sünen-i İbn Mace, Beyrut, 1975
İmam Malik b. Enes, el-Muvatta, Beyrut, t.siz
Kahveci, Nuri, “*Değişime Açık Oluşu Açısından İslam Hukuku İle İlgili Bir Değerlendirme*”, İslam Düşüncesinde Gelenek ve Yenileşme Sempozyumu, Kahramanmaraş, 2004
Karaman, Hayrettin, İslam Hukuk Tarihi, İstanbul, 2001
Kasani, Ebu Bekir b. Mes’ud, Kitabu Bedai’u’s-Senai’ fi Tertibi’s-Şerai’, Beyrut, 1986
Kirman, M. Ali, Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü, İstanbul, 2004
Koçak, Muhsin, İslam Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer’in Uygulamaları, Samsun, 1997

- Merginani, Burhaneddin Ebu Bekir b. Abdilcelil, el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedi, İstanbul, 1986
- Müslim, Ebu Huseyn, Sahih-i Müslim, Beyrut, 1987
- Öktem, Niyazi, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi, İstanbul, 1985
- Polat, Selahattin, "Hz. Peygamber'in Sünneti ve Değişim", Değişim Sürecinde İslam, TDV, Ankara, 1997
- Ring-Nash-MacDonald-Glennon-Clancy, Nancy-Kathleen-Mary-Fred-Jennifer, Introduction to the Study of Religion, New York, 1998
- Şa'ban, Zekiyuddin, İslam Hukuk İlminin Esasları (Çev. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara, 1990
- Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Sevre, Sünen-i Tirmizi, Beyrut, 1994
- Yavuz, Yunus Vehbi, "Sosyal ve Siyasal Yapının İslam Hukukuna Etkileri", Zihniyet Değişimi ve Çağdaşlaşma Sempozyumu, Bursa, 1990
- Zeydan, Abdulkerim, İslam Hukukuna Giriş (Çev: Ali Şafak), İstanbul, 1985
- Mevsili, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar, İstanbul, 1984

Klâsik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu

Yrd.Doç.Dr.M.Akif ÖZDOĞAN*

Özet

Klâsik Arap şiirinde intihâl olgusu, tarihi süreci içerisinde edebiyat eleştirmenlerinin gündeminde kalmuş; şiirin söz ve anlamının tamamının veya bir kısmının aşırılması intihâl kabul edilmiştir. Abbâsiler döneminde bazı ön yargılı edebiyatçıların, yenilikçi (muhtes) şâirleri intihâl ile suçlamaları üzerine, edebiyat eleştirmenleri intihâl kriterleri tespit etmişlerdir. Şâirlerin intihâli konusunda önemli ve ciddi çalışmalar yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: *Klâsik Arap şiiri, intihâl, yenilikçi şâir, eleştiri.*

The Plagiarism Case In The Classic Arab Poem

Abstract

The Plagiarism case continued on the agenda of the literature critics through history in the classic Arab poem. It was accepted that remarks and meanings of poem was completely or partly plagiarized was plagiarism. Once some of prejudiced litterateur had accused advocate of change (muhtes/ modern) poets of plagiarism, the literature critics determined plagiarism criterions in the Abbasid period. In this field, important and serious works were brought out.

Keywords: *Classic Arab poem, plagiarism, modern poet, critic*

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Giriş

Klâsik Arap edebiyatı tarihinde intihâl (aşırma), İslâm öncesi ve sonrası dönemde az rastlanan, Emevîler döneminde nakâiz şâirlerinin birbirlerini intihâl ile suçlamaları ile hızını artıran, Abbâsîler döneminde ise muhdes (yeni) şâirlerin edebî çevreye girmeleri ile büyük artış gösteren bir olgudur.

Abbâsîler döneminde muhdes şâirler denilen Ebû Temmâm ve taraftarları, şiirde edebî sanat ağırlıklı yeni tarz ve üslûb kullanmaları üzerine, kadîm (önceki döneme tâbi olan) şiir taraftarları el-Buhturî etrafında toplanarak, Ebû Temmâm ve arkadaşlarının şiirleri hususunda, yenilikleri kabul etmeme ve yeni olarak gösterilenlerin önceki şiirde de olduğunu, hatta yenilerin eski şiirlerin lafız ve anlamlarını intihâl ettiklerini ortaya koyan çalışmalar yapmışlardır. Bu durum karşısında muhdes şiir taraftarları da el-Buhturî'nin şiirlerindeki intihâllerini tespit eden çalışmalar başlatmışlardır.

İntihâl konusunda aşırılıklar ortaya çıkınca, orta yolu bulmaya çalışan eleştirmenler, konu ile ilgili metodolojik kurallar ortaya koymuşlardır. Bu dönemden itibaren, edebî eleştirinin en önemli konularından biri olmuştur. İntihâl, müstakil belâgat kitaplarında da bedî' sanatlarının sonunda ek olarak yerini almıştır. Klâsik şiirde intihâl ile ilgili onlarca isim üretilmiş ve bunların en kapsamlısı da *serika* (çoğ. serikât) kavramı olmuştur. *Serika* kavramı İslâm öncesi *intihâl* ise Emevîler döneminden itibaren kullanılmıştır.

İntihâl Ve Serika Kavramının Anlam Alanı

Bu kavramların tanımını Arapça kaynaklardan vermeden önce günümüzde yapılan tariflere bir göz atalım. İntihâl, birinin eserini bütünüyle veya kısmen alıp kendine mal etme anlamına gelmektedir. İntihal etmek, edebî hırsızlık yapmak, başkalarının eserlerini kendine mal etme, başkasına ait bir edebiyat eserini (özellikle şiir) tamamen veya kısmen kendisi-

nin gibi göstermek gibi anlamları da vardır¹.

Bilimsel çalışmalarda intihâl ise, sözlük anlamına uygun olarak “başkalarının düşüncelerini, görüşlerini bilgi kaynağını bildirmeden ve atıfta bulunmadan bilinçli olarak ya da farkında olmadan alıp kullanmak ve kendi görüşü gibi sunmak” şeklinde tarif edilmektedir. İntihâli, bir yazının tamamını veya bir kısmını kaynak belirtmeksizin yapılan biçimsel aşırma; birinin görüşlerini dilsel ve yapısal anlatımını değiştirerek aşırma şeklinde ele almak mümkündür².

Türk edebiyatında *intihâl* kelimesi “Edebiyatta birinin yazı veya şiirini kendisinin gibi gösterme³” anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Tâhir’ül-Mevlevî, “Edebiyat Lügati” adlı eserinde intihâli, “Başka bir şâirin sözünü benimsemektir (aşırma) ki müteşâirlerin (şâir geçinenlerin) tutuldukları bir hastalıktır”, şeklinde tarif ederek “Böylelerine “düz-d-i sühân” yani “söz hırsız”, yaptıklarına da “intihâl-i şi’r” yani şiir çalmak” denildiğini belirterek Sünbülzâde Vehbî’nin, meşhur “Sühân” kâsidesinde böyleleri için:

İntihâl-i şi’r edene kat’-i zebân lâzımdır

Böyledir şer’-i belâgatta fetâvây-ı sühân

(Şiir intihâli yapanların belâgat kanunlarına göre dillerinin kesilmesi lazımdır).

Hükmünü verdiğini belirtir⁴. Belâgat kurallarına göre intihâl yapanların dilinin kesilmesi mecâzi bir ifade olup, şâirin diğer şâirler çevresinden dışlanması şeklinde anlamak mümkündür. Nitekim Emevî şâirlerinden el-Ferezdak (112/730)’ın, “en iyi intihâl, el kesilmesinin olmadığı intihâl-

¹ Meydan Larousse, *İntihâl maddesi*, Meydan yay., İstanbul, VI, 352.

² İntihâl, <http://www.fbe.mefu.edu.tr/intihal/intihal.thm>. Erişim tarihi: 07.10.2005

³ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kültür Bak. yay., Ankara, 1989, I, 497; Seyit Kemal Karaalioğlu, *Türkçe ve Edebiyat Sözlüğü*, Okat yay., Ankara, 1967, 81.

⁴ Tahir’ül-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, Enderun Kitâbevi, İstanbul, 1973, 67.

*dir*⁵”, sözü şiir intihâlinde maddi cezanın olmadığına işaret eder.

Günümüzdeki Arapça belâgat lügatlerinde *serika* kavramı ile *intihâl* kavramlarının⁶ tarifi sade bir tarzda “*bir şâirin başka bir şâirin şiirini alıp, kendisine mâl etmesi*” şeklinde küçük farklılıklarla aynı anlamda kullanılmaktadır. Arapçada aşırma anlamında kullanılan intihâl ve serika kavramları Türkçede de intihâl ve sirkat olarak kullanılmaktadır. Çalışmamızda serika, sirkat kelimeleri yerine dilimizde de kullanılan intihâl kelimesini kullanacağız. Bu bağlamda kullanacağımız intihâl kelimesi, Klâsik Arap şiirindeki serika'nın tamamını kapsamaktadır.

Klâsik Arap edebiyatında *intihâl* kelimesi *şür aşırması* konusunda kullanılmakla birlikte *serika* (ç.serikât) kelimesi daha yaygın olarak kullanılmıştır. Klâsik dönemde aşırma olgusu, es-Serikâtu's-şi'riyye adı altında ele alınmıştır. Çağdaş yazarlar arasında, hem şiir, hem de diğer söz aşırımlarını *es-serikâtu'l-edebiyye* adıyla kullananlar da vardır⁷. Nitekim Bedevî Tabâne'nin “*es-Serikâtu'l-edebiyye*” si⁸, 'Abdul'azîz el-Hanevî'nin “*Dirâse havle's-serikâti'l-edebiyye*” adlı eserleri bunlar arasındadır. Bu dönemde *serika* kavramı ile intihâl kavramı eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte; *İntihâl* ile “*başkasına ait bir sözü lafız ve anlamı ile aşırma*” kastedilirken; *serika* ile “*ahz, ictilâb, nesh, mesh, selh, açık ve gizli intihâl, iyi intihâl gibi kavramları içine alan ve bir kısmı intihâl kabul edilmeyen bir olgu*” ifâde edilmiştir.

⁵ eş-Şâhid el-Büşeyhî, *Mustalahâtu'n-nakdi'l-Arabî*, Dâru'l-Kalem, 1993, 287.

⁶ el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, N-h-l ve S-r-k maddesi, neş. Mehdi el-Mahzûmî- İbrâhim es-Samarrâî, el-Muessesetu'l-a'lâmî, Beyrut, 1968; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatavvurihâ*, Matba'atu'l-mecâmi'il-ilmîyye, Irak, karş: intihâl: I,323, serika: III, 38; eş-Şâhid el-Büşeyhî, *Mustalahâtu'n-nakdi'l-edebî*, 287.

⁷ İsmail Durmuş, “İntihâl” mad., *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, XXII, 347.

⁸ Bkz. Bedevî Tabâne, *es-Serikâtu'l-edebiyye*, Nehdatu Mısır, Kahire, tsz., 32.

İntihâlin Tarihî Gelişimi

Klâsik Arap şiirinde intihâl olgusunun tarihi süreç içerisinde geçirmiş olduğu değişiklikleri ortaya koymak için semantik yöntemden⁹ yararlanacağız. Bu açıdan, intihâl kavramının İslâm öncesi, Sadru'l-İslâm (İslâm'ın doğuşundan Emevilere kadar olan dönem), Emevîler (41/661-132/750) ve Abbâsîler (132/750-656/1258) döneminde gelişimini kısaca ele alacağız.

İslâm Öncesi Ve Sadru'l-İslâm Döneminde İntihâl

Arap edebiyatında şiir intihâli İslâm öncesi dönemden itibaren var olup, eşya hırsızlığına benzetilmiş¹⁰, şâirler intihâli kusur kabul etmiş ve kendilerinde böyle bir özelliğin olmadığını vurgulamışlardır. Bu dönem şâirlerinden Tarafe b. 'Abd (m.560), şiir intihâli yapmadığını ve insanların en kötüsünün şiir intihâlinde bulunan olduğunu veciz bir şekilde şöyle vurgulamıştır¹¹.(Basît):

وَلَا أُغَيِّرُ عَلَى الْأَشْعَا أُسْرُفُهَا	غَنَيْتُ عَنْهَا وَشَرُّ النَّاسِ مَنْ سَرَقًا
<i>Ben aşırarak şiir intihâli yapmam. Buna ihtiyacım da yok. İnsanların en kötüsü intihâl yapandır.</i>	

Tarafe, bu şiirinde önce "igâre" daha sonra "serika" kelimesini kullanarak başkasının şiirini intihâl etmediğini belirtmiştir. İgâre kavramı, "büyük ve meşhur bir şâirin diğer bir şâirin orijinal ve hoş anlamlarını alıp, kullanması¹²" anlamına gelmektedir.

İslâm öncesi dönemde İmru'û'l-Kays (m.540) ile Tarafe

⁹ Semantik yöntem için Bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar neş., çev. Süleyman Ateş, İstanbul, tsz., 15; F.R. Palmer, *Semantik*, çev. Ramazan Ertürk, Kitâbiyât, Ankara, 2001.

¹⁰ Muhammed 'Azzâm, *Mustalahâtun nakdiye*, Menşûrâtu vezâreti's-sekâfe, Dimeşk, 1995, 279.

¹¹ Tarafe b. 'Abd, *Divân*, neş. Kerim el-Bustânî, Dâru sâdir, Beyrut, tsz., 70; Muhammed es-Seyyid el-Hadîdî, *es-Serikâtu's-şi'riyye beyne'l-Âmidî ve'l-Curcânî*, Mansûre, 1997, 16.

¹² İbn Reşîk, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbihî ve nakdih*, neş. Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-cil, Beyrut, 1972, II, 284.

b. ‘Abd (m.560); el-A‘şâ (7/628) ile en-Nâbiga (m.604); Evs b. Hacer (vefatı hicretten önce) ile Zuheyr b. Ebî Sulmâ (m.610) birbirlerinin şiirlerini intihâl ettikleri rivâyet edilmektedir¹³.

Bu dönemde yapılan şiir intihâli ile ilgili en çok kullanılan örnek, İmru‘u‘l-Kays ile Tarafe b. ‘Abd’in aşağıdaki beyitleridir. Tarafe’nin İmru‘u‘l-Kays’tan intihâl ettiği rivayet edilen bu beyitler, lafız ve anlam olarak aynı, sadece son kelimeler farklı olup, bu kelimeler de aynı anlamda kullanılmıştır.

İmru‘u‘l-Kays¹⁴, (Tavîl):

يقولون لا تهلك أسي وتجمَل	وقفا بها صَحْبِي عَلِيَّ مَطِيٍّ هُمْ
“Arkadaşlarım orada develerini durdurarak bana, kendini hüüzün ve kedere bu kadar kaptırma, sabırlı ol, diyorlardı”.	

Tarafe¹⁵, (Tavîl):

يقولون لا تهلك أسي وتجمَل	وقفا بها صَحْبِي عَلِيَّ مَطِيٍّ هُمْ
“Arkadaşlarım orada develerini durdurarak bana, kendini hüüzün ve kedere bu kadar kaptırma, sabırlı ol, diyorlardı”.	

Bir kısım edebiyat tenkitçilerine göre Tarafe, bu beyti İmru‘u‘l-Kays’tan intihâl etmiştir. Ancak bu intihâl ithamı el-Kâdi el-Curcânî (392/1002) gibi tenkitçiler tarafından *tevârud* kavramı ile hafifletilmiştir¹⁶.

Tevârud; “Aynı dönemde yaşayan iki şâirden birinin söylediği şiiri, diğer şâirin bunu duymadan zihnine, gönlüne doğarak söylemesi”¹⁷ anlamına gelmektedir. Ünlü dilci Ebû Amr b. el-‘Alâ (154/774)’ya “iki şâirin lafız ve anlamı aynı olan şiir söy-

¹³ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu‘l-mustalahâti‘l-belâgiyye ve tatavvurihâ*, III, 38.

¹⁴ İmru‘u‘l-Kays, *Dîvân*, neş. Hannâ el-Fâhûrî, Dâru‘l-cil, Beyrut, 1989, 27.

¹⁵ Tarafe b. ‘Abd, *Dîvân*, 19.

¹⁶ el-Kâdi el-Curcânî, *el-Vasâta beyne‘l-Mutenebbî ve husûmihi*, neş. Muhammed el-Bicâvî, Kahire, 1945, 183; Usâme b. Munkiz, *el-Bedî‘ fi‘l-bedî‘*, neş. Ali Muhennâ, Dâru‘l-kutubi‘l-‘ilmiyye, Beyrut, 1987, 310.

¹⁷ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu‘l-mustalahât*, II, 378;

lemesi mümkün müdür”, diye sorulunca, “İki şâirin aklına aynı lafız ve anlam gelebilir¹⁸” diyerek tevârud kapısını aralamıştır. Edebiyat kaynaklarında meşhur şâirlerin tevârud yolu ile benzer şiir söylemelerine ilişkin pek çok örnek bulmak mümkündür. Eğer bu beyitlerin tevârud yolu ile söylenmediği tespit edilirse, intihâl olduğu söylenir. el-Kazvîni (739/1338) bu konuda daha ihtiyatlı olunması gerektiğini şöyle belirtir: “Lafız ve anlamda şâirin ittifakının rastlantı olması da mümkündür. İkincinin birinciden intihâl ettiği bilinmediği takdirde falan şâir şöyle dedi, filan şâir de ondan önce şöyle demiştir, denilir¹⁹.”

İbn Reşik (456/1063) İmru’u’l-Kays ve Tarafe’ye nisbet edilen beyitler hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: *Tarafe, ‘Amr b. Hind döneminde yaşamış 20 yaşında bir delikanlıydı. İmru’u’l-Kays ise el-Munzir el-Ekber döneminde yaşamıştır. Bu nedenle bu iki şâir aynı dönemde yaşamamışlardır. Aynı dönemde yaşamadıkları için tevârud de söz konusu olamaz. Ayrıca Tarafe’ye nisbet edilen bu beytin ona ait de değildir²⁰”.*

Kaynaklarda Kuseyyir ‘Azze (105/723) ile Cerîr (110/729)’e ait lafız ve anlamı aynı olan bir beyitte de tevârud olduğu bilgisi yer almaktadır²¹.

Sadru’l-İslâm döneminde intihâl olgusunun pek gündeme gelmediği görülmektedir. Ancak Hassân b. Sâbit (44/673) gibi hem İslâm öncesi hem de Sadru’l-İslâm döneminde yaşayan şâirler intihâl yapmadıklarını belirtmişlerdir. Hassân b. Sâbit (44/673), şiir intihâli yapmadığını ve zaten buna ihtiyacı olmadığını şu beyitte güzel bir şekilde ifade etmiştir²². (*Kâmil*):

¹⁸ İbn Reşik, *el-‘Umde*, II, 289.

¹⁹ Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu’l-miftâh*, yayına hazırlayan: Nevzat H. Yanık-Mustafa Kılıçlı-Sadi Çögenli, Huzur yay., İstanbul, tsz., 255-258

²⁰ İbn Reşik, *el-‘Umde*, II, 289.

²¹ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye*, II, 378

²² Hassân b. Sâbit, *Divân*, neş.Yûsuf ‘İd, Dâru’l-cil, Beyrut, 1992, 161.

بل لا يُوافقُ شعراً هم شعري	لا أسرقُ الشعراء ما نطقوا
Şâirlerin söyledikleri sözleri intihâl etmem, zira onların şiirleri benim şiirlerime göre değildir.	

Bu dönemlerde intihâl konusu fazla gündeme gelmese de şâirler intihâlin aşırma ve hırsızlıkla aynı olduğunu kabul etmişler ve intihâl ithamı ile karşılaşmaktan endişe etmişlerdir.

Emevîler Döneminde İntihal

Emeviler döneminde Irak'ta el-Ferezdak (112/730), Cerîr (114/732) ve el-Ahtal (92/710) arasında birbirlerini hicveden nakâiz şiir türü ortaya çıkmıştı²³. Bu şâirler kendi aralarındaki husumetten dolayı birbirlerini intihâl ile itham edip; kendilerini intihâl ithamından aklamaya çalışmışlardır.

Bu dönem şâirlerinden el-Ferezdak, şiir intihâli ithamına en çok maruz kalan şâirdir. el-Asmaî (216/813)'nin onun şiirlerinin onda dokuzunun intihâl olduğunu belirtmesi²⁴ de bunu göstermektedir. Yine kaynaklarda aşağıdaki vâkıa el-Ferezdak'ın intihâl ettiğini gösteren en yaygın rivayetlerden biridir: Şâir Cemîl Buseyse (82/701), bir topluluğa şiir inşâ ederken, el-Ferezdak oraya yaklaşarak Cemîl'in şiirlerini dinlemeye koyulur. Cemîl aşağıdaki şiiri okuyunca²⁵: (Tavîl):

فإن نحن أومأنا إلى الناس وققوا	نسيرُ أمام الناس والناس خلفنا
“İnsanlar arkamızda olduğu halde biz onların önünden yürürüz. Biz onlara işaret edince dururlar”.	

el-Ferezdak, bağırarak “bu şiir benimdir”, der. Cemîl de “hayır, benim şiirimdir” diyerek onun fikrini reddeder. el-

²³ Bedevî Tabâne, *Dirâsâtun fi'n-nakdi'l-edebî*, 100; Muhammed el-Berâzî, *en-Nakdu'l-edebiyî'l-kadîm*, Muessesetu'r-risâle, Beyrut, 1987, 105.

²⁴ el-Asmaî, *Kitâbu Fuhûleti's-şua'ra*, neş. Charles C. Torrey, Dâru'l-kitâbi'l-cedîd, 1971, 19; el-Merzubânî, *el-Muveşşah*, neş. Muhammed 'Alî el-Bicâvî, Nehzatu Mısır, Beyrut, tsz., 146.

²⁵ Cemîl, *Divân*, Dâru sâdir, Beyrut, 1966, 85.

Ferezdak, bu duruma aldırış etmez ve Cemil'in beytini intihâl ederek oradan ayrılır²⁶.

el-Ferezdak, Cemil'in bu beytini aşağıdaki hale getirir²⁷:
(Tavîl):

ترى الناس ما سرنا يسرون خلفنا	وإن نحن أومأنا إلى الناس وقفوا □
“Yürüdüğümüzde insanların da arkamızdan yürüdüklerini, onlara işaret ettiğimizde durduklarını görürsün”.	

İbn Reşîk, el-Ferezdak'ın Cemil Buseyne'nin bu beytini zorla aldığını belirterek, buna igâre denildiğini ifâde eder²⁸.

el-Ferezdak, aşağıdaki beytinde şâir Cerîr'in şiir intihâl etmesini, kendi babasını bırakıp başkasını baba olarak kabul etmesine benzetmiştir²⁹. (Kâmil)

إنَّ استراقَكَ يا جريرُ قصائدي	مثل ادِّعاءِ سوى أبيك تنقلُ
Ey Cerîr, benim kasidelerimi çalman, kendi babanı bırakıp başka birini baba kabul etmen gibidir.	

el-Ferezdak, aşağıdaki beytinde, Cerîr (110/729)'e şiirlerini intihâl ettiği ithamında bulunarak “tenahhul” kavramını kullanır³⁰ : (Kâmil)

لَنْ تُدْرِكُوا كَرَمِي بِلُؤْمِ أَبِيكُمْ	وأوابدي بِنْتَحُلِ الأشعار
Babanızın asaletsizliğini kurtarmak için şiir çalarak soy-luluğuma ve şahane kasidelerimin düzeyine ulaşamazsınız.	

el-Ferezdak, el-'Ubeyl b. el-Ferh hakkında “şiirlerinde intihâl (serûk) vardır” ifâdesini kullanarak³¹ intihâl olayını benimsemediğini belirtmektedir.

²⁶ el-İsfehânî, *el-Egânî*, IX, neş. Muhammed el-Gırbâvî, el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1993, 341; el-Merzubânî, *el-Müveşşah*, 145.

²⁷ el-Ferezdak, *Divân*, II, neş. Mecid Tarâd, Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1992, 82.

²⁸ İbn Reşîk, *'Umde*, II, 284.

²⁹ el-Ferezdak, *Divân*, II, 215.

³⁰ el-Ferezdak, *Divân*, I, 393.

³¹ el-İsfehânî, *el-Egânî*, XXII, neş. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Misriyye, Kahire, 1992, 340.

Cerîr de aşağıdaki beytinde intihâlden uzak olduğunu belirterek; intihâl çeşitlerinden “*ictilâb*” kavramını kullanır³².
(*Vâfir*)

ألم تُخبرُ بِمَسْرُجِي القوافي	فلا عيأ بهنَّ و لا اجتلابا
Benim uyumlu ve güzel kafiyelerim şürdeki durumumu haber vermiyor mu? Ben kafiyede zorlanmam ve kafiye için kimsenin şürini aşırımam.	

İctilâb kavramı, bu beyitte intihâl anlamına gelmekle birlikte intihâlin kavramlaşma sürecinde *ictilâb*, “Bir şâirin, diğer şâirin beytini beğenip; örnek için (mesel) nakletmesi”³³ anlamını kazanmıştır.

Nakâiz şâirlerinden el-Ahtal bir şiirinde “sözümde intihâl yoktur³⁴” ifâdesini kullanarak, kendisinin intihâl yapmadığını belirtmiştir. Ancak kaynaklarda el-Ahtal’a atfedilen “Biz şâirler, lafız intihâlini daha çok yaparız³⁵” sözü onun da intihâlden uzak durmadığı fikrini vermektedir. Cerîr ise, el-Ferezdek’in ithamına maruz kalmasına karşın; o dönemi çok iyi tanıyan el-Asma’î, Cerîr’in “otuz kasidesini inceledim, sadece yarım beytinde intihâl buldum³⁶”, şeklinde olumlu görüş belirtmiştir. Ancak el-Kâdî el-Curcânî’nin intihâlin çok eskiden beri süregelen bir sorun olduğunu ifâde etmesi³⁷ de şâirlerin başka şâirlerin lafız ve anlamlarını kullanmaktan geri duramadıkları bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır³⁸.

Şâir İbn Mukbil (25/645) de intihâl anlamında “serikât” kavramını muhatabını şiir intihâlinde beceriksizlikle suçlama-

³² Cerîr, *Dîvan*, Dârü sâdir, Beyrut, 1960, 57; eş-Şâhid el-Büşeyhî, *Mustalahâtu’n-nakdi’l-arabî*, 292.

³³ Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahât*, I, 52.

³⁴Bkz. el-Ahtal, *Dîvân*, neş. Mehdi Nâsiruddîn, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1986, 270.

³⁵ el-Merzubânî, *el-Muveşşah*, 186.

³⁶ el-Asma’î, *Kitâbu Fuhûleti’s-şua’râ*, 19.

³⁷ el-Curcânî, *el-Vasâta*, 214.

³⁸ Bkz. el-Merzubânî, *el-Muveşşah*.

sında kullanmıştır³⁹. (Tavîl)

كلام تهاداه اللئام تهاديا	وأما سُرَاقَاتُ الهجاءِ فَإِنَّهَا
Onun hiciv konusunda yaptığı intihâller, adi kişilerin yapacağı iştir.	

Abbâsîler Döneminde İntihal

Abbâsîler döneminde edebiyat tarihi ve edebî eleştiri eserlerinin yazılmaya başlanmasıyla birlikte, intihâl olgusunun kaynaklarda yer yer ele alınmaya başlandığı görülür. Muhdes şâirlerin öncüsü Ebû Temmâm (231/845) edebî sahada önemli tesirler bırakıncaya kadar bu konu normal bir seyirde gelişme gösterir⁴⁰. Muhdes şâirler döneminde intihâl alanı çok genişleyerek edebî eleştirinin konusu oldu. Daha sonraları da müstakil belagat kitaplarının son bölümünde geniş olarak ele alındı.

el-Asmaî (216/813) *Kitâbu Fuhûleti's-şua'ra'*, adlı eserinde şiir intihâlini ele aldığı şâirlerin özelliklerini anlatırken intihâl yapan şâirleri de belirtir: “Tufeyl (8/629) bana göre İmru'u'l-Kays'tan daha iyi şâirdir, ancak Tufeyl onun şiirlerinden ahz (intihâl) etmiştir” diyerek Tufeyl'in intihâl kusurunun olduğunu ifade eder. Ama el-Asmaî, fuhûl (seçkin) şâirlerin intihâl etmesini büyük kusur görmez⁴¹.

İbn Sellâm (231/845), *Tabakâtu's-şu'arâ'* adlı eserinde şâirlerin özelliklerini belirtirken; intihâl yapan şâirleri de zikreder. Genellikle ahz (alma) kavramını kullanır. Karâd b. Haneş'i anlatırken şiirde *igâre* yaptığını belirtir⁴². İbn Sellâm, ictilâb kavramını da kullanır. “*ez-Zibrikân'ın en-Nâbiğa'nın bir beytini ahz ederek, ilave yaptığını; ancak bunu ictilâb etmeyip, atasözü gibi kullandığını*” belirtir. İbn Sellâm, Arapların genel-

³⁹ İbn Mukbil, *Divân*, neş. A. İhsan Türek, T.T.K. basımevi, Ankara, 1967, 161.

⁴⁰ Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, 161.

⁴¹ el-Asmaî, *Kitâbu Fuhûleti's-şua'râ'*, 10.

⁴² İbn Sellâm, *Tabakâtu's-şu'arâ'*, neş. el-Lecnetu'l-câmi'iyye, Dâru'n-nehdati'l-'arabiyye, Beyrut, 147.

likle bunu yaptığını da ifâde eder⁴³. el-Asma'î ve İbn Sellâm ile birlikte *serika* ve *intihâl* kavramlarından daha hafif bir kavram olan *ahz* kelimesinin kullanılmaya başlandığı görülür.

İbn Kuteybe (276/889) de *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'* adlı eserinde İbn Sellâm gibi intihâlleri (*ahz*) olan şâirleri belirtir. Müşterek anlamlardan bahsederek, anlamlara ilave yapılan intihâli açıklar. İntihâl edilen şâirin önce gelme üstünlüğü, intihâl edenin de ilave üstünlüğünün olduğunu belirtir⁴⁴. İbn Kuteybe, intihâl konusunda *ahz* kelimesini kullanır ve *tevârud* yolu ile şiirlerin birbirine benzeyebileceği ihtimalini göz önünde tutarak, aynı dönemde yaşayan iki şâirin şiirlerinin hangisinin intihâl olduğunu söylemenin mümkün olmadığını belirtir⁴⁵.

el-Câhiz (255/869) ise, intihâl konusuna lafız-anlam ilişkisi çerçevesinde bakmış; intihâlin lafızda olup, anlamda olmayacağını şu sözleriyle vurgulamıştır: “Önce gelen şâirin yaptığı güzel ve yerinde teşbihleri, kullandığı ilginç, hoş ve orijinal anlamları, lafızları değiştirmek suretiyle daha sonra gelen şâirler bir kısmını veya tamamını intihâl eder. Lafızlar dışında anlamları alma hususunda kendilerinde hak görürler. Zaten anlam konusunda öncekinin sonrakine göre sahiplenme hakkı yoktur. Anlam öncekilerin de sonrakilerin de aklına gelebilir⁴⁶.”

İbnu'l-Mu'tezz (296/908) de, *el-Bedî'* adlı eserinde intihâlden bahsetmemekle birlikte bu eserinde muhdes şâirlerin *bedî'* sanatlarında yaptıkları yeniliklerin yeni ve orijinal olmadığını belirterek, kadim şiir taraftarlarını muhdes şâirlerin şiirlerini incelemeye ve intihâllerini bulmaya yönlendirir⁴⁷. İbnu'l-Mu'tezz *Serikâtu's-şuarâ ve Risâletu'n fî mehâsini's-şî'ri Ebî*

⁴³ İbn Sellâm, *Tabakâtu's-şu'arâ'*, 17.

⁴⁴ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*, neş. A. Muhammed Şâkir, Dâru'l-me'ârif, Kâhire, 1966, 13.

⁴⁵ Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, 160.

⁴⁶ el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayavân*, III, neş. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-cil, Beyrut, 1996, 311.

⁴⁷ bkz. İbnu'l-Mutezz, *Kitâbu'l-bedî'*, nşr. Ignatius Kratchkovsky, Londra, 1935.

*Temmmâm ve'l-Buhturî*⁴⁸ adlı eserinde intihâl konusunu ele alır.

İntihâlin Edebî Eleştirinin Konusu Olması

Abbâsiler döneminde tercüme faaliyetleriyle Yunan, İran, Hint biliminden yararlanılmasının yanı sıra; bilginler Kurân, hadis, fıkıh ve usulü, dil, edebiyat konularında değişik araştırma ve incelemeler yapmışlar, bu çalışmaların neticesinde ilmî aktiviteler gelişme göstermiştir⁴⁹. Bu gelişmeler edebî alanda ve şiirde kısa sürede etkisini göstermiştir.

Bu dönemde Ebû Nuvâs (198/813), Ebû Temmmâm (231/845) gibi şâirler yeni bir şiir türü geliştirip, aklî anlamlar kullanmış ve uzak hayallerin tasvirini yaparak; bunlara uygun lafızlar kullanmışlardır⁵⁰. Sanata ağırlık veren yenilikçi ekol, Ebû Temmmâm'la ileri bir düzeye ulaşmıştır. Ancak bu ekolün mensupları tıbâk, tecnîs, istiâre gibi bedî' sanatlarında aşırı gitmişler ve şiirde süse önem vermişler, anlaşılması zor ifâdeler kullanmışlardır⁵¹. Muhdes şâirlerin katkılarıyla şiir zirveye ulaşmıştır⁵².

Muhdes şâirlerin önceki döneme ait anlam ve ifâdeleri yeni bir tarzda ele almaları, eski dönem taraftarlarının bunların şiirlerindeki lafız ve anlamların eskisinden farklı olmayıp, orijinal bir özelliğinin bulunmadığını ve öncekilerin söz ve şiirlerinden intihâl olduğunu belirten çalışmalar yapmalarına yol açmıştır⁵³. Bu tartışma İbnu'l-Mu'tezz'in *el-Bedî'* adlı eserini te'lif ederek; eski şiire bağlılığı ve bedî' sanatlarının Kur'ân, hadis ve eski şiirde de olduğunu vurgulaması ile başlamıştır⁵⁴.

Bu ekol mensupları, bedî' sanatlarının bir kısmında temayüz etmelerine karşın, Ebû Temmmâm bu sanatların tümün-

⁴⁸ Şevkî Dayf, *en-Nakd*, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 1954, 77.

⁴⁹ Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, 107.

⁵⁰ 'Abdulmuttalib Mustafâ, *İtticâhâtu'n-nakd*, 109; Muhammed Seyyid el-Hadîdî, *es-Serikâtu's-şi'riyye*, Mansûre, 1995, 3.

⁵¹ Zekî el-'Aşmâvî, *Kadâyâ'n-nakdi'l-edebî*, Dâru's-şurûk, Beyrut, 1984, 342.

⁵² Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, 135.

⁵³ 'Abdulmuttalib Mustafâ, *İtticâhâtu'n-nakd*, Dârü'l-Endelus, 1984, 109; Muhammed Seyyid el-Hadîdî, *es-Serikâtu's-şi'riyye*, 3.

⁵⁴ Şevkî Dayf, *en-Nakd*, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 1984, 77.

de ileri düzeye ulaşmıştır. Her yeni taraftarında olduğu gibi Ebû Temmâm'ın da hasımları olmuştur⁵⁵. Ebû Temmâm, bedî sanatlarını zirveye taşımakla birlikte, bu sanatları uygulamada aşırı gitmiş, felsefî fikir ve kavramlara yer vermiştir⁵⁶. Bu durumdan rahatsız olan eski şiir taraftarları Ebû Temmâm'ın öğrencisi şâir el-Buhturî (284/897)'ye destek vermiş ve Ebû Temmâm'ın kusurlarını ve intihallerini tespit etmeye koyulmuşlardır⁵⁷.

Ebû Temmâm dışındaki muhdes şâirler genellikle⁵⁸ şiir intihâli ile suçlanmaz iken, onun intihali ile ilgili çok miktarda kitap yazılmasını ona duyulan kıskançlık nedeni ile açıklamak mümkündür⁵⁹. Ebû Temmâm'dan kısa bir süre sonra yenilikçi özelliğinden dolayı şâir el-Mutenebbî hakkında da çok sayıda eser telif edilerek kusurları ve intihâlleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Muhdes şâirler döneminde şiir intihâli, edebî eleştirinin en önemli konularından birisi olmuş, bu konu ile ilgili kavramlar ve kurallar ortaya konulmuştur. Bu dönemde edebî tenkitçilerden bir kısmı muhdes şâirlere yapılan intihâller karşısında objektif tavır sergilerken; bir kısmı da subjektif davranmışlardır. Objektif davranan edip ve tenkitçiler günümüze kadar etkisini sürdürecektir ölçüler geliştirmişlerdir.

Muhdes ve kadim şâirlerin etkisi altında eser te'lif eden edebiyatçıların görüşlerini ele alalım.

İbn Vekî' (306/916)⁶⁰, "*el-Munsif*" adlı eserinde intihâl

⁵⁵ Ahmed Emîn, *Ahbâru Ebî Temmâm Adlı Eserin Önsözü*, 4. es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, neş. 'Abduh 'Azzâm- Nazîru'l-İslâm el-Hindî, Matba'atu't-te'lif, Kahire, 1937.

⁵⁶ Şevkî Dayf, *en-Nakd*, 77; 'Abdulmuttalib Mustafâ, *İtticâhâtu'n-nakd*, 109.

⁵⁷ Şevkî Dayf, *en-Nakd*, 77; Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'arab*, 159.

⁵⁸ Ebû Nuvâs da Muhelhil b. Yemût'un "*Serikâtu Ebî Nuvâs*" adlı eserinde intihâl ithamı ile eleştirilmiştir. Ancak Muhelhil dışındaki bir müellifin Ebû Nuvâs'ı bu konuda eleştirmediği görülmektedir.

⁵⁹ Muhammed Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî*, Dâru'n-nehdati'l-Mısriyye, kahirre, 1976, 358.

⁶⁰ Hayatı ve eserleri konusunda bkz: Musa Yıldız, "İbn Vekî" *T.D.V.İ.A*, XX, 444.

konusunda şâirleri rahatlatıcı bir durum sergiler. Lafız ve anlamın aynen alınmasının *intihâl* olacağını, bunun dışındaki alıntuların *intihâl* olmayıp, mazeret olacağını ve bunların da kusur kabul edilmeyeceğini belirtir. Onun ortaya koyduğu *intihâl* ruhsatlarını şöyle özetleyebiliriz⁶¹: *Uzun lâfzı kısa nakletmek, kötü ifâdeyi güzel ifâde etmek, bir anlama farklı anlam katarak yeni anlam ortaya koymak, lâfızları farklı, anlamları aynı olacak şekildeki lâfızlardan yeni lâfızlar türetmek, değişik lâfızları bir araya getirerek güzel anlamlar ortaya koymak*⁶².

İbn Tabâtabâ (322/933)da, *‘İyâru’ş-şi’r* adlı eserinde objektif bir tutum sergileyerek, “*bir şâir, kendisinden önceki şâirlerin kullandıkları ortak anlamı kullanır ve bunu daha güzel şekilde takdim ederse, bu ayıp değil, güzel bir durum*” olduğunu belirtir. Lafız ve anlamı olduğu gibi nakletmenin *intihâl*, anlamı güzel bir üslupla nakletmenin *hüsn-ü ahz* olduğunu, bunun da şâirin üstünlüğünü göstereceğini belirtir⁶³.

Muhelhil b. Yemût (334/945), *Serikâtu Ebî Nuvâs* adlı eserinde muhdes şâirlerden Ebû Nuvâs hakkında subjektif tutum sergileyerek; onun şiirlerinin çoğunun başka şâirlerin şiirlerinden *intihâl* olduğunu belirtip; bu beyitleri medh, hiciv gibi konulara göre ele alır. Eserinin başında *serikât* kelimesini kullanmasına karşın, içerikte genellikle *ahz* (alma) kelimesine yer verir⁶⁴.

Muhdes şâirlerin, özellikle de Ebû Temmâm’ın yanında yer alan es-Sûlî (336/947), Ebû Temmâm hakkında insanların farklı görüşlerde olduğunu, onu öven ve yerenlerin şiiri tam olarak bilmediklerini, halbuki bir şâir hakkında tenkit yapabilmek için geniş bir bilgi birikimine sahip olunması gerektiğini belirterek⁶⁵; tenkitçinin geniş bir bilgi birikimime ihtiyacı

⁶¹ İbn Vekî’, *el-Munsif fi nakdi’ş-şi’r ve beyâni serikâti’l-Mutenebbi*, nşr. Rıdvân ed-Dâye, Dâru’l-Kuteybe, 1982, 9.

⁶² bkz. İbn Vekî’, *el-Munsif fi nakdi’ş-şi’r*, 9.

⁶³ İbn Tabâtabâ , *‘İyâru’ş-şi’r*, nşr. ‘Abbâs ‘Abdussâtir, Dâru’l-kutubi’l- ‘ilmiyye, Beyrut, 1987, 79.

⁶⁴ bkz. Muhelhil b. Yemût, *Serikâtu Ebî Nuvâs*, Dâru’l-fikri’l-‘Arabî, Kahire, tsz., 31.

⁶⁵ es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, 6.

olduğunu ifâde ettikten sonra, Ebû Temmâm'ın şiirlerinin başka şâirlere ait olduğunun iddia edildiğini, ancak iddia sahiplerinin delillerinin olmadığını ifade eder⁶⁶. Ebû Temmâm'dan önceki şâirler, kasidelerinde bir veya iki beyitte *ibdâ'* (orijinal ifade) olgusunu gerçekleştirirken, onun bütün şiirlerinde *ibdâ'* sanatını gerçekleştirdiğini, ama bu sanattan anlamayanların taraflı olarak onu eleştirdiklerini anlatır⁶⁷.

es-Sûlî, “bir beyit şiir söyleyemeyen, şâirlerin on binlerce söylediği şiirden on tanesini bile ezberleyemeyen kimselerin, Ebû Temmâm'ı tenkit etmeye cesaret ettiklerini” belirterek “keşke onun kusurları olsaydı da tenkit etseydim” diyerek Ebû Temmâm'ı kusursuz olarak görürken⁶⁸ el-Buhturî'yi de sert biçimde tenkit eder. es-Sûlî, el-Buhturî'nin Ebû Temmâm'dan yaptığı intihâllere geniş yer verir. Bunlardan biri⁶⁹:

el-Buhturî: (*Kâmil*)

وَتَدِينُ بِالْبَخْلِ حَتَّىٰ خَلْتَهُ	فَرَضَا يُدَانُ بِهِ الْإِلَهِ وَ يُعْبِدُ
Cimrilikte o kadar ileri gidildi ki cimriliğin Allah'a borç olan ve ibadet edilen bir farz sandım.	

Ebû Temmâm: (*Kâmil*)

بُخْلٌ تَدِينُ بِحُلُوهُ وَ بِمُرِّهِ	وَ كَأَنَّهُ جِزءٌ مِنَ التَّوْحِيدِ
Cimrilik tevhidden bir bölümmüş gibi acı ve tatlı halleriyle ona boyun eğersin.	

es-Sûlî, intihâl çeşitlerini lafız ve anlam nakli, nesh, ihtidâm, ihtizâ (başkasının anlamını aynen kullanma), terdîd (anlamı daha güzel hale getirme) şeklinde ele alır⁷⁰.

el-Âmidî (371/981) ise *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî*

⁶⁶ es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, 6.

⁶⁷ es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, 38.

⁶⁸ es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, 38.

⁶⁹ es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm* 77.

⁷⁰ Bkz. es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*; daha geniş bilgi için: Ahmet Savran, *Abbâsiler Devri Edebiyatında Sûlîler ve Abû Bakr al-Sûlî*, Basılmamış Doçentlik tezi, Erzurum, 1981, 219.

Temmmâm ve'l-Buhturî adlı eserinde, döneminde el-Buhturî ve taraftarlarının oluşturduğu tabii şiir ekolü ile Ebû Temmmâm ve taraftarlarının oluşturduğu şiir ekolünün bulunduğunu belirtir⁷¹; bu iki ekolün temsilcilerinin şiirlerini ele alacağını belirtir⁷². el-Âmidî, el-Buhturî tarafına meyletmekle birlikte Ebû Temmmâm'a da haksızlık yapmaz. İntihalle ilgili görüşleri zaten Ebû Temmmâm'ı rahatlatıcak durumdadır.

el-Âmidî'ye göre, ortak anlamların alınmasında ve kelimeler birbirine benzese bile anlamların farklı olmasında intihâl olmayıp⁷³; orijinal anlamlarda ve bedî' sanatların alınmasında intihâl olur⁷⁴. el-Âmidî, kendi döneminde anlamı farklı benzer lafızların intihâl kabul edilmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirerek, Ebû Temmmâm'ın Ebu'l-'Atâhiyye'den intihâl ettiği rivayet edilen beyitleri ele alır:

Ebu'l-'Atâhiyye (211/826): (*Tavîl*):

قِ سِوَاءِ جُهُولِهِمْ وَ الْحَلِيمِ	إِنَّمَا النَّاسُ كَالْبَهَائِمِ فِي الرِّزْقِ
<i>İnsanlar rızık taksiminde hayvanlar gibidir, cahiline de akıllısına da pay vardır.</i>	

Ebû Temmmâm⁷⁵: (*Tavîl*)

هَلَكْنَ إِذَا مِنْ جُهُولِ الْبَهَائِمِ	فَلَوْ كَانَتْ الْأَرْزَاقُ تَجْرِي عَلَى الْحِجَا
<i>Rızıklar akıllara göre taksim edilseydi, cahilliklerinden dolayı hayvanlar yok olurdu.</i>	

el-Âmidî'ye göre, bu beyitlerde benzer kelimeler kullanılmışsa da anlamları zıttır. Ebu'l-'Atâhiyye, rızkın câhil, akıllı, akılsız ayırt edilmeksizin dağıtıldığını vurgularken; Ebû Temmam ise rızkın akla göre dağıtılmadığını; eğer böyle bir ölçü

⁷¹ el-Âmidî, *el-Muvâzene, beyne Ebî Temmmâm ve'l-Buhturî*, neş.Ahmed Sakr, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 1961-1973, I, 5.

⁷² el-Âmidî, *el-Muvâzene*, I, 5.

⁷³ el-Âmidî, *el-Muvâzene*, I, 128.

⁷⁴ el-Âmidî, *el-Muvâzene*, I, 291.

⁷⁵ Ebû Temmmâm, *Dîvân*, yay. haz.: Mustafâ Vehbî, Matba'atu'l-Vehbiyye, İstanbul, h. 1292, 143.

olsaydı, cahilliklerinden dolayı hayvanların yok olacağını ifâde ederek; bu beyitlerin anlamlarının aynı olmayıp, zıt olduğunu belirtmiştir⁷⁶. el-Âmidî, bu ve birçok örnekte Ebû Temmâm'a nisbet edilen intihâllerin, intihâl olmadığını açıklar.

el-Âmidî, Muhammed b. 'Alâ es-Sicistânî'nin Ebû Temmâm'ın beyitlerinin sadece üçünün intihâl olmadığını, diğerlerinin intihâl kabul ettiğini ifâde eder. Fakat kendisi bu görüşe katılmaz⁷⁷. el-Buhturî'nin intihâllerinin altı yüz beyit olduğunu ve bunlardan yüzünün Ebû Temmam'dan intihâl ettiğine dair rivayetleri göz önünde bulundurur ve bunları reddetmez. el-Buhturî'nin Ebû Temmam'dan yaptığı intihâllere örnekler verir⁷⁸.

el-Merzubânî (384/994) ise, *el-Muveşşah* adlı eserinde, intihâl yapan bir şâirin aynı anlam ve lafızları kullanmasının mazeret olmadığını, ancak anlamı güzelleştirmesi, artırması veya lafızları daha güzel şekilde söylemesi durumunda mazeretinin kabul edilebileceğini; eğer alınan söz diğer beyitten daha kötü ise intihâlle suçlanacağını ifade eder⁷⁹.

el-Merzubânî, muhdes şâirlerin şiirlerini reyhana benzeterek, güzel kokusunun geçici olduğunu; kadîm şâirlerin şiirini de misk ve anbere benzetip kokusunun kalıcı olduğunu belirtir. el-Merzubânî, kadîm şiir taraftarlarını tercih etmekle birlikte objektif bir tutum sergileyerek intihal konusunda muhdes şâirleri rahatlatacak ifâdeler kullanmıştır. el-Merzubânî, eserinde muhdes şâirlerin şiirlerini intihal eden diğer şâirleri ortaya koyar. Ona göre Ebû Temmâm ile el-Buhturî'nin bazı şiirlerinde intihâl görülür⁸⁰.

el-Kâdî el-Curcânî (392/1002), el-Mutenebbî (354/965)'nin şiirleri hakkında yapılan eleştirileri objektif bir

⁷⁶ el-Âmidî, *el-Muvâzene*, I, 128.

⁷⁷ el-Âmidî, *el-Muvâzene*, I, 134.

⁷⁸ el-Âmidî, *el-Muvâzene*, I, 291.

⁷⁹ el-Merzubânî, *el-Muveşşah*, 366

⁸⁰ el-Merzubânî, *el-Muveşşah*, 377-410.

şekilde değerlendirmek amacıyla “*el-Vasâta beyne'l-Mütenebî ve husûmihî*” adlı eserini te'lif eder. el-Curcânî'ye göre intihâl konusu, basiretli, eleştirmen, seçkin bilginlerin bileceği, herkesin bu konuda söz söyleyemeyeceği bir olgudur. Söz ustası ve şiir tenkitçisi olmayan şiirin kısım ve durumundan anlayamaz, şiirin *gasb*, *igâre*, *ihtilâs*, *ilmâm*, *mülâhaza* gibi intihâl çeşitlerini ayırt edemez⁸¹.

el-Curcânî intihâl konusunun lafız ve anlamda meydana geleceğini vurgulamakla birlikte anlamda yapılan intihâllere ağırlık verir. Anlamı üç kısımda ele alır ve intihâlin özel anlamlarda gerçekleşeceğini, ortak anlamlarda intihâl olmayacağını belirtir: Müşterek anlamlar: Her şâirin ortak olarak kullanabileceği anlamlardır. Güzelliğin güneş ve aya, cömertliğin yağmur ve denize, aptallığın eşeğe, kahramanlığın kılıca benzetilmesi gibi anlamlar insanlar arasında ortaktır. Bu tür anlamları alıp kullanmak intihâl değildir⁸². Bir şâire ait orijinal bir anlamın yaygınlık kazanarak ortak hale gelmesi: Genç bir kızın, göz ve boynunun ceylana benzetilmesi, şimşegin hızlı harekete benzetilmesi gibi anlamlar, bir şâir tarafından ortaya konulmuş, daha sonra diğer şâirler tarafından kullanılmıştır. Yaygın hale gelen anlamlar da ortak anlam kabul edildiğinden intihâl sayılmaz⁸³.

Özel anlam ise, bir şâirin orijinal bir anlam ortaya koymasıdır. Genç kızın deve kuşu yumurtasına benzetilmesi, yanığın kızarmasının güle, boynun dala benzetilmesi⁸⁴, soylu kadınların kuşluk vaktine kadar yatıp, hizmetçilerin taktıkları kuşağı takmaması⁸⁵, sevgilinin yanına gizlice yavaş yavaş gidilmesi suyun üzerinde küme küme kabarcıkların yükselmesine benzetilmesi⁸⁶, müfâilin⁸⁷ eliyle toprak öbeğini ikiye bölmesi, geminin

⁸¹ el-Curcânî, *el-Vasâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmihî*, 183.

⁸² el-Curcânî, *el-Vasâta*, 183.

⁸³ el-Curcânî, *el-Vasâta*, 183.

⁸⁴ el-Curcânî, *el-Vasâta*, 180-200.

⁸⁵ İmru'ul-Kays, *Divân*, 40.

⁸⁶ İmru'ul-Kays, *Divân*, 61.

⁸⁷ İslâm öncesi dönemde mufâil denilen kişi yarışma amaçlı iki öbek toprak oluşturur ve bunlardan birine bir şey saklar, yarışmacılar da saklanan

denizde suyu ikiye bölmesine benzetilmesi⁸⁸ gibi anlamlar orijinal ve özel anlamlardır. Ancak bu anlamlardan bir kısmı da sonraları kullanıldığından ortak anlam haline gelmiştir. Bu bağlamda orijinal anlamların yaygınlaşması kaçınılmaz görünmektedir.

el-Curcânî, es-serikâtu'l-memdühe kavramını kullanarak ortak ve yaygın anlamı almanın intihâl olmayacağını, hatta övülecek iyi intihâl olacağını belirtir. el-Curcânî ayrıca gizli intihâl yapmanın da güzelliklerinden bahseder.⁸⁹

el-Curcânî, el-Mutenebbî'nin, Ebu's-Şis'ten aldığı beyti latif intihâl olarak değerlendirir⁹⁰. (Kâmil):

أجد الملامة في هواك لذيفة	حبًا لذكرك فأليمني اللؤم
Anılmanı sevdiğim için sevgin hususunda yerilmeyi hoş buluyorum. Beni yerenler yersin.	

el-Mutenebbî⁹¹: (Kâmil)

أ أحبّه و أحبّ فيه الملامة	إنّ الملامة فيه من أعدائه
Ben onu, hakkındaki yergiyi de severek, sever miyim? Onun hakkındaki yerme kendi düşmanlarındandır.	

el-Curcânî, Ahmed b. Ebî Tâhir ve Ahmed b. Âmmar'ın Ebû Temmâm; Bişr b. Yahyâ'nın el-Buhturî; Muhelhil b. Yemût'un Ebû Nüvâs ile ilgili intihâl ithamlarında subjektif davrandıkları ve insafsızlık yaptıklarını belirtir. Mühelhil'in Ebû Nüvâs ile ilgili intihâllerini incelerken bunların bir kısmının yer adları ve özel isimler olduğunu belirterek bunun intihâl

şeyin hangi öbekte olduğunu bulmaya çalışırdı. Tarafe b. 'Abd, mufâil kelimesini bu anlamda kullanmıştır.

⁸⁸ Tarafe b. 'Abd, Divân, 20.

⁸⁹ el-Curcânî, el-Vasâta, 188.

⁹⁰ el-Curcânî, el-Vasâta, 206.

⁹¹ el-Mutenebbî, Divân, I, 364.

olmadığını belirtir⁹².

el-Curcânî, yine de intihâli kadim bir problem olarak görür ve şâirlerin birbirlerinin anlamlarını aldıklarını, yeteneklerinden yararlandıklarını ve lafızlarını kullandıklarını belirterek bunun kaçınılmaz bir olgu olduğunu vurgulamaya çalışır. el-Mutenebbî hakkında yapılan çalışmalarda ortaya konulan intihâl beyitlerini ele alarak intihâl olup olmadıklarını açıklar. Bir çoğunu intihâl kabul etmezken; bir kısmını kabul eder⁹³.

Ebû Sa'd el-'Amîdî (433/1045), *el-İbâne 'an serikâti'l-Mutenebbî* adlı eserinde el-Mutenebbî'nin⁹⁴ şiirlerini incelediğini, övündüğü şiirleri nesh (lafız ve anlamın alınması) ve anlamlarının da selh (sadece anlamın alınması) olduğunu ifade eder. Müellif sözlerine şöyle devam eder: “*el-Mutenebbî'ye aşırı derecede önem verilmesine ve şiirlerinin orijinal olduğunun ifade edilmesine hayret ediyorum. Onun lafız ve anlam ile yaptığı intihâlleri ortaya koyup, eski şiiri küçük görmesini gözler önüne sereceğim*⁹⁵”. Ebû Sa'd el-'Amîdî, eserinin tamamını el-Mutenebbî'nin intihâllerine ayırır. 'Amr b. 'Urve b. el-'Abd el-Kelbî'ye ait aşağıdaki beyti: (*Basît*):

اللُّغْمُ يَوِّصُ أَبْصَارًا وَأَسْمَاعًا	حَتَّى فَتَحَتْ بِإِعْجَازٍ خُصِّصَتْ بِهِ
<i>Dilde imkansız olanı başardın, körleri görür, sağrıları işitir hale getirdin.</i>	

el-Mutenebbî'nin şu şiirine intihâl ettiğini belirtir⁹⁶. (*Basît*):

⁹² el-Curcânî, *el-Vasâta*, 207.

⁹³ el-Curcânî, *el-Vasâta*, 214

⁹⁴ el-Mutenebbî hakkında bkz.Şerafettin Yaltkaya, “*Mutenebbî'den Önce Şiir (I)*”, Sad. Musa Yıldız-Nurettin Ceviz, Nüşa, sayı 17, Bahar 2005, 95-122; Şerafettin Yaltkaya, “*Mutenebbî'den Önce Şiir (II)*”, Sad. Musa Yıldız-Nurettin Ceviz, Nüşa, sayı 18 Yaz 2005, 55-82.

⁹⁵ Ebû Sa'd Muhammed b. Ahmed el-'Amîdî, *el-İbâne an Serikâti'l-Mutenebbî*, neş.İbrâhim ed-Desûkî, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 1961, 38.

⁹⁶ el-Mutenebbî, *Divân,(Kitâbu'l-'arfi't-Tayyib fi şerhi Divâni Ebî Tayyib el-Mutenebbî)*, neş. Nasîf Yazıcı, Beyrut, h. 1305, II, 343; Ebû Sa'd Muhammed b. Ahmed el-'Amîdî, *el-İbâne*, 38.

أنا الذى نظر الأعمى الى أدبي	وَأَسْمَعَتْ كَلِمَاتِي مَنْ بِهِ صَمَمٌ
<i>Ben öyle bir şâirim ki, kör edebî gücümü görmüş, sözlerimi sağır bile işitmiştir.</i>	

Tenkitçi ve belâgatçı Ebû Hilâl el-‘Askerî (395/1004) “*Kitâbu’s-sinâ’ateyn*” adlı eserinde intihâl konusunu lafız-anlam ilişkisi yönünden inceler. *Serika* ile birlikte *husnu’l-ahz* (iyi alma) ve *kubhu’l-ahz* (kötü alma) kavramlarını da kullanarak, *husnu’l-ahz*’i intihâl olarak görmez. Ona göre, söz söyleyen kimsenin kendisinden önce yaşamış olanların lafız ve anlamlarını kullanması kaçınılmaz bir olgudur. Eğer bir kimse manayı alır ve bunu daha güzel lafızlarla ifâde eder, daha güzel bir şekil ve duruma getirir, üslûbunu değiştirirse bu, aldığı sözden daha güzel bir hale gelir. Hatta kendi sözü öncekinden daha kıymetlidir. Hz. Ali, “Eğer sözler tekrar edilmese kaybolurdu” sözü de anlamlıdır. Sözler kullanıldıkça genişler, bu yüzden anlamlar insanlar arasında ortaktır. Üstünlük, mana ile değil, lafız, üslûb ve nazm ile gerçekleşir. Bu nedenle sonra gelen öncekilerin kullandığı anlamları rahatlıkla alabilir. Ebû Hilâl el-‘Askerî, *kubhu’l-ahz*’in, sadece anlama önem verilip, lafzın tamamını veya çoğunu alarak kötü bir hale getirilmesi olduğunu belirtir⁹⁷.

el-‘Askerî, tevârud konusuna da sıcak bakar; bu konuda Ebû ‘Amr b. ‘Alâ’ya iki şâirin lafız ve anlamları aynı olan beyit hakkında ne dersin diye sorulduğunda “*insanların zihnindeki şeyler dillerde aynı şeyleri ifâde etmiş*” sözünü delil olarak kullanır. el-‘Askerî, ancak iki beytin lafız ve anlamı aynı olup, tevârud olduğu tespit edilememişse intihâl olacağını ve bu durumun, büyük bir kusur olduğunu belirtir⁹⁸. el-‘Askerî, intihâl ithamında bulunmanın yanlış neticeler doğuracağını başına gelen bir olayla şöyle dile getirir: “*Ben kadınlar hakkın-*

⁹⁷Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Kitâbu’s-sinâ’ateyn*, nşr. Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm, Matba’atu ‘İsâ el-Bâbî, Kahire, 1971, 202

⁹⁸ el-‘Askerî, *Kitâbu’s-sinâ’ateyn*, 235.

da yazdığım bir şiirde geçen *سَفَرْنَ بُدُورًا وَأَنْتَقَيْنَ أَهْلَةَ* -“ (Kadınlar) örtülmüş peçeleri ile hilal gibi görünürlerken dolunay gibi parluyorlar”, orijinal yarım beyti, *Bağdatlı bir şâirden duyunca çok şaşırırım*⁹⁹.

el-‘Askerî, intihâl ve ahz kavramlarının yanı sıra sâlih (selh) kavramını da kullanır ve “bir sözün anlamının tamamının, lafızların bir kısmının alınması” şeklinde tarif eder¹⁰⁰.

Kuzey Afrikalı edip el-Husrî el-Kayravânî (453/1061), *Zehru’l-âdâb* adlı eserinde intihâl ile ilgili bir bölüm açmamakla birlikte ele aldığı konular içerisinde bu konudaki görüşlerini ifade eder. el-Husrî, intihâl olgusunu kabul etmekle birlikte Ebû Temmâm hakkında yapılan intihâller iddialarını insafsız bulur ve şiirlerinin orijinal/ibdâ şiirler olduğunu ve bunlara intihâl ve ihtizâ demenin mümkün olmayacağını belirtir. el-Husrî, Ebû Temmâm’ın şiirlerinin diğer muhdes şâirlerin şiiri ve eski şiir taraftarlarının öncüsü el-Buhturî’nin şiirlerinden çok iyi olduğunu ifade eder. el-Husrî intihâl yerine ahz kelimesini kullanması, intihâl konusunda müsamahalı davrandığı kanaatini uyandırmaktadır¹⁰¹.

*Aynı bölgede yetişen eleştirmen İbn Reşîk el-Kayravânî (456/1063)*¹⁰² ise şiirde intihâl konusunu geniş olarak ele alır. Ona göre intihâl, bir şâirin bir şiirin lâfzını değil, anlamını nakletmesidir. İbn Reşîk, şâirin intihâle başvurması acizliğinin, önceki manâlardan istifâde etmemesi ise cahilliğinin göstergesi olduğunu; bu konuda orta yolun izlenmesi gerektiğini belirterek dönemde şâirlerin korktukları ve devamlı çalıntı ithamları ile

⁹⁹ el-‘Askerî, Kitâbu’s-sinâ’ateyn, 202.

¹⁰⁰ el-‘Askerî, Kitâbu’s-sinâ’ateyn, 203.

¹⁰¹ el-Husrî el-Kayravânî, *Zehru’l-âdâb*, nşr. Muhammed al-Bicâvî, Dâru ihyâ’l-kutub, Kahire, 1953, 601-638.

¹⁰² İbn Reşîk “*Kurâzatu’z-zeheb*” adlı eserini edebî intihâl konusuna ayırır. Yine el-‘Umde adlı eserinde bu konuya geniş yer verir. Onun intihal ve kavramları ile ilgili verdiği bilgileri geniş olarak doktora tezinde ele aldığımız için burada tekrar ele almayıp, öz olarak bu konudaki görüşünü kısaca vereceğiz. Bu konuda geniş bilgi için Bkz. M. Akif Özdoğan, *Klâsik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Raşîk al-Kayravânî’nin Edebî Tenkitteki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun, 2000.

karşı karşıya kaldıkları bir meselede önemli ölçüler getirmiş-
tir¹⁰³. İbn Reşîk, intihâlin, bedî' sanatlarında olacağını bunun
dışındaki lâfız ve anlamın ortak lâfız ve anlam kabul edileceği-
ni belirtir. Ortak anlamı da iki kısma ayırarak, şâirlerin ortak
olarak kullandıkları anlam ile bir şâirin orijinal olarak kullandığı
bir anlamı zamanla diğer şâirlerin de kullanmaya başlaması
şeklinde ele alır¹⁰⁴.

İbn Reşîk, el-Hâtimî (388/998)'nin, *Hilyetu'l-muhâdara*
adlı eserinde ele aldığı intihâl kavramlarını *el-'Umde* adlı ese-
rinde açıklar. Bu kavramlar, o döneme kadar intihâl kavramla-
rı konusunda gelinen noktayı göstermesi açısından önemlidir.
Biz kısaca bunların isim ve tariflerini ele alalım¹⁰⁵.

1. Sârik: Bir şâirin başka bir şâirin beytindeki manâyı
lâfzı ile beraber almasıdır. Bunu yapan şâir hırsız kabul edilir.

2. Sâlih: Bir şâirin, diğer şâirin şiirini manâsı ile bera-
ber lâfzının bazı yerlerini değiştirip almasına denir.

3. İstirâf: *İstirâf* iki kısma ayrılır.

a- İctilâb (istilhâk): Bir şâirin, diğer şâirin beytini be-
ğenip; örnek (mesel) vermek ya da cevap için şiirinde kullan-
ması.

b-İntihâl: Bir şâirin, diğer şâirin beytini beğenip kendi-
sine mal etmesine denir.

4. İğâre: Büyük ve meşhur bir şâirin diğer bir şâirin
orijinal ve hoş anlamlarını alıp, kullanmasına denilir.

5. Murâdefe: Bir şâirin bir şiiri hibe (bağış) olarak ka-
bul etmesine denilir.

6. İhtidâm: Bir şâirin başka bir şâirden aldığı şiirin bir
beyitten az olmasıdır.

7. Nazar (Mülâhaza): Eğer şâirin naklettiği beyitin ma-

¹⁰³ İbn Reşîk, *el-'Umde*, II, 281.

¹⁰⁴ İbn Reşîk, *el-'Umde* II, 20.

¹⁰⁵ İbn Reşîk, *el-'Umde*, II, 280-293.

nâsı aynı, lâfızlar farklı ancak nakilde bir gizlilik varsa buna “*nazar veya mülahâza*” denilmektedir.

8. İlmâm: Bir şâirin bir anlamı alarak karşıt anlamda söylemesidir.

9. İhtilâs: Bir şâirin nesib bölümünde kullandığı bir anlamı medh bölümüne nakletmesidir. Medh, hicv, nesib vb. türlerinde söylenen bir şiir, kendi içerisinde başka türe nakledildiğinde intihâl olup olmayacağı da tartışılmıştır. Bu konuda da mazur görülen görüşler ortaya çıkmıştır.

10. Muvâzene: Bir şâirin başka bir şâirin sadece beytinin yapısını nakletmesidir.

11. ‘Aks: Şâirin, her lâfzın yerine zıd bir kelime koymasıdır.

12. Muvârede: Aynı dönemde yaşayan iki şâirden biri diğerinin sözünü duymadığı halde bu sözleri alıp kullanmasıdır.

13. Telfik: Bir şâirin beytini değişik şiir beyitlerinden terki ederek inşâd etmesidir.

Müstakil Belâgat Eserlerinde İntihâl

Edebî tenkitçiler, intihâl konusunu enine boyuna incelemiş, bu konuda onlarca kavram ortaya koymuş ancak bunların bir kısmının tarifini yapmışlar, bir kısmının tarifini de müstakil belâgat eserleri yazan belâgatçılar yapmıştır. H.V. asra kadar edebî eleştiri ile belâgat konuları iç içeyken, bu asırdan itibaren müstakil belâgat eserleri yazılmaya başlanmıştır. Belâgatçılar, tenkidin konusu olmasına rağmen intihâli belâgat kitaplarında bedî‘ sanatlarının sonunda, başarılı olsun olmasın edebî bir ustalık ve dile hakimiyet gerektirmesi, farklı bir telif ve kompozisyon ifade etmesi sebebiyle intihâl ve çeşitlerini bir nevi iktibâs kabul ederek edebî sanat gibi gördüklerinden ve oluşan edebî birikime sahip çıkmak arzusu ile *es-Serikâtu’s-Şi’riyye* başlığı ile geniş olarak ele almışlardır¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târihu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-‘Arab*, 160; İsmail Durmuş, İntihal mad., *T.D.V.İ.A*, 348.

Delâilu'l-i'câz ve *Esrâru'l-belâga* adlı eserlerinde belâgatın meânî ve beyân bölümlerini ele alan tenkitçi ve belâgatçı 'Abdulkâhir el-Curcânî (471/1078), önceki tenkitçilerden sadece isimlendirme konusunda farklı olarak ortak anlama *aklî* anlam, özel anlama da *tahyîlî* (*hayâlî*) anlam adını verir. Ona göre aklî anlamların alınmasında intihâl olmaz, tahyîli anlamların alınmasında intihâl olur¹⁰⁷. el-Curcânî, tahyîli anlama Ebû Temmâm'a ait şu beyti örnek verir¹⁰⁸: (*Kâmil*)

فالسيل حَرْبٌ للمكان العالى	لا تُنكرى عطل الكريم من الغنى
Asil kişinin zengin olmamasını yadırgama, zira selin de yüksek mekanlarla arası yoktur.	

Bu beyitte, zımnî (üstü kapalı) teşbih yapılmış, müşebbeh ve müşebbehün bih açıkça belirtilmemiş, düşünmek ve hayal gücümüzü zorlamakla zımnî anlamı ortaya çıkarmak mümkündür.

el-Curcânî, intihâl konusuna lafız-anlam ilişkisi açısından bakarak, öncekilerin lafzı üstün görüp anlamı ihmal ettiklerini ve intihâl edilen beyitlerdeki anlamları göz ardı ettiklerini belirtip, lafızların anlam için var olduğunu belirtir¹⁰⁹. İntihâl konusunda *serika*, *ahz*, *ihtizâ*, *selh* kavramlarını ele alır. Ona göre, *ortak anlam* daha güzel ve farklı bir hale getirilirse, yeni söz *özel anlam* haline gelir¹¹⁰.

el-Curcânî intihâle *Delâilu'l-i'câz* ile *Esrâru'l-belâga* adlı eserlerinde geniş yer verirken; onun bu iki eserini *Nihâyetu'l-icâz* adlı eserinde değerlendiren Fahrüddîn er-Râzî (606/1149)¹¹¹ ve belâgatı meânî ve beyân olarak sistematize ettiği *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinde es-Sekkâkî (626/1229) in-

¹⁰⁷ 'Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru'l-belâga*, neş. Reşid Rızâ, Dâru'l-ma'rifet, Beyrut, tsz, 288

¹⁰⁸ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 123.

¹⁰⁹ el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, neş. Reşid Rızâ, Dâru'l-ma'rifet, Beyrut, tsz, 363-369.

¹¹⁰ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâga*, 294.

¹¹¹ Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*, neş. Bekrî Şeyh Emin, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1995.

tihâl konusuna yer vermemeleri düşündürücüdür¹¹².

Haydar el-Bağdâdî (517/1123) ise *Kânûnu'l-belâga* adlı eserinde intihâl konusunu belâgat konularının içerisinde “es-Serikât” başlığı altında ele alır. Ona göre bir şâir, diğer bir şâirin lafzının tamamını alırsa *sânk*, bir kısmını alırsa *sâlih* denir. Eğer şâir, aldığı beyti öncekinden daha güzel bir hale getirirse, bu güzel bir durumdur ve öncekinden daha iyidir¹¹³.

Usâme b. Munkiz (584/1188) de, “*el-Bedî‘ fi'l-bedî‘*” adlı eserinde, İbn Vekî’in *el-Munsif* adlı eserindeki intihâl olmayan özellikleri geniş olarak açıklar ve intihâl konusu içerisinde ictibâs, hall, akd gibi gerçekte intihâl olmayan ancak “*bir kaynaktan alma*” özelliğini taşıyan bu konulara da yer verir¹¹⁴.

Zekuyiddîn bin Ebî İsbâ‘ (654/1256) da, *Tahrîru't-tahbîr* adlı eserinde, intihâl konusunda, iki şâirin beyitleri lafız ve anlam yönüyle aynı ise üstünlüğün önce gelen şâire ait olup, bunun intihâl kabul edileceğini belirtir. Ona göre, ortak anlam, tevârud (lafız ve anlam iki şâirin zihnine gelmesi), husnu'l-ittibâ (bir anlamı daha güzel bir şekle büründürerek söyleme) ve tevlîd (Bir beyitte geçen kelimenin yerine aynı anlamda gelecek bir kelime türetmek) intihâl kabul edilmez¹¹⁵.

İbnu'l-Esîr (637/1239), intihâl ile ilgili bir eser te'lif etmişse de kaybolmuştur. Onun intihâl ile ilgili düşüncelerini *el-Meselu's-sâir*¹¹⁶ adlı belâgat teorisi, öğretim ve kural içerikli eserinde geniş bir şekilde görmek mümkündür¹¹⁷. İbnu'l-Esîr, intihâl konusunu eserinin sonunda ele almakla kalmamış, edebî sanatları incelerken intihâl ilişkilerini de anlatmış ve intihâl lafız ve anlam ilişkisi açısından bakmıştır. Lafız ve anlamın

¹¹² Bkz. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

¹¹³ Ebû Tâhir Muhammed b. Haydâr el-Bağdâdî, *Kânûnu'l-belâga fi nakdi'n-nesr ve's-şi'r*, neş. Muhsin Gayyâs 'Acil, Muessesetu'r-risâle, 1989, 71.

¹¹⁴ Usâme b. Munkiz, *el-Bedî‘ fi'l-bedî‘*, neş. Ali Muhennâ, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, 264-272.

¹¹⁵ İbn Ebî İsbâ‘, *Tahrîru't-Tahbîr*, 80 vd., www.alwaraq.net/index2.htm erişim:01.12.2005; 'Abdumuttalib Mustafâ, *İtticâhâtu'n-nakd*, 116.

¹¹⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, Bulak, 1383, 472.

¹¹⁷ Muhammed el-Bâkir el-Berâzî, *fi'n-Nakdi'l-arabiyyi'l-kadîm*, 259.

değişik kullanım biçimlerini intihâl ile ilişkilendirerek ele almıştır. El-Muvâzene, orjinalliği anlamda görmeyip, lafızlarda görür¹¹⁸.

İbnu'l-Esîr, intihâli, *nesh*, *selh* ve *mesh* olmak üzere üç kısımda ele alır. Ona göre, *nesh* iki kısımdır. Birincisi, bir lafzın ve anlamın ilave yapılmaksızın tamamının *ahz* edilmesidir. *Nesh* intihâline Tarafe'nin İmru'ul-Kays'dan intihâl ettiği rivayet edilen "*vukûfen*" diye başlayan beytini örnek verir¹¹⁹. İkincisi ise mananın tamamının, lafzın ise çoğunun ahzedilmesidir¹²⁰.

İbnu'l-Esîr, *Selh*'i on iki kısıma ayırır ancak on birini ele alır. Bunlar;

1. Alınan anlamdan benzeri bir anlam çıkarılması olup, intihâlin en güzelidir, bunu sadece usta şâirler başarabilir¹²¹.

2. Lafzı alınmayıp, sadece mananın alınmasıdır. Bu zor bir intihâldir¹²².

3. Lafzın bir kısmının, anlamın ise tamamının alınmasıdır. Bu, intihâlin en kötüsüdür¹²³.

4. Mananın tersine bir anlam ortaya oyma. Bu çeşit adeta orijinallik derecesinde güzel bir durumdur¹²⁴.

5. Anlamın bir kısmını almak¹²⁵

6. Anlama yeni anlam ilave etmek¹²⁶.

7. Anlamı çok kısa lafızla ifâde etmek. Bu intihâlin en güzelidir.

¹¹⁸ 'Abdulvâhid Hasan eş-Şeyh, *Dirâsâtun fi'l-belâga 'Inde Ziyâuddîn İbni'l-Esîr*, Muessesetu şebâbi'l-câmi'a, İskenderiye, 1986, 256-257.

¹¹⁹ Bazı bilginlerin tevârud'e örnek olarak verdiği bu beyitleri, İbnu'l-Esîr gibi bazı bilginlerde *nesh* ve intihâl konusuna örnek olarak vermiştir. Biz tevârud konusunda bu beyitleri ele aldığımız için tekrar ele almıyoruz.

¹²⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 472.

¹²¹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 474.

¹²² İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 475.

¹²³ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 477.

¹²⁴ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 478.

¹²⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 479.

¹²⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 480.

8. Anlamı daha güzel lafızlarla söylemek. Bu intihâlden çıkacak kadar güzel bir olgudur¹²⁷.

9. Genel anlamdan özel anlam, özel anlamdan da genel anlam türetmek¹²⁸.

10. Anlam aynı kalıp, ifâdede ilave yapmak¹²⁹.

11. Üslûp aynı olup, amacın farklı olması¹³⁰. Bunda şâirin üstünlüğü ortaya çıkar.

İbnu'l-Esîr'e göre bu maddeler intihâl olmayıp, edebî güzelliklerdendir.

İbnu'l-Esîr, intihâl çeşitlerinden üçüncü olarak *mesh* intihâlini ele alır. Mesh' i de iki kısma ayırır. Birincisi iyi bir ifâdeyi kötü hale getirerek alması, diğeri ise kötü bir ifâdeyi iyi hale getirerek alması¹³¹.

İbnu'l-Esîr'de intihâl olgusu hemen hemen nihâi şeklini almış ve konular sistematize edilmiştir. İbnu'l-Esîr, önceki ediplerin eserlerinde yer alan kavramları toplu halde takdim etmesinin yanı sıra kesin intihâl olan maddeler dışındaki unsurları bir sanat olgusu olarak okuyucuya yansıtmaktadır.

İbnu'l-Esîr'den sonra eleştirmen ve belâgatçı Hâzım el-Kartâcennî (684/1285) *Minhâcu'l-bulegâ ve sirâcu'l-udebâ* adlı eserinde şâirin kendi icâdı olan anlam ve düşünceye *ihtirâ*, başkasından aldığı ancak daha güzel bir ifâdeye büründürerek kendisine mal ettiği türe *istihkak*, gerek kendisinden alıntı yapılan gerekse alıntı yapan şâirin şiirlerinin edebî açıdan denk olduğu, dolayısıyla ikisinin de sahiplik iddiasında ortak olduğu türe *şerike*, alıntı yapılan şiirden daha düşük seviyedeki şiire *serika* adını vermiştir¹³².

İntihâl konusunda eleştirmen ve belâgatçıların görüşle-

¹²⁷ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 483.

¹²⁸ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 485.

¹²⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 486.

¹³⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 486.

¹³¹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 496.

¹³² bkz. el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-bulegâ ve sirâcu'l-udebâ*, neş. Muhammed el-Habib, Dâru'l-garb, Beyrut, 1981, 30; İsmail Durmuş, İntihal mad. 350.

rini sentezleyen el-Kazvîni (739/1339) *Telhîsu'l-miftâh* adlı eserinde bedî' sanatlarının sonunda *es-serikâtu's-şî'riyye* başlığı altında "Şiir intihâli, şiir intihâli ile ilişkili olanlar (iktibâs, tazmin, 'akd, hall, telmih gibi) ve diğer ibtidâ (başlama), tehallus ve intihâ (bitiş)" konularını ele alır. el-Kazvîni, öncelikle intihâlin ortak kullanılan anlamlarda olmayıp; özel anlamlarda olacağını ifade eder. Ona göre, iki şâirin yiğitlik ve cömertlik tasviri gibi genel/ortak konularda ittifak etmeleri intihâl sayılmaz. İnsanların maksada işaret ettiği yönü ortak olarak bilmeleri intihâl değildir, ancak bu bilinmiyorsa özel durum haline geldiğinden intihâl kabul edilir¹³³. el-Kazvîni, intihâli açık ve kapalı olarak iki kısma ayırır. Açık intihâl, anlamın tamamının, lafzın tamamı veya bir kısmıyla birlikte alınması ya da yalnızca anlamın alınması suretiyle olur. Açık intihâli üç kısma ayırır¹³⁴.

1. *Nesh veya intihâl*: Anlam ile birlikte, lafzın tamamının nazm bozulmaksızın alınmasına denir. Bu kötü bir durum olup, açıkça aşırmadır. Yine kelimelerin tamamını veya bazısını eş anlamlılarıyla değiştirmek de aynı kategoride ele alınır.

2. *İgâre ve mesh*: Lafızların tamamının veya bir kısmının alınmasına *igâre* veya *mesh* denilir. Eğer şiir, alınan şiirden üstün özelliğe sahipse bu makbuldür.

el-Kazvîni, Selm el-Hâsir (186/802)'in Beşşâr (167/783)'in aşağıdaki beytini¹³⁵ intihâl ettiğini ancak bunun önceki beyitten daha güzel, edebî sanatlarla süslendiğinden makbul ve uygun olduğunu belirtir¹³⁶.

¹³³ Hatib el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, yayına hazırlayan: Nevzat H. Yanık-Mustafa Kılıçlı-Sadi Çöğenli, Huzur yay., İstanbul, tsz., 250; karşı. et-Taftazânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, İstanbul, 1308, 229.

¹³⁴ Hatib el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 251-

¹³⁵ İbnu'l-Esîr bu beyitleri intihâl'in selh çeşitlerinin sekizinci maddesine – "Anlamı daha güzel lafızlarla söylemek"- şâhid beyit olarak getirir. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 483.

¹³⁶ Hatib el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 253.

Beşşâr b. Burd (167/783)¹³⁷: (Basît)

و فاز بالطيبات الفاتك الموج	مَنْ راقب الناس لم يظفر بحاجته
<i>İnsanları (onlardan korkarak) gözetleyen kimse isteğine ulaşamaz. Güzel şeyleri, atılgan ve hırslı kişi elde eder.</i>	

Selm el-Hâsir (186/802): (Basît)

و فاز باللذة الجسور	مَنْ راقب الناس مات همًا
<i>İnsanları (onlardan korkarak) gözetleyen kişi üzüntüden ölür. Cesur ise lezzeti elde eder.</i>	

el-Kazvîni, şiir, intihâl edilen şiirden edebî yönden aşağıda ise kötü olduğunu, aynı seviyede ise üstünlüğün birincisine ait olduğunu da vurgular.

3. *İlmâm ve selh*: Sadece anlamın alınmasına denir¹³⁸. el-Kazvîni, el-Mutenebbî'nin, el-Buhturî'den aşağıdaki beytin anlamını intihâl ettiğini belirtir.

el-Buhturî¹³⁹ (*Kâmil*):

مصقول خلت لسانه من عصبه	و إذا تألق في الندى كلامه ال
<i>Mecliste onun parlak ifâdesi ışıldadığında dilini, kılıcından sanırsın.</i>	

el-Mutenebbî (*Basît*):

على رماهم في الطعن خرصانا	كان السنهم في النطق قد جعلت
<i>Konuşunca dilleri, vurma anında mızrakların üstündeki temrenleri gibidir.</i>	

el-Kazvîni, kapalı (gayr-i zâhir) intihâli, iki şiirin manalarının birbirine benzemesi başlığı altında ele alır. Bu konu altında, bir mananın diğer bir anlama nakledilmesi, intihâl

¹³⁷ Beşşâr b. Burd, *Dîvân*, neş. Bedruddîn el-'Alevî, Dâru's-sekâfe, Beyrut, 1983, 60.

¹³⁸ Hatîb el-Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh*, 254.

¹³⁹ el-Buhturî, *Dîvân*, neş. Hasan Kâmil es-Sayrafî, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 1963, 164.

edilen anlamın ikinciye göre daha kapsamlı olması, anlamın bir kısmının alınıp, kendisini güzelleştirecek bir şeyin ilave edilmesi ele alınır. Ona göre, bu tür intihâllerin çoğu makbuldür. Hatta bu şâirin üstünlüğünü gösterir. Bu türler ne kadar gizli olursa o kadar üstün olur. el-Kazvîni, bunların, ikinci şâirin birinci şâirden intihâl ettiği bilirse önem ifade eder. Zira lafız ve anlamda beyitlerin aynı olması rastlantı da olabilir. İkincinin birinciden intihâl ettiği bilinmediği takdirde “*falan şâir şöyle dedi, filan şâir de ondan önce şöyle demişti,*” denilir¹⁴⁰.

el-Kazvîni, açık ve kapalı intihâl çeşitlerinden sonra başka birine ait lafız ve anlamın intihâl dışında tutulması gereken ancak bu konu altında ele alınan iktibâs, tazmîn, hall ve telmih konularını açıklar¹⁴¹.

Yahyâ b. Hamza el-‘Alevî (749/1349), *et-Tırâz* adlı eserinde intihâl konusunun belâgatın konusu olup olmadığı tartışmalarına katılarak şu tespiti yapar: İntihâl yapan kişinin aldığı beyitle kendi beyti arasındaki lafızlarda fasih, gayr-i fasih, nazmın tertibi, biçimi gibi şartlar ile anlam yönünden benzerlik olup olmadığına bakılır. Belâgat ilminde de bu hususlar önemlidir. Bu açıdan intihâlin, belâgatın konuları içerisinde ele alınması mümkündür. İntihâl mutlak anlamda sözün durumu ile ilgili olmadığı yönü ile de intihâl belâgat konusu içerisine girmez¹⁴².

el-Kazvîni’nin muasırı Muhammed b. ‘Alî el-Curcânî (769/1368), bedî’ sanatlarının son kısmında intihâli üç kısımda ele alır:

1. *İntihâl (nesh)*: Bir sözün lafız ve anlamının tamamını veya lafzın bir kısmını almaya intihâl ya da nesh adını verir. Ona göre bu intihâl çok kötü bir durumdur.

¹⁴⁰ Hatîb el-Kazvîni, *Telhisu’l-miftâh*, 255-258

¹⁴¹ Hatîb el-Kazvîni, *Telhisu’l-miftâh*, 258-260.

¹⁴² Yahyâ b. Hamza el-‘Alevî , *et-Tırâz*, 190, el-Hadîdî’nin, es-Serikâtu’ş-şî’riyye adlı eserinden naklen, 17.

2. *İğâre (mesh)*: Sözü'nün biçimi ve nazmını daha iyi hale getirerek sadece anlamın alınması. Eğer yeni ifâde öncekinden daha güzel olmuşsa bu güzel bir durumdur.

3. *İlmâm (Selh)* : Sadece anlamın alınması¹⁴³.

Muhammed b. 'Alî el-Curcânî, intihâl çeşitlerinden sonra *nakl, mübâлага, tahsîn* (anlama güzellik katmak), *iktibâs, tazmîn, 'akd, hall, telmîh* kavramlarını ele alarak bunları intihâl olarak görmeyip, sanat olarak değerlendirir¹⁴⁴.

et-Taftâzânî (793/1390) de, *Muhtasaru'l-meânî* adlı eserinde el-Kazvîni'nin *Telhîsü'l-miftâh* adlı eserini cümle cümle şerh edip onun intihâl konusunda verdiği bilgileri açıklığa kavuşturur. Mesela, el-Kazvîni'nin "*şîir intihâli ve ilişkili olanlar*" ifâdesini et-Taftâzânî, "*iktibâs, tazmîn, 'akd, hall, telmîh gibi*" diyerek açıklar¹⁴⁵. Onun bu tür açıklamaları eserini daha çok başvurulan bir kaynak haline getirmiştir.

Halîl b. Aybek es-Safedî (764/1362), *Nusretu's-sâir* adlı eserinin otuzuncu bölümünde "*Havle's-serikâti's-şîirîyye*" başlığı altında intihâl konusunu ele alır. es-Safedî, örnek beyitler vererek şîir intihâllerini açıklar. el-Mutenebbî'nin intihâl ettiği beyitlerden örnekler verir. Yine el-Mutenebbî'nin şîirlerini intihâl eden İbnül-Hayyât'tan örnek beyitler nakleder. Gizli intihâl¹⁴⁶ sorununa değinir ve bunların sebeplerini irdeler. es-Safedî, şîir intihâlinde iki beytin harflerinin sayısına da önem verir¹⁴⁷.

Hasan b. Osmân b. el-Huseyn el-Muftî (1059/ 1665), *Hulâsatü'l-me'ânî* adlı eserinde el-Kazvîni'nin *Telhîsu'l-miftâh* adlı eserini şerh eder. Son bölümünde el-Kazvîni'ye göre konu-

¹⁴³ Muhammed b. 'Alî el-Curcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fî 'ilmi'l-belâga*, neş. 'Abdulkâdir Huseyn, Dâru'n-nahza, Kahire, 1981, 306-311.

¹⁴⁴ Muhammed b. 'Alî el-Curcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 312-320.

¹⁴⁵ bkz. et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî*, İstanbul, 1308, 229-232.

¹⁴⁶ Kâdî el-Curcânî gibi tenkitçiler, gizli intihalın, şâirlerin üstünlüğüne işaret ettiğini belirtir.

¹⁴⁷ es-Safedî, *Nusretus's-sâir 'ale'l-Meseli's-sâir*, 93, [www.alwaraq.net/ index.2htm](http://www.alwaraq.net/index.2htm) erişim: 01.12.2005.

ları daha geniş açıklar¹⁴⁸.

İntihâlin Edebiyattaki Yeri

Klâsik Arap edebiyatında intihâl konusu aşırma (intihâl, serika), câzlik, edebî sanat, edebî güzellik gibi değerlendirmelerle ele alınmıştır. Bu farklı değerlendirmelerin ortaya çıkması intihâl kavramının tarihi gelişiminden kaynaklanır. İntihâl, müstakil edebî eserlerin yazılmasına kadar olan dönemde, aşırma ve büyük kusur olarak kabul edilmiştir. el-Asma'î, İbn Sellâm ve İbn Kuteybe'den itibaren intihâl konusunda teoriler ortaya atılmış, başkasına ait her sözün alınıp kullanılmasının intihâl olmayacağı ifade edilmiştir. Bu dönemden itibaren intihâl olgusuna aşırma gözûyle bakma yerine aşırma ile edebî bir ürünü ayırt edilmeye çalışılmış, bu konuda teoriler geliştirilmeye başlanmıştır. Tenkitçiler, konuya edebî sanat ve nazm güzellikleri yanı sıra, orijinallik-taklit ve lafız ve anlam yönüyle de bakmışlardır. Zaten edebî bir eserin lafız ve anlamlarındaki güzellik ve orijinallik onun en önemli özelliğidir¹⁴⁹. el-Âmidî, el-Curcânî ve el-'Askerî gibi tenkitçiler, orijinal lafız ve anlamı almanın serika ve intihâl olduğunu, ortak ve yaygın anlamı şiirde kullanmanın intihâl olmayacağını belirtmişler; *es-serikâtu'l-memdûhe(makbul intihâl)* ve *hüsn-ü ahz* (iyi alıntı) kavramlarını kullanarak önceki sözden daha güzel lafız ve anlam ortaya koymayı övülecek bir olgu olarak görmüşler ve yeni bir çehre kazanan şiiri sanat olarak değerlendirmişlerdir.

İbn Tabâtabâ ve İbn Vekî' gibi tenkitçiler, lafız ve anlamın tamamen alınmasını intihâl olarak görürken lafız ve anlamın daha güzel sunulmasını mazeret olarak değerlendirmişlerdir. el-Âmidî, Kâdî el-Curcânî gibi tenkitçiler de bunu mazeret olarak görmüşlerse de makbul intihâlin sanat olduğunu da ifade etmişlerdir. el-Askerî ile sanat anlayışı yeni bir ivme ka-

¹⁴⁸ bkz.Hasan b. Osmân b. el-Huseyn el-Muftî, *Hulâsatu'l-me'ânî*, neş. 'Abdulkâdir Huseyn, Dâru'l-i'tisâm, Kahire, tsz., 485-500.

¹⁴⁹ Bkz. Ahmed Bedevî, *Ususu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, Mektebetu nehdati Misr, Fücâle, 1960,357.

zanmış, İbnu'l-Esîr ile sanat olgusu üst düzeye çıkmıştır. İbnu'l-Esîr'den sonraki belâgatçılar makbul intihâlin, lafız ve anlama sağladığı güzellikler dolayısıyla sanat olarak değerlendirilmişlerdir.

Tüm alıntıları intihâl olarak gören tenkitçi ve edipler de vardır. Ebû Nuvâs, Ebû Temmâm, el-Buhturî, el-Mutenebbî gibi öne çıkan şâirlere ön yargılı bakan tenkitçilerin tutumu bu yönde olmuştur. Zaten bu büyük şâirlere haksız ve ön yargılı davranıldığı için önceleri intihâlin nelerde olduğu konusu sağduyulu tenkitçiler ve edipler tarafından geniş olarak değerlendirilmeye tâbi tutulmuş ve intihâl konusu devamlı gündemde kalmıştır.

Aynı dönemde yaşayan iki şâirden birinin söylediği şiiri diğer şâirin bunu duymadan zihnine, gönlüne doğarak söylemesi anlamına gelen *tevârud*¹⁵⁰ olgusu da şâirleri intihâl ithamına karşı rahatlatmıştır. Ancak lafız ve anlamı aynı olan iki beytin tevârud mü, intihâl mi olduğu kararını bu konunun uzmanı verebilir¹⁵¹.

Belâgatçılar intihâlin içeriğini daha da genişletmiş, *iktibâs*, *tazmîn*, *hall*, *akd ve telmih*¹⁵² gibi konuları “bir yerden alma, nakletme” yönleri itibari ile intihâl konusu içerisinde değerlendirmiş, kendine mal etme kasdı bulunmadığı için intihâl kabul etmeyip, sanat olarak görmüşlerdir. Modern dönem Arap belâgatında ve divân edebiyatımızda iktibâs, tazmîn ve telmih sanat olarak kabul edilirken; hall ve ‘akd daha ziyade intihâl’in makbul kısmında ele alınmıştır. Bu kavramları kısaca ele alalım¹⁵³.

İktibâs: Kur’ân’dan ve hadis’ten yapılmış alıntı anlamı-

¹⁵⁰ Ahmed Matlûb, Mu’cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tavavvurihâ, II, 378.

¹⁵¹ Bedevî Tabâne, es-Serikâtu'l-edebiyyye, 176.

¹⁵² Hatib el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 258-260.

¹⁵³ Bu sanat ve kavramları konu içerisinde ele aldığımız belâgat eserlerinde bulmak mümkündür. Bkz: Usâme b. Munkiz, *el-Bedî' fi'l-bedî'*, 264-272; el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 250-259; Muhammed b. 'Alî el-Curcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 312-320; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, İstanbul, 1308, 229-232; İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiri Sözlüğü*, 477.

na gelmektedir¹⁵⁴. Bu, şâirlerin çok kullandığı bir sanattır. İktibâs, asıl anlamına sadık kalınarak yapılan ve asıl anlamına sadık kalınmayarak yapılan iktibâs olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Aşağıdaki birinci beyitte aslî anlama uygun, diğerrinde ise aslî anlamın dışında mecâzî anlamda iktibâs yapılmıştır.

I. Beyit: İbnu'r-Rûmî (veya İsmâil el-Karâdisî): (Hezec): II. beyit: İbnu'l-Ezrak (Basî) ¹⁵⁵

إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ	قد كان ما خفت أن يكونا
<i>Korktuğum şey oldu, zaten Allah'a döneceğiz.</i>	
بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زُرْعٍ	لَقَدْ أَنْزَلْتُ حَاجَتِي
<i>Ben ihtiyaçlarımı ekin bitmeyen bir vadiye koydum.</i>	

İktibasta şiirdeki vezin gereği bazı uzatma vb. değiştirmeler câiz görülmüştür¹⁵⁶.

Tazmîn: Bir şâirin başka bir şâirinin şiirindeki bir ifâdeyi işâret ederek şiirine nakletmesidir. Bu işâret alınan ifâdenin altı çizilmesi, farklı karakterde yazılması şeklinde olmaktadır.

Telmîh: Tarihi bir olayın şiir içerisinde nakletme sanatıdır.

'Akd: Bir şâirin nesir bir parçayı şiir haline dönüştürmesidir. Bu olgu, sanat olarak kabul edilmiştir.

Hall: Bir şiirin nesir haline dönüştürülmesi olup, sanat çerçevesinde değerlendirilmiştir.

İntihâl olgusu, Klâsik dönemde edebî tenkitçi ve belâgatçıların gündemine girmesiyle aşırma vakiasından edebî

¹⁵⁴ Arap edebiyatında iktibâs sadece Kur'ân ve hadislerden yapılan alıntı anlamına gelirken; Türk edebiyatında ayet ve hadislerin yanı sıra güzel söz ve şiirlerden yapılan alıntıları da kapsamaktadır. Türk edebiyatında kapsama için Bkz. İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 477.

¹⁵⁵ Şiirde iktibâs edilen ayetler için bkz: İbrâhim, 13/37; Bakara 2/156.

¹⁵⁶ el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 258-260.

alana kaymış, şâirlerin maharetlerini gösterdikleri bir alan olarak görülmüştür. İntihâl edilen beyitlere baktığımızda lafız ve anlamı aynen alınan fazla beyit görülmemekte, aynı olanlarında tevârud olma (rastlantı) ihtimali bulunmaktadır. Ayrıca ‘Abdulkâhir el-Curcânî’den sonra edebî özelliği fazla olmayan ilmî kuralların hakim olmaya başladığı süreçte İbnu’l-Esîr’in iyi intihâli sanat olarak görmesi ile edebî zevkte bir nebze de olsa canlanma sağladığı görülür. Ancak bu dönemde intihâlin ortaya çıkardığı sonuçlar ne kadar iyi olursa olsun, tenkitçilerin de belirttiği gibi intihâl kadim bir problem ve uzak durulması gereken bir durumdur.

İntihâl Konusunda Yazılan Eserler

İntihâl konusu III (IX) yüzyıldan itibaren edebî tenkidin konuları içerisinde ele alınmaya başlamıştır. Bu asırdan itibaren telif edilen edebiyat, eleştiri ve belagât kaynaklarında intihâl konusuna yer verilmiştir. İntihâlin tarihi gelişimi konusunda bu eserleri ele almaya çalıştık. Burada intihâl ile ilgili Klâsik kaynaklarda geçen müstakil çalışmaların kısa bir listesini vereceğiz¹⁵⁷.

1. *İbn Kunâse (207/823), “Serikâtu Kumeyyit mine’l-Kur’ân ve gayrihi”¹⁵⁸.*

2. *İbnu’l-Mu’tezz (296/908), “Serikâtu’s-şu‘arâ”, İbnü’l-Mu’tezz, “Risâletu’n fi mehâsini’s-şi’ri Ebî Temmâm ve’l-Buhturî”¹⁵⁹,*

3. *Ebû Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfur (280/1030), “Serikâtu’l-Buhturî min-Ebî Temmâm”, ve “Serikâtu’s-şu‘arâ”¹⁶⁰,*

4. *el-Âmidî (370/1010), “Farkun mâ beyne’l-hâss ve’l-*

¹⁵⁷Mustafâ Heddâre, Muhelhil b. Yemût’un, “*Serikâtu Ebî Nuvâs*” adlı eserin önsözü, 7-10; Şevkî Dayf, *en-Nakd*, 77; İsmail Durmuş, İntihal mad., *T.D.İ.A*, 34.

¹⁵⁸Mustafâ Heddâre, Muhelhil b. Yemût’un, “*Serikâtu Ebî Nuvâs*” adlı eserin önsözü, 7-10. Bu eser, intihâl konusundan yazılan ilk eser olarak kabul edilmektedir. Bkz. İsmail Durmuş, İntihal mad., *T.D.İ.A*, 348.

¹⁵⁹Şevkî Dayf, *en-Nakd*, 77.

¹⁶⁰Mustafâ Heddâre, Muhelhil b. Yemût’un, “*Serikâtu Ebî Nuvâs*” adlı eserin önsözü, 7-10.

muşterek min me'âni's-şi'r"; "el-Muvâzene beyne'l-Mutenebbî ve husûmihi"¹⁶¹.

5. es-Sâhib b. 'Abbâd (385/995), "el-Keşf 'an-mesâvi'l-Mutenebbî", müellif, eserinde şâirlerin kusurlarını ele alıp, yer yer el-Mutenebbî'nin hatalarını değerlendirirken, onun iyi bir şair olduğunu da belirtir¹⁶².

6. İbn Cinnî, (392/1002) "Kitâbu'n-nakz 'alâ İbni'l-Vekî' fî şî'ri'l-Mütenebbî"¹⁶³.

7. el-Hâtimî (388/998), "Hilyetu'l-Muhâdara"; "er-Risâlatu'l-hâtimiyye fî meâhizi'l-Mutenebbî el-mü'ibe"¹⁶⁴; "er-Risâletu'l-hâtimiyye fî meâhizi'l-hamîde"

8. İbn Vekî (306/916), *el-Munsif fî nakdi's-şi'r*¹⁶⁵.

9. Kâdi el-Curcânî, *el-Vasâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmihi*¹⁶⁶.

10. Ebû Sa'd Muhammed b. Ahmed el-'Amîdî, *el-İbâne ân Serikâti'l-Mutenebbî*, neş. İbrâhim ed-Desûkî, Dârü'l-me'ârif, Kahire, 1961.

Günümüz Arap Edebiyatı Kaynaklarında İntihale Kısa Bir Bakış

Günümüz Arap edebiyatı eserlerinde intihâl olgusu Klâsik döneme göre aktivitesini kaybedip, Klâsik dönemden intikal eden bir birikim olarak görülmektedir. Bir çok belâgat eserinde intihâlden söz edilmezken; bazısı önceki döneme ait bilgilerin özetini vermekte, genellikle de el-Kazvîni'nin bu konudaki *nesh*, *mesh* ve *selh* üçlü taksimini nakletmektedir. Örneğin el-Hâşimî, el-Kazvîni'nin bu taksimini kısaca ele alır.

¹⁶¹ Mustafâ Heddâre, Muhelhil b. Yemût'un, "Serikâtu Ebî Nuvâs" adlı eserin önsözü, 7-10.

¹⁶² Bkz. es-Sâhib b. 'Abbâd, *el-Keşf 'an-mesâvi'l-Mutenebbî*, neş. İbrâhim ed-Desûkî, Dârü'l-me'ârif, Kahire, 1961, 230. (Eser, küçük bir risale olup, el-İbâne adlı eserinin içerisinde basılmıştır.)

¹⁶³ Mustafâ Heddâre, *es-Serikâtu's-şi'riyye*, 7-10.

¹⁶⁴ Eser, el-Hâtimî ile el-Mutenebbî arasında geçen münâzaradan oluşmakta ve el-İbâne adlı eserinin içerisinde yer almaktadır.

¹⁶⁵ Şevkî Dayf, *en-Nakd*, 89.

¹⁶⁶ Bkz. el-Curcânî, *el-Vasâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmihi*.

Emîn el-Bekrî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye fî sevbîha'l-cedîd* adlı eserinde¹⁶⁷, Ali Cârîm-Mustafâ Emîn, *el-Belâgatü'l-vâzîha* adlı eserinde¹⁶⁸ intihâl konusuna yer vermez.

Edebî eleştiri eserlerinde de aynı durum söz konusudur. Edebî eleştiri eserlerinde, Klâsik dönemde edebî eleştirinin en önemli konularından birinin intihâl konusu olduğu ifade edilir. Bazı eserlerde ise intihâl konusuna hiç yer verilmezken, bazı- larında da kısaca yer verilir. Mesela Ahmed Bedevî, *Ususu'n-nakdi'l-edebî* adlı eserinde intihâl konusuna girmez¹⁶⁹. el-'Aşmâvî ise *Kazâya'n-nakdi'l-edebî* adlı eserinde intihâl konu- sunu kısaca ele alır¹⁷⁰. Bunların sayısını çoğaltmak mümkün- dür.

Günümüzde *es-Serikâtu'l-edebîyye* veya *es-Serikâtu's-şi'riyye* adlı müstakil eserleri de görmek mümkündür. Mesela, Bedevî Tabâne, *es-Serikâtu'l-edebîyye* adlı eserinde intihâl ol- gusunu lafız-anlam ile *orijinallik-taklit ve sanat* gibi özellikler açısından ele alarak Klâsik dönem intihâl konusuna geniş yer verir¹⁷¹. Muhammed es-Seyyid el-Hadîdî ise *es-Serikâtu's-şi'riyye* adlı eserinde el-Âmidî ile Kâdî el-Curcânî'nin intihâl görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele alarak kendi görüşünü “*bir şiir alınan şiirden daha güzel hale gelmişse bunun intihâl olmayacağı*” şeklinde ifade eder¹⁷².

Modern dönem edip ve eleştirmenlerden bazılarının gö- rüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

Muhammed Mendûr, intihâlin, geçmiş dönemde de- vamlı gündemde kalmakla birlikte yazar ve şairlerin durum ve orijinalliklerinin tespiti açısından önemli olduğunu vurgula-

¹⁶⁷ Emîn el-Bekrî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye fî sevbîha'l-cedîd*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1982.

¹⁶⁸ Ali Cârîm-Mustafâ Emîn, *el-Belâgatü'l-vâzîha*, Kahraman yay., İstanbul, 1984.

¹⁶⁹ Bkz. Ahmed Bedevî, *Ususu'n-nakdi'l-edebî*.

¹⁷⁰ Bkz. el-'Aşmâvî, *Kazâya'n-nakdi'l-edebî*.

¹⁷¹ Bkz. Bedevî Tabâne, *es-Serikâtu'l-edebîyye*.

¹⁷² el-Hadîdî, *es-Serikâtu's-şi'riyye*, 45.

mış, şâirlere bilinçsiz şekilde intihâl ithamında bulunulmamasını gerektiğine işâret etmiştir. Mendûr, intihâlin orijinal lafız ve anlamların alınmasıyla gerçekleşeceğini, ortak anlamların alınmasının intihâl olmayacağını belirtir. Mendûr, İbnu'l-Esir'in şâirlere sirkat metotları öğrettiği eleştirisinde bulunur¹⁷³. el-'Aşmâvî ise, intihâlin orijinal lafız ve anlamların alınmasında olduğunu, ortak anlamların alınmasının intihâl olmadığını belirterek, el-Âmidî ve el-Curcânî'nin intihâl görüşünü paylaşır¹⁷⁴.

Huseyn el-Mirsafî ve er-Râfî'î intihâlin orijinal lafız ve anlamda olup, ortak ve yaygın sözlerde olmayacağını ifade eder¹⁷⁵.

İntihal konusunda en sert tepkiyi Tâhâ Huseyn gösterir ve intihâli, şâirin kurtulması ve uzak durması gereken çok büyük bir kusur olarak görür. Tâhâ Huseyn bu tepkiden sonra yine de intihâlin orijinal lafız ve anlamların alınmasında olacağını belirtir¹⁷⁶.

Günümüz Arap edebiyatında intihâl konusu Klâsik dönemdeki kadar revaçta olmasa da bazı belâgat kitaplarında yerini almakta, yine lafız-anlam ile orijinallik-taklit konuları ile bağlantılı olarak edebî eleştiri eserlerinde ve edebiyat eleştirmenleri nezdinde ele alınmayı sürdürmektedir.

Burada özellikle vurgulamamız gereken bir husus vardır: Günümüzde intihâl şiirin sınırlarını aşmış ve bilimsel çalışmalarda kaçınılması gereken kurallardan biri haline gelmiştir. Bilimsel çalışmalarda kaynak verilmeden yapılan bilgiler aşırma (intihâl) kabul edilmektedir¹⁷⁷. Bu anlamda günümüzde intihâl olgusu bilimsel çalışmaların üzerinde kontrol meka-

¹⁷³ Bkz. Muhammed Mendûr, en-Nakdu'l-menhecî 'inde'l-'Arab, Dâru'n-nehzati'l-Misriyye, Kahire, 1976 357/-373.

¹⁷⁴ el-'Aşmâvî, Kazâya'n-nakdi'l-edebi, 341.

¹⁷⁵ el-Hadîdî, es-Serikâtu's-ş-i'riyye, 170-172.

¹⁷⁶ el-Hadîdî, es-Serikâtu's-ş-i'riyye, 172.

¹⁷⁷ İntihâl, <http://www.fbe.mefu.edu.tr/intihal/intihal.thm>. 07.10.2005

nizması olarak durmakta, araştırmacıların intihâl ithamı ile karşı karşıya gelmemek için özen göstermeleri gerekmektedir.

Bu arada şunu da belirtmeliyiz, Klâsik dönem Arap edebiyatında şiirde intihâl konusu geniş olarak ele alınmasına rağmen, şiir dışındaki edebî, tarihî, bilimsel v.b. eserlerde intihâl olayı ele alınmamış ve bu eserlerde intihâl bir vâkıa olarak karşımızda durmaktadır. Üstelik bu intihâller, sayfalarca sürmüştür. Genel olarak müellifler, eserlerinin bazı yerinde aldığı şahıs ve eserini zikrederken, birçok konuyu kendi görüşü gibi yansıtmış, bu durum da okuyucu ve araştırmacıları yanıltmalarına neden olmuş ve olmaktadır. Ancak o dönemin şartları göz önüne alındığında, günümüzdeki bilimsel çalışmaya benzer kriterlerin oluşmaması hafifletici sebepler olarak görülmesi muhtemeldir.

Sonuç

Klâsik Arap şiirinde İslâm öncesi dönemden itibaren görülen intihâl olgusu, Emevîler döneminde nakâiz şâirleri el-Ferezdak, el-Ahtal ve Cerîr'in şiirlerinde yaygın olarak karşımıza çıkmaktadır. Abbâsiler döneminde tercüme faaliyetlerinin iç bünyedeki reaksiyonun ilmî gelişmeleri metodolojik ve kısmen içerik yönünden etkilemesi, şiirde de kendini göstermiştir. Bu dönemde, yeni gelişmelere paralel ifâde, anlam, üslup ve tarz geliştiren muhdes şâirler ortaya çıkar. Bu şâirlerin edebî sanatları vurgulu olarak kullanmaları, önceki şâir ve eleştirmenlerin hedefi hâline gelmelerine neden olmuş, bu nedenle eski şiir taraftarları Ebû Temmâm'ın öncülüğünü yaptığı yeni şâirlerin intihâl ettiği beyitleri tespit etmeye çalışmışlardır. Aynı şekilde yeni şiir taraftarları da eski şiir taraftarlarının öncüsü el-Buhturî'nin intihâllerini tespit eden çalışmalar yapmışlardır. Bu durum, intihâl konusunun tanımlanıp, sınırlarının belirlenmesi ihtiyacını doğurmuştur. el-Âmidî ve el-Kâdî el-Curcânî bu konuda objektif eleştirmen sıfatıyla intihâl konusunu masaya yatırmışlar ve kendilerinden sonra da fazla bir değişiklik

yapılmayan ölçüler koymuşlardır: Lafız ve anlamı aynı olan bir sözün/ şiirin aynen alınması intihâl (serika/nesh) olup bu açıkça aşırmadır ve büyük kusurdur. İntihâl, orijinal anlamlarda ve bedî' sanatlarında olup, ortak ve önceleri orijinal iken zamanla yaygın hale gelen anlamlarda intihâl olmaz. Genel olarak intihâl, iyi ve kötü olarak iki kısma ayrılır. Kötü intihâl, lafız ve anlamın olduğu gibi alınmasıdır. İyi intihâl ise, lafız ve anlamları değiştirerek, kelimelere farklı veya zıt anlam yükleyip alma ve alınan sözün biçiminin daha güzel bir hale getirilmesidir.

Şiir intihâli, şâirlerin kaçınmadıkları bir problem olmakla birlikte, edebiyatın, edebî eleştirinin hatta karşılaştırılmalı edebî eleştirinin, belâgatın ve edebî sanatların gelişmesine etkisi olmuştur.

Gazali'ye Göre Beş Sanatta Kullanılan Öncül Çeşitleri

Dr. İbrahim ÇAPAK*

Abstract

*This is a study on the epistemological theory of knowledge of the famous Muslim scholar Abu Hamid al-Ghazali (d. 505/1111). We have first examined his survey of all types of knowledge, which can be summed up in two main categories: conclusive and inconclusive knowledge. The conclusive one comprises of six types: *auwaliyat* (primary knowledge), *hadsiyat* (intuitive), *mujarrabat* (empirical), *mutawatirat* (reliable reports), *mushahadat* (internal and external view), *mahsusat* (sensual), whereas the inconclusive knowledge has two sub-categories, one is only usable in *fıkıh* (religious law) and the other is not even suitable for *fıkıh*. The ones suitable for *fıkıh* are *mashhurat* (reputable), *makbulat* (accepted) and *maznunat* (probable). *Mushabbihat* (alike knowledge), *wahmiyyat* (estimative), *muhayyilat* (imagination) are the ones which are not used in a sensible ways. There is one last type of knowledge which can at times be suitable for *fıkıh*, which is *musallamat* (assented).*

Keywords: *Ghazali, epistemology, types of knowledge*

Giriş

Beş Sanatta kullanılan öncüllere geçmeden önce beş sanat ve tanımlarına yer vermek faydalı olacaktır. Kıyasın maddesini oluşturan beş sanat klasik mantık kitaplarında Burhan, Cedel, Hitabet, Şiir ve Muğalata şeklinde sıralanır. Bunları kısaca tanımlamak gerekirse; Burhan, kesin sonuç elde etmek

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı

için kesinlik taşıyan öncüllerden oluşturulmuş kıyastır.¹ Diğer bir ifade ile burhan, öncülün şeksiz, şüphesiz doğru (sadık) ve kesin (yakın) olmasıdır. Bu tür öncüllerden kurulan kıyasa “Burhani kıyas” denir.² Cedel, meşhurattan olan öncüllerden oluşur.³ Dikkatli bir gözün fark edebileceği derecede kendisinde hata bulunabilen öncüllerden meydana gelen kıyasa “cedeli kıyas” denir.⁴ Muğalata, doğru olmayan fakat doğru olduğu kolaylıkla düşünülebilen öncüllerden hareketle yapılır. Amacı ise muhatabı aldatmak haksız bir şekilde ona karşı üstün gelmeye çalışmaktır. Ebheri'ye göre muğalata, “doğruya benzeyen veya meşhurattan olan yanlış öncüllerden yahut da yanlış olan vehmi öncüllerden kurulan kıyastır.”⁵ Hitabet, kendisine güvenilen bir kişiden alınıp kabullenilmiş yahut tahmine dayalı (makbulat ve maznunat) öncüllerden oluşan kıyastır.⁶ Gazali'ye göre “aklın, çelişğinin farkına vararak ondaki hatayı rahatlıkla tespit edebildiği zanni öncüllerden meydana gelen kıyasa hitabi kıyas denir.”⁷ Şiir ise “ruhun rahatlmasına veya sıkılmasına yol açan öncüllerden oluşan kıyastır”⁸ Bir başka ifade ile şiir “muhayyelat türü öncüllerden kurulmuş kıyastır.”⁹

Öncül, olumlu veya olumsuz bir şekilde onaylanmış bilgidir. Her öncül doğru bilgi ifade etmediği gibi öncüllerden hareketle vardığımız her sonuç da doğru olmayabilir. Bazı öncül-

¹ Ebheri, *İsaguci*, Vezirhani Matbaası, 1287 s. 6; Ömer, Fevzi, *Tercümelî Mi'yarü'l-Ulum*, 1309, s. 63; Halis, Mehmed, *Mizanü'l-Ezhan, Mantık Metinleri 1*'in içinde, İstanbul Tarihsiz, s. 169.

² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır 1961, s. 101; el-Mustasfa min İlmi'l-Usul, Mısır h. 1322, C.I, s. 38.

³ Ebheri, *age*, s. 6.; Ömer, Fevzi, *age*, s. 66.

⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 101; *Miyaru'l-İlm*, (nşr. S. Dünya) Kahire 1961, s.184; *el-Mustasfa I*, s. 38.

⁵ Ebheri, *age*, s. 7.

⁶ Ebheri, *age*, s. 6; Farabi, *Fusulu'l-Medeni*, (çev. Hanefi Özcan), İzmir 1987, s. 48; Ahmed Cevdet (Paşa), *Mi'yar-ı Sedat*, (hızl. Kudret büyükçoşkun) Mantık Metinleri 2 içinde, İstanbul 1988, s. 104; Ömer, Fevzi, *age*, s. 67.

⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 101; *Miyaru'l-İlm*, s. 184.

⁸ Ebheri, *age*, s. 6.

⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 101.

ler bizi doğru, bazıları da yanlış sonuçlara götürebildiği için her öncülden aynı sonucu elde etmek mümkün değildir. Bu durum öncülün kendisinden oluştuğu bilginin türünden kaynaklanır. Yani öncül doğru ve kesin bilgiden oluşuyorsa varılan sonuç doğru, öncül yanlış bilgiden oluşuyorsa sonuç yanlış, zanni bilgiden oluşuyorsa sonuç doğru veya yanlış olabilir.¹⁰ Öncülün gerçekleşmesi ise konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi tasdik etmekle yani iki kavram arasında bağ kurmakla olur. Bu bağla ya “İnsan akıllıdır” önermesinde olduğu gibi iki kavram bir birbirine yaklaştırılır ya da “Kar beyaz değildir” önermesinde olduğu gibi birbirinden uzaklaştırılır.¹¹

Gazali’ye göre beş sanatta kullanılan öncül türlerini; evveliyat, mahsusat, mütevatirat, vehmiyyat, musellemat, maznunat, mucerreat, tecrübiyyat, meşhurat, muşebbihat, muheyelat, makbulat, görünürde meşhur, fitriyyat (kıyası kendisinde bulunan önermeler) şeklinde sıralamak mümkündür.¹² Gazali, *Miyaru’l-İlm* adlı eserinde yakini öncüllerin türlerini evveliyat, mahsusat, mucerreat, fitriyyat olmak üzere dört gurup halinde sıralayarak, yakini öncüllerden olan hadsiyatı da mucerreat başlığı altında incelerken,¹³ *el-Mustasfa ve Mihakku’n-Nazar* adlı eserlerinde kendilerinden kıyas düzenlenen öncül türlerinin evveliyat, iç gözlem (el-müşahedatu’l-batiniye), dış duyulurlar (el-mahsusatu’l-zahiriye), mucerreat, mütevatirat, vehmiyyat, meşhurat olmak üzere yedi olduğunu zikreder. Ona göre, bunların ilk beşi burhanlara öncül olmaya uygun hakiki yakini öncül türleridir.¹⁴ Önemli İslam mantıkçılarından biri olan Katibi (ö.675/1276) *Risaletu’ş-Şemsiye* adlı

¹⁰ Gazali, *age.* s. 100.

¹¹ Gazali, *age.*, s. 57; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 59.

¹² *Age.*, s. 102; bk. Acem, Refik, *el-Mantık İnde’l Gazali*, Beyrut 1989, s. 129, Mohd Zaidi b. İsmail, “Logic in al-Ghazali’s Theory of Certitude” *Al-Shajarah Journal of The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, 1996, v.1. Nos.1-2, s. 108-123.

¹³ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 186-192.

¹⁴ bk. Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 45-49; *Mihakku’n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut, 1994, s. 102-108. Adanalı, A. Hadi, *Dialectical Methodology and its Critique Ghazali as a Case Study*, (Basılmamış D. Tezi), Chicago 1995, s. 134.

eserinde beş sanatta kullanılan öncül türlerini 12 olarak kabul etmekte ve bunların altı tanesinin yakini, altı tanesinin de yakini olmadığını vurgulamaktadır.¹⁵ Yakini olan öncüllere apaçık (bedihi-yi-celi), diğerlerine apaçık olmayan (bedihi-yi-gayr-i celi) da denmektedir.¹⁶

Gazali, beş sanatta kullanılan öncülleri temelde yakini olan ve yakini olmayan öncüller olmak üzere ikiye ayırmaktadır

1. Yakini Öncüller

Yakini öncül, yakini doğruluk ifade eden bilgilerden meydana gelir.¹⁷ Yakın, bir şeyi tereddütsüz olarak bilmek ve onun hakkında kesin bir görüşe sahip olmaktır. Yakini bilginin doğruluğuna kesin olarak inanıldığı gibi, onda herhangi bir unutmama, yanılma ve karıştırmamanın olmadığı da kesin olarak bilinir. Dolayısıyla yakinde hatadan emin olma ve mutmainlik söz konusudur.¹⁸

Her tasdik yargı ifade eden önermelerden oluşur. Ancak her yargı yakın ifade etmez. Çünkü şüphe ve zan ifade eden yargılar da vardır. Bu da her öncülden, geçerli sonuç veren bir kıyasın kurulamayacağını göstermektedir. Sonuç veren kıyas, eğer amaç (matlub) yakini ise yakini öncüllerden, eğer amaç fıkhi ise zanni öncüllerden meydana gelir.¹⁹ Gazali'ye göre yakın ifade eden öncül türlerini şöyle sıralayabiliriz: Evveliyat, mahsusat (müşehadat), mucerreat, hadsiyat, fitriyyat (kıyası kendisinde bulunan önermeler) ve mutevatirat.

a. Evveliyat: Evveliyat, sırf akli olan yani aklın, his ve

¹⁵ bk. Necmeddin el-Katibi, *Risaletü's-Şemsiye, Islamic Philosophy* içinde C. 89, Frankfurt 2000, s. 257-258. er-Razi, Kutbuddin Muhammed b Muhammed, *Thariru-Kavaidi'l-Mantik, Şerhu'r- Risaleti's-Şemsiye*, Kum, Tarihsiz, s. 168. Ebheri, *age.*, s. 6; Ömer, *Fevzi, age.*, s. 64-65.

¹⁶ bk. Halis, Mehmed, *age.*, s. 169.

¹⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 130.

¹⁸ Gazali, *el-Munkızu Mina'd-Dalal, Resail'in* içinde, Beyrut Lübnan, Tarihsiz, s. 26; *el-Mustasfa I*, s. 43; *Mihakku'n-Nazar*, s. 99-100; Taylan, N., *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul, 1989, s. 53.

¹⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 43; *Mihakku'n-Nazar*, s. 99.

tahayyülden yardım almaksızın vardığı ve tasdik ettiği öncüllerdir. Mesela, “İki birden daha çoktur”, “Üç ile üçün toplamı altı eder”, “Bir şey aynı anda hem olumlu hem olumsuz olamaz”, “Bütün parçasından büyüktür” vb. önermeler evveliyattan yani doğuştan olan öncüllerdir. Zihin bu tür önermelerdeki tasdikini nereden geldiğini düşünmeksizin onları zorunlu olarak onaylar.²⁰

Akıllı olan, doğuştan getirdiği bilgilerin dışında eğitim ve öğretim görmemiş bir kimseye bu tür önermeler sorulduğunda, bunları zihinde tasavvur etmesi halinde yani; bütün (küll), parça (cüz), daha büyük (ekber) terimlerinin anlamlarını düşündüğünde mutlaka bütünün, parçadan daha büyük olduğunu ifade eder.²¹ Buna göre doğuştan bilgi, varlığından itibaren akılda düzenlenmiş olarak bulunan bilgidir. Bu bilginin meydana gelmesi, aklın varlığı dışında başka herhangi bir şeye bağlı değildir. Çünkü “var”, “kadim”, “hadis” kavramları akılda birer tekil olarak bulunmaktadır. Müfekkire kuvveti bu tekille bir araya getirip bir kısmını diğer kısmına nisbet eder. Mesela, “Kadim hadistir” dediğinde akıl bunu yalanlar; “Kadim hadis değildir” dediğinde ise akıl bunu tasdik eder. Öyleyse doğuştan bilgi, sadece tekillerin şekillendiği bir zihne ve bunları birbirine nisbet eden bir müfekkire kuvvete muhtaçtır.²² Buna göre evveliyat, tamamen akli olan şeylerle alakalıdır. Doğuştan bilgilerden oluşan öncüller bir araya getirildiklerinde onlardan herkesin zorunlu olarak kabul edeceği sonuçlar çıkar.

b. Mahsusat: Gazali, *Miyaru'l-İlm*, *Makasıdu'l-Felasife* ve *Miracu's-Salikin* adlı eserlerinde mahsusat kavramını kullanırken, *el-Mustasfa* ve *Mihakku'n-Nazar* adlı eserlerinde mahsu-

²⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 102; *el-Mustasfa I*, s. 43-44; *Mihakku'n-Nazar*, s. 99-100,102; *Miyaru'l-İlm*, s. 187; *Miracu's-Salikin*, *Resail*'in içinde, Beyrut, Tarihsiz, s. 112; *el-Munkız*, s. 28. bk. İbn Sina, *en-Necat*, Mısır 1938, s. 64-65; Mohd Zaidi b. İsmail, *a.g.m.*, s. 110. Emiroğlu İ., *Klasik Mantiğa Giriş*, Ankara 2004, s. 209-210.

²¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 102.

²² *Gazali*, *el-Mustasfa I*, s. 44; *Mihakku'n-Nazar*, s. 102; *Miyaru'l-İlm*, s. 186-187.

sat kavramı yerine onun alt başlıkları olarak incelenebilecek “dış duyulurlar” ve “iç gözlemler” ifadelerini kullanmaktadır. Buna göre o, mahsusatı dış duyulurlar ve iç gözlemler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Gazali'ye göre mahsusat; renkleri, tatları, kokuları, sesleri, sertlikleri, yumuşaklıkları... ayırt etmek gibi beş duyu ile bilinen şeydir.²³ Bu tanım, dış duyulurları tanımlayan bir tanımdır. Eğer akıl, duyu organlarını kullanmazsa mahsusattan olan bilgilerle ilgili hüküm veremez.²⁴ Mesela, “Kar beyazdır”, “Ay yuvarlaktır”, “Kömür siyahtır”, “Ateş yakıcıdır”, “Buz soğuktur” önermeleri mahsusatla bilinir²⁵ ve bunların bilinmesini de duyu organları sağlar. Dış duyu ile algılanan nesnelere “dış duyulurlar”, iç gözlemlerle elde edilen bilgilere de “iç gözlemler” denir.²⁶ Bunlardan birincisine “hissiyat”, ikincisine “vicdaniyat” da denmektedir.²⁷

İç gözlemlere insanın açlık, susuzluk, korku ve sevgi, kısaça beş duyuya sahip olmayanların da idrak ettiği iç hallerin tümü örnek verilebilir. İç gözlemler akıl ile elde edilmez. Çünkü akıl olmaksızın hayvanlar, bu tür duyulurları kendi nefislerinde idrak edebilmektedirler.²⁸

Dış duyulurlarla ilgili bilgiler açıktır ancak uzaklık, yakınlık veya gözün zayıflığı gibi geçici sebepler yüzünden, görme için yanlış söz konusu olabilir.²⁹ Mesela, gölge hareketsiz olarak görünür, ancak akıl onun hareketli olduğuna hükmeder; Yıldız hareketsiz olarak görünür, fakat gerçekte hareketlidir. Aynı şekilde göz yıldız bakar, onu bir altın büyüklüğünde görür. Halbuki matematiksel hesaplar, onun üzerinde bulundu-

²³ Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 112.

²⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 187.

²⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 45; *Mihakku'n-Nazar*, s. 103; *Miyaru'l-İlm*, s. 187; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 103.

²⁶ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 102-103; *el-Mustasfa I*, s. 45

²⁷ Öner, N., *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 186. bk. Şirvani, Ahmed Hamdi, *Muhtasar Mantık*, (hzl. Kudret Büyükçoşkun) *Mantık Metinleri 1'in* içinde, İstanbul, s. 58.

²⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 45; *Mihakku'n-Nazar*, s. 103.

²⁹ Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 113; *el-Munkız*, s. 27; *el-Mustasfa I*, s. 45.

ğumuz dünyadan daha büyük olduğunu göstermektedir. Gelişmekte olan çocuk ve bitki, tedrici olarak bir büyüme ve gelişme içinde olduğu halde duruyor gibi görünür.³⁰ Gazali'ye göre bu gibi bazı arızı durumları istisna ettikten sonra mahsusatla bilinen şeylerin doğruluğundan şüphe etmemek gerekir.³¹ Eğer bunlar şüphe edilebilecek durumda olurlarsa kendilerinden yakini öncüller oluşturulamayacağı gibi kesin bilgi de ifade etmezler.

c. Mucerrebat: Mucerrebat, insanın defalarca aynı şeylerle karşılaşp bu karşılaştıklarından elde ettiği bilgilerdir. Mucerrebatla ilgili öncüller, duyu ve akıl ile elde edilir.³² Ateşin yakıcı, ekmeğin doyurucu, şarabın sarhoş edici olduğunu mucerrebat ile biliriz.

Tecrübi öncüller, onu tecrübe eden açısından kesinlik ifade eder. Ancak insanlar, tecrübe bakımından farklı farklı durumda oldukları için, tecrübeye bağlı yargı ve öncüller bakımından da farklı farklı bilgi ve yargılara sahip olurlar. Oysa bir doktorun Sakmonya'nın müşhil olduğunu bilmesi ne ise, sıradan bir kimsenin suyun susuzluğu giderici olduğunu veya ekmeğin doyurucu olduğunu bilmesi tecrübe açısından aynıdır.³³ Bilen açısından, mıknatısın demiri çektiğine hükmetmek yakın ifade eder. Mıknatısın çekici olması, duyulurlardan değildir. Çünkü duyulur algı "Bu taş yere düştü" şeklinde şeylerin algısı olur ve belli bir şeyi gösterir. "Her taş yere düşer" diye hükmetmek ise belli bir taşın değil, bütün taşların düşeceğini ifade eder; bu da tikel değil, tümel bir yargıdır. Aynı şekilde, iç gözleme dayalı duyu, bir sıvının sarhoş edici olduğunu algıladığında, onun sarhoş edici bir sıvı olduğuna hükmeder. İç göz-

³⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 45; *Mihakku'n-Nazar*, s. 103; *Miyaru'l-İlm*, s. 188; *el-Munkız*, s. 27.

³¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 188.

³² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 103. bk. İbn Sina, *age.*, s. 61; Emiroğlu, İ., *age.*, s. 211.

³³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 45; *Mihakku'n-Nazar*, s. 103; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 103

leme dayalı duyu sadece belli bir içme ve sarhoşluk halini idrak eder. Tümel bir hükme varmak ise akıl ile mümkündür. Bu da ancak duyulular aracılığıyla ya da duyuluların yinelenmesiyle mümkündür. Mesela, bir yeri ağrıyan kimse, ağrıyan yerine bir sıvı dökse ve ağrısı geçse, ağrıyı giderenin bu sıvı olduğu bilgisi bu kişide oluşmaz. Çünkü bu ağrının tesadüfen geçmiş olması mümkündür. Ancak bu iş farklı durumlarda birkaç defa tekrarlanırsa, nefiste bir yakın oluşur ve iyileşmeyi sağlayan şeyin o sıvı olduğu kabul edilir.³⁴

Yukarıda ifade edildiği gibi mucerreatın oluşabilmesi için hakkında hüküm verilecek şeyin defalarca aynı şekilde tekrar etmesi gerekir. Çünkü mucerreat ile ilgili bilgi tesadüfi olarak gerçekleşmez. Mesela, iç gözlem, peş peşe şarabın içilmesinin ardından sarhoşluğu algılar, akıl da peş peşe şarap içmenin sarhoşluk verdiğini kavrar. Çünkü sarhoşluk rastlantısal olsaydı, çoğunlukla şarap aynı şekilde sarhoşluk verici olmazdı. Böylece zihinde buna dair güvenilir bir bilgi oluşur.³⁵

Mucerreat, gizli bir kıyasla gerçekleşir. Çünkü mucerreatın oluşması özel bir çabayla değil, kişinin bile fark etmediği tecrübenin tekrarıyla kendiliğinden oluşur.³⁶ Mesela, “Ekmek doyurucudur”, “Su susuzluğu gidericidir”, “Ateş yakıcıdır” “Boyun kesmek öldürücüdür” önermeleri böyledir.³⁷

d. Hadsiyat: *Gazali'ye göre hadsiyat, mucerreat türündendir. Hads zihnin bir şeyi ani kavraması (sür'at-ı intikal) demektir. Hadsî bilgi, zihinde çok hızlı gizli bir kıyas vasıtasıyla meydana gelir.³⁸ Akıl, kendisinden şüphe edemediği için onu tasdik etmek zorunda kalır. Ancak hadsi bilgiyi inkar eden birine, bunu izah etmek zordur. Çünkü hadsi bilgi kişisel tecrübeye*

³⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 45; Mihakku'n-Nazar, s. 104.

³⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 103. bk. *Miyaru'l-İlm*, s. 189

³⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 46; Mihakku'n-Nazar, s. 104; *Miyaru'l-İlm*, s. 188.

³⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 188, Beyrut 1990, s. 179.

³⁸ Ahmed Cevdet (Paşa), *Mi'yar-ı Sedat*, s. 92; bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, 1330, s. 264; Öner, N., *age.*, s. 186; Taylan, N., *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul 1996, s. 135.

dayanır. Mesela, “Ay ışığını güneşten alır” önermesi hadse dayanır. Bu önerme bir başkasına, aynaya benzetilerek anlatılabilir. Güneşin ışınlarının aleme yansımaları, ışının aynanın karşısında bulunan cisimlere yansımaları gibidir. Fakat güneş ışınının aleme yansımaları ile ayna ışınının eşyaya yansımaları, onların eşyaya olan yakınlık ve uzaklıklarına göre farklılık arz eder.³⁹

Gazali’ye göre ilimlerle uğraşan bir kimse tecrübe ve hads yoluyla bir çok bilgiyi elde edebilir. Ancak hadsi, kişisel tecrübeye dayandığı ve herkes aynı tecrübeyi yaşamadığı için burhana dayandırmak zordur. Fakat hadsten şüphe etmek de mümkün değildir.⁴⁰ Buna göre Gazali, her ne kadar hadsi mucerrebattan sayarsa da mucerrebata derecesinde görmemektedir. Mucerrebat genel tecrübelerle dayanırken, hads akılın makulleri doğrudan algılamasıdır.

e. Fıtriyat: Orta terimi zihinde meydana gelen bilgilerdir. Fakat orta terim, zihinden silindiğinde kişi onun vasıtasız ve evveliyattan bir bilgi ile elde edildiğini zanneder. Ancak araştırma sonucunda bu tür bilgilerin orta terimle bilindiğinin farkına varır. Bu tür bilgilerde akıl orta terim vasıtasıyla konu ile yüklem arasında bir bağ kurar. Mesela, açık bir şekilde ikinin, dördün yarısı olduğu bilinir. Aslında ikinin, dördün yarısı olduğu orta bir terimle bilinmektedir; dördün yansının her biri diğerine eşit, bütünü iki parçasından biridir; iki de dördün birbirine eşit iki parçasından biridir ve o da dördün yansıdır.⁴¹ Aynı şekilde “İki altının üçte biridir” önermesi de bir orta terim ile bilinir, şöyle ki; üç kısma eşit olarak bölünen her sayının bölümleri bir birine eşittir, her kısım bölündüğü sayının üçte biridir. Altı üçe bölündüğünde üç eşit kısım ortaya çıkar. O halde iki altının üçte biridir.⁴²

Küçük sayıları hemen zihinde düşünüp bölerek bir so-

³⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 191; Beyrut 1990, s. 182.

⁴⁰ Gazali, *age.*, s. 192.

⁴¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 103-104

⁴² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 192. Beyrut, s. 183.

nuca varmak kolaydır. Fakat sayı büyüdükçe bölme işlemine baş vurmadan bir sonuca varmak zorlaşır. Mesela, otuz dördte, kaç tane on yedi vardır? diye sorulursa, otuz dördü ikiye bölüp, her parçanın on yedi olduğunu görmeden; on yedinin, otuz dördün yarısı olduğuna hemen karar vermek kolay değildir. Bunun bölme işlemine başvurulmadan bilindiğini varsay-sak bile, bu sayıların yerine daha büyük sayıları ya da yarısı yerine, altıda bir, onda bir gibi oranları koyarsak bunları açık bir şekilde bilmek mümkün olmayacaktır.⁴³

Kısaca ifade etmek gerekirse, bir şeyin orta terim ile bilinmesi mümkündür. Fakat bu şey bir vasıta ve kıyasla bilindiği halde zihin bunun farkında değildir.⁴⁴ Araştırma sonucunda bu tür bilgilerin orta terim ile elde edildiği anlaşılır. İnsanın, bir vasıta ile varlığının farkına vardığı şey ile, bizatihi zihinde sabit olan şey aynı değildir.⁴⁵ Buna göre bu tür bilgiler kendiliklerinden değil, bir vasıta ile bilinen önermelerden oluşur. Bu yönüyle de evveli bilgilerden ayrılırlar. Çünkü evveli bilgiler vasıtasız olarak bilinen bilgilerdir.

f. Mütevatirat: Bir topluluğun haber vermesi ile elde edilen bilgilerdir.⁴⁶ Görülmediği halde mesela, Mısır, Mekte, Malezya, Güney Afrika, Türkiye ve beş vakit namazın sayısı, mütevatir olarak kabul edilen bilgilerdir. Mütevatir bilgi, duyu ile algılanan bilgidir. Çünkü duyuya ait olan sadece mesela, zikredilen ülkeleri gören birinin ağzından oraların var olduğunu öğrenmedir. Bilginin doğruluğuna ise akıl karar verir. Akıl, haberin doğruluğuna karar verirken mücerret duy-

⁴³ bk. Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 104; *Miyaru'l-İlm*, s. 192-193; İbn Sina, *age.*, s. 61.

⁴⁴ Prof. Dr. Hasan Şahin, buradaki ifadelerle ilgili olarak şu bilgilere yer vermektedir: "Orta terim vasıtalı (aracılı) olarak biliniyor halde iken zihnin bunu fark etmediğinden nasıl söz edilebilir? veya bu durum nasıl açıklanabilir? Genellikle duyulur nesnelere vasıtalı olarak bilinirler ve bu tür bilinenin ürünü olan bilgi, zihnin zatına uğramadan, onun süzgeciyle süzülmeden duyusal bilgi adını almaz yani bilgi adını hak edemez."

⁴⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 103-104.

⁴⁶ Gazali, *age.*, s. 103.

maya değil, haberin defalarca tekrar etmesine dayanır.⁴⁷ Bilginin oluşması belli sayıda insanların bir haberi rivayet etmesine bağlı değildir. Az sayıda insan tarafından rivayet edilen haberin de bilgi değeri vardır. Ancak böyle bir bilgi mütevatir bilgi olmaz. Çünkü mütevatir bilgi, tecrübeye olduğu gibi defalarca tekrarlanan bilgidir. Bir bilginin aynı kişi tarafından defalarca tekrarı değil, bir çok kişinin aynı bilgiyi defalarca tekrarı ya da aktarması, onu güvenilir bilgi haline getirir.⁴⁸

Gazali'ye göre buraya kadar zikredilen öncül türleri burhanlarda kullanılabilir. Bunların dışında kalan bilgi türleri ya zan ya da muğalata ifade eder.

2. Yakini Olmayan Öncüller

*Yakini olmayan öncül çeşitleri vehmiyyat, musellemat, maznunat, meşhurat, muşebbihat, muheyyelat, makbulat, görünürde meşhur şeklinde sıralanabilir. Gazali, yakini olmayan öncül çeşitlerini fıkhiyat için uygun olan ve fıkhiyat için uygun olmayanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Fıkhiyat için uygun olanlar meşhurat, makbulat ve maznunat; fıkhiyat için uygun olmayanlar ise muşebbihat, vehmiyyat ve muheyyelat'tır. Bunlara, verilen bilginin doğruluğu göz önünde bulundurularak musellemat da eklenebilir.*⁴⁹

2.1. Fıkhiyat İçin Uygun Olan Öncül Çeşitleri

⁴⁷ Gazali, el-Mustasfa I, s. 46; Mihakku'n-Nazar, s. 105.

⁴⁸ Prof Dr. Hasan Şahin, buradaki ifadelerle ilgili şu görüşlere yer vermektedir: "Mesela, Hz. Peygamber, ashabına bir ayeti birkaç kez mi duyurdu? Eğer böyle duyurduysa, muhatapları aynı sayıda ve aynı kişiler miydi? Eğer bir kez duyurduysa bu duyurmanın bilgi değeri mütevatir düzeyinde olmayacak mı? Mesela, kaç ashabi, kaç tabiine bir haber duyurmuş da buna mütevatir haber denmiştir? Bunlar, bu haberi aynı kişilerle kaç defa duyurmuşlarsa buna mütevatir haber denmiştir? Bunlar bu haberi ayrı kişilere duyurmuşlarsa, bir defa mı birçok defa duyurunca mı buna mütevatir haber denmiştir. Mesela, bir kişi bir haberi kaç kişiden duyarsa ve kaç defa duyarsa buna mütevatir haber denir. Bugün mütevatir habere dayalı bilgi ve bu makalede anılan diğerleri, klasik ve çağdaş temel bilgi türlerinin hangisine dahildir ve bu bilgi türlerinin hangi alt bilim dalıyla paralelliği kurulabilir. Bu soruları araştırmak ayrı bir makalenin konusu olabilir. Ancak bunlar benim Gazali'ye temel birkaç sorumdan ibarettir."

⁴⁹ bk. Gazali, Miyaru'l-İlm, s. 202, Beyrut, 184.

Gazali'ye göre öncülleri oluşturan bilgi, bilinen şeylerden olursa kıyas (burhan) “kesin”, zanni şeylerden olursa “fıkhi” olarak isimlendirilir.⁵⁰ “Kesin kıyas” tam kıyası, “fıkhi kıyas” ise eksik kıyası karşılamaktadır. Fıkıhta verilen hükümlerin çoğu akli kesinliğe değil, zanna dayanmaktadır. Gazali'ye göre prensip itibariyle akliyat için gerekli olanı derinliğine araştırmadan, fıkhiyatta baştan vazgeçmek gerekir, aksi takdirde yakini bilgiyi isteyen kişinin yolu ile, zanni bilgiyi isteyen kişinin yolu birbirine karışabilir. Fıkhiyatta zan, iki durum arasında tereddüt edildiği zaman öne almakta ve reddetmekte kolay olarak tercih edilen şeydir. Mesela, insan tecrübe yoluyla ticaret eşyasını elinde bulundurmakta veya fiyatının düşeceği korkusuyla onu elinde tutarak satımını geciktirmektedir. İnsan, kendisinde tereddüt ettiği iki yönü olan her şeyde zanna dayanır. Akıllı bir kimse, iki şey arasında tereddüt ettiğinde, ikisi de gayesine uygun ise ya bir delile ya da zihninde doğru bildiği şeye göre ikisinden birini tercih etmeksizin seçimde bulunamaz. İki şeyden birini seçmek ise onun için zandır.⁵¹ Fıkhiyat için uygun olan bilgi türlerini sırayla şöyle incelemek mümkündür:

a. Meşhurat: Meşhurat, “şöhretleri ve genelin görüşü dolayısıyla kendilerine güvenilen bilgilerdir”⁵² diğer bir ifade ile “Meşhurat, doğrulanmaları ya herkesin veya çoğunluğun tanıklığını ya da halk kitlelerinin veya seçkin insanların tanıklığını gerektiren derlenmiş görüşlerdir.”⁵³ Mesela, “Yalan söylemek çirkindir”, “Haksızlık etmek kötüdür”, “Adalet gereklidir”, “Zülüm çirkindir” gibi önermeler meşhurattandır. Meşhurattan olan bilgiler bazen doğru, bazen yanlış olabilir. Bu tür bilgiler yakın ifade etmediği için burhanda değil, sadece fıkhiyat ve

⁵⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 39.

⁵¹ bk. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 176-177.

⁵² Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 106; *Miracu's-Salikin*, s. 112; Türker-Küyel, Mübahat, “İslam Düşüncesinde Akıl ve Vahiy” *Uluslar Arası İslam Düşüncesi Konferansı 2* (25-27 Nisan 1997), s. 82.

⁵³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 48; *Mihakku'n-Nazar*, s. 107.

cedeli kıyaslarda kullanılabilir. Bu bilgiler ne evveli ne de vehmidir. Meşhurattan olan bilgiler, daha çocukluğun başlangıcından itibaren bir takım nedenlerden dolayı nefise yerleşir. Bu bilgiler çocukta defalarca tekrarlandığı için çocuk, bunlara inanmaya başlar. Bazen barış içinde olma ve iyi geçinme düşüncesi, bazen de nezaket, korkaklık ve haya gibi davranışlar meşhurattan olan bilgilerin kabul edilmesini sağlar.⁵⁴ Bunların, şefkat ve yaratılış inceliğinden kaynaklanması da mümkündür. Nitekim bazı insanların hayvan boğazlamanın çirkinliğini onaylayıp, onun etini yemekten kaçınmaları bundandır.⁵⁵ Meşhurat milletler, şehirler ve şahısların içinde buldukları duruma göre değişiklik arz eder. Mesela, bir kavmin diğerlerinden farklı olan meşhuratı olabildiği gibi, tıpçıların yanında meşhur olmayan bir bilgi marangozların yanında meşhur, marangozların yanında meşhur olmayan bir bilgi de tıpçıların yanında meşhur olabilir.⁵⁶

Gazali'ye göre kelamcıların ve fakihlerin pek çoğunun kıyasları mücerret şöhretlerinden dolayı kabul ettikleri “meşhur öncüllere” dayanmaktadır. Bu nedenle, onların kıyasları çelişik sonuçlar doğurmuştur.⁵⁷ Araştırma veya bir delil şartına bağlı olarak bazen meşhurattan olan öncüller doğru olur fakat, bunların mutlak doğru oldukları zannedilir. Mesela, “Allah'ın gücü her şeye yeter” önermesi meşhur olduğu için doğru olduğu zannedilir. Oysa bu önerme doğru değildir. Çünkü Allah, kendisi gibi birini yaratmaya kadir değildir. Öyleyse; “Allah, yapılması mümkün olan şeyleri yapmaya kadirdir” denilmesi gerekir.⁵⁸ Yine “Allah her şeyi bilir” denilir. Oysa Allah, kendisi gibi birinin var olduğunu bilmez.⁵⁹ Zikredilen meşhur önermelerden, mantıken muhal olanı ortaya koymanın bir

⁵⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 106; *el-Mustasfa I*, s. 48,49; *Mihakku'n-Nazar*, s. 107,108; bk. *Miracu's-Salikin*, s. 112; *Miyaru'l-İlm*, s. 193.

⁵⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 48; *Mihakku'n-Nazar*, s. 107-108.

⁵⁶ Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 113; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 107.

⁵⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 48; *Mihakku'n-Nazar*, s. 108.

⁵⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 106.

⁵⁹ Gazali, *age.*, s. 107.

kudret işi olmadığını anlıyoruz. Çünkü Allah kendi adaleti, merhameti ve hikmetiyle bağdaşmayan şeyleri yaratmaz.⁶⁰ Meşhurattan olan öncülleri destekleyen ve sabit kılan arızı sebepler olmadıkça, zihin mücerret akıl ve beş duyu ile onlar hakkında hüküm veremez.⁶¹

Meşhurattan olan öncüllerle evveliyattan olan öncüller zaman zaman birbiriyle karıştırılabilir; ancak bunlar arasındaki farkı şöyle açıklamak mümkündür: Akıllı fakat eğitim görmemiş, herhangi bir fikre doğru yönlendirilmemiş ve kendi haline bırakılmış bir insan varsayılarak ona, “İnsan öldürmek kötüdür”, “İnsanı kötülükten kurtarmak güzeldir” gibi önermelerin doğruluğu sorulduğunda bunları reddetmesi mümkündür. Fakat “Aynı anda bir şey hem olumlu hem de olumsuz olamaz”, “İki birden daha çoktur” gibi önermelerde tereddüde düşmesi veya reddetmesi mümkün değildir. Çünkü bu önermeler evveliyattandır.⁶² Buna göre evveliyattan olan öncüllerin üzerinde görüş birliği varken, meşhurattan olan öncüller üzerinde görüş birliği yoktur.

b. Makbulat: Makbulât, iyi ve seçkin insanlardan, ileri gelen bilginlerden ve önceki usta bilginlerden alınmış öncüllerdir.⁶³ Diğer bir ifade ile makbulat, sayıları tevatür sayısından az olan bir topluluk veya adaleti yahut bol bilgisiyle başkalarından ayırt edilen bir kişinin söylediklerini tasdik ederek inandığımız öncüllerdir.⁶⁴ Buna göre makbulat bir otoriteden alınan öncüllerdir, onun doğruluğu da haber veren otoritenin güvenilirliğine bağlıdır.

Makbulat, adil ve sağlam bir kaynak tarafından verilen

⁶⁰ bk. Aydın, M., *Din Felsefesi*, Ankara 1992, s. 143.

⁶¹ bk. *Gazali*, *Miyaru'l-İlm*, s. 193-196.

⁶² *Gazali*, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 106; *Miyaru'l-İlm*, s. 197.

⁶³ *Gazali*, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 107. bk. Farabi, *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler*, Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri içinde (tahk. Mübahat Türker-Küyel) Ankara 1990, s. 34; İzmirli İsmail Hakkı, age., s. 260.

⁶⁴ *Gazali*, *Miyaru'l-İlm*, s. 197, *Beyrut*, s. 188; bk. *Türker-Küyel*, *Mübahat*, agm., s. 82.

haberlerin kabul edilmesi ile oluşur. Ancak meşhuratta olduğu gibi makbulat da milletler, şehirler ve şahısların içinde buldukları duruma göre değişiklik arz eder. Bu nedenle her milletin veya her kavmin diğerlerinden farklı olan birer makbulatı olabilir.⁶⁵ Nitekim, birer otorite olarak kabul edilebilecek atalarımız, imamlarımız, ve hocalarımızdan aldığımız ve inanmaya devam ettiğimiz öncüller böyledir.⁶⁶

c. Maznunat: “Tersi de olabilir” diye düşünülmeyle beraber zannı galip veren öncüllerdir. Mesela, gece dışarı çıkan kişiye; “O haindir, eğer hain olmasaydı gece dışarı çıkmazdı” veya “Falanca düşmanı çağırıyor, öyleyse o da çağırdığı düşman gibidir” önermeleri zanna dayandıkları için maznunattandır.⁶⁷ Bu önermelerin hükmü yakini değil zannidir. Çünkü bu önermelerde ifade edilen şeyin çelişiginin gerçekleşme imkanı vardır. Nitekim, düşmanı çağırmasının nedeni, arkadaşı lehine düşmanı aldatmak veya düşmana tuzak kurmak olabilir.

Gazali’ye göre bazı hallerde çelişiklerini düşünme imkanı olduğuna bakılınca, meşhurat ve makbulata zanniyat denebilir. Çünkü ortak duyuda inanç doğuran bir çok meşhur öncül vardır. Onlar araştırılıp ve peşine düşüldüğünde, onları kabul etme yönündeki inancı zanna veya yalanlamaya döner. Örneğin “Haksız da haklı da olsa kardeşine yardım etmelisin” önermesi meşhurdur. Zihin bu önermeyi hemen kabul eder sonra düşünür ve bu önermenin tersi ortaya çıkar: “Haksıza yardım edilmez, tersine onun haksızlık yapmasına engel olmak, ve haklıya yardım etmek gerekir.” “Haksızlık yapana nasıl yardım edilir?” sorusuna Hz. Peygamber “Ona yardım etmek, onun haksızlık yapmasına engel olmakla olur” demiştir.⁶⁸ Maznunattan olan önermelerinin çelişigi her zaman mümkün olduğu için, bu tür önermeler burhanda değil, sadece fıkıhta kullanılabilirler.

⁶⁵ Gazali, *Miracu’s-Salikin*, s. 113.

⁶⁶ bk. Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 197.

⁶⁷ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 109; *Miyaru’l-İlm*, s. 198. bk. el-Muzaffer, M. Rıza, *el-Mantık*, Beyrut 1980, s. 292.

⁶⁸ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 198, Beyrut, s. 189.

2.2. Fıkhiyat İçin Uygun Olmayan Öncül Çeşitleri

Fihiyatta da Zanniyatta da uygun olmayan öncüller, hatta yalnız telbis ve muğalataya uygun düşen öncüller şunlardır: muhayyelat, vehmiyyat ve musellemat. Ancak Gazali, *el-Mustasfa* ve *Mihakku'n-Nazar* adlı eserlerinde bunlardan sadece vehmiyyatı ele alırken, *Miyaru'l-İlm*'de, fıkhiyata uygun olmayan öncülleri muşebbihat başlığı altında ele almaktadır.

a. Muşebbihat: Muşebbihat, zahiren makbulat, meşhurat ve maznunata benzeyen fakat onlardan olmayan öncüllerdir. Bunlar üç kısımdır.⁶⁹

1 Salt vehmi olan öncüller.

2. Maznunata benzeyen öncüller: Bunlar maznunata benzerler ancak araştırıldığında bunların zanna dayanmadıkları görülür. Fakat ilk bakışta onların zanna dayanmadıklarını anlamak zordur.

3. Muğalata yapanın ya sözünden ya da sözün anlamından doğan öncüller.⁷⁰

Mekasıdu'l-Felasife'de Gazali, muşebbihat, musellemat, vehmiyyat ve muhayyelatı ayrı ayrı başlıklar altında ele alıp, bunların kesin kıyaslar için uygun olmadığını ifade etmekle beraber, fıkhiyat için uygun olup olmadıkları konusuna değinmemektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu tür öncüllerin hem kesin kıyaslar hem de fıkhi kıyaslar için uygun olmadıklarını Gazali'nin *Miyaru'l-İlm* adlı eserinden öğreniyoruz. Muşebbihatı kısaca tanımladıktan sonra diğer üçünü sırayla inceleyebiliriz:

b. Musellemat: *el-Mustasfa*, *Mihakku'n-Nazar* ve *Miyaru'l-İlm*'de musellemat ayrı bir başlık halinde ele alınmamakla beraber *Makasıdu'l-Felasife*'de beş sanatta kullanılan öncüllerin önerme çeşitlerinden biri olarak incelenmektedir. Musellemat,

⁶⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 198; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 107. bk. el-Muzaffer, M. Rıza, *age.*, s. 305.

⁷⁰ bk. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 200-202.

hasımın kabul ettiği veya sadece iki hasım arasında meşhur olan öncüllerdir. Bu tür öncüller sadece iki hasım arasında kullanılır ve bunlar, meşhur öncüllerden sadece genel ve özel olma bakımından ayrılırlar. Meşhur öncülü herkes, musellematı ise sadece hasım kabul eder.⁷¹

Münazaralarda iki hasmın üzerinde anlaştığı meşhurat veya maznunata benzeyen musellemât ya konulma yoluyla veya inanma yoluyla meydana gelir. Fakat bu bilgiler tekrar edildikçe muhatabın zihni bunları yalanlamaktan daha çok kabul etmeye meyleder.⁷² Musellematta, iki kişinin karşılıklı olarak kullandığı öncüllerin doğru olma ihtimali vardır. Bu bakımdan eğer musellematta kullanılan öncüller doğru bilgilerden oluşuyorsa, bu öncüller fıkıhta kullanılabilir.

c. Vehmiyyat: Bunlar geçersiz öncüllerdir. Fakat kuşkuya yer vermeyecek şekilde zihine yerleşmişlerdir. Bunlar, vehim yetisinin, duyulurlar dışında kalan konularda hüküm vermesidir.⁷³ Çünkü vehim yetisi, bir şeyi ancak duyulurlarla gelen veya duyulur duyulurlara uygun olarak kabul eder. Mesela, “Yönüne işaret etmeden bir varlığın var olduğuna hükmetmek imkansızdır”, “Evren boşluğa veya doluluğa varıp durur, yani evrenin gerisinde ya boşluk ya da doluluk vardır”; “Cisim kendiliğinden artmaz, ancak dışardan kendisine bir ilave eklemek suretiyle çoğalır.” Ancak vehmin bu şekilde yanlış kararlar vermesinin nedeni, bu tür hususların duyuya uygun olmaması ve vehmin alanına girmemesidir.⁷⁴ Buna göre duyuların alanına girmeyen konularla ilgili, vehmin verdiği hükümler yanlış olur. Çünkü vehim, duyularla ilgilenir, duyulara dayanmayan şeyler hakkında duyulara dayanarak hüküm verir. İlmin kudretin ve beş duyunun idrak etmediği hiçbir vasfı vehim idrak edemez. Vehmin yanlıgısı bu tür belirli konulardadır. Çünkü bu konular

⁷¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 107. bk. Taylan, N., *age.*, s. 135.

⁷² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 199.

⁷³ Gazali, *age.*, s. 198; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 105. bk. İbn Sina, *age.*, s. 62.

⁷⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 105; *el-Mustasfa I*, s. 47; *Mihakku'n-Nazar*, s. 106. bk. *Miyaru'l-İlm*, s. 199.

*evveliyattan oluşmuş kıyasların ayrılmaz parçalarıdır.*⁷⁵

Gazali'ye göre duyulara dayanan vehmi önermeler, meşhurattan olan “adalet güzeldir ve zulüm kötüdür” önermelerinden daha kuvvetlidir. Vehim, akli bilgilere dayanarak hüküm verdiği gibi yanlış bilgilere dayanarak da hüküm verebilir. Bu bakımdan eğer vehmiyyat, mahsusatla ilgiliyse doğru ve kesin olabilir.⁷⁶ Mesela, vehmiyyat “Bir şahsın aynı anda iki mekanda bulunması imkansızdır” önermesinde akla eşlik eder; geometrik, matematiksel ve his ile idrak edilen öncülleri tartışmaz. Sadece, duyulurlar ötesi öncülleri tartışma konusu yapar. Akıl, duyulur olmayan şeyleri araştırdığında, vehmin yanlışlığından ve önermelerinden emin olmak için, vehmin dayandığı kesin öncülleri alır ve onları belirttiğimiz kıyas kalıplarına döker.⁷⁷

Vehmiyyattan olan öncüller, her ne kadar duyulurlarla ilgili bir takım konularda akla uysalar da, çoğu zaman akla uygun düşmezler. Bu bakımdan vehmiyyattan olan öncüller kesin kıyasları oluşturmada kullanılmadığı gibi, fıkhi kıyasları oluşturmada da kullanılamazlar.

d. Muhayyelat: Yalan olduğu bilinen öncüllerdir. Fakat bu öncüller, sevdirmek veya nefret ettirmek suretiyle nefsi etkilerler.⁷⁸ Muhayyelat, niteliklerinin ortak olmasından dolayı bir şeyi iyi veya kötü bir şeye benzetmektir. Niteliğin ortak oluşu iyilik ve kötülük sebebi değildir, ancak nefis bu ortak niteliğe dayanarak bir şeyi iyi ya da kötü kabul eder. Bu benzetme, öncül türleri arasında derece bakımından en aşağıda olmakla beraber, insanları bir çok fiili yapmaya sevk eder. Başlatma veya durdurma tarzında pek çok ahlaki eylem benzetmeye dayalı yargı ve öncülerden doğar.

Muhayyelattan olan öncüller, beş sanattan biri olan şi-

⁷⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 105

⁷⁶ bk. Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 106-107; *Miyaru'l-İlm*, s. 199.

⁷⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 47-48; *Mihakku'n-Nazar*, s. 106-107.

⁷⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 109. bk. İbn Sina, *age.*, s. 64; el-Muzaffer, M. Rıza, *age.*, s. 306.

irde kullanılır. Bu nedenle insanların muhayyelatın etkisinden uzak durmaları kolay değildir. Öyle ki bir kimseye hacamatçının kabından bal sunulsa, onu yemekten sakınır. Bunun sebebi, hayalinde o kabın hacamat için kullanıldığını düşünmesidir. Oysa temiz olan her kaptaki bal yenebilir.⁷⁹ Yine hiçbir ekole göre kendisinde olumluluk ve olumsuzluk bakımından herhangi bir itiraz olmayan mantık ve matematik ilimleri hakkında “Bunlar mulhid filozofların ilimlerindedir” denilse dindar bir kimse bu ilimlere ön yargıyla yaklaşır.⁸⁰

Zikredilen örneklerde olduğu gibi bu meyil ve nefret, ilim ve zan değildir. zannı ve bilgiyi araştıran şeyi kesin kıyaslarda, zanni kıyaslarda ve fıkhi kıyaslarda öncül yapmak doğru olmaz.⁸¹ Vehmi öncüller, öncülü ortaya koyanın vehmine dayanırken, muhayyelatın olan öncüller de onları ortaya koyanın hayaline dayanır. Bu tür öncüllerden tümel bilgi elde edilemediği gibi, ortaya konan öncülün kendisi de doğru olmaz. Bu nedenle böyle bilgiler ne yakini ne de fıkhi kıyaslarda kullanılabilirler.

Sonuç

Görüldüğü gibi Gazali, beş sanatta kullanılmaları açısından bir çok öncül türü üzerinde durmaktadır. Ona göre öncül türlerinin bazıları doğru ve kesin sonuçlara götürürken bazıları zanni, bazıları da tamamen yanlış olan sonuçlara götürebilmektedir. Gazali'nin en çok önemseydiği öncüller yakini öncüllerdir. Ancak kesin sonuçlara götürmemekle beraber fıkhiyatta kullanılan öncül türleri de önemlidir. Gazali'nin mantıkla ilgili eserleri göz önüne alındığında onun beş sanatta kullanılan öncül türlerini 13 madde halinde incelediği görülür. Ancak beş sanat içerisinde de en önemli olanı, kesin ve doğru bilginin kaynağı olan burhandır. Yakini bilgi türleri olan evveliyat, mahsusat, hadsiyat, tecrübiyyat, mütevatirat ve fitriyyat burhanda kullanılır. Meşhurat ve musellemat, dikkatli bir kimse-

⁷⁹ Gazali, *el-Kıstasü'l-Mustakim*, Mısır 1900, s. 61.

⁸⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 200.

⁸¹ Gazali, *age.*, a.y.

nin fark edebileceği derecede kendisinde hata bulunan, kesine yakın bilgilerden oluşan cedeli kıyasın öncülleri olarak kullanılırken, görünürde (zahir) meşhur, maznunat ve makbulat; hitabi, fikhi ve kesin inanç istenmeyen bütün kıyasların öncülleri olarak kullanılabilir. Vehmiyyat ve muşebbihat, muğalata/safsatanın, muhayelat ise şiiri kıyasların öncülleri olarak kullanılır. Kısaca ifade etmek gerekirse Gazali, beş sanatta kullanılan bilgi türlerini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek, bunları kullanım alanlarına göre tasnif edip, kullanıldıkları alanlar üzerinde durmaktadır. Onun beş sanatta kullanılan öncül türlerini yakini (kesin), ve yakini olmayan şeklinde bir ayrıma tabi tutması da dikkat çekicidir.

Kaynakça

- Acem, Refik, *el-Mantık İnde'l Gazali*, Beyrut 1989.
- Adanalı, A. Hadi, *Dialectical Methodology and its Critique Ghazali as a Case Study*, (Basılmamış D. Tezi), Chicago 1995.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, (hızl. Kudret Büyükçoşkun) *Mantık Metinleri 2* içinde, İstanbul 1988.
- Ebheri, *İsaguci*, Vezirhani Matbaası 1287.
- el-Muzaffer, M. Rıza, *el-Mantık*, Beyrut 1980.
- Emiroğlu İ., *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004.
- er-Razi, Kutbuddin Muhammed b Muhammed, *Thariru-Kavaidi'l-Mantık, Şerhu'r- Risaleti's-Şemsiye*, Kum Tarihsiz.
- Farabi, Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler, Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri içinde (tahk. Mübahat Türker-Küyel) Ankara 1990.
- Farabi, *Fusulu'l-Medeni*, (çev. Hanefi Özcan), İzmir 1987.
- Gazali, *el-Munkuzu Mina'd-Dalal, Resail'in* içinde, Beyrut, Tarihsiz.
- Gazali, *el-Mustasfa I*, Mısır h.1322.
- Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır 1961.
- Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasıdu'l-Felasife)*, (Çev. Cemaleddin Erdemci), Ankara 2001.
- Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut 1994.
- Gazali, *Miracu's-Salikin, Resail'in* içinde, Beyrut Tarihsiz.
- Gazali, *Miyaru'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1961.

- Gazali, *Miyaru'l-İlm*, Beyrut 1990.
- Halis, Mehmed, *Mizanu'l-Ezhan*, (hızl. Kudret Büyükçoşkun) *Mantık Metinleri 1'in içinde*, İstanbul Tarihsiz.
- İbn Sina, *en-Necat*, Mısır 1938.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri* 1330.
- Mohd Zaidi b. İsmail, "Logic in al-Ghazali's Theory of Certitude" *Al-Shajarah Journal of The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, 1996, v.1. Nos.1-2.
- Fevzi, Ömer, *Tercümeli Mi'yarul Ulum*, 1309.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1996.
- Şirvani, Ahmed Hamdi, *Muhtasar Mantık*, (hızl. Kudret Büyükçoşkun) *Mantık Metinleri 1'in içinde*, İstanbul Tarihsiz.
- Taylan, Necip, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1989.
- Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul 1996.
- Türker-Küyel, Mübahat, "İslam Düşüncesinde Akıl ve Vahiy" *Uluslar Arası İslam Düşüncesi Konferansı 2* (25-27 Nisan 1997).

Edebiyat Tarihi Ve Arap Romanı*

Roger ALLEN **

Çev.: Yrd.Doç.Dr.Faruk ÇİFTÇİ***

Giriş

Edebiyat tarihçilerinin gerekli ancak talihsiz görevlerinden birisi de sürekli kendilerine değişim sürecinin kurallarını hatırlatmak zorunda olmalarıydı. Yani edebiyat tarihlerinin de kendi tarihleri vardır. Bir edebiyat araştırmacısının üzerinde çalıştığı konu ve alan Arap dünyasındaki roman yazma geleneği gibi, geniş ve çeşitli olduğunda ve XX. yy.'da bu bölgede meydana gelmiş iç ve dış etkilerin hızını fark ettiğinde, birkaç on yıl önce yazılmış edebiyat tarihi versiyonlarının en azından gözden geçirilmesinin hatta yeniden yazılmasının gerektiğini öğrenmek bize şaşırtıcı gelmemelidir. Böylece bugünün bakış açısıyla (2001) Arap romanı, mesela 1967 öncesi dönemden romanın tabiatı, yönelimi, hacmi, ve Arapça örnekleri açısından çok farklı görünmektedir. Bu makalede, Arap roman türüyle ilgili yukarıda belirttiğim durumun bazı uzantılarını batılı bir bakış açısıyla ele almak istiyorum.

Geribakış I

*Bu makale "Literary History and the Arabic Novel", *World Literature Today*; Norman; Spring, 2001, adıyla yayınlanmıştır. Bak. www.ou.edu/worldlit/wlt/2001spring/contents.html.

**Roger Allen, Pennsylvania Üniversitesinde Arap Dili ve Edebiyatı profesörüdür. Çalışmaları Arap anlatı ve dramasına Arapça-Dil pedagicisi alanlarında toplanmıştır. Başlıca yayınlanmış eserleri arasında, *The Arabic Novel* (1982, 1994), *the critical anthology Modern Arabic Literature* (1985) ve *The Arabic Literary Heritage* (1998)'dir. Allen, Mahfuz, Jabra, Munif ve İdris gibi ünlü Arap yazarların eserlerinden çok sayıda çeviriler yapmıştır. *World Literature Today* dergisinde on yıldır yayın kurulu üyeliği yapmakta ve 1979 yılından beri Çağdaş Arap edebiyatıyla ilgili makale ve eleştiriler yazmaktadır.

***KSÜ İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, f_ciftci@hotmail.com

Böyle araştırmacı bir çerçeve içinde Necip Mahfuz'un (d. 1911) Nobel Edebiyat Ödülünü aldığı 1988 yılı, bir dönüm noktası olarak görülebilir. (ki, bu makalenin yazarı ve makale, bu olayla yakından ilgiliydi; bak. "The Nobel Prizes in Literature 1967-1987: A Symposium," *WLT* 62:2 [Spring 1988], pp. 201-3). O zaman Mahfuz (Batıda sık sık 'Mahfouz' diye yazılmaktadır) Nobel Kurulu ve edebiyat eleştirmenleri tarafından "Kahire'nin Dickens'i" ya da "Kahire'nin Balzac'ı" olarak taltif edilmiştir. Ekim ayındaki yıllık Nobel ilanına eşlik eden siyasetin olumsuzluk ve muazzam saçmalıklarının alışıldık desteğinin yanı sıra bu ödülün uzun dönem etkilerinin bir Arap romancısı için kesin olarak ne olabileceğine ilişkin Arap eleştirmenler tarafından birçok soru ortaya atılmıştır. Bu konuların bir kısmına aşağıda değineceğim. Fakat bu noktada, tarihi bir perspektiften bakıldığında, 1988 yılının kronolojik yanılgıya yol açabileceğini vurgulamak isterim. Necip Mahfuz, ödülün ilan edildiği dönemde ve daha sonrasında roman ve kısa hikâyelerini yazmayı sürdürse bile adının Nobel listesinde yer almasına karşın, yazarın son çalışmaları dikkate alınmamıştır. 1967 Haziran Savaşından (an-naksah olarak da ifade edilmektedir) önce yayınlanan Mısır'ın başkentinde 1956-57 yıllarında ilk kez yayınlanan ve Kahire'de bir ilenin hikayesini anlatan *es-Sulâsiyye-Üçleme*- romanının bir tanesi üzerinde övgüyle durulmuştur. (Bu üç eser, *Palace Walk*, *Palace of Desire* ve *Sugar Street* adlarıyla 1990-1992 yılları arasında Doubleday tarafından İngilizce olarak yayınlanmıştır). Bu romanlar, Arap romanının gelişmesi sırasında belli bir aşamaya gelmesinde bir tür kilometre taşı olarak görülmüş ve hakikaten bu romanlar, Necip Mahfuz'un Arap romanını, tam olgunluk düzeyine taşıması dikkatlice planlanmış bu aşama içerisinde, en önemli işaret olarak kabul edilmektedir. Birden fazla eleştirmenin yorumuna göre Avrupa romanı Arap dünyasıyla birlikte bu vesileyle tam bir uygar edebiyat tarzına bürünmüştür.

Eserleri yayınlanan bir yazar olarak Mahfuz'un kariyeri 1930'lara kadar uzanmaktadır. O, yazarlığa kısa hikayeye başlamıştır. Kurgu tarzı uzun hikayeden daha önce olgunlaşmış ve bu durum Mısır'da, büyük oranda Mahfuz'un bir çoğundan oldukça etkilendiği *Cema'atu'l-Medreseti'l-Hadise*-Yeni Okul Topluluğu- olarak bilinen yazarların çabalarına ve sanatsal faaliyetlerine bağlıdır. Mısır edebiyatçılarının büyük bir kısmı, bu yıllarda-otuzlu yıllar-, roman yazmayı "denemeye" karar vermişlerdir. Özellikle *İbrahim el-Kâtib*-Yazar İbrahim- (1931, İngilizce'de *Ibrahim the Writer* 1976) ile 'Abdulkadir el-Mâzinî (ö. 1949), *'Avdutu'r-Rûh*-Ruhun Dönüşü-(1933, İng. *Return of the Spirit*, 1990), *Yevmiyyât Nâib fi'l-eryâf*-Bir Taşra Savcısının Anıları-(1937, İng. *the Maze of Justice* 1947 ve 1989) gibi birkaç romanıyla Tevfik el-Hakîm (ö. 1987) en başarılılarıdır. Mahfuz'un da bu alanda deneme yapmaya yöneldiği gözükmemektedir, fakat o denemelerine tamamen kendine özgü bir hareketle, John Drinkwater'ın başlangıç çalışması olan *the Outline of Literature*-Edebiyatın Anaçizgisi- adlı eserini okuyarak ve daha sonra da (çoğunluğu İngilizce ya da İngilizce'den çeviri) romanları mütemediyen okuma yolunu seçerek, metodik bir tarzda başlamıştır. Avrupai aile hayatını konu alan romanların tecrübe süreci içerisinde nihai bir aşama olarak *Üçleme* fikriyatı, Arapça kaleme alınmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz gibi, bu durum oldukça makuldür.

Otuzların romancıları romanda bir gelişim sürecinin mirasçısı idiler. Bu gelişmenin kökleri, Arapça'da en-nahda olarak bilinen ve XIX. yüzyılın kültürel Rönesansı olarak kabul edilen bir harekete varıyordu. Bu hareket çeşitli derecelerde öncelikle Batıyla ve onun farklı ve daha da gelişmiş olan kültürüyle karşılaşma ve ikinci olarak Arap-İslam geleneğine bir geribakışın birleştirilmesini içeriyordu. Bu yaklaşımla Arap dünyasındaki "modern"e bakışın en büyük problemlerinden

biri bu geribakış sürecinin yakın geçmişle (ki geçmişte ve bugün hala sıklıkla edebi ve kültürel kirlilik olarak görülmekte, ölü-öpücüğü biçiminde adlandırılmakta ve “gözden düşmüş” kabul edilmektedir) bir alakasının olmaması aksine yedi yüzyıl önce idealize edilmiş klasik bir çağa büyük kronolojik bir sıçrama olmasıdır. Bu geribakış sürecinin neoklasik hareketlerin ortaya çıkmaları ve kapsamlı bir gelişmeye karşı eleştirel tavır üzerinde devam edegelen etkileri çok derindi ve şimdiye kadar araştırmanın muhtemel devamlılığını yok etme ve üstünü örtme yeteneğini saklamıştır.

İnsan çalışmasının temel prensipleri olarak güven ve ekonomi, özellikle de edebiyat tarihi yazımında, Mısır'ın kültürel tarihinin Arap dünyasındaki edebi türlerin özellikle kurgusal türlerin gelişmesinde genel bir model olarak kullanılması alışlagelmiş bir davranıştır. Böyle bir seçimi haklı göstermenin kesinlikle birçok sebebi vardır: Bunlar, daha büyük bir bölge içinde ülkenin merkeziliği, modern Ortadoğu tarihinde, ilk zamanlardan beri oynadığı baskın siyasi ve kültürel rol, sınırları dahilinde yaşayan oldukça fazla sayıda insanıyla ve diğer bölgelerden sürülenlere- özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısında Suriye-Lübnan asıllı Hıristiyan cemaatlere kucak açmasıdır. Mısır örneğinin ortaya koyduğu tarz ithalinin temel oluşturucusu, kesinlikle kimi önce kimi sonra birçok farklı zaman dilimlerine rağmen Arap dünyasının diğer bölgelerine de uygulanabilir. Bu oluşumun ilk aşamasında tercüme faaliyeti vardır. Meşhur Rifâi et-Tahtavi'nin (ö.1873) yönetimi altındaki Mısır Tercüme Okulu muhakkak ki bu bağlamda bir öncüdür. Tercüme çalışmalarındaki temel öncelik, daha çok pratik (teknik) meselelere yönelikti. Fakat çok geçmeden Arapça'da (ve diğer Ortadoğu dillerinde) kahramanlık içeren macera roman örnekleri görülmeye başladı. *Binbir Gece Masalları*'nın Aleksandr Dumas üzerindeki güçlü etkilerini de aklımızda tutarak,

ilk yayınlanan eserlerden birinin *Monte Cristo Kontu* olması bize şaşırtıcı gelmemelidir. Bu oluşumdaki ikinci düzeyi, taklit oluşturmaktadır. 1880'ler ve 1990'lar, Sa'îd-el-Bustânî, Ya'kûb Sarrûf ve özellikle de bugün hala tarihi romanlarıyla ünlü olan Corci Zeydan gibi bazı yazarların eserleri aylık ve haftalık dergilerde çok sayıda yayınlandığına şahit olmuştur. Bu çalışmalar, ilgi çekici roman çerçevesiyle, içinde İslam tarihi ve Araplardan çok çeşitli tarihi konuları sunmuştur. Bu bağlamda Avrupa örneğinde olduğu gibi kadınlar bu eserlerin önde gelen okuyucuları olmuşlardır. Yine özellikle kadın okurları hedefleyen eserler de kaleme alınmıştır.

Bu tarihi model içinde daha neoklasik bir tarzla ilgili belli başlı diğer eserler varlığını sürdürmüş ve kabul görmüştür. Örneğin Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın (ö. 1887) *es-Sâk ala's-Sâk ft Mâ Huve'l-Feryâk*-Bacak Bacak Üstüne- (1885 İng.adı yaklaşık olarak One Leg Over Another / The Pigeon the Tree-Branch / Concerning the Doing of Far-Yaq) adlı eseri adından da anlaşılacağı gibi (eşanlamlı kelimeler ve seci kullanarak) Arap diliyle oynamaktan hoşlanan yazarın eserlerinin başlıkları karmaşıktır. Bu kurgusal otobiyografisi içinde bile eş-Şidyâk kendisini bir şekilde modern öncesi döneme ait olan düzyazı anlatısındaki bilinen bazı örnekleri, makameyi, kullanmak zorunda hissetmiştir. Bu tarzın girift kelimeleri için bir sözlük hazırlamıştır. Düz yazıdaki bu tarz konular, eğitilmiş, seçkin zümrenin ilgisini çekmek ve zevklerine hitap etmek için kaleme alınmıştır. Ama bu tarz, okuyucu kitlesi bakımından sürekli okur sayısı artan romantik roman tarzıyla boy ölçüşmemiştir. Muhammed el-Muveylihi'nin (ö. 1930) önemli ve zeka ürünü olan *Hadisu İsa b. Hişâm* (1907) isimli eseri dahi seçkin okuyucuların beğenisini kazanacak bir tarzda yazılmış olsa bile, İngiliz işgali altındaki Mısır hayatını son derece canlı bir şekilde tasvir etmesine rağmen, 'ithal' edilen roman tarzının geliş-

mesine karşı bir denge unsuru olmayı başaramamıştır. Mısır'daki ve Arap dünyasındaki diğer yazarlar makame tarzının şekli, dili, alaycı tonu, ve kabadayılar arasında geçen olaylarla ilgili konuları, klasik ve modern nesir yazımı arasında bir çeşit köprü görevini ifa etmiştir. Bu tarz, el-Muveylihi ile Arap romanına tarihi bir yaklaşım sergileyen son eser olarak kabul edilmiştir. (Bu ifade büyük Fransız bilim adamı Regis Blachere'indir)

eş-Şidyâk ve el-Muveylihi 1930'lar içinde kafilenin başını çekerken, *Üçleme* 1988'de Nobel Ödülüyle, ve *Zeynep* adlı roman sırasıyla "İlk Arap romanı", "İlk gerçek Arap romanı", "İlk Edebi Arap romanı" gibi nitelermelerle ödüllendirilmiştir. Muhammed Hüseyin Heykel'in (ö. 1956) *Zeynep* adlı romanı 1911'de Fransa'da yazılmış ve 1913 yılında da Mısır'da bir takma adla yayınlanmıştır. Modern Arap kurgusunda büyük bir anıttır, ancak başka yerlerde de (bkz. *Modern Arabic Literature*, ed. M. M. Badawi, Cambridge University Pres, 1992) iddia ettiğim gibi sosyal konuların işlenmesinde (özellikle de kadınların aile yapısı içindeki statüsünde) ve dilin kullanımında "ilgliğin" yükünü üstlenmek ve daha geniş bir tarihsel ve gelişimsel yapı açısından önemlidir. Arap romanının 1913'te "başladığı" düşüncesi, ortaya koymaya çalıştığım geribakış açısıyla ilişkilendirilen meselelerden sadece biridir.

Sorular

Belli bir dünya kültürü içinde roman geleneğine uygulanan bu tip tarihi analiz, bizi otomatik olarak "çeviri" süreciyle ilgili olarak çok sayıda soruya götürmektedir. Buradaki çeviri aşaması, iki edebi gelenek arasındaki büyük farklılıkların kapatılması ve buradan da roman türünün gelişimi, tekrar incelenmesi, ayrıca "roman öncesi roman" vb. kavramların tanımını için edebi manada kullanılmış bir araç veya ifade şeklidir. Bu konularda çok kalem oynatılmıştır ve ben bu listeyi sun-

mak niyetinde değilim. Bununla birlikte Arapça'da Mısır aile hayatını yazan ve 1956-1957 yılında yayınlayan bir yazar olarak Necip Mahfûz'a Batı dünyasının hüsn-ü kabulü, kültürel hegemonya ve Arap romanının geleceğe ilişkin hedefleri noktasında bazı ilginç sorulara işaret etmektedir. Müteakip bölümlerde bunları ele almayı istiyorum.

Batı romanının çeşitli alt bölümlerini sürekli kovalama oyununu oynamak ve başarısız olmak Arap romanının (hatta daha da genişletirsek batılı olmayan üçüncü dünya ülkelerinin kültürlerinin) kaderi midir? Yukarıda ortaya koyduğumuz oluşuma göre Mahfuz'un *Üçleme*'si Arap romanının gelişmesinde 'Batılı tarzın en ileri noktasını temsil ediyor mu? Bundan sonra o ve onun takipçisi Arap romancılar kendi yazımlarında daha doğal Arap anlatım araçlarını ortaya koyabilirler mi? Böyle romanların özellikleri ne olabilir? Arap romanının 1988 sonrası dönemdeki batılı bakış açısından en çarpıcı tarafı, bu anlatıların çevirisinin alacağı muhtemel algılama, zaten sosyo- kültürel kurgu (Binbir Gece Masalları tarihinin algılanması noktasındaki ilgi) ve dil ile bezenmiş eserlere diğer kültürel farklılık unsurlarını ekleyen eserlerin tercümelerinin nasıl algılanacağı idi? Walter Benjamin'in (meşhur makalesi *İlluminations*-Aydınlatmalar'daki) ifadesiyle, bu tarz eserlerin "çevrilebilirlik" potansiyeli nedir? Bu noktada, 1988 sonrası dönemde, Necip Mahfuz'un romanlarının İngilizce'ye çevirilerinin kabulünde ilginç bir deneme sürecindeyiz. Romana ilişkin eserlerinin büyük bir kısmı artık İngilizce'ye çevrilmiş ve Doubleday tarafından kaliteli ve cazip basımlarla sunulmuş iken, bu eğilimi taşıyan tek eser olan *Üçleme*'nin sürekli olarak kitapçıların raflarında bulunması, benim gibi bu trendleri izleyen birisi için çok dikkat çekicidir. Bunun tersine, daha yerel yazı tür ve üsluplarını kullanmayı deneyerek yukarıda bahsedilen daha çok "ayrıntıya inme"yi izlediği Nobel seçkilerinin hiçbirisi, örneğin,

Rihletu İbn Fattûma (1983, İng. The Journey of Ibn Fattouma, 1992) ve *Leyâli Elfi Leyle* (1982, İng. Arabian Nights and Days, 1995), bu çeviri eserlerinin hiçbirisi, Avrupa ve Anglo-Amerikan pazarlarında geniş okuyucu kitlesi kazanamamıştır. Mahfuz'un eserlerinin İngilizce çevirileriyle ilgili bu gözlemler, gerektiğinde ve acil durumda, birbirinden uzak olan iki gele-
nekten yapılan çevirilerin okunması aşamasında yer alan önemli etkenlerin analizi için yeterli ipuçları sunmaktadır.

Değişim Parametreleri

Roman, toplumun ve içinde cereyan eden olayların en gerçek aynası olarak kabul edildiğinde, Arapça roman türlerinin tarihine baktığımızda bu türlerin oluşumuna ortam hazırlayan faktörlerin, sosyal ve politik değişim etkenlerinin farklı ve genel olarak incelenmesinin bir zaruret olduğu görülecektir.

1967 Haziran Savaşı-kendi asıl amacını yerine getirecek biçimde- Arap edebiyatının geliştirmeye ve yaygınlaştırmaya çalıştığı tüm politik kurumları ve sosyal temelleri darmadağın eden bir etken olarak ortaya çıkmıştı. Bu noktadan bakıldığında, Mahfuz'un en azından Nobel iktibaslarında bahsedilen seçme eserleri (hepsi 1967'den önce yazılmıştı) Arap dünyasının modern tarihi içerisinde hakiki bir zenginliğin tam yansımalarıdır. Avrupalı güçler tarafından 19. yüzyıl başlarında başlayan istila hareketlerine karşı uzun ve genellikle de acı bir süreç halinde seyreden; 1945'de Arap Devletleri Birliği'nin kurulmasıyla zirveye ulaşan Arap Milliyetçiliği eğilimi sonucunda 1950'li yıllar Ortadoğu'da birçok millet için bağımsızlıklarına kavuşma çağı oldu. Bu sürecin en acı örneği Cezayir'de görülebilir -burada 1830'larda başlayan Fransızların derin politik ve kültürel nüfuzu, bağımsızlıkla sonuçlanan, ama günümüzde de toplumun yüz yüze olduğu iç problemlerin çözümünde yetersiz kalan bir sistemin ortaya çıkmasını sağlayan çok şiddetli bir savaşın meydana gelmesine yol açmıştı.

Bu bağımsızlık sürecinde en önemli isim şüphesiz ki Mısır Cumhurbaşkanı Cemal Abdunnasır olmuştur. Fakat Bandung konferansında geçirilen heyecanlı günlerde 1958–1961 yılları arasında Arap Cumhuriyetleri Birliği'nin kurulması, Sovyetlerin yardımı ile yapılması planlanan Büyük Asvan Barajı'nın inşası gibi düşünceler, 1967'de tüm kuvvet ve kuruluşların toptan yenilmesinin ardından zamanla tamamen ortadan kalktı. Geçen 6 gün boyunca Arap rejimlerinin iyimserlik esaslı yeni bir akım ve ruh canlandırmak için bir araya geldiğini iddia eden propaganda araçları, aslında sistematik olarak Arap halklarını kandırmaktaydılar. Birçok yazarın da üzülmeye başladığı gibi, (Arap Birliği) kelimesinin kendisi dahi tamamen gözden düşmüştü. Kendini en derin şekilde yansıtmının gerekli olduğu düşünülen bu gerileme (naksah) döneminin bir parçası olarak birçok entelektüel, Arap değerlerinin tekrar gözden geçirilmesi çalışmalarına el attılar. Bu değerlerden bazıları, "Arap kültüründe hangi öğeler herhangi bir kişinin kişisel köklerini gösteren belirgin sıfatlardı? Arap-İslam kültürü mirasından günümüze ait ders çıkarılabilecek neler vardı?" gibi konulardı.

Bu nedenle Sâlim Berekât gibi bazı Arap romancılar kendilerini yenilikçi ve savaş olaylarını anlatan yazarlar olarak ifade etmeye çalışırken -medyanın kasten yanlış bilgilendirmesi de dahil (*Avdet-ül Tâ'ir ila al-bahr* 1968; İng. *Days of Dust*), diğer bazıları, önce düşünmek için ara verdiler daha sonra da genellikle ironik biçimde geçmişte yaşanmış olaylardan günümüz insanlarına ders vermek için eski eserlerden medet umdular. Emil Habibi'nin *el-Vaka'i'ul-Garibah fi'l-İhtifâ' Said Ebi el-Nahs el-Mutaşâil* (Talihsizliğin Babası Said'in Ortadan Kaybolması Etrafındaki Garip Olaylar -the Pessoptimist, 1972,1974; İng. *The Secret Life of Saeed The Pessoptimist*, 1982, 1985) ve Cemal el-Gitani'nin *ez-Zeynî Berekat* (1971;

İng. Al-Zayni Barakat, 1988) isimli eserler bu konuda Arap romanındaki eski ve önemli eserlerinden ikisidir.

Dikkatle geliştirilmeye çalışılan Arap Milliyetçiliği ve Arap Birliği çalışmaları Haziran savaşını takip eden yıllarda sekteye uğradı. Nasır'dan sonra gelen Enver Sedat destek için Batı'ya yöneldi, Mısır'ın ekonomisini dış dünya'ya açtı ve 1979'da İsrail ile Camp David anlaşmasını imzaladı. Nasır'ın başlattığı ekonomik büyüme sürecinde gelişme trendine giren sınıf yapısı ile Mısır artık (merkezi Tunus'a taşınan) Arap Birliği'nden dışlanmaya başlamıştır. "Arap Birliği" özellikle kriz zamanlarında ortaya çıkan bir kavram olarak kalırken, bölgeselcilik ve yerelcilik artık daha çok tercih edilen modeller olarak görünmeye başladı (ve belki herhangi birinin de öne sürebileceği gibi, bu yapıdaki bir bölgenin genel özelliği göz önüne alındığında olması gereken tabii şekil de buydu.)

1970'li yıllar, Ortadoğu'da meydana gelen ve etkisi toplumun her kesiminde önemli ölçüde hissedilen iki önemli olaya sahne olması bakımından incelenmesi gereken bir dönemdir. 1973 yılında İsrail ve Arap komşuları arasındaki anlaşmazlık döneminde Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü (OPEC) Batı'ya petrol akışını önemli ölçüde kısıtladı, bu da ciddi bir krize neden oldu. Hali hazırda ekonomik bir silah olan petrol, artık stratejik bir silah haline gelmişti. Üstelik en küçük nüfuslu ve geleneksel hayat tarzlarına bağlı, kapalı Arap Devletleri kendilerini petrol akışının ve dünyanın en önemli maddesinden elde edilen paranın kontrolünü yapan ülkeler olarak buldular. Temelde geleneksel değerlere bağlı kavramlarla süregelen bir kültür üzerinde oluşmaya başlayan bu yeni etki, Suudi Arabistan doğumlu romancı Abdurrahman Munif'in (1933- ?) eserlerinde -*Mudun el Milh* (Tuz Şehirleri, 1984, İng. Cities of Salt, 1987, *The Trench* (Hendek), 1991; *Variatons on Night and Day* (Gece ve Gündüz üzerine Çeşitlemeler, 1933)- bariz bir biçimde

görülür. Bu dönemde çok az bilinen ama Arap Romanın gelişiminde aynı derecede önemli olan bir diğer olay da, işçi kesiminin çok nüfuslu ama az gelişmiş ülkelere –Mısır, Arap Körfezi gibi– göç etmesi ve buna bağlı olarak aile hayatlarını ve bu hayatın otoriter yapısını beraberlerinde bu ülkelere taşımalarıydı. Bu arada öne çıkan kadın-erkek rolleri içerisinde kadının statüsü, Heykel'in *Zeynep* adlı eseri ve öncesinden beri Arap edebiyatında önemli bir konu olmuş ve olmaya devam etmektedir.

Bu dönemde Arap romanı kendini, 1970'lerin önemli ikinci olayı ve hemen sonrasında, bölgede (en göze çarpanı 1975–1988 arasında korkunç bir iç savaşın meydana geldiği Lübnan'da) popüler dinî hareketlerin artmasına neden olan 1979 İran İslam Devrimi'nin içerisinde buldu. Son on yıllar içerisinde Arap Dünyası Coğrafyası üzerinde meydana gelen popüler dinî hareketlerin tek elden sorumlusu olarak Şii İran Devleti'ni görmek tabii ki bir hata olur, fakat önceden beri geleneksel İslami kültüre dayanan bu model devletin, kendilerini Batının ekonomik ve politik sistemlerine sonu gelmeyecek şekilde bağımlılık sürecinde gören Arap Milletleri arasında itibar kazandığı da bir gerçektir.

“Ruhların rahatsızlığı” ifadesi Albert Hourani (Arap Halklarının Tarihi, 1991)'nin, benim de araştırdığım Ortadoğu'da meydana gelen olay ve değişimleri ifade etmekte kullandığı çok yerinde bir tabirdir. Süregelmekte olan karışıklıklar, Arap Milletleri arasındaki ekonomik dengesizlik, aile içi nesil çatışması, kadın hakları için yapılan mücadeleler, bireysel özgürlüklerin durumu gibi politik ve sosyal meseleler, Ortadoğu'da son zamanlarda meydana gelen değişimin hızından etkilenen konulardı. Bu değişim, Arap romanında haliyle yeni konu başlıkları ve temaların doğmasına yol açtı. Aslında Cabir Usfûr'un da *Zamânu'r-rivâye* (Roman Zamanı, 1999)'de iddia

ettiği gibi, bölge toplumları üzerinde meydana gelen bu hızlı ve yoğun değişim parametreleri, Arap edebiyatının şu an ürete geldiği önemli eserlerin kaynağı durumundadır.

Özellikler

Bu özellikler arasında Arap romanının gelişimi üzerinde bölgelilik ve yerellik kavramları en derin etkiyi bırakan öğeler olmuştur. Her alt bölgede –örneğin Filistin, Mısır ve Cezayir- yerel eğilimler eski dönemlerden beri süregelmiştir ve bu olay ve mücadeleler bu bölgelerin kendi edebi eserlerinde yer almıştır. Bu özellik Arapça roman çalışmalarının da ayırt edici bir özelliği olmuştur. Örneğin “Arap” sıfatı birçok çalışmada yer almasına rağmen bu sıfatın türleri üzerine yapılan çalışmaların sayısı Arapça konuşulan bölgelerde oldukça düşük olmuştur. Benimki (Arap Romanı, 1995) ve benimkine benzeyen çalışmalar, böyle bir Edebi çeşitlilik ve derinlik içerisinde Arap romanına yönelik çalışmaların özetini bile çıkarmanın oldukça zor olduğunu göstermektedir. Konunun kaynağı, romanın alt türlerine ve onun çeşitli eleştirel değerlendirmelerine kaydığı için, çağdaş yazarlar tarafından ortaya atılan modern yazım yaklaşımlarının Arap edebiyatının o anki durumunu önemli ölçüde geliştirdiğini vurgulamamız gerekir. Fakat yapılan çalışmaların Arap Milletleri arasında dağıtımı ve bu eserlere ulaşımı konusuna gelindiğinde hem yazarlar hem de eleştirmenler müthiş bir hüsrana uğramışlardır. Bu yeni biçimlerin ilk kayıplarından biri Mısır’ın kültürel gelişim modelinin (özellikle de eserlerin –benimki de dahil- genelde İngilizce olarak yazılması eğilimi) tüm bölgeye model olarak sunulması çalışmasıydı. Roman yazımı Arapça konuşulan dünyanın birçok yerinde olgunlaştığı için, eleştirmenler bu türün edebi tarihini ve önceki türleri ile olan bağlarını yazmaya çalıştılar; ama bu süreçte bölgeler arasında öyle çarpıcı farklılıklar meydana çıktı ki bazı yerlerde zirveye çıkan bağımsızlık ve milliyetçilik aşkı temalı

eserlerin yeni versiyonlarının tekrar yazılması gerektiği görüldü. Örnek olarak size “Mağrib” (Kuzeybatı Afrika) ülkelerinden bahsedeceğim. Çok dilli olmaktan başka Mağrib ülkeleri, “Maşrik” (Ortadoğu) ülkelerinden iki yönden ayrılmaktadır: birincisi, bu bölge Osmanlı İmparatorluğu etkisi altında kalmamıştır ve bu ülkelerde modern öncesi tarih ile ilgili kültürel algılamalar doğu ülkelerindekinden oldukça farklıdır; ikincisi, daha sonraki zaman diliminde Mağrib ülkelerindeki edebi türlerin gelişmesi, edebiyata yeni başlamış birçok kişinin Maşrik ülkelerinde zaten Arapça olarak mevcut olan eski edebiyat örneklerine doğrudan ulaşmalarını sağlamıştı. Her iki yöndeki eserler inceleme imkânına sahip olan bu edebiyatçılar tercüme edilmiş Avrupa çalışmalarının rolünün doğu bölgelerinde daha önceki dönemlerde yazılan çalışmaların rolünden farklı olduğunu gözlemişlerdir.

Bu daha yerelci yapı içerisinde tanımlanabilecek özelliklerden bazıları nelerdir? En dikkat çeken özellik, Arap dünyasını bir araya toplayan en önemli etken- yani Arap dilidir. Yazılı Arapça'nın uygulanabilirliğini kabul eden ve roman ve diyaloglarını bu dilin belirli düzeylerinde yazan birçok romancı vardır. Bunların en başında ise elbette Necip Mahfuz gelmektedir. Kendisi -bence, maalesef - Arapça'nın farklı konuşma lehçelerini bir hastalık olarak nitelendirmiş ve romanlarında Mısır'ın yerel bölgelerinde kullanılan kelimeleri kullanmaktan kaçınmıştır. Yine kendisi, aralarında Jabra İbrahim Jabra ve Abdurrahman Munîf gibi meşhur iki ismin de olduğu birçok kişi tarafından da desteklenen bu akımın içinde yer almıştır. Bu arada bu şekilde dilin değişik seviyelerde kullanımını destekleyen “Pan-Arap” yaklaşıma karşı, gündelik hayatta kullanılan ifadeleri içermeyen bir dili desteklemeleri yüzünden başta bir memnuniyetsizlik vardı. Arap romanının gelişim sürecinde Mısır'da Muhammed Hüseyin Heykel ve İbrahim el-Mâzinî,

Tunus'ta el-Beşir Hurayyif gibi önderlere göre, roman diyaloglarında otantik renk vermek için konuşma dili kullanımı ihtiyacı başka alternatif durum gereğini ortadan kaldırmıştır. Roman diyaloglarında konuşma dilini tercih eden çağdaş yazarların isimleri çok uzun bir liste teşkil eder. Fakat böyle bir durumda özellikle şu konu üzerinde durulması gerekir: Mısır filmlerinin ve televizyonlarının yayınları sayesinde Kahire lehçesine doğru genel bir "ortaklık" söz konusu iken, Irak ve Fas gibi "uzak ülkelerdeki" lehçeler için bu birliktelikten söz etmek güçtür. Bu yüzden Irak'lı Fuad el-Tekerli ve Tunus'lu 'Aliye et-Tâbi'i gibi kendi öz konuşma dillerini romanlarında kullanan yazarlar kendi eserlerinin pazarlanabilirliğini otomatikman engellemiş oluyorlar. (et-Tâbi, kendi romanı *Zehratu's-Subbâr* -Dikenli Çalı Çiçeği'nde- selefi meşhur Beşir el-Hurayyif'i izleyerek kitabın dip notlarında Tunus lehçesine mahsus konuşma kelimelerini standart Arapça'ya çevirmiştir.

Arap dilinin karışıklıklarına ve içinde bulunduğu duruma ilaveten, aslında çok dilli olan Arap coğrafyasında, Arap romanının güçlü bir edebi varlığı bulunduğu bir gerçektir. Günümüzün en üretken ve kabiliyetli romancılarından biri, aslen Tuareg asıllı olan ve Güney Sahra çölünün derinliklerine uzanan, Tuareg kültürüne ait, şehirden uzak, unutulmaz çöl fantezilerini, mitolojik halk hikâyelerini ve hayvani inançları eserlerinde bol miktarda kullanan Libyalı İbrahim el-Kuni'dir. Kendisinin yerli Amazigh (genellikle berber olarak isimlendirilir) dilinde sunduğu niyaz cümleleri okuma sürecine farklı bir boyut katarken aynı zamanda onun roman dünyasının da zenginliğini yansıtmaktadır. Bununla birlikte, çift dillilikle ilgili yapılan çalışmaların en önemli yanı Mağrib ülkelerindeki Fransız koloni politikasının etkilerinin öğrenilmesidir. Tunus, Fas ve (özellikle) Cezayir'deki eğitim sistemlerinin yoğun bir şekilde değiştirilmesi çalışmaları esnasında, resmi düzeyde

kararlı bir şekilde yapılan Arapçalaştırma çalışmalarına rağmen, bu ülkelerde bulunan önemli miktarda yazar ve entelektüel Fransızca'da eser vermeye devam etmişlerdir. Tahir bin Callun, Muhammed Dib, Abdülkadir el-Hatibi, Kâtip Yâsin, Âsiye Cabbâr, Reşîd Ebû Cedrah ve diğerler yazarların eserlerinin popülaritesinin bu dönemde artmasının da gösterdiği gibi, böyle bir süreç, Fransızca eser repertuarını oldukça zenginleştirmiş oldu. (Sırası gelmişken, Fransız hükümetinin, Fransızca yazılmış eserleri desteklemedeki istekliliğinin, bu karmaşık durumda, ikna edici bir etken olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.) Bu yaratıcı çevre içerisinde romanı Arapça olarak geliştirme gayretinde olan Mağribli romancılar büyük bir mücadeleye giriştiler. Son yirmi-otuz yılın en büyük özelliklerinden biri, Arap romanına önemli katkıları olan genç yazar neslinin ortaya çıkmasıydı ama Arap dünyasında kitap dağıtımının berbat olmasından dolayı bu yazarların gayretlerinin fark edilmediğini üzümlere belirtmeliyim.

Bu dilsel karışıklık içerisinde yaratıcı yazar ve eleştirmenlerin koloni sonrası kavramları keşfettikleri, Lyotard'ın "Metissage" olarak ifade ettiği merkezi veya "karışım" diyebileceğimiz, aynı zamanda el-Hatibi ve Ebû Cedrah'ın da kendilerini kültür ve dilde yeni yaklaşımlar içinde bulduklarını ifade ettikleri geniş bir alan vardır. Aslında yazmaya Fransa'da başlayan, özellikle yine burada (*La Roudiation*, 1969 adlı romanı ile) büyük bir ün kazanan Ebû Cedrah, burada bahsedilen karışıklıkların simgesi olarak kabul edilebilir. 1981'de artık eserlerini Arapça olarak derleyeceğini ilan ettikten sonra kendisi dikkate değer bir tartışmanın odak noktası haline gelmiştir. Çünkü eleştirmenler eserlerinin Fransızca'dan önceki Arapça versiyonlarının (genellikle hem Arapça hem de Fransızca olarak yayınlanmaktaydı) hakikaten Arapça'nın orijinal formatını yansıtıp yansıtmadığını hararetle tartıştılar.

Böylece dilsel gerçekler ve kültürel politikaların uygulanabilirliği, Arap romanı ve onun gelişme evresinde hem iyi hem de kötü yönde etki meydana getirmiştir. Bunlar etki eden yegane faktörler değildir. Arap ülkelerinin birçoğunda değişken, çoğu zamanda acı olan sivil özgürlüklerin içler acısı durumu (bir bölgeden daha çok Mısır'da görüldüğü) göz önüne alındığında, Arap romancıların sanatçılık ruhlarının yanında ürettiklerini yayınlamak için cesarete de ihtiyaç duyduklarını görmekteyiz. Bu romancılar arasında hapisaneye atılan veya sürgüne gönderilenlerin isimlerini yazmak uzun bir liste oluşturur. Buna rağmen birçok yazar kendi zaman ve bölgelerine ait hayati, sosyal ve politik konulara el atmaktan geri durmadılar. Leyla Ba'elbekki (Lübnan), Naval el-Sa'davî (Mısır) ve Leyla el-Osman (Kuveyt) haklarında dava açılan veya hapse atılan kadın yazarlardan bazılarıdır; fakat onlar ve hemfikir dostları, kadının hem aile yapısı içinde hem de toplumsal alandaki ihtiyaçlarını dobra dobra anlatmaktan çekinmediler. Bunu yaparlarken genelde değindikleri sosyal meselelere göğüs gerebilmek için Arap romanının gücünü hem kullandılar hem de bu güce hayati katkılar sağladılar; ayrıca özellikle kadın-erkek rollerini şimdiye kadar olagelen tarzdan ziyade daha modern ve ikna edici bir şekilde eserlerinde ele aldılar. Buna ilaveten Lübnan, Filistin ve Cezayir'de kadın ve erkek yazarlar kendi buldukları toplumlarda insanların maruz kaldığı şiddet ve baskıya karşı kızgınlık ve bıkkınlıklarını ifade etmek için güç birliği yaptılar. Bu durumların sonucu olarak -ve genellikle- Arap romancıların çoğu bu muhalif atmosferde kıt kanaat geçinmeye çalıştılar; yabancılaşıma ve sürgün, gerçek ve kurgu dayanılmaz olandan kaçabilmek için en sık düşünülen çarelerdi.

Genelde hoş olmayan bu gerçeklere karşı Arap romancılar kurgusal duygularını belirtmek için birçok yaratıcı strateji-

ler geliştirdiler; bunların arasında en önemlileri hem çağdaş hem de tarihi belgeleri hikâye biçiminde sunma yolu olmuştur. Bu süreçte gazete kupürlerini kendi romanına - *Zat* (Self 1992)- yerleştiren Cemâl el-Ėitani, klasik yazılardan aktüel dokümanlar üreten Abdurrahman Münif ve Bin Salim Himmiş'in eserleri dikkat çekmektedir. Bunların ortak özelliği, hepsinin baştan sona çağdaş roman amacına ulaşma gayesini taşıyor olmalarıydı. Bu şekilde Arap kültürel mirasından derlenen materyaller sadece eski yazı tarzının yeniden doğmasını sağlamadı, aynı zamanda dönemin politik durumu üzerine güçlü yorumlar yapılmasına da kapılar açtı. Benzer şekildeki durumlarla karşılaşan diğer yazarlar azimle bugünde kalmayı tercih ettiler fakat okuyucularının içinde bulunduğu parçalanmış dünyanın yeni düzeniyle ilgili eserleri ortaya koymaktan kaçındılar. Birçok çarpıcı eserinde (*el-Cebelu's-Sagir*- Küçük Dağ-, (1977-İng: Little Mountain, 1989); *Ebvabu'l-Medine*-Şehrin Kapıları-, (1981-İng: Gates of The City, 1992); *Rihletu Ėandi el-Sağir*- Küçük Gandi'nin Seyahati-, (1989- İng: The Journey of Little Ghandi, 1994) gibi birçok çarpıcı eserinde Lübnan'lı yazar İlyas Houri bildirmeye çalıştığı nedenselliği, konuşmacının ifade edemeyeceği bir biçimde ve belirsizlik içinde sunmaktadır. Houri'nin Lübnan'lı meslektaşları Râşid el-Da'if ve Hasan Davut aynı duyguyu gerçekten yoğun detaylar içerisinde, gündelik hayatın vazgeçilmez unsurlarını resmederek sunmuşlardır.

Daha önceden topluma ve dünyaya bireyin objektifinden bakan Arap romanı artık politik, sosyal, cinsiyet esaslı konuları içeren romanın diğer türlerini ana tema olarak benimsemekte ve değişik baskın normları kullanarak alternatif modeller üretmektedir. Böyle bir yapı içerisinde milli efsanelerin yeniden gözden geçirilmesi ve eski ifade şekillerinin canlandırılması günümüz Arap romanında önemli bir yer teşkil

emektedir.

Geribakış II

Yukarda bahsettiğim tarihi çatıya döndüğümüzde, kısmen uzun ve kabaca da olsa Arap romanı yazımına dair son yıllardaki araştırma trendleri, Arap romanının edebi tarihinin ve mirasının tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Somut bir örnek olması bakımından Tevfik el-Hakim'in romancılık potansiyelinden bahsedeceğim. Mahfuz'un *Üçleme'si*- el-Hakim'in tarihi kayıtlarda "*Avdetül Ruh*" (1933)-; ve *Usfûr Mine's-Şark*-Doğunun bir Serçesi-, (1938 İng: A Bird From the East, 1996) ismiyle meşhur romanları, zirveye doğru ilerleyen gelişme sürecinde el-Hakim'in bu eserlerinin romancılık tekniği ve tema çalışmaları bakımından ithal roman türünün gelişimine önemli katkılar sağladığı kesindir. Konuya diğer yandan, yani geleneksel yazı türlerini tekrar yazma ve okumada ilham kaynağı arama yönünden baktığımızda el-Hakim'in "*Yevmiyyat Naib Fil-Eryaf*" (İng: Diaries of a Public Prosecutor in the Provinces, 1937) (gerçeğe aykırı olacak ama bana göre daha iyi bir roman) adlı eserinin önemli bir katkısı olduğu söylenebilir. Aynı bakış açısı ile geriye doğru gittiğimizde eş-Şidyak'ın "*es-Sâk ale's-Sak*" (İng: One Leg Over Another, 1855) ve el-Muvaylihi'nin *Hadis Isa b. Hişam* 1907; İng. A Period of Time, 1979, 1992), karşımıza çıkar. Bu iki eser de modern kurgu geleneğinin neoklasik öncüsü olarak kabul edilmekteyken, aynı zamanda otobiyografi- kurgu birleştirme çalışmalarının ve sosyal eleştiri (eleştirel realizm düzeyi diyebileceğimiz 1930'larda yapılan eleştiri türlerinden farklı) amacına yönelik geleneksel yazı türünü kullanmanın ilk teşebbüsleri olarak kabul edilebilir. Bu eski eserlerden başka ama aynı kâğıtta yazılmış eserler arasında, Emil Habibi'nin İsrail asıllı bir Filistinlinin günlük hayatını eğlenceli bir yaklaşımla sunduğu "*el-vakâ'î'u'l-Garibe ft İhtifa Said Ebu Nahs el- Mutaşa'il*" (İng:

The Secret Life of Saeed the Pessoptimist) adlı eseri çarpıcı bir örnektir.

1967 sonrası (ve belki de 1988 sonrası) dönemin perspektifinden baktığımızda, Arap romanının edebi tarihinin tekrar gözden geçirilmesi ihtiyacının hâsıl olduğunu görmekteyiz. Buna bağlı olarak değişik Arap ülkeleri eleştirmenlerinin bu konuya eğildikleri fark edilmektedir. Bu eleştirmenler ilkin, XIX yy Kültürel Rönesans hareketi -en Nahda- olarak bilinen hareketi de dâhil edersek, değişik dönemlerde iki önemli etkeni -bir yandan Batı edebi türlerinin ithali ve onların etkisine girmesini, diğer yandan geçmişin kültürel mirasını- tekrar keşfettiler; ikinci olarak, Arap romanındaki edebi-eleştirel ve edebi-tarihi alanda cereyan eden ilk gelişmeleri irdeleyerek roman dalında her ikisi arasında denge unsuru olabilecek yeni eğilimlere ihtiyaç duyulacağını ortaya attılar. Bu ihtiyaç tespit edilmez, önceden müphem görünen birçok faktörün de ortaya çıktığı hemen fark edilmektedir. Arap geleneğinde edebi-tarihi faktörlerin öneminden daha önceden bahsetmiştim; bununla birlikte gerek yerli, gerekse Batılı kaynaklara baktığımızda modern periyodun öncesi dönemler (mesela XVI. yy dan XVIII.yy a kadar) hakkında elimizde olan bilgiler -olaylar nerede geçmiş olursa olsun- çok fazla değildir. Aslen aynı edebi-tarihi ikilemin alt birimi içersinde mütalaa edebileceğimiz diğer bir faktör, Arapça'nın farklı seviyelerine iliştilmiş değerlerin, klasik standartta olmayan bir Arapça içersinde işlenmiş modern öncesi öykülerin sayısının artmasını engellemiş olmasıdır. Buna vereceğimiz en uygun örnek, *The Arabian Night* (Arap Geceleri-Bin bir gece) isimli eserdir. Yukarıda bahsettiğim durum hızla değişmektedir çünkü folklor ve kültürel değerler üzerine yapılan sosyo-bilimsel yaklaşımlar, Arap dünyası ülkelerinin eğitim sistemlerinde yeni açılımlara yol açmakta ve bu da milli şuur üzerinde etkili olmaktadır. Son olarak yine daha

önceden dikkatinize sunmaya çalıştığım gibi, şu an Arap dünyasında üretim çeşitliliğini artırmak için, Arap geleneğini bir bütün olarak birleştirecek ortak özelliklerin tespit edilmesinden ziyade, her bölgenin kendine ait yöresel özelliklerinin araştırılması ve bunların edebiyatta kullanılması gerekir.

Sonuç

Arap romanının daha geniş bir okuyucu kitlesine “tercümesi” veya sunumu olarak ifade edebileceğim 1988 sonrası bakış açısıyla meseleye göz attığımızda, Arap romanının durumu Nobel Ödülü öncesi durumla karşılaştırıldığında onun şu an daha geniş kaynaktan istifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu durum elbette büyük ölçüde tamamıyla seçkin bir yazar olan Necip Mahfuz sayesinde olmuştur; ama bunun yanında Cemal el-Ğitani, Hanan el-Şeyh, Abdurrahman Munif ve İlyas Hûri gibi yazarlar da Batı ve Doğunun ilgi odaklarından olmuşlardır. Bununla birlikte şu anki durum önceden de belirtildiği gibi Arap romancılar için bir ikilem ortaya çıkarmaktadır. Eğer roman Arap dünyasında edebi bir tür olarak görülüyor veya bazı eleştirmenlerin de eserlerinde ele aldıkları (“*Roman Çağı*” - Cabir Usfur’un kitabının ismi) gibi bu çağın edebi türü olarak tanınıyor ve Batı’daki okuyucular da bu üretken mekanizmanın örneklerine bir şekilde aşına oluyorsa, bu durumda Arap romanı, Arap dünyasının genel durumu, barındırdığı kültürel değerleri ve düşünce mirası içerisinde değişim etkeni olarak görevini nasıl yerine getirecektir? Eğer Arap romanı böyle yorumlanmayı tercih edere, bu durumda böyle eserler Arap dünyasının değişik bölgelerine ve çeviri yoluyla farklı dünya literatürüne girdiklerinde nasıl algılanacaklardır? Bunlar tabii ki açık sorulardır fakat bu çalışmada konumuzla ilgili sorulara cevap verirken ortaya çıkan bazı karmaşık noktalara temas edebildiğimi umuyorum.

Pennsylvania Üniversitesi

Notlar

1- Burada Arap roman geleneği hakkındaki bu düşün-
celerin, Arap dünyasındaki iki meslektaşın eserlerinin okuma-
larından dolayı oldukça etkilendiğini kabul etmeliyim. Bunlar-
dan birisi Faslı eleştirmen ve roman yazarı Muhammed Barra-
de'nin eseri *Es'iletu'r-rivâye, es'iletu'n-nakd*-Roman Hakkında
Sorular, Eleştiri Hakkında Sorular-, Rabat, Şeriketu'r-Rabita,
1996, ikincisi, Mısırlı eleştirmen ve Mısır Kültür Yüksek Kon-
seyi Genel Sekreteri Câbir 'Uşfûr'un makalelerinin derlendiği
eseri *Zamânu'r-rivâye* (Roman Zamanı), Beyrut, Dâru'l-
madâ'1999'dur.

2-Burada WLT okurlarına, çevirileri mümkün olan eser-
lerden örnekler vermeyi sürdürmeye gayret göstereceğimi ha-
tırlatmam gerekmektedir.

Tanrı İmajlarında Cinsiyet* Farklılıkları**

Hart M. NELSEN/ Neil H. CHEEK, JR/ Paul AU***

Çev.: Fatma GÜNDÜZ****

General Social Survey'den (1983) gelen Tanrı imajı verileri faktör analizine tabi tutulmuştur. Üç Tanrı İmajı faktörü tanımlanmıştır: Kral Tanrı, Şifa Veren Tanrı ve İlişkisel Tanrı. Kadın sayısı sadece Şifa veren Tanrı imajında daha yüksektir. Bu üç imaj olumlu bir şekilde birbirleriyle ve kiliseye devam etmeyle pozitif, güçlü ilişkilere sahiptir. Şifa veren ya da destekleyici bir faktör olan Tanrı imajında kadın sayısının daha yüksek olduğunun bulunması kadınların destekle ilişkili olarak kilise katılımında geleneksel bir yapıya sahip olduklarını göstermektedir; kiliseye devam etme kontrol edildiğinde, bu Tanrı imajına inanılmasında cinsiyetle (gender) ilgili farklılıklar azalmıştır. Bulgular Vergote vd.'nin araştırmasında ve Roof-Roof tarafından yapılan araştırmada varılan sonuçlarla karşılaştırılmıştır. Amerikalıların destekleyici Tanrı (şifa veren Tanrı) imajından ziyade Araçsal Tanrı (Kral Tanrı) imajına vurgu yaptığının çok daha muhtemel olduğu iddiasına karşı çıkmıştır.

Tanrı'yı tasvir etmede kadın ve erkek tercihlerini karşılaştıran, şaşırtıcı bir şekilde az sayıda çalışmayı içeren bir

* Cinsiyet (gender). Makale içerisinde cinsiyet kelimesine karşılık olarak İngilizcedeki gender ve sex kelimeleri kullanılmıştır. Biz her iki kelimeyi de cinsiyet olarak çevirmeyi uygun gördük. Yine de bunları ayrı ayrı belirttik. Fakat son yıllarda gender kelimesini dilimize çevirirken toplumsal cinsiyet kavramı tercih edilmektedir. Toplumsal cinsiyet kavramı için bkz. M.Ali Kirman, Din Sosyolojisi Sözlüğü, Rağbet Yay., İstanbul, 2004., s.231. (çev.)

** Bu makale Journal for the Scientific Study of Religion, 1985, 24 (4), 396-402 den alınmıştır.

*** Hart M Nelsen Pennsylvania State Üniversitesinde sosyoloji profesörüdür, Park Üniversitesi Neil H Cheek Jr Louisiana State Üniversitesinde sosyoloji profesörüdür, Baton Rouge, ve Paul Au Louisiana State üniversitesinde asistan.

**** Arş.Gör.,KSÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Psikolojisi

Tanrı kavramı literatürü vardır. İlk çalışmalardan biri Tanrı'yı tanımlayıcı faktörleri ortaya koymak için faktör analizini kullanan Spilka, Armatas ve Nussbaum tarafından yapıldı. Onlar "farklı grupların çeşitli Tanrı tasavvurlarına sahip olabileceklerini"(35) dikkate aldılar fakat ne onlar ne de Gorsuch (1968), Nelsen, Madron ve Stewart (1973) Tanrı kavramını çeşitlendirmek için cinsiyeti bir temel olarak tanımladılar. Bununla birlikte 1975'te Spilka, Addison ve Rosensohn cevap verenlerin cinsiyetini belirterek sevme, idare etme ve Tanrı kavramı gibi konularda anne ve babaların tutumları arasındaki ilişkileri bildirdiler. Onlar kendine saygıyı da değişken olarak kullandılar (bkz. Benson&Spilka, 1973).² Araştırmacıların "Tanrı imajı onların popüler zihninde klişeleşmiş bir özelliğe sahiptir ve kültürel kökenlidir" şeklinde vardıkları sonuç psikolojik olmaktan çok sosyolojiktir.

Vergote ve Tamayo (1981) ve Vergote vd.(1969) tarafından yapılan kültürlerarası araştırmalar baba figürünü "destek, karar verme ve yönetme" ile, anne figürünü ise "şefkat, sabır, kabul etme ve sempatik ilgi" gibi karakteristik özelliklerle birleştirir (Vannesse&de Neuter, 1981). Vannesse ve de Neuter, "baba figürünün ebeveyn özellikleri bağlamında anne figüründen daha az farklılaştığını" belirttiler (56). Bu veri Belçikalı-Alman ve Amerikan verileriyle karşılaştırıldığında onlar Amerikalıların "baba Tanrı" imajına daha büyük bir önem verdiklerini belirttiler. Belçikalılar kendi cinsiyetleriyle (sex) ilgili ebeveyn özelliklerini vurguladılar (58; bkz. Vergote vd., 1969). Örnekler, ülkeleri temsil etmekten uzak ve sayıca sınırlıdır. Yine de bulgular, Sosyal Bilimlerde Tanrı İmajı çalışmalarına cinsiyeti dâhil etmenin önemini ortaya koymaktadır.

Pagels (1976:293) Tanrı imajında "kral, efendi, sahip,hâkim ve baba" gibi erkeksi bir eğilim olduğunu gözlemledi. Amerikan toplumunda kadınların kilise aktivitelerine ka-

² Bir ilişki analizi 1977 de cinsiyet, yaş ve özsaygıyı inceleyen Potvin tarafından yapılmıştır.

tılma ve çeşitli dindarlık boyutlarındaki oranlarının muhtemelen daha yüksek olmasına rağmen (Gallup araştırma verisi tutarlı olarak bu gibi farklılıkları destekler) onlar zorunlu olarak “Baba Tanrı” imajını onaylamaya istekli olmayacaklardır. Onlar bu imaja inanabilirler fakat daha büyük olasılıkla destekleyici Tanrı görüşüne katılacaklar. Cinsiyetle (gender) ilgili kültürel beklentilerde erkekler daha araçsal iken kadınlar daha çok destekleyici, besleyici bir rol oynarlar. Vergote’un belirttiği gibi (1969), Belçikalılar Tanrı imajı ile kendi cinsiyetlerinin (gender) karakteristik özelliklerini özdeşleştirirken Amerikalılar “Baba” imajına vurgu yaptılar. (Amerikalı erkekler her nedense bunu kadınlardan daha fazla yaptılar.) Baba figürünün daha az farklılaştığı bulgusu göz önüne alındığında biz erkeklerden Tanrı imajını şekillendirmede araçsal ve destekleyici karakterler arasında çok az farklılaşma beklemeliyiz.

Tanrı imajında bu erkeksi eğilim varken (Pagels, 1976; bkz. Chalfant vd., 1981) inananlar Tanrı’yı kendi kendilerine ya daha çok erkeksi ya da kadınsı terimlerle betimleyebilirler. Bu anlayış zamanla değişmiştir. Welter (1976, Roberts’dan alıntı, 1984) 19.yy’da daha baskın hale gelen bu örnekle “Amerikan dininin kadınsılığına” gönderme yapıyor. Bu değişme destekleyici ve bağımlı karakteristiklere vurgu yaptı ve bu popüler hale gelen ilahilerde görülebilir. Edilgen ve kabullenici roller “just as I am one plea-ben tıpkı bir yalvarmayım” gibi ilahilerde yansıtılmıştır. Tanrı’nın daha besleyici özellikleri, muhtemelen kiliseye daha çok devam eden kadınlar tarafından ayırt edilmiş ve vurgulanmış olabilir.

Veri

1983’te General Social Survey ³ de kullanılan Tanrı imajları arasında anne, eş ve sevgili gibi Tanrı kavramlarının

³ Genel Sosyal Anket verilerinin kullanılmasını kabul ediyoruz (1983), James A Davis, Baş Araştırmacı, Tom W. Smith, Son sınıf öğrencisi Çalışma Yöneticisi. Veri bir NORC ulusal örneğinde uygulanan mülakatlarla toplandı. GSS, 1973’te yönetilmiş, sosyal araştırmacılarca tanınmıştır ve biz bunu uzun uzadıya tanımlamadık.

yer alması, Tanrı imajıyla ilgili verilerin faktör analizine tabi tutulması ve kiliseye devam etme ile cinsiyet (gender) konusunda farklı faktörleri gösteren ölçüler arasında ilişki kurma şansı vermiştir. “Anne”nin dâhil edilmesi Tanrı imajı araştırmalarında geleneksel olarak kullanılan “Baba” ile bir karşılaştırmayı mümkün kılmıştır.⁴

Bu verilerin analizi daha önce Roof-Roof (1984) tarafından bildirilmişti. Onlar, Tanrı hakkında düşünüldüğünde “son derece muhtemel” olarak akıllara gelen imajların cevap verenlerin yüzdesi esasına göre en çok popülerden en aza doğru, şu şekilde sıralandığını bildirdiler: Yaratıcı, Şifa veren, Arkadaş, Mesih İsa, Baba, Efendi, Kral, Hâkim, Sevgili, Kurtarıcı, Anne ve Eş. Örneğin %61’i baba imajı için “son derece muhtemel” cevabını verirken, buna karşılık anne imajını vurgulayanların oranı %25’ti. Roof-Roof “son yıllarda kadınsı Tanrı imajının artabileceği, fakat bunların baba imajına göre tamamen 2. planda kalacağı” sonucuna ulaştılar (202). Cinsiyete (gender) göre farklılıklar birkaç puandan fazla değişmedi ve kadınlar hem erkeksi hem de kadınsı terimleri erkeklerden daha fazla onayladı. Daha yaşlı ve daha düşük eğitim seviyesine sahip güneyliler bu kavramları onaylamaya daha eğilimliydi. Bu, Roof-Roof’u geleneksel bir dindarlık boyutuna sahip alt grupların Tanrı imajının, bunları onaylamaya diğerlerinden - hem geleneksel hem de daha çağdaş anlamda-, daha fazla eğilimli oldukları sonucuna götürdü (203).

12 adet Tanrı imajını faktör analizine tabi tuttuk (Varimax Rotasyon) ve özdeğer olarak 1.00’i geleneksel alt limit kriteri olarak kullanan iki faktör tespit ettik. Erkek ve kadın verileri ilk önce birlikte dikkate alındı. İki faktöre de Scree Testi yapıldı. Tablo I, iki ve üç faktör sonucuyla 12 madde için yük-

⁴ Gelecekte GSS anketlerine ekstradan Tanrı imajları eklenebileceğini umut ediyoruz, özellikle kadın ve erkek olarak Tanrı. Erkeksi bir terim olan “baba” ya da bunun yerine destekleyici ilişkilere atıfta bulunmak daha sonra da göreceğimiz gibi incelemeye değerdir.

lenen faktörleri gösteriyor. Daha sonra kadın ve erkek verilerine ayrı ayrı faktör analizi yapılarak cinsiyet (gender) belirlendi (Scree Testi). Kadın ve erkek verileri birlikte incelendiğinde ya da sadece erkekler incelendiğinde, iki faktörden biri geleneksel Tanrı (Kral olarak ya da Şifa verici olarak) ve diğeri İlişkisel Tanrıdır. Üç faktör belirlendiğinde, kadınlar için olduğu gibi erkekler için de Kral, Şifa verici ve İlişkisel Tanrı elde ettik.⁵ Araştırma için tavsiye edilebilir dini boyut sayısı konusunda Roof (1979:37) “özel ve genel olan arasında seçim yapmak doğru ya da yanlış arasında seçim yapmak değildir. O araştırmanın yöneldiği daha kapsamlı sorularla çözülebilen analiz seviyesi ve amaç sorunudur.” diye yazar. Benzer bir sonuca burada ulaşıldı. Kiliseye devam etme ve Tanrı imajı arasındaki ilişkilerde cinsiyet (gender) farklılıkları incelenirken, üç faktör kullanılmalıdır.⁶ Genel olarak kadın ve erkek arasında bir dizi daha genel imaj egemen olsa bile, Tanrı imajında cinsiyet farklılıklarını saklamamalıyız.

Cevaplar olmadan ve üçüncü ya da orta kategori bilinmeden, üç Tanrı imajı için indeksler Likert stilinde toplandı. Toplamadan sonra her bir indeks üçe bölündü; yani puanlar üç kategori oluşturmak için her bir Tanrı imajı indeksine dağıtıldı.⁷ Şifa Verici Tanrı, yaratıcı, iyileştirici, arkadaş ve baba imajı cevaplarıyla birleşir. Kral Tanrı, kral, hâkim, efendi ve kurtarıcı imajlarını kullanır. İlişkisel Tanrı, eş, anne ve sevgili-

⁵ Kadınlar ve erkekler için belirlenen üç faktör (Ayrı ayrı), yüklenen faktörler Tablo I'de gösterilenden fark edilebilecek derecede çeşitlilik göstermedi. Erkekler için “hâkim” karakteristiğinin Kral Tanrı da 63 ve Şifa Verici Tanrı da 41 olması bir istisnadır.

⁶ İlk iki faktör için belirlenen Likert tipi ölçüler diğerleriyle son derece ilişkili olması şaşırtıcı değil,, oysa bu ölçülerin cinsiyet (gender) belirlenmeden yapılan 3. ölçümle ilişkileri daha zayıftır. (Pearson $r = 72$) İlk iki ölçü arasındaki r değeri kadınlar için 69 iken erkekler için 75'ti. Diğer iki r değeri 43 ve 47'ye oldukça yakındır. Bu geleneksel Tanrı imajı öğeleri arasında kadınlar için erkeklerden daha büyük bir farklılaşmayı gösteren bir kanıttır. Geleneksel faktör genellikle, verinin özlü bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Kadınların farklılaşması erkeklerden biraz daha muhtemeldi fakat buna rağmen iki kavram grubu birbirleriyle ilişkilidir.

⁷ Üç indeks için alfa katsayısı oldukça kabul edilebilir sayılar olan 83, 81 ve 73 tahmin edildi ve bunlar cinsiyetle hiçbir gerçekte çeşitlenemezdi.

yi kullanır. Kurtarıcı Tanrı imajı, üç faktör analizinde ilk iki faktörde ortaktı ve iki faktör üzerinde .53 ve .59 puanlık etkiye sahip olduğundan bu imajı indeksimizden sildik. Açıkçası, Kral ve Şifa verici olarak kurtarıcı fikri, her iki faktöre yüklenen bu anlama sahiptir.

Tablo I

Tanrı İmajı- Faktör Yüklemeleri

Tanrı imajları	Üç faktör için rotasyon			İki faktör için rotasyon	
	Şifa verici	Kral	İlişkisel	Geleneksel	İlişkisel
Yaratıcı	80	21	03	74	-01
Şifa verici	74	40	09	82	09
Arkadaş	73	23	21	70	18
Baba	61	37	37	69	37
İsa Mesih	59	53	06	79	08
Kral	27	76	16	70	24
Hâkim	20	75	13	64	21
Efendi	35	71	.26	72	32
Kurtarıcı	36	63	19	68	25
Eş	01	13	86	05	87
Anne	.15	10	85	15	84
Sevgili	26	31	57	39	58

N=1599

Cinsiyetle (gender) 12 Tanrı imajı için anlam farkı ve gama katsayısını kullandık. Tablo I de listelenen ilk beş öge ve cinsiyet (gender) arasındaki ilişki için gama .16 ve .21 arasında sıralandı (Şifa Verici Tanrı). Kadınlar anlamlı bir şekilde bu

öğeleri daha fazla onayladılar. Diğer gamalar daha küçüktü ve cinsiyetle (gender) ilişkileri önemsizdi. Şifa Verici Tanrı ve cinsiyet (gender) arasındaki ilişkide kullanılan indeks puanı düşüktü, gama .21, bu Tanrı imajını kadınlar daha fazla benimliyor (P .001'den az). İlişkisel Tanrı ve Kral Tanrı ve cinsiyet (gender) arasındaki ilişki önemsizdi (sırayla .07 ve - .02 [erkek "1" kodlandı, kadın "2"]) ve farklılıklar .05 seviyesinde önemli değildi. Veriler gösterilmemiştir.

Tablo II kiliseye devam etme ve üç indeksin her biri arasındaki ilişkiyi belirtiyor. Kiliseye devam etme ile özellikle ilk iki Tanrı imajı arasındaki ilişki önemlidir. Çünkü kiliseye devam edenler bu imajlara devam etmeyenlerden daha çok taraftar oluyor. Kiliseye devam etme ve İlişkisel Tanrı arasındaki ilişki daha zayıf olmasına rağmen hala önemlidir ve aynı yöndedir. Burada gerçek farklılık olmadığından kadınlar ve erkekler için verileri ayrı ayrı belirtmedik.⁸ Bulgularımız Roof-Roof tarafından ulaşılan "Tanrı imajına geleneksel olarak gösterilen dini eğilim diğerlerinden fazladır" genel sonucuna uygundur. Fakat geleneksel Tanrı imajı (Şifa verici ve Kral), daha çağdaş görüşe göre (İlişkisel Tanrı) daha gerçektir.

Kadınların kiliseye devam etme oranı erkeklerden daha yüksekti (gama .24). Kadınların Şifa Verici Tanrı imajına daha fazla taraftar olmasına cinsiyetten (gender) kaynaklanan katılım farklılığının sebep olup olmadığı sorusu sorulabilir. Kiliseye devam oranlarındaki farklılık, cinsiyet (gender) ve bu Tanrı imajına inanma arasındaki olumlu ilişkiyi açıklar mı? Aslında, daha önce belirtildiği gibi gama .21 iken, kiliseye devam etmenin bazı etkilerini gösteren ve kiliseye devam etme seviyesini kontrol eden kısmi gama .14'tü. Cinsiyet (gender) ve dini katılım geleneksel olarak dini olmakla ilişkili olabilir ya da geleneksel olarak dindar olmayı gösterebilir. Kiliseye devam etme

⁸ Şifa Verici Tanrı ve kiliseye devam etme için gama erkekler ve kadınlar için 37 ve 45 ti, sırasıyla Kral Tanrıda 48 ve 43 tü ve İlişkisel Tanrıda katsayılar 31 ve 24 tü.

ya da geleneksel olarak dindar olmak kontrol edildiğinde, bir dereceye kadar ikincisi daha doğrudan bir ölçüm olmak üzere, cinsiyet (gender) farklılıkları korunmaktadır. Bu kontrol değişkeninin etkisini gösteren farklılıklar azalmıştır.

Kadınlar Tanrıyı daha fazla destekleyici olarak (Şifa verici faktörü) düşündüğünden erkeklerin Tanrıyı muhtemelen araçsal olarak (Kral faktörü) düşünebileceği şeklinde bir spekülasyon yapılabilir. Kiliseye devam etmenin Kral Tanrı fikriyle ilişkili olması, bu faktöre etki eden cinsiyet (gender) farklılığının bastırıldığı anlamına gelebilir. Kral Tanrı ve cinsiyet (gender) arasındaki gama değeri .07 idi. (.05 seviyesinde önemli değil). Kiliseye devam etmeyi kontrol eden kısmi gama, -.01 idi. Buradan herhangi bir cinsiyet (gender) farkının olduğu sonucunu çıkaramayız. Benzer sonuç İlişkisel Tanrı imajı için de görülebilir, gama değeri -.02 ve kısmi gama -.07 idi.

Tablo II

Kiliseye Devam Etme -Tanrı İmajı

Kiliseye Devam Etme	İndekslerde en yüksek ^a puan yüzdesi		
	Şifa Verici Tanrı	Kral Tanrı	İlişkisel Tanrı
Seyrek ^b (N=562)	28.5	18.7	24.9
Orta ^c (N=450)	40.2	31.1	39.6
Sık ^d (N=587)	61.0	52.6	45.3
Gama =	43 ^e	45 ^e	26 ^e

^a İndeksler üçe bölündü, yüzdeler üç kategoride bu puanları yansıttı.

^b Bir yılda veya daha az zamanda bir ya da iki kez

^c Yılım çeşitli zamanlarında -ayda bir- ayda iki ya da üç kez- bilmiyorum ya da cevapsız (en son kategori için % 3)

^d Neredeyse her hafta- her hafta- haftada birkaç kez

^e p<001

Tartışma

Görüldüğü gibi Vercruysse ve de Neuter baba figürünün anne figüründen çok az farklılaşmış olduğunu buldu. Kadınlar için kral tanrı ve şifa verici tanrı kavramları arasında bir farklılaşma varken biz, kral tanrı ve şifa verici tanrı kavramlarını kapsayan geleneksel tanrı kavramlarında erkeler için de bir farklılaşma olup olmadığını sorduk. Amerikalıların verilerinin faktör analizi, kadınlar için bir yerine iki faktör varken, bu öğeler arasında farklılaşma olmadığını erkeklerin geleneksel Tanrı imajına inandıklarını gösterdi.⁹

Bir dereceye kadar Kral Tanrıyı babalıkla, Şifa Verici Tanrıyı annelikle bağdaştırabilir, Belçikalı araştırmacılar ve Roof-Roof tarafından ulaşılandan tamamen farklı bir sonuca ulaşabiliriz. Her ikisi de kendi verilerine dayanarak Amerikalıların annesel imajdan çok babasal imaja inandıkları görüşünü yorumluyor. En popüler olan yaratıcı imajı ve en az popüler olan eş imajı ile Tanrı imajları sıralamasını değerlendirmede Roof-Roof şunu gözlemledi:

Düzenli olarak, genellikle geleneksel olandan “daha yumuşak”, daha ailesel-bireysel imajlara doğru gidiliyor. İlginçtir, Amerikan nüfusunun dörtte birinin Tanrıyı “anne” gibi hayal ettiklerini gördük. Bu Amerikalıların gerçek sayısı, daha geleneksel “baba” imajına inananların sayısından daha azdır. Kadınsı Tanrı imajı önümüzdeki yıllarda artabilir fakat onlar babasal imaja göre 2. sırada kalırlar. Amerika ve diğer modern toplumları karşılaştırmamakla beraber, açıkça Vergote ve arkadaşlarının Amerikan nüfusunun büyük ölçüde Tanrı hakkında babasal düşündüklerini varsaymaları doğrudur (202).

⁹ Bu çalışmada mezhepsel farklılıklar kontrol edilmedi. Muhtemelen farklılıklar olabilir, Vergote ve arkadaşları tarafından incelenen Amerikan verileri Katolik vatandaşlardan elde edildi.

Bununla beraber eş, anne ve sevgili gibi geleneksel olmayan kavramları listeden kaldırırsak (bunlar bizim 3. “ilişkisel” faktörümüze ve “kurtarıcı” ile beraber yüksek derecede yüklenen ve isimleri oldukça az zikredilenler) Roof-Roof tarafından en çok zikredilenden en aza doğru düzenlenen kavramlardan geriye şunlar kalır: yaratıcı, şifa verici, arkadaş, İsa Mesih, baba, efendi, kral, hâkim ve kurtarıcı. Üç faktör analizinde ilk beş form “şifa verici” faktör ve geriye kalan dördü kapsayan “kral” faktörümüz kalıyor. Böylece en çok zikredilen kavramlar babasal olandan ziyade annesel olanda sıralanıyor.¹⁰ Bunun anlamı, Amerikalıların Belçikalı araştırmacılar ve Roof-Roof tarafından ulaşılan sonuçla tutarsız görünen Destekleyici Tanrı imajını vurguladığıdır. Bu Amerikalıların Tanrı imajında bir değişim olduğunu akla getiriyor. Tanrı daha az hâkim olarak görülüyor, bu, erkeksi terimlerin daha az tasarlandığı anlamına gelir (bkz. Nelsen ve Kroliczak, 1984:269).

Tanrı inancındaki tarihsel değişimler ve çağdaş Tanrı imajları daha çok araştırmaya ihtiyacı olan alanlardır. Biz faktör analizlerine daha çok Tanrı kavramı dâhil etmeli ve bunlarla kadınlar tarafından farklılaştırılmış ve erkekler için daha genel bir faktör olup olmadığını saptamalıyız. Eklenen imajların kullanılmasıyla “şifa verici” faktörün kadınsı ve “kral” faktörünün erkeksi olarak isimlendirildiği daha güçlü bir örnek yapabiliriz. Fakat biz deneysel olarak şu sonuca vardık: Amerikalılar bir Tanrı sıfatı olarak “anne” den daha çok “baba” yı seçiyorlar, Tanrı için kullanılan bu geleneksel terim, ataları için ifade ettiği anlamdan daha farklı bir şeyler ifade ediyor. Bu, Tanrının destekleyici olduğu görüşüne ulaşıırken artık cezalandıran ya da hatta eski güçlü imajlarına değer verilmediğini gösterir.

¹⁰ “Baba”yı destekleyici ya da daha kadınsı faktörün içine yerleştirmemiz bir anormallik gibi görülebilir. Bununla beraber bu terim, yaratıcı, şifa verici ve arkadaşla yüklendi, kral, hâkim ve kurtarıcıyla yüklenmedi. Önceki madde grupları (“baba” istisnasıyla) Vergote ve Tamayo tarafından önce “anneler” daha sonra “babasal” olarak görüldü (1981. 232-33).

Kaynaklar

- Benson**, Peter ve Bernard Spilka, 1973, "God images as a function of self-esteem and locus of control" *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12. 297-310.
- Chalfant**, H.Paul, Robert E. Beckeley, ve C.Eddie Palmer, 1981, "Religion in Contemporary Society Sherman Oaks", CA Alfred.
- Gorsuch**, Richard L., 1968, "The Conceptualization of God as seen in adjective ratings", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7, 56-64.
- Nelsen**, Hart M. ve Alice Kroliczak, 1984, "Parental use of the threat 'God will punish'. Replication and Extension", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23, 267-77.
- Nelsen**, Hart M., Thomas W. Madron, ve Karen Steward, 1973, "Image of God and Religious Ideology and Involvement A Partial Test of Hill's Southern Culture-Religion Thesis", *Review of Religious research*, 15, 37-44.
- Pagels**, Elaine H., 1976, "What became of God and Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity", *Sings* 2:293-303.
- Potvin**, Raymond H., 1977, "Adolecent God Images", *Review of Religious Research*, 19, 43-53.
- Roberts**, Keith A., 1984, "Religion in Sociological Perspective", Homewood, IL., Dorsey.
- Roof**, Wade Clark, 1979, "Concepts and Indicators of Religious Commitment: A Critical Review", s. 17-45 in Robert Wuthnow (Ed), *The Religious dimension New Directions in Quantitative Research*, New York Academic Press.
- Roof**, Wade Clark, ve Jennifer L. Roof, 1984, "Review of the Polls: Image of God Among Americans", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23: 201-05.
- Spilka**, Bernard, James Addison ve Marguerite Rosensohn, 1975, "Parents, Self, and God: A Test of Competing Theories of Individual-Religion Relationships", *Review of Reli-*

Hart M. NELSEN/ Neil H. CHEEK, JR/ Paul AU ■ 161
gious Research, 16: 154-65.

Spilka, Bernard, Philip Armates ve June Nussbaum, 1964, "The Concept of God: A Factor Analytic Approach", Review of Religious Research, 6,28-36.

Vannesse, Alfred ve Patrick de Neuter, 1981, "The Semantic Differential Parental Scale", s. 25-42 in Antoine Vergote ve Alvaro Tamayo (Eds.), *The Parental Figures And The Representation of God The Hargue*: Mouton Publishers.

Vercruysse, Godelieve ve Patrick de Neuter, 1981, "Maternal And Paternal Dimensions in the Parental and Divine Figures", s. 43-72 in Antoine Vergote ve Alvaro Tamayo (Eds.), *The Parental Figures and The Representation of God The Hargue*: Mouton Publishers.

Vergote, Antoine ve Alvaro Tamayo (Eds.), 1981, *The Parental Figures and The Representation of God The Hargue*: Mouton Publishers.

Vergote, Antoine, Alvaro Tamayo, Luiz Pasquali, Michel Bonami, Marie-Rose Pattyn ve Anne Custers, 1969, "Concept of God and Parental Images", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8:79-87.