

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
(HAKEMLİ DERGİ)

Yıl / Year : 2016

Sayı / Number : 43



ISSN : 1303 - 3344

İZMİR
Yılda İki Defa Çıkar

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
SAYI: XLIII, YIL: 2016
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF DOKUZ EYLUL UNIVERSITY
Issue: XLIII, Year: 2016

Derginin Sahibi / Owner:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Dekan Vekili Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN
On the behalf of the Review of The Faculty of Divinity Of Dokuz Eylül University Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN (Dean)

Sorumlu Müdür / Managing Editor:

Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN

Yönetim Yeri / Management In:

T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hatay 35350 İZMİR
Dokuz Eylül University, the Faculty of Divinity, 35350 Hatay-İZMİR.

Yayının Türü / Publication Type:

Yerel Süreli - 6 ayda bir yayınlanır. Ulusal Hakemli bir dergidir.

National Refereed - Two Issues Per Year

Basım Tarihi / Date of Publication:

21 Ekim 2016 / October 21, 2016

Editör / Editor-In Chief:

Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN

Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon / Associate Editor and Redaction:

Yrd. Doç. Dr. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

Yayın Kurulu / Editorial Board:

Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN - Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU - Doç. Dr. Şükrü KEYİFLİ - Yrd. Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT - Yrd. Doç. Dr. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

Sayı Hakemleri / Advisory Board of This Issue:

Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet KELEŞ (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ (Osmangazi Üniversitesi), Prof. Dr. Galip YAVUZ (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Halit EV (Celal Bayar Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin ESEN (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim GÖRENER (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. İlhami GÜLER (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. İsmail DURMUŞ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Murat YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Yaşar AYDINLI (Uludağ Üniversitesi), Doç. Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. İlyas ÖZDEMİR (Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Zuhal AĞILKAYA ŞAHİN (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Yazışma Adresi / Communication Address:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 35350 Hatay-İZMİR

Tel.: +90 232 285 29 32 Fax: +90 232 224 18 90 e-mail: ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Website: <http://ilahiyat.deu.edu.tr/> Sekretery (Secretary): İlknur ÇAKIR (+90 232 2852932/20034

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal ve insan bilimleri alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM ve EBSCOhost veritabanları tarafından taranmaktadır.

Journal of Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is a refereed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Journal of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is archived in databases of ULAKBİM and EBSCOhost.



Yayın No / Publication No : 09.1400.0000.000/BY.016.122.850

ISSN : 1303-3344

1. Baskı / First Edition

Basım Yeri / Published in:

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası / Dokuz Eylul University Printing House

Basım Yeri Adresi / Published Address:

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası DEÜ Tınaztepe Kampüsü 35390 Buca - İZMİR

Tel : 0(232) 301 93 00 - Fax: 0(232) 301 93 13

İÇİNDEKİLER/CONTENT

Telif Makaleler/Research Articles

- Fatih TOKTAŞ** 7-52
İbn Sînâ'nın "Risâle Fî 'İlmi'l-Ahlâk" Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi
Presentation, Edition and Translation of Avicenna's "Risale Fi 'İlmi'l-Ahlak"
- Fatih TOKTAŞ** 53-99
İbn Bâcce ve Şiir
Ibn Bajja (Avempace) and Poetry
- Murat MEMİŞ** 101-141
İmam Mâtürîdî ve Ebussuûd'un Tefsirlerinde Hz. Meryem
Virgin Mary in Commentaries of Imam Maturidi and Ebussuud
- Fatih TOKTAŞ – Şükrü KEYİFLİ - Fatih YILDIRIM – Bekir ESEN** 143-181
Felsefe'li İlahiyat vs. Felsefe'siz İslami İlimler: Türkiye Geneli Öğrenci Anketi
Theology with Philosophy vs. Islamic Studies without Philosophy: Turkish Students General Survey
- Nefise EFE** 183-204
Niyâzi-i Mısri'nin Tefsîru Fâtihati'l-Kitâb Adlı Risalesinin Tahkik ve Değerlendirmesi
Edition and Critique of Niyazi Misri's Tefsiru Fatihati'l-Kitab
- Maksut ÇETİN** 205-238
İslam Mezheplerinde Yönetimin Gerekliği Meselesi
The Necessity of Government in Islamic Sects
- Sabri ÇAP** 239-283
Fıkhî ihtilaflarda İsnadsız Rivayetlerin Rolü: Sübhâneke Duasındaki 'Ve Celle Senâuke' Örneği
The Role of Narrations in Judicial Disputes Which Don't Have Any Isnad: The Case of Wa Jalla Thanauke in Subhanaka Prayer

Ayşe Burcu GÖREN

285-304

Mimariden Din Hizmetlerine: Din Hizmetlerinde “Evrensel Tasarım”

*From Architecture to Religious Services: Applying “Universal Design”
Principals on Religious Services*

Yusuf el-AYİB

305-330

آليات استدعاء النص القرآني ودلالات توظيفه في شعر مفدي زكريا

Mechanism for Evoking the Quranic Text and Its Connotations in Moufdi Zakaria's Poems

TELİF MAKALELER

DEUİFD XLIII / 2016, ss. 7-52.

İBN SÎNÂ'NIN “RİSÂLE FÎ ‘İLMİ'L-AHLÂK” RİSALESİNİN TAKDİM, TAHKİK VE ÇEVİRİSİ

Fatih TOKTAŞ*

ÖZ

İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesini doğrudan konu edinen çok az sayıda risale kaleme aldığı bilinmektedir. Son on yılda ülkemizde İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesinin izini süren çalışmalarda bir artış olduğu ve filozofun bu konuyla ilgili risalelerinin büyük ölçüde dilimize kazandırıldığı görülmektedir. Bu makale, öncelikle, İbn Sînâ'nın *Risâle fî 'ilmi'l-ahlâk* risalesinin Türkçeye çevrilmesi sürecindeki birtakım karışıklıkları ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Bu amaçla makalede risalenin, doğrudan ve dolaylı nüshalarını inceleme konusu yapılmakta; yeni bir tahkikle birlikte risale, Türkçeye çevrilmektedir. Bu makalenin ikinci amacı ise İbn Sînâ'nın iki risalesi yani *Risâle fî'l-ahlâk* ile *Risâle fî'l-Birr ve'l-İsm* arasındaki bağlantıyı göstermektir. Böylece makale, İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışını belirlemeye çalışan araştırmalarda bu iki risalenin birbirinden ayrı düşünülmemesi gerektiğini ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, İslâm Ahlâk Felsefesi, Risâle fî 'İlmi'l-Ahlâk, Risâle fî'l-Birr ve'l-İsm.

PRESENTATION, EDITION AND TRANSLATION OF AVICENNA'S
“RISALE FI ‘ILMI'L-AHLAK”

ABSTRACT

It is known that Avicenna compiled a very small number studies directly related to moral. In the last decade, it can be seen that the number of the studies following the traces of Avicenna's moral philosophy increased. Likewise, it is also clear that these studies were translated into Turkish in Turkey. Principally the aim of the present study is to clear up the confusions during the translation process of Avicenna's *Risâle fî 'ilmi'l-ahlâk* into Turkish. In this course, old copies of the risale are directly and directly examined and the risale is translated into Turkish with a new edited version in the article. The second purpose of this article is to show the relationship between risales of Avicenna: "*Risâle fî'l-*

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 18/05/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 24/06/2016

ahlâk” and "Risâle fi'l-Birr ve'l-ism". In this way, this article asserts that Avicenna's these two risales cannot be thought as if they are different from each other in the studies aiming to determine the Avicenna's ethics understanding.

Keywords: Avicenna, Philosophy of Islamic ethics, Risala fi ilm al-ahlak, Risala fi al-Birr ve al-ism.

I. Modern Dönemde Risâle fi 'İlmi'l-Ahlâk'ın Serencâmı:

İbn Sînâ'nın *Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk* risalesi, modern dönemde birkaç kez basılmış ve tahkik edilmiştir. “İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi” başlıklı basılmayan* çalışmasında Karlığa, -Âsî'nin tahkiki hariç- bu çalışmalara ilişkin detaylı bir bilgi vermektedir. Yeni bilgileri de göz önüne alarak *Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk*'ın basım ve tahkik serüveni, biri İstanbul-Kahire-Beyrut ve diğeri Tahran-Kahire-Beyrut olmak üzere iki ayrı güzergâh bağlamında değerlendirilebilir.

İstanbul-Kahire-Beyrut güzergâhında basılan çalışmalar, *Tis'ü Resâ'il fi'l-hikme ve't-tabî'yyât* gibi ortak bir başlık taşımaktadır. Bunlardan ilki, İbn Sînâ'nın dokuz risalesini içermekte olup hicri 1298 yani miladi 1890 yılında İstanbul'da basılmıştır. Bu eser, Karlığa'nın karşılaştırmasına göre, aynıyla hicri 1326 yani miladi 1908 senesinde Kahire'de yayımlanmıştır.¹ Ancak Kahire baskısının, -Karlığa'nın söz etmediği-

* Basılmayan makalenin kapak sayfasında ‘Bu araştırma, Atatürk Kültür ve Tarih Kurumu Yayınları'ndan *ERDEM* Dergisi'nde neşredilmek üzere hazırlanmıştır’ ifadesi bulunmaktadır. Bu makalenin İsam'da bulunan fotokopisini sağlayan Uzman Abdurrahman Hacısmaioğlu'na teşekkür ederim.

¹ Bekir Karlığa, “İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi”, y.y.y. t.y., s. 3. Kahire baskısının hicri 1326 yani miladi 1908 olduğu hususuna Abdülemîr Şemseddîn de katılmaktadır. Bu bilgi için bkz. Abdülemîr Şemseddîn, *İbn Sînâ min hulâl felsefeti'l-'ulmiyye*, eş-Şirketü'l-'Alemiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1988, s. 218. Hasan Âsî ve Mutlu Doğan ise Kahire baskısının tarihi olarak hicri 1328 yani miladi 1910 tarihini vermektedir. Bu husus için bkz. Hasan Âsî, “er-Resâ'ilü't-Tis'u fi Âsâr İbn Sînâ” (*Tis'ü Resâ'il fi'l-hikme ve't-tabî'yyât ve kıssa Selâmân ve Ebsâl li'ş-Şeybi'r-Re'is* içinde), s. 8; Mutlu Doğan, *İbn Sînâ'nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2009, s. 146.

ikinci neşrinde *Tis'ü Resâ'il fi'l-hikme ve't-tabî'yyât ve fî âbirihâ kıssatî Selâmân ve Ebsâl* başlığı kullanılmıştır. Bu durumda Kahire'deki basımında *Kıssatî Selâmân ve Ebsâl* risalesi eklenmek suretiyle İbn Sînâ'nın on risalesine yer verildiği, ancak İstanbul baskısına dayanıldığından gözden kaçırılmaması için *Tis'ü Resâ'il* deyişinin de korunmuş olduğu söylenebilir.

Kahire basımının ikinci neşrinin tarihi bir ölçüde belirsizdir. Bu baskının son sayfasında eserin yayınlanmasına 1989 tarihinde izin verildiğine dair bir bilgi bulunmaktadır.² Bu durumda söz konusu baskının, bu tarihte (veya sonrasında) yapıldığı söylenebilir. İstanbul ve Kahire'deki ilk baskıyı gördüğü anlaşılan Karlığa, bu iki çalışmanın da ilmi bir tahkik olmadığını ifade etmektedir.³ Kanımızca, bu yargı Kahire'deki ikinci baskı için de geçerliliğini korumaktadır. Zira bu tahkikin göze çarpan iki büyük eksikliği bulunmaktadır. Bunlardan ilki, İbn Sînâ'nın on risalesinin hangi nüsha veya nüshalara dayanarak basıldığına ya da tahkik edildiğine; ikincisi bu baskıyı/tahkiki kimin gerçekleştirdiğine dair bir açıklamanın olmamasıdır. Bu eksikliklerin, İbn Sînâ'nın adı anılan eserlerde basılan risalelerinin ilmi bir şekilde tahkik edilerek yayınlanmasını zorunlu kılacağı açıktır.

Hasan Âsî'nin 1986 yılında Beyrut'ta yayınladığı ve Kahire baskısıyla aynı adı taşıyan tahkik, İstanbul-Kahire-Beyrut güzergâhının son halkasıdır.⁴ Bu tahkik, esasen Karlığa'nın İstanbul ve Kahire baskıları için eleştirdiği iki meseleyi de bir çözüme kavuşturmuştur. Bunlardan ilki, Âsî'nin İbn Sînâ'nın risalelerini ilmi bir şekilde tahkik etmesidir. İkincisi ise İstanbul-Kahire tahkiklerinde iki ahlâk risalesinin yani *Risâle fî'l-'abd* ile *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk*'ın metinlerinin birbirinin içine girmiş olarak basımının düzeltilmesidir. Zira -Karlığa'nın da açıkladığı gibi-⁴ bu baskılardaki *Risâle fî'l-'abd*, bu risalenin metni ile başlamakta, bir yerden sonra ise *Risâle fî*

² İbn Sînâ, *Tis'ü Resâ'il fi'l-hikme ve't-tabî'yyât ve fî âbirihâ kıssatî Selâmân ve Ebsâl*, Dârü'l-'Arab, 2. Baskı, Kahire 1989, s. 180.

³ Karlığa, "İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi", s. 3.

⁴ İstanbul ve Kahire'nin ilk baskısı elimizde bulunmadığından makalede, bu baskı/tahkiklere bir atıfta bulunulmayacaktır. Ancak aynı başlığı taşımaları sebebiyle Kahire'nin ikinci baskısı ile Beyrut baskısı arasında bir karışıklığa yol açmamak için makalede kısaltma kullanılacaktır. Buna göre Kahire tahkiki, 'muhakkiki bilinmeyen ilk tahkik' veya 'ilk tahkik' ve diğeri ise 'Âsî'nin tahkiki' deyişiyle ifade edilecektir.

⁴ Karlığa, "İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi", s. 5.

'ilmi'l-ablâk metni ile devam edip tamamlanmaktadır. Benzer durum *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* için de geçerlidir. Bu baskılardaki *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk*, bu risalenin metni ile başlamakta, bir yerden sonra ise *Risâle fî'l-'abd* metni ile devam edip tamamlanmaktadır. Âsî, ilk *Tis'û Resâ'il* tahkikindeki bu karışıklığın, bir basım hatası mı yoksa nüshalardan mı kaynaklandığı şeklindeki bir soruşturmaya girişmemektedir. Bu eksikliğin muhtemelen sebebi Âsî'nin, tahkikine giriştiği risalelerin tüm nüshalarına ya da hiç olmazsa ilk *Tis'û Resâ'il*e kaynaklık eden nüshalara ulaşma arayışı içine girmemiş olmasıdır. Durum ne olursa olsun, *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* tahkikine temel aldığı ayrıntıları ilerde açıklanacak olan- iki nüsha sayesinde Âsî, ilk *Tis'û Resâ'il*'deki *Risâle fî'l-'abd* ile *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* arasındaki metin karışıklığını ortadan kaldıran başarılı bir çalışma sergilemiştir. Ancak *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk*'ın diğer güzergâhı göz önüne alındığında, sözü edilen karışıklığı çözümleme başarısının daha önceki tarihlere taşınması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Risâle fî 'ilmi'l-ablâk'ın ikinci güzergâhı Tahran-Kahire-Beyrut şeklinde bir seyir izlemiştir. Risalemizin İstanbul'da ilk kez basıldıktan beş yıl sonra bu kez Tahran'da hicri 1313 yani miladi 1896 yılında, Sadreddîn eş-Şîrâzî'nin (ö. 1641) *Şerhu'l-hidâyeti'l-esîriyye* başlıklı eserinin kenarında basılmıştır.⁵ Bu baskı, Karlığa'nın bildirdiğine göre, Kahire'de hicri 1328 yani miladi 1910 yılında Muhyiddîn Sabrî tarafından yayınlanan bir dergide ikinci kez basılmıştır. Bu hattın üçüncü tahkiki, Abdülemîr Şemseddîn'in 1988 yılında Beyrut'ta yayınladığı *İbn Sînâ min hulâl felsefetibi'l-'ilmîyye* başlıklı çalışmasında yapılmıştır. Bu üç baskıyı da gördüğü anlaşılan Karlığa, bu çalışmaların da ilmi ölçütlere göre bir tahkik sayılamayacağını söyler. Bununla birlikte onun verdiği bir bilgi, *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk*'ın bu ikinci güzergâhının, ilkinden farklı sayılmasının gerekçesini vermektedir. Buna göre Tahran baskısından itibaren *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk*'ın metni, *Risâle fî'l-'abd* ile karıştırılmaksızın aslına uygun bir biçimde basılmıştır.⁶ Nitekim bu husus, Şemseddîn'in akademik bir

⁵ Karlığa, "İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi", s. 3; Şemseddîn, *İbn Sînâ min hulâl felsefetibi'l-'ilmîyye*, s. 218, 433, 435.

⁶ Karlığa, "İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi", s. 3; Dipnot: 16, s. 5.

çalışmanın içinde bu risaleyi yeniden yayınlamasının gerekçesini de oluşturmuştur.

İbn Sînâ'nın görüşlerinin, felsefenin her dalı bakımından derinlikli bir biçimde çalışıldığını, hatta şüirlerinin ve dile ilişkin yaklaşımının incelendiğini belirten Şemseddîn, filozofun siyasete ve -dolayısıyla- eğitime yönelik incelemelerin çok az olduğunu söyler. Öte yandan İbn Sînâ'nın siyaset felsefesi ve özellikle eğitim anlayışının ortaya konmasına katkı sağlayacak risalelerinin ya basılmadığını ya da basımında hataların bulunduğunu belirtmektedir.⁷ Bu bağlamda o, -yukarıda Karlığa'nın ve Âsî'nin de değinmiş olduğu- ilk *Tis'ü Resâ'il* tahkikindeki *Risâle fi'l-'abd* ile *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* arasındaki metin karışıklığını örnek olarak göstermektedir.⁸ Bu gerekçeye dayanarak Şemseddîn, Tahran baskısını temel alarak söz konusu risaleyi yeniden yayınladığını ifade eder.⁹ İstanbul-Kahire-Beyrut hattından farklı bir güzergâhı olması Şemseddîn'in tahkikinin özgünlüğünü oluşturduğu ve bundan dolayı Âsî'nin tahkikinden sonra yayınlanmış olmasının bir tekrara yol açmadığı söylenebilir.

Âsî'nin 1986 ve Şemseddîn'in 1988 yılında yayınladığı tahkikler, ilk *Tis'ü Resâ'il* tahkikindeki hataları göstermesine rağmen, bu sonuncu tahkik, aynı hatalarla birlikte -yukarıda değinildiği gibi- 1989 yılı veya sonrasında senesinde ikinci kez basılmıştır. Bu durumda, ilk *Tis'ü Resâ'il*'deki *Risâle fi'l-'abd* ile *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* arasındaki metin karışıklığının sürdürülüp sürdürülmediği hususu bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunu kesin bir biçimde ölçmek mümkün değilse de ülkemizde yapılan çalışmalar bakımından bir değerlendirme yapılabilir. Bunun için de *Risâle fi'l-'abd* ile *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk*'ın Türkçedeki serüvenine dolayısıyla Kaya'nın bir tebliği ile Doğan'ın yüksek lisans tezine göz atmak gerekmektedir.

İlk *Tis'ü Resâ'il*'deki iki risale arasında görülen karışıklığın, *Risâle fi'l-'abd*'in Türkçedeki serüvenini etkilemediği görülmektedir. İbn Sînâ'nın bu risalesi, 2008 yılında İstanbul'da düzenlenen Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu'nda Kaya tarafından "İbn Sînâ'nın Filozof Yemini"

⁷ Şemseddîn, *İbn Sînâ min hlâl felsefetibi'l-'ilmîyye*, s. 9.

⁸ Şemseddîn, *İbn Sînâ min hlâl felsefetibi'l-'ilmîyye*, s. 12-13, 15-16, 220-221.

⁹ Şemseddîn, *İbn Sînâ min hlâl felsefetibi'l-'ilmîyye*, s. 218-219.

başlığıyla sunulan tebliğin içinde çevrilmiştir. Kaya, *Risâle fi'l-'abd*'in çevirisinde, hem Abdurahman Bedevî'nin *Aristû 'inde'l-'arab* başlıklı çalışmasının 247-249 sayfaları arasında yayınlanan metnini hem de bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi Bölümü'nde bulunan nüshasını göz önünde bulundurmıştır.¹⁰ Bedevî ile Âsî'nin tahkik ettiği *Risâle fi'l-'abd* metinleri arasında birkaç kelimenin/edatın yer değiştirmesi ve Bedevî'nin tahkikinde bir satırı bulmayan bir cümlenin düşmesi dışında farklılığın olmaması¹¹ hususu göz önüne alındığında *Risâle fi'l-'abd*'in sahih metnine ve Türkçe çevirisine sahip olduğumuz açıktır. Ne

¹⁰ Mahmut Kaya, “İbn Sînâ'nın Filozof Yemini” (*Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler* içinde), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, C. II, İstanbul 2008, dipnot: 1, s. 155.

¹¹ *Risâle fi'l-'abd*'in metnini anlama hususunda Kaya'nın, hem Bedevî hem de Âsî'den daha yetkin olduğunu gösteren bir hususa dikkat çekilmelidir. Bedevî, söz konusu risalenin besmeleden sonraki ilk cümlesinin “Bu, falan ve falanın Rab ve ilahını tanıdıktan sonra sözlerine bağlı kalacaklarına dair Allah'a verdikleri ahidnâmedir” şeklinde başladığını ve metin boyunca –ilgili- fiillerin ve zamirlerin Arapçadaki ikil kategorisinde kullanıldığını belirtmekte ve bu tür bir yazım tarzını anlaşılabilir olarak bulduğunu dile getirmektedir. Bununla birlikte o, fiillerin ve zamirlerin ikil kullanımında İbn Sînâ'nın ve nefsinin kastedilmiş olacağı yorumunu yapmaktadır. Buna karşın Âsî, nüshada “nefsine söz veren söz verme nüshası (nüshatü ahdin ahide li-nefsih)” şeklinde bir başlık bulunmasından dolayı metin içinde –ilgili-fiillerin ve zamirlerin Arapçadaki ikil kategorisinde kullanılmış olduğu değerlendirmesini yapmaktadır. Dahası o, -hatalı tahkikini gösterdiği- ilk *Tis'u Resâ'ile* ve risalenin Nuruosmaniye nüshasına uyumu korumak adına kendi tahkikinde –ilgili- fiil ve zamirlerdeki ikil kullanımını, tekile dönüştürdüğünü söylemektedir. Oysa Kaya'ya göre *Risâle fi'l-'abd*'in hem başlangıcında hem de metin boyunca –ilgili- fiillerin ve zamirlerin ikil kullanımın özenle korunması hiç de anlamsız değildir. Kaya'ya göre “Bu, falan ve falanın Rab ve ilahını tanıdıktan sonra sözlerine bağlı kalacaklarına dair Allah'a verdikleri ahidnâmedir” şeklindeki giriş cümlesi, İbn Sînâ'nın diğer İslâmi ilimler öğretiminde olduğu gibi felsefede de bir icazet veren ve icazet alan geleneği kurma arzusunu yansıtmaktadır. Buna göre ahidleşmedeki ‘falan ve falan’ ifadesi uygulama esnasında icazeti veren ile icazeti alanın gerçek isimleriyle değiştirileceği varsayılmıştır. Bir başka deyişle risalede –ilgili- fiil ve zamirlerin ikil kullanımı bugünden bakıldığında Bedevî'nin sandığı gibi anlaşılabilir olarak gözüke de İslâmi ilimler geleneği açısından bu husus, oldukça açıktır. İlgili değerlendirmeler için bkz. Abdurahman Bedevî, “Tasdîr Âmm” (*Aristû 'inde'l-'arab* içinde), Vekâletü'l-Matbû'ât, 2. Baskı, Kuvveyt 1978, s. 42-43; Âsî, “Dipnotlar” Dipnot: 1, s. 111; Kaya, “İbn Sînâ'nın Filozof Yemini”, dipnot: 1, s. 155.

var ki benzer bir değerlendirme, *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* için geçerli gözükmemektedir.

Doğan tarafından 2009 yılında savunulan *İbn Sina'nın Ablak Risaleleri ve Ablak Felsefesi* başlıklı yüksek lisans tezinde, İbn Sînâ'nın *Risâle fî'l-ablâk ve infî 'âlâti'n-nefsâniyye*, *Risâle fî'l-'abd* ve *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* olmak üzere üç risalesi Arapça metinleri ile birlikte verilmiş ve bu risaleler Türkçeye çevrilmiştir. Risalelerin alındığı kaynak, tezin bibliyografyasında 'İbn Sina, Risale fî'l-Ahd, Mısır, 1328' ve 'İbn Sina, İlmu'l-Ahlak, Mısır, 1328,'¹² şeklinde yetersiz bir tarzda verilmiştir. Bibliyografyada verilen 1328 tarihinden yola çıkarak Doğan'ın söz konusu risaleleri, İstanbul-Kahire-Beyrut güzergâhında yer alan, Kahire'de basılan ve muhakkiki bilinmeyen ilk *Tis'u Resâ'il* tahkikinden yapmış olduğu söylenebilir. Söz konusu tahkikte *Risâle fî'l-'abd* ile *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk*'in metinlerinin karışmış olması Doğan'ın tezine de yansımış gözükmektedir.

Doğan'ın tezinde, risalelerin Arapça orijinallerini aktarması okuyucusuna, karşılaştırma yapma imkânı sağlamaktadır. Bu karşılaştırma sayesinde *Risâle fî'l-'abd*'in, ilk *Tis'u Resâ'il*'in 1989 yılı veya sonrası tarihli ikinci baskısından alıntılanmış olduğu açıkça görülmektedir. Bu durumda tezin bibliyografyasında verilen 'İbn Sina, Risale fî'l-Ahd, Mısır, 1328' şeklindeki bilginin doğruyu yansıtmadığı ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Âsî'nin, ilk *Tis'u Resâ'il* tahkiki hakkındaki eleştirileri hatırlanacak olduğunda Doğan'ın, *Risâle fî'l-'abd* metnini çevirdiğini sanırken, gerçekte *Risâle fî'l-'abd* ile başlayan ve *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* ile sona eren bir metni tercüme ettiği anlaşılmaktadır.¹³ Doğan'ın *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* metni ve çevirisinde göstermiş olduğu yaklaşım ise oldukça ilginçtir.

Söz konusu tezde *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk*'in hem Arapça metninin hem de çevirisinin durumu, *Risâle fî'l-'abd*'inkinden farklıdır. Her şeyden önce bu iki risalenin aynı kaynaktan ya da aynı basımdan aktarılmadığı söylenebilir. Zira her iki risalenin yazı karakteri ve basım tarzı birbirine benzemekteyse de, sayfalarının satır sayısı ve marj ölçüleri bakımından farklıdır. Bir önceki paragrafta açıklandığı gibi *Risâle fî'l-'abd* metninin, ilk *Tis'u Resâ'il*'in ikinci baskısındaki metinle aynı olması ve tezin bibliyografyasında 'İbn Sina, İlmu'l-Ahlak, Mısır, 1328,' şeklinde bilgi

¹² Doğan, *İbn Sina'nın Ablak Risaleleri ve Ablak Felsefesi*, s. 146.

¹³ Sözü edilen tezde sunulan haliyle *Risâle fî'l-'abd* metni ve çevirisi için bkz. Doğan, *İbn Sina'nın Ablak Risaleleri ve Ablak Felsefesi*, s. 82-101.

verildiği göz önüne alındığında Doğan'ın, *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk*'in metnini, ilk *Tis'û Resâ'il*'in miladi 1908 veya 1910 tarihli* birinci baskısından yapmış olduğu sonucuna varılmaktadır. Bu iki risalenin, aynı eserin iki ayrı baskısından alıntılanmasının izahını yapmak kolay gözükmemektedir. Öte yandan makalemizin konusu olan *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk*'in hem metin hem de çeviri olarak tezde sunulduğu daha sorunlu gözükmemektedir.

Doğan'ın tezinde, *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk*'in hem metninin hem de çevirisinin tamamlamadan 'bir noktada' kesildiği görülmektedir.¹⁴ Bu nokta, Âsî'nin ve Şemseddîn'in de gösterdiği gibi, ilk tahkikteki *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* metninin, *Risâle fî'l-ahd* ile karışmaya başladığı noktanın tam da kendisidir.¹⁵ Doğan, kestiği noktadan sonrasının *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk*'in orijinal metni olmadığını 'bir şekilde' fark etmiş ve bunu dipnotta şöyle izah etmiştir: "Risalenin bundan sonraki kısmı İbn Sina'nın Risale fî'l-Ahd adlı eserinde harfî harfine geçmektedir."¹⁶ Ancak bu ifadenin ne anlama geldiği hususu kapalı kalmış gözükmemektedir. Bu ifadeyle Doğan'ın, *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk*'ta alıntılanmayan parçanın, 'bütün olarak' *Risâle fî'l-ahd*'in kendisi olduğunu söylemek istediği düşünülemez. Durum böyle olsaydı, Doğan'ın İbn Sînâ'nın sözü edilen iki risalesinin, aslında tek bir risale olduğunu ileri sürmesi gerekecekti ki o, böylesi bir iddiada bulunmamıştır. Ayrıca Doğan, eğer Âsî'nin tahkikinden haberdar olsaydı İbn Sînâ'nın risalelerini buradan aktarır ve ilk *Tis'û Resâ'il*'deki karışıklığın tezine yansımaya izin vermezdi. Öte yandan Doğan'ın, Âsî'nin tahkikini veya İbn Sînâ'nın bu iki risalesinin kütüphanelerdeki nüshalarını görmeden Âsî'nin ulaştığı sonuca nasıl ulaşmış olduğu sorusu, gözden kaçırılmaması gereken bir soru olarak ortaya çıkmaktadır.

Doğan'ın *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* metnini, *Risâle fî'l-ahd* ile karışmaya başladığı noktada kesmesi, bir 'tesadüf' ile değil ancak 'bilgi' ile açıklanabilir. Zira bu tezdeki *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk*'in kesildiği noktaya

* İlgili açıklama için bkz. Dipnot: 1.

¹⁴ Sözü edilen tezde sunulan haliyle *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* metni ve çevirisi için bkz. Doğan, *İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi*, s. 76-81.

¹⁵ Karşılaştırmak için bkz. Âsî, "Dipnotlar", Dipnot: 5, s. 112; Dipnot: 1, s. 117; Şemseddîn, *İbn Sînâ min bulâk felsefetibi'l-'ulmiyye*, s. 369, 371.

¹⁶ Doğan, *İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi*, dipnot: 235, s. 81.

kadarki kısım, bu risalenin ilk tarafı; yine tezdeki haliyle *Risâle fi'l-ahd*'in karıştığı noktadan sonraki bölümü de *Risâle fi 'ilmi'l-ablâk*'ın sonraki tarafını oluşturmaktadır. Böylece Doğan'ın tezinde, *Risâle fi 'ilmi'l-ablâk*, hem metin olarak verilmiş hem de çevrilmiştir. Kanımızca Doğan'ın *Risâle fi 'ilmi'l-ablâk* metnini -iki parçalı olsa bile- kurgulamasını sağlayan kaynak, Sayın Deniz Gürbüz'ün *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism* başlıklı risalesinin tercümesidir. Nitekim Doğan, tezin önsözünde -tezin savunulduğu tarihte henüz yayınlanmamış olan- çeviriyi kendisine vermesinden dolayı Gürbüz'e teşekkür etmekte ve bu çeviriyi bibliyografyasında göstermektedir.¹⁷ Makalemiz açısından bu durumun önemi, İbn Sînâ'nın bu iki risalesi arasındaki ilişkiyi dikkat çekmesinden kaynaklanmaktadır.

2. İbn Sînâ'nın *Risâle fi 'ilmi'l-ablâk* ile *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*'i Arasındaki İlişki:

2014 yılında yayınladığı “İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi” başlıklı makalede Deniz, İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism* adını taşıyan risalesini, giriş yazısıyla birlikte Türkçeye çevirmiştir. Türkiye'deki kütüphanelerde bulunan diğer el yazmaları hakkında bilgi vermekle birlikte Deniz, bu risalenin tercümesini -ayrıntıları bir sonraki başlıkta verilecek olan-Süleymaniye Kütüphanesi'nde korunan bir nüshadan yaptığını belirtmiştir.¹⁸ Bu nüsha, her sayfasında otuz beş satır bulunan dört buçuk sayfalık bir metindir. Ayrıca nüshada, iki ara başlığın bulunması, metnin kendi içinde üçe ayrılmasını mümkün kılmaktadır. Risalenin sadece ikinci kısmı 'âdetlerin yararları' şeklinde bir alt başlığa sahiptir. Besmele ile bu ara başlık arasındaki kısım ise -ilginçtir ki- *Risâle fi 'ilmi'l-ablâk*'ın ortalarındaki bir noktadan sonuna kadar olan kısımdır. Bu durum, iki risale arasındaki bağlantıyı bir soru olarak ortaya çıkarmaktadır.

İbn Sînâ'nın iki ahlâk risalesi yani *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism* ile *Risâle fi 'ilmi'l-ablâk* arasındaki bağlantı, -bilebildiğimiz kadarıyla- ilk kez Şemseddin tarafından dile getirilmiştir. Buna göre *Risâle fi 'ilmi'l-ablâk*'ın başlangıç tarafları ile *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*'in ortalarından sona kadar olan kısımları birbirinden tamamen farklı olsa da, ilkinin sonları ile ikincisini

¹⁷ Doğan, *İbn Sina' nın Ablak Risaleleri ve Ablak Felsefesi*, s. 3, 146.

¹⁸ Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 50, S. 1, Ankara 2014, (s. 229-243) s. 229, 232. Muhtemelen bir hata sonucu, makalenin Türkçe ve İngilizce özetinde söz konusu yazmanın kütüphane kayıt numarası 4289 olarak verilmiştir.

baş tarafları birbirinin aynıdır.¹⁹ Karlığa ise *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*'in metninin bir soru cümlesiyle başlamasının, bir risalenin kaleme alınış tarzına benzemediğine; bu soru cümlesinden önce anlatılan bir konunun olması gerektiğine dikkat çekmektedir. *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*'in başlangıç kısmının, *Risâle fi 'ilmi'l-ablâk*'in ortalarındaki bir yere tekabül etmesinden yola çıkarak da *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*'in başlangıç kısmındaki kayıp halkanın *Risâle fi 'ilmi'l-ablâk* olduğunu varsaymaktadır. Ona göre istinsah sürecinin bir halkasında bu tek risale yanlışlıkla birbirinden ayrılmış ve günümüze bu haliyle gelmiştir. Karlığa'nın varsayımına göre İbn Sînâ, birinci bölümü -günümüzde- *Risâle fi'l-ablâk* ve ikinci bölümü -günümüzde- *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism* olarak bilinen iki bölümlü tek bir risale yazmış olmalıdır. Karlığa, daha da ileri giderek, bu iki bölümlü risaleye, *el-Birru ve'l-ism fi'l-Ablâk* şeklinde bir ad bile teklif etmiştir.²⁰ Karlığa'nın bu iddiası, *Risâle fi'l-ablâk*'in tahkikinde dayanılması gereken nüshaların alanını genişletmesi bakımından önemli gözükmektedir. Ne var ki, bu varsayım bir eleştiriyle de karşılaşmıştır.

Risâle fi'l-Birr ve'l-ism'i Türkçeye çeviren Deniz'in, Karlığa'nın bu iddiasına katılmadığı görülmektedir. Denize göre *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*, günümüze ulaşan bütün el yazmalarda bağımsız bir risale olarak bulunmaktadır.²¹ Bu gerekçeden dolayı Deniz, söz konusu risalenin *Risâle fi'l-ablâk*'in bir parçası olarak görülmesini onaylamaz gözükmektedir. Öte yandan Karlığa'nın bu iki risale arasında kurduğu ilişki, incelenmeyi hak etmektedir ve bunun için yapılması gereken ilk inceleme, bu iki risalenin metinlerini karşılaştırmak olmalıdır.

İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism* ile *Risâle fi'l-ablâk*'ı karşılaştırıldığında; *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*'in birinci alt bölümü ile *Risâle fi'l-ablâk*'in ortalarından itibaren başlayıp sonuna kadar devam eden kısmının bazı kelimelerin yer değiştirmesi, bazı edat ve kelimelerin farklı okunması dışında birbirinin aynı olduğu görülmektedir. Bu durumda, Karlığa tarafından dile getirilen *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*'in, *Risâle fi'l-ablâk*'in devamı olduğu şeklindeki iddia -kanımızca- büyük ölçüde doğrulanmış

¹⁹ Şemseddin, *İbn Sînâ min hılâl felsefetihî'l-'ilmîyye*, s. 219, s. 374.

²⁰ Karlığa, "İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi", s. 2, 8-9, 11.

²¹ Deniz, "İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi", s. 231-232.

olmaktadır. Bir başka deyişle, *Risâle fi'l-ahlâk*'ın -makalenin tahkik kısmında gösterileceği gibi- başlangıcındaki kısmı eğer, *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*'in başına eklenecek olursa elimizde iki değil, tek bir risale olacaktır. Bu durumda, Karlığa'nın ifade ettiği, konuya giriş tarzıyla bir risalenin kaleme alınması tarzında olmayan *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*'deki eksiklik belki ortadan kalkmış olacaktır. Ancak bu kez de, Deniz'in *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*'in bağımsız bir risale olarak günümüze kadar taşındığını belirtmesi gibi *Risâle fi'l-ahlâk*'ın da bağımsız bir risale olarak günümüze geldiğine dikkat çekmek gerekmektedir. Bu çatışık durumun, uzlaştırıcı tavırla bir sonuca bağlanması mümkün gözükmemektedir. Buna göre *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism* ve *Risâle fi'l-ahlâk* metin bakımından bağımsızlıklarını korumakla birlikte İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışını belirlemeye çalışan araştırmalarda birbiriyle birlikte ele alınması gereken iki ayrı risaledir.

Bu iki risale arasındaki ilişki, *Risâle fi'l-ahlâk*'ın İbn Sînâ'nın sahih eserleri arasında olduğu hususunu pekiştirmektedir. Hem Karlığa hem de Deniz, *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*'in adının, İbn Sînâ tarafından *eş-Şifâ'nın el-İlâhiyyât* bölümünde anılmasından;²² bu risaledeki görüş veya cümlelerin benzer biçimde İbn Sînâ'nın diğer bazı eserlerinde bulunmasından yola çıkarak bu risalenin, İbn Sînâ'ya aidiyeti hususunda bir kuşkunun bulunmadığını ifade etmektedir.²³ Nitekim İbn Sînâ'nın sahih eserlerini tespit etmeyi amaçladığı çalışmasında Anawati, 249. sırada *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*'e yer vermiştir.²⁴ Öte yandan hem Anawati hem de İbn Sînâ'nın sahih eserlerinin tespit etmeye çalışan diğer iki çalışmada *Risâle fi 'İlmi'l-ahlâk*'ın adı bulunmaktadır. Buna göre söz konusu risâle, Anawati'nin çalışmasında 246; Yahyâ Mehdevî'nin çalışmasında 13 ve Zebîhullah Safâ'nın çalışmasında ise 167. sırada yer almıştır.²⁵ *Risâle fi 'İlmi'l-ahlâk*'ın İbn Sînâ'nın sahih eserleri arasında olduğunu gösteren bu verileri pekiştirmek adına, *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism* ve *Risâle fi 'İlmi'l-ahlâk* üzerine modern dönemlerde yapılan çalışmalara kaynaklık eden ve kütüphanelerimizde bulunan nüshalardan söz etmek gerekmektedir.

²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ Metafizik II*, ed. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 184.

²³ Karlığa, “İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi”, s. 10-11; Deniz, “İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi”, s. 229, 232.

²⁴ G. C. Anawati, *Müellefâtü İbn Sînâ*, Darü'l-Me'ârif bi-Mısır, Kahire 1950, s. 305.

²⁵ Anawati, *Müellefâtü İbn Sînâ*, s. 300-303; Âsî, “er-Resâ'ilü't-Tis'u.”, s. 7-8.

3. Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk'ın Nüshalarına Dair:

Muhakkiki bilinmeyen *Tis'ü Resâ'il* tahkikinde, *Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk* risalesinin, hangi nüshaya dayanarak tahkik edildiğine ilişkin bir açıklama bulunmaz. Ayrıca bu tahkikteki *Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk*'ı tezinde kullanan Doğan ve bu tahkikteki metin karışıklığını gösteren Âsî de kendi *Tis'ü Resâ'il* tahkikinde, ilk tahkikte bu risalenin dayandığı nüsha ya da nüshalar hakkında bir bilgi vermemektedirler.

Muhakkiki bilinmeyen *Tis'ü Resâ'il*deki *Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk* risalesinin dayandığı nüsha ya -Karlığa'nın da belirttiği gibi-²⁶ Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda 34 Fa 868/9 kayıt numarasıyla bulunan nüsha ya da tıpkı bunun gibi olup dünyanın başka bir kütüphanesinde korunan nüshadır. İbn Sînâ'nın risalelerinin toplandığı bu derlemede risalemiz, *Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk* başlığıyla 115a-118b sayfaları arasında yer almaktadır. Bu yazmanın, her sayfada on yedi satır bulunmakta olup yazısı açıkça okunabilmektedir. Bundan dolayı olsa gerek yazma ile ilk *Tis'ü Resâ'il*deki baskı arasında hiçbir kelime farklılığı bulunmamaktadır. Daha önce açıklandığı gibi bu nüshada *Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk* ile *Risâle fi'l-ahd* metinleri birbirine karışmış olup tahkikimizin dipnotlarında ilgili kısımlar belirtilmiştir.

Muhakkiki bilinmeyen *Tis'ü Resâ'il*deki *Risâle fi'l-ahd* risalesinin durumu, tıpkı *Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk* risalesininki gibidir. Ne bu tahkikte ne Doğan'ın yüksek lisans tezinde ve ne de Âsî'nin tahkikinde ilk *Tis'ü Resâ'il* tahkikindeki *Risâle fi'l-ahd*'in dayanağı olan nüsha hakkında bilgi verilmiştir. Bu nüsha ya Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda 34 Fa 868/8 kayıt numarasıyla bulunan nüsha ya da tıpkı bunun gibi olup dünyanın başka bir kütüphanesinde korunan nüshadır. 868 numaralı derlemenin sekizinci risalesi olarak 108a-114b sayfaları arasında yer alan nüshanın her sayfasında on yedi satır bulunmakta olup yazısı açıkça okunabilmektedir. Bundan dolayı olsa gerek yazma ile ilk *Tis'ü Resâ'il*deki baskı arasında sadece birkaç kelime farklılığı bulunmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi bu nüshada *Risâle fi'l-ahd* ile *Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk* metni birbirinin içine girmiş olup tahkikimizin ilgili dipnotlarında bu kısımlar belirtilmiştir.

²⁶ Karlığa, "İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi", Dipnot: 16, s. 6.

Âsî'nin *Tis'u Resâ'il* tahkikinin *Risâle fî 'İlmi'l-Abhlâk* risalesinde dayandığı nüsha, Nuru Osmaniye Koleksiyonu'nda 34 Nk 4894/12 kayıt numarasıyla bulunan nüshadır.²⁷ 4894 numaralı yazma, İbn Sînâ'nın bazı risalelerinin toplayan bir derlemedir. Bu derlemenin içinde on ikinci sırada yer alan risale, 68a-70a sayfaları arasında yer almaktadır. Makalenin sonraki kısmında verilecek olan tahkik ve çeviri, Âsî'nin de kullanmış olduğu bu nüshaya dayanmakta ve Arapça metin üzerinde yazmanın sayfaları da belirtilmektedir.

Şemseddîn'in tahkikinde, *Risâle fî 'İlmi'l-Abhlâk*'ın herhangi bir nüshasını doğrudan kullanmadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu risalenin tahkikinde o, hem ilk *Tis'u Resâ'il*'deki hem de Tahran'da basılan tahkikte yer alan *Risâle fî'l-Abd* ve *Risâle fî 'İlmi'l-Abhlâk* metinleri ile *Risâle fî'l-Birr ve'l-İsm*'in İstanbul'da bulunan -ve kütüphanesi/kaydı belirtilmeyen- bir nüshasını kullandığını ifade etmiştir.²⁸ Risalenin doğrudan hiçbir nüshasına dayanmasa da bu çalışmayı, makalede sunulan tahkik açısından önemli kılan husus, Tahran'da yayımlanan tahkike dayanmasıdır. Zira Tahran tahkiki elimizde bulunmamaktadır, dolayısıyla bu tahkikin verilerine ancak Şemseddîn'in çalışması üzerinden edinmek mümkün olmaktadır.

Risâle fî'l-Birr ve'l-İsm'in ilk kısmının, *Risâle fî 'İlmi'l-Abhlâk*'ın ortalarından sonuna kadar olan kısmıyla aynı olmasından dolayı bu ilk risalenin nüshaları da tahkikimizin kaynakları arasında sayılmalıdır. Deniz, *Risâle fî'l-Birr ve'l-İsm*'in çevirisini, Ayasofya Koleksiyonu'nda 4829/28 numaralı kayıtlı *Mecmû'âtü'r-Resâ'il fî'l-mantık ve gayrih li-İbn Sînâ* başlıklı derlemenin yirmi sekizinci sıradaki risalesi olarak 119b-122a varakları arasında yer alan metne dayanarak yapmıştır. Ancak sözü edilen metnin başlangıcında risaleye herhangi bir ad konulmuş değildir. Bununla birlikte derlemenin bulunduğu kütüphane kayıtlarında bu metin, *Risâle fî hamli'n-nefs 'ale't-tevasut* olarak isimlendirilmiştir. Öte yandan Ayasofya Koleksiyonu'ndaki nüshanın aynısı olan ve Nuru Osmaniye Koleksiyonu'nda 34 Nk 4894/100 numarayla kayıtlı olan derlemenin

²⁷ Âsî, "er-Resâ'ilü't-Tis'u.", s. 8. İlginç bir biçimde Karlığa, bu nüshayı da *Risâle fî'l-Abd* ve *Risâle fî 'İlmi'l-Abhlâk* metinlerinin birbirine karıştığı nüshalar arasında saymaktadır. Bu konu hakkında bkz. Karlığa, "İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi", Dipnot: 16, s. 6.

²⁸ Şemseddîn, *İbn Sînâ min hılâl felsefetibi'l-İlmîyye*, s. 218-219.

479a-481b varakları arasında bulunan nüshanın başlığı, açık bir biçimde *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism* şeklinde yazılmıştır. Bu durumda Deniz'in çevirdiği risalenin, İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*'i olduğuna dair bir kuşku duyulmaz. Bu başlıkta sözü edilen nüshalar, tahkikin temelini oluşturmaktadır. Tahkike geçmeden önce, çalışmadan izlenen yöntemin açıklanması gerekmektedir.

4. Tahkikte İzlenen Yöntem ve Kısaltmalara İlişkin Açıklamalar:

Tahkikte kullanılacak yönteme ve kısaltmalara girmeden önce birkaç hususa değinmek gerekmektedir. Bunlardan ilki, makalemize konu olan risalenin 'gerçek' adının ne olduğu hususudur. Nuru Osmaniye Koleksiyonu 4894/12 numaralı yazma ile Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu 1601/6 numaralı -metni eksik- yazmada risalenin adı *Risâletü'l-ahlâk* şeklinde geçmekte ve bu isim, Anawati'nin çalışmasında da tercih edilmektedir.²⁹ Buna karşın Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu 868/9 numaralı yazmada risalenin adı, *Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk* şeklinde verilmiştir.³⁰ Muhakkikin bilmediği ilk *Tis'u Resâ'il*'in ikinci baskısında, Âsî'nin tahkik ettiği *Tis'u Resâ'il*'de, Şemseddin'in tahkikinde, İslâm Ansiklopedisinin 'İbn Sînâ, eserleri" maddesinde, Doğan'ın hazırladığı yüksek lisans tezinde ise *Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk* başlığı tercih edilmiştir.³¹ Bu yaygın kullanımdan dolayı makalemizde risalenin adı *Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk* şeklinde korunmuştur.

Değnilmesi gereken bir diğer husus ise Âsî'nin veya Şemseddin'in tahkikte yaptığı tercihlerin ve değişikliklerin aynen izlenip izlenmeyeceği meselesidir. Öncelikle bu makalede sunulan tahkikin, diğer tahkikleri ve nüshaları bir araya getirmesinden dolayı niceliksel olarak daha zengin olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu makaledeki tahkikte, Şemseddin'in tahkikinin kullandığı Tahran nüsha ve/veya baskısı ile Âsî'nin tahkikinde kullandığı iki nüshadan biri olan ve Fas'ta bulunan ez-

²⁹ 4894/12, 68a, başlık satırı; 1601/6, 93b, str. 1; Anawati, *Müellefâtü İbn Sînâ*, s. 300.

³⁰ 868/9, 115a, başlık sayfası.

³¹ *İlk tahkik*, s. 152; *Âsî'nin tahkiki*, s. 115; Şemseddin, *İbn Sînâ min hulûl felsefetihi'l-ilmîyye*, s. 369; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ, Eserleri", *TDVİA*, C. XX, İstanbul 1999, s. 341; Doğan, *İbn Sînâ'nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi*, s. 77.

Zâhiriyye nüshası görülmemiştir. Âsî'nin *Risâle fî 'İlmi'l-ablâk* tahkikinde kullandığı ikinci nüsha, Nuru Osmaniye Koleksiyonu'nda 4894/12 kayıt numaralı olan nüsha olup tahkikimizde de bu nüsha esas alınmıştır. Öte yandan Âsî, muhakkiki bilinmeyen *Tis'u Resâ'il*'in dayandığı nüshaları araştırmamış olduğundan kendi tahkikinde basılı olan tahkiki esas almıştır. Makalede sunulan tahkikte ise ilk *Tis'u Resâ'il*'deki *Risâle fî'l-âbd* ve *Risâle fî 'İlmi'l-ablâk*'ın nüshaları kullanılmıştır. Ayrıca, ilk kısmının *Risâle fî 'İlmi'l-ablâk*'ın metni olmasından dolayı *Risâle fî'l-Birr ve'l-ism*'in yazmalarının da *Risâle fî 'İlmi'l-ablâk*'ın nüshaları olarak göz önünde bulundurulmuş ve tahkikimizde bu risalenin bir nüshasına yer verilmiştir. Böylece makalede sunulan tahkik, diğer tahkiklerden daha fazla sayıda yazmaya dayanmaktadır. Bu durum, risalenin farklı nüshalar bağlamında yeniden değerlendirilmesine imkân sağlamış; tüm farklı okumalar ilgili dipnotlarda açıklanmıştır.

Risâle fî 'İlmi'l-ablâk'ın daha önce birkaç kez tahkik edilmesi, bu makaledeki çalışmanın standart bir tahkik çalışmasından farklı olması sonucunu getirmiştir. Bu tahkikte hem risalenin ilgili nüshalarına hem de basılı eserlere yer verilmiştir. Dipnotlarda, aynı adı taşıyan iki tahkikin karışmasını önlemek için, muhakkiki bilinmeyen tahkik, 'ilk tahkik' ve Âsî'nin yaptığı tahkik ise "Âsî'nin tahkiki" şeklinde, diğer tahkik ise "Şemseddîn'in tahkiki" biçiminde kısaltılmıştır. Tahkikte kullanılan her nüsha, kütüphane kayıt numarasındaki rakamlar esas alınmak suretiyle kısaltılarak verilmiştir. Kaynakçada bu bilgiler verilmiş olduğundan dolayı -ve bir tekrara düşmemek için- burada, risalenin her nüshanın kısaltmasını içeren bir liste verilmemiştir. Ayrıca tahkikimizde, nüshaların sayfa ve satır numaraları, basılı metinlerin ise yalnızca sayfalarına işaret edilmiştir. Ayrıca tahkikte, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'ndeki derlemedeki *Risâle fî'l-âbd* ile *Risâle fî 'İlmi'l-ablâk* nüshası arasındaki karışıklığın olduğu noktalar ile *Risâle fî'l-Birr ve'l-ism*'deki *Risâle fî 'İlmi'l-ablâk* metnini içeren kısımların bilgileri ve tahkik notları dipnotlarda gösterilmiştir. Risalenin farklı okumaları göstermek için tahkikte birtakım işaretler kullanılmıştır. Okuma farklılıklarının bir kelime olduğu durumlar, tırnak; bir kelimedenden fazla olması halinde ise parantez işareti ile belirtilmiştir. Sadece birkaç yerde karışıklığın ortaya çıkmaması için köşeli paranteze yer verilmiştir.

KAYNAKÇA

- Alper Ömer Mahir, “İbn Sînâ, Eserleri”, *TDVİA*, C. XX, İstanbul 1999 (s. 337-345).
- Anawati G. C., *Müellefâtü İbn Sînâ*, Darü'l-Me‘ârif bi-Mısır, Kahire 1950, s. 305.
- Âsî Hasan, “Dipnotlar” (*Tis‘u Resâ‘il fi‘l-hikme ve‘t-tabî‘iyyât ve kıssa Selâmân ve Ebsâl li‘ş-Şeyhi‘r-Re‘îs* içinde), Dâr Kâbis, b.y.y. 1986.
- Âsî Hasan, “er-Resâ‘ilü‘t-Tis‘u fi Âsâr İbn Sînâ” (*Tis‘u Resâ‘il fi‘l-hikme ve‘t-tabî‘iyyât ve kıssa Selâmân ve Ebsâl li‘ş-Şeyhi‘r-Re‘îs* içinde), Dâr Kâbis, b.y.y. 1986 (s. 7-9).
- Bedevî Abdurahman, “Tasdîr Âmm” (*Aristû ‘inde‘l-‘arab* içinde), Vekâletü‘l-Matbû‘ât, 2. Baskı, Kuveyt 1978 (s. 6-72).
- Deniz Gürbüz, “İbn Sînâ’nın Ahlaka Ait Risalesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 50, S. 1, Ankara 2014 (s. 229-243).
- Doğan Mutlu, *İbn Sina’nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2009.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ Metafizik II*, ed. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- İbn Sînâ, *Risâle fi ‘ilmi‘l-ablâk*, Nuru Osmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuru Osmaniye Koleksiyonu, kayıt no: 34 Nk 4894/12, 68a-70a.
- İbn Sînâ, *Risâle fi ‘ilmi‘l-ablâk*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, kayıt no: 34 Fa 868/9, 115a-118b.
- İbn Sînâ, *Risâle fi ‘ilmi‘l-ablâk*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, kayıt no: 34 Fa 1601/6, 93b-96b.
- İbn Sînâ, *Risâle fi ‘ilmi‘l-ablâk* (*Tis‘u Resâ‘il fi‘l-hikme ve‘t-tabî‘iyyât ve kıssa Selâmân ve Ebsâl li‘ş-Şeyhi‘r-Re‘îs* içinde), tah. Hasan Âsî, Dâr Kâbis, b.y.y. 1986.
- İbn Sînâ, *Risâle fi ‘ilmi‘l-ablâk* (*Tis‘u Resâ‘il fi‘l-hikme ve‘t-tabî‘iyyât ve fi‘l-âbirihâ kıssati Selâmân ve Ebsâl* içinde), Dârü‘l-‘Arab, 2. Baskı, Kahire 1989.
- İbn Sînâ, *Risâle fi ‘ilmi‘l-ablâk* (*İbn Sînâ min hlâl felsefetihî‘l-‘ulmiyye* içinde), tah. Abdülemîr Şemseddîn, eş-Şirketü‘l-‘Âlemiyye li‘l-Kitâb, Beyrut 1988.

- İbn Sînâ, *Risâle fi'l-'abd*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, kayıt no: 34 Fa 868/8, 108a-114b.
- İbn Sînâ, *Risâle fi'l-'abd (Tis'u Resâ'il fi'l-hikme ve't-tabî'yyât ve fî âhirihâ kıssati Selâmân ve Ebsâl içinde)*, Dârü'l-'Arab, 2. Baskı, Kahire 1989.
- İbn Sînâ, *Risâle fi'l-'abd (Aristû 'inde'l-'arab içinde)*, Vekâletü'l-Matbû'ât, 2. Baskı, Kuveyt 1978.
- İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism (=Risâle fî hamli'n-nefs 'ale't-tevasut; Mecmû'âtü'r-Resâ'il fi'l-mantık ve gayrih li-İbn Sînâ içinde)*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, kayıt no: 4829/28, 119b-122a.
- İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism*, Nuru Osmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuru Osmaniye Koleksiyonu, kayıt no: 34 Nk 4894/100, 479a-481b.
- Karlığa Bekir, "İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi", y.y.y. t.y (s. 1-84).
- Kaya Mahmut, "İbn Sînâ'nın Filozof Yemini" (*Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler içinde*), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, C. II, İstanbul 2008 (s. 155-160).
- Şemseddîn Abdülemîr, *İbn Sînâ min bilâl felsefetihî'l-'ulmiyye*, eş-Şirketü'l-Âlemiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1988.

الرسالة في علم الأخلاق

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في الأخلاق. قال:

المتعني بأمر نفسه، المحب لمعرفة الفضائل¹ وكيفية اقتنائها لتزكو بما نفسه، ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها (لتتطهر عنها)² نفسه؛ المؤثر لها أن تسير (بأفضل السير)³، فيكون قد وفى إنسانيته حقها من الكمال المستعد به للسعادة الدنيوية والأخروية؛ يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم المحصلة⁴، المشار إلى غاية كل واحد منها في كتب إحصاء العلوم؛ وتكميل قوته العملية بالفضائل التي أصولها العفة والشجاعة (والحكمة إلى التمييزية، والعدالة المنسوبة كل فضيلة منها إلى)⁵ قوة من قواه؛ وتجنب الرذائل التي يازاتها.

أما العفة فلإلى الشهوانية، وأما الشجاعة فلإلى الغضبانية، وأما الحكمة فلإلى التمييزية؛ وأما العدالة فلإليها مجموعة عند استعمال⁶ كل واحدة منها بفضيلتها⁷ في أصولها⁸ وفروعها التي هي إما كالألوان لها،

1 4894/12, 68a, str. 2, *Âsî'nin tabkiki*, s. 115. "فضائله": 868/9, 115b, str. 4; *ilk tabkik*, s. 152, *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 369. (Risale, 4894/12 nüshada sayfanın yarısına doğru başladığından risalenin satır numaraları, adının altından başlatılmıştır.)

2 4894/12, 68a, str. 2-3, *Âsî'nin tabkiki*, s. 115. (لتتطهر منها): *ilk tabkik*, s. 152, *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 369. (تتطهير بها): 868/9, 115b, str. 6.

3 4894/12, 68a, str. 3, *Âsî'nin tabkiki*, s. 115. (بأفضل الطرق): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 369. (بأقصد السير): 868/9, 115b, str. 7. *ilk tabkik*, s. 152.

4 4894/12, 68a, str. 4, *Âsî'nin tabkiki*, s. 115. "المحصاة": 868/9, 115b, str. 10; *ilk tabkik*, s. 152; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 369.

5 4894/12, 68a, str. 5, *Âsî'nin tabkiki*, s. 115. (والحكمة، والعدالة، المنسوبة إلى كل): 868/9, 115b, str. 13; *ilk tabkik*, s. 152; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 369.

6 4894/12, 68a, str. 7, *Âsî'nin tabkiki*, s. 115. "استكمال": 868/9, 115b, str. 17; *ilk tabkik*, s. 152; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 369.

7 868/9, 115b, str. 17; *ilk tabkik*, s. 152; *Âsî'nin tabkiki*, s. 115; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 369. Bu kelime 4894/12, 68a, str. 7'de düşmüştür.

8 4894/12, 68a, str. 7; *Âsî'nin tabkiki*, s. 115. Bu kelime düşmüştür: 868/9, 115b, str. 17; *ilk tabkik*, s. 152; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 369.

أو كالمركب منها. وهي السخاء والقناعة (المنسوب ذلك إلى القوة الشهوانية)¹⁰؛ والصبر والحلم والكرم والعفة والصفح والتجاوز ورحب الباع¹¹ وكتمان السر (منسوبة إلى القوة الغضبية)¹²، والحكمة والبيان والفتنة وإصابة¹³ الرأي والحزم والصدق والوفاء والرحمة والحياء والود وعظم الهمة وحسن العهد والتواضع.

و أما السخاء والقناعة (فراجعتان ومنسوبتان)¹⁴ إلى القوة الشهوانية، والصبر والحلم (ونظائرهما من الكرم)¹⁵ والعفو والصفح والتجاوز ورحب الباع¹⁶ وكتمان السر، فراجعة ومنسوبة إلى القوة الغضبية؛ والحكمة والبيان والفتنة وإصابة¹⁷ الرأي والحزم والصدق والوفاء¹⁸ والرحمة والحياء، (وعظم الهمة وحسن العهد والتواضع)¹⁹ راجعة منسوبة²⁰ إلى القوة التمييزية.

⁹ 868/9, 116a, str. 1; *ilk tabkik*, s. 152; *Âsî'nin tabkiki*, s. 115; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 369. "أما": 4894/12, 68a, str. 7.

¹⁰ 4894/12, 68a, str. 8; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116. Paragraf içi metin düşmüştür: 868/9, 116a, str. 2; *ilk tabkik*, s. 153; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 369.

¹¹ 868/9, 116a, str. 4; *ilk tabkik*, s. 153; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 369. "الذرع": 4894/12, 68a, str. 9.

¹² 4894/12, 68a, str. 9; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116. Paragraf içi metin düşmüştür: 868/9, 116a, str. 4; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 369. (راجعة ومنسوبة إلى القوة الغضبية): *ilk tabkik*, s. 153.

¹³ 4894/12, 68a, str. 9, *Âsî'nin tabkiki*, s. 116; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 369. "أصالة": 868/9, 116a, str. 5; *ilk tabkik*, s. 153.

¹⁴ 4894/12, 68a, str. 10-11; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116. (راجعان ومنسوبان): 1868/9, 116a, str. 8; *ilk tabkik*, s. 153. (راجعة ومنسوبة): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 369.

¹⁵ 4894/12, 68a, str. 11; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116. (الكرم): 1868/9, 116a, str. 9; *ilk tabkik*, s. 153; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

¹⁶ 868/9, 116a, str. 10; *ilk tabkik*, s. 153; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370. "الذرع": 4894/12, 68a, str. 11.

¹⁷ 4894/12, 68a, str. 12, *Âsî'nin tabkiki*, s. 116; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370. "أصالة": 868/9, 116a, str. 12; *ilk tabkik*, s. 153.

¹⁸ 4894/12, 68a, str. 12, *Âsî'nin tabkiki*, s. 116. (والوفاء والود): 868/9, 116a, str. 13; *ilk tabkik*, s. 153; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

¹⁹ 868/9, 116a, str. 14; *ilk tabkik*, s. 153; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370. Paragraf içi metin düşmüştür: 4894/12, 68a, str. 13.

(فمن فضائل الشهوانية العفة)²¹، وهي أن تمسك عن الشره²² إلى فنون الشهوات (المحسوسة من المآكل والمشارب والمناكح)²³ والانقياد لشيء (من الشهوات)²⁴، بل تقهرها وتصرفها بحسب الرأي الصحيح.

و أما القناعة، (فأن تضبط قوتها)²⁵ عن الاشتغال بما يخرج عن مقدار الكفاية ومبلغ الحاجة من المعاش والأقوات المقيمة للأبدان، (وأن لا تحرص)²⁷ على ما يشاهد من ذلك عند غيره.

وأما السخاء فأن (تسلس قوتها)²⁸ لبذل ما يحوزه من الأموال التي (لأهل جنسه إليها)²⁹ حاجة وحسن المواساة بما يجوز أن (يواسى به)³⁰.

²⁰ 4894/12, 68a, str. 13; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116. Bu kelime düşmüştür: 868/9, 116a, str. 15; *ilk tabkik*, s. 153; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

²¹ 4894/12, 68a, str. 13; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116. (أما العفة): 868/9, 116a, str. 15; *ilk tabkik*, s. 153; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

²² 4894/12, 68a, str. 13; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116; 868/9, 116a, str. 16. "الشره": *ilk tabkik*, s. 153; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

²³ 4894/12, 68a, str. 14; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116. (المحسوسات من المآكل والمشرب والمنكح): 868/9, 116a, str. 17; *ilk tabkik*, s. 153; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

²⁴ 4894/12, 68a, str. 14; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116. "منها": 868/9, 116b, str. 1; *ilk tabkik*, s. 153; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

²⁵ 4894/12, 68a, str. 15; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116. (فهي أن يضبط قوته): 868/9, 116b, str. 2-3; *ilk tabkik*, s. 153; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

²⁶ 4894/12, 68a, str. 15; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116. "وقدر": 868/9, 116b, str. 4; *ilk tabkik*, s. 153; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

²⁷ 4894/12, 68a, str. 16; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116; 868/9, 116b, str. 5; *ilk tabkik*, s. 153. (وأن تحرص): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

²⁸ 4894/12, 68a, str. 16; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116. (يسلس قوته): 868/9, 116b, str. 7; *ilk tabkik*, s. 153; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

²⁹ 4894/12, 68a, str. 17; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116; 868/9, 116b, str. 8; *ilk tabkik*, s. 153. (ليس لها): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

³⁰ 4894/12, 68a, str. 17; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116. (يواسى به منها): 868/9, 116b, str. 9; *ilk tabkik*, s. 153. (يؤدي به منها): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

ومن فضائل³¹ الغضببية الشجاعة؛ هى الإقدام على ما يجب من الأمور التي (تحتاج إلى)³² أن يعرض الإنسان نفسه بها، لاحتمال المكاره والاستهانة بالآلام الواصلة إليه منها، كالذب عن الحرم وغير ذلك.

وأما الصبر فهو أن تضبط قوتها عن أن يقهرها ألم مكروه ينزل بالإنسان ويلزم في حكم العقل³³ (أو تغلبها)³⁴ حب مشتهي يشوق³⁵ الإنسان إليه ويلزمه في حكم العقل³⁶ اجتنابه حتى لا يتناوله على غير وجهه.

والحلم هو الإمساك عن المبادرة إلى قضاء وطر³⁷ الغضب فيمن يجنى عليه جناية يصل مكروها إليه. وقد يسمى هذا كرما وصفحا وعفوا وتجاوزا وتبينا واحتمالا وكظم غيظ.

ورحب الباع³⁸ هو أن لا تدع قوة التجلد عند ورود الأحداث المهمة على الإنسان، واحتلاجها في قلبه³⁹ أن ♦ تحاور⁴⁰ أو تدهش فيها⁴¹، بل يدعها إلى أن يستعمل الواجب في معناها، وقد يسمى ذلك سعة الصدر أيضا⁴².

³¹ 4894/12, 68a, str. 17; *Âsî'nin tabkiki*, s. 116; 868/9, 116b, str. 9; *ilk tabkik*, s. 153. "الفضائل": *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

³² 4894/12, 68a, str. 18; *Âsî'nin tabkiki*, s. 117. "يجتاج": 868/9, 116b, str. 11; *ilk tabkik*, s. 153; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

³³ 4894/12, 68a, str. 20; *Âsî'nin tabkiki*, s. 117. (العقل احتمله): 868/9, 116b, str. 16; *ilk tabkik*, s. 154; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

³⁴ 4894/12, 68a, str. 20. "تغلبها": 868/9, 116b, str. 16; *ilk tabkik*, s. 154. "تغلبها": *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

³⁵ 4894/12, 68a, str. 20. "يتوقف": 868/9, 116b, str. 17; *ilk tabkik*, s. 154; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

³⁶ 4894/12, 68a, str. 20-21; 868/9, 116b-117a, str. 11; *ilk tabkik*, s. 154; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370. Parantez içi metin düşmüştür: *Âsî'nin tabkiki*, s.117.

³⁷ 4894/12, 68a, str. 21; *Âsî'nin tabkiki*, s. 117. Bu kelime düşmüştür: 868/9, 117a, str. 3; *ilk tabkik*, s. 154; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 370.

³⁸ 868/9, 117a, str. 6; *ilk tabkik*, s. 154; *Âsî'nin tabkiki*, s. 117; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371. "الذع": 4894/12, 68a, str. 23.

وكنمان السر (هو أن تضبط قوة الكلام)⁴³ من الإنسان عن إظهار ما في ضميره وما يضرب به إظهاره وإبداؤه (قبل وقته)⁴⁴.

(وأما التمييزية فأفضلها العلم)⁴⁵، وهو (68a) أن (يدرك الأشياء التي من شأن العقل الإنساني أن يدركها إدراكاً)⁴⁶ لا يلحقه فيه خطأ ولا زلل؛ فإن كان ذلك بالحجج اليقينية والبراهين الحقيقية سمي ذلك⁴⁷ حكمة.

³⁹ 4894/12, 68a, str. 23; *Âsî'nin tabkiki*, s.117; 868/9, 117a, str. 8; *ilk tabkik*, s. 154. "قلها": *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371.

* 868/9 numaralı nüsha ile buna dayanan tahkikte *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* metni kesilmekte ve bir karışıklık sonucu olarak *Risâle fî'l-ahd* metnine geçilmektedir. 4894/12 numaralı yazma ve buna dayanan *Âsî'nin tahkiki* ile *Şemseddîn'in tahkiki*, bu karışıklığı ortadan kaldırmıştır. Karşılaştırmak için bkz. 868/9, 117a; str. 8, *ilk tabkik*, s. 154; 4894/12, 68a; str. 23, *Âsî'nin tabkiki*, s. 117; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371.

♦ 868/8 numaralı nüsha ile buna dayanan tahkikte *Risâle fî'l-ahd* metni kesilmekte ve bir karışıklık sonucu olarak *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* metnine geçilmektedir. 4894/12 numaralı yazma ve buna dayanan *Âsî'nin tahkiki* ile *Şemseddîn'in tahkiki*, bu karışıklığı ortadan kaldırmıştır. Karşılaştırmak için bkz. 868/8, 109a; str. 1, *ilk tabkik*, s. 143; 4894/12, 68a; str. 23, *Âsî'nin tabkiki*, s. 117; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371.

⁴⁰ 4894/12, 68a, str. 23. "بحاور": *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371. "بحار": 868/8, 109a, str. 1; *ilk tabkik*, s. 143. "تحرار": *Âsî'nin tabkiki*, s.117.

⁴¹ 4894/12, 68a, str. 24; 868/8, 109a, str. 2; *ilk tabkik*, s. 143; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371. "منها": *Âsî'nin tabkiki*, s. 117.

⁴² 868/8, 109a, str. 3; *ilk tabkik*, s. 143; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371. Bu kelime düşmüştür: 4894/12, 68a, str. 24; *Âsî'nin tabkiki*, s. 117.

⁴³ 4894/12, 68a, str. 25-26; *Âsî'nin tabkiki*, s. 117. (أن يضبط الكلام): 868/8, 109a, str. 4; *ilk tabkik*, s. 143. (بضبط قوة الكلام): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371.

⁴⁴ 868/8, 109a, str. 5; *ilk tabkik*, s. 143; *Âsî'nin tabkiki*, s. 117; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371. Parantez içi metin düşmüştür: 4894/12, 68a, str. 25.

⁴⁵ 4894/12, 68a, str. 25; 868/8, *Âsî'nin tabkiki*, s. 117. (والعلم): 109a, str. 5; *ilk tabkik*, s. 143; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371.

⁴⁶ 868/8, 109a, str. 6-7; *ilk tabkik*, s. 143; *Âsî'nin tabkiki*, s. 117; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371. (العقل الإنساني يدرك الأشياء إدراكاً): 4894/12, 68b, str. 1.

والبيان هو أن تحسن العبارة عن المعاني التي تحجس في الضمير، فيحتاج إلى نقل صورها المتخيلة أو المعقولة إلى ضمير من مخاطبه.

والفطنة وجوده الحدس، هو أن يسرع هجومه على حقائق معاني ما تورده الحواس عليه. وإصابة⁴⁸ الرأي أن يجود ملاحظته لعواقب الأمور التي يحار⁴⁹ رأيه فيها وفكره حتى تنال جهة الصواب، (أن يجود فيما يحتاج أن يستعمله)⁵⁰ فيها. والحزم أن تقدم العمل في الحوادث الواقعة في باب الإمكان⁵¹ بما هو أقرب الى السلامة وأبعد من الضرر⁵².

والصدق أن يواطئ باللسان (الذي هو)⁵³ الآلة المعبرة عما في الضمير مما يخبر به وعنه، حتى لا يصير أمرا واجبا في ضميره مسلوبا في لسانه ولا مسلوبا في ضميره، وواجبا بلسانه (فيزيل بذلك)⁵⁴ الأمور عن حقائقها، ويبطل به أحكاما يكون (تعلقها به واجبا)⁵⁵.

⁴⁷ 4894/12, 68b, str. 2; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371. Bu kelime düşmüşdür: 868/8, 109a, str. 9; *ilk tabkik*, s. 143; *Âsî'nin tabkiki*, s. 117.

⁴⁸ 4894/12, 68b, str. 4; *Âsî'nin tabkiki*, s. 118; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371. "أصالة": 868/8, 109a, str. 14; *ilk tabkik*, s. 143.

⁴⁹ *Âsî'nin tabkiki*, s. 118. "بحل": 4894/12, 68b, str. 4. "بغير": 868/8, 109a, str. 15; *ilk tabkik*, s. 143; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371.

⁵⁰ 4894/12, 68b, str. 5; 868/8, *Âsî'nin tabkiki*, s. 118. (فيما يحتاج أن يستعمله): 109a, str. 16; *ilk tabkik*, s. 143. (مما يحتاج أن يشغله): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371.

⁵¹ 4894/12, 68b, str. 5; *Âsî'nin tabkiki*, s. 118; 868/8, 109a, str. 17; *ilk tabkik*, s. 143. "الأمكنة": *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371.

⁵² 868/8, 109b, str. 1; *ilk tabkik*, s. 143; *Âsî'nin tabkiki*, s. 118; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371. "العذر": 4894/12, 68b, str. 6.

⁵³ 868/8, 109b, str. 2; *ilk tabkik*, s. 143; *Âsî'nin tabkiki*, s. 118; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 371. Parantez içi metin düşmüşdür: 4894/12, 68b, str. 6.

⁵⁴ 4894/12, 68b, str. 7; 868/8, 109b, str. 5; *ilk tabkik*, s. 143; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 372. (هو، بل يزيل): *Âsî'nin tabkiki*, s. 118.

والوفاء هو أن يعقب (ما يضمنه ويعدّه)⁵⁶ بالثبات عليه.

والرحمة أن يلحقها الرقة على من يحل به مكروه أو ينزل⁵⁷ إليه ألم.

والحياء هو أن يحسن (ارتداع النفس)⁵⁸ عن الأمور التي يقبح تعاطيها والإقدام عليها لملاحظة ما ينتج عن ارتكابها من قبح الأحداث⁵⁹.

وعظم المهمة أن (لا يقتصر على بلوغ غاية من الأمور)⁶⁰ التي يزداد بها فضيلة وشرفا حتى تسمو إلى ما وراءها مما هو أعظم قدرا وأجل خطرا.

وحسن العهد والمحافظة هو أن تكون أحوال ذوي القربان والصداقات الذين جرت المعرفة بينه وبينهم محفوظة عنده، واقعة تحت الذكر، ممكنة من العناية.

والتواضع هو أن يمنع معرفته بالفطرة التي فطر الإنسان عليها من طباع الضعف والخور⁶¹ والنقص لمن قصد الترفع⁶² على ذوي جنسه، والاستطالة على أحد منهم (بفضيلة إعجاب معينة)⁶³، جسمانية أو نفسانية.

⁵⁵ 868/8, 109b, str. 6-7; *ilk tabkik*, s. 144; *Âsî'nin tabkiki*, s. 118. (تعلقا به) 4894/12, 68b, str. 8. (تعلقها به): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 372.

⁵⁶ 4894/12, 68b, str. 8; *Âsî'nin tabkiki*, s. 118; 868/8, 109b, str. 7-8; *ilk tabkik*, s. 144. (ما يضمنه ويعتمده): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 372.

⁵⁷ 868/8, 109b, str. 9; *ilk tabkik*, s. 144; *Âsî'nin tabkiki*, s. 118; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 372. "بخاص": 4894/12, 68b, str. 9.

⁵⁸ 868/8, 109b, str. 10; *ilk tabkik*, s. 144; *Âsî'nin tabkiki*, s. 118; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 372. "ارتداعه": 4894/12, 68b, str. 9.

⁵⁹ 4894/12, 68b, str. 10; *Âsî'nin tabkiki*, s. 118; 868/8, 109b, str. 12; *ilk tabkik*, s. 144. (الأحداث الأعجمية): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 372.

⁶⁰ 4894/12, 68b, str. 10; *Âsî'nin tabkiki*, s. 118; 868/8, 109b, str. 13; *ilk tabkik*, s. 144. (لا يقصر على بلوغ غاية الأمور): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 372.

⁶¹ 4894/12, 68b, str. 13; *Âsî'nin tabkiki*, s. 118. "والخور": *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 372. Bu kelime düşmüştür: 868/8, 110a, str. 3; *ilk tabkik*, s. 144.

⁶² 868/8, 110a, str. 4; *ilk tabkik*, s. 144; *Âsî'nin tabkiki*, s. 118; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 372. "الرفع": 4894/12, 68b, str. 14.

وذكر هذه الفضائل ونسبتها إلى القوى المذكورة نورها هنا على القول المجمل. فأما تحديد القوى النفسانية والأخلاق التي تعد منها فضائل أو رذائل فله موضع آخر، وكذلك تقدير هذه الفضائل وتحديد كل واحد منها مستفاد من أرباب الملل. والذي يجب على الإنسان في ذلك هو تحصيل هذه الفضائل المذكورة وتجنب الرذائل التي بإزاء كل واحدة منها. وذلك أن أكثر هذه الفضائل هو الوسائط بين الرذائل، والفضيلة منها وسط بين الرذيلتين اللتين هما كالإفراط والتفريط:

فالعفة وسط بين الشره⁶⁴ (والشبق وما أشبههما)⁶⁵ وبين خمود⁶⁶ الشهوة.

والسخاء توسط⁶⁷ بين البخل والتبذير.

والعدالة وسط بين الظلم والانظلام.

والقناعة وسط بين الحرص والاستهانة بتحصيل الكفاية وهي التي تسمى بالانحلال.

والشجاعة وسط بين الجبن والتهور.

ومن الرذائل التي ينبغي أن تتجنب مما هي مضادة للفضائل المذكورة: الحسد والحقد وسرعة الانتقام الموضوع بإزاء الحلم، والبذاءة (والخنا والسباب والرفث)⁶⁸ والشثيمة والغيبة والنميمة والسعاية⁶⁹

⁶³ (بإعجاب نفسه): 4894/12, 68b, str. 14; (بفضل إعجاب معين): *Āsī'nin tabkiki*, s. 118. (بإعجاب نفسه): 868/8, 110a, str. 5; *ilk tabkik*, s. 144. *Şemseddin'in tabkiki*, s. 372.

⁶⁴ 4894/12, 68b, str. 19, 868/8, 110a, str. 16; *ilk tabkik*, s. 145; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 373. "الشرف": *Āsī'nin tabkiki*, s. 119.

⁶⁵ 4894/12, 68b, str. 19, *Āsī'nin tabkiki*, s. 119; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 373. (وما أشبهه): 868/8, 110a, str. 17; *ilk tabkik*, s. 145.

⁶⁶ 4894/12, 68b, str. 19; *Āsī'nin tabkiki*, s. 118; 868/8, 110a, str. 17; *ilk tabkik*, s. 144. "ضمور": *Şemseddin'in tabkiki*, s. 373.

⁶⁷ 4894/12, 68b, str. 19, *Āsī'nin tabkiki*, s. 119. (وسط): 868/8, 110a, str. 17; *ilk tabkik*, s. 145; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 373.

⁶⁸ 4894/12, 68b, str. 22-23; *Āsī'nin tabkiki*, s. 119. (والخنا والرفث): 868/8, 110b, str. 8; *ilk tabkik*, s. 145. (والجبن، الثبات والرأفة): *Şemseddin'in tabkiki*, s. 373.

⁶⁹ 4894/12, 68b, str. 23; *Āsī'nin tabkiki*, s. 119; 868/8, 110b, str. 9; *ilk tabkik*, s. 145. Bu kelime düşmüştür: *Şemseddin'in tabkiki*, s. 373.

والكذب والجحز، الموضوع بإزاء الصبر، وضيق الذرع⁷⁰ وضيق الصدر وإذاعة السر، (الموضوع بإزاء رحب الباع)⁷¹، والجهل الذي هو أعظم⁷² الرذائل والنقائص، المضاد⁷³ للعلم الذي هو الفضيلة العظمى من فضائل القوة التمييزية)⁷⁴. والعَيّ الموضوع بإزاء البيان، والغباوة التي هي بإزاء الفطنة وجودة الحدس، والعجز الموضوع بإزاء الحزم، والغدر والخيانة، (والقساوة التي)⁷⁵ بإزاء الرحمة، والوقاحة وصغر⁷⁶ الهمة (وسوء العهد)⁷⁷ وسوء الرعاية، والصلف والتكبر، والجور الذي بإزاء العدالة.

فأما وجه التدبير في تحصيل الفضائل وتجنب الرذائل، فقد شرح⁷⁸ في موضعه ويطول الكلام فيه؛ والعمدة فيه هو أن تعلم أن كل إنسان منطور على قوة بما يفعل الأفعال الجميلة؛ وبذلك القوة بعينها يفعل الأفعال القبيحة. والأخلاق كلها، الجميل منها والقيح⁷⁹، هي مكتسبة، ويمكن الإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصّله لنفسه؛ ومتى صادف أيضا نفسه على خلق حاصل (أن ينتقل)⁸⁰

⁷⁰ 4894/12, 68b, str. 22-23; *Âsî'nin tabkiki*, s. 119; 868/8, 110b, str. 10; *ilk tabkik*, s. 145. *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 373. "الذراع".

⁷¹ 868/8, 110b, str. 11; *ilk tabkik*, s. 145; *Âsî'nin tabkiki*, s. 119; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 373. Parantez içi metin düşmüştür: 4894/12, 68b, str. 24.

⁷² 4894/12, 68b, str. 24; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 373. (من أعظم). 868/8, 110b, str. 12; *ilk tabkik*, s. 145; *Âsî'nin tabkiki*, s. 119.

⁷³ 4894/12, 68b, str. 24; *Âsî'nin tabkiki*, s. 119; 868/8, 110b, str. 12; *ilk tabkik*, s. 145. "المضاد". *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 373.

⁷⁴ 868/8, 110b, str. 13; *ilk tabkik*, s. 145; *Âsî'nin tabkiki*, s. 119; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 373. (الفضائل التمييزية). 4894/12, 68b, str. 24-25.

⁷⁵ 4894/12, 68b, str. 26; *Âsî'nin tabkiki*, s. 119; 868/8, 110b, str. 16-17; *ilk tabkik*, s. 145. *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 373. (والفساد التي هي).

⁷⁶ 868/8, 110b, str. 17; *ilk tabkik*, s. 145; *Âsî'nin tabkiki*, s. 119; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 373. "وضيح". 4894/12, 68b, str. 26.

⁷⁷ 4894/12, 68b, str. 26; *Âsî'nin tabkiki*, s. 119; 868/8, 111a, str. 1; *ilk tabkik*, s. 145. Parantez içi metin düşmüştür: *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 373.

⁷⁸ 4894/12, 68b, str. 27; *Âsî'nin tabkiki*, s. 119; 868/8, 111a, str. 3; *ilk tabkik*, s. 145. (شرح أمره). *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 373.

⁷⁹ 4894/12, 68b, str. 29; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120; 868/8, 111a, str. 8; *ilk tabkik*, s. 146. (والقيح منها). *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 373.

⁸⁰ 4894/12, 68b, str. 30; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120; 868/8, 111a, str. 10; *ilk tabkik*, s. 146. (جاز أن ينتقل). *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 373.

بإرادته (إلى ضد)⁸¹ ذلك الخلق. والذي به يحصل الإنسان لنفسه الخلق الجميل⁸² ويكتسبه متى لم يكن (له خلق)⁸³، أو ينقل نفسه عن خلق صادف نفسه عليه هو العادة. وأعني بالعادة تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة زمناً طويلاً في أوقات متقاربة. فإن الخلق الجميل إنما يحصل عن العادة، وكذلك الخلق القبيح. فينبغي أن نقول⁸⁴ في التي إذا اعتدناها حصل لنا باعتمادها الخلق الجميل⁸⁵. (هي اعتياد⁸⁶ الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق الجميلة، وكذلك)⁸⁷ إذا اعتدنا من أول الأمر⁸⁸ أفعال أصحاب الأخلاق القبيحة حصل لنا باعتمادها الخلق القبيح. والحال في ذلك كالحال في الصناعات: فإن الحذق بالنجارة⁸⁹ مثلاً إنما يحصل للإنسان متى اعتاد فعل من هو نجار⁹⁰ حاذق، ويحصل له رداءة النجارة⁹¹ متى اعتاد فعل من هو نجار⁹² رديء.

⁸¹ 4894/12, 68b, str. 30; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120. (عن): 868/8, 111a, str. 10; *ilk tabkik*, s. 146. (عن ذلك إلى ضد): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 373.

⁸² 4894/12, 68b, str. 31; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120. Bu kelime düşmüştür: 868/8, 111a, str. 11; *ilk tabkik*, s. 146; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 373.

⁸³ 4894/12, 68b, str. 31; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 373. (له): 868/8, 111a, str. 12; *ilk tabkik*, s. 146; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120.

⁸⁴ 4894/12, 68b, str. 33; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120; 868/8, 111a, str. 16; *ilk tabkik*, s. 146. "يعول": *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374.

⁸⁵ 868/8, 111a, str. 17; *ilk tabkik*, s. 146; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120.

(الجميل). فنقول أن الأشياء إذا اعتدناها حصل لنا باعتمادها الخلق الجميل

(الجميل). وما التي إذا اعتدناها حصل لنا باعتمادها الخلق القبيح

⁸⁶ 4894/12, 68b, str. 34; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374. Bu kelime düşmüştür: *Âsî'nin tabkiki*, s. 120.

⁸⁷ 4894/12, 68b, str. 34-35; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374. Paragraf içi metin; 868/8, 111a, str. 17- 111b, satır4; *ilk tabkik*, s. 146'da aşağıdaki gibidir:

(والتي إذا اعتدناها حصل لنا الخلق القبيح هي الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق الجميل والتقيح ولذلك إذا اعتدنا من أول أمرنا أفعال أصحاب الأخلاق الجميلة حصل لنا باعتمادها الخلق الجميل)

⁸⁸ 4894/12, 68b, str. 35; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120. "أمرنا": 868/8, 111b, str. 5; *ilk tabkik*, s. 146; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374.

⁸⁹ 4894/12, 68b, str. 36; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120. "في التجارة": 868/8, 111b, str. 7; *ilk tabkik*, s. 146; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374.

والدليل علي أن الأخلاق إنما تحصل من اعتياد الأفعال التي تصدر عن الأخلاق ما نراه من أصحاب السياسات الجيدة⁹³ وأفاضل الملوك، فإنهم إنما يجعلون أهل المدن أختيارا بما يعودونهم من أفعال الخير؛ وكذلك أصحاب السياسات الرديئة والمتغلبون على المدن يجعلون أهلها أشرارا بما يعودونهم من أفعال الشر.*

فأما ♦ (أي الأفعال)⁹⁴ (هي تلك، فهي الأفعال المتوسطة)⁹⁵. (فإن الأفعال)⁹⁶ متى كانت (متوسطة كسبت)⁹⁷ الخلق المحمود، (ومتى لم تكن حاصلة وكانت فعلت)⁹⁸ بعد حصول الخلق المحمود

⁹⁰ 4894/12, 68b, str. 36; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120. "تاجر": 868/8, 111b, str. 9; *ilk tabkik*, s. 146; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374.

⁹¹ 4894/12, 68b, str. 37; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120. "التجارة": 868/8, 111b, str. 9; *ilk tabkik*, s. 146; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374.

⁹² 4894/12, 68b, str. 37; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120. "تاجر": 868/8, 111b, str. 10; *ilk tabkik*, s. 146; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374.

⁹³ 868/8, 111b, str. 13; *ilk tabkik*, s. 147; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120. Bu kelime düşmüştür: 4894/12, 69a, str. 1; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374.

* Hasan Âsî'nin tahkikinde kullandığı iki yazmadan biri olan ve -bizim elimizde bulunmayan- Zâhiriyye nüshası bu noktada sona ermektedir.

♦ *Risâle fî'l-Birr ve'l-İsm* içindeki *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* ile örtüşen metnin başladığı noktadır. Karşılaştırmak için bkz. 4829/28, 119b, str. 1; 4894/100, 479a, str. 1. (4894/100 numaralı yazmada satırların sayımı, risalenin adı ile besmeleden sonra, metnin başlamasından itibaren başlatılmıştır).

⁹⁴ 4894/12, 69a, str. 3; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120; 4829/28, 119b, str. 1; 4894/100, 479a, str. 1. (أثر الأفعال): 868/8, 111b, str. 17; *ilk tabkik*, s. 147. (أي الفضائل): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374.

⁹⁵ 4894/12, 69a, str. 3; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120. (هي تلك، فمتوسطة الأفعال): 4829/28, 119b, str. 1; 4894/100, 479a, str. 1. (ما هي تلك، فهي متوسطات الأفعال): 868/8, 111b, str. 14 - 112a, str. 1; *ilk tabkik*, s. 147. (ما هي: فهي متوسطات الأفعال): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374.

⁹⁶ 4894/12, 69a, str. 4; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120; 4894/100, 479a, str. 1; 868/8, 112a, str. 1; *ilk tabkik*, s. 147; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374. Parantez içi metin düşmüştür: 4829/28, 119b, str. 1.

⁹⁷ 4894/12, 69a, str. 4; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120. (متوسطة بسبب): 4829/28, 119b, str. 1; 4894/100, 479a, str. 1. (متوسطة فإنما إن كانت فاعلة قبل حصول الخلق المحمود كسبت): 868/8, 112a, str. 1-2; *ilk tabkik*, s. 147. (متوسطة فإنما أي كانت حاصلة قبل حصول الخلق المحمود كسبت): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374.

حفظته⁹⁹ على حاله؛ ومتى كانت زائدة على ما ينبغي أو ناقصة فإنها إن كانت قبل حصول الأخلاق (الجميلة كسبب الأخلاق القبيحة)¹⁰⁰؛ (وإن كانت بعد حصول الأخلاق الجميلة)¹⁰¹ فإنها تزيلها. والحال في ذلك كالحال¹⁰² في الأمور البدنية كالصحة¹⁰³، فإنها متى كانت حاصلة فينبغي أن تحفظ، ومتى لم تكن حاصلة فينبغي أن تكتسب، (والتي بما تكتسب هو)¹⁰⁴ الاعتدال في (الطعام والتعب والراحة)¹⁰⁵ وسائر الأشياء التي تعرفها صناعة الطب. فإن تلك متى كانت متوسطة اكتسبت¹⁰⁶ الصحة إذا لم تكن الصحة حاصلة¹⁰⁷، وتحفظ الصحة (متى حصلت)¹⁰⁸.

⁹⁸ 4894/12, 69a, str. 4; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120. (ومتى فعلت): 4829/28, 119b, str. 1; 4894/100, 479a, str. 1-2. (ومتى كانت فاعلة): 868/8, 112a, str. 3; *ilk tabkik*, s. 147.

(ومتى كانت حاصلة): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374.

⁹⁹ 4894/12, 69a, str. 5; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120; 868/8, 112a, str. 4; *ilk tabkik*, s. 147; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374. "حفظه": 4829/28, 119b, str. 2; 4894/100, 479a, str. 2.

¹⁰⁰ 4894/12, 69a, str. 6; *Âsî'nin tabkiki*, s. 120-121. (بسبب الأخلاق القبيحة): 4829/28, 119b, str. 3; 4894/100, 479a, str. 3. (الجميلة كسبب الخلق الرذيل): 868/8, 112a, str. 6; *ilk tabkik*, s. 147. (الجميلة كسبب الخلق الرديء): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374.

¹⁰¹ 4894/12, 69a, str. 6; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; 4829/28, 119b, str. 3; 4894/100, 479a, str. 3. (وإنه كان بعد حصولها): 868/8, 112a, str. 6-7; *ilk tabkik*, s. 147. (وإن كان بعد حصولها): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374.

¹⁰² 4894/12, 69a, str. 7; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; 868/8, 112a, str. 7; *ilk tabkik*, s. 147; 4894/100, 479a, str. 4; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374. "الحال": 4829/28, 119b, str. 3.

¹⁰³ 4894/12, 69a, str. 7; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; 868/8, 112a, str. 8; *ilk tabkik*, s. 147; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374. "كالصحة مثلاً": 4829/28, 119b, str. 4; 4894/100, 479a, str. 4.

¹⁰⁴ 4894/12, 69a, str. 8; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121. (والتي بما تكتسب هي): 4829/28, 119b, str. 4-5; 4894/100, 479a, str. 5; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374. (والذي يكتسب هو): 868/8, 112a, str. 10; *ilk tabkik*, s. 147.

¹⁰⁵ 4894/12, 69a, str. 8; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121. (الطعم والنعت والراحة): 4829/28, 119b, str. 5; 4894/100, 479a, str. 5. (الطعم والريح والتعب والراحة): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 374.

(الطعام والتعب): 868/8, 112a, str. 10-11; *ilk tabkik*, s. 147.

وكما أن المتوسط فيما (يكتسب به الإنسان الصحة)¹⁰⁹ أو (يحفظها عليه)¹¹⁰ إنما يقدر¹¹¹ بأحوال الأبدان التي تعالج ويقدر ذلك¹¹² بحسب الأزمان، فإن¹¹³ الذي هو حار بالاعتدال¹¹⁴ عند (بدن زيد قد يكون)¹¹⁵ أزيد مما ينبغي عند بدن عمرو؛ وكذلك ما هو (في الشتاء حار باعتدال البدن)¹¹⁶ ما عسى أن لا يكون معتدلا لذلك البدن بعينه في الصيف¹¹⁷.

¹⁰⁶ 868/8, 112a, str. 12; *ilk tabkik*, s. 147; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375. "لكتسب": 4894/12, 69a, str. 9. "بسبب": 4829/28, 119b, str. 6; 4894/100, 479a, str. 6.

¹⁰⁷ 4894/12, 69a, str. 9; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; 868/8, 112a, str. 13; *ilk tabkik*, s. 147; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375. Bu kelime düşmüştür: 4829/28, 119b, str. 6; 4894/100, 479a, str. 6.

¹⁰⁸ 4894/12, 69a, str. 9; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; 4829/28, 119b, str. 6; 4894/100, 479a, str. 6; 868/8, 112a, str. 13; *ilk tabkik*, s. 147. (إذا حصلت صحة): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375.

¹⁰⁹ 868/8, 112a, str. 14; *ilk tabkik*, s. 147, *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375. (يكتسب الأبدان الصحة): 4894/12, 69a, str. 10. (يكتسب الصحة للبدن): 4829/28, 119b, str. 6; 4894/100, 479a, str. 7.

¹¹⁰ 4829/28, 119b, str. 7; 4894/100, 479a, str. 7. (يحفظ الصحة): 868/8, 112a, str. 14; *ilk tabkik*, s. 147. (يحفظ عليها الصحة): 4894/12, 69a, str. 10; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375.

¹¹¹ 4894/12, 69a, str. 10; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; 4829/28, 119b, str. 7; 4894/100, 479a, str. 7; 868/8, 112a, str. 15; *ilk tabkik*, s. 147. (يصدر): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375.

¹¹² 4894/12, 69a, str. 11; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; 4829/28, 119b, str. 7; 4894/100, 479a, str. 7. "ذلك أيضا": 868/8, 112a, str. 15-16; *ilk tabkik*, s. 147; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375.

¹¹³ 868/8, 112a, str. 16; *ilk tabkik*, s. 147, *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; 4829/28, 119b, str. 7; 4894/100, 479a, str. 8; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375. Bu kelime düşmüştür: 4894/12, 69a, str. 11.

¹¹⁴ 4894/12, 69a, str. 11; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; 868/8, 112a, str. 16; *ilk tabkik*, s. 147. "اعتدال": 4829/28, 119b, str. 7; 4894/100, 479a, str. 8; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375.

¹¹⁵ 4894/12, 69a, str. 11; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121. (بدن زيد قد يمكن أن يكون): 868/8, 112a, str. 17; *ilk tabkik*, s. 147; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375. (بدن وقد يمكن أن يكون): 4829/28, 119b, str. 8; 4894/100, 479a, str. 8.

¹¹⁶ 4894/12, 69a, str. 12; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121. (في الشتاء حار باعتدال عند بدن): 4829/28, 119b, str. 8; 4894/100, 479a, str. 8; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375.

وكذلك المتوسط¹¹⁸ في الأفعال إنما يقدر¹¹⁹ بحسب الحين وبحسب المكان. (وبحسب من)¹²⁰ منه يكون الفعل وبحسب ما من أجله يكون الفعل (وبحسب ما فيه الفعل)¹²¹. وكما أن الطبيب متى صادف البدن أميل (إلى الحرارة أزال ذلك عنه بالبرودة)¹²²، وإذا وجدته أميل إلى البرودة أزال ذلك عنه¹²³ بالحرارة؛ كذلك متى صادفنا أنفسنا (قد مالت إلى الخلق الذي هو)¹²⁴ من جهة [الزيادة فينبغي أن (نزيد ذلك بالذي)¹²⁵ من جهة النقصان؛ وإذا صادفناها (قد مالت إلى الذي)¹²⁶ من جهة النقصان

(حار بالاعتدال في الشتاء ليدن): 868/8, 112b, str. 1-2; *ilk tabkik*, s. 148.

- ¹¹⁷ 4894/12, 69a, str. 13; *Āsī'nin tabkiki*, s. 121; 4829/28, 119b, str. 9; 4894/100, 479a, str. 9; 868/8, 112b, str. 3; *ilk tabkik*, s. 148; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 375.
- ¹¹⁸ 4894/12, 69a, str. 13; *Āsī'nin tabkiki*, s. 121; 868/8, 112b, str. 3; *ilk tabkik*, s. 148; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 375. (المتوسط): 4829/28, 119b, str. 9; 4894/100, 479a, str. 10.
- ¹¹⁹ 4894/12, 69a, str. 13; *Āsī'nin tabkiki*, s. 121; 4829/28, 119b, str. 9; 4894/100, 479a, str. 10; 868/8, 112b, str. 4; *ilk tabkik*, s. 148. (يتقدر): *Şemseddin'in tabkiki*, s. 375.
- ¹²⁰ 4894/12, 69a, str. 13; *Āsī'nin tabkiki*, s. 121; 868/8, 112b, str. 4; *ilk tabkik*, s. 148; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 375. (ما): 4829/28, 119b, str. 9; 4894/100, 479a, str. 10.
- ¹²¹ 4894/12, 69a, str. 14; *Āsī'nin tabkiki*, s. 121. (وبحسب ما فيه يكون الفعل): 4829/28, 119b, str. 10; 4894/100, 479a, str. 11; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 375. Parantez içi metin düşmüştür: 868/8, 112b, str. 5; *ilk tabkik*, s. 148.
- ¹²² 868/8, 112b, str. 6-7; *ilk tabkik*, s. 148, *Āsī'nin tabkiki*, s. 121. (إلى الحرارة أزال ذلك عنه): 4829/28, 119b, str. 11; 4894/12, 69a, str. 14-15. (للحرارة أزال ذلك لمقابل الحرارة وهي البرودة): 4894/100, 479a, str. 11-12. (إلى الحرارة، أزال ذلك بمقابل الحرارة هي البرودة): *Şemseddin'in tabkiki*, s. 375.
- ¹²³ 868/8, 112b, str. 8; *ilk tabkik*, s. 148; *Āsī'nin tabkiki*, s. 121. Bu edat düşmüştür: 4894/12, 69a, str. 15; 4829/28, 119b, str. 11; 4894/100, 479a, str. 12; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 375.
- ¹²⁴ 4894/12, 69a, str. 15-16; *Āsī'nin tabkiki*, s. 121; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 375.
(مالت إلى الخلق الذي هو): 4829/28, 119b, str. 12; 4894/100, 479a, str. 12-13.
(قد مالت إلى الذي): 868/8, 112b, str. 9; *ilk tabkik*, s. 148.
- ¹²⁵ 4894/12, 69a, str. 16-17; *Āsī'nin tabkiki*, s. 121. (يزيل ذلك بالذي هو): 4829/28, 119b, str. 12; 4894/100, 479a, str. 13; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 375.
- ¹²⁶ 4894/12, 69a, str. 17; *Āsī'nin tabkiki*, s. 121; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 375. (الذي هو): 4829/28, 119b, str. 13; 4894/100, 479a, str. 14.

جذبناها إلى الذي¹²⁷ من جهة الزيادة إلى (أن نوقفها)¹²⁸ علي الوسط]¹²⁹ بحسب تحديدنا الوسط. والوجه في ذلك أن نعودها الأفعال¹³⁰ الكائنة عن (ضدها الذي)¹³¹ صادفناها عليه، وذلك مثل¹³² أن ننظر: فإن كان¹³³ ما صادفناها عليه¹³⁴ من جهة النقصان فعلنا الأفعال الكائنة من جهة الزيادة، ونكرر فعل ذلك زماناً؛ ولا نزال كلما صادفنا أنفسنا مالت إلى جانب أملناها¹³⁵ إلى جانب الآخر؛ أعني كلما

¹²⁷ 4894/12, 69a, str. 16; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375.

(أنما مالت إلى الذي هو): 4829/28, 119b, str. 13; 4894/100, 479a, str. 13.

¹²⁸ 4894/12, 69a, str. 17; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121. *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375.

(أن يقعها): 4829/28, 119b, str. 14; 4894/100, 479a, str. 15.

¹²⁹ [النقصان جذبناها إلى الذي من جهة الزيادة ومتى صادفناها قد مالت إلى التي من جهة الزيادة جذبناها إلى التي من جهة

النقصان إلى أن نوقفها علي التوسط]

Tırnaklı parantez içi metindir: 868/8, 112b, str. 10-13; *ilk tabkik*, s. 148.

¹³⁰ 868/8, 112b, str. 14; *ilk tabkik*, s. 148, *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; 4829/28, 119b, str. 13; 4894/100, 479a, str. 14; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375. Bu kelime düşmüştür: 4894/12, 69a, str. 18.

¹³¹ 4894/12, 69a, str. 18; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121. (ضد الذي): 868/8, 112b, str. 14-15; *ilk tabkik*, s. 148. (ضدها ما): 4829/28, 119b, str. 14; 4894/100, 479a, str. 15. (ضد ما): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375.

¹³² 4894/12, 69a, str. 18, *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375. Bu kelime düşmüştür: 868/8, 112b, str. 16; *ilk tabkik*, s. 148; 4829/28, 119b, str. 14; 4894/100, 479a, str. 15.

¹³³ 868/8, 112b, str. 16; *ilk tabkik*, s. 148, *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; 4829/28, 119b, str. 15; 4894/100, 479a, str. 15; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375. Bu kelime düşmüştür: 4894/12, 69a, str. 18.

¹³⁴ 4894/12, 69a, str. 19; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; 868/8, 112b, str. 16; *ilk tabkik*, s. 148. (عليه هو الزيادة يعودنا فعل ما يصدر عن الناقص وإن كان صادفناها عليه): 4829/28, 119b, str. 15; 4894/100, 479a, str. 16.

(عما عليه هو الزيادة، تعودنا فعل ما يصدر عن الناقص وإلا كان ما صادفناها عليه): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375.

¹³⁵ 4829/28, 119b, str. 17; 4894/100, 479a, str. 18; *Âsî'nin tabkiki*, s. 121; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375. 868/8, 113a, str. 2; *ilk tabkik*, s. 148. "تقليبها": 4894/12, 69a, str. 20.

(رأينا أنفسنا)¹³⁶ مالت إلى الزيادة جذبناها إلى النقصان؛ وإذا مالت إلى النقصان جذبناها إلى الزيادة إلى أن تبلغ الوسط أو تقاربه.

(وينبغي أن نعلم أن الأنفس)¹³⁷ الإنسانية ليس فعلها (الذي يختص بها)¹³⁸ إدراك المعقولات فقط، بل لها بمشاركة البدن أفعال أخرى تحصل، وبسببها لها سعادات؛ وذلك إن¹³⁹ كانت تلك الأفعال سابقة إلى العدالة. ومعنى العدالة أن تتوسط النفس بين الأخلاق المتضادة فيما تشتهي (ولا تشتهي)¹⁴⁰، وفيما تغضب ولا تغضب، وفيما تدبر (به الحياة ولا تدبر)¹⁴¹.

والخلق هيئة تجذب¹⁴² النفس الناطقة من جهة (انقيادها للبدن)¹⁴³ (وغير انقيادها له)¹⁴⁴. فإن العلاقة التي بين النفس والبدن توجب بينهما فعلا وانفعالا، والبدن بالقوى¹⁴⁵ البدنية يقتضي أمورا،

¹³⁶ 4894/12, 69a, str. 20; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 4829/28, 119b, str. 17; 4894/100, 479a, str. 18; 868/8, 113a, str. 2-3; *ilk tabkik*, s. 148. Paragraf içi metin düşmüştür: *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375.

¹³⁷ 4894/12, 69a, str. 22; 868/8, 113a, str. 6; *ilk tabkik*, s. 148; 4829/28, 119b, str. 18; 4894/100, 479a, str. 19. (وينبغي أن نعلم أن النفس): *Âsî'nin tabkiki*, s. 122.

(وينبغي أن يقال: النفس): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375.

¹³⁸ 4894/12, 69a, str. 22; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 868/8, 113a, str. 6; *ilk tabkik*, s. 148. (فعل مختص): 4829/28, 119b, str. 18-19; 4894/100, 479a, str. 20. (الذي يخصها): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 375.

¹³⁹ 4894/12, 69a, str. 23; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. "إدا": 868/8, 113a, str. 9; *ilk tabkik*, s. 149; 4829/28, 119b, str. 19; 4894/100, 479a, str. 21.

¹⁴⁰ 4894/12, 69a, str. 24; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 868/8, 113a, str. 11; *ilk tabkik*, s. 149; 4894/100, 479a, str. 22; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. Paragraf içi metin düşmüştür: 4829/28, 119b, str. 20.

¹⁴¹ 868/8, 113a, str. 14; *ilk tabkik*, s. 149. (بها الحياة ولا يدبر): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. (الحياة): 4894/12, 69a, str. 25; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122. (به الحياة ولا يزيد): 4829/28, 119b, str. 21; 4894/100, 479a, str. 22.

¹⁴² 4894/12, 69a, str. 25; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122. "تحدث": 868/8, 113a, str. 14; *ilk tabkik*, s. 149; 4829/28, 119b, str. 21; 4894/100, 479a, str. 22; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376.

¹⁴³ 868/8, 113a, str. 14; *ilk tabkik*, s. 149; 4829/28, 119b, str. 21; 4894/100, 479a, str. 23. (انقيادها للبدن): 4894/12, 69a, str. 25; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122. (انقيادها له): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376.

(والنفس بالقوة¹⁴⁶ العقلية تقتضي أموراً)¹⁴⁷ مضادة¹⁴⁸ لكثير منها. فتارة تحمل النفس¹⁴⁹ على البدن فتقهره، وتارة تسلم البدن (فيمضي في فعله)¹⁵⁰. فإذا تكرر تسليمها له حدث من ذلك (في النفس)¹⁵¹ هيئة إذعانية للبدن حتى يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر (من قبل من)¹⁵² ممانعة¹⁵³، وكفه عن حركته¹⁵⁴. وإذا تكرر قمعها له حدث منه في النفس هيئة استعلائية¹⁵⁵ عالية يسهل عليها بذلك من

¹⁴⁴ 868/8, 113a, str. 14; *ilk tabkik*, s. 149; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 4829/28, 119b, str. 21-22; 4894/100, 479a, str. 23. (وغير اتمائها له): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. Paragraf içi metin düşmüştür: 4894/12, 69a, str. 25.

¹⁴⁵ 868/8, 113a, str. 16; *ilk tabkik*, s. 149; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 4829/28, 119b, str. 22; 4894/100, 479a, str. 24; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. "بالتقوى": 4894/12, 69a, str. 26.

¹⁴⁶ 4894/12, 69a, str. 26; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 868/8, 113a, str. 16; *ilk tabkik*, s. 149. "بالتقوى": 4829/28, 119b, str. 23; 4894/100, 479a, str. 24.

¹⁴⁷ 4894/12, 69a, str. 26-27; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 868/8, 113a, str. 16-17; *ilk tabkik*, s. 149; 4829/28, 119b, str. 23; 4894/100, 479a, str. 24. Paragraf içi metin düşmüştür: *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376.

¹⁴⁸ 4894/12, 69a, str. 27; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 868/8, 113a, str. 17; *ilk tabkik*, s. 149. "متضادة": 4829/28, 119b, str. 23; 4894/100, 479a, str. 24; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376.

¹⁴⁹ 4894/12, 69a, str. 27; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 868/8, 113b, str. 1; *ilk tabkik*, s. 149; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. "البدن": 4829/28, 119b, str. 23; 4894/100, 479a, str. 25.

¹⁵⁰ 868/8, 113b, str. 2; *ilk tabkik*, s. 149; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122. (فيمضي البدن في فعله): 4829/28, 119b, str. 24; 4894/100, 479a, str. 25. (في فعله): 4894/12, 69a, str. 27. Paragraf içi metin düşmüştür: *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376.

¹⁵¹ 4894/12, 69a, str. 28; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 4829/28, 119b, str. 24; 4894/100, 479a, str. 26; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. Parantez içindeki metin düşmüştür: 868/8, 113b, str. 3; *ilk tabkik*, s. 149.

¹⁵² 4894/12, 69a, str. 29; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122. (قبل من): 868/8, 113b, str. 4; *ilk tabkik*, s. 149; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. (عليها قبل): 4829/28, 119b, str. 25; 4894/100, 479a, str. 26.

¹⁵³ 4894/12, 69a, str. 29; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122. "ممانعته": 868/8, 113b, str. 4; *ilk tabkik*, s. 149; 4829/28, 119b, str. 25; 4894/100, 479a, str. 26; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376.

¹⁵⁴ 4894/12, 69a, str. 29; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 868/8, 113b, str. 5; *ilk tabkik*, s. 149; 4829/28, 119b, str. 25; 4894/100, 479a, str. 27. (حركته. فيمضي البدن في فعله): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376.

¹⁵⁵ 868/8, 113b, str. 6; *ilk tabkik*, s. 149; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 4894/100, 479a, str. 26; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. Bu kelime düşmüştür: 4894/12, 69a, str. 29; 4829/28, 119b, str. 25.

مفارقة¹⁵⁶ البدن فيما يميل إليه¹⁵⁷ ما كان لا يسهل قبل¹⁵⁸؛ وإنما (تقوم هيئة)¹⁵⁹ الإذعان وقوع أفعال من طرف¹⁶⁰ واحد في النقص والإفراط، وتقع¹⁶¹ هيئة الاستعلاء بأن تجري الأفعال على التوسط، فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيورتها¹⁶² عالما عقليا، وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستعلائية.

فالواجب أن نطلب الاستكمال بأن نتصور نسبة الأمور إلى الموجودات المفارقة فتستعد بذلك للاستكمال الأكمل عند المفارقة، وأن¹⁶³ نحتال في أن لا يتعلق بالنفس هيئة بدنية، وذلك أن تستعمل هذه القوى على التوسط: أما الشهوة فعلى سيرة العفة¹⁶⁴، وأما الغضب فعلى سيرة الشجاعة. فمن

¹⁵⁶ 868/8, 113b, str. 7; *ilk tabkik*, s. 149; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122. (معاوثة): 4894/12, 69a, str. 30; 4829/28, 119b, str. 26; 4894/100, 479a, str. 27; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376.

¹⁵⁷ 4894/12, 69a, str. 30; 4829/28, 119b, str. 26; 4894/100, 479a, str. 28; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. Bu kelime düşmüştür: 868/8, 113b, str. 7; *ilk tabkik*, s. 149; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122.

¹⁵⁸ 4894/12, 69a, str. 30; 4829/28, 119b, str. 26; 4894/100, 479a, str. 28; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. Bu kelime düşmüştür: 868/8, 113b, str. 7; *ilk tabkik*, s. 149.

¹⁵⁹ 4894/12, 69a, str. 30; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 868/8, 113b, str. 8; *ilk tabkik*, s. 149. (يصدر هيئة): 4829/28, 119b, str. 26; 4894/100, 479a, str. 28. *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376.

¹⁶⁰ 4894/12, 69a, str. 31; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 868/8, 113b, str. 9; *ilk tabkik*, s. 149; 4829/28, 119b, str. 27; 4894/100, 479a, str. 28. "طرق": *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376.

¹⁶¹ 4894/12, 69a, str. 31; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 4829/28, 119b, str. 27; 4894/100, 479a, str. 29 | *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. (ويقوم): 868/8, 113b, str. 9; *ilk tabkik*, s. 149.

¹⁶² 868/8, 113b, str. 12; *ilk tabkik*, s. 149; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. (ضرورتها): 4894/12, 69a, str. 32; 4829/28, 119b, str. 28; 4894/100, 479a, str. 30.

¹⁶³ 868/8, 113b, str. 17; *ilk tabkik*, s. 150; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 4829/28, 119b, str. 30; 4894/100, 479b, str. 1; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. Bu edat düşmüştür: 4894/12, 69a, str. 34.

¹⁶⁴ 4894/12, 69a, str. 35; *Âsî'nin tabkiki*, s. 122; 4829/28, 119b, str. 31; 4894/100, 479b, str. 2; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 376. (العلة): 868/8, 114a, str. 2; *ilk tabkik*, s. 150.

فارق وهو على هذه الجملة اندرج في اللذة الأبدية وانطبعت¹⁶⁵ فيه هيئة الكمال¹⁶⁶ الذي لا يتغير، مشاهدا فيه الحق الأول وما يترتب بعده؛ وكل ذلك متصور في ذاته وهو كمال ذاته من حيث (69a) هو النفس الناطقة، وهو الملتذ¹⁶⁷ الحقيقي وإن لم يشعر (به في البدن)¹⁶⁸. وبعبارة أخرى إن السعادة الإنسانية لا تتم إلا بإصلاح الجزء¹⁶⁹ العملي من النفس، وذلك بأن تحصل ملكة التوسط بين الخلقين الضدين.

أما القوى الحيوانية فبأن تحصل فيها هيئة [الإذعان، وأما القوى الناطقة (فبأن تحصل)¹⁷⁰ فيها]¹⁷¹ هيئة الاستعلاء والانفعال. وإذا قويت القوى¹⁷² الحيوانية وحصلت¹⁷³ لها ملكة استعلائية

¹⁶⁵ 4894/12, 69a, str. 36; 868/8, 114a, str. 4; *ilk tabkik*, s. 150; 4829/28, 119b, str. 32; 4894/100, 479b, str. 3; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 376. "وانطبقت": *Âsî'nin tabkiki*, s. 123.

¹⁶⁶ 4894/12, 69a, str. 36; *Âsî'nin tabkiki*, s. 123. "الحمال": 868/8, 114a, str. 5; *ilk tabkik*, s. 150; 4829/28, 119b, str. 32; 4894/100, 479b, str. 3; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 376.

¹⁶⁷ 868/8, 114a, str. 8; *ilk tabkik*, s. 150; *Âsî'nin tabkiki*, s. 123. "للذة": *Şemseddin'in tabkiki*, s. 377. "الملك": 4894/12, 69b, str. 1. "للملة": 4829/28, 119b, str. 33; 4894/100, 479b, str. 4.

¹⁶⁸ 4894/12, 69b, str. 1; *Âsî'nin tabkiki*, s. 123; 4829/28, 119b, str. 33; 4894/100, 479b, str. 4; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 377. "بالبدن": 868/8, 114a, str. 8; *ilk tabkik*, s. 150.

¹⁶⁹ 4894/12, 69b, str. 2; *Âsî'nin tabkiki*, s. 123; 868/8, 114a, str. 10; *ilk tabkik*, s. 150; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 377. "الخير": 4829/28, 119b, str. 34; 4894/100, 479b, str. 5.

¹⁷⁰ 4894/12, 69b, str. 3; *Âsî'nin tabkiki*, s. 123; 868/8, 114a, str. 13; *ilk tabkik*, s. 150. Paragraf içi metin, 4829/28, 119b, str. 35 ve 4894/100, 479b, str. 6'da düşmüştür.

¹⁷¹ 4894/12, 69b, str. 3; *Âsî'nin tabkiki*, s. 123; 868/8, 114a, str. 12-13; *ilk tabkik*, s. 150; 4829/28, 119b, str. 35; 4894/100, 479b, str. 6. Köşeli parantez içi metin düşmüştür: *Şemseddin'in tabkiki*, s. 377.

¹⁷² 4894/12, 69b, str. 4; *Âsî'nin tabkiki*, s. 123; 868/8, 114a, str. 14; *ilk tabkik*, s. 150. "القوة": 4829/28, 120a, str. 1; 4894/100, 479b, str. 7; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 377.

¹⁷³ 868/8, 114a, str. 15; *ilk tabkik*, s. 150; *Âsî'nin tabkiki*, s. 123. "وحصل": 4894/12, 69b, str. 4; 4829/28, 120a, str. 1; 4894/100, 479b, str. 7; *Şemseddin'in tabkiki*, s. 377.

حدث في النفس الناطقة (هيئة إذعانية)¹⁷⁴ وأثر انفعالي ورسخ¹⁷⁵ في النفس الناطقة. ومن شأنها أن تجعلها قوية¹⁷⁶ العلاقة مع البدن شديدة الانصراف¹⁷⁷ إليه.

وأما ملكة التوسط فالمراد (منها البراءة عن)¹⁷⁸ الهيئات الانقيادية وتبقيه¹⁷⁹ النفس الناطقة على جبلتها¹⁸⁰ مع إفادة هيئة¹⁸¹ الاستعلاء والتنزه¹⁸²، وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها إلى جهة

¹⁷⁴ 4829/28, 120a, str. 1; 4894/100, 479b, str. 7. (هيئة): 4894/12, 69b, str. 4; *Ásí'nin tabkiki*, s. 123; 868/8, 114a, str. 16; *ilk tabkik*, s. 150. (إذعانية): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377.

¹⁷⁵ 868/8, 114a, str. 17; *ilk tabkik*, s. 150; *Ásí'nin tabkiki*, s. 123. "قد رسخ": 4894/12, 69b, str. 5; 4829/28, 120a, str. 2; 4894/100, 479b, str. 7-8; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377.

¹⁷⁶ 4894/12, 69b, str. 5; *Ásí'nin tabkiki*, s. 123; 868/8, 114b, str. 1; *ilk tabkik*, s. 150. "قوى": 4829/28, 120a, str. 2; 4894/100, 479b, str. 8. Bu kelime düşmüştür: *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377.

¹⁷⁷ 4894/12, 69b, str. 5; *Ásí'nin tabkiki*, s. 123; 868/8, 114b, str. 1; *ilk tabkik*, s. 150; 4829/28, 120a, str. 2; 4894/100, 479b, str. 8. (لا نصا لانصراف): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377.

¹⁷⁸ 4894/12, 69b, str. 6; *Ásí'nin tabkiki*, s. 123. (منها البرية عن): 4829/28, 120a, str. 3; 4894/100, 479b, str. 9. (منه التنزيه عن): 868/8, 114b, str. 2-3; *ilk tabkik*, s. 150.

(منها التنزيه عن): *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377.

¹⁷⁹ 4894/12, 69b, str. 6; *Ásí'nin tabkiki*, s. 123; 868/8, 114b, str. 3; *ilk tabkik*, s. 150. "وتنقيه": 4829/28, 120a, str. 3; 4894/100, 479b, str. 9. "وتبعية": *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377.

¹⁸⁰ 4894/12, 69b, str. 6; *Ásí'nin tabkiki*, s. 123; 868/8, 114b, str. 4; *ilk tabkik*, s. 150; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377. "جبلها": 4829/28, 120a, str. 3; 4894/100, 479b, str. 9.

¹⁸¹ 4894/12, 69b, str. 7; *Ásí'nin tabkiki*, s. 123; 868/8, 114b, str. 4; *ilk tabkik*, s. 150; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377. "هذه": 4829/28, 120a, str. 3; 4894/100, 479b, str. 9.

¹⁸² 4894/12, 69b, str. 7; 4829/28, 120a, str. 3; 4894/100, 479b, str. 9. "والتنزيه": 868/8, 114b, str. 2; *ilk tabkik*, s. 150; *Ásí'nin tabkiki*, s. 123; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377.

البدن بل عن¹⁸³ جهته. فإذا فارقت وفيها¹⁸⁴ الملكة الحاصلة بسبب الاتصال بالبدن كانت قريبة النسبة¹⁸⁵ من حالها (وهي فيه)¹⁸⁶، ولهذا الكلام تمام ذكر في موضعه* (والسلام).

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين. تمت¹⁸⁷ ♦ يعون الله.*

¹⁸³ 4894/12, 69b, str. 7; *Âsî'nin tabkiki*, s. 123; 868/8, 114b, str. 6; *ilk tabkik*, s. 150; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377. "على": 4829/28, 120a, str. 4; 4894/100, 479b, str. 10.

¹⁸⁴ 4894/12, 69b, str. 8; *Âsî'nin tabkiki*, s. 123; 868/8, 114b, str. 7; *ilk tabkik*, s. 150; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377. "ومنها": 4829/28, 120a, str. 4; 4894/100, 479b, str. 10.

¹⁸⁵ 4894/12, 69b, str. 8; *Âsî'nin tabkiki*, s. 123; 868/8, 114b, str. 8; *ilk tabkik*, s. 151. "الشبه": *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377. "النسبية": 4829/28, 120a, str. 5; 4894/100, 479b, str. 11.

¹⁸⁶ 4894/12, 69b, str. 8; *Âsî'nin tabkiki*, s. 123; 868/8, 114b, str. 8; *ilk tabkik*, s. 151; 4829/28, 120a, str. 5; 4894/100, 479b, str. 11. "وفية": *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377.

* *Risâle fi'l-Birr ve'l-ism* içindeki *Risâle fî 'ilmi'l-ablâk* ile örtüşen metnin bittiği noktadır. Karşılaştırmak için bkz. 4829/28, 120a, str. 5; 4894/100, 479b, str. 11.

¹⁸⁷ 4894/12, 69b, str. 9; *Âsî'nin tabkiki*, s. 123.

(والحمد لله ملهم الصواب وصلاته وسلامه على محمد النبي وآله وأصحابه خير الأصحاب. تم.) 868/8, 114b, str. 10-14; *ilk tabkik*, s. 151.

(والحمد لله ملهم الصواب وصلاته وسلامه على محمد وآله وصحبه خير الأصحاب. تمت الرسالة.) *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377.

♦ Risale tamamlandı: 868/8, 114b, str. 14; *ilk tabkik*, s. 151; *Şemseddîn'in tabkiki*, s. 377.

* Risale tamamlandı: 4894/12, 69b, str. 9; *Âsî'nin tabkiki*, s. 123.

Ahlâk İlmi Risalesi*

Rahmân Rahîm olan Allah'ın adıyla,

Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh b. Sînâ (r.a.) ahlâk konusunda der ki:

Nefsinin durumuna özen gösteren, faziletlerin neler olduğunu tanımayı seven, nefsinin arındırmak için onun bu faziletlerle nasıl donanacağını arzu eden; [ayrıca] reziletlerin nelerden ibaret olduğunu ve nefsinin bunlardan temizlemek için onu nasıl koruyacağını bilmek isteyen ve en faziletli hayatı seçen kimse, kâmil insan olmanın hakkını yerine getirmiş ve böylece dünya ve âhiret mutluluğuna hazırlanmış olur. İmdi, bu kimsenin yapması gereken şey, İlimlerin Sayımı kitaplarında belirtilen her ilmi tahsil ederek teorik düşünme gücünü olgunlaştırması; ayrıca, temeli iffet, cesaret, hikmet ve her faziletin kendisiyle bir şekilde ilişkili bulunan adaletten ibaret faziletlerle de eyleme yönelik gücünü geliştirmesi ve bunların karşıtı olan reziletlerden de kaçınmasıdır.

İffet, şehvet gücü; cesaret, öfke gücü ve hikmet, ayırt etme (**temyîz**) gücüyle ilgilidir. Adalet ise her faziletin esas ve alt bölümlerinin toplamından ibaret olup diğer faziletler onun türü veya birleşimi gibidir. Bu faziletlerin alt bölümlerinden olan cömertlik ve kanaatkârlık şehvet gücüyle ilgilidir. Sabır, yumuşak huyluluk, saygınlık, iffet, bağışlama, affetme, yüce ruhluluk, sır saklama gibi faziletler öfke gücüne bağlıdır. Hikmet, belâgat, kıvrak zeka, doğru görüş, temkinli olma, doğruluk, vefa, merhamet, haya, sevgi, yüksek ideal, ahde vefa göstermek ve alçak gönüllülük de [ayırt etme gücüne bağlı faziletlerdir].

Cömertlik ve kanaatkarlık şehvet gücüyle ilgilidir. Sabır, yumuşak huyluluk ve bu benzerleri olan saygınlık, affetme, bağışlama, yüce ruhluluk, sır saklama öfke gücüne bağlı faziletlerdir. Hikmet, belâgat, kıvrak zeka, doğru görüş, temkinli olma, doğruluk, vefa, merhamet, haya, yüksek ideal, ahde vefa göstermek ve alçak gönüllülük gibi faziletler yine ayırt etme gücüyle ilgilidir.

* Çeviride önemli katkılarından dolayı Sayın Hocam Prof. Dr. Mahmut Kaya'ya saygılarımla teşekkür ederim.

İffet: Şehvet gücünün faziletlerinden biri iffettir. Bu, yiyecek, içecek ve cinsel istek gibi duysal şehvetlere karşı açgözlülüğü kontrol altına alman ve bu tür arzulara sağlıklı düşünerek egemen olmandır.

Kanaatkârlık: Geçimini sağlama ve bedeninin besin ihtiyacını karşılamanın ötesine geçmemek için kendine hakim olman ve başkasında gördüğün fazla şeylere göz dikmemendir.

Cömertlik: Hemcinslerinin ihtiyacını karşılama hususunda, malından gönül rahatlığıyla harcama yapmaya ve paylaşılması mümkün olan şeyleri paylaşmaya kendini alıştırmandır.

Cesaret: Öfke gücüne ilişkin faziletlerden olan cesaret; insanın başına gelebilecek olumsuzluklara karşı koyma, namusunu ve başka değerleri savunma hususunda karşılaşacağı acılara aldırmmamaktır.

Sabır: İnsanın başına gelen ıstırabı metanetle karşılayarak gücünü kontrol etmesi; aklının kararıyla insanı kendine yönelten arzu sevgisinin üstesinden gelmesi ve yine aklının kararıyla durumu ters-yüz etmekten aşırılığından kaçınmasıdır.

Yumuşak huyluluk: Kötülüğü kendisine dokunan bir kişiye karşı aşırı tepki göstermeyerek kendine hakim olmaktır. Bu durum saygınlık, bağışlama, affetme, kendine hakim olma, tahammül etme, sebat etme ve öfkeyi yenme olarak da adlandırılabilir.

Yüce ruhluluk: İnsanın başına önemli işler geldiği ve kalbi heyecanla çarptığında, şaşkınlığa ve paniklemeye düşmeyip soğukkanlılığını koruyarak o konuda gerekli olanı yapmaktır. Bu, geniş yüreklilik olarak da adlandırılır.

Sır saklamak: İnsandaki konuşma yetisini kontrol edip içinde sakladığı ve dışa vurulduğunda zararlı olacak bir sırrın ifşası veya zamanından önce açıklanmasıdır.

İlim: Ayırt etme gücünün en değerli fazileti olan ilim, insan aklının kavraması mümkün olan şeyleri hiç bir hata ve eksikliğe düşmeden kavramasıdır. Eğer bu, kesin bilgi ve gerçek kanıtı dayanıyorsa hikmet olarak adlandırılır.

Belâgat: Tahayyül edilen veya akledilen kavramların muhataba aktarılması gerektiğinde bu bilgileri güzel bir üslupla dile getirmektir.

Zeka ve güçlü sezgi: Bu, duyu verilerinin anlamlarının mahiyetini çok hızlı kavrayan bir güçtür.

Doğru görüş: Hakkında kesin görüş bulunmayan bir konuda doğruyu buluncaya kadar olayların sonucunu iyi düşünmek ve doğruya ulaşmak için yapılaması gerekeni iyi yapmaktır.

Temkinli olmak: Ortaya çıkan olaylar karşısında mümkün olduğunca zararlı olandan uzak durup huzur ve güvenliği elde edecek çalışmayı yapmaktır.

Doğruluk: Duygu ve düşünceyi ifadede bir alet durumundaki dilin söylediklerinin gerçeğe örtüşmesidir. Yani içindekini dilinin ve dilindekini içindekinin yalanlamaması durumudur. Aksi takdirde olaylar ters yüz edilmiş ve yapılması gereken hükümler iptal edilmiş olur.

Vefa: Kişinin üstlendiği şeyin devamını getirmesi ve sözünde durmasıdır.

Merhamet: Bir acı yaşayan veya başına olumsuz bir şey gelen kişiye şefkatli davranmaktır.

Haya: İşlendiği takdirde birtakım çirkinliklere yol açacağı düşüncesiyle ruhun yapılan çirkinlikleri reddetmesidir.

Yüksek ideal: Fazileti ve şerefi arttıracak şeyleri elde etmekle yetinmeyip daha değerli ve daha önemli olana yükselmeyi gaye edinmektir.

Ahde vefa göstermek: Birbirleriyle tanış-biliş olanların aralarındaki yakınlık ve dostlukların korunması ve anıların yaşatılmasından ibarettir.

Alçak gönüllülük: Hemcinslerine karşı böbürlenene ve sahip olduğ u bedeni veya ruhi meziyetlerle kendini beğenmiş birine karşı, insanın doğ uştan birtakım zaaf ve eksik tabiatta yaratıldığını bilen kimsenin, bu bilgiyle ona engel olmasıdır.

Bu faziletler ve bunların hangi güçlerle ilişkili oldukları kısaca anlatıldı. Fazilet veya rezilet olarak sayılan ahlâkın ve nefsânî güçlerin nelerden ibaret olduğ unun belirlenmesi ise ayrı bir konudur. Aynı şekilde söz konusu faziletlerin belirlenmesi ve her birinin belirlenmesi hususunda din bilginlerinden yararlanır. Bu konuda insanın yapması gereken şey, bu faziletleri elde etmek ve bunların karşıtı olan reziletlerden kaçınmaktır. Zaten faziletlerin çoğu, [iki aşırı uç sayılan] rezilliklere nispetle orta

[dengeli] yerde olmaktır. Bir başka deyişle fazilet, ifrat ve tefrit denilen iki rezilliğin ortasıdır. [Meselâ:]

İffet: Aşırı şehvet düşkünlüğü ve benzeri reziletlerle duygusuzluk ve isteksizlik arasında orta bir davranış şeklidir.

Cömertlik: İsrâf ile cimrilik arasında orta tutumdur.

Adalet: Zulüm etme ile zulme uğrama arasında orta bir davranıştır.

Kanaatkârlık: Aç gözlülük ile kendine yetecek kadarını bile küçümseme arasında orta bir tavidir.

Cesaret: Korkaklık ile saldırganlık arasında orta bir davranış biçimidir.

Söz konusu bu faziletlerin zıttı olup sakınılması gereken rezilliklerden bazıları şunlardır: Kıskançlık, kin, yumuşak huyluluğun karşıtı olan intikam, müstehcenlik, kötü söz söylemek, açık saçık konuşmak, sövmek, gıybet etmek, söz taşımak, koğuculuk, yalan söylemek, sabrın karşıtı olan tahammülsüzlük, sıkıntılı olmak, yüce ruhluluğun karşıtı olan sır tutamamadır. Ayırt etme gücüne ilişkin faziletlerin en büyüğü olan ilme zıt, kusurların en büyüğü rezillik olan cehalet, belâgat karşıtı olan tutukluluk, zekâ ve güçlü sezgi gücünün karşıtı olan budalalık, temkinlilik karşıtı olan âcizlik, vefasızlık, ihanet, merhamet karşıtı olan katı yüreklilik, yüzüzlük, bayağlık, sözünde durmama, vurdum duymazlık, hakkı olmadığı şeyle övünme, kibir ve adaletin karşıtı olan zulüm.

Faziletlerin nasıl elde edileceği ve rezilliklerden nasıl korunulacağı gibi hususlar kendi yerinde açıklanmış olup burada sözü uzatmaya gerek yoktur. Bu konudaki temel ilke; her insanı doğuştan güzellikleri yapma yetisine sahip olduğu gibi çirkinlikleri de yapma yetisine sahip olduğunu bilmendir. İyisi olsun kötüsü olsun bütünüyle ahlâk, kazanılan bir şeydir. Bu nedenle, kazanılmış ahlâkı olmayan bir insanın ahlâk edinmesi veya kendisindeki kazanılmış ahlâkı, iradesini kullanmak suretiyle bu ahlâkın tam da tersine dönüştürmesi mümkündür. Alışkanlıkla edindiği bir ahlâktan vazgeçmesi mümkündür. Kendisindeki kazanılmış bir ahlâk olmayan kişinin güzel bir ahlâk elde etmesini veya kendinde bulunan bir ahlâkı değiştirmesini sağlayan şey, alışkanlıktır. Alışkanlık derken, uzun zaman, sık aralıklarla bir şeyi tekrar tekrar yapmayı kastediyorum. Çünkü güzel ahlâk da kötü ahlâk da bir şeyi tekrarlamak suretiyle kazanılır. Bu

durumda, alışkanlıkların alışkanlık haline gelmesiyle güzel ahlâkın bizde oluşacağını söylememiz gerekir. Bu da, iyi ahlâklı kişilerin yaptıkları davranışları alışkanlık edinmekledir. Benzer biçimde, daha başlangıçta kötü ahlâklı kişilerin yaptıkları davranışlar alışkanlık edinildiğinde bu alışkanlıklar bizde kötü ahlâkı meydana getirir. Aynı durum zanaat edinmede de böyledir. Mesela usta bir marangozun yanında çalışıp onun yaptıklarını alışkanlık haline getiren başarılı, beceriksiz marangozun yanında çalışıp onu taklit eden insan başarısız bir marangoz olur.

Ahlâkın alışkanlıkla elde edileceğinin bir başka kanıtını değerli ve başarılı siyaset adamlarında görmekteyiz. Zira onlar yaptıkları iyi [örnek] davranışlarıyla ülkelerinin halkının iyi birer vatandaş olmalarını sağlarlar. Kötü ve baskıcı siyasetçiler de bu hareketleriyle halklarının kötü insan olmalarına neden olurlar.

Bu davranışlardan hangisinin iyi olduğuna gelince, [artısı eksisi olmayan, dengeli davranış] orta yolu izlemektir. Çünkü davranışlar [aşırılıktan uzak] orta olanı izlerse güzel ahlâk kazanılmış olur. Güzel ahlâkı elde etmek için yapılması gerekeni yaptığı halde bunu başaramaz ise aynı davranışları yapmaya devam etmelidir. Şayet güzel ahlâkı elde etmeden önce bir kimsenin davranışlarında aşırılık veya eksiklik varsa o kötü ahlâk edinmiştir. Güzel ahlâk edindikten sonra da aşırılıklar devam ederse o güzellikleri alır götürür. Bu durum vücut sağlığıyla ilgili durum gibidir. Sağlığa kavuşunca onu korumalı; kavuşamayınca kavuşuncaya kadar çalışmak gerekir. Sağlığı kazanmanın çaresi, tıp sanatının belirttiği üzere yeme, çalışma, istirahat ve diğer işlerde dengeli olanı yapmaktır. Eğer bu işlerde orta yol izlenirse sağlıklı değilse bile sağlığını kazanır; sağlıklı ise onu korumaya çalışmalıdır.

İnsana sağlığını kazandıran veya koruyan dengeli yaşantı, tedavi edilen beden durumuna ve uygun zamana göre belirlenir. Mesela Zeyd'in bedenine göre dengeli olan sıcaklık, Amr'ın bedenine göre aşırı sayılabilir. Ayrıca bir vücuda kış mevsiminde dengeli gelen sıcaklık, yaz mevsiminde dengeli gelmeyebilir. Demek ki bir iş ve davranışın dengeliliği zaman ve mekâna göre ayarlanır.

Davranışlardaki orta tutum da böyledir; o da zaman ve mekâna göre belirlenmektedir. Ayrıca o, davranışın kimden, hangi amaçla ve nerede yapıldığına da bağlıdır. Nitekim doktor da ısıya eğilimli vücudun hararetini düşürmek suretiyle tedavi ettiği gibi vücut ısısı düşük olana da

ısını arttıracak tedaviyi uygular. Tıpkı bunun gibi kendimizi incelediğimizde ahlâkî eğilimimiz aşırılıktan (ifrât) yana ise onu kısıtlayarak (tefrît) dengelemeliyiz. Şayet ahlâkî eğilimimiz eksikten yana ise dengeli olan orta tutumu buluncaya kadar onu arttıracak dengelemeliyiz. Bu konudaki yöntem; aşırılıkları karşıt davranışlarla dengelemek için onları alışkanlık haline getirinceye kadar tekrarlamaktır. Bu süreci istediğimiz yöndeki davranışları, alışkanlık haline getirinceye kadar devam ettiririz. Eğer nefsimiz ifrata eğilimliyse onu tefrit yönüne; tefrite eğilimliyse ifrata doğru tam ortayı buluncaya veya orta tutuma yaklaşmaya kadar onu eğitiriz.

Bilmeliyiz ki, insan nefsinin [zihninin] işlevi sadece kavramları algılamakla [bilgi üretmekle] sınırlı değildir; bedenle birlikte gerçekleştireceği başka fiiller de vardır. Mutluluk o fiiller sayesinde elde edilir. Bu davranışlar adaletten yani itidalden önce gelir. Zira adaletin [itidalin] anlamı, nefsin hoşlandığı ve hoşlanmadığı, öfkelenmediği ve öfkelenmediği, hayatı yönettiği ve yönetmediği gibi birbirine zıt ahlâkî durumlarda orta yolu izlemesidir.

Ahlâk, kendisine uyma ve uymama hususunda akli cezbeden bir tutum ve davranıştır. Nefis ile beden arasındaki ilişki etki ve edilgiyi gerektirir. Bedene ait güçler bazı şeyleri gerektirirken, nefis akıl gücü sayesinde birçok konuda ona zıt şeyleri yapmayı gerektirir. Bazen nefis bedene baskın gelerek onu kontrol eder, bazen de beden baskısında kalarak onun istediği doğrultuda hareket eder. Eğer nefis sürekli olarak bedene boyun eğecek olursa onda bedenin isteklerine kolayca itaat eden bir oluşum ortaya çıkar ki, önceden nefse güç gelmeyen engeller güç gelmeye başlar ve artık nefis hareketlerini kontrol edemez hale gelir. Fakat nefis bedeni sürekli kontrol edecek olursa o zaman nefiste öyle yüce bir duygu ortaya çıkar ki, önceden bedeninden ayrılması kendisine güç gelirken artık kolay gelmeye başlar. Bedenin isteklerine boyun eğme durumu aşırı uçlarla ilgili fiillerde gerçekleşir. Nefisteki yüce duygu ise aşırılıktan uzak orta davranışta meydana gelir. Nefsin mutluluğu kendinde gerçekleşen yetkinliktedir ki, bu da onun bilgin ve akıllı olmasıyla ilgilidir. Bedenle olan ilişkide nefsin mutluluğu ise yüce duygunun baskın gelmesiyle gerçekleşir.

Bize düşen yetkinliği talep etmektir; bu da maddeden soyut [göksel] varlıklarla [dünyadaki] olaylar arasındaki bağıntıyı düşünüp tasarlamak ve böylece nefis bedenden ayrılırken onu en mükemmel dereceye ulaşacak bir kıvama hazırlamaktır. Ayrıca bunun gerçekleşmesi

için bedene ait arzu ve isteklerin nefisle olan ilişkisini kesmenin çarelerini aramalıyız. Bu da, nefse ait güçleri dengeli kullanmakla gerçekleşir. Mesela şehvet gücü, iffetli yaşam ve öfke gücü yığıtçe yaşam tarzıyla dengelenir. Bu tarz bir hayat yaşayan kimse dünyadan ayrılırken ebedi lezzete gark olur ve o kendinde asla değişmeyen bir olgunluğa bürünür; İlk Gerçek'i [Allah'ı] ve O'ndan sonraki [yüce makamları] müşahede eder. Her ne kadar beden farkına varmasa da hakiki lezzet alan ve bütün bunları kendinde tasavvur eden ve kendi kemalinin farkına varan nefsi-nâtika denen akıldır. Başka bir deyişle insanın mutluluğu ancak nefsin amelî [pratikle ilgili] yönünün ıslahıyla tamamlanır. Bu ise iki zıt ahlâkî eğilimin ortasını bulmakla gerçekleşir.

Hayvânî güçler, nefse boyun eğdiren bir durum meydana getirirken düşünen güçler ise nefsin üstün gelmesini ve edilgin hale gelmesini sağlar. Şayet hayvânî eğilimler güçlenerek akla baskın çıkan bir yetenek kazanırsa akılda bir boyun eğme ve edilginlik durumu ortaya çıkıp yerleşir. Bu durumda nefsin, bedenî [arzularla olan] ilişkisi güçlenir ve beden onu fazlasıyla kendine bağlar. Dengeli davranış melekesi, nefsin bedenî arzulara itaat etmekten kurtulup aklın bu arzulara egemen olma ve bedenî alâkalarından soyunmayı sağlayan yapının oluşmasıyla birlikte kendi aslı yapısını koruması ve nezaheti ile üstünlüğünü göstermesidir. Bu durum nefsin özüne zıt olmadığı gibi bedenî hazlara meyletmesine değil onlardan uzaklaşmayı ifade eder. Nefsin bedenden ayrıldığı andaki durumu, bedenle birlikteki ilişkisine yakın bir durumu anımsatır. Bu konunun tamamı ait olduğu yerde anlatılmıştır vesselâm.

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a layıktır, efendimiz Hz. Muhammed'e ve onun bütün ailesine salât-u selam olsun.

Allah'ın yardımıyla bu risâle tamamlandı.

İBN BÂCCE VE ŞİİR

Fatih TOKTAŞ*

ÖZ

İnsan doğasının hoş ve güzel olanı aradığının bilincinde olmakla birlikte Platon, ideal devlet kavrayışında yurttaşın kendi istediği gibi yaşamasını uygun görmemekte ve bundan dolayı şairleri ve şiiirleri sıkı bir denetime tabi tutmaktadır. Aristoteles ise büyük ölçüde Platon'a katılmakla birlikte şiiiri, insanın estetiğe duyduğu ilginin yanı sıra epistemolojik değeri bakımından da incelemiştir. Bu iki Yunan düşünürünün görüşlerini uzlaştıran Fârâbî, şiiiri; hem Aristoteles gibi daha çok epistemolojik hem de Platon gibi daha çok erdemli devlette yaşayanların daha iyi yurttaş olmaları için ne şekilde kullanılması gerektiği hususuna yoğunlaşmıştır. İbn Bâcce, Platon ve Fârâbî'nin aksine erdemli toplum/devlet değil, erdemli olmayan toplumlarda yaşayan erdemli birey (el-mütevahhid) fikrini kurgulamıştır. Ona göre bu birey, akli/felsefi bilgiye ulaşarak kendini gerçekleştirebilir, kendini anlayan yakın bir çevreyle hayatını paylaşmak suretiyle de mutluluğa ulaşabilir. İbn Bâcce, içinde yetiştiği İslâm kültürünün de etkisiyle şiiiri, akli/felsefi bilginin elde edilmesinde veya bu bilginin dostlara aktarılmasında bir araç olarak kullanmış gözükmektedir. Bu makalede, şair olarak İbn Bâcce'den değil, bir filozof olarak İbn Bâcce'nin eserlerinde şiiiri nasıl kullandığı incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Bâcce, Felsefe ve Şiiir, Fârâbî.

IBN BAJJA (AVEMPACE) AND POETRY

ABSTRACT

Plato, in his understanding of ideal state, every citizen would not be allowed to live freely with all their wishes even though he is aware that the human nature searches the good and beauty; and therefore he tries to control tightly all poets and their poems. Aristotle sharing massive agreement in these thoughts with Plato, examines the poems regarding their epistemological values along with the aesthetical value given by human being. al-Farabi merging these two Greek philosopher's thoughts, he takes the poems into account in both

* Doç.Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 24/03/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 10/05/2016

epistemologically, as in Aristotle's method, and its practical usage for a virtuous state aiming for how to make individuals better citizens. Ibn Bajja (Avempace), unlike Plato and al-Farabi, builds not a virtuous society or state but an idea of a virtuous individual (al-mutawahhid) living in a non-virtuous state or society. According to him, this individual would develop himself by getting rational/philosophical knowledge, and also reach the great happiness by sharing his life with a close group or people who understands him. It seems that Ibn Bajja, with the influence of his Islamic culture he lived in, used the poems as an instrument for getting rational/philosophical knowledge or for transferring the knowledge to his friends. In this article, it has been examined that how Ibn Bajja had accompanied poems into his philosophical works as not a poet but a philosopher.

Key words: Ibn Bajja (Avempace), Philosophy and Poetry, al-Farabi.

I. Giriş:

İbn Bâcce, Batı İslâm dünyasının yani Endülüs'ün ilk önemli filozofu olarak kabul edilmektedir. Doğu İslâm dünyasında özellikle Yunanca ve Süryaniceden yapılan çevirilerle zenginleşen İslâm felsefesinin seçkin eserleri, Bağdat'ın yanı sıra bütün bir Endülüs'ün de düşünce hayatını zenginleştirmiştir. Bu çeviri süreci, hem felsefenin hamilerinin hem de İslâm filozoflarının yetişmesi bakımından iki İslâm coğrafyasında farklı zamanlarda etkisini göstermiştir. İslâm felsefesinin seçkin hâmisi olarak Halife Me'mun 813-833 ve Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem ise 961-976 yılları arasında iktidar sürmüşlerdir. Meseleye kronolojik açıdan bakıldığında bile felsefenin desteklenmesi bakımından iki İslâm dünyası arasında yaklaşık bir buçuk asırlık bir fark olduğu söylenebilir. Bu farklılık, iki dünyanın ilk filozofları olarak kabul edilen düşünürler arasında oldukça barizdir. İbn Bâcce'nin dostu ve öğrencisi İbnü'l-İmâm ile Endülüs'ün ikinci kuşak filozoflarından İbn Tufeyl'in, Endülüs'te felsefenin ilk temsilcisinin İbn Bâcce olduğu hakkındaki şahadetleri göz önüne alındığında,¹ Doğu'nun ilk filozofu Kindî (ö. h.252/ m.866) ile Batı'nın ilk filozofu İbn Bâcce (ö. h.470-533/ m.1077-

¹ İbnü'l-İmâm, "Mülhak" (*Res'ül'ü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde), thk. Mâcid Fahri, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. 175; İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, thk. Fâruk S'ad, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Baskı, Beyrut 1978, s. 111-112.

1139) arasında iki buçuk yüzyılı aşan bir zaman aralığı bulunduğu görülür.²

Pek çok İslâm filozofunda olduğu gibi İbn Bâcce'nin de hayatı hakkında yeterince bilgi bulunmamaktadır. Hicri 470 veya 475 yılında doğan İbn Bâcce'nin hayatının ilk dönemi, Endülüs'ün önemli şehirlerinden biri olan Sarakusta'da (Saragossa) geçmiştir. Bu şehrin köklü ailelerinden olan Tucîbilere mensup olmasından dolayı onun Sarakusta şartları çerçevesinde klasik bir eğitim aldığı varsayılabilir. Klasik kültür ansiklopedi yazarlarından İbn Ebî 'Useybia'nın İbn Bâcce'den 'hafız' olarak söz etmesinin³ yanı sıra dil bilgini İbn Sîd el-Batalyevsî ile dilbilgisi meselelerinde tartışmaya girişmiş olması ve -aşağıda daha ayrıntılı olarak değinileceği gibi- şiir ve müzikle yakından ilgilenmiş olması bu varsayımı destekler gözükmektedir.⁴ Yine muhtemelen köklü bir aileden gelmiş ve iyi bir eğitim almış olmasından dolayı İbn Bâcce, Endülüs'ün karışık siyaset ortamında Murabıtlarca iki defa vezirlik görevine atanmıştır. Murabıtlar, Emir İmâmüd'd-Devle'den Sarakusta şehrini almışlar, İbn Tîfelvî'ti de vali olarak atamışlardır. Eski emir ile yeni vali arasında ara buculuk yapmak istemesi İbn Bâcce'nin birkaç ay hapis yatmasına sebep olmuşsa da vali ile arasında başlayan samimi ilişkinin sonunda filozofumuz, vezir yapılmıştır. Vali İbn Tîfelvî'tin (ö. h. 1117) veya Sarakusta'nın hicri 1118 yılında Hristiyanlar'ın eline geçmesinden sonra İbn Bâcce, doğduğu bu şehirden ayrılmıştır. Ebû Bekr Yahyâ b. Yûsuf b. Taşfîn'e yirmi sene boyunca vezir olarak hizmet ettiğine dair bilgi dikkate alındığında İbn Bâcce'nin Sarakusta'dan

² Endülüs İslâm dünyasında felsefenin ortaya çıkması hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Sâid el-Endülüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 172-173; Abdülmü'tî Muhammed Beyyûmî, *el-Felsefetü'l-islâmiyye mine'l-maşrık ilâ'l-mağrib*, Dâru't-tıbbâ'ati'l-muhammediyye, Kahire 1982, s. 163-165; Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997, s. 9-12.

³ İbn Ebî 'Useybia, *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ'*, Dâru's-Sekâfe, 4. Baskı, C. III, Beyrut 1987, s. 100.

⁴ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 23, 25-26.

ayrıldıktan bir ya da iki sene sonra Endülüs'ten ayrılıp Fas'a yerleştiği anlaşılmaktadır.⁵

Kısa süren ilk vezirliğinin ardından ikinci kez yirmi yıl boyunca vezirlik yapan İbn Bâcce'nin sakin bir hayat sürmediği, ölüm sebebine dair yapılan spekülasyonlar da şahitlik etmektedir. Karışık bir siyasi ortamda bu kadar süreyle bir filozofun vezirlik yapması Endülüs-Fas kültürel ortamında çok da mümkün gözükmemektedir. Aydınlı'ya göre İbn Bâcce'nin ölünceye kadarki son yirmi yılını vezir olarak geçirmesi, diğer yeteneklerinin dışında doktorluğundan dolayı olabilir. Ayrıca bu varsayımı güçlendirecek dış ve iç delillerden söz edilebilir.

Dış delil olarak Endülüs-Fas kültür coğrafyasında felsefenin oldukça kaygan konumu gösterilebilir. Endülüs Halifesi II. Hakem'in felsefenin önünü açmasına karşın miladi 976-1009 yılları arasında hilafette bulunan oğlu II. Hişam döneminde mantık, astronomi ve felsefî ilimleri içeren eserler yakılmış, bu tür ilimlerle ilgilenenlere 'ilhâd' suçlamasında bulunulmuştur.⁶ İbn Rüşd'ün biyografisine ilişkin bir anekdot, İbn Bâcce'nin doğumundan yaklaşık yüzyıl önce II. Hişam tarafından gerçekleştirilen bu tavrın Endülüs'te görülen yegâne örneği olmadığını göstermektedir. Nitekim İbn Bâcce'nin ölümünden yaklaşık yarım yüzyıl sonra da -sebebi neye bağlanırsa bağlansın- İbn Rüşd, zındıklık ve kâfirlikle itham edilerek namaz kılmak için gittiği camiden dışarı çıkartılmış ve felsefeyle ilgili eserleri meydanlarda imha edilmiştir.⁷ Bu verilere dayanarak Endülüs-Mağrip kültür çevresinde bir kişinin, salt filozof kimliğiyle uzun yıllar vezirlik yapması makul gözükmemektedir. Bu noktada İbn Bâcce'nin durumu, yine İbn Rüşd ile karşılaştırılarak anlaşılır hale getirilebilir. İbn Rüşd, İbn Tufeyl'in önerisi ile Halife tarafından kendisine verilen Aristoteles'in eserlerini anlaşılır kılma görevini rahatça yerine getirebilmesi için halifenin özel doktoru olarak görevlendirilmiştir.⁸ Benzer bir durum İbn Bâcce için de düşünülecek

⁵ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", *DİA*, C. XIX, İstanbul 1999, s. 348; Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te" (*İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemleri* içinde), ed. M.Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2014, s. 331.

⁶ el-Endülüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 172-175.

⁷ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 20-21.

⁸ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 18-19.

olduğunda onun doktorluğu sayesinde uzun süre vezirlik yaptığı çıkarımı yapılabilir. Ancak bu varsayım, iç delillerle de desteklenmelidir. Zira tıp sanatına dair hiçbir ilgisi veya bilgisi olmayan birinin, halifenin sarayında böyle bir konumla korunması düşünülemez.

İbn Bâcce'nin doktorlukla ilişkisine dair iki üç delil bulunur. Bunlardan ilki, İbn Bâcce'nin Sarakusta'dan ayrıldıktan sonra İşbiliye'de tıp eğitimi almış olması ve bir süre doktorluk yaparak geçimini sağlamasıdır.⁹ İkinci ve en önemli iç delil, İbn Bâcce'nin biyoloji ve tıp alanında eserler kaleme almış olmasıdır. Bazı çağdaş araştırmacılarca II. Dünya savaşı sırasında kaybolduğu söylenen,¹⁰ ancak Aydınlı'nın yeniden gün yüzüne çıkardığı¹¹ Berlin yazmasında bulunan yirmi dört eserden bazıları doğrudan tıpla ilgilidir ve henüz yayınlanmamıştır. Ayrıca Aydınlı, biri *Kitâbü't-tecribeteyn 'alâ edviye İbn Vafâd* ve diğeri *Kitâbü'l-İhtisâri'l-Hâvî li'r-Râzî* olmak üzere iki tıp eserinin bulunduğunu ve bunların günümüze ulaşmadığını ifade etmektedir.¹² Üçüncü ve sonuncu delil ise İbn Bâcce'nin ölüm sebebine dair klasik kaynaklarda aktarılan bir spekülasyondur. Saraydaki diğer bürokratların yanı sıra İbn Bâcce, doktor İbn Zühr ile de -muhtemelen- mesleki bir çatışma içindedir ve onun tarafından zehirleterek öldürülmüştür.¹³ Bu yorum, ister doğru olsun isterse olmasın, İbn Bâcce'nin uzun yıllar saray çevresinde yaşadığı gerçeğine işaret etmektedir. Bizim için önemli olan, böylesi bir sosyal ve siyasal ortamda İbn Bâcce'nin felsefe ile ilişkisini nasıl sürdürebildiği hususu olacaktır.

Aydınlı'nın naklettiğine göre *İttisâli'l-'akl bi'l-insân* başlıklı eserinin İstanbul'da bulunan nüshasında İbn Bâcce, dostu ve öğrencisi İbnü'l-İmâm'a kavga ve gürültüden uzaklaşmak amacıyla Vehran'a gideceğini ve bu eserinin eksik kısımlarını orada tamamlamak istediğini yazmıştır.

⁹ Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufiley: Felsefe Endülüüs'te", s. 331; Lenn E. Goodman, "İbn Bâcce" (*İslâm Felsefesi Tarihi* içinde), çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, Açılımkitap Yayınları, 2. Baskı, C. I, İstanbul 2011, s. 349.

¹⁰ Cemâleddîn el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' 1983, s. 89; Mâcid Fahrî, "Preface" (*Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. V.

¹¹ Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 43.

¹² Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 48-49.

¹³ Aydınlı, "İbn Bâcce", s. 349.

Aydınlı, bu olayın kesin tarihinin bilinmediğini belirtmekle birlikte İbn Bâcce'nin eserlerinde kullandığı dilin kapalı, eserlerinin de tamamlanmamış görünümde olduğu hususu, İbn Bâcce sonrası kuşağın düşünürü olarak İbn Tufeyl ve bazı modern araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir.¹⁴ Eserlerinin kaleme alma biçimiyle ilgili bu değerlendirmenin yanı sıra İbn Bâcce'nin felsefesinde Fârâbî'nin konumu önemli gözükmektedir. Aslında bu husus, Batı İslâm kültürel çevresinin Doğu'dan bir farkını da yansıtmaktadır. Doğu'da felsefî ilimler, daha erken dönemde gelişmiş ve büyük ölçüde yapılan çevirilere dayanmaktadır. Buna karşın Batı İslâm dünyasında felsefenin gelişimi, sözü edilen çeviriler kadar Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî gibi düşünür ve İhvânü's-Safâ gibi felsefe akımlarının da desteği çerçevesinde gelişmiştir.¹⁵ İbn Bâcce özelinde ise filozofumuz, Fârâbî'ye övgüyle yaklaşmış; onun bazı mantık eserlerini yorumladığı gibi felsefesinde büyük ölçüde Fârâbî'nin yaklaşımını sürdürmüştür. Hatta o, Fârâbî'nin bütün eserlerinin Endülüs'e ulaşmamış olmasından da müşteki gözükmektedir.¹⁶ Bu makale, bir Fârâbî izleyicisi olarak İbn Bâcce'nin şiir meselesine yaklaşımını tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

II. İbn Bâcce Öncesinde Felsefe ve Şiir İlişkisi:

Câhiliye döneminde olduğu gibi İslâm'ın geliştikten sonra da Araplar arasında şiir, güçlü bir kültürel değer olma özelliğini sürdürmüştür. Bunun belki de en açık göstergesinin, Müslüman Arapların kuşaklar boyunca câhiliye dönemlerinden gelen şiirleri korumuş olmalarıdır. Öte yandan İbn Bâcce'nin etkilendiği filozoflar olarak Fârâbî, Platon ve Aristoteles de şiire dair bir tavır belirlemişlerdir. En azından bazı eserlerinde şiire yer veren İbn Bâcce'nin felsefe yaparken şiiri kullanmasını nasıl temellendirdiğini anlamak için öncelikle seleflerinin şiire yaklaşımını irdelemek gerekmektedir.

¹⁴ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 112; Muhammed el-Ma'sûmî, "el-Mukaddeme" (*Kitâbü'n-Nefs* içinde), Dâr Sâdir, 2. Baskı, Beyrut 1992, s. 5-6; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 39-40.

¹⁵ Goodman, "İbn Bâcce", s. 348.

¹⁶ İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'* (*Resâ'ilü İbn Bâcce el-ülâhiyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. 114.

Platon'un felsefe anlayışı bağlamında sanata dolayısıyla şiire yaklaşımı, Arslan'ın da belirttiği gibi üç başlık altında incelenebilir. Bunlar, sırasıyla sanatın mahiyeti, bilgi bakımından değeri ve sanatın ahlâk ile siyasetin amaçları doğrultusunda yurttaşların eğitiminde kullanılmasıdır.¹⁷ Felsefesini idealar anlayışı üzerine kurgulayan Platon'a göre sanat, taklidin taklidi ya da kopyanın kopyasıdır. Zira idealar, gerçeğin tam da kendisidir; içinde yaşadığımız evrende var olan bütün nesnelere ise ideaların taklididir. Bu durumda, bir ırmağın resmini yapan ressam, esasen bir ideanın kopyasını resmetmekte, bir ideayı taklit etmektedir.¹⁸ Bununla birlikte Platon, sanatı tamamen dışlamaz ve onun değerini görmezlikten gelmez.¹⁹ Zira sanat, bir yandan da insan ruhunun, güzel ideasını arayışının bir yansımasıdır.²⁰ Bir başka deyişle Platon, güzelliği de bir idea olarak görmekte; hem doğanın hem de sanatın bu güzel ideasını aramakta olduğunu belirtmektedir. Nitekim o, bir sanatçı olarak şairin, ancak tanrısal esinle şiirlerini kaleme dökebileceklerini söylemektedir.²¹ Bu durumda Platon'un, ideayı kavrama amacını taşıyan bilgi ile bu ideayı yakalamaya çalışan estetik arasında kurduğu ilişki açıklanmalıdır.

Sokrates'in talebesi olarak Platon, kesin bilgi arayışının peşinde koşar ve bu nedenle de sofistlere kesin bir karşıtlık duyar. Nitekim o, kesin bilgi vermediği gibi bilgi arayışını da yanlış yollara sevk etmesi sebebiyle retoriği, sözle insanları kandırma veya dalkavukluk yapma sanatı olarak görmektedir. Retorikte söylenenlerin, yere ve zamana göre değişkenlik göstermesine karşın felsefede, her zaman her yerde bir ve aynı şeyin söylendiği vurgulanır. Bir başka deyişle felsefenin sunduğu bilgi

¹⁷ Ahmet Arslan, *İlkeçâğ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, C. III, İstanbul 2009, s. 356.

¹⁸ Platon, *Şölen*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Yayınları, XII. Baskı, İstanbul 2015, 211a-c, s. 55-56; *Büyük Hippias (Eflatun II içinde)*, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1975, 287c-288e, s. 430-433; *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul 1992, 597b, 598b, 599a, s. 283, 284, 285.

¹⁹ Frederick Copleston, *Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1989, s. 175, 176.

²⁰ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, 668a-b, s. 107-108.

²¹ Platon, *İon*, çev. Hasan Bozkurt, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1989, 533d-e, 534b, 535a, s. 17, 18, 19.

sadece doğru iken retoriğin verdiği kanı, doğru olabileceği gibi yanlış da olabilmektedir.²² Böylece Platon'un bilgi meselesi söz konusu olduğunda, şiiri de içinde barındıran sanata olumlu yaklaşamayacağı açıktır.²³ Bunun biri bilgi ve diğeri insan ruhunun yapısı olmak üzere iki temel sebebi olduğu söylenebilir.

Meseleye bilgi açısından yaklaşıldığında sanat; ya hakikatin düşük düzeyde bir yansımasını vermekte ya da hakikati çarpıtmakta, bilgiyi saptırmaktadır. Bu durumda da Platon'un sanata çok da sevecen yaklaşmaması anlaşılırdır. Öte yandan insan, yalnızca bir akıl varlığı değildir. İnsanın bütüncül bir ruhu olmakla birlikte, işlevsel olarak bu ruh; akıl, arzu ve öfke güçlerini içermekte ve şiir, bu bölümlerin işlevlerinin karışmasına yol açabilmektedir.²⁴ Sanat kimi zaman hakikatten sapıyor olsa da duygu ve heyecanlarının bir yansımasıdır ve bundan dolayı insanın benliğinden ve toplumdan dışlanması mümkün olmayan bir gerçekliğe sahiptir.²⁵ Kabulü veya reddi arasındaki bu ikilem Platon tarafından sanatın, eğitimde kullanılabilir olmasıyla bir çözüme kavuşturulacaktır.

Gerçekliğin ikinci dereceden bir taklidi olup insanlara haz sağladığından dolayı Platon tarafından sanat, iki açıdan denetime alınır. Buna göre taklit, gerçekliği saptırmakta veya ondan uzaklaştırmaktaysa bu tür sanatın, ideal devlete ve topluma sızmasına izin verilmemelidir. Nitekim Platon, tanrılar ve kahramanları kötü ve ahlak dışı davranışlar atfeden şiirlerin, insanları dine ve toplumun dokusuna karşı saygısız tutumlara yöneltebileceği endişesi taşır. Aynı şekilde o, ahlaksız davranışları öne çıkaran şiirlerin de tehlikeli bulur. Zira bu tür şiirler, yurttaşları kötü ve ahlâk dışı davranışlar sergilemelerine yol açabilir. Dahası bu tür şiirler, haz duygusunda da bir taşkınlığa yol açmakla aklın denetiminde olan bir yaşam biçimini engellemektedir. Bu gerekçelerden yola çıkarak Platon, sözü edilen türde şiirler yazan şairlerin, ideal

²² Platon, *Gorgias*, çev. Reyhan Erben, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1989, 452e, 454c-e, 463b-e, 482a, s. 12, 15-16, 20-21, 63-64.

²³ Copleston, *Platon*, s. 175, 176.

²⁴ Platon, *Devlet*, 435b-c, 439c-e, 595a-b, s. 124-125, 129, 281.

²⁵ Platon, *Yasalar*, 658e-659a, s. 94.

devletten sürülmesini önermektedir.²⁶ Öte yandan Platon, başka bir şiir türüne de kapılarını açık tutmaktadır. Buna göre tanrıları, kahramanları ve iyileri ya da iyilikleri öven, yurttaşları tanrısalca olan iyi davranışlara yönlendiren şiirleri büyük bir memnuniyetle devletine kabul eder. Bu tür şiirler, yalnızca gerçekliğin iyi örnekleri olarak kalmamakta ayrıca insanlara zararı olmayan hazlar da sunmaktadır.²⁷ Böylece Platon müzik ve şiir gibi sanatların, 'iyi' oldukları sürece yurttaşların gerçekleri öğrenme sürecinde bir araç olarak kullanılmasını; bu süreçte de idea bilgisi ve ahlâkın denetiminde olması gerektiğini ileri sürmüştür.

Aristoteles'in sanat ve dolayısıyla şiir anlayışında üstadı Platon'dan farklı bir yaklaşım sergilemesinin temelinde onun idealar kuramına getirdiği eleştiri bulunmaktadır. Platon'a göre gerçek varlıkların idealar olup bu dünyanın bütün var olanlarının bu ideaların kopyaları olmasına karşın Aristoteles, -İlk Hareket Ettirici dışında- bu dünyanın dışında veya ötesinde bir idealar aleminin var olduğunu kabul etmez. Buna göre Aristoteles için bu dünya, taklit değil asıldır, hayal değil gerçektir. Bu durumda Aristoteles'in sanatı ve şiiri, Platon'da olduğu gibi ideaların kopyalarının kopyası gibi ikinci dereceden bir taklit olarak görmeyeceği açıktır. Ona göre sanatın, varlık değerinin ne olduğunu belirlemek için bilgi anlayışına göz atılmalıdır.

İdealar kuramını yadsıyan Aristoteles, madde-suret ve tikel-tümel kavramları anlayışıyla bilgi açısından üstadından bütünüyle kopmadığı söylenebilir. Zira Aristoteles, tikel-tümel kavramları aracılığıyla bilgiyi, değişir nitelikte olan tikelin değil değişmez nitelikte olan tümelin bilgisi olarak görmektedir. Buna göre bilgi, değişebilir şeylerin içinde gizlenmiş olan değişmez olanı yakalamak demektir. Bu durumda sanatçının işi, tıpkı bir bilim adamı ya da filozof gibi tikelin içindeki tümeli bulup çıkarması olacaktır. Böylece Platon ile karşılaştırıldığında Aristoteles'in sanata daha yüksek bir bilgi değeri verdiği anlaşılmaktadır.²⁸ Onun bu yaklaşımı, tarih ile şiiri arasında yaptığı karşılaştırmada kendini göstermektedir.

²⁶ Platon, *Yasalar*, 656c, s. 90; Metin Cengiz, *Platon ve Aristoteles'te Şiir Düşüncesi*, Şiirden Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 37-39.

²⁷ Platon, *Devlet*, 607a-d, s. 294; *Yasalar*, 667d-3, 670d-e, s.106-107, 112-112; Copleston, *Platon*, s. 181, 184, 185.

²⁸ Arslan, *İlkeççe Felsefe Tarihi: Aristoteles*, s. 375.

Aristoteles, şiir ile tarih arasındaki farklılığı, yazım türü üzerinden temellendirmez. Nitekim ona göre tarihçi Herodot, eserini nazım şeklinde düzenlemiş olsaydı, onun eseri gene de bir şiir olmazdı ya da filozof Empedokles'in görüşlerini nazım biçiminde yazması onu bir şair yapmamıştır. Aristoteles, bu iki tür arasındaki farkı, şairin ve tarihçinin yaptığı iş üzerinden karşılaştırarak açıklamaktadır. Buna göre tarihçi, gerçekten olan yani tekil bir olayı aktarırken, şair mümkün ya da zorunlu olan şeyleri yani tümel olanı anlatmaktadır.²⁹ Şiir aracılığıyla tümelin anlatılmasıyla Aristoteles'in ne kastettiği Yunan şairleri arasında Homeros'a gösterdiği ilgide kendini göstermektedir. Aristoteles, diğer Yunan şairlerinden farklı olarak Homeros, *Odysseia*'da Parnas'ın yaralanması, savaş için asker toplanırken deli numarası yapması gibi başından geçen bütün olayları tek tek anlatmamakta; bunun yerine, birlikli bir eylem çerçevesinde bir insanın mümkün ya da zorunluluğa göre karşılaşacağı eylemleri seçmektedir.³⁰ Filozof, tragedya incelemesinde birlik ve bütünlük deyişini açıklığa kavuşturmuştur.

Aristoteles, bir şiir türü olarak tragedyanın başarılı ve değerli olması için birtakım özelliklerinin olması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre tragedyanın iyi olması için öyküsü, karakterleri ve düşünce birliği arasındaki bağlantı bir bütünlük oluşturacak biçimde kurgulanmalıdır. Bir başka deyişle tragedyanın başlangıcı, ortası ve sonucu olmalıdır.³¹ Bu hususun, Aristoteles'in şiiri, bilgisel değer açısından tarihten farklı görmesinin nirengi noktası olduğu söylenebilir. Zira tarih, yalnızca olaylardan söz ederken şiir, karakterlerden yani olgulardan söz etmektedir ve bu nedenle de şiir, tarihe oranla daha felsefi bir yapıdadır.³² Şiire, felsefi bilgi açısından bir değer atfetmesine karşın Aristoteles, şiirin temel niteliği hususunda ustası Platon'u bir ölçüde izler gözükmektedir.

²⁹ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunah, Remzi Kitabevi, 18. Baskı, İstanbul 2009, 1447b, 1451a-1451b, s. 12, 30-31.

³⁰ Aristoteles, *Poetika*, 1451a, s. 29.

³¹ Aristoteles, *Poetika*, 1450a, 1450b, s. 23, 27; Cengiz, *Platon ve Aristoteles'te Şiir Düşüncesi*, s.84-85.

³² Aristoteles, *Poetika*, 1451b, s. 30.

Tıpkı Platon gibi Aristoteles de sanatı, bir taklit olarak görmektedir.³³ Ne var ki onun, taklit kavramına yüklediği anlam, üstadinkinden farklı durmaktadır. İdea anlayışını kabul etmeyen Aristoteles'in sanatı, ideanın kopyalarının kopyaları olarak görmeyeceği açıktır. Öte yandan sanatın özel bir alanı olarak şiirin, nesnelere değil karakterler, heyecanlar ve eylemlerin taklidi olduğuna dikkat edilmelidir.³⁴ Öyle anlaşılıyor ki Aristoteles'e göre taklit, insan ruhunun bir ürünüdür. Nitekim Aristoteles, taklit edebilme yeteneğinin, insanları hayvanlardan ayıran niteliklerden biri olduğunu ve insanın ilk bilgilerini bu yetenekten kazandığını ifade eder. Ayrıca Aristoteles şiirin, insana haz verdiğini de görmezlikten gelmez.³⁵ Öte yandan insanın hazza düşkünlük göstermesi de ahlakî açıdan tehlikelidir. Bu durumda şiir, ahlâk bakımından da ele alınmalıdır.

Aristoteles'in, üstadı Platon kadar şiiri ve sanatı denetim altına almasa da iyi şiir ve kötü şiir ayırımına gittiği görülmektedir. Ona göre karakterlerin ve eylemlerin, iyi ve kötü olarak ayrılmasına benzer şekilde onları taklit eden şiirler de iyi ve kötü şeklinde ikiye ayrılır. Nitekim o, tragedya türünün daha çok iyi, komedyaya türünün ise daha çok kötü karakterleri temsil ettiğini; şairlerden ise Homeros'un daha çok iyi ve Nikokhares'in ise daha çok kötü karakterleri temsil ettiğini ifade etmektedir.³⁶ Böylece Aristoteles, iyi nitelikte olan şiirler aracılığıyla insanların hem bilgi kazanabileceklerini hem de yararlı haz elde edebileceklerini kabul etmiş olmakta, şiire toplumsal hayatta bir yer açmaktadır. Platon ile Aristoteles'in şiire yaklaşımları İslâm filozofları üzerinde de etkili olmuştur.

Fârâbî, Platon ile Aristoteles'in, bir ve aynı felsefeyi benimsediklerini ileri sürmekle yetinmemiş,³⁷ bu iddiasını temellendirmek üzere *Eşfâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* başlıklı müstakil bir eser yazmıştır. Her ne kadar Bayrakdar, Aristoteles'in şiiri, temel olarak

³³ Aristoteles, *Poetika*, 1447a, s. 11.

³⁴ W.D. Ross, *Aristoteles*, ed. Ahmet Arslan, çev. Özcan Yalçın Kavasoglu, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1993, s. 338-339.

³⁵ Aristoteles, *Poetika*, 1448b, s. 16.

³⁶ Aristoteles, *Poetika*, 1448a, s. 13-14.

³⁷ Fârâbî, *Tahsilü's-sa'ade (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 96.

dil ve edebiyatın Fârâbî'nin ise şiiri, ayrıca düşünme sanatının yani mantığın bir parçası olarak değerlendirdiğini ifade etmekteyse³⁸ de, yukarıda açıklandığı gibi Aristoteles için şiir, aynı zamanda bilgi sağlayan bir yöntemdir. Nitekim Aristoteles'i izleyerek Fârâbî'nin de *İlimlerin Sayımı* başlıklı eserinde şiiri, hem mantık hem de dil ilmi bahsinde incelediği görülmektedir. Fârâbî, dil ilimlerini önce, biri sözler ve onların bilgisi diğeri ise bu sözlerin kurallarının bilgisi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Daha sonra o, ilkini ikiye ve ikincisini beşe bölümlenmek suretiyle bu ikili tasnifini derinleştirmekte ve dil bilimlerini yedi gruba bölmektedir. Fârâbî, 'şiir kuralları ilmi' adıyla şiiri, dil ilimlerinin yedincisi olarak anmaktadır. Ancak Fârâbî'nin burada şiiri, bütünüyle sözcükler, vezinler ve uyaklar bağlamında incelemiş olduğu gözlerden kaçmamaktadır.³⁹ Öte yandan Fârâbî şiiri, anlam bakımından mantığın bir parçası olarak değerlendirmektedir.

Fârâbî, şiir meselesinde mantık sanatını; insanın hataya düşebileceği akıl yürütmelerin önünü keserek doğruya götüren kuralları sağlayan bir sanat olarak tanımlamaktadır. Fârâbî'ye göre mantık, biri yanlış ve diğeri -farklı kesinliklerde- doğru bilgi sağlayan olmak üzere beş sanat aracılığıyla doğruyu yanlıştan ayırt eder. Yanlış olanı doğru, doğru olanı ise yanlış olarak göstermesi sebebiyle safsata yönteminin doğru bilgiyle bir bağı bulunmaz. Buna karşın burhan, cedel, hitabet ve şiir, farklı oranlarda ve tarzlarda olmak üzere doğru bilgi veren akıl yürütme türleridir. Burhan; bir görüş hakkında kesin bilgi sağlarken, cedel; güçlü bir zan uyandırmakta, hitabet; insanı, bir görüşü kabul etmeye bir biçimde ikna etmekte ve şiir ise benzetmeye dayalı hayal kurma yoluyla insanın bir fikri benimsemesini sağlamaktadır.⁴⁰ Öte yandan Fârâbî şiirin, safsatadan farkını vurgulamaya özen göstermektedir. Buna göre safsata ile şiirin özellikle gayeleri açısından bir zıtlığı söz konusudur. Zira safsata yapan kişi, karşısındakini aldatmak amacıyla

³⁸ Mehmet Bayraktar, "Farabî'nin 'Şiir Sanatının Kanunları' Adlı Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVI, Ankara 1997, s. 61-62.

³⁹ Fârâbî, *İhsâ'ü'l-ülûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 46, 48, 51-52.

⁴⁰ Fârâbî, *İhsâ'ü'l-ülûm*, s. 53, 62-64, 66; Hülya Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2014, s. 97-100; Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 245-248.

yanlış önermeler üzerine inşa ettiği kıyaslar kurgularken şiiri kullanan biri, karşısındakine yanlış bilgi vermeyi değil, gerçeği tahayyül ettirme yoluyla açıklamayı amaç edinmiştir.⁴¹

Fârâbî, insanın hayale karşı bir zaafı olduğuna dikkat çekerek şiir sanatına temkinli yaklaşmasının gerekçesini verir. Buna göre çoğu insan, bir şey hakkında kesin bir bilgi veya zannı olmasına karşın, bu bilginin tersine bir tahayyül kurgulayan hayalin etkisinde kalmaktadır. Böylece insan bilgiye değil, aksine hayaline göre davranış sergilemektedir. Buna karşın Fârâbî, şiirin bilgi ve eylem alanlarında yerli yerinde kullanılabileceği iki noktayı belirtmektedir. Bilgi durumuyla ilgili olan birincisine göre akli düzeyi yeterince gelişmemiş insanlara hakikatin, şiir aracılığıyla tasavvur ettirilerek öğretilmesi ve böylece bu tür insanları doğru görüşleri benimsemesi veya iyi davranışları gerçekleştirmesinin sağlanmasıdır. Şiirin kullanıldığı ikinci durum ise eylemle ilgilidir. Buna göre bazı insanlar, doğru bilgiye sahip olmakla birlikte buna uygun bir biçimde davranış göstermekte ya isteksiz ya da tereddütlüdür. Bu gibi durumlarda şiir, bu tür insanları etkilemekte kullanılacak ve böylece iyi davranışların gerçekleştirilmesi sağlanacaktır.⁴² Nitekim Fârâbî, siyaset felsefesinde şiirin bu türden kullanılmasına değinmektedir.

Füsûlü'l-medenî başlıklı eserinde Fârâbî, işlevine bağlı olarak üçe, gayesine göre de birbirine zıt olan iki gruba ayırmak suretiyle şiiri toplamda altı gruba ayırmaktadır. Gayesine göre şiir; biri iyiliklere

⁴¹ Fârâbî, *Risâle fî Kavânîni sana'ati'ş-şiir* (Şiir Sanatının Kanunları Risalesi) ("Farabi'nin 'Şiir Sanatının Kanunları' Adlı Risalesi" içinde), çev. Mehmet Bayrakdar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVI, Ankara 1997, s. 48, 53 (s. 47-58). Bununla birlikte Fârâbî, aynı risalenin ilerleyen satırlarda beş sanatın bilgi değerini açıklarken, safsata ile şiirin değerini birbiriyle değiştirmiştir. Buna göre şiir; bütünüyle yanlış ve safsata ise çoğu kez yanlış ve pek az olarak doğru bilgi veren akıl yürütme biçimidir. Diğer üç sanatın bilgi değeri hakkında bu risalede verilen açıklamalar Fârâbî'nin eserlerinde verilen bilgilerle uyumludur. Burhan; her zaman doğru, cedel çoğu kere doğru ve hitabet ise doğru ve yanlış olasılığı eşit derecede olan bilgi sağlamaktadır. Öyle görünüyor ki elimizde on yedinci yüzyıldan kalan ve tek bir el yazmasına dayanım bu risalenin müstensihî şiir ile safsata kelimelerini birbirine karıştırmıştır. Yazma nüsha hakkında bkz. Bayrakdar, "Farabi'nin 'Şiir Sanatının Kanunları' Adlı Risalesi", s. 45. Şiir ile safsataya ilişkin verilen bilginin karıştırıldığı metin için bkz. Fârâbî, *Risâle fî Kavânîni sana'ati'ş-şiir*, s. 48-49, 54.

⁴² Fârâbî, *İhsâ'u'l-ülüm*, s. 64-65; *Füsûlü'l-medenî* (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler), çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 48-49.

yönelten ve bundan dolayı övülen diğeri ise ilkinin aksine kötülöklere yönelten ve bundan dolayı da yerilen şiir olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İşlevine göre övülen üç şiir türünden ilki; insanın akıl yetisini ıslah eden şiirdir. Böylece kişi, düşüncesini gerçek mutluluğı anlayabilecek düzeye çıkartıp buna uygun erdemli davranış sergilemeye heveslenirken erdemsiz davranışları kötü görmede keskinleşir. Şiirin övülen ikinci türü, öfke veya şeref ve kazanma hırsına duyulan sevgi gibi nefse ilişen güçlölük durumlarını (el-kuvve min 'avârizi'n-nefs) ıslah eden şiirdir. Böylece kişi, öfke veya kazanma hırsı gibi durumlarda nefsinin aşırılığa kaçmasının önünü kesecek ve böylece erdemsiz davranışlara düşmekten kendini alıkoyacaktır. Şiirin övülen üçüncü türü ise şehvet, adi hazlar, merhamet gösterme ve korku gibi nefse ilişen yumuşaklık ve zayıflık durumlarını (ez-za'af ve'l-leyn min 'avârizi'n-nefs) ıslah eden şiirdir. Böylece kişi, sözü edilen durumlarda nefsini aşırılıktan koruyup orta yolu bulmak suretiyle erdemsiz davranışlara düşmekten kendini alıkoyacaktır. Fârâbî'ye göre yerilen üç şiir türü, açıklanan bu üç türün tam tersi durumlarda kullanılması halinde ortaya çıkmaktadır.⁴³ Bu sınıflandırmada yer alan övülmüş şiirleri Fârâbî filozofun, erdemli bir toplum oluşturmak veya var olan erdemli toplumu sürdürübilmesi için kullanmasını önermektedir.

Fârâbî'ye göre bir toplumda yer alan bütün insanlar, nefsin yetileri bakımından eşit düzeyde yaratılmış veya hayatları boyunca eşit düzeyde öğrenim görmüş değildir. Nitekim mantık sanatında, kıyasın dolayısıyla bilginin beş türünden söz edilmesine koşut olarak insanlar bilgi bakımından da farklılıklar göstermektedir. Erdemli toplumun yöneticisi ve onu yakından izleyenlerin, burhan düzeyinde bilgili olmalarına karşın toplumun büyük bir kesimi, gerçek mutluluğun bilgisi ile bu mutluluğa götürecek davranışların neler olduğunu ancak güzel konuşmaya yani hitabete veya tahayyüle dayalı açıklamalarla anlayacak düzeydedir. Bu nedenle Fârâbî, erdemli toplumun yöneticisi olan filozofun, yetkin düzeyde iyi hayal ettirme yeteneğinin olması ve mutluluğun bilgisini ve buna götürecek davranışları erdemli toplumun yurttaşlarına öğretmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁴ Fârâbî'nin şiirin bilgi bakımından değeri ve

⁴³ Fârâbî, *Füsûlü'l-medenî*, s. 49.

⁴⁴ Fârâbî, *Füsûlü'l-medenî*, s. 50, 51-52; *Mebâdî'u ârâ'i ebli'l-medîneti'l-fâzıla (İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri)*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları,

erdemli toplumda kullanılmasına ilişkin yaklaşımının İbn Bâcce tarafından nasıl yorumlandığı hususu ele alınmalıdır.

III. İbn Bâcce ve Şiir:

İbn Bâcce bir filozof, tıpla uğraşan bir bilim adamı ve saray bürokrasinde vezir olarak görev alan bir siyaset adamı olduğu kadar müzik ve şiir yazmakla ilgilenen bir sanatçıdır. Hatta İbn Bâcce, kimi İslâm bölgelerinde filozoftan çok bir musikişinas ve şair olarak tanınmıştır.⁴⁵ Nitekim İbn Haldun, bu yönüyle kendisinden söz etmiştir.⁴⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, İbn Bâcce'nin bir divan kaleme aldığını aktarmışsa da bu iddianın gerçek olmadığı modern dönemlere yapılan çalışmalar sonucunda anlaşılmıştır.⁴⁷ Bununla birlikte İbn Bâcce'nin şiirle ilgilenmiş olduğu hususunda hiçbir kuşku bulunmaz. Filozofun, şiire ve müziğe olan ilgisinin, Endülüs'ün o dönemdeki geleneksel eğitim anlayışından kaynaklandığı söylenebilir.⁴⁸

Filozofun yazdığı kabul edilen şiirlerin bir kısmı el-Feth b. Hâkân, İbn Hallikân, İbn Haldûn, İbnü'l-Hatîp, es-Suyûtî ve el-Makarrî gibi yazarların eserlerinin içinde günümüze kadar gelmiş ve bunlar el-Alevî'nin çalışmasında bir araya getirilmiştir.⁴⁹ Muhtemelen saray çevresine olan yakınlığı ya da -bazı mektuplaşmalarından da anlaşıldığı gibi- ders aldığı hocasını bile eleştirmiş olmasından İbn Bâcce'nin, dost kadar düşman da edindiği anlaşılmaktadır. Bu durumu, kendisinden şiirler aktaranlar bağlamında da gözlemlemek mümkündür. Nitekim İbnü'l-İmâm, İbn Bâcce'nin dostu ve arkadaşı Feth b. Hakan ise İbn Bâcce'yi bir filozof olarak dinsizlikle itham eden kişidir ve her ikisi de İbn Bâcce'nin şiirlerini aktarmışlardır.⁵⁰ Bu makalenin amacı, İbn Bâcce'nin şairliğini değil, felsefi eserlerinde şiiri nasıl kullandığını incelemek

Ankara 1990, s. 91-93; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 40-44, 48-52.

⁴⁵ Goodman, "İbn Bâcce", s. 349.

⁴⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 9. Baskı, C. II, İstanbul 2013, s. 1068.

⁴⁷ el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, s. 122; Aydın, "İbn Bâcce", s. 349.

⁴⁸ el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, s. 12, 54; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 25, 26.

⁴⁹ el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, s. 138-152.

⁵⁰ el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, s. 16, 23; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 30, 31, 33.

olduğundan sözü edilen kaynaklarda kendisine atfedilen şiirler incelenmeyecektir. İbn Bâcce'nin şiire yaklaşımını belirlemek için, öncelikle eserlerinin bilinmesi gerekmektedir.

Günümüzde İbn Bâcce'nin eserlerinin olabildiğince eksiksiz bir listesini yapabilmek için iki klasik kaynak bulunmaktadır. Bunlardan birincisi İbn Ebî 'Usaybia'nın '*Uyûnü'l-enba* adlı klasik bibliyografya eseri⁵¹ ve ikincisi, filozofun en önemli eserlerinin yazma nüshalarını içeren Oxford yazmasının içinde İbnü'n-Nadr tarafından yapıldığı tahmin edilen⁵² listedir. Her iki listede verilen eserler büyük ölçüde birbiriyle uyuşmakta olup Usaybia, İbn Bâcce'nin yirmi yedi, İbnü'n-Nadr ise yirmi eserinin adını anmaktadır. Birçoğu günümüze ulaşan bu risalelerin, özellikle tıpla ilgili olanları dışında hemen hepsi yayımlanmıştır.⁵³ İbn Bâcce, bir dostuna gönderdiği mektupta, öğretimine müzikle başladığını, oradan da matematik ve tabiat ilmine geçtiğini yazmıştır.⁵⁴ Eserlerinin kronolojik bir sıralamasını doğru bir biçimde yapabilecek tarihsel bilgi bulunmadığından dolayı el-Alevî, hayatı hakkındaki bilgileri de göz önüne almak suretiyle İbn Bâcce'nin kişisel gelişimini üç, eserlerini ise dört bağlamda sınıflandırmıştır.

el-Alevî'nin değerlendirmesine göre İbn Bâcce'nin kişisel gelişimi üç döneme ayrılmaktadır. Filozofumuz ilkin müzik, geometri, matematik ve mantıkla ilgilenmiş, daha sonra tabiat bilimlerine yönelmiş ve en sonunda da kendi özgün eserlerini verdiği olgunluk dönemi yaşamıştır. el-Alevî, İbn Bâcce'nin kişisel gelişimi ile -aralarında istisnaların olabileceğine dikkat çekerek- eserleri arasında bir ilişki kurmayı önermektedir. Buna göre İbn Bâcce ilk döneminde, konuları müzik, matematik ve mantık olan yorum (ta'lik) ve bağımsız eserler kaleme almıştır. İkinci döneminde ise İbn Bâcce, Aristoteles'in *Fizik* ve *Ruh Üzerine* gibi eserlerini -kısmen- yorumlamakla birlikte tabiat felsefesine

51 İbn Ebî 'Useybia, '*Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etebbâ*', s. 102-103.

52 el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, s. 116-120.

53 Aydınlı, "*İbn Bâcce*", s. 352-353.

54 İbn Bâcce, *Ve min kelâmih mâ be'ase bih li-Ebî Ca'fer Yûsuf bin Hasdây (Resâ'il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce* içinde), thk. Cemâleddin el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y., s. 78-79; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 29.

dair bazı özgün risaleler yazmıştır. Üçüncü ve son döneminde ise İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevabbid*, *Risâletü'l-Vedâ'* örneğinde görüldüğü gibi bir filozof olarak özgünlüğünü gösterdiği eserler vermiştir.⁵⁵ Öte yandan el-Alevî, filozofun hayatına ilişkin bilgiler ile felsefî gelişimi arasında bir bağlantı kurmaktadır. Buna göre İbn Bâcce, Kuzey Endülüs'ün kültürel atmosferiyle sarmalanan ve doğup yetiştiği Sarakusta'da önce müzik ve şiirle daha sonra matematikle ilgilenmiş, İşbiliye'ye geçtikten sonra mantık ve tabiat felsefesine yönelmiş ve nihayetinde özgün felsefe eserlerini kaleme almıştır.⁵⁶ İbn Bâcce'nin eserlerinin kronolojik sıralamasının bilinmeyeceği durumu göz önüne alındığında filozofumuzun şiire yaklaşımının tahlil edilmesinde el-Alevî'nin değerlendirmesinin önemli bir katkı sağlayacağı açıktır. İbn Bâcce'nin şiire yaklaşımını belirlemek için felsefesinde şiiri nasıl değerlendirdiği ve hangi eserlerinde şiire yer verdiğinin tespit edilmesi önem kazanmaktadır.

Fârâbî'nin *İhsâ'ü'l-'ulûm* başlığıyla konusu sadece ilimleri sınıflandırmak olan başlı başına bir risale kaleme almasına ya da *Risâletü't-Tenbîh*'te olduğu gibi risalesinin bir bölümünde bu meseleye değinmesine⁵⁷ benzer bir ilgiyi İbn Bâcce'nin izlemediği söylenebilir. Bundan dolayı İbn Bâcce'nin şiiri, dil ve edebiyatın mı, mantığın mı yoksa bu ikisinin de bir parçası olarak mı gördüğü hususunda kesin bir yargıya ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte Fârâbî gibi İbn Bâcce de mantık ve nefis meselesi incelemelerinde şiirin bilgisel kökenini ve değerini ele almaktadır.

İbn Bâcce, tıpkı Fârâbî gibi şiiri, bir kıyas türü olarak kabul etmektedir. Buradan hareketle filozofun şiiri, mantığın bir parçası olarak gördüğü söylenebilir. Bununla birlikte İbn Bâcce, kıyas türleri ile bunların kullanılması gerektiği alanlar arasında bir ayırım yapar. Buna göre beş kıyas türünden üçü yani burhan, cedel ve safsatada kullanılan önermelerin hem konuları hem de yüklemeleri tümelken, hitabet ve şiirde kullanılan kıyasların hem konuları hem de yüklemeleri şahsidir.⁵⁸ Bu farklılıktan

⁵⁵ el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, s. 16-17, 157-160, 161-163.

⁵⁶ el-Alevî, *Mü'ellesâtü İbn Bâcce*, s. 160-161.

⁵⁷ Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde (Mutluluk Yoluna Yönelme)*, çev. Hanifi Özcan, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1993, s. 52-53.

⁵⁸ İbn Bâcce, *Te'âlîk 'alâ Kitâb 'İsâgûci' li'l-Fârâbî (Te'âlîk İbn Bâcce 'alâ Mantıkı'l-Fârâbî içinde)*, thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşrık, Beyrut 1994, s. 31.

hareketle İbn Bâcce, hem hitabet hem de şiiri, ilimlerle elde edilen bilgi ve kavramların sıradan insanlara öğretilmesi amacıyla kullanılması gereken bir beceri olarak değerlendirir. Bununla birlikte o, hitabet ile şiir arasındaki farkı belirtmekten de kaçınmaz. Buna göre hitabet; filozofların burhanî yargılar (et-tasdîk) ile ulaştıkları sonuçları, sıradan insanlara makbûlât türünden önermeler aracılığıyla öğretirken şiir; ilimlerde kullanılan kavramları (et-tasavvur) bu insanlara benzetme veya tahayyül ettirmek suretiyle öğretir.⁵⁹ İbn Bâcce, bu benzetme becerisinin nasıl kazanılacağı hususunu, dil ve bilgi anlayışına bağlı olarak açıklamaya çalışmaktadır.

İbn Bâcce, şiirin etkin bir yöntem olarak kullanılmasını sözcük ile anlam arasındaki ilişkiye dayandırmaktadır. Buna göre bazı sözcükler zaman içinde yeni anlamlar kazanırlar ve bazı durumlarda da bu anlamlara gelecek biçimde kullanılırlar. Sözcülemi 'Zeyd denizdir' önermesinde geçen deniz kavramı gerçek anlamda değil mecaz anlamında kullanılmıştır. Bu önermeyle anlatılmak istenen, Zeyd'in iyi ve cömert biri olduğudur.⁶⁰ Şiirsel deyişlerin, sözcüklerin mecaz anlamlarına dayanıyor olması bu sözcüklerin nasıl anlaşılması gerektiği sorununu beraberinde getirecektir. Bu bağlamda İbn Bâcce, tıpkı Fârâbî gibi gerçek ile gerçeğin benzeriyle açıklanması arasındaki ilişkiyi gündeme getirir. Buna göre şiir, bir kişinin aynadaki görüntüsü vermekte yani bir şeyi, benzeriyle anlaşılır kılmaktadır.⁶¹ Ancak İbn Bâcce, bir şeyin zatıyla değil, benzerine dayanarak açıklanmasında, hakikatten uzaklaşmanın ve böylece muğalataya düşmenin de mümkün olduğunu; kendini bu tehlikeden koruyan tahayyülün ise kesin bilgi gücünde olacağını belirtir. Bu bağlamda o, Süheyl ile Süreyya'nın asla evlenemeyeceği şeklindeki tahayyüle dayanan bir yargının, uzaydaki bir yıldız kümesi (Süreyya) ile bir yıldızın (Süheyl) asla birleşemeyeceği hususunda kullanılmasını örnek

⁵⁹ İbn Bâcce, *Te'âlık 'alâ Kitâb 'İsâğüci' li'l-Fârâbî*, s. 29; *Te'âlık 'alâ Kitâbi'l-İbâre li'l-Fârâbî* (*Te'âlık İbn Bâcce 'alâ Mantuki'l-Fârâbî* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşnk, Beyrut 1994, s. 140.

⁶⁰ İbn Bâcce, *Te'âlık 'alâ Kitâbi'l-İbâre li'l-Fârâbî*, s. 159-160.

⁶¹ İbn Bâcce, *Te'âlık 'alâ Kitâb 'İsâğüci' li'l-Fârâbî*, s. 29, *Te'âlık 'alâ Kitâbi'l-İbâre li'l-Fârâbî*, s. 140.

olarak verir.⁶² Müğalatayı değil ama kesin bilgiyi açıklayan bir tahayyülün nasıl gerçekleşeceğinin açıklığa kavuşturulması için filozofun, bilgi teorisinin ele alınması gerekmektedir.

İbn Bâcce, tıpkı Aristoteles ve Fârâbî gibi bilgi teorisini, nefsin yetileri bağlamında incelemektedir. Kitâbü'n-Nefs başlıklı eserinde nefis anlayışını ayrıntılı bir biçimde inceleyen İbn Bâcce nefsi; beslenme-büyüme-üreme (el-kuvvetü'l-gâziyye), dış duyular (el-kuva'l-hassâse), ortak duyu (el-hissü'l-müşterek), tahayyül yetisi (el-kuvvetü't-tahayyül) ve akıl yetisi (el-kuvvetü'n-nâtıka) olmak üzere beş yeti çerçevesinde inceler. Ona göre beslenme-büyüme-üreme yetisi hariç diğer dört yeti, bilgi anlayışı ile ilgili doğrudan bir ilişki içindedir.

Filozofumuza göre beş dış duyunun her biri kendine özgü olan bir duyuşsal bilgi sağlamaktadır. İbn Bâcce, Aristoteles gibi var olan her şeyin madde-suret biresiminden meydana geldiğini kabul eder ve duyunun verdiği bilginin, nesnenin ya suretinin ya da sureti gibi olan arazlarının kavranması olarak görür. Sözelimi göz, bir nesnenin suretini, görür ve kulak ise bu nesneden kaynaklanan sesin suretini, işitir. Dış duyular, nesnelere doğrudan ilişkide olduklarından dolayı tikel, -normal koşullarda- doğru bir bilgi vermektedir.⁶³ Ortak duyu ise beş dış duyunun nesnenin arazlarından ya da suretinden aldığı bilgileri bir araya getirebilen ve bunları saklayabilen bir yetidir. Sözelimi bir elmadan söz edildiğinde insanın elmanın sertliği (dokunma), mayhoşluğu (tadı), rengi (görme) ve kokusu (koklama) gibi özellikleri hatırlanabilmektedir. Nefsin yetileri arasında bir sıradizimi kuran İbn Bâcce'ye göre ortak duyuşdaki bilginin maddesini, dış duyular kazandırmakta ve nesne olmasa bile ortak duyu kendi işlevini yerine getirebilmektedir.⁶⁴ Ortak duyunun sakladığı suretler ise aynı zamanda tahayyül yetisinin malzemesini oluşturmaktadır.

İbn Bâcce'ye göre duyuşsal bilgide nesne etkinken hem dış duyular hem de ortak duyu edilginidir. Zira dış duyular, nesneye bağlı olarak verileri elde etmekteyken ortak duyu ise yalnızca bu veriyi korumaktadır. Buna karşın tahayyül yetisi kendi işlevini yerine getirirken hem etkin hem

⁶² İbn Bâcce, *Te'âlîk 'alâ İrtiyâd fî Kitâbi't-Tablîl li'l-Fârâbî* (*Te'âlîk İbn Bâcce 'alâ Mantıkı'l-Fârâbî* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1994, s. 224-225.

⁶³ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, thk. Muhammed el-Ma'sûmî, Dâr Sâdir, 2. Baskı, Beyrut 1992, s. 80-81, 102; 111; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 119, 121.

⁶⁴ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 129-130; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 123-125.

de edilgin olabilmektedir. Öte yandan dış duyular ve ortak duyu, doğru bilgi vermesine karşın tahayyül yetisi, doğru olduğu kadar -ve aslında çoğunlukla- yanlış bilgilerin de kaynağı olabilmektedir. Zira bu yeti, ortak duyuda saklanan suretleri, bir sınırlama olmaksızın -ve tabiri caizse keyfince- birbirleriyle birleştirmekte ya da ayırmaktadır. Onun birleştirme ve ayırma etkinliğinin, gerçek dünyaya uygun olan veya olmayan bir sonuca ulaşması, bilginin doğruluğunun veya yanlışlığının ölçüsü olmaktadır. Bu durumda tahayyül yetisinin etkinliğinin, ortak duyunun malzemesini kullandığında ortaya çıkacağı açıktır. Bir başka deyişle dış duyu ve ortak duyunun verisi olmaksızın da tahayyül yetisinin etkin olmayacağı açıktır. Bundan dolayı tahayyül yetisi, tikeller düzeyinde bir bilgi vermektedir. Ayrıca İbn Bâcce, duyuların insanın uyanıkken işler olmasına karşın tahayyülün, daha çok uykuda işlerlik kazandığını belirtir.⁶⁵ Tahayyül yetisinin edilginliği, akıl yetisiyle olan ilişkide kendini gösterecektir. Bu hususun açıklığa kavuşturulması için, İbn Bâcce'ye göre akıl yetisinin bilgiyi nasıl ürettiği meselesi açıklanmalıdır.

Aydınlı'nın da dikkat çektiği gibi İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*'i ya tamamlamamış ya da metin, günümüze eksik olarak ulaşmıştır. Zira eser, akıl yetisine dair açıklamalarının hazırlık kısmı olduğu anlaşılan bölümde kesilmektedir.⁶⁶ Bununla birlikte elimizdeki metin İbn Bâcce'nin akli, insanî nefsin özgün yetisi olarak temellendirmesi hususunda yeterli gözükmektedir. Buna göre tahayyül yetisi, tabii cismin nefsinin kemalidir. Bir başka deyişle hayvanî nefiste bu yetinin üstünde başka bir yeti bulunmaz. Buna karşın insanın tikellerin yanında tümelleri de kavradığına göre tahayyül yetisinin üstünde bir başka yeti daha olmalıdır ki bu da akıl yetisidir.⁶⁷ Aristoteles'in hareket anlayışını akıl yetisi bağlamında da izleyen İbn Bâcce'ye göre bu yeti, kendiliğinden kuvveden fiile dönüşmez. Nitekim mantık ve matematik gibi öğretimlerin bir gayesi de aklın, fiile dönüştürülmesini sağlamaktır.⁶⁸ Öte yandan filozof, akli; ilki,

⁶⁵ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 135-136, 139-140, 142, 143; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 126, 127-128, 129.

⁶⁶ Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 47, 139.

⁶⁷ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 140-141, 148-149.

⁶⁸ İbn Bâcce, *Ve ketebe ile'l-vezîr Ebi'l-Hasan bin el-İmâm itâbü'n-Nefs (Res'ül Felsefiyye li-Ebi Bekr b. Bâcce içinde)*, thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-

yalnızca bilgi veren nazarı ve diğeri, bilginin yanı sıra eylemi gösteren amelî olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

İbn Bâcce'ye göre nazarı akıl; salt bilgiye ulaşmak için nesnelere, nefiste dış duyu, ortak duyu, tahayyül ve son olarak da akıl yetisinde madde ve maddesel ilişkilerden gittikçe soyutlanıp salt kavramlara ve bunlara dayanan yargılara ulaşmakla kendini gerçekleştirmektedir. Bu süreç felsefe eğitimde matematik, mantık, tabiat ve son olarak da metafizik çalışmakla tamamlanır. Böylece insan, kendi varlık gayesinin ne olduğunun yanı sıra âlemin kendisi hakkında da kesin bilgiler kazanır. Buna karşılık amelî akıl, insanın gerçek gayesi olan mutluluğa erişmek için yapması gereken eylemlerin neler olduğunu belirleyen akıldır. Bir başka deyişle amelî akıl, iyi-kötü, güzel-çirkin ve yararlı-zararlı olan iş ve davranışlar hakkında teker teker karar vermektedir. Bu dünyanın değişkenliğine bağlı olarak sözü edilen iş ve davranışlar farklı olacağından, amelî aklın konuları, tikel ve bunlara ilişkin yargılar da mümkün yargılardır.⁶⁹ Öte yandan İbn Bâcce, nefsin diğer yetileri arasında kurduğu hiyerarşik ilişkiyi akıl ile tahayyül yetisi arasında da kurmaktadır.

İbn Bâcce, insanı insan yapan akıl yetisi ile diğer yetiler arasındaki ilişkiyi, siyasal alandan verdiği bir benzetmeyle açıklamaktadır. Buna göre aklın işleviyle elde edilen kesin bilgi, sultan; diğer yetilerin işlevleriyle elde edilen bilgiler ise vezirler gibidir. Böylece filozofumuz, sultan olmaksızın vezirlerin bir anlamının olmayacağını ve vezirlerin sultana hizmet etmek için var olduklarını ifade etmektedir.⁷⁰ Bu örnek bağlamında İbn Bâcce'ye

Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y., s. 78-79; s. 140-141, 148-149; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 146-147.

⁶⁹ İbn Bâcce, *Naẓar 'abar yukawî tasavvur mâ tekaddem (Resâ'il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce içinde)*, thk. Cemâleddin el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y., s. 170; *Risâle li-Ebî Bekr Muhammed bin Yahyâ fi'l-müteharrik (Resâ'il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce içinde)*, thk. Cemâleddin el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y., s. 137-139; *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 127-128, 130-131; *İttisâlü'l-'akl bi'l-insân (Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâbiyye içinde)*, thk. Mâcid Fahrî, Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. 164; Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 215-226.

⁷⁰ İbn Bâcce, *Te'âlîk İbn Bâcce 'ale'l-burbân (el-â Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde)*, thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1987, s. 106.

göre tahayyül yetisinin, akla nasıl hizmet edeceği hususu açıklığa kavuşturulmalıdır.

Tahayyül yetisinin, ortak duyuda saklanan suretleri birleştirmesi veya ayırması onun etkinlik işlevini oluşturmaktadır. Ancak İbn Bâcce, bu yetinin edilgin işlevlerinin bulunduğunu da ifade etmektedir. İbn Bâcce, tahayyül yetisinin edilgin olarak bulunduğu durumlardan birinin vahiy ve ilham olduğunu söylemektedir. İnsan aklı aracılığıyla Faal akıl veya Tanrı, geçmişte olup bilinmeyen veya gelecekte olacak olayları sadık rüya olarak mütehayyile yetisine göndermektedir.⁷¹ Buna göre tahayyül yetisi, duyuları işlemek suretiyle elde etmediği, kendisinin edilgin olarak bulunduğu bir durumda bilgilendirilmektedir. Mesele insan nefsinin yetileri çerçevesinde sınırlandırılırsa tahayyül yetisi, hem ameli hem de nazari akla hizmet ederken edilgin durumdadır.

Ameli akıl, bir yandan insanın toplumsal yaşamını sürdürecektir sanatlarla diğer yandan da mutluluğa götürecektir ahlakî ve siyasî davranışlara ilişkin yapılması gerekenleri belirler. Ancak bir davranışı belirlemek ile bu davranışı çevre koşullarına uyarlamak suretiyle gerçekleştirmek başka bir şeydir. Bu farklılık, akıl ile vücut arasında dinamik bir ilişkinin kurulmasını gerektirmektedir. Nitekim İbn Bâcce, aklın talebinin tahayyül yetisinde bir iradeye dönüşerek beden tarafından ahlakî davranışın gerçekleştirileceğini ifade etmektedir.⁷² Nazarî aklın, tahayyül yetisini kullanması ise salt bilgi düzeyinde gözükmektedir.

İbn Bâcce'ye göre bilgi, bir soyutlama süreci sonucunda ulaşılan kavramlar ve bunlara dayanan akılsal çıkarımlar yani yargılardır. Beş duyu algısının nesnelere özelliklerini algılamasıyla başlayan bu süreç, iç duyu algılarının bunları saklaması ve tahayyül yetisinin bu algıları birbiriyle birleştirmesi veya birbirinden ayırmasıyla ilerlemektedir. Dış ve iç duyu ile tahayyül yetisinin bilgi sürecindeki işlevi, nesnelere olabildiğince maddesel ilişki ve köklerinden ayırmasıdır. Ancak filozofumuza göre bu yetilerin hiçbirisi, tam bir soyutlama yapamaz. Bu işlevi yalnızca teorik akıl

⁷¹ İbn Bâcce, *Beyne'l-'akl ve'l-kuvveti'l-mütehayyile (Resâ'il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce içinde)*, thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y., s. 154-155; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 130-131.

⁷² İbn Bâcce, *Beyne'l-'akl ve'l-kuvveti'l-mütehayyile*, s. 154; Nazar *'ahar yukavî tasavvur mâ tekaddem*, s. 170, 171-172.

gerçekleştirebilmekte ve böylece nesnenin kavramı elde edilmektedir. Bilginin son adımı ise, bu kavramlara dayanan burhan kıyaslarının kullanılmasından ibarettir. Teorik aklın sözü edilen işlevini yerine getirmesi, insanın son gayesini elde etmesi yani mutluluğa ulaşması için son derece önemlidir.⁷³ Meseleye bu açıdan bakıldığında İbn Bâcce'nin bilgi teorisinin, ahlâk ve siyasetle yakın ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda teorik aklın etkin ve tahayyül yetisinin edilgin bir ilişki içine girip ilkinin, ikincisini kullanma gereğinin açıklanması gerekmektedir.

Fârâbî gibi İbn Bâcce'nin de bütün insanların eşit yaratılmış olduklarına inanmadığı açıktır. Nitekim İbn Bâcce, bilgi edinme ölçütüne dayanarak bir toplumda yaşayan insanları sıradan halk, teorik düşünenler ve mutlular olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki ikinci gruptakiler, gerçek felsefenin yani metafizik bilgi düzeyine ulaşmamış olmakla birlikte tümüyle de bilgiye yabancı olmayan 'yarı-bilgin', tabiat bilimcileridirler. Buna karşın mutlular, akıl yetilerini müstefâd akıl düzeyine çıkararak bir bütün olarak âlemin gerçek bilgisine ulaşmış insanlardır.⁷⁴ Fârâbî bu tür insanlara, sultanlık mesleğini uygun görmekteyken İbn Bâcce, böylesi bir siyasal projenin peşinde koşmaz. Bununla birlikte o, insanın toplumsal bir canlı olduğunu, tabiri caizse bir toplum içinde yaşamaya mahkum olduğunu belirtir.⁷⁵ Bir başka deyişle mutlu insanlar, teorik düşünenler ve halk hep birlikte yaşayacaklardır. Bu noktada İbn Bâcce, ihtiyaç duyulduğunda gerçek bilginin düzeyinin düşürülerek aktarılması gerektiğinin farkındadır.

Mutlular dışında kalanlar, farklı düzeylerde de olsa yeterince kavramsal düşünememekte, maddesel bağıntılar olmadan konuları kavrayamamaktadırlar. Tam da bu noktada aklın, tahayyül yetisini kullanmasına ihtiyaç duyulur. Çünkü tahayyül, bir şeyin taklidini vermekte; tümel olanı tikelle açıklamakta; böylece akıl, tahayyül yetisini

⁷³ İbn Bâcce, *el-Vukûf 'ale'l-'akl'l-fa'âl* (*Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâhîyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr l'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. 108-109; *Tedbîr'ü'l-mütevahhid*, (*Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâhîyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr l'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. 79; *Kitâbü'n-Nefs*, s. 79; *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 43; Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülü's'te", s. 335-337.

⁷⁴ *İttisâlü'l-'akl bi'l-insân*, s. 164-168; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 166-171.

⁷⁵ Fatih Toktaş, "Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'de Birlikte Yaşamının Felsefi Temelleri" (*Birlikte Yaşamak* içinde), ed. Ahmet Kavlak - Muhammet Enes Kala, Hece Yayınları, Ankara 2015, s. 340-341, 347-348.

kullanmak suretiyle burhan, şiir düzeyine dönüştürülmektedir.⁷⁶ Bu durumda İbn Bâcce'nin açık olmamakla birlikte Fârâbî'nin erdemli toplumda şiire biçtiği role dair görüşünü büyük ölçüde paylaştığı söylenebilir. Nitekim Fârâbî şiirin, bir yandan insanların gerçek mutluluğu anlayabilmeleri, diğer yandan da erdemli davranışlara yönelip erdemsiz olanlardan sakınmaları hususunda etkili olduğunu belirtmektedir.⁷⁷ Fârâbî'nin şiiri, filozofun erdemli bir toplum kurma ve bunu yaşatmasının bir aracı olarak kullanma önerisine karşın İbn Bâcce'nin - toplumsal düzeyde siyasal bir proje önermemesinden yola çıkarak- şiiri, sıradan halka yönelik olarak kullanmayı düşünmediği söylenebilir. O halde İbn Bâcce'nin, şiiri ya teorik insanlar ya da mutlu insanlar düzeyine çıkma çabası içinde olanlara yönelik olarak kullanacağı tahmin edilebilir. Bu olasılıklardan hangisinin doğru olduğunu görebilmek amacıyla İbn Bâcce'nin eserlerinde kullandığı şiirler incelenmelidir.

IV. İbn Bâcce'nin Eserlerinde Şiir:

Basılı olan eserleri üzerinden bir inceleme yapıldığında İbn Bâcce'nin sadece üç eserinde şiir kullandığı görülmektedir. Filozof, *Kitâbü'n-Nefs*'te bir, *Risâletü'l-Vedâ'* eserinde beş, *Tedbîrü'l-mütevahhid* eserinde ise on iki şiire yer vermiştir. İbn Bâcce'nin elimizdeki eserlerinin kronolojik olarak değilse de filozofun ilgi alanlarına bağlı olarak bir sıralama yapmanın mümkün olduğu hususuna yukarıda değinilmiştir. Çalışmanın bu kısmında İbn Bâcce'nin eserlerinde yer verdiği şiirler, sözü edilen bu sıralamaya göre incelenecektir. İbn Bâcce'nin kendi felsefesini dile getirdiği eserlerinden önce tabiat felsefesiyle ilgilendiği hususu göz önüne alındığında, bu üç eser arasından ilkin *Kitâbü'n-Nefs*'te yer alan şiire yer verilecektir. *Risâletü'l-Vedâ'* ile *Tedbîrü'l-mütevahhid* arasında bir atfı ilişkisi bulunmaz. Bununla birlikte ikincisinin, ilkinde daha basit düzeyde ele alınan meseleleri daha ayrıntılı bir biçimde incelendiği

⁷⁶ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 143-144, 148-149; *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 138-139, 143-144; Muhammed Sagır Hasan el-Ma'sumi, "İbn Bâcce" (*İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde), çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, C. II, İstanbul 1990, s. 136-138.

⁷⁷ Fârâbî, *Füsûlü'l-medeni*, s. 49.

görülmektedir.⁷⁸ Bu nedenle çalışmamızda önce *Risâletü'l-Vedâ'* da ve en son olarak da *Tedbîrü'l-mütevabbid* de bulunan şiirler ele alınacaktır.

1.) İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*'te yalnızca bir şiire, şairinin adını vermeksizin yer vermiştir. Bu beyit, eseri tahkik yapan el-Ma'sûmî'nin de belirttiği gibi Hz. Peygamber'in İslâm davetine icabet etmeyip atalar dinine bağlı kalan Ebû Kays b. el-Eslet (ö. h.1/ m.623)⁷⁹ tarafından yazılmıştır. el-Ma'sûmî'nin düzeltmesi göz ardı edildiğinde beyit şöyledir:

" لم يُطْرَبِ الشُّرْبُ مِنْهَا غَيْرَ أَنْ نَطَقْتُ ~ حَمَامَةٌ فِي عُصُونِ ذَاتِ أَوْزَاقٍ " ⁸⁰

“Onu (deveyi) su içmekten hiçbir şey alıkoyamayacaktı, sadece bol yapraklı dallara tünleyen güvercinin dile gelmesi.” Bu beyit, İbn Bâcce'nin nefis teorisini açıkladığı *Kitâbü'n-Nefs*'in son kısmı olan akıl yetisinin incelenmesi esnasında geçmekte ve Arapça'da (نَطَقَ) filinin, öncelikle konuşma anlamına geldiğini gösteren bir örnek olarak kullanılmış gözükmektedir.

İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'* başlığını taşıyan eserinde biri, iki kez yinelenen olmak üzere dört şiir aktarmıştır. Bu dört şiirin şairinin adı -biri yanlış olmak üzere- İbn Bâcce tarafından anılmak suretiyle risalenin yaklaşık beşte üçünü oluşturan birinci faslında geçmektedir. Üçüncü şiirin ilk dizesi, bu kez şairinin adı anılmadan dördüncü faslında yeniden verilmiştir.

2.) İbn Bâcce'nin, İbnü'l-Cellâb (ö. h.378/ m.988) tarafından yazıldığını söylediği beyit şöyledir:

"مُحِيطُ السَّمَوَاتِ أَوْلَىٰ بِنَا ~ فَمَاذَا الْخُلُودُ إِلَى الْمَرْكَزِ!" ⁸¹

⁷⁸ Bu hususta bir değerlendirme için bkz. İlyas Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevabbid Teorisi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2015, s. 16-17.

⁷⁹ Asri Çubukçu, “Ebû Kays”, *DİA*, C. X, İstanbul 1994, s. 175.

⁸⁰ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 147. Bu şiir bazı kaynaklarda şöyle geçmektedir:

" لم يَمْتَعِ الشُّرْبُ مِنْهَا غَيْرَ أَنْ نَطَقْتُ ~ حَمَامَةٌ فِي عُصُونِ ذَاتِ أَوْقَالٍ ."

“Onu (deveyi) su içmekten hiçbir şey alıkoyamayacaktı, sadece bol meyveli dallara tünleyen güvercinin dile gelmesi”. Beyit için bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, C. II, Kahire 1988, s. 329; Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcül 'Arâs min cevâhiri'l-kâmûs*, C. XXXI, b.y.y. t.y., s. 95.

“Gökyüzü bizler (filozoflar) için daha uygundur. Öyleyse dünya nimetleri için bu eğilim niye?” Bu şürden hemen önce İbn Bâcce, yüceliğinden dolayı gerçek bilginin yani akledilirlerin bilgisinin, metafiziğin ne olduğunun açıklanmaktaki güçlüğü, insanın imajlarının bu bilgiyi tasvir etmekteki yetersizliğine; bazı insanların onun göklere kadar yükselen bir ışık olarak tasvir ettiklerine değinmektedir. Böylece İbn Bâcce filozofların, gerçek ilim olan metafizik çalışmaktan duydukları hazzı ve hazdan dolayı geçici şeylerden yüz çevirişlerini dile getirmek için bu şüre yer vermiş görülmektedir.

3.) İbn Bâcce, Gazzâlî'ye nispet ederek bir beytin ilk dizesini aktarmaktadır. Oysa bu dize, bir günlük iktidarı olan -ve bu nedenle çoğu tarihçinin kendisini halife olarak görmediği- Abbasi halifesi Abdullah b. el-Mu'tezz bi'llâh (h. 247-296/ m.861-909)⁸² tarafından yazılmıştır. İbn Bâcce'nin, Gazzâlî'nin *el-Münkezz*'ine atıfla aktardığı dize şöyledir:

83. "وَكَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْنَا أَذْكُرُهُ".

81 İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 121. Bu şiir bazı kaynaklarda şöyle geçmektedir:

"مُحِيطُ السَّمَوَاتِ أَوْلَىٰ بِنَا ~ فَمَاذَا التَّنَافُسُ فِي الْمَرْكَبِ!"

“Gökyüzü bizler (alimler) için daha uygundur. Öyleyse dünya nimetleri için bu koşuşturma niye?” Ahmed b. Ali Şihâbüddin ed-Delci el-Misrî, *el-Felâketü ve'l-mülükün*, Matba'atü's-Şa'b, Mısır h.1322/m.1904, s. 38. Fârâbî'ye nispet edilen benzer bir beyit şöyledir:

"مُحِيطُ السَّمَوَاتِ أَوْلَىٰ بِنَا ~ فَكَمْ ذَا التَّرَاحُمِ فِي الْمَرْكَبِ!"

“Gökyüzü bizler (alimler) için daha layıktır. Öyleyse dünya nimetleri için bu kadar izdiham niye?” İbn Ebî 'Useybia, *Uyünü'l-enbâ fî tabakâti'l-etubbâ'*, s. 230.

82 Abbasi halifesi Abdullah b. el-Mu'tezz bi'llâh hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D8%A9#.D8.B7.D9.84.D8.A7.D8.A6.D8.B9_.D8.A7.D9.84.D8.A7.D9.86.D9.87.D9.8A.D8.A7.D8.B1_.28847_.862.29 E.T. 28.02.2016; https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87_%D8%A8%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AA%D8%B2

E.T. 28.02.2016.

83 İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 121. Bu eseri tahkik yapan Mâcid Fahrî, beytin Gazzâlî'ye ait olduğunu belirtip onun *el-Münkezz* olarak bilinen eserine atıf

“Söylenmesi müşkül haller sâdır oldu benden”. Yukarıdaki şiir ile birlikte bu dize, insanın varoluş gayesiyle bağlantılı olarak hazların incelenmesinde geçmektedir. Teorik düşünelere (en-Nüzzâr) göre hazlar; duyusal, kazanma hırsı gibi nefisle ilgili ve akli hazlar olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İnsanın gayesinin sadece duyusal haz almak olduğu görüşünün reddedilmesinde ittifak olduğunu belirten İbn Bâcce, nefsânî hazlardan her birini gaye olarak benimseyen farklı yapılarda insanlar olduğunu söyleyerek sözü akli hazlara getirir. Teorik düşünelere göre diğer hazların hiçbirisi bilginin verdiği haz gibi insanı doyuramamaktadır. Bunu vurgulamak adına olsa gerek İbn Bâcce’nin tercih ettiği ilk şiir, dünya ile gökler arasındaki ayrıma dayanarak insanı, diğerlerini göz ardı ederek akli hazza yönlendirmekte; ikinci şiirle de bu hazzın, tarif edilemez yetkinliğiyle insanın gerçek gayesi olduğu hususunu belirtmektedir. Bununla birlikte İbn Bâcce’nin, akli bile olsa hazzın, insanî gaye olarak görülmemesi gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁴ Nitekim İbn Bâcce, birbiri ardına verdiği aşağıdaki iki şiirle, hazzın insanın gayesi olamayacağını, akıl ile irade ve hayal arasındaki zıtlık ilişkisine dayanarak açıklamaya çalışmaktadır.

4.) İbn Bâcce, adını vererek Katrî b. Fücâ’e’nin (ö. h.78/ m.697) şiirlerinden bir beyti kullanır.

“أَقُولُ لَهَا وَقَدْ طَارَتْ شَعَاعًا مِّنَ الْأَبْطَالِ وَيُحَكِّ لَهَا نَزَاعًا”⁸⁵

yapmaktadır. Bkz. Macid Fahrî, “Dipnot 2” (*Resâ’ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), Dârü’n-Nehâr li’n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. 121. Bu beyit İbn Tufeyl’in *Hayy b. Yakezân* başlıklı eserinde de Gazzâlî’ye nisbet edilerek geçmektedir. Gazzâlî’nin ve İbn Tufeyl’in bu beyti aktarmasıyla ilgili olarak bkz. Gazzâlî, *el-Münkir minne’d-dalâl (Mecmû‘ Resâ’il el-İmaâm el-Gazzâlî* içinde), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, C. VII, Beyrut 1997, s. 64; İbn Tufeyl’in *Hayy b. Yakezân*, s. 107. İbn Bâcce’nin ilk dizesini aktardığı beytin tamamı şöyledir:

“وَكَمَا مَا كَانَ بَمَا لَسْتُ أَذْكُرُهُ مِمَّنْ فَطُرْتُ خَيْرًا وَلَا تَسْأَلُ عَنِ الْخَيْرِ”

“Söylenmesi müşkül haller sâdır oldu benden. Hüsn-i zanla hayra yor, sorma mahiyetinden.” Şiir için bkz. Abdullah b. el-Mu‘tezz, *Dîvânü İbnî’l-Mu‘tezz*, Dâr Sâdir, Beyrut t.y., s. 247. Şiirin çevirisi için bkz. İbn Tufeyl’in *Hayy b. Yakezân*, çev. Yusuf Özkan Özburun v.d., İnsan Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2009, s. 12.

⁸⁴ İbn Bâcce, *Risâletü’l-Vedâ‘*, s. 120-124.

⁸⁵ İbn Bâcce, *Risâletü’l-Vedâ‘*, s. 125. Bu şiir şöyle de geçmektedir:

“أَقُولُ لَهَا وَقَدْ طَارَتْ شَعَاعًا مِّنَ الْأَبْطَالِ وَيُحَكِّ لَهَا نَزَاعًا”

“Kahramanlardan ödü kopmuş haldeki nefsimde derim ki: Yazıklar olsun sana, asla tartışma.” *el-Vedâ'*ın ilgili pasajıyla bir bütünlük oluşturması için bu beytin, İbn Bâcce'nin eserindeki gibi değil, diğer bazı kaynaklarda geçtiği şekilde okunması ve böylece son kelimenin 'asla korkma' şekliyle anlaşılması daha doğru gözükmektedir. Zira beytin geçtiği kısımda İbn Bâcce, Platon'a atıfla bedeni harekete geçiren iradenin şekillenmesinde etkili olan zıt kuvvetlerin olduğunu belirtmiştir. Buna göre insan söz konusu olduğunda irade, biri hayal ve diğeri akıl olmak üzere iki zıt yeti tarafından etkilenmektedir.⁸⁶ Nitekim İbn Bâcce, insanın hayal yetisinden kaynaklanan korku duygusuna boyun eğmemesi gerektiğini akıl yetisine dayandırarak öğütleyen bu beyti aktarmakla, iradeyi etkisi altına alan iki gücün bulunduğunu göstermek istemiştir.

5.) İbn Bâcce, adını vererek Ebu'l-Âlâ' el-Me'arri'nin (h.363-449/m.973-1057) şiirlerinden bir beyti kullanır.

"قَالَتْ لِي النَّفْسُ لَدَىٰ أَذَىٰ وَفَدَنٌ ~ فَعُلْتُ صَبْرًا وَإِجْمَالًا كَذَا يَجِبُ"⁸⁷

“Nefsim de bana dedi ki: Ben eziyet ve sıkıntılar içindeyim. Ben de dedim ki; sabret ve acele etme, sakın ol. Öyle gerekiyor.” Bu beyit, yukarıdakinin hemen ardında verilmiş olup iradeyi etkileyen iki farklı gücün olduğu ve insanın akli yetinin sözünü izlemesi gerektiği görüşünü pekiştirmek için alıntılanmıştır. Nitekim İbn Bâcce, ikinci dizinin ilk öznesinin, akli yeti olduğunu; bir davranışın -hayvanî değil- insanî olması için akli yetiden kaynaklanması gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁸

“Kahramanlardan ödü kopmuş haldeki nefsimde derim ki: Yazıklar olsun sana, Korkma!” Şemsuddîn ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ'*, Mü'essesetü'r-Risâle, 3. Baskı, C. IV, b.y.y. 1985, s. 151.

⁸⁶ İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 124-125.

⁸⁷ İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 125-126. Bu şiir şöyle de geçmektedir:

"قَالَتْ لِي النَّفْسُ إِنِّي فِي أَذَىٰ وَقَدَىٰ ~ فَعُلْتُ صَبْرًا وَتَسْلِيمًا كَذَا يَجِبُ"

“Nefsim de bana dedi ki: Ben eziyet ve sıkıntılar içindeyim. Ben de dedim ki; sabret ve teslim ol. Öyle gerekiyor.” Komisyon, *Devâvîni's-Şi'iri'l-'Arabî 'alâ Mü'rri' 'Asâr*, C. XXXIX, b.y.y. t.y., s. 316.

⁸⁸ İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 124-125.

6.) İbn Bâcce'nin *el-Vedâ'*'da yer verdiği son şiir, yukarıda (4) numarada incelenen beytin ilk dizesidir. Muhtemelen daha önce açıkladığından filozof, bu kez şairinin adını vermemiştir. (أَقُولُ لَهَا وَقَدْ طَارَتْ) (شِعَاعًا) “ödü kopmuş haldeki nefsimе derim ki” şeklindeki dizeye İbn Bâcce, insana yaraşır olan gayenin ne olduğuna ilişkin tahlilinde yer vermektedir.⁸⁹ Buna göre insanın bedeninin kusursuzluğu, ahlakî ve hatta amelî erdemlerle donanmış olması, mükemmelliğine ulaştığı anlamına gelmemektedir. Zira tüm bunlar, maddi olanla bir tür ilişki içindedir. Oysa İbn Bâcce'ye göre nefse emir veren, ona yön gösteren yeti yani nazari akıl bulunmaktadır. Bu akıl eksik kaldıkça insan, en son yetkinliğine asla ulaşamayacaktır.⁹⁰ Böylece filozof, bıçak ile keskinlik arasındaki ilişki gibi insan ile nazari akıl arasında bir bağlantı kurmuştur.

Bu dizeden itibaren başlığın sonuna kadar aktarılan on iki şiir, İbn Bâcce'nin *Tedbîrî'l-mütevahhid* adlı eserinde bulunmaktadır. Bu eser, sonuncusuna göre ilk ikisi oldukça kısa olan üç bölümden oluşmaktadır. Nitekim, *Tedbîrî'l-mütevahhid*'in üçüncü ve sonuncu bölümü, eserin yaklaşık beşte dördünü oluşturmakta olup kendi içinde on yedi alt bölüme ayrılmaktadır. Filozofun bu eserde aktardığı on iki şiirden dördü, beşinci ve ikisi on birinci alt bölümde yer almıştır. İkinci, üçüncü, altıncı, on üçüncü, on dördüncü ve on beşinci alt bölümlerde ise İbn Bâcce, birer şiir alıntısı yapmıştır. Böylece filozof, üçüncü bölümdeki on yedi alt başlıktan yedisinde şiire yer vermiştir.

7.) İbn Bâcce'nin *Tedbîrî'l-mütevahhid* başlıklı eserinde yer verdiği ilk şiirde, şairinin adını anmamaktadır. Ne var ki bu şiir, yukarıda incelenen (3) numaralı şiirin ilk dizesi olup filozof tarafından *el-Vedâ'*'da Gazzâlî'ye nispet edilmiştir.⁹¹ İlgili şiirde belirtildiği gibi bu dize, Abbasi halifesi Abdullah b. el-Mu'tezz bi'llâh tarafından yazılmış olup İbn Bâcce'nin aktarımı şöyledir:

"وَكَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْتُ أَذْكُرُهُ".⁹²

⁸⁹ İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 137.

⁹⁰ İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 135-137.

⁹¹ İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 121.

⁹² İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*, s. 55.

“Söylenmesi müşkül haller sâdır oldu benden”. Bu dize, *Tedbîrî'l-mütevabbid*'in üçüncü bölümünün ikinci alt başlığında yer almaktadır. Burada İbn Bâcce, ruhanî suretler ile yakînî-zannî veya doğru-yanlış olması bakımından bilginin değeri arasındaki ilişkiyi tahlil etmektedir. İbn Bâcce, dış duyu ve ortak duyu aracılığıyla kesin bilginin elde edilme sürecini açıklarken Gazzâlî örneğinde sufilerin kesin bilgi anlayışına konuyu getirmektedir. Filozofa göre sufiler, bilgi anlayışlarını ortak duyu, tahayyül ve hatırlama yetilerinin bir bileşimine indirgemişlerdir. Dahası onlar, saf ruhanî suretleri, duysal hazdan kaynaklandığını belirterek kendi bilgi düzeylerinden daha alt düzeyde görmüşlerdir. Bu bağlamda aktarılan şiir örneğinde, sufilerin yaşadığını iddia ettikleri mistik bilginin tanımlanamaz bir nitelikte olduğu iddiaları verilmektedir. İbn Bâcce, onların bilgi anlayışının, söz konusu üç yetinin bileşiminin sağladığı duysal düzeydeki bir gerçeklik durumundan ibaret olduğunu belirtmekte ve bu nedenle de onların öğretime dayanan nazarî felsefeyi reddetmeye yöneldiklerini söyleyerek bu bilgi anlayışını eleştirmektedir.⁹³ Zira onların söyledikleri gibi kesin bilgi, kendilerinin bile açıklayamadığı bir biçimde gerçekleşiyor olsaydı mantıktan başlayarak metafiziğe kadar uzanan felsefî bilginin öğrenilmesinin bir anlamı kalmayacaktır ki bu, İbn Bâcce'nin tümüyle karşısında olduğu bir anlayıştır.

8.) İbn Bâcce, adını anarak Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin (h.303-354/ m.915-965) bir beytinin ikinci dizesini, *Tedbîrî'l-mütevabbid*'in sonuncu bölümünün üçüncü alt başlığında aktarmaktadır.

"فَرَعْتُ مِنْهُ بِأَمَالِي إِلَى الْكَذِبِ"⁹⁴

“O (haber in doğruluğu)ndan korkup umutla yalan olmasına sığındım.” Eserin bu kısmında İbn Bâcce nefsin yetileri ve suret türleri arasındaki ilişkiyi kurmak suretiyle insanın, akıl yetisinden beslenen

⁹³ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabbid*, s. 54-56.

⁹⁴ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabbid*, s. 59. Beytin tamamı şöyledir:

"طَوَى الْحَزِيْرَةَ حَتَّى جَاءَنِي خَيْرٌ ~ فَرَعْتُ مِنْهُ بِأَمَالِي إِلَى الْكَذِبِ"

“Cezîre’yi (Arap yarımadasını) aşır bana bir haber geldi ki, doğruluğundan korkup umutla yalan olmasına sığındım.” Şiir için bkz. Ebu’l-Kâsım b. el-İffilî, *Şerhu Şi’ri’l-Mütenebbî*, thk. Mustafa ‘Ulyân, Mü’essetü’r-Risâle, C. I, Beyrut t.y., s. 36.

iradeyle davranış sergilemesinin türüne özgü olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Yukarıdaki dizeyi aktarmak suretiyle filozof, akıl yetisinin zorunlu bir şekilde tasavvur ve tasdik sağladığını ve böylelikle insanın bütün iradî davranış tarzlarında etkin olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵

9.) İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabhid*'in sonuncu bölümünün beşinci alt başlığında dört şiire yer vermektedir. Bu şiirlerden ilkinde filozof, şairin adını belirtmemiştir. * Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hânî'nin (h.139-198/ m.756-813) kaleme aldığı beyit şöyledir:

"شَيْبَتٌ يَا هَذَا وَمَا تَشْرُكُ أَخْلَاقَ الْعُلَامِ"⁹⁶

“Saçların ağardı be adam! Hâlâ çocuksu huyundan vazgeçmiyorsun.” Şiirin geçtiği kısma kadar bu alt bölümün konusu; ruhanî suretlerin türlerine ve konularına göre sınıflandırılmasıdır. Söz konusu beytin nakledildiği bağlam, İbn Bâcce'nin ortak duyudan meydana çıkan ruhanî suretlerde aşırılığa düşüp ebedi olarak kalacakmış gibi bu dünyaya eğilim duyanların her kültürde kınandığını belirttiği yerdir. İbn Bacce bu alıntılacağı şiirlerle, ruhanî suretini hiçbir şekilde gözetmeyip cismanî suretlere yönelik bir şekilde yaşayan kimseleri eleştirmek istemektedir. Dahası filozof, pek az gösterdiği yaklaşımı pekiştirmek adına Kur'ân-ı Kerim'den iki âyet nakletmiştir.⁹⁷

10.) İbn Bâcce'nin *Tedbîrî'l-mütevabhid*'in sonuncu bölümünün beşinci alt başlığında üç beyti birbiri ardınca nakletmektedir. Bunlardan ilkinde filozof, şairin adını vermez. Fahrî'nin de ifade ettiği⁹⁸ gibi bu beyit, İslâm öncesi dönemi Hıristiyan şairi Hâtim et-Tâ'î (ö. m.578) tarafından yazılmıştır.

⁹⁵ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabhid*, s. 58-60.

* Macîd Fahrî, bu eserin tahkikinde, beytin kimin tarafından yazıldığını belirtmemiş ve dolayısıyla beytin kaynağını da vermemiştir.

⁹⁶ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabhid*, s. 63. Şiir için ayrıca bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru'l-Hilâl, C. III, Beyrut 1423, 136.

⁹⁷ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabhid*, s. 60-63; *A'raf* (7): 174-175.

⁹⁸ Fahrî, “*Dîpnot 2*”, s. 65.

"أَمْوِيٍّ إِنَّ الْمَالَ غَايَةٌ وَرَائِحٌ، ~ وَيَبْقَى مِنَ الْأَحَادِيثِ وَالذِّكْرِ"⁹⁹

"Ey ayna! Mal gelir ve gider, ama ondan geriye sadece sözler ve anılar kalır."

11.) İbn Bâcce, yukarıdaki şiirin hemen ardından, şairinin adını anmadığı bir beytin ilk dizesini kısaltarak vermektedir. Fahrî'nin de belirttiği gibi bu dize, Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî (h.303-354/ m.915-965) tarafından yazılmış olup¹⁰⁰ İbn Bâcce'nin naklettiği metin şöyledir:

"دِكْرُ الْفَتَى عُمَرُ الْثَّانِي"¹⁰¹

"Bir insanın (öldükten sonra) yâd edilmesi ikinci ömrüdür."

12.) İbn Bâcce, yukarıdaki dizinin hemen ardından, Herem b. Sinân'ın kızının, şair Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın kızına hitaben söylediği şu beyti aktarır:

"أَعْطَيْنَاكُمْ مَا يَبْلَى ~ وَأَعْطَيْتُمُونَا مَا يَبْقَى"¹⁰²

"Biz size fânî olanı verdik, siz ise bize bâkî olanı verdiniz." İbn Bâcce'nin alıntı yaptığı (10), (11) ve (12) numarada verilen şiirlerin beşinci alt başlıkta geçtiği bağlam, tahayyülden kaynaklanan farklı ruhanî suretler ve bunlara bağlanan insanlara ilişkin yapılan değerlendirmelerin bulunduğu kısımdır. Burada İbn Bâcce, tahayyülden beslenen ruhanî suretlerin; a) barış zamanındaki toplantı ve gösterilerde sultanın savaş

⁹⁹ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*, s. 65. Bu şiir için ayrıca bkz. Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *el-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs, Dâr Sâdir, 3. Baskı, C. XVII, Beyrut 2008, s. 274; ez-Zebidî, *Tâci'l-'Arûs*, C. XII, s. 546.

¹⁰⁰ Fahrî, "Dipnot 1", s. 66.

¹⁰¹ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*, s. 66. Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'nin beytinin tamamı şöyledir:

"دِكْرُ الْفَتَى عُمَرُ الْثَّانِي وَحَاجَتُهُ ~ مَا قَائَهُ وَفُضُولُ الْعَيْشِ أَشْعَالُ"

"Bir insanın (öldükten sonra) yâd edilmesi ikinci ömrüdür, ihtiyacı ancak yiyebilirdiği kadardır, fazlası ise yükür." Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî, *Dîvânü Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, el-Matba'atu'l-İlmiyye, Beyrut 1900, s. 421.

¹⁰² İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*, s. 66. Şiir için ayrıca bkz. Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subbu'l-A'sâ fî snâ'ati'l-inşâ*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, C. XIV, Beyrut t.y., s. 197.

kiyafetlerini giymesi gibi insanları etkilemek b) şiir, kıssa ve tarih anlatıcılarında görüldüğü gibi hoşça geçen sohbetlerle haz almak, c) nefsini kemale ulaştırmak veya d) tahayyülün en yetkin aşaması olan hafızadan kaynaklanan ruhanî suretin kemalini sağlayacak davranışları gerçekleştirmek amacı taşıdığını belirtmektedir. Yukarıda sözü edilen üç şiir, hafıza gücüne dayanan ruhanî surete ilişkin açıklamalarda geçer. Burada İbn Bâcce, bu yetiden doğan ruhanî surete göre davranış sergileyenlerin mutluluğa ulaşacaklarını sandıklarını ifade etmekte; bu yaklaşımın diğer uluslardan çok Araplar arasında görüldüğünü belirterek bu üç şiiri peşi sıra nakletmektedir.¹⁰³

13.) İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevabbid*'in üçüncü bölümünün altıncı alt başlığında şairinin adını anmadığı bir beyit vermektedir. Fahrî'nin de ifade ettiği¹⁰⁴ gibi bu beyit, hicri iki, miladi sekizinci yüz yılda Yemen'de yaşayan kadın şair Ümmü's-Sarih el-Kindiyye el-Hadramiyye tarafından yazılmıştır. İbn Bâcce'nin naklettiği metin şöyledir:

"أَبْوَأُ أَنْ يَفْرُوا وَالْقَنَا فِي نُحُورِهِمْ ~ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَرُّوا لَعَاشُوا أَعْرَةَ"¹⁰⁵

"Mızraklar boğazlarına dayanmış halde kaçmayı kabul etmediler, eğer kaçsaydılar şerefli bir şekilde yaşayacaklardı." Eserin bu kısmında İbn Bâcce, ruhanî suretler ile insan sınıfları arasında bir bağ kurmaktadır. Buna göre kimi insanlarda salt cismanî, kimilerinde salt ruhanî ve kimilerinde ise hem cismanî hem de ruhanî suretler bulunmaktadır. İbn Bâcce'ye göre insanların pek çoğu üçüncü, daha azı ikinci ve pek azı da birinci grupta bulunmaktadır. Veyse'l-Karanî ve İbrahim b. Edhem gibi İslâm, Hermes gibi Yunan kültüründen şahsi örnekler veren İbn Bâcce, salt ruhanî suretlerin peşinde koşan insanları kendi içlerinde gruplara ayırmaktadır. Bir grup, tüm yönelişi ruhanî suretin gösterdiği davranışları sergilemeye yönelikken, şartlar gereği cismanî suretin yönelttiği davranışı da yapmak durumunda olanlardır. Bu tür insanların karşısında ise cismanî

¹⁰³ İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevabbid*, s. 64-65.

¹⁰⁴ Fahrî, "Dipnot 5", s. 68.

¹⁰⁵ İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevabbid*, s. 68. Bu şiir bazı kaynaklarda şöyle de geçmektedir:

"أَبْوَأُ أَنْ يَفْرُوا وَالْقَنَا فِي نُحُورِهِمْ ~ وَأَنْ يَفْرُوا مِنْ خَشْيَةِ الْمَوْتِ سُلْمًا"

"Mızraklar boğazlarına dayanmış halde kaçmayı ve ölüm korkusuyla merdivenlere tırmanmayı kabul etmediler." Ebû Ali Yahya b. Ali et-Tebrîzî, *Şerbu Dîvânî'l-Hamâse*, Dârü'l-Kalem, C. I, Beyrut t.y., s. 387.

suretin yönelttiği davranışı yapamadığı bir durumda, ruhanî surete göre davrananlar yer almaktadır.¹⁰⁶ İbn Bâcce, bu tür insanların davranışlarını örneklendirmek üzere bu şiiri aktarmaktadır.

Öte yandan İbn Bâcce'nin aktardığı beyit ile -ilgili dipnotta gösterildiği gibi- kaynaklarda geçen beyit arasında bir anlam farkı olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Zira İbn Bâcce, sınıflandırmasına uygun olarak cismanî bir davranış sergileyemeyeceği için ruhanî davranışın sergilenmesini kınayan bir beyti nakletmektedir. Oysa şiir literatüründe yer alan beyitte ise -İbn Bâcce'nin iddiasının tam tersi olarak- ölüm pahasına kaçmamak övülmektedir. Bu durumda ya İbn Bâcce'nin bir başka şiiri alıntıladığı ya da bir şiiri kendi açıklamalarına destek olması adına dönüştürerek kullandığı söylenebilir.

14.) İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabbid*'in sonuncu bölümünün on birinci alt başlığında iki şiire yer vermektedir. Bunlardan ilki, İbn Bâcce'nin adını andığı câhiliye şairlerinden Te'ebbeta Şerran'ın (ö. m.530) şu beytidir:

"فَهَا حَظُّنَا إِمَّا إِسَارٌ وَمِئَةٌ ~~~~~ وَإِمَّا دَمٌ وَالْحُرُّ بِالْقَتْلِ أَجْدَرُ"¹⁰⁷

"İşte bu nasibimizdir! Ya esir olmak veya özgür bırakılmak ya da ölmek! Özgür biri için savaşta ölmek en layık olanıdır." İbn Bâcce, eserinin bu kısmının, 9-12. şiirlerde incelenen beşinci alt bölümünün devamı olduğunu belirtmektedir. Bir başka deyişle cismanî veya ruhanî suretlere göre insanların sınıflandırılması ve davranışları konusu burada yeniden ele alınmaktadır. Filozof cismanî suretini, ruhanî suretinin hizmetine adayan kişiden söz ederken bu beyti alıntulamakta ve hemen ardından da şairin ölümü, kölelikten daha erdemli gördüğü yorumunu yapmaktadır.¹⁰⁸

¹⁰⁶ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabbid*, s. 68.

¹⁰⁷ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabbid*, s. 77-78. Bu şiir bazı kaynaklarda şöyle geçmektedir:

"هُمَا حَظُّنَا إِمَّا إِسَارٌ وَمِئَةٌ ~~~~~ وَإِمَّا دَمٌ وَالْقَتْلُ بِالْحُرِّ أَجْدَرُ"

"Bu işin iki yolu var! Ya esir alınıp özgür bırakılmak ya da ölmek! Özgür birine yakışan (savaşta) ölmektir." Bkz. Te'ebbeta Şerran, *Dıvanu Te'ebbeta Şerran*, Derleyen: Abdurraman el-Mustâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003, s. 31.

¹⁰⁸ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabbid*, s. 64-65.

15.) İbn Bâcce'nin *Tedbîrî'l-mütevabbid*'in sonuncu bölümünün on birinci alt başlığında yer verdiği ikinci şiir, son Emevî Halifesi Mervân'ın, ilk Abbasi Halifesinin amcası Abdullah b. Ali b. Abdullah ile karşı karşıya kaldığı savaşta¹⁰⁹ söylediği ve şairinin adını vermediği iki beyit şöyledir:

"وَذُلَّ الْحَيَاةَ وَكُرَّةَ الْمَمَاتِ ~~~~~ وَكُلًّا أَرَادَ وَحَيِّمَا وَبِيَا

فَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنْ ذَا وَذَا ~~~~~ فَسَيِّرًا إِلَى الْمَوْتِ سَيِّرًا جَمِيلاً."¹¹⁰

“Hayatın zilletini mi yoksa ölüm korkusunu mu istersin? Her ikisi de istenirse o zaman ölüme güzel bir şekilde yürümek gerek.” Bu iki beyit, yukarıdaki şiirden ve İbn Bâcce'nin kısa yorumundan hemen sonra gelmekte olup ruhanî suretin, cismanî surete tercihinin değerini pekiştirmektedir. Nitekim İbn Bâcce, kimi durumlarda insanın yaşamak yerine ölmeyi tercih etmesinin doğru olacağını vurgulamaktadır.¹¹¹ Bir başka deyişle bu iki şiirde İbn Bâcce, ruhanî suret lehine cismanî sureti ortadan kaldıranlardan söz etmektedir.

¹⁰⁹ İbn Bâcce'nin metninde Mervân yerine el-Mervânî, Abdullah b. Ali b. Abdullah yerine Ubeydullah b. Ali b. el-Abbâs adı verilmiştir. Zıp savaşında karşılaşılan bu iki komutan hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Kurt, “Mervân II”, *DİA*, C. XXIX, İstanbul 2004, s. 229.

¹¹⁰ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabbid*, s. 78. Bu iki beyit, bazı kaynaklarda şöyle geçmektedir:

"وَذُلَّ الْحَيَاةَ وَكُرَّةَ الْمَمَاتِ ~~~~~ وَكُلًّا أَرَادَ وَحَيِّمَا وَبِيَا

فَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنْ ذَا وَذَا ~~~~~ فَسَيِّرًا إِلَى الْمَوْتِ سَيِّرًا جَمِيلاً."

“Hayatın zilletini mi yoksa ölüm korkusunu mu istersin? Her ikisi de kaçınılmaz ise, o zaman ölüme güzel bir şekilde yürümek gerek.” Şiirin bu versiyonu için bkz. el-İsfehânî, *el-Eğâni*, C. II, s. 240.

"أَذُلَّ الْحَيَاةَ وَكُرَّةَ الْمَمَاتِ ~~~~~ وَكُلًّا أَرَادَ طَعَامًا وَبِيَا

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ غَيْرُ إِحْدَاهُمَا ~~~~~ فَسَيِّرًا إِلَى الْمَوْتِ سَيِّرًا جَمِيلاً."

“Hayatın zilleti mi yoksa ölüm korkusu mu? Benim için hepsi kötü bir yiyecek. Bunlardan biri dışında bir şey olmazsa, o zaman ölüme güle oynaya gitmek gerek.” Şiirin bu versiyonu, şair Mesleme b. Abdilmelik'in oğluna aittir. Bu hususta daha ayrıntılı bilgi için bkz. Diyâuddîn Nasrullah b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü'l-'Asriyye, C. II, Beyrut 1420, s. 363.

¹¹¹ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevabbid*, s. 78.

16.) İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*'in üçüncü bölümünün on üçüncü alt başlığında Mâlik b. Esmâ'î'nin (ö. h.100/ m. 718) şu iki beytini nakletmektedir:

إِنَّ لِي عِنْدَ كُلِّ نَفْحَةٍ بُسْتَانٍ ~ مِنْ الْوَرْدِ أَوْ مِنْ الْيَاسَمِينَا
نَظْرَةً وَالْيَقَانَةَ أَتَرْجَى ~ أَنْ تُكُونِي حَلَلْتِ فِيمَا يَلِينَا¹¹²

“Gül ya da yasemin bahçesinden gelen her esintide sağıma soluma bakarım, bize yakın bir yere gelmiş olman umuduyla.” *Tedbîrî'l-mütevahhid*'in bu kısmında İbn Bâcce, duyulardan doğan suretler konusunu açıklamaktadır. Filozofa göre duyusal suretler ya duyularla doğrudan (bi-zâti) ya da rüyada veya hatırlamada olduğu gibi dolaylı (bi'l-araz) olarak elde edilir. İbn Bâcce, bir at görüldüğünde, daha öncesinde bu ata binmiş kişinin hatırlanmasını dolaylı yolla suretin elde edilmesinin bir örneği olarak vermektedir.¹¹³ Bu durumda filozofun, dolaylı duyusal suretler anlayışını pekiştirmek üzere ikinci bir örnek olarak bu beyti aktardığı söylenebilir.

17.) İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*'in üçüncü bölümünün on dördüncü alt başlığında şairinin adını anmaksızın şu beyti vermektedir:

"مُئِي أَنْ تَكُونَ حَمًّا تَكُنْ أَحْسَنَ الْمُئِي ~ وَإِلَّا فَقَدْ عَشْنَا بِهَا زَمَنًا رَعَدًا."¹¹⁴

¹¹² İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*, s. 85. Bazı kaynaklarda şiir şöyle geçmektedir:

"إِنَّ لِي عِنْدَ كُلِّ نَفْحَةٍ بُسْتَانٍ ~ مِنْ الْوَرْدِ أَوْ مِنْ الْيَاسَمِينَا
نَظْرَةً وَالْيَقَانَةَ أَتَرْجَى ~ أَنْ تُكُونِي حَلَلْتِ فِيمَا يَلِينَا."

“Gül ya da yasemin bahçesinden gelen her esintide sağıma soluma bakarım, bize yakın bir yere gelmiş olman umuduyla.” el-İsfahâni, *el-Eğâmi*, C. XVII, s. 169.

¹¹³ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*, s. 85.

¹¹⁴ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*, s. 87. Bazı kaynaklarda bu beyit şöyledir:

"مُئِي إِنْ تَكُنْ حَمًّا تَكُنْ أَحْسَنَ الْمُئِي ~ وَإِلَّا فَقَدْ عَشْنَا بِهَا زَمَنًا رَعَدًا."

“(O kadından beklediğimiz) umutlar gerçek olsa umutların en güzeli olur; ancak yalan ise yine de onun hayaliyle mutlu bir hayat süreriz.” Şiir için bkz. Ebû Alî Ahmed el-İsfahâni, *Şerhu Dîvâni'l-hamâse*, thk. Garîd eş-Şeyh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, C. I, Beyrut 2003, s. 989; Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Husri, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*, Dâru'l-Cil, C. II, Beyrut t.y., s. 407.

“(O kadından beklediğimiz) umutlar gerçek olması, umutların en güzeli olur; ancak yalan ise yine de onun hayaliyle mutlu bir hayat süreriz.” *Tedbîrî’l-mütevabbid*’in bu kısmında İbn Bâcce, hayvanlarda bulunmayıp sadece insana özgü olduğunu belirttiği ruhanî suretlerden söz etmektedir. Ona göre ruhanî suretlerin; biri, fikir ve diğeri, fail akıl olmak üzere iki kaynağı vardır. Öte yandan fâil akıl, zatî olarak gerçek (sâdık) fikir ise bazen gerçek ve bazen de yanlış (kâzib) suretleri ortaya çıkarmaktadır. İbn Bâcce, fikirden kaynaklanan bazı durumlarda ruhanî suretlerin yanlış olanlarının gerçek olanlardan daha fazla olduğunu ifade ederken bu şiiri aktarmaktadır.¹¹⁵

18.) *Tedbîrî’l-mütevabbid*’in üçüncü bölümünün on beşinci alt başlığında geçen şiir, ya İbn Bâcce -ya da daha büyük ihtimalle müstensih- tarafından yapılan bir yanlışlıkla Zeyd b. Ali el-‘Abbâdî’ye nispet edilerek verilmiş, tahkiki yapan Fahri bu hususa değinmemiştir. Oysa metinde geçen beyit, İslâm öncesi dönemi Hıristiyan şairi ‘Adî b. Zeyd el-‘Abbâdî’ye (ö. 587) aittir.

116" عَنْ الْمَرْءِ لَا تَسْأَلُ وَسَلَّ عَنْ قَرِينِهِ ~~~~~ فَإِنَّ الْقَرِينَ بِالْمُقَارِنِ مُقْتَدٍ

“Kişinin kim olduğunu değil arkadaşının kim olduğunu sor. Zira arkadaş, arkadaşının peşinden gider.” İbn Bâcce *Tedbîrî’l-mütevabbid*’in bu kısmında özel ruhanî suretleri konu etmektedir. Filozof, bu tür suretlerin iradeye değil tabiata dayandıklarından kişiye özgü olduklarına dikkat çekmektedir. Öte yandan İbn Bâcce, farklı düzeylerde insanların aralarında kurdukları toplumsal ilişkilerde, kendilerine özgü suretlerle birbirlerini etkilediklerini, tarihsel şahsiyetler olarak Halife Mehdî (slt. m.775/785) ve şair Ebû Dülâme (ö. h.161/ m.778) örneği üzerinden ifade etmekte ve bu görüşünü pekiştirmek için yukarıdaki şiiri alıntılanmaktadır. Bu alıntının hemen ardından filozof, erdemsiz toplumda

¹¹⁵ İbn Bâcce, *Tedbîrî’l-mütevabbid*, s. 85.

¹¹⁶ İbn Bâcce, *Tedbîrî’l-mütevabbid*, s. 90. Ebu’l-Me’âlî Muhammed b. Hasen b. Hamdûn, *et-Tezkiretu’l-Hamdûniyye*, Dâr Sâdir, C. VII, Beyrût 1417, 177. Bazı kaynaklarda şiir şöyle geçmektedir:

" عَنْ الْمَرْءِ لَا تَسْأَلُ وَأَبْصُرْ قَرِينَهُ ~~~~~ فَإِنَّ الْقَرِينَ بِالْمُقَارِنِ مُقْتَدٍ

“Kişinin kim olduğuna değil arkadaşının kim olduğunabak. Zira arkadaş, arkadaşının peşinden gider.”Bkz. Ebû Zeyd el-Kuraşî, *Cemberetu eş’âri’l-‘Arab*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Nahdatu Mısır, Mısır 1981, s. 341.

yaşamak zorunda kalan el-mütevahhidin herkesle arkadaşlık kurmaması gerektiğine dikkat çekmektedir.¹¹⁷

IV. Değerlendirme:

Birinin aklı diğerinin duyguyu temel alması sebebiyle filozof ile sanatçının ya da felsefe ile sanatın, ilk bakışta birbirine yakın durmadığı sanılır. Oysa felsefe ile sanatın ortak bir kaderi vardır; her ikisinin de ‘efrâdını câmî ağyârını mânî’ tarzında bir tanımı yapılamamaktadır. Filozof ile sanatçının ortak kaderinin, ilgi alanlarına yönelik özgün üretimde bulunma etkinliği olduğu söylenebilir. Sanatı bir kenara bırakıp felsefeye kabaca bir göz atıldığında, daha doğuşundan itibaren filozofların özgün düşünce ürettikleri görülmektedir. Aynı kültürel ortamı paylaşan ve aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes’in arke probleminde getirdikleri çözüm önerilerinin farklılığı bilinmektedir. Aynı felsefe akımında olmakla birlikte her filozofun özgün bir yaklaşıma sahip olduğu hususu, şîir meselesi bağlamında İbn Bâcce’de de geçerliliğini korumaktadır.

İbn Bâcce, Batı İslâm dünyasının yani Endülüs’ün ilk filozofudur; Aristoteles ve Fârâbî, onun en öncelikli üstatlarıdır. İbn Bâcce, muhtemelen İslâm kültür dünyasındaki düşünürleri olabildiğince okumuş olmakla birlikte, bu iki filozofun eserlerini inceleyerek ve dahası şerh ederek özgün bir felsefi yürüyüş sergilemiştir. Bunun, belki de en açık örneği Fârâbî ile İbn Bâcce’nin siyasî bir terim olarak kullandıkları ‘en-nevâbit’ (yabancı, ayrıksı otlar) teriminde görülmektedir. ‘İyimser’ Fârâbî, erdemli devletin kurulacağına inanmakta, ancak bu devletin içinde olup onun bozulmasına yol açacağına inandığı yabancı otlara karşı yöneticileri uyarmaktadır. Buna karşın İbn Bâcce, erdemli devleti uzak ve bilinmeyen bir geleceğe bırakmış gözüken ‘kötümser’ bir siyaset filozofudur. Bu nedenle onun yabancı otu, erdemsiz devletlerde yaşamak zorunda kalan erdemli bir ya da birkaç kişiye karşılık gelmektedir.¹¹⁸ Fârâbî’nin yabancı otu, gözetlenmeli ve mümkünse kökü kazınmalı; İbn Bâcce’nin yabancı otu ise gözetilmesi ve özenle büyütülmelidir. Bu kavram bağlamında

¹¹⁷ İbn Bâcce, *Tedbîrî’l-mütevahhid*, s. 90.

¹¹⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, s. 52-53, 69; İbn Bâcce, *Tedbîrî’l-mütevahhid*, s. 42-43.

görülen karşıtlığa rağmen¹¹⁹ hem Fârâbî hem de İbn Bâcce, ahlak ve siyaset felsefelerinin temeli olan bir anlayışta; insanın temel gayesinin mutluluk olması hususunda hemfikirdirler. Benzer bir durumun şiir meselesinde de kendisini gösterdiği anlaşılmaktadır.

İdeal veya erdemli bir devlet kurmayı göz önüne almadığından olsa gerek İbn Bâcce'nin, Platon ya da Platoncu yönüyle Fârâbî gibi bir toplumda ne tür şair ve şiiirlere izin verileceğine dair bir görüş beyan etmemesi anlaşılır bir durumdur. Öte yandan Aristoteles ve Aristotelesçi yanıyla Fârâbî'nin şiiri, bir tür bilgi kaynağı olarak görmesi İbn Bâcce'yi etkilemiş gözükmemektedir. Bu iki filozofa göre şiir, kesin bilgi vermemekte hatta çoğu kere doğru bilginin elde edilmesine giden yolu tıkayabilmektedir. Ancak şiir, doğru ellerde ve doğru yerlerde kullanıldığında, kesin bilgiyi elde etme imkânları olmayan insanların, bir ölçüde de olsa doğru bilgiyi kavramalarının ve dahası doğru davranışlara yönelmelerinin yararlı bir aracı olmaktadır. Nitekim İbn Bâcce, şehir sakinlerinin mutluluk hedefine yöneltmeleri için sembollerle kurgulanmış yalanın (kizbü'l-elğâz) kullanılabileceğini belirtmiştir.¹²⁰ Bu durumda filozofumuzun yalanın tüm formlarını kötü olarak görmediği, sembolik dille ifade edilen yalanın politik yaşamdaki olumlu katkısına dikkat çektiği görülmektedir. Bu bağlamda İbn Bâcce'nin, sözü edilen yalan türü ile sembolik dili kullanan şiir arasında bir bağlantı kurmuş olduğu düşünülebilir. Endülüs kültürünün felsefeyle tanışmasının başlangıç dönemlerinin şahsiyeti İbn Bâcce'nin, şiiri yerli-yerinde kullanabilecek doğru ellerden biri olup olmadığı eserlerinin gelişimini izlemek suretiyle cevaplandırılabilir bir soru olarak gözükmemektedir.

Endülüs Arap-İslâm kültüründe yetişen İbn Bâcce'nin, felsefeyle tanışmadan önce -tıpkı müzikle olduğu gibi- şiirle haşır-neşir olduğu ve hayatının sonuna kadar bu 'kişisel' niteliğini sürdürdüğü söylenebilir. İnsan ruhunu besleyen müzik ve şiir, herhalde hiçbir gerekçeyle terk edilemeyecek kadar kişiyi kendine bağlayan etkinliklerdir. Bununla birlikte, şiir konusunda genç İbn Bâcce'nin, 'çekingen' gözüksüğü de oldukça açıktır. Nitekim İbn Bâcce, felsefeye ilk adımını attığı dönemlerinin ürünü olan mantık ve tabiat felsefesine ilişkin eserlerinde -

¹¹⁹ Toktaş, "Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'de Birlikte Yaşamının Felsefi Temelleri", s. 348-351.

¹²⁰ İbn Bâcce, *Tedbîri'l-mütevabbid*, s. 57.

biri hariç- şiire hiç yer vermemiştir. Üstelik üstadı Fârâbî de ona bu hususta hiç de yardımcı olmamıştır. Fârâbî, ne şiiri incelediği *Risâle fî Kavânîni sana'ati's-si'ir* başlıklı risalesinde ne de *el-Medînetü'l-fâzıla* gibi şah eserinde şiire hiç yer vermemiştir. Öte yandan İbn Bâcce'nin gittikçe kendini oluşturduğu da anlaşılmaktadır.

İbn Bâcce'nin kendini olgunlaştırdıkça daha çok şiire eserlerinde yer verdiği görülür. Tabiat felsefesinin zirve konusu olan nefis meselesinin ele alındığı *Kitâbü'n-Nefs*'te filozof, yalnızca bir şiir aktarmıştır. Özgün felsefe yaklaşımının ayak sesleri olan *Risâletü'l-Vedâ'* başlıklı eserinde de beş yerde şiir geçmektedir. En özgün ve dolayısıyla şah eseri kabul edilen *Tedbîrü'l-mütevahhid*'de ise filozof, on iki yerde şiir alıntısı yapmıştır. Felsefe eserlerinde şiire karşı gittikçe kendini gösteren bu ilginin, kanımızca, iki açıdan yorumlanması mümkün gözükmektedir. Bunlardan birincisi ve daha yerel olanı, İslâm kültüründe şiirin, 'ihticâc' yani bir görüşün delili olarak kullanılmasıdır.¹²¹ Nitekim o, görebildiğimiz kadarıyla, şiir alıntı yaparken yalnızca bir kere bu terimi kullanmıştır.¹²² Filozofa göre toplumun kültürel kodları, şiirler aracılığıyla ezberlenmekte; hatırlama yetisindeki bu formlar, bir düşüncenin -sözgelimi mutluluğun ve erdemlerin ne olduğuna dair anlayışların- toplumda kuşaktan kuşağa aktarılmasını kolaylaştırmaktadır. İbn Bâcce, diğer toplumlara oranla Arapların hafıza yetisine daha önem verdiklerine dikkat çekmektedir.¹²³ Bu durum göz önüne alındığında İbn Bâcce aracılığıyla felsefenin, yerel kültür ve alışkanlıklarla başarılı bir buluşmasının gerçekleştiği söylenebilir.

İbn Bâcce'nin şiire ilgisini yüreklendiren ikinci etki, Aristoteles'in yaklaşımını izlemesi gibi gözükmektedir. Aristoteles, şiiri yalnızca bilginin bir tür kaynağı olarak görmekle kalmamış, aynı zamanda eserlerinde şiire veya şiir tadında olan atasözlerine yer vermiştir. Nitekim Arapçaya çevrildiği için İslâm dünyasında büyük ölçüde bilinen *Nikomakhos'a Etik*'te şiir veya atasözlerine sık sık rastlanmaktadır.¹²⁴ İbn Bâcce'nin, Aristoteles'in izinden yürümesi İslâm düşüncesinin doğusu ile batısı

¹²¹ Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, s. 96.

¹²² İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 59.

¹²³ İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 65.

¹²⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, 1109a 30-35, 1116a 20-30, 1132b 25-30, 1136a 5-10, .s. 39, 56, 98, 106.

arasındaki farklılaşmanın ilk örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Ortaçağın en büyük Aristoteles yorumcusu İbn Rüşd, siyaset felsefesinde Aristoteles'in *Politika*'sının Arapçası olmadığından yakınlıkla Platon'un *Devlet*'ini şerh etmek zorunda kaldığını esfle belirtmektedir.¹²⁵ İbn Rüşd'de zirve noktasını yaşayan felsefeyi, saf Aristoteles'e dayandırma 'tercihinin',¹²⁶ ilk işaretlerinin şiire yaklaşımıyla İbn Bâcce'de görüldüğü söylenebilir.

¹²⁵ İbn Rüşd, *Telbîsü's-siyâse li-Eflâtûn*, İngilizce'den Arapça'ya çev. Hasan Mecîd el-Ubeydî - Fâtıma Kâzım ez-Zehabî, Dârü't-Talî'a, Beyrut 1998, s. 64, 66-67; Fatih Toktaş, "İbn Rüşd'ün Eflatun'un Devlet'ini Okuyuş Tarzı" (*Medeniyet ve Klasik* içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 225.

¹²⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 202, 206-209, 293-294.

KAYNAKÇA

- el-Alevî, Cemâleddîn, *Mü'ellefâtü İbn Bâcce*, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' 1983.
- Altunya, Hülya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2014.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.
- Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 18. Baskı, İstanbul 2009.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, C. III, İstanbul 2009.
- Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997.
- Aydınlı, Yaşar, "İbn Bâcce", *DİA*, C. XIX, İstanbul 1999 (s. 348-353).
- Bayraktar, Mehmet, "Farabi'nin 'Şiir Sanatının Kanunları' Adlı Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVI, Ankara 1997 (s. 45-65).
- Beyyûmî, Abdülmu'tü Muhammed, *el-Felsefetü'l-islâmiyye mine'l-maşrık ilâ'l-mağrib*, Dârü't-tıbâ 'atî'l-muhammediyye, Kahire 1982.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.
- el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dârü'l-Hilâl, C. III, Beyrut 1423.
- Cengiz, Metin, *Platon ve Aristoteles'te Şiir Düşüncesi*, Şiirden Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Copleston, Frederick, *Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1989.
- Çubukçu, Asri, "Ebû Kays", *DİA*, C. X, İstanbul 1994 (s. 175).
- el-Endelüsî, Sâid, *Tabakâtü'l-ümem*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.

- Fahrî, Mâcid, “Dipnotlar” (*Resâ’il’ü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), Dâru’n-Nehâr li’n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991.
- Fahrî, Mâcid, “Preface” (*Resâ’il’ü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), Dâru’n-Nehâr li’n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991 (s. V-IX).
- Fârâbî, *Füsûlü’l-medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.
- Fârâbî, *İhsâ’ü’l-‘ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Fârâbî, *Mebâdî’u ârâ’i ehli’l-medîneti’l-fâzıla (İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri)*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Fârâbî, *Risâle fî Kavânîni sana’ati’s-şiir (Şiir Sanatının Kanunları Risalesi) (“Farabî’nin ‘Şiir Sanatının Kanunları’ Adlı Risalesi” içinde)*, çev. Mehmet Bayrakdar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVI, Ankara 1997 (s. 47-58).
- Fârâbî, *Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde (Mutluluk Yoluna Yönelme)*, çev. Hanifi Özcan, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1993.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.
- Fârâbî, *Tabsîlü’s-sa’âde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Gazzâlî, *el-Münkız mine’d-dalâl (Mecmû’ Resâ’il el-İmaâm el-Gazzâlî içinde)*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, C. VII, Beyrut 1997.
- Goodman, Lenn E., “İbn Bâcce” (*İslâm Felsefesi Tarihi* içinde), çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, Açılımkitap Yayınları, 2. Baskı, C. I, İstanbul 2011 (s. 347-368).
- Hamdûn, Ebu’l-Me’âlî Muhammed b. Hasen b., *et-Tezkiretu’l-Hamdûniyye*, Dâr Sâdir, C. VII, Beyrût 1417.
- el-Husrî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *Zebri’l-âdâb ve semeru’l-elbâb*, Dâru’l-Cil, C. II, Beyrut t.y.
- İbn Bâcce, *Beyne’l-‘akl ve’l-kuvveti’l-mütehayyile (Resâ’il Felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce içinde)*, thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü’s-Sekâfe - Dârü’n-Neşri’l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü’l-Beyzâ’ t.y.

- İbn Bâcce, *İttisâlü'l-'akl bi'l-insân* (*Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr lî'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991.
- İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, thk. Muhammed el-Ma'sûmî, Dâr Sâdir, 2. Baskı, Beyrut 1992.
- İbn Bâcce, *Nażar 'abar yukavvî tasavvur mâ tekaddem* (*Resâ'il Felsefîyye li-Ebî Bekr b. Bâcce* içinde), thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y.
- İbn Bâcce, *Risâle li-Ebî Bekr Muhammed bin Yahyî fi'l-müteharrik* (*Resâ'il Felsefîyye li-Ebî Bekr b. Bâcce* içinde), thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' Mağrib ' t.y.
- İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'* (*Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr lî'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991.
- İbn Bâcce, *Te'âlik 'alâ İrtiyâd fî Kitâbi't-Tablîl li'l-Fârâbî* (*Te'âlik İbn Bâcce 'alâ Mantıkı'l-Fârâbî* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1994.
- İbn Bâcce, *Te'âlik 'alâ Kitâb 'Îsâgûcî' li'l-Fârâbî* (*Te'âlik İbn Bâcce 'alâ Mantıkı'l-Fârâbî* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1994.
- İbn Bâcce, *Te'âlik 'alâ Kitâbi'l-İbâre li'l-Fârâbî* (*Te'âlik İbn Bâcce 'alâ Mantıkı'l-Fârâbî* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1994.
- İbn Bâcce, *Te'âlik İbn Bâcce 'ale'l-burbân* (*el-â Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1987.
- İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, (*Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dâru'n-Nehâr lî'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991.
- İbn Bâcce, *Ve ketebe ile'l-vezîr Ebi'l-Hasan bin el-İmâm itâbü'n-Nefs* (*Resâ'il Felsefîyye li-Ebî Bekr b. Bâcce* içinde), thk. Cemâleddîn el-Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y.
- İbn Bâcce, *Ve min kelâmih mâ be'ase bih li-Ebî Ca'fer Yûsuf bin Hasdây* (*Resâ'il Felsefîyye li-Ebî Bekr b. Bâcce* içinde), thk. Cemâleddîn el-

- Alevî, Dârü's-Sekâfe - Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut - Dârü'l-Beyzâ' t.y.
- İbn Bâcce, *el-Vukûf 'ale'l-'aklı'l-fa'âl* (*Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 9. Baskı, C. II, İstanbul 2013.
- İbn Rüşd, *Telbâsü's-siyâse li-Eflâtûn*, İngilizce'den Arapça'ya çev. Hasan Mecîd el-Ubeydî - Fâtıma Kâzım ez-Zehebî, Dârü't-Talî'a, Beyrut 1998.
- İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, thk. Fâruk S'ad, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Baskı, Beyrut 1978.
- İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, çev. Yusuf Özkan Özburun v.d., İnsan Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2009.
- İbnü'l-Esîr, Diyâuddîn Nasrullah b. Muhammed, *el-Meseli's-Sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü'l-'Asriyye, C. II, Beyrut 1420.
- İbnü'l-İmâm, "Mülhak" (*Resâ'il'ü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), thk. Mâcid Fahrî, Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut 1991 (s. 175-178).
- el-İflîlî, Ebu'l-Kâsım b., *Şerhu Şi'ri'l-Mütenebbî*, thk. Mustafa 'Ulyân, Mü'essetü'r-Risâle, C. I, Beyrut t.y.
- el-İsfahânî, Ebû Alî Ahmed, *Şerhu Dîvânî'l-bamâse*, thk. Garîd eş-Şeyh, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, C. I, Beyrut 2003.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec, *el-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs, Dâr Sâdir, 3. Baskı, Beyrut 2008.
- el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subbu'l-A'sâ fî smâ'ati'l-inşâ*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, C. XIV, Beyrut t.y.
- el-Kuraşî, Ebû Zeyd, *Cemberetu eş'âri'l-'Arab*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî, Nahdatu Mısır, Mısır 1981.
- Komisyon, *Devâvînü's-Şi'ri'l-'Arabî 'alâ Mürri'l 'Asûr*, C. XXXIX, b.y.y. t.y.
- Köroğlu, Burhan, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te" (*İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemleri* içinde), ed. M.Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2014 (s. 329-364).
- Kurt, Hasan, "Mervân II", *DİA*, C. XXIX, İstanbul 2004 (s. 227-229).

- el-Ma'sûmî, Muhammed, "el-Mukaddeme" (*Kitâbü'n-Nefs* içinde), Dâr Sâdir, 2. Baskı, Beyrut 1992 (s. 3-13).
- el-Ma'sumi, Muhammed Sagir Hasan, "İbn Bâcce" (*İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde), çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, C. II, İstanbul 1990 (s. 127-145).
- el-Mısırî, Ahmed b. Ali Şihâbüddîn ed-Delcî, *el-Felâketü ve'l-müflikân*, Matba'atü's-Şa'b, Mısır h.1322/m.1904.
- el-Mu'tezz, Abdullah b., *Dîvânu İbni'l-Mu'tezz*, Dâr Sâdir, Beyrut t.y.
- el-Mütenebbî, Ebu't-Tayyib, *Dîvânu Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, el-Matba'atu'l-İlmiyye, Beyrut 1900.
- Özdemir, İlyas, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Teorisi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2015.
- Platon, *Büyük Hippias (Eflatun II* içinde), Hürriyet Yayınları, İstanbul 1975.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul 1992.
- Platon, *Gorgias*, çev. Reyhan Erben, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1989.
- Platon, *İon*, çev. Hasan Bozkurt, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1989.
- Platon, *Şölen*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Yayınları, XII. Baskı, İstanbul 2015.
- Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Ross W.D., *Aristoteles*, ed. Ahmet Arslan, çev. Özcan Yalçın Kavasoglu, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1993.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, C. II, Kahire 1988.
- Taşkent, Ayşe, *Güzelin Peşinde*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013.

et-Tebrîzî, Ebû Ali Yahya b. Ali, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, Dâru'l-Kalem, C. I, Beyrut t.y.

Te'ebbeta Şerran, *Dîvanu Te'ebbeta Şerran*, Derleyen: Abdurraman el-Mustâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003.

Toktaş, Fatih, "İbn Rüşd'un Eflatun'un Devlet'ini Okuyuş Tarzı", (*Medeniyet ve Klasik* içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2007 (s. 225-237).

Toktaş, Fatih, "Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'de Birlikte Yaşamamanın Felsefî Temelleri" (*Birlikte Yaşamak* içinde), ed. Ahmet Kavlak - Muhammet Enes Kala, Hece Yayınları, Ankara 2015 (s. 329-355).

İbn Ebî 'Useybia, *'Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ'*, Dâru's-Sekâfe, 4. Baskı, C. III, Beyrut 1987.

ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l 'Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, C. XXXI, b.y.y. t.y.

ez-Zehabî, Şemsuddîn, *Sîyeru A'lâmi'n-nübelâ'*, Mü'essesetü'r-Risâle, 3. Baskı, C. IV, b.y.y. 1985.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D8%A9#.D8.B7.D9.84.D8.A7.D8.A6.D8.B9_.D8.A7.D9.84.D8.A7.D9.86.D9.87.D9.8A.D8.A7.D8.B1_.28847_-_862.29 E.T. 28.02.2016.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87_%D8%A8%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AA%D8%B2 E.T. 28.02.2016.

DEÜİFD XLIII / 2016, ss. 101-141.

İMAM MÂTÜRÎDÎ VE EBUSSUÛD'UN TEFSİRLERİNDE HZ. MERYEM

Murat MEMİŞ*

ÖZ

Hz. Meryem, Hıristiyanlıkta olduğu kadar, Kur'an'ın ona yüklemiş olduğu anlam sebebiyle İslâm dünyasında da önemli bir karakterdir. Onun örnek yaşantısına dair anlatıların Kur'an tefsirlerinde sıklıkla zikredildiğini görmekteyiz. Bu çalışmamızda, dirayet tefsir ekolüne dâhil iki eserde Hz. Meryem ile ilgili yorum ve yaklaşımları karşılaştırmalı olarak ele almaya çalıştık. Bu tefsirlerden birincisi Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eseri, diğeri ise Osmanlı Şeyhülislamlarından Hanefi-Mâtürîdî geleneğe mensup Ebussuûd Efendi'nin *İrşâdu Akli's-Selîm* adlı tefsiridir. Bu iki tefsir ait oldukları tarih, coğrafya ve kültürel şartlar bakımından birtakım farklılıklar sergilerler. Bu çalışmamız boyunca söz konusu farklılıkların Hz. Meryem'i anlamada ortaya çıkardığı çeşitliliği göstermeye gayret ettik. Her iki tefsirin de, kullandıkları metotlar ve atıfta buldukları kaynaklar açısından değerlendirilmesi yapılarak Hz. Meryem'in hikâyesini nasıl ele aldıklarını inceledik. Çalışmamızın sonunda, bu çeşitliliğin günümüze sağlayabileceği katkılar üzerine bir değerlendirmede bulunduk.

Anahtar Kelimeler: İmam Mâtürîdî, Ebussuud Efendi, Hz. Meryem

VIRGIN MARY IN COMMENTARIES OF IMAM MATURIDI AND EBUSSUUD

ABSTRACT

Virgin Mary, is an important character in the Islamic World, due to the meaning given to her by the Qur'an, as well as in Christianity. Therefore, we see that the narratives of her exemplary life are frequently mentioned in the Qur'an commentaries. In this paper, we try to examine comperatively comments and approaches about Mary, in two rational commentary works. The first of these commentaries, Abu Mansur al-Mâtürîdî's work, *Te'vilâtü'l Koran*, and the other one is Ottoman SheikhuIslam Ebussuud's *İrshadu Akli al-Salim*. These two

* Doç. Dr., DEÜ İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 24/03/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 23/05/2016

commentaries have some differences in terms of historical, geographical and cultural conditions. In this paper, we tried to show the diversity which caused by the these differences, in understanding Mary. We look at how they are dealing with Mary's story, in terms of sources and methods, they use. At the end of our study, we present an evaluation, if this diversity can provide contributions of today.

Keywords: Imam Maturidi, Ebussuud, Virgin Mary.

Giriş

Bu makalede, hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından dinî önemi olan bir karakter olarak kabul edilen, özellikle de Kur'an-ı Kerîm'in kendisinden yüksek bir takdirle bahsettiği Hz. Meryem'in, Mâtürîdî ilim geleneğinde kaleme alınan iki önemli tefsirde nasıl dile getirildiğini karşılaştırmalı olarak göstermeye gayret edeceğiz. Bu iki tefsiri seçmemiz ve karşılaştırmalı bir yöntem takip etmemizdeki temel espri, farklı zaman dilimleri ve sosyal şartlarda ortaya konan bu eserlerin Hz. Meryem hakkındaki beyanlarının, bu farklılıklardan ne kadar etkilendiğini tespit edebilmektir. Bu açıdan öncelikle Mâtürîdîlik ve bu geleneğe bağlı olarak kaleme alınan iki tefsirin yazıldığı şartları kısaca dile getirmekte fayda görüyoruz.

Mâtürîdîlik, hicrî IV./miladî X. asırdan itibaren Kelam ilmi alanında ortaya çıkmış ve daha sonraki dönemlerde İslâm düşüncesine önemli katkılar sağlamış olan, Ehl-i Sünnet'in iki büyük ekolünden biridir. Temel prensipleri ve yaklaşımları itibarıyla, İmam-ı Âzam Ebû Hanife'nin görüşleri etrafında şekillenen Mâtürîdîlik, Mâveraünnehir'den başlayarak özellikle Türklerin ve Hanefilerin yoğun olarak bulunduğu bölgelerde yayılmış ve etkili olmuştur. Bir Kelam ekolü olarak Mâtürîdîlik, bir taraftan Ebû Hanife tarafından dile getirildiği şekliyle Selef akidesine bağlılığı, diğer taraftan ise söz konusu akîdeyi rasyonel bir zemine oturtmadaki başarısıyla tebarüz etmektedir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, hicrî III./miladî IX. asırda bugün Özbekistan sınırları içerisinde bulunan Semerkand bölgesinde doğmuş ve ömrünü orada geçirmiştir. Dinî ilimler alanında bölgenin önemli eğitim kurumlarından biri olan Cüzcâniye medresesinde öğrenim görmüş ve dönemin meşhur Hanefî âlimlerinden dersler almıştır. Hayatı hakkında çok şey bilinmemekle birlikte onun özellikle sapkın fırkalar karşısında

Ehl-i Sünnet inancını güçlü bir şekilde savunduğu ve Sünnî Kelam ilminin bu bölgedeki kurucusu olduğu bilinmektedir. Bugün itibarıyla elimizde bulunan *Kitabu't-Tevhid* adlı Kelam eseri ile *Te'vîlâtü'l-Kur'an* isimli tefsiri, onun görüşlerinin daha sonraki asırlar boyunca bilinmesinde ve kabul edilmesinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Bu çalışmamızda kendisinden istifade ettiğimiz tefsiri, dirayet tefsirinin erken dönem en önemli örneklerinden biridir.

Mâtürîdî'nin, tefsirinde yöntem ve kaynak olarak, âyetler arasındaki anlam ilişkilerini ön plana çıkarmaya çalıştığını¹, bunun yanı sıra Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerle² birlikte sahabe ve tabiînden gelen rivayetleri³ de dikkate aldığını görmekteyiz. Özellikle Kur'an'da anlatılan önceki peygamberlerin hikâyeleriyle ilgili bölümlerde güvenilir bulduğu bu kaynaklara atıflarda bulunmaktadır. Bunun yanı sıra onun, Kur'an'daki kıraat farklılıklarını⁴, kelime ve kavram tahlillerini⁵ de tefsirinde sıklıkla kullandığını görmekteyiz.⁶ Bu yöntem ve kaynakların diğer pek çok tefsirde de benimsenip uygulandığını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte İmam Mâtürîdî, tefsirde bir kaynak olarak kabul edilen Ehl-i Kitap'tan yapılan nakiller⁷ hakkında oldukça titiz davranır ve

¹ Örneğin bkz. Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, tah. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul 2005, 19/17 (IX, 126); 4/171 (IV, 117-120); 66/12 (XV, 279-281) âyetlerinin tefsiri. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'ın muhtelif baskıları bulunduğu için, burada kullanacağımız referanslarda öncelikle ilgili sure/âyet numarası, ardından da bizim kullandığımız baskının cilt ve sayfa numarasını parantez içerisinde göstereceğiz.

² Örneğin bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/42 (II, 300-301); 19/7 (IX, 119); 8/68 (VI, 269-270); 5/118 (IV, 378-379) âyetlerinin tefsiri.

³ Örneğin bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4/156 (IV, 100); 3/52 (II, 311-313); 28/80 (XI, 82-85); 36/14 (XII, 68-69); 19/17 (IX, 126) âyetlerinin tefsiri.

⁴ Örneğin bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 19/19 (IX, 127); 66/12 (XV, 279-281) âyetlerinin tefsiri.

⁵ Örneğin bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/72 (IV, 279-280); 3/46 (II, 304-305); 3/4 (II, 239-240); 3/49 (II, 307-310); 5/110 (IV, 369-371); 23/14 (X, 12-17) âyetlerinin tefsiri.

⁶ İmam Mâtürîdî'nin tefsir metodu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ahmed Galli, "Mâtürîdî Tefsirinin Bazı Yönleri", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 4, ss. 467-480.

⁷ Günümüze kadar yazılmış tefsirlerin önemli bir bölümünde Ehl-i Kitap kaynaklı rivayetlerin yer aldığı ve bunların özellikle Kur'an kıssalarının açıklanmasında kullanıldıklarını biliyoruz. Bununla birlikte bu tür rivayetler hakkında tarih içerisinde farklı tavırlar da gelişmiştir. Peygamber Efendimiz (sas) ve Sahabe'nin Ehl-i

bunların Kur'an tefsirinde kullanılmasını uygun bulmaz. Ona göre Kur'an'ın eski ümmetler hakkındaki beyanları, Hz. Muhammed (sas)'in peygamberliğinin delili konumundadır. Çünkü Hz. Muhammed (sas), kendisine Kur'an nâzil olmadan önce bu tarihî olaylar hakkında bir malumata sahip değildi. Dolayısıyla Kur'an'da bu kıssaların bulunması, ancak Allah'ın ona bunları bildirmesi ile mümkün olmuştur.⁸ Bu yüzden Mâtürîdî, bu kıssaların beyan ettiği hakikatleri gölgeleyecek şekilde onlara Ehl-i Kitap'tan aktarılan bir takım rivayetlerin ve açıklamaların eklenmesini uygun görmez. Zira o, doğruluğu kesin olarak bilinmeyen bu açıklamaların, tamamı hakikat olan Kur'an beyanlarıyla çelişebileceğini düşünür.

İmam Mâtürîdî'ye göre söz konusu kıssaların Hz. Muhammed (sas)'in peygamberliği hakkında delil olması, hiçbir yerden öğrenmemiş olduğu halde, bu olayları, Yahudi ve Hıristiyanların da tasdik edeceği şekilde aktarmasından kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle Kur'an'da yer alan bu pasajlar, Allah Teâlâ'nın ona bildirmesinden başka türlü açıklanmaya müsait değildir. Ona göre, Peygamber Efendimiz (sas) zamanında yaşayan ve bu pasajları işiten Ehl-i Kitabın, bunlara itiraz etmemiş olmaları bu iddiayı tasdik etmektedir. Diğer taraftan İmam Mâtürîdî, Kur'an'ın kendinden önceki ilahî kitapları tasdik edici⁹ olmasını da bu düşünceye bağlar.¹⁰ Bununla birlikte İmam Mâtürîdî, daha sonraki yıllarda

Kitap'tan nakil ile ilgili tutumları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailîyyat*, İstanbul 1992, ss. 45-63.

⁸ *Te'vîlât*, 19/35 (IX, 135-136). Çok yaygın olmamakla birlikte bu anlayışın İmam Mâtürîdî'den öncede benimsendiğini bilmekteyiz. Nitekim İmam Mâtürîdî, bu yaklaşımın Mu'tezilî bir âlim olan Ebû Bekir el-Asamm'a ait olduğunu belirtir; Bkz. *Te'vîlât*, 19/52 (IX, 145-146).

⁹ Kur'an'ın önceki ilahî kitapları tasdik edici oluşuyla ilgili şu âyetleri örnek olarak gösterebiliriz: "Onlara, "Allah'ın indirdiğine (Kur'an'a) iman edin" denilince, "Biz sadece bize indirilene inanırız" deyip, ondan sonra geleni (Kur'an'ı) inkâr ederler. Hâlbuki o, ellerinde bulunanı tasdik eden hak bir kitaptır. De ki: "Eğer inanan kimseler idiyseyiz, daha önce niçin Allah'ın peygamberlerini öldürüyordunuz?" (Bakara, 2/91); "Onlara, Allah katından ellerinde bulunan Kitab'ı doğrulayıcı bir peygamber gelince, kendilerine kitap verilenlerden bir kısmı, sanki bilmiyorlarmış gibi Allah'ın Kitab'ını (Tevrat'ı) arkalarına attılar." (Bakara, 2/101).

¹⁰ İmam Mâtürîdî'nin dayandığı prensiplerden biri de geçmiş ümmetlere dair hikâyelerin Hz. Peygamber'e Allah tarafından bildirilmiş olmasıdır. Konuyla ilgili şu

Kur'an kıssalarıyla ilgili Ehl-i Kitap'tan gelen bazı itirazları dikkate almaz. Ayrıca Kur'an'ın eski kitaplarda neyi tasdik ettiğini açıkça belirtmeyip, bunların örneklerini de vermez. Onun açısından Peygamber Efendimiz (sas) döneminde bu kıssaların muhatabı olan ve içlerinde söz konusu kitapları iyi bilenlerin de bulunduğu bazı Hıristiyan ve Yahudilerin, bunları gördükten sonra Müslüman olmaları, söz konusu iddiayı delillendirmek bakımından yeterli görülmüştür.

İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı tarih ve coğrafyanın, onun Hıristiyanlıkla ilgili görüşlerinin mahiyeti açısından önemi vardır. Semerkand ve çevresinde miladî V. asrın sonlarından itibaren az da olsa Nasturî Hıristiyanların varlığına dair bazı bilgiler mevcuttur.¹¹ Fakat bu mevcudiyetin, özellikle bölgenin Müslümanlar tarafından ele geçirilmesinin ardından ilişkileri nasıl etkilediğine dair bilgimiz neredeyse yok gibidir. İmam Mâtürîdî'nin hayatı ile ilgili bilgilerimizin de son derece sınırlı olduğunu da burada hatırlatmalıyız. Bununla birlikte, ele aldığımız konuyla ilgili olmak üzere, İmam Mâtürîdî'nin Tevrat ve İncil'den doğrudan hiçbir alıntı yapmaması, Kur'an'da yer alan tarihî kıssalar hakkında son derece sınırlı malumat vermesinin yanı sıra, içinde bulunduğu tarihî ve bölgesel şartlar da göz önüne alındığında onun

örnekleri hatırlatabiliriz: “(Ey Muhammed!) Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Meryem'i kim himayesine alıp koruyacak diye kalemlerini (kırâ için) atarlarken sen yanlarında değıldin. (Bu konuda tartışırken de yanlarında değıldin.” (Âl-i İmran, 3/44); “İşte bu (kıssa), gayb haberlerindedir. Onu sana biz vahiy yolu ile bildiriyoruz. Yoksa onlar tuşak kurarak işlerine karar verdikleri zaman sen onların yanında değıldin.” (Yusuf, 12/102); “(Ey Muhammed!) Mûsâ'ya o emri verdiğimiz zaman sen (vadinin) batı tarafında değıldin. (O olayı) görenlerden de değıldin. Fakat biz (Mûsâ'dan sonra) birçok nesiller meydana getirdik. Üzerlerinden uzun çağlar geçti. Sen Medyen halkı arasında yaşıyor değıldin, âyetlerimizi onlardan okuyup öğreniyor da değıldin. Fakat biz (bu haberi) göndereniz. Yine biz (Mûsâ'ya) seslendiğimiz zaman Tûr'un yan tarafında da değıldin. Fakat Rabbinden bir rahmet olarak, senden önce kendilerine hiçbir uyarıcı gelmeyen bir kavmi, düşünüp öğüt alsınlar diye uyarman için (o haberleri) sana bildiriyoruz.” (Kasas, 28/44-46).

Ayrıca Kur'an-ı Kerim, hem Hz. Peygamber'in hem de kavminin Kur'an'da geçen bu kıssaları daha önce bilmediğini beyan etmektedir: “İşte bunlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun, ne de kavmin. O hâlde sabret. Çünkü (iyi) sonuç, Allah'a karşı gelmekten sakınanların olacaktır.” (Hud, 11/49).

¹¹ Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğru Hıristiyanlık Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz, İstanbul 2005, s. 287-88. Miladî VIII. asrın sonuna doğru, yerel bir Türk kralının isteği üzerine Patrik Timothy tarafından Semerkand'ın bölgedeki faaliyetler için merkez seçildiği ve buraya bir metropolit atandığı kaydedilmektedir.

Hıristiyanlarla bir karşılaşma ve diyalog içinde olmadığı sonucuna ulaşmak mümkün görünmektedir. Nitekim onun eserlerinde Hıristiyanlarla ilgili yer alan polemikler, büyük ölçüde Kur'an'ın çizdiği sınırlar çerçevesinde geçmektedir.

Ele aldığımız ikinci Tefsir *İrşâdu Akli's-Selîm*'in yazarı Ebussuûd Efendi ise oldukça farklı bir kültürel ortamda yaşamıştır. Osmanlı Devletinin en ihtişamlı dönemi olan XVI. asırda devletin en üst dinî bürokrasisinin başında 26 yıl görev yapan Ebussuûd Efendi, daha çok tefsir ve fıkıh alanlarındaki çalışmalarıyla şöhret kazanmıştır. Üstlendiği devlet görevi itibarıyla Osmanlı tebaası arasında bulunan Hıristiyanlarla muafesinin bulunduğunu tahmin etmek zor değildir.¹²

Tefsirinde kullandığı metod ve kaynaklarda İmam Mâtürîdî'ninkilere büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Onun tefsirini yazarken kendinden önceki tefsir birikiminden, özellikle de Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Kadı Beyzâvî'nin eserlerinden ciddi oranda yararlandığını bilmekteyiz.¹³ Bununla birlikte Ebussuûd Efendi'nin tefsirinde, kanonik ve apokrif İncillerde geçen birtakım beyanlara da yer verdiği görülmektedir. Örneğin Hz. İsa'nın çarımha gerilmesi ile ilgili rivayetleri değerlendirirken, Hz. İsa'nın “içinizden biri, horoz ötmeden önce beni üç kere inkâr edecek” sözlerinin, İncil'deki «bu gece horoz ötmeden sen beni üç kez inkâr edeceksin.»¹⁴ ifadelerine atf olduğu aşikârdır. Bununla birlikte Ebussuûd'un ifadeleri ile İncillerin ifadeleri arasındaki farklılıklar, onun atfının doğrudan İncillerden olmadığı

¹² Nitekim onun Osmanlı topraklarındaki Hıristiyan cemaati ile ilgili fetvalarını konu edinen bazı çalışmalar yapılmıştır. Örneğin bkz. Eugina Kermeli, “Ebu's-Su'ûd'a Göre Kilise Vakıfları ve Osmanlı Hukukundaki Teori ve Pratiği”, çev. Özgen Özcan, *Vakıflar Dergisi*, sayı: 34 (2010), ss. 165-175; Ertuğrul Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları*, İstanbul 1983, ss. 89-107.

¹³ Ebussuûd Efendi'nin tefsir metodu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Abdullah Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara 1969, ss. 110-156; İsmail Cerrahoğlu, “Ebus-Su'ûd ve Tefsiri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, c. XIII, s. 4, ss. 195-203.

¹⁴ Bkz. Markos, 14:30; Luka, 22:34; Yuhanna, 13:38.

ihtimalini de akla getirmektedir. Nitekim o, bu tür alıntıları, belirli bir kaynağa nispet etmeksizin “denmiştir ki ...” şeklinde aktarır.¹⁵

Benzer bir şekilde Ebussuûd Efendi, “*Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.*” (Âl-i İmrân, 3/54) âyetini tefsir ederken, Hz. İsa’nın çarmıha gerilmesi ve ardından yeniden görülmesi ile ilgili aktardığı rivayetler de, İncillerdeki bazı beyanlarla benzerlikler arz eder. Rivayete göre çarmıha gerileni görmek üzere Hz. Meryem ve Hz. İsa’nın dua ederek cinlerden arındırdığı bir kadın gelip çarmıhta asılanı gördüklerinde ağlamaya başlarlar. Ardından Hz. İsa gökten inerek onların yanına gelir ve onlara “Ne için ağlıyorsunuz?” diye sorar; onlar da “sana” diye cevap verirler. Bunun üzerine Hz. İsa “Rabbim beni yükseltti ve bana hayırdan başka bir şey isabet ettirmedi. Bu ise (çarmıh) onlara öyle göründü.” der.¹⁶

Diğer örnekleri de göz önüne aldığımızda Ebussuûd Efendi’nin Ehl-i Kitap kaynaklı rivayetlere İmam Mâtürîdî’ye nispetle daha fazla atıfta bulunduğunu ve bunu yaparken metodolojik bir hata görmediğini söylememiz mümkündür. Diğer bir ifadeyle, ona göre Ehl-i Kitap kaynaklarında veya halk arasında aktarılan Hz. Meryem ile ilgili rivayetler, Kur’an’ın anlattığı kıssaya eklenebilir niteliktedir. Hikâyeye eklenen bu ayrıntılar, kıssanın genel amacına ve tarihsel kurgusuna aykırı görülmemiştir.

¹⁵ Ebussuûd, *İrşâdu Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*, tah. Abdülkâdir Ahmed ‘Atâ, Riyâd 1971; 3: 54 (I, 491). *İrşâdu Akli’s-Selîm*’in muhtelif baskıları bulunduğundan, burada kullanacağımız referanslarda öncelikle ilgili sûre/âyet numarasını, ardından da bizim kullandığımız baskının cilt ve sayfa numarasını parantez içinde göstereceğiz.

¹⁶ *İrşâd*, 3/54 (I, 491). Hz. İsa’nın çarmıhtan sonra yeniden dirilmesi ve görülmesi ile ilgili olarak karşılaştığımız Markos, 16:9 (buraya göre Hz. İsa’yı yeniden dirildikten sonra ilk gören Hz. İsa’nın kendisinden yedi cin çıkarmış olduğu Mecdelli Meryem’dir.); Matta, 28: 9-10 (buraya göre Hz. İsa’yı yeniden dirildikten sonra ilk görenler, Mecdelli Meryem ve diğer Meryem’dir.); Luka, 24: 8-10; Yuhanna, 20: 11-18. Ebussuûd’un aktardığı rivayet, Mecdelli Meryem’in kabrin başında ağlıyor olması, Hz. İsa’nın ona neden ağladığını sorması gibi bazı açılardan ise Yuhanna’da yer alan kıssaya daha çok benzemektedir. Bununla birlikte söz konusu hikâye, Hıristiyan kültüründe bilindiği şekliyle bırakılmamış, İslâmî anlayışa göre yeniden dizayn edilmiştir.

Te'vîlât ve İrşâd Tefsirlerinde Hz. Meryem

a. Hz. Meryem ve Ailesi

Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Meryem'in ailesi hakkında geniş bir bilgi yer almaz. Babasından İmrân, annesinden ise İmrân'ın karısı olarak bahsedilmektedir.¹⁷ Ayrıca İmrân'ın ailesinin (soyunun), tıpkı Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve nesli gibi seçkin ve üstün kılındığı beyan edilir.¹⁸ İmam Mâtürîdî tefsirinde Hz. Meryem'in annesi ile ilgili bir bilgi yer almazken Ebussuûd Efendi, bu konuda daha fazla malumat aktarmaktadır. Onun belirttiğine göre Hz. Meryem'in annesi Hanne bint Fâkûzâ'dır. Rivayet edildiğine göre Hanna, yaşlı ve kısır bir kadındı. Günlerden bir gün bir ağacın altında gölgelenirken, bir kuşun yavrusunu beslediğini gördü. Kendisinin de bir çocuğunun olmasını temenni etti ve Allah'tan, Beytü'l-Makdis'in hizmetine sunacağı, bir çocuk niyaz etti. Kocası İmrân o hamileyken vefat etti.¹⁹

Hz. Meryem'in babası İmrân hakkında birtakım tartışmalar söz konusudur. Ebussuûd'un aktardığına göre Hz. Musa ve Hz. Hârun'un babası İmran b. Yeszar ile Hz. Meryem'in babası olan İmrân karıştırılmıştır. Zira İmrân b. Yeszar'ın da Meryem adında bir kızı vardır. Söz konusu âyetlerde kastedilenin onun karısı olduğu zannedilmiştir, ama öyle değildir. Burada bahsi geçen İmrân, Hz. Meryem'in babası İmran bin Mâsân'dır. Hz. Zekeriyâ'nın bakımını üstlendiği kişi onun kızıdır. Zira bunlar birbiriyle çağdaştır.²⁰

¹⁷ Bkz. Âl-i İmrân, 3/35.

¹⁸ Bkz. Âl-i İmrân, 3/33-34. Kanonik İncillerde Hz. Meryem'in anne ve babası hakkında bir bilgi bulunmamakla birlikte, Thomas İncilinde annesinin ismi Hanna, babasının ismi ise Joachim şeklinde geçmektedir. Bkz. Günay Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslâm'da Hz. Meryem*, Ankara 1996, s. 67. Diğer taraftan Luka İncilinde Hz. İsa'nın soyu Hz. Âdem'e varıncaya kadar tek tek sayılmaktadır. Bu silsilede adı geçen Helî'nin (Luka, 3: 23-38) Hz. Meryem'in ya da nişanlısı Yusuf'un babası olduğu düşünülmektedir.

¹⁹ *İrşâd*, 3/35, (I, 468-469). Bazı Apokrif İncillerde de Hz. Meryem'in annesi Hanne'nin yaşlı ve uzun bir dönemi kısır olarak geçirmiş bir kadın olduğuna dair kayıtlar mevcuttur; bkz. Ömer Faruk Harman, "Meryem", *DİA*, XXIX, 237.

²⁰ *İrşâd*, 3/35 (I, 468-469). Eski Ahit'in ilgili bölümlerinde Hz. Musa'nın babasının adı Amram b. Kohat olarak kaydedilmektedir. Ebussuûd'un kaydettiği Yeszar ismi,

Bu karışıklığın oluşmasındaki sebeplerden biri de Kur'an-ı Kerim'de Hz. Meryem'in "Harun'un kız kardeşi" olarak anılmasıdır.²¹ İmam Mâtürîdî, "Hârûn'un kız kardeşi" ifadesindeki Hârûn'un kim olduğu hakkında bazı farklı yorumları dile getirir: Bunlardan ilki, onun Musa (as)'ın kardeşi Harun b. İmrân olduğu yolundadır. Bu konuda bir rivayet bulunduğunu belirten Mâtürîdî, rivayet hakkında bilgi vermez ve aradaki kronolojik farklılığa hiç değinmez.* İkinci yorum, Hz. Meryem'in aynı babadan bir erkek kardeşi olduğudur. İsmi de Hârûn b. İmrân'dır. Üçüncü yorum, Hârûn'un o dönemde yaşayan sâlih ve âbid bir insan olduğudur. Hz. Meryem, benzer nitelikleri sebebiyle ona nispet edilmiştir. Dördüncü yorum ise, İsrailoğullarının Hz. Hârûn'a duydukları sevgiden dolayı, sâlih olarak gördükleri herkesi onun ismiyle isimlendirdiklerine dair bir bilgidir. Hz. Meryem de, sâlih oluşu sebebiyle ona nispet edilmiştir.²²Bununla birlikte Hz. Musa kıssasını yorumladığı bir yerde

yine Eski Ahit'e göre Amram'ın kardeşi Yitshar olmalıdır (bkz. Çıkiş, 6:18-20). Bununla birlikte Hz. Meryem'in babasının adı, Luka'daki açık olmayan bir kayıttan başka, Kanonik İncillerde zikredilmezken, akoprif İnciller arasında yer alan Yakup (James) incilinde "Joachim" olarak zikredilir (bkz. Paul Foster, *The Non-Canonical Gospels*, London 2008, s. 114). Joachim'ın babası da bazı kaynaklarda "Matthat" (bkz. Anne Cathrine Emmerich, *Life of Blessed Virgin Mary*, trans., Sir Michael Palaiet, Cambridge 1953, s. 17) olarak zikredilmektedir. İmrân b. Mâsân isminin Hz. Meryem'in babası olarak tefsirlerde nasıl yer aldığı tespit edemedik.

²¹ Meryem, 19/28.

* Âyette kastedilen kişinin Hz. Musa'nın kardeşi Hz. Harun olduğuna dair rivayeti Zemahşeri de kaydeder. Peygamber Efendimiz (sas)'e atfedilen "Harun Nebi'yi kastettiler" sözü hakkında *el-Keşşaf*ı tahkik edenler, bu sözün senedsiz bir şekilde Sa'lebî tarafından aktarıldığını ve sahih olmadığını belirtirler. Bununla birlikte Necran heyetine elçi olarak gönderilen Muğire b. Şu'be'den sahih bir şekilde Müslim, Nesâî ve Tirmizî'de rivayet edilen "size bildirmedim mi, onlar [sâlih kişileri] kendilerinden önceki peygamberlerinin ve sâlihlerinin isimleriyle isimlendiriyorlardı" hadîsini hatırlatırlar (bkz. Zemahşeri, *el-Keşşaf*, tah. Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcud, Riyad 1998, IV, 17). Ancak bize göre, sahih olmasa bile, birinci rivayet ile ikincisi arasında herhangi bir tenakuz yoktur. Aksine aynı anlamı ifade etmektedirler. Şu farkla ki, ikinci rivayet âyette yer alan "kız kardeş" tabirinin mecazî anlamda kullanıldığını daha açık ifade etmektedir. Ancak İmam Mâtürîdî'nin, meselenin izahı sadedinde yukarıda aktarılan dördüncü yorum dikkate alındığında, birinci rivayeti mecazî olarak değerlendirmedığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, ikinci rivayet, bu polemğin henüz Hz. Peygamber (sas)'in hayatında ortaya çıktığını; problemin ve çözümünün Müslümanlar tarafından bulunduğunu göstermektedir.

²² *Te'vilât*, 19/28 (IX, 133).

İmam Mâtürîdî, Kârun'un Hz. Musa ile olan yakınlığını ifade etmek üzere, onun amcasının oğlu ve kız kardeşi Meryem'in kocası, yani damatları olduğunu zikreder (Kasas, 28/76).²³ Ancak İmam Mâtürîdî, yukarıda aktardığımız görüşleri beyan ederken bunların tarihsel gerçeklikleriyle ilgili bir değerlendirmede bulunmaz. Öyle görünüyor ki, onun açısından önemli olan, birincisi hariç bu görüşlerin, Hıristiyanlar tarafından yapılan Hz. Meryem'in ailevî durumuyla ilgili itirazlara cevap niteliği taşıyor olmasıdır. Ancak yine de o, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki böyle bir polemğin varlığından bahsetmez. Diğer taraftan birinci görüşte Hz. İsa'nın annesi olan Meryem ile Hz. Musa'nın kız kardeşi Meryem'in iki ayrı şahıs olmadıklarına dair bir ima mevcuttur. İmam Mâtürîdî bunun böyle olmadığına dair bir izahta bulunmaz. Dolayısıyla onun bu konudaki yaklaşımı, Hıristiyanlar tarafından Kur'an'a yöneltilen bir itirazı açık bir şekilde cevaplamaktan uzak görünmektedir.

Ebussuûd Efendi'nin konuyla ilgili tespitleri de benzerlik arz etmektedir. Ona göre Hz. Meryem'i kınayanların Hârûn ile kastettikleri Hz. Harun (as)'dır. Zira Hz. Meryem, kardeşlik mertebesinde Hz. Harun'la birlikte olanların ardındaydı. Ayrıca Hz. Meryem'in Hz. Harun'un neslinden geldiği ve aralarına bin sene olduğu da söylenmiştir. Bir başka görüşe göre de, söz konusu Harun, onların zamanında yaşayan iyi bir adamdı ya da Hz. Meryem'i kendisine benzettikleri kötü bir adamdı.²⁴ Bu açıklamalara göre Ebussuûd'un aktardığı görüşlerde Hz. Harun ile Hz. Meryem arasındaki tarihsel farklılığı dikkate aldığı görülmektedir. İki tefsirde baskın olarak öne çıkan görüş ise, iffeti ve adanmışlığı sebebiyle Hz. Meryem'in Hz. Harun'a nispet edilmiş olmasıdır. Dolayısıyla Hz. Harun'un babası İmrân ile Hz. Meryem'in babası olan İmrân farklı kişilerdir. İmam Mâtürîdî, İmrân'ın Hz. Davud'un soyundan geldiğine dair bir rivayete de yer verir.²⁵

Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Meryem ile ilişkisi olan diğer karakterler, Hz. Zekerîyya (as) ve ailesidir. Ebussuûd Efendi'nin aktardığına göre Hz. Zekerîyya (as), İmrân'ın karısı Hanna'nın kız kardeşi ve Hz. Yahya'nın annesi olan İşâ' ile evlenmişti. Dolayısıyla Hz. Peygamber (sas)'ın Hz. İsa

²³ *Te'vîlât*, 28/76 (XI, 76-79).

²⁴ *İrşâd*, 19/28 (III, 580).

²⁵ *Te'vîlât*, 3/36 (II, 292-293).

ve Hz. Yahya'nın teyze çocukları olduğu şeklindeki beyanı, teyzesinin kızı için de kullanılabilir. Diğer bir açıklama ise, İşâ'nın anne tarafından Hanna ile, baba tarafından da Hz. Meryem ile kardeş olmasıdır.²⁶ Ebussuûd Efendi'ye göre Hz. Meryem ile Hz. Zekeriyya ve onların hikâyeleri arasında mükemmel bir bağ bulunmaktadır. Bu sebeple Kur'an'da Hz. Meryem'in kıssası Hz. Zekeriyya'nın hikâyesinden hemen sonra zikredilmekte ve aralarındaki benzerlikler dikkatlere sunulmaktadır.²⁷ Hz. Meryem ile Hz. Harun arasında salahiyet bakımından bir yakınlık kurulması görüşü, aslında Kitab-ı Mukaddes açısından uzak bir ihtimal değildir. Nitekim benzer bir şekilde, Hz. Meryem'in teyzesi, Hz. Zekeriyya'nın hanımı Elisabet, İncil'de "Harun'un kızlarından" şeklinde tanıtılmaktadır.²⁸

b. Hz. Meryem'in Doğumu ve Yetişmesi

Kur'an-ı Kerim Hz. Meryem'den Allah'a adanmış bir kişi olarak bahseder. Bu adanmışlık onun doğumu ile başlamakta ve bir ömür boyu sürmektedir. Annesi ona hamile kaldığında, doğacak çocuğunun sadece Allah'ın hizmetinde olmasını diler ve söz verir. Bunu yaparken aklından bir erkek çocuk geçmektedir. Meryem'i dünyaya getirdiğinde ise, her ne kadar umduğunun bu olmadığını düşünse de, adağından vazgeçmez ve Allah Teâlâ'dan onu ve soyunu korumasını talep eder.²⁹

İmam Mâtürîdî, Hz. Meryem'i doğurduğunda annesinin üzüntüsünü, o dönemde Allah'ın dinine hizmetin bir erkek işi olarak görülmesiyle ilişkilendirir. Dolayısıyla bir kız çocuğu bu iş için uygun değildir. Ayrıca ona göre, annenin duası, erkek neslinin de kadınlar üzerinden devam ettiğine delildir. Zira Hz. Meryem'in Hz. İsa'dan başka soyu yoktur.³⁰

Annesinin endişesine rağmen Cenab-ı Allah, Hz. Meryem'i en güzel şekilde kabul ettiğini buyurmaktadır: "*Bunun üzerine Rabbi onu güzel bir şekilde kabul buyurdu ve onu güzel bir şekilde yetiŝtirdi. Zekeriyya'yı da onun*

²⁶ *İrşâd*, 3/35 (I, 468-469).

²⁷ *İrşâd*, 19/16 (III, 574).

²⁸ Luka, 1:5

²⁹ Bkz. Âl-i İmrân, 3/35-36.

³⁰ *Te'vîlât*, 3/36 (II, 292-293). Hz. Meryem'in Hz. İsa'dan başka bir çocuğu olup olmadığı hakkındaki tartışmalara ileride temas edilecektir.

bakımıyla görevlendirdi...” (Âl-i İmran, 3/37). İmam Mâtürîdî’ye göre Allah Teâlâ’nın bu adağı kabul etmesi iki şekilde anlaşılmaya müsaittir: Öncelikle Allah Teâlâ, Hz. Meryem’in annesinin duasını kabul etmiş, onu ve soyunu şeytanın kötülüklerinden korumuştur. İkinci yorum ise, annesinin adağına uygun bir şekilde, Hz. Meryem’in Allah’ın dinine hizmete uygun bir hale getirilmiş olmasıdır. Âyet-i kerîmede geçen, Hz. Meryem’in “*en güzel şekilde yetiştirilme*” ifadesini ise, şeytanın ona ilişmesinin engellenmesi ve Allah tarafından en güzel şekilde terbiye edilmesi şeklinde yorumlar. Bu durum aynı zamanda Hz. Meryem’e yapılan lütufla ilişkilendirilmektedir. Zira âyetin devamında Hz. Zekeriyya’nın mâbedde bulunan Hz. Meryem’in yanına uğradığı her seferinde bir takım yiyecekler bulması, İmam Mâtürîdî’ye göre, Hz. Meryem’in, herhangi birinin değil Allah’ın himayesinde olduğunu göstermektedir. Öyle ki, yaz mevsiminde kış, kış mevsiminde ise yaz yiyeceklerinin bulunması Hz. Zekeriyya’yı bile hayrete düşürmüştür.³¹

H. Meryem’in Mabede Teslimi ve Hz. Zekeriyya

Ebussuûd Efendi, Hz. Meryem’in doğumundan sonra mâbede teslim edilmesiyle ilgili bir takım rivayetler aktarır. Buna göre, Hanna, Hz. Meryem’i doğurduktan sonra onu bir hırkaya sararak Beytü’l-Makdis’e götürdü*; Hz. Harun’un soyundan gelen hahamların önüne koydu ve şöyle dedi: Bu adığa dikkat edin! Bunun üzerine onlar, onun hakkında yarışa tutuştular, çünkü o, önderlerinin kızı idi. Benî Mâsân, İsrailoğulları ve krallarının reisleri idiler. Ayrıca onların, Hz. Meryem ve Hz. İsa hakkındaki durumu kendi ilahî kitaplarında gördükleri de söylenmektedir.

H. Zekeriyya “Buna en fazla hak sahibi benim, zira onun teyzesi benim yanımdadır” diyerek öne çıktı. Fakat diğerleri kurâdan başkasına razı olmadılar. Bu grup 27 kişi idi. Nehre gittiler, kalemlerini oraya attılar ve Hz. Zekeriyya’nın kalemi su üstünde kaldı, diğerleri battı. Bunun üzerine bakımını o üstlendi. Bakım ile kastedilen, Hz. Zekeriyya’nın onun

³¹ *Te’vilât*, 3/36 (II, 292-293); ayrıca bkz. *Te’vilât*, 19/25 (IX, 131).

* Yakup İncil’ine göre Hz. Meryem’in mabede teslimi üç yaşında gerçekleşmiştir, bkz. Yakup İncili, VII:2, (Ekrem Sanıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, Isparta 2005, içinde s. 53).

menfaatlerini koruması, işlerini görmesidir. Diğer taraftan Hz. Zekeriyya'nın kurada kazanması Allah'ın takdiridir.³²

Bahsi geçen kura olayı hakkında Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır: “(Ey Muhammed!) Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Meryem'i kim himayesine alıp koruyacak diye kalemlerini (kurâ için) atarlarken sen yanlarında değildin. (Bu konuda) tartışırken de yanlarında değildin” (Âl-i İmrân, 3/44). Ebussuûd Efendi, Hz. Meryem'in bakımının üstlenilmesinin ne kadar önemli bir olay olduğunu göstermek üzere, atılan kalemlerin, sıradan kalemler olmayıp Tevrat yazımında kullanıldığına dair bir görüş aktarır.³³

Kur'an-ı Kerim Hz. Meryem'in bakımı için kurâ çekiminden bahsetmekle birlikte, bunun ne zaman gerçekleştiği hakkında bilgi vermez. Yakup İncili bu olayın, Hz. Meryem'in mabedden ayrılması sırasında olduğunu kaydederler. Anlatıldığına göre Hz. Meryem oniki yaşına bastığında mabedden ayrılması gerektiğine karar verilmiş ve Hz. Zekeriyya'nın önderlik ettiği ve bir mucizenin gerçekleştiği bir kurâ işlemi yapılmıştır. Bunun sonucunda Hz. Meryem'in bakımını yaşlı, dul ve çocukları olan Yusuf üstlenmiştir.³⁴ Yakup İncili'ndeki anlatılardan anlaşıldığına göre, Hz. Meryem'in mabed döneminde bakımını o dönem Başrahip olan Hz. Zekeriyya görmektedir. Kur'an-ı Kerim'in ilgili yerlerdeki beyanlarına bakıldığında, söz konusu kurânın Hz. Meryem'in mâbedden ayrılması döneminde olduğunu söylemek daha makul görünmektedir. Zira bu olay, Hz. Zekeriyya'nın bir oğul, Hz. Meryem'in de Hz. İsa ile müjdelenmesi beyanları arasında zikredilmektedir. Ayrıca kurâda Hz. Zekeriyyâ'nın kazandığına dair bir bilgi Kur'an-ı Kerim'de mevcut değildir. Hz. Zekeriyyâ'nın Hz. Meryem'in bakımını üstlenmesi, onun mabede ilk getirilmesi olayıyla ilgilidir. Zira Hz. Zekeriyya, o sırada mâbedin en yetkili kişisidir. Ebussuud Efendi'nin meseleyi bu şekilde değerlendirmesinin sebebi, muhtemelen, söz konusu âyette yer alan “eyyuhum yekfulu” (bakımını kim üstlenecek) (3/44) ibaresi ile yedi âyet öncesinde geçen “keffelehâ Zekeriyya” (Zekeriyya'yı onun bakımıyla görevlendirdi) (3/37) ibaresinde aynı kökten türeyen fiilin kullanılmasına bağlı olarak iki olayı ilişkilendirmesi olabilir.

³² İrşâd, 3/37 (I, 471-472).

³³ İrşâd, 3/44 (I, 481).

³⁴ Bkz. Yakup İncili, VIII:1-3, IX:1-3, (Sarıçoğlu, age, s. 53-54).

Mâbede teslim edilen Hz. Meryem'in bakımı Hz. Zekerriyya tarafından üstlenilmiştir. Ebussuûd Efendi'nin aktardığına göre Hz. Zekerriyya onun için mabedde bir mihrab, yani oda inşa etmişti ve emniyet içinde onun yanına giderdi. Denir ki, mihrab, meclislerin en şerefli ve önde olanıdır; sanki Hz. Meryem, Beytü'l-Makdis'teki en şerefli yere konulmuştu. Rivayet edildiğine göre, bu yere Hz. Zekerriyya'dan başka kimse giremezdi, çıktıktan sonra da arkasından yedi kapı kilitlenirdi.³⁵

Kur'an-ı Kerîm Hz. Meryem'in mâbedde geçirdiği günlerde ortaya çıkan bir takım olağanüstü olaylardan bahseder: "...Zekerriya, onun bulunduğu bölme her girişinde yanında bir yiyecek bulurdu. "Meryem! Bu sana nereden geldi?" derdi. O da "Bu, Allah katından" diye cevap verirdi. Zira Allah, dilediğine hesapsız rızık verir" (Âl-i İmran, 3/37). Ebussuûd Efendi bu âyeti tefsir ederken, Hz. Meryem'in yanında bulunan yiyeceklerin alışılmışın dışında türler olduğunu, zira bu rızıkların ona cennetten indirildiğini kaydeder. Nitekim yaz mevsiminde kış meyveleri, kış mevsiminde de yaz meyveleri bulunuyordu. Yine Ebussuûd, Hz. Meryem'in Allah tarafından doğrudan rızıklandırıldığını göstermek adına onun hiç kimse tarafından emzirilmediğini de kaydeder.³⁶ Ona göre bu tür olaylar, evliyaların keramet göstermesinin imkânına bir delil teşkil etmektedir. Kerâmeti inkâr edenler, bu olayı, Hz. İsa'nın risâletine delil olmak üzere irhas türünden bir harikulade olarak kabul etmişlerdir. Bunun Hz. Zekerriyya'nın bir mucizesi olması ise, onun bu konuda tavrı, yani şaşkınlığını izhar etmesi sebebiyle uygun görünmemektedir.³⁷

Ebussuûd Efendi bu âyetle ilgili olarak Hz. Muhammed (sas) ile ilgili bir rivayet aktarır. Buna göre, Hz. Fâtıma (ra), bir gün Peygamber Efendimiz (sas)'e iki parça ekmek ve biraz et ikram etmişti. O (sas) da bunları önce ona geri verdi ve ardından "haydi kızım onları şimdi getir" dedi. Tabak açıldığında, onun ekmek ve etle dolu olduğunu gördüler. Hz. Peygamber (sas) "bu sana neredendir?" (Âl-i İmran, 3/37) diye sordu. Hz.

³⁵ *İrşâd*, 3/37 (I, 471-472).

³⁶ *İrşâd*, 3/37 (I, 472-473). Bazı Apokrif İncillerde, mabede kaldığı dönem boyunca Hz. Meryem'e her gün bir melek tarafından yiyecek getirildiğine dair kayıtlar vardır; bkz. Ömer Faruk Harman, "Meryem", *DİA*, XXIX, 237.

³⁷ *İrşâd*, 3/37 (I, 473).

Fâtıma da “*Bu, Allah katındandır; şüphesiz Allah dilediğini besapsızca rızıklandırır*” (Âl-i İmran, 3/37) diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “*Seni İsrailoğullarının hanım efendisine (seyyide) benzer kılan Allah’a hamdolsun*” buyurdu. Ardından Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve bütün ehl-i beyt geldiler, yediler, doydular. Yemek ise olduğu gibi kaldı, azalmadı. Onu da komşularına dağıttılar.³⁸ Bu rivayete göre Peygamber Efendimiz kendi mucizesi ile Hz. Meryem’in kerameti arasında, Kur’an-ı Kerîm’e atıfta bulunarak bir ilişki kurmaktadır.

Ebussuûd’un aktardığına göre, Hz. Zekeriyya Hz. Meryem’in yukarıda aktarılan kerametini Allah katındaki konumunu gördükten sonra, “*Orada Zekeriyya Rabbine dua etti: "Rabbim! Bana katından temiz bir nesil bahşet. Şüphesiz sen duayı hakkıyla işitensin" dedi*” (Âl-i İmran, 3/38) âyetinde buyrulduğu üzere, çocuğu olması için Allah’a dua etmiştir. Zira Hz. Zekeriyya’nın karısı da, Hz. Meryem’in annesi gibi yaşlı ve kısır bir kadındı.³⁹

Meryem’in anlamı

Ebussuûd Efendi, Meryem isminin ne anlama geldiğine dair bazı bilgiler sunar. Ona göre Meryem onların dilinde “ibadet eden” (âbide) anlamına gelmektedir. Kurtubî’den aktardığı başka bir görüşe göre ise, bu isim “Rabbın hizmetkârı” demektir. Ona bu ismin verilmesi, her ne kadar erkek olmasa da, annesinin onu adamaktan dönmemesini göstermektedir. Ayrıca, her ne kadar erkek olmadığı için, Beytu’l-Makdis’in korunması hizmeti açısından uygun değilse de, orada ibadet edenlerden olması içindir.⁴⁰

İmam Mâtürîdî de, “*Rabbinin adını an ve bütün benliğine O’na yönel*” (Müzzemmil: 73/8) âyetinin tefsirinde dünya nimetleri ile ilişkisini

³⁸ *İrşâd*, 3/37 (I, 473). Bu hadis için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, tah. Âdil Abdülmevcûd, Riyad 1998, I, 554. *Keşşâf*’ın hadislerini tahrir eden Cemalüddin ez-Zeyla’î, bu hadisin Ebû Ya’la el-Mevsîlî’nin *Müsned* adlı eserinde yer aldığını belirtir. Bkz. Cemalüddin Zeyla’î, *Tabricu’l-Ehbâdîs*, Riyad 1414, I, 184. Ancak biz söz konusu rivayeti, hadis kaynaklarında bulamadık.

³⁹ *İrşâd*, 3/38 (I, 474).

⁴⁰ *İrşâd*, 3/36 (I, 471). Hıristiyan kaynaklarda “Meryem” isminin daha önce Hz. Musa’nın kardeşi için kullanıldığı kaydedilmekle birlikte, tam olarak nereden türediği anlamının ne olduğu konusunda fikir birliğine varılamamıştır. Bkz. Ömer Faruk Harman, “Meryem”, *DİA*, XXIX, 236.

kesmesi, âhîret düşüncesine yönelmesi ve kendini bu yöne adanması sebebiyle Hz. Meryem'e "Betül" ismi verildiğini kaydeder.⁴¹

c. Hz. Meryem'in Üstün Ahlakî Konumu

Kur'an-ı Kerîm, Hz. Meryem'den bahsettiği bölümlerde onunla ilgili bazı üstün ahlakî nitelikleri dile getirir. *Te'vîlât* ve *İrşâd*'da da bu niteliklerin açıklanmasına yer verilmektedir.

İmam Mâtürîdî, "*Meryem oğlu Mesih, sadece bir peygamberdir. Ondan önce de nice peygamberler geldi geçti. Onun annesi de dosdoğru (sıddîka) bir kadındır...*" (Mâide, 5/75) âyetinde Hz. Meryem için kullanılan "sıddîka" tabiri hakkında şunları söyler: Hz. Meryem bütün kirlilerden temizlenmiş düzgün işlerde bulunan salih bir kadındır. Ayrıca ona göre bu tabir ile Kur'an Hz. Meryem'i, peygamberlere benzetmektedir. Zira Cebrail (as) ona gelip Hz. İsa'yı müjdelediğinde, Hz. Meryem meleği, diğer peygamberlerin tasdik ettiği gibi tasdik etmiştir. Oysa diğer insanlar, melekleri, ancak peygamberlerin kendilerine verdikleri haber üzerine tasdik edebilirler. Hz. Meryem onu, bizzat tasdik etmiştir. Diğer bir yoruma göre ise, bu tabir onun mümin olduğunu ifade etmektedir. Zira bütün müminler doğru sözlü olmaları hasebiyle "sıddîk" unvanını taşımaktadırlar.⁴²

Kur'an-ı Kerîm, Hz. Meryem'in korunmuş olduğuna da değinir. Ebussuûd Efendi, "*Onu ve soyunu kovulmuş şeytandan senin korumana bırakıyorum*" (Âl-i İmran, 3/36) âyetinin tefsirini yaparken şu hadîs-i şerîfî zikreder: "Yeni doğan hiçbir çocuk yoktur ki şeytan, ona doğumu esnasında dokunmuş olmasın. Çocuk şeytanın dokunmasından dolayı ağlar. Meryem ve oğlu ise bundan müstesnâdır."⁴³ Bu da şu anlama gelir: Şeytan her çocuğu, kendisinden müteessir olması maksadıyla yoldan

⁴¹ *Te'vîlât*, 73/8 (XVI, 199-201). Betül ismi Arapça'da, dünya ile ilişkisini kesen, kendisini Allah'a adayan, iffetini koruyan, bakire vb. anlamlara gelmektedir.

⁴² *Te'vîlât*, 5:75 (IV, 281-283).

⁴³ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahib*, tah. Muhammed Zehîr b. Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, 1422, hadîs no: 3431, (IV, 164); Müslim, *el-Câmiu's-Sahib*, Dâru'l-Cil, Beyrut trs., hadîs no: 6284 (VII, 97); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tah. Şuayb el-Arnâvud, Müessesetü'r-Risale, 1999, hadîs no: 7708, (XIII, 136).

çıkarmak ister. Ancak Meryem ve oğlu bundan müstesnadır. Allah Teâlâ, o ikisini, âyetteki istiâzenin bereketiyle şeytandan korumuştur.⁴⁴

İmam Mâtürîdî de Hz. Meryem'in korunmuşluğundan “*Allah, bir de iffetini sapaşağlam koruyan ve bizim de kendisine rubumuzdan üfflediğimiz, Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını doğrulayan İmran kızı Meryem'i de (inananlara) örnek gösterdi. O itaat edenlerdendi.*” (Tahrim, 66/12) âyet-i kerimesinin tefsirinde bahseder. Ona göre Hz. Meryem, insanlarla arasına birbirlerini görmelerini engelleyecek bir perde çekmişti. Böylece o, insanları görmediği gibi, insanlar da onu görmüyorlardı. İmam Mâtürîdî'ye göre bu, “*Müminlere söyle, gözlerini sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar*” (Nur, 24/30) âyetiyle ilişkilidir. Ayrıca o, Âl-i İmran, 3/42 âyetinde geçen Hz. Meryem'in seçilmişliğini ve temizlenmişliğini burayla irtibatlandırarak onun fuhuş ve zinadan korunmuşluğu olarak izah eder.⁴⁵

Kur'an-ı Kerîm, Hz. Meryem'i seçilmiş, temizlenmiş ve dünya kadınlarının en üstünü kılınmış olarak anlatır: “*Hani melekler, "Ey Meryem! Allah, seni seçti. Seni tertemiz yaptı ve seni dünya kadınlarına üstün kaldı."*” (Âl-i İmran, 3/42). İmam Mâtürîdî, bu âyetin tefsiri bağlamında Hz. Meryem'le konuşan meleğin Cebrail (as) olduğuna dair bir rivayet bulunduğunu, zaten bunun haber dışında herhangi bir yolla bilinemeyeceğini söyler. Şayet bu haber doğru değilse, bu konuşmayı yapan melek(ler) hakkında bir şey denmemelidir.⁴⁶ Ona göre Hz. Meryem'in seçilmişliği, ibadetinin Allah'a has kılınması veya insanların yaratılışına aykırı bir tarzda Hz. İsa'yı doğurması olarak anlaşılabilir. Temizlenmesi ise, günahlardan ve aşırılıklardan korunması ile hiçbir erkeğin ona temas etmemesi şeklinde yorumlanabilir. Nitekim bu özellikler onu âlemlerin en hayırlı kadını yapmaktadır. İmam Mâtürîdî bu konuda İbn-i Abbas'tan rivayet edilen şu hadîs-i şerifi de aktarır⁴⁷: Rasulullah (sas) yere dört tane çizgi çizdi ve ardından sordu: Bunların ne olduğunu biliyor musunuz? Oradakiler “Allah ve Rasûlü daha iyi bilir” dediler. Bunun üzerine şöyle buyurdu: Cennet kadınlarının en faziletlileri,

⁴⁴ *İrşâd*, 3/36 (I, 471).

⁴⁵ *Te'vilât*, 66/12 (XV, 279-281).

⁴⁶ Bununla birlikte İmam Mâtürîdî, âyette melek ifadesinin çoğul olarak zikredilmesinden bahsetmemekte, dolayısıyla söz konusu rivayet ile çoğul ifade arasındaki farklılığa da temas etmemektedir.

⁴⁷ *Te'vilât*, 3/42 (II, 300-301).

Hatice, Fâtıma, Meryem ve Firavun'un karısı Âsiye'dir."⁴⁸ Enes'ten rivayet edilen benzer bir hadîs de şöyledir: "Âlemlerin en hayırlı kadınları dört tanedir: İmran'ın kızı Meryem, Mezâhim'in kızı Âsiye, Hüveylid'in kızı Hatice ve Muhammed (sas)'in kızı Fâtıma."⁴⁹

Yukarıda aktardığımız Âl-i İmrân,3/42 âyetinde geçen meleklerle ilgili olarak Ebussuûd Efendi bazı görüşler aktarır. Ona göre, buradaki meleklerden maksad Cebrail'dir. Meleklerin onunla konuşması ya Hz. Meryem'in bir kerameti olarak ya da Hz. İsa'nın peygamberliği öncesi mucizelerinden olmak üzere gerçekleşmiştir. Bu ikinci yorum, Allah Teâlâ'nın bir kadını peygamber olarak göndermemesi hakkındaki icmâ sebebiyledir. Âyette yer alan seçilmişlik, en başından itibaren Hz. Meryem'in, annesinin bir adağı olarak kabul edilmesi, ki bir başka kız çocuk daha önce kabul edilmemişti, Hz. Zekeriyâ gözetiminde yetiştirilmesi, cennet nimetleriyle rızıklandırılması ve birtakım yüce kerametlerin ona verilmesi bakımındandır. Temizlenmişliği ile kastedilen ise, hem pis kabul edilen durumlardan ve fiillerden, hem de bazı Yahudiler tarafından kendisine atılan iftiradan, çocuğunun konuşdurulması ile arındırılması kastedilmektedir. Âyetin sonunda yer alan âlemdeki diğer kadınlara tercih edilmişlik ile de, babasız olarak Hz. İsa'nın ona verilmesi kastedilmiştir. Zira bu, başka hiçbir kadın için söz konusu değildir. Bundan dolayı Allah Teâlâ hem Hz. Meryem hem de Hz. İsa'yı bütün âlemler için âyet kılmıştır. Meleklerle olan bu konuşmanın, Hz. İsa'nın ona müjdelenmesinden önce olması, Hz. Meryem'in bu durumdan önce itaat ve ibadete son derece uygun olduğunu bildirmek içindir. Nitekim o aynı zamanda, emredildiği şeye gayretli, Allah'a yönelen, O'nun yolunda dünyadan vazgeçip iffetli bir hayat süren, diğer insanların şartlarından sıyrılmış, Ruhu'l-Kuds'ün kendisine ulaşmasına hazır bir kimse idi.⁵⁰

Ayrıca Ebussuûd'a göre söz konusu âyette Hz. Meryem'in isminin tekrar ikinci kere zikredilmesi, onun seçimi ve diğer insanlardan ayrılması ile ilgili hususlara gösterilen özenin fazlalığını hissettirmek

⁴⁸ Hâkim en-Nisâbü'ri, *el-Müstedrek ale's-Sahibayn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, hadîs no: 3836, (II, 539).

⁴⁹ Tirmizî, *Sünen*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1998, hadîs no: 3878, (VI, 179).

⁵⁰ *İrşâd*, 3/42 (I, 479-480).

içindir. Nitekim Hz. Meryem, gerek küçüklüğündeki bedensel anlamdaki yetiştirilmesi, gerekse büyüdüğünde dinî sorumluluklarla birlikte ruhanî terbiyesi bakımından farklılık arz etmektedir.

İmam Mâtürîdî, yukarıda söz konusu ettiğimiz Tahrim, 66/12 âyetinde Hz. Meryem hakkında geçen “*Rabbinin kelimelerini tasdik etti*” ibaresindeki kelimeleri ise, “*Hani melekler şöyle demişti: "Ey Meryem! Allah, seni kendi tarafından bir kelime ile müjdeliyor ki, adı Meryem oğlu İsa Mesih'tir. Dünyada da, abirette de itibarlı ve Allah'a çok yakın olanlardandır."*” (Âl-i İmran, 3/45) âyetinde geçen Hz. Meryem’in müjdelendiği kelimeler ve “*Hani melekler, "Ey Meryem! Allah, seni seçti. Seni tertemiz yaptı ve seni dünya kadınlarına üstün kıldı. Ey Meryem! Rabbine divan dur. Secde et ve (O'nun huzurunda) rükû edenlerle beraber rükû et" demişlerdi*” (Âl-i İmran, 3/42-43) âyetlerindeki ifadeler olarak anlaşılmasının mümkün olduğu görüşündedir. Dolayısıyla Hz. Meryem bunların tamamını ve Allah katından olduğunu, şeytanın bunlara hiçbir şekilde müdahalede bulunmadığını tasdik etmektedir. Ya da kelimeler ile kastedilen Rabbin hüccetleri, burhanları ve delilleridir. Bunlar da yeniden dirilme, peygamberlik veya tevhide dair hüccetler olabilir. Kelimeler ile kastedilen muhtemel anlamlardan bir diğeri de, Hz. Meryem’in kendileriyle kötülüklerden Allah’a sığındığı, istiâze ettiği kelimelerdir.⁵¹

Tahrim sûresinin mezkur âyetinde tasdik edilen diğer bir husus ise “kitaplar” tabiridir. İmam Mâtürîdî’ye göre bu kelime “kitab” ve “kütüb” şeklinde de okunmuştur. Her iki okuyuş da benzer bir içeriğe sahiptir. Çünkü kitaplardan birini tasdik eden diğerlerini de tasdik etmiş olur. Zira kitaplar birbirine muvafıktır. Dolayısıyla her iki okuyuş tarzı da birbirini gerektirmektedir. “kitab” tabiri esas alınırsa kastedilen İncil olmaktadır. “kütüb” tabirinde ise kastedilen İncil ve Allah tarafından gönderilen önceki diğer kitaplar olmaktadır.⁵²

Âyetin son kısmında yer alan “kânîtin” ifadesi ise İmam Mâtürîdî’ye göre namaz kılanlar (musallîn) anlamına gelmektedir. Zira Hz. Meryem ile ilgili “*Ey Meryem! Rabbine divan dur. Secde et ve (O'nun huzurunda) rükû edenlerle beraber rükû et" demişlerdi.*” (Âl-i İmran, 3/43) âyetinde buna işâret vardır. Bu âyetteki emre itaat ettiğinde “kânîtin”den

⁵¹ *Te'vilât*, 66/12 (XV, 279-281).

⁵² *Te'vilât*, 66/12 (XV, 279-281).

olmuş olur. Diğer bir anlam ise, Hz. Meryem'in Allah'a itaat edenlerden (mutî'in) olmasıdır.⁵³

d. Hz. Meryem ve Hz. İsa

Buraya kadar söz konusu tefsirlerden aktardığımız Hz. Meryem'in diğer insanlardan ahlakî bakımdan daha üstün bir konumda olmasıyla ilgili görüşler, onun henüz Hz. İsa'nın annesi olmasından önceki dönemine aittir. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerîm onun sahip olduğu üstün ahlakî niteliklerini Hz. İsa'ya hamile kaldığı ve doğurduğu dönem açısından da zikretmeye devam eder. Zira bu hâdise, kişiye yüklemiş olduğu ağırlık bakımından herkesin kaldırabileceği bir durum değildir.

Kur'an-ı Kerîm, Hz. Meryem'in henüz melek ile görüşmesinden önce uzlete çekildiğinden, diğer peygamberlerin anıldığı bir üslupla, şu şekilde bahseder: “(Ey Muhammed!) *Kitap'ta Meryem'i de an. Hani ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti.*” (Meryem, 19/16). Bu, onun ne kadar ağır bir görevin altında bulunduğunun ilahî bir takdirle ifadesi olsa gerektir. İmam Mâtürîdî, onun âilesinden ayrılması hadisesini, kadınlık yaşına geldiğinde kendisini yabancıların bakışlarından koruma maksadına yönelik olduğunu kaydeder. Dolayısıyla Hz. Meryem'in iffetinin ve temizliğinin korunması onun bütün hayat safahatını ihtiva eder. Hz. Meryem'in ailesinden ayrılarak çekildiği “doğu tarafı” hakkında verdiği “çünkü o zaman kış idi” yorumu, güneş gören ve dolayısıyla sıcak olan bir yer imasından öteye gitmez. Bu yer hakkında tefsirde ayrıntılı bir bilgi yoktur.⁵⁴ Ebussuûd Efendi ise, onun insanlardan uzak bir yere, kendi başına çekilmesinin, yalnız kalarak Allah'a ibadet kasdını taşıdığını belirtir. Bu olayla ilgili olarak ayrıca, Hz. Meryem'in duvar gibi bir şeyin arkasına gizlenerek yıkanmak maksadıyla siperlikli bir yere oturduğu söylenmektedir. Nitekim bir sonraki âyette geçen “*onlarla arasına bir perde çekmişti*” (Meryem, 19/17) ifadesi bunu anlatmaktadır. Ona göre Hz. Meryem'in bulunduğu yer mâbed idi. Hayız gördüğünde teyzesinin evine gidiyor, temizlendikten sonra da mâbede geri dönüyordu.⁵⁵ Bu bilgiye

⁵³ *Te'vîlât*, 66/12 (XV, 279-281).

⁵⁴ *Te'vîlât*, 19/16 (IX, 125-126).

⁵⁵ *İrşâd*, 19/16 (III, 574).

göre, Hz. Meryem'in bulunduğu yer, mâbed içinde kendisine tahsis edilen yerdi.

“Diğer insanlarla arasına bir perde germiştir. Biz, ona rubumuzu göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde görünmüştü” (Meryem, 19/17) âyet-i kerîmesi, Allah Teâlâ'nın Hz. Meryem'e “ruh” gönderdiğinden bahseder. İmam Mâtürîdî, Übey İbn Ka'b'ın bu konudaki farklı görüşünü (ruh kelimesine, Hz. İsa'nın ruhu anlamını verir) zikrettikten sonra tefsir ehlinin ortak görüşü olarak âyette geçen “ruh”un Cebrail (as) olduğunu belirtir. Nitekim “Ey Muhammed! De ki: Rubu'l-Kuds, inananların inançlarını sağlamlaştırmak, müslümanlara doğru yolu göstermek ve onlara bir müjde olmak üzere Kur'an'ı Rabbinden hak olarak indirdi” (Nahl, 16/102) âyetinde geçen ruh kelimesi de bu anlama gelmektedir. Ruhun niteliği olarak zikredilen “beşeran seviyyâ” ifadesi ise onun kusursuz, noksansız ve tam bir insan olarak görüldüğünü ifade etmektedir.⁵⁶

Ebussuûd Efendi'nin aktardığına göre, yukarıda geçtiği üzere Hz. Meryem, yıkandığı yerde bulunurken, yanına bir melek geldi. Bu melek, henüz bıyığı çıkmamış, parlak yüzlü, kıvrıkcık saçlı, genç bir insan görünümünde idi. Nitekim âyette yer alan “Biz ona rubumuzu gönderdik” ifadesi bu olay hakkındadır. Ona göre Hz. Meryem'e gönderilen melek Cebrail (as)'dir. Onun bu âyette “ruh” olarak anılması, sahip olduğu konumun sorumluluğunu yerine getirmesi sebebiyledir. Bununla birlikte “ruh” kelimesi, serinlik veren esinti ya da rahatlık anlamında “revh” şeklinde de okunmuştur. Bu ise, onun, “eğer ölen kimse Allah'a yakın olanlardan ise, onun için rahatlık, güzel nasip ve naîm cenneti vardır” (Vâkıa, 56/88-89) âyetinde geçtiği gibi, Allah'a yakınlaşmış kulların bir özelliği olan rahatlığın sebebi olması dolayısıyladır. Ebussuûd âyette yer alan “beşeran seviyya” ifadesiyle ilgili olarak, düzgün bir yaratılış, ve insanlara ait güzellikten hiçbir şeyin eksik olmadığı mükemmel bir bünye açıklamasını getirir. Ayrıca şöyle bir alıntıda bahseder: Cebrail (as), Hz. Meryem'e kendisinin yaşıtı olan Beytü'l-Makdis'te hizmet eden Yusuf isminde birisi suretinde görüldüğü söylenmektedir. Bu ise, Hz. Meryem'in onun sözlerine yabancılık çekmemesi, Rabbinden getirdiği kelimeleri kabul etmesi içindir. Zira eğer ona melek suretinde görünmüş olsaydı, ondan çekinir ve onunla görüşmeyi gerçekleştirmezdi. Diğer bir

⁵⁶ Te'rîlât, 19/17 (IX, 126). Cebrail (as)'in Hz. Meryem'e insan suretinde görünüp ona bir çocuk müjdelemesine dair bilgi Luka, 1: 26-38'de geçmektedir.

görüşe göre ise, Cebrail (as)'in Hz. Meryem'e kusursuz bir insan suretinde görünmesi, onun arzularını heyecana getirip yumurtasının rahmine inmesini sağlamak içindir. Ona göre bu görüş, ilahî kudretin bir mucizesinden bahsedildiği böyle bir yere aykırı olmasının yanı sıra, hemen arkasından gelen “*Meryem, "Senden, Rahmân'a sığınırım. Eğer muttakî biri isen (bana kötülük etme)" dedi*” (Meryem, 19/18) âyeti tarafından da yalanlanmaktadır. Bu âyet, Hz. Meryem'in ona meylettğine dair herhangi bir şâibenin hatıra gelmemesi için âdil bir şâhid konumundadır. Cebrail (as)'in fevkalade güzel bir görünümde olması, Hz. Meryem'i imtihan etmek, onun iffetini sınamak içindir. Nitekim Hz. Meryem, daha ötesi olmayan bir takva ve iffet durumu sergilemiştir. Âyette Hz. Meryem'in Allah'ı “Rahman” olarak anması ise, başına gelen şeylerden masumiyetini koruyarak çıkmasına yönelik Allah'ın hususi rahmetini talep etmek içindir.⁵⁷

“*Meryem, "Senden, Rahmân'a sığınırım. Eğer Allah'tan çekinen biri isen (bana kötülük etme)" dedi.*” âyet-i kerîmesi, Hz. Meryem'in, Cebrail ile olan bu ilk karşılaşmasında, bu tanımadığı insandan gelebilecek herhangi bir kötülüğe karşı Allah'a sığındığını dile getirir.

Bu karşılaşmada Cebrail (as), Hz. Meryem'e, “*Ben ancak Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz bir çocuk başışlamak için gönderildim*” (Meryem, 19/19) der. İmam Mâtürîdî, bu ifadelerde bir kapalılık olduğunu, hediyein Cebrail'e değil Allah'a aidiyeti anlaşılacak şekilde izah eder. Nitekim âyetteki “*liehebe*” (vermem için) ifadesi hakkında İbn Mesud'dan farklı bir şekilde gelen “*liyehbe*” (vermesi için) kıraatini de buna delil olarak gösterir. Âyette Hz. İsa'nın sıfatı olarak zikredilen “*zekî*” tabiri ise, sâlih ve her türlü kötülüklerden arınmış anlamında yorumlanır.⁵⁸ Ebussuûd Efendi de, âyette yer alan “*liehebe*” ifadesinin “*liyehbe*” şeklindeki kıraatinin, buradaki sözün Allah'a ait olduğunu desteklediğini ifade eder. Âyette yer alan “*zekî*” ifadesini de, günahlardan arındırılmış, iyilik üzere büyüyen, yani yaşlı ilerledikçe hayır ve iyilik üzere gelişen şekilde yorumlar.⁵⁹

⁵⁷ *İrşâd*, 19/16-18 (III, 574-576).

⁵⁸ *Te'vilât*, 19/19 (IX, 127).

⁵⁹ *İrşâd*, 19/19, (III, 576).

Hz. Meryem, bu sözler karşısındaki şaşkınlığını, “*Bana hiçbir insan dokunmadığı ve iffetsiz bir kadın olmadığım hâlde, benim nasıl çocuğum olabilir?*” (Meryem, 19/20) şeklinde ifade eder. İmam Mâtürîdî, “dokunmama” ve “iffetsiz olmama” sözlerini, evlilik içi ve evlilik dışı herhangi bir şekilde cinsel ilişkiye girmemiş olma şeklinde değerlendirir. Çünkü ona göre Hz. Meryem, bir çocuk sahibi olmanın ancak bu şekilde bir sebebe bağlı olarak meydana gelebileceğini düşünmektedir.⁶⁰ Ebussuûd Efendi de bu âyeti tefsir ederken, Hz. Meryem’e hiçbir insan dokunmamasını, onun hiçbir erkekle evlenerek birlikte olmadığı, iffetsiz bir kadın olmasını da, erkekleri arzu eden bir günahkâr olmadığı şeklinde açıklar.⁶¹

Cebraîl (as), Hz. Meryem’e “*Evet, öyle. Rabbin diyor ki: O benim için çok kolaydır. Onu insanlara bir mucize, katımızdan bir rahmet kalmak için böyle takdir ettik. Bu, zaten hükme bağlanmış bir iştir*” (Meryem, 19/21) şeklinde cevap verir: İmam Mâtürîdî, Allah Teâlâ’ya kolay gelen şeyin, bir sebebe bağlı veya sebepsiz yaratmanın O’nun için zor olmaması anlamına geldiğini belirtir. Onun aktardığına göre âyette geçen “kezalik” (öyle) ifadesini bazı müfessirler, bu olayın daha önceki peygamberlere bildirildiği ve onların da kendi halklarına böyle bir şeyin gerçekleşeceğine dair haber verdiklerini ileri sürerler. Dolayısıyla Hz. İsa’nın mucize oluşu iki açıdan gerçekleşmektedir. Birincisi, önceki peygamberlerin verdikleri haberin doğru çıkması şeklindedir ki, böylece Hz. İsa onların verdikleri haberin doğruluğuna delil teşkil etmektedir. İkincisi ise onun babasız bir şekilde dünyaya gelmesidir.⁶²

Hıristiyanlara göre, Hz. İsa (as)’nın müjdesi Eski Ahit’te yer almaktadır. Esk-i Ahit’in “Bunun için Rab kendisi size bir alamet verecek; işte, kız gebe kalacak, ve bir oğul doğuracak, ve onun adını İmmanuel (Allah bizimle) koyacak.” (İşaya, 7:14) örneğinde olduğu gibi farklı pasajlarında Hz. İsa’nın geleceğini müjdeleyen ifadeler bulunmaktadır. Ayrıca Hıristiyanlara göre Yahudiler arasında beklenen Mesih, Hz. İsa’dır. Yeni Ahit’te yer alan “Kitapları araştırıyorsunuz, siz

⁶⁰ *Te’vîlât*, 19/20 (IX, 127).

⁶¹ *İrşâd*, 19/20 (III, 576).

⁶² *Te’vîlât*, 19/20 (IX, 127).

ebedî hayatın onlarda olduğunu sanıyorsunuz; benim hakkımda şahadet edenler de onlardır.” (Yuhanna, 5:39) gibi ifadeler bunu göstermektedir.⁶³

Diğer taraftan Kur’an-ı Kerîm’de, Hz. İsa’nın önceden haber verildiğini bildirmektedir: “*Zekerîyya mâbedde durmuş namaz kılarlarken melekler ona şöyle seslendiler: Allah sana kendisi tarafından gelen bir kelimeyi tasdik edici, efendi, iffetli ve Salihlerden bir peygamber olarak Yahya’yı müjdeler.*” (Âl-i İmran, 3/39). Bu âyette yer alan kelime tabirinin, aynı sûrenin 45. âyetinde Hz. İsa olduğu açıkça ifade edilmektedir. Aynı zamanda Kur’an-ı Kerîm Hz. İsa’yı Mesih olarak isimlendirmekle, Yahudilerin bekledikleri kurtarıcıyı da onaylamış olmaktadır. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî’nin aktardığı bu görüş, Hıristiyan kaynaklarına atıfta bulunmadan da ileri sürülebilir görülmektedir.

Ayrıca Mâtürîdî’ye göre Hz. İsa’nın babasız doğmasının, insanlar için yeniden dirilmeye dair bir delil olarak görülmesi de mümkündür. Çünkü Allah Teâlâ onu babasız ve sebepsiz yaratmıştır. Zira insanlar yeniden dirilmeyi ve bir şeyin sebepsiz olması fikrini inkâr ediyorlardı. İmam Mâtürîdî, âyette geçen “katımızdan bir rahmet” ibaresini, insanlar için bir kurtuluş olarak yorumlar. Çünkü kim onun rehberliğini kabul eder ve ittiba ederse kurtuluşa erer*. Bu bağlamda o bütün peygamberlerin Allah katından bir rahmet olduğunu söyler ve Hz. Peygamber hakkındaki “*Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik*” (Enbiyâ, 21/107) âyetiyle ilişkilendirir.⁶⁴ Ayrıca İmam Mâtürîdî, Âl-i İmrân, 3/47 âyetini yorumlarken, Cebrail (as)’ın verdiği cevaba dayanarak, Hz. Meryem’in hiç evlenmeyeceğini anladığını söyler. Çünkü o, Allah’a adanmış ve O’na ibadete halis kılınmıştır.⁶⁵ İmam Mâtürîdî’nin belirttiği şekliyle Hz. Meryem’in ömrü boyunca hiç evlenmediği fikri

⁶³ Hz. İsa’nın Eski Ahit’te müjdelendiğine dair daha geniş bilgi için bkz. W.C. Placher, *A History of Christian Theology*, Philadelphia 1983, ss. 28-30; Adrian Rogers, “A Portrait of Christ”, <http://www.oneplace.com/ministries/love-worth-finding/read/articles/a-portrait-of-christ-10200.html> (20.10.2015).

* “Kurtarıcı” vasfı Hıristiyanlar tarafından Hz. İsa hakkında en yaygın olarak kullanılan niteliklerdendir. Özellikle Yeni Ahit Hz. İsa’dan sıklıkla kurtarıcı olarak söz eder; örneğin bkz. Luka, 1:19, 2:10; Yuhanna, 4:42, Rasullerin İşleri, 5:31, 7:35, 13:23.

⁶⁴ *Te’vilât*, 19/20 (IX, 127).

⁶⁵ *Te’vilât*, 3/47 (II, 305-307).

Hıristiyan kaynaklarında tartışmalı bir husustur. İncil’de Hz. İsa’nın dört erkek kardeşinin adı sayılır (bkz. Markos, 6:3, Matta, 13:55); Hz. Meryem’in Yusuf’la evlendiği belirtilir (Matta, 1:16, 1:20; Luka, 1:26; Yuhanna 1:45 vd.). Bununla birlikte bazı Hıristiyanlar Hz. Meryem’in ömrü boyunca bakire kaldığı ve hiç evlenmediği görüşünü benimserler.⁶⁶ Onlara göre söz konusu İncillerde kullanılan kardeş tabiri, nesebi bir bağ ifade etmemektedir; Matta ve Markos’ta isimleri zikredilen kardeşler ise, Hz. Meryem’in değil, ya nişanlısı Yusuf’un çocuklarıdır ya da Hz. İsa’nın kuzenleridir.⁶⁷ Bazı müslüman kaynaklarında Hz. Meryem ile Yusuf arasındaki ilişkiden bahsedilmesine rağmen⁶⁸ İmam Mâtürîdî bu konuya hiç temas etmez. Dolayısıyla o, Kur’an-ı Kerîm’in ilgili âyetlerinden Hz. Meryem’in hiç evlenmediği ve Hz. İsa’dan başka çocuğu olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Muhtemelen o, Kur’an’ın Hz. Meryem hakkında kullandığı “ıffet” vasfı açısından bunun daha doğru olduğunu düşünmektedir.

İmam Mâtürîdî, Hz. İsa’nın babasız yaratılmasını, babasız ve annesiz yaratılan Hz. Âdem ile, birbirlerinden doğmayan gece ve gündüzün yaratılmasına benzetir. Dolayısıyla, âyette geçen “*kezâlik*” ifadesi, Hz. Meryem’e, hiç kimse sana dokunmadan ve babası olmadan Allah sana bir çocuk yaratacaktır, anlamına gelir.⁶⁹ Ebussuûd Efendi de, “*kezâlik*” tabiriyle ilgili olarak, Allah katından gelen emrin böyle olduğunu söyler.

Ebussuûd Efendi, konuyla ilgili olarak “*Hani melekler şöyle demişti: ‘Ey Meryem! Allah, seni kendi tarafından bir kelime ile müjdeliyor ki, adı Meryem oğlu İsa Mesih’tir. Dünyada da, ahirette de itibarlı ve Allah’a çok yakın olanlardandır’*” (Âl-i İmrân, 3/45) âyetini tefsir ederken, Hz. İsa’nın bu âyette üç isimle birden zikredildiğine temas etmektedir ki, bu durum onu kendisinin dışındaki herkesten ayırmaktadır. Ona göre, âyette ondan İbnu Meryem olarak bahsedilmesi de, onun babasız olarak doğmasına ve dolayısıyla annesinden başkasına nispet edilememesine tenbihtir. Nitekim

⁶⁶ Bkz. Tümer, *age*, ss. 108-109.

⁶⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Ahmed Bedir, “Kur’an ve İncillere Göre Hz. İsa’nın Var Olduğu İleri Sürülen Kardeşleri Meselesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (1998), ss. 124-129.

⁶⁸ Bkz. Tümer, *age*, ss. 161-163.

⁶⁹ *Te’vîlât*, 3/47 (II, 305-307).

Hız. Meryem de, bununla bütün kadınların üzerinde bir fazilet kazanmıştır.⁷⁰

Ebussuûd, "(Meryem), "Ey Rabbim! Bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur?" dedi. Allah, "Öyle, Allah dilediğini yaratır. O, bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir" dedi" (Âl-i İmrân, 3/47) âyetini tefsir ederken, Hz. Meryem'in sorusunu, insanların normal durumlarını göz önünde bulundurmasından dolayı, merak saikiyle sorulmuş bir soru olarak değerlendirir. Çünkü Hz. Meryem, kendi durumunu çocuk sahibi olmaya elverişsiz görmektedir. Ayrıca burada Ebussuûd'a göre Hz. Zekerriyya'nın hanımı ile karşılaştırma söz konusudur. Zira bakire bir bayanın, bir erkek ile ilişkisi olmaksızın çocuk sahibi olması, yaşlı ve kısır bir kadınlıkından çok daha fazla garip ve şaşırtıcıdır.⁷¹

Hz. Meryem'in Hamileliği

Kur'an-ı Kerîm Hz. Meryem'in Cebrail (as) ile görüşmesinden sonra hamile kalmasından birkaç yerde bahseder. Örneğin Enbiyâ sûresinde bu olayla ilgili olarak şöyle bahsedilir: "*İrşâmı korumuş olan kadını da (Meryem'i de) hatırla. Ona rubumuzdan üfle miştik. Kendisini de, oğlunu da âlemlere (kudretimizi gösteren) bir âyet yapmıştık.*" (Enbiyâ, 21/91). İmam Mâtürîdî, âyette geçen "ruh üfleme" hadisesi hakkında, bunun Cebrail (as) tarafından gerçekleştirildiği şeklindeki yorumları doğru bulmaz. Zira âyette böyle bir kayıt yoktur. Ayrıca benzer bir âyet Hz. Âdem hakkında da mevcuttur: "*Ona rubumdan üfledim*" (Hicr,15/29; Sâd,38/72). Ona göre burada geçen "üfleme" fiili, inşâ etmek, yaratmak anlamına gelmektedir. Ayrıca âyette Hz. Meryem ve Hz. İsa'ya tek bir âyet/mucize isnad edilmesini de, Hz. Meryem'in kocasız doğum yapması, Hz. İsa'nın da

⁷⁰ *İrşâd*, 3/45 (I, 482). Âyette bahsedilen diğer isimleri ise şöyle açıklar: Mesih, Hz. İsa'nın lakabıdır. İbranice aslı Meşiha olup mübarek anlamına gelmektedir. İsa kelimesi ise, İşû' kelimesinin Arapçalaşmış halidir. Hz. İsa'ya Mesih denmesi, onun bereketle meshedilmesi (dokunulması), ya da günahlardan temizlenmesi, ya da Cebrail'in onu meshetmesi, ya da yeryüzünde dolaşması ve hiçbir yerde ikamet etmemesi, hastaları, onlara dokunarak tedavi etmesi sebebiyledir.

⁷¹ *İrşâd*, 3/47 (I, 483).

babasız dünyaya gelmesi olduğunu söyler. Bunu iki kişinin söz konusu olduğu tek bir mucize olarak değerlendirir.⁷²

İmam Mâtürîdî, Tahrîm, 66/12 âyetinde geçen “ruh üfleme” tabirini tefsir ederken de benzer bir şekilde bunun yaratma olduğunu kabul eder. Ona göre buradaki ibare “onda (fihi), kendisiyle bedenlerin ve suretlerin hayat bulduğu şeyi yarattık” anlamına gelmektedir. Âyette geçen “hu” zamiri ona göre Hz. Meryem’in fercine, yani kadınlık organına dönmektedir. Nitekim başka bir âyette “fihi” yerine “fihâ” demektedir ki (Enbiyâ, 21/91) burada da “ha” zamiri bizzat Hz. Meryem’e dönmektedir. Tefsirde değinilen diğer bir husus ise yaratma ile üfleme arasındaki benzerliğin izahıdır. Buna göre söz konusu iki olgu arasındaki benzerlik, ya ruhun bedende yaratıldığı zaman aynen rüzgar (rîh) gibi yayılması sebebiyle ya da aynen rüzgarda olduğu gibi, ruhun üflendiği şeye süratli bir şekilde girmesi münasebetiyle kurulmuştur.⁷³ Görüldüğü gibi Mâtürîdî’ye göre ruh kelimesinin etimolojik olarak rüzgar (rîh) ile olan bağlantısı, ruhun üflenmek suretiyle bedene girip onu canlı kılması ve dolayısıyla yaratmayı ifade etmesiyle ilişkilendirilmektedir.

Ebussuûd Efendi “*Ey Kitab ehlî! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendisinden bir ruhtur...*” (Nisâ, 4/171) âyetinin tefsirinde ruh üflenmesi hâdisesini şöyle açıklar: Cebrail aleyhisselam Hz. Meryem’in göğsüne (veya elbisesine) üflemiş, o da Allah’ın izniyle hamile kalmıştır. Üfleme âyette ruh olarak isimlendirilmiştir, zira o ruhtan çıkan bir rüzgârdır. Bu ifade başlangıçta tamamen mecâzî bir anlam taşıyordu; Hıristiyanların zannettiği gibi “ondan bir parça olmak” anlamı yoktu. Ebussuûd Efendi bu konuyla ilgili Harun er-Reşîd zamanında Hıristiyan bir hekim ile el-Vâkıdî el-Mervezî arasında geçen bir tartışmaya da yer verir. Ayrıca o, âyette yer alan ruh kelimesiyle ilgili farklı yorumlardan da bahseder. Örneğin, Hz. İsa’nın ruh olarak isimlendirilmesi, ölüleri diriltmesi sebebiyledir. Nitekim, kalpleri diriltiyor olması sebebiyle Şûrâ,42/52. âyetinde Kur’an-ı Kerîm’e de ruh ismi verilmiştir.⁷⁴

⁷² *Te’vîlât*, 21/91 (IX, 319-320).

⁷³ *Te’vîlât*, 66/12 (XV, 279-281).

⁷⁴ *İrşâd*, 4/171 (I, 821).

Hız. Meryem'in hamilelik dönemiyle ilgili olarak Ebussuûd Efendi, Süddî'den şöyle bir rivayette bulunur: Bir gün Hz. Yahya'nın annesi Hz. Meryem'e uğrar. "Ey Meryem! Hamile olduğumu işittin mi?" diye sorar. Hz. Meryem de "ben de hamileyim" diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Yahya'nın annesi "ben senin karnındakini buldum (bildim)" der. İşte Allah Teâlâ'nın Hz. Yahya hakkında kullandığı "...kelimeyi tasdik eden..." sözü budur. Hz. Meryem doğum yaptığında 13 veya 10 yaşındadır.⁷⁵

Hız. İsa'nın Doğumu

Cebraîl (as) ile bu karşılaşma sonrasında Kur'an-ı Kerim şu ifadelerle açıklar: "*Sonra çocuğuna hamile kaldı ve bu halıyla uzakça bir yere çekildi. Doğum sancısı onu bir hurma ağacına yöneltti. "Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitmiş olsaydım!" dedi*" (Meryem, 19/22-23). İmam Mâtürîdî, bu âyetle ilgili olarak bazı müfessirlerden alıntı yaparak, doğum anının yaklaşmasından kaynaklanan ihtiyacın onu kuru bir hurma ağacının yanına getirdiğini, arkasından söylediği sözlerin ise, ya doğum sancısının verdiği ızdıraptan ya da kendisine atılan iftiranın verdiği acıdan kaynaklandığını hatırlatır.⁷⁶ Ebussuûd Efendi ise bu âyetlerle ilgili olarak şunları kaydeder: Hz. Meryem'in hamileliğinin ne kadar sürdüğü konusunda farklı görüşler mevcuttur: Hamileliğinin yedi ay, sekiz ay, dokuz ay sürdüğünü söyleyenler olduğu gibi, üç saat ve bir saat olduğunu söyleyenler de vardır. Hamile kaldığında Hz. Meryem'in kaç yaşında olduğu hususunda da ihtilaflar vardır: bazıları o sırada on üç yaşında olduğunu söylerken bazıları, iki defa âdet görmüş olup on yaşında olduğunu söylerler. Aynı âyette geçen Hz. Meryem'in uzak bir yere çekilmesini ise şöyle açıklar: Çekildiği yer, âilesinden uzak, dağın ötesinde bir yerdir. Diğer bir görüşe göre de evin uzak bir köşesi kastedilmiştir ki, hamileliğinin kısalığı sebebiyle bu daha uygundur.⁷⁷ Ebussuûd'un

⁷⁵ *İrşâd*, 3/39 (I, 475-476). Hz. Meryem ile Hz. Yahya'nın annesinin karşılaşmasına, onun müjdesine Luka İncil'inde de temas edilmektedir. Buraya göre, Ruhü'l-Kuds ile karşılaşmasından sonra Hz. Meryem teyzesi Elisabet'in yanına gider. Onu göre Elisabet şöyle der: "...Çünkü işte senin selamın sesi kulağıma erdiği anda, çocuk karnımda sevinçten sıçradı. İman eden kadına ne mutlu! Çünkü Rab tarafından kendisine söylenen şeyler tamam olacaktır." (Luka, 1:44-45).

⁷⁶ *Te'vîlât*, 19/23 (IX, 129-130).

⁷⁷ *İrşâd*, 19/21(III, 577).

aktardığı doğuma ilişkin bu ayrıntılar, muhtemelen Hıristiyan halk arasında anlatılan söylenceler olmalıdır. Nitekim bu detaylar, olağanüstü doğum olayının mahiyetine uygun bir karaktere sahiptirler.⁷⁸

Ebussuûd Efendi'nin aktardığına göre, Hz. Meryem'in hurma ağacına yönelmesi, hem gizlenmesi hem doğum sırasında ona dayanması içindi. Bu hurma ağacı kuru idi, üst tarafı ve yeşilliği yoktu. Mevsim de kıştı. Muhtemelen oraya gitmesini, korkusunu gidermek ve kendisine uygun bir doğum yemeği yedirmek şeklindeki mucizelerini göstermek için Allah Teâlâ ona ilham etmişti. Hz. Meryem'in, Cebrail (as) ile görüşmesine rağmen “*Keşke bundan önce ölseym de unutulup gitmiş olsaydım!*” demesi ise, insanlardan utanması ve onların kendini kınamasından korkması, ya da insanların ondan günahkâr olarak bahsetmelerinden endişe etmesi veyahut sâlih kulların işler kötüye gittiğinde yaptıkları gibi yapması sebebiyledir. Nitekim Hz. Ömer'den rivayet edildiğine göre, o yerden bir saman çöpü almış ve “keşke hiçbir şey olmadan, şu çöp gibi olsaydım” demiştir. Hz. Bilal'den de, şöyle rivayet edilmiştir: “Keşke annesi Bilal'i doğurmasaydı”.⁷⁹

Bu haldeyken Hz. Meryem, alt tarafından bir ses duyar: “*Üzülme! Rabbin sana altında bir dere yarattı.*” (Meryem, 19/24). İmam Mâtürîdî, Hz. Meryem'in duyduğu bu sesin kime ait olduğu yolunda ileri sürülen üç görüşe yer verir: Bir melek, Hz. İsa ve Cebrail (as). Ebu Bekir el-Esamm'ın bu sesin melek olamayacağına dair itirazını ise anlamsız görür. Hz. Meryem'in üzülmeye sebebi olarak ise, ya kendisine atılan iftira ya da bulunduğu yerde su bulunmamasından ötürü kendi ve doğmakta olan çocuğu hakkında duyduğu endişe ihtimallerini zikreder. Âyette yer alan küçük bir su akıntısının yaratılmasını da bu durumla ilişkilendirir. Zira “seriyyâ” tabiri, su arkı ve küçük ırmak anlamlarına gelmektedir. Ayrıca İmam Mâtürîdî'ye göre Hz. Meryem'in burada ses işitmesi ile Hz. Musa'nın Tuvâ vadisinde işittiği ses arasında benzerlik vardır. Çünkü

⁷⁸ Hz. Meryem'in doğumu nerede gerçekleştirdiği ile ilgili Hıristiyan kaynaklarında farklı bilgiler mevcuttur. Luka İncili'ne göre, Hz. Meryem hamile kaldıktan sonra nişanlısı Yusuf ile birlikte Beytü'l-Lahm'e gittiler ve doğum orada bir koyun ağlında gerçekleşti. Bkz. Luka, 2: 4-7. Yakup İncili'ne göre ise, doğum Beytü'l-Lahm yakınlarında bir mağarada bir ebe tarafından gerçekleştirilmiştir. Ayrıca doğum sırasında ortaya çıkan bazı olağanüstü durumlardan da bahsedilir. Bkz. Yakup İncili, VIII: 1-2, IX:1-2, (Sarıkçıoğlu, *age*, s. 58-59).

⁷⁹ *İrşâd*, 19/23 (III, 577-578).

Allah Teâlâ dilediği kimseye, dilediği şeyi, dilediği şekilde işittirir ve bildirir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın işittirmek istediği şey, Hz. Musa kıssasında olduğu gibi ağaç tarafından olabileceği gibi, bu kıssada olduğu üzere alt taraftan da olabilir.⁸⁰

Ebussuûd Efendi söz konusu âyetin tefsirinde altından seslenenin kim olduğu konusunda farklı görüşlere yer verir. Bazılarına göre bu Hz. Meryem'in bulunduğu tepenin alt tarafında duran Cebrail (as), bazılarına göre ise o sırada doğmakta olan Hz. İsa (as)'dır. İbn-i Abbas'tan merfu olarak rivayet edildiğine göre, Cebrail (as) ayağını yere vurmuş, bunun üzerine bir tatlı su pınarı ortaya çıkmış ve akmaya başlamıştır. Bazıları bunu yapanın Hz. İsa olduğunu söylerler. Bazılarına göre de, orada kurumuş bir dere vardı. Allah Teâlâ kurumuş, yapraksız ve meyvesiz hurma ağacını yeşertmesi gibi, o dereyi de akıtmaya başlattı. Bazıları ise orada zaten akan bir dere olduğunu söylerler. Ancak Ebussuûd'a göre, âyetin nazmı ve mucizelerin ifade edildiği bir makam olması hasebiyle dere hakkındaki bu iki görüşten birincisi daha doğrudur. Ayrıca âyette geçen ve küçük dere anlamına gelen "seriyyâ" kelimesi için seyyid/efendi, şânı yüce nebî/peygamber anlamları da verilmiştir ki, bu da Hz. İsa'dır. Âyetteki bu ifadeler Hz. Meryem'in üzüntüsünü izale etmek içindir.⁸¹

Bu olay esnasında ayrıca Hz. Meryem'e yanında durduğu hurma ağacını sallaması ve böylece üstündeki hurmaların dökülmesi söylenir (Meryem, 19/25). İmam Mâtürîdî'ye göre bu âyet, peygamber olmayanların da, peygamberlere verilen mucizelere benzer şeylere mazhar olabileceklerine işaret etmektedir. Zira Hz. Meryem için kuru hurma ağacı yeşertilmiş ve hurma verir hale getirilmiştir. Ayrıca hemen yanında ihtiyaç duyduğu bir su akıtılmış ve Allah Teâlâ onu kendi katından rızıklandırmıştır. Bütün bunlar Hz. Meryem için bir imtihan olduğu gibi, onun Allah katındaki değerini gösteren delâletlerdir. Nitekim Allah Teâlâ seçmiş, temizlemiş ve bütün kadınlardan üstün tutmuş olmasının yanında, onu "sıddıka" (Mâide, 5/75) olarak isimlendirmiştir. Bu isim ise

⁸⁰ *Te'vilât*, 19/23 (IX, 129-130); 28/30 (XI, 34).

⁸¹ *İrşâd*, 19/24 (III, 578-579).

ancak doğruluk ve sabırda en son mertebeye ulaşanlar için kullanılmaktadır.⁸²

İmam Mâtürîdî'nin bu görüşü, Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında tartışmalı bir konu olan keramet meselesi ile ilgilidir. Daha önce de temas ettiğimiz gibi Hz. Meryem'e Ruhü'l-Kuds gelmeden önce henüz o mabedeyken Allah katından nimetler verilmesi de bu tür bir olaydır. Hem İmam Mâtürîdî hem de Ebussuûd Efendi, bu olayların olağanüstülüğünü hatırlatarak keramet nev'inden olduklarını ifade etmektedirler. Ehl-i Sünnet'in hemen tamamının yanı sıra Ebû Hanife'den itibaren Mâtürîdîlerin de kerameti hak olarak görmeleri⁸³ ve bu konuyu Mu'tezile ile bir ihtilaf meselesi haline getirmelerinde yukarıda görüldüğü üzere Kur'an'a bağlı yorumların etkili olduğunu söyleyebiliriz. Zira Mu'tezile'ye göre, peygamberlerin gösterdiği mucize dışında olağanüstü hallerin varlığını kabul etmek, mucizenin, peygamberliği isbat konusundaki konumunu tehlikeye atmaktadır. Oysa Ehl-i Sünnet'e göre peygamberler dışında, buradaki örnekte olduğu gibi, olağanüstü hallerin varlığı, mucizenin delaletine aykırı olmadığı gibi, onu desteklemektedir de. Çünkü bu olayların var olması, Allah Teâlâ'nın yaratmasından başka bir şekilde gerçekleşemez. Söz konusu olağanüstü durumlar peygamberliğin ispatı dışında başka amaçlar ve hikmetler için de yaratılabilir.

Ebussuûd Efendi, Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı doğurmasıyla ilgili tarihçilere atfettiği bazı görüşler aktarmaktadır. Buna göre, Hz. Meryem hamile kaldığında on üç yaşındaydı. Doğumu Evrâ Şelem bölgesinde Beytü'l-Lahm'de gerçekleştirdi. İskender'in Bâbil'e karşı gâlip gelmesinden sonra 65 sene geçmişti. Allah Teala Hz. İsa'ya 30 yaşındayken vahyetmeye başladı; ve onu Beytü'l-Makdis'ten kadir gecesinde 33 yaşındayken kendi katına yükseltti. Annesi onun yükseltilmesinden sonra altı yıl daha yaşadı.⁸⁴

⁸² *Te'vîlât*, 19/25 (IX, 131).

⁸³ Bkz. Süleyman Uludağ, "Keramet", *DİA*, XXV, 266.

⁸⁴ *İrşâd*, 3/54 (I, 492). Hristiyan kaynaklara göre de Hz. Meryem'in hamileliği on üç-on dört yaşlarında olmalıdır. Bkz. Tümer, *age*, s.70. Hz. İsa'nın Beytlehem'de doğduğu bilgisi İncil'de mevcuttur; bkz. Luka, 2: 4-7. Ancak Ebussuûd'un Büyük İskender ile ilgili verdiği bilgi, İskender'in M.Ö. 323 yılında öldüğü dikkate alınırsa doğru olma ihtimali taşımamaktadır. Hz. Meryem'in ne zaman öldüğü konusunda ise Hristiyan kaynaklarında bazı görüşler aktarılmakla birlikte kesin bir bilgi bulunmamaktadır; bkz. Tümer, *age*, s.78-79.

Ebussuûd Efendi, Hz. İsa'ya Kur'an'da "Meryem oğlu" şeklinde hitap edilmesini dikkate alarak, neslin, kızların çocuklarını da kapsadığına delil teşkil ettiğini ifade eder.⁸⁵ Diğer taraftan bu isimlendirmede, Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki inanışlarına bir reddiye olduğunu da belirtir.⁸⁶ Diğer bir ifadeyle Hz. İsa'nın, Kur'an'da Hz. Meryem'in oğlu olarak takdim edilmesi, tevhid inancının vurgulanması açısından ehemmiyet arz etmektedir.

Doğum sonrası

Doğum gerçekleşikten sonra Hz. Meryem, kucığında çocuğuyla birlikte insanların yanına gelir. Topluluktaki insanlar onu suçlar mahiyette "Ey Meryem, sen daha önce hiç görülmemiş bir şey yaptın. Ey Hârûn'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir kimse değildi. Annen de iffetsiz değildi." (Meryem, 19/27-28) derler. İmam Mâtürîdî'nin, âyette geçen "Hârûn" ismiyle kimin kastedildiği hakkındaki görüşlerine daha önce değinmiştik. Ona göre, insanların buraya kadar söyledikleri sözler henüz açıkça bir zinâ iftirası içermemektedir. Onlar sadece kendi şaşkınlıklarını dile getirmektedirler.⁸⁷ Bununla birlikte Hz. Meryem, Hz. İsa'ya hamile kaldığında, insanların ona iftira attığını Kur'an-ı Kerîm "Bir de inkârlarından ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından ... dolayı kalplerini mühürledik." (Nisâ, 4/157) âyetiyle haber vermektedir. İmam Mâtürîdî, bu atılan iftiranın ne olduğuna dair bilgiyi İbn-i Abbas'ın görüşüne dayandırır ve bunun "zina" olduğunu söyler.⁸⁸ Nitekim bu görüş ona göre, "Kucığında çocuğu ile halkının yanına geldi. Onlar şöyle dediler: Ey Meryem! Çok çirkin bir şey yaptın!" âyetiyle de örtüşmektedir.

Kendi halkının bu meraklı bakışları ve soruları karşısında Hz. Meryem'in cevabı Kur'an-ı Kerîm'de şöyle aktarılır: "Bunun üzerine (Meryem, çocukla konuşun diye) ona işaret etti. "Beşikteki bir bebekle nasıl konuşuruz?" dediler" (Meryem, 19/29). Bebek ise onlara şöyle cevap verdi: "Şüphesiz ben Allah'ın kuluğum. Bana kitabı verdi ve beni bir peygamber yaptı." (Meryem, 19/30). İmam Mâtürîdî, bu âyetin yorumunda sadece Hz.

⁸⁵ *İrşâd*, 6/85 (II, 244).

⁸⁶ *İrşâd*, 19/34 (III, 582).

⁸⁷ *Te'vilât*, 19/27 (IX, 132).

⁸⁸ *Te'vilât*, 4/156 (IV, 100).

İsâ'ya verilen kitabın ne olduğuna değinir. Ona göre, buradaki kitap, İncil ve Tevrat'tan farklı bir şekilde "kitabın bilgisi" anlamına gelmektedir. Zira başka bir âyette Allah Teâlâ "*ona kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncili öğretti?*" (Âl-i İmrân, 3/48) buyurmaktadır. Dolayısıyla burada kitap İncil ve Tevrat'tan farklı bir şey olarak zikredilmiştir.⁸⁹

e. Hz. Meryem'e İlahlık İsnadı

Kur'an-ı Kerîm "*Allah, şöyle diyecek: "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin, dedin?" İsa da şöyle diyecek: "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarım..."*" (Mâide, 5/116) âyetiyle Hz. Meryem hakkında ilahlık iddiasında bulunulduğundan bahseder. Hıristiyan geleneğinde Hz. Meryem teslîsin bir uknûmu sayılmadığı halde Kur'an'daki bu ifadelerin ne anlama geldiğiyle ilgili olarak bazı yorumlar yapılmıştır. Buna göre, Hz. Meryem'in Tanrı'nın annesi (Theotokos) olarak kabul edilmesi, asli günahattan korunmuşluğu (Immaculate) ve öldükten sonra oğlu gibi göğe yükseltilmesi (Assumption) gibi kilise tarafından kabul edilen inançlara bağlı olarak halk arasında Hz. Meryem'e aşırı önem verilmesine, aynı zamanda özellikle Katolik ve Ortodoks kiliselerindeki Meryem kültürüne işaret şeklinde yorumlanabilir. Bunun yanı sıra Arap yarımadasında Meryem'i tanrı gibi kabul edip ona tapınan ve kendilerine Collyridien denilen bir kadınlar zümresinin, yine Tanrı, İsa ve Meryem'in oluşturduğu bir teslîse inanan Meryemîler'in (Mariamites) mevcudiyeti, söz konusu ayetlerin anlaşılmasında ele alınabilir.⁹⁰ Dolayısıyla her ne kadar Hz. Meryem, Hıristiyanların geneli açısından resmî söylemde tanrısal üçlemenin bir parçası olarak görülmüyorsa da, pratikte kendisine yüklenen anlamlar ve görevler sebebiyle birtakım tanrısal niteliklere sahip kılınmıştır. Aslında bu durum, sahip olduğu seçkin vasıflar nedeniyle aşırı derecede önem verilip yüceltilen bütün insanlar için söz konusu olan bir tehlikedir. Özellikle bir insanı

⁸⁹ Kanonik İnciller, Hz. İsa'nın henüz kundaktayken, annesine yapılan iftira sebebiyle konuşmasına dair bir olaydan bahsetmezler. Bununla birlikte apokrif İncillerde başka bağlamlarda Hz. İsa'nın bebekken konuştuğuna dair bazı bilgiler mevcuttur. Örneğin bkz. Ekrem Sarıçioğlu, *age*, s. 76-77.

⁹⁰ Harman, "Meryem", XXIX, 241. Bu konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Tevfik Marulcu, "Hıristiyanların Hz. Meryem'e Tanrılık İsnadı: Müslüman Kelamı Açısından Bir Değerlendirme", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 24 (2010), ss. 61-72.

ilahlaştırmanın açıkça gerçekleştiği Hıristiyanlık gibi bir kültürde bu tür sonuçların ortaya çıkmasını beklemek hiç de zor değildir.

Nitekim Ebussuûd Efendi “...Öyleyse *Allah'a ve peygamberlerine iman edin, "(Allah) üçtür" demeyin...*” (Nisâ, 4/171) âyetini tefsir ederken, “üç” tabirini Allah, İsa ve Meryem olarak açıklar. Ona göre yukarıda aktardığımız Mâide, 5/116 âyeti de bunu ifade etmektedir. Bununla birlikte o, bu âyette geçen “üç” tabirinin Hıristiyan inançlarına uygun farklı bir yorumunu daha yapar. Şöyle ki, Hıristiyanlara göre Allah’ın tek bir cevheri, üç uknumu vardır. Bunlar da zat/vücûd olan Baba, ikincisi ilim olan Oğul, üçüncüsü ise hayat olan Ruhü’l-Kuds’tür.⁹¹ Dolayısıyla Ebussuûd Efendi, Kur’an’daki üç ilah fikrinin yorumlanmasında, mevcut durumları da göz önüne almaktadır. Bu bağlamda o, başka bir âyetin tefsirinde bazı Hıristiyan gruplardan isimleriyle bahsetmektedir. Onun aktardığına göre, Melkânilerin (ya da Yâkûbilerin) “Meryem, ilah doğurdu” görüşünü ileri sürdüklerini belirtir.⁹² Ancak onun adı anılan bu gruplarla ilgili verdiği görüşler arasında bazı tutarsızlıklar mevcuttur.⁹³ Dolayısıyla Hz. Meryem, teslisin bir unsuru olarak kabul edilmese de, hakkındaki bir takım inançlar, onun ilahlık konumuna yükselmesi gibi sonuçlar doğurabilmektedir. Kur’an-ı Kerim’in bu konudaki beyanlarını bu şekilde anlamak daha doğru olacaktır. Zira Kur’an, teslisten bahsettiği yerlerde Hz. Meryem’i anmamaktadır.

İmam Mâtürîdî ise, bu âyetle ilgili olarak, Hz. Meryem hakkında mevcut Hıristiyan inançlarına herhangi bir atıfta bulunmaz. O sadece, teolojik bir yorumda bulunarak anne ve oğul olmanın ilah olmakla çelişik insanî durumlar olduğunu hatırlatır.⁹⁴ Dolayısıyla onun açısından bu meselede, üzerinde durulması gereken asıl husus, Kur’an’ın beyanlarının, yaşanan sosyolojik ve tarihsel gerçekliklerin hangi boyutlarda ve

⁹¹ *İrşâd*, 4/171 (I, 822).

⁹² *İrşâd*, 5/72 (II, 28).

⁹³ *İrşâd*, 19/35 (III, 582). Ebussuûd Efendi burada Melkânilerin Hz. İsa’yı Allah’ın kulu ve peygamberi, Nastûrîlerin Tanrı’nın oğlu, Yâkûbilerin ise yeryüzüne inmiş Tanrı olarak kabul ettiklerini aktarır. Adı geçen Hıristiyan gruplar, Müslümanlara ait erken dönem dinler tarihi eserlerinde sıklıkla anılmaktadır. Örneğin bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, Beyrut 1996, I, 110 vd.;

⁹⁴ *Te’vîlât*, 5/116 (IV, 376-377).

vasıflarda cereyan ettiğini tesbit etmekten ziyade, söz konusu problemin İslâm'ın temel paradigması olan tevhid açısından ele alınıp kelamî/felsefî açıdan değerlendirilmesinin yapılmasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan bir tanesi de, Hz. Meryem hakkındaki ilahlık düşüncelerinin reddedilmesi esnasında, Kur'an tarafından ortaya konan, onun üstün ahlakî nitelikleri ile örnek insan oluş durumunu zedelemeyecek bir üslubun titizlikle korunmuş olmasıdır.

f. Hz. Meryem, Vahy ve Peygamberlik

İslâm düşüncesinde kadınların peygamber olup olamayacakları meselesi tartışmalı bir husustur. Bazı İslâm âlimleri, Kur'an'da geçen beyanlar bağlamında kadınların da peygamber olabileceği kanaatindedir. Bu görüşü benimseyenler açısından Hz. Meryem en başta gelen örnek konumundadır. Ancak Mâtürîdî gelenek, genel bir kanaatle kadınların peygamber olarak görevlendirilmediklerini kabul etmektedir.⁹⁵

İmam Mâtürîdî, Hz. Musa ile ilgili kıssada yer alan ve onun annesine vahyedilmesi meselesini, peygamberlik açısından değerlendirir. Bu mesele aynı zamanda Hz. Meryem'in durumuyla ilgili bazı benzerlikler içermektedir. Söz konusu âyet-i kerimede "*Mûsâ'nın annesine, "Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman onu denize (Nil'e) bırak, korkma, üzülme. Çünkü biz onu sana döndüreceğiz ve onu peygamberlerden kalacağız"* diye vahyettik." (Kasas, 28/7) buyrulmaktadır. İmam Mâtürîdî, çoğu müfessirin görüşünün, burada geçen "vahy" tabirinin "rasul" olmayı gerektiren, elçi olarak gönderme anlamındaki vahiy olmadığını, aksine kalbe bir bilgi yerleştirme manasındaki "ilham" olduğunu zikreder. Bununla birlikte ona göre, buradaki vahyin peygamber göndermedeki vahiy gibi olması da mümkündür. Ancak bu vahiyle kişinin rasul olması gerekmez. Görebildiğimiz kadarıyla İmam Mâtürîdî, âyette yer alan ifadelerin bir kısmının ancak sözlü olarak bildirilme yoluyla bilinebileceği fikrine

⁹⁵ Örneğin Kemalpaşazâde, Eş'arî-Matürîdî ihtilafından bahsettiği risalesinde, erkek olmanın peygamberliğin şartlarından biri olduğu görüşünü Mâtürîdiyye'nin görüşü olarak zikreder (Kemalpaşazâde, "Risâle fî'l-Ihtilâf beyne'l-Eş'â'ira ve'l-Mâtürîdiyye", *Hamsu Resâil fî'l-Firak ve'l-Mezâhib*, haz. Seyit Bahçıvan, Kahire 2005, s. 77). Bu konuda İslâm düşüncesinde ortaya çıkan fikirler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hüdaferdi Adam, "Nübüvvet Dair İki Mesele, Nebi ile Rasul Arasındaki Fark ve Kadının Peygamberliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı: 1, ss. 95-105.

istinaden, olayın belirsiz bir ilham olmasından çok, açık bir ihbar olduğu görüşünü savunmaktadır. Ancak sonuçta o da, bu durumun peygamberliği gerektirmeyeceği kanaatinde-dir.⁹⁶ Dolayısıyla ona göre vahyin geliş biçiminin peygamberlikte olduğu gibi gerçekleşmiş olması, bu vahyi alanın peygamber olmasını gerektiren bir durum değildir. Diğer bir ifadeyle vahyin şekli bir kişinin peygamber olup olmamasını belirleyen ana unsur değildir.

Ebussuûd Efendi ise, aynı olayla ilgili olarak “*Hani annene vahyedilmesi gereken şeyleri vahyetti*” (Tâhâ, 20/38) âyetini yorumlarken benzer ihtimalleri diler getirir. Ona göre Hz. Musa’nın annesine iletilen vahiy, ya Hz. Meryem’e vahyettiği gibi peygamberliği içermeyecek bir şekilde melek vasıtasıyla, ya “*Rabbın arıya vahyetti*” (Nahl, 16/68) âyetinde olduğu gibi ilham yoluyla, ya da uykuda göstermek şeklinde cereyan etmiştir.⁹⁷ Dolayısıyla Ebussuûd Efendi de, İmam Mâtürîdî gibi, Hz. Meryem’e tıpkı peygamberlere geldiği gibi vahiy gelmesi, vahiy meleşinin görünmesi, adının diğer peygamberler gibi anılmasını⁹⁸, onun peygamberliği değil, Allah katında konumunun yüceliği olarak ele almaktadır. Diğer bir ifadeyle, Hz. Meryem bütün hayatı boyunca sergilediği davranışlar ve taşıdığı vasıflar itibarıyla, peygamberlere ait bazı nitelikleri üzerinde göstermiş, hatta onlara ait bazı görevleri yerine getirmiştir denilebilir. Bununla birlikte bu durum, özel bir görevlendirme olan peygamberlik olarak değerlendirmeyi zorunlu kılmaz. Belki burada şu hususu da hatırlatmak gerekir: İmam Mâtürîdî açısından, bir prensip olarak kadınların peygamber olmaması, cinsiyete bağlı bir eksiklik sebebiyle değildir. Ona göre kadınların peygamber olarak görevlendirilmemeleri, bu görevin gerektirdiği toplumsal boyutta gerçekleştirilmesi gereken bazı durumların, kadınların mahremiyetiyle uyumlu olmamasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Hz.

⁹⁶ *Te’vîlât*, 28/7 (XI, 11-12).

⁹⁷ *İrşâd*, 20/38 (III, 627-628).

⁹⁸ Yukarıda da zikrettiğimiz gibi, Kur’an-ı Kerîm Hz. Meryem’den, peygamberleri andığı bir üslup ile bahsetmektedir. Örneğin Meryem suresinin hemen başında Hz. Zekeriyâ’nın anılmasından/zikredilmesinden (19/1) bahsedilmektedir. Ardından tamamen aynı tarzda “*Kitap’ta Meryem’i de zikret*” (19/16), “*Kitap’ta İbrahim’i de zikret*” (19/41), “*Kitap’ta Musa’yı da zikret*” (19/51), “*Kitap’ta İsmail’i de zikret*” (19/54), “*Kitap’ta İdris’i de zikret*” (19/56), beyanları yer almaktadır.

Meryem, peygamber olarak görevlendirilmemiş bile olsa, vahiy alma ve bütün hayatı boyunca üstün ahlakî vasıflarla diğer insanlara örnek olma gibi, peygamberlere mahsus olduğu düşünülen niteliklere sahip olması bakımından, Kur'an-ı Kerim'de peygamberlere has bir üslupla tebci edilmiştir.

Değerlendirme

İmam Mâtürîdî ve Ebussuûd Efendi'nin tefsirlerinde Hz. Meryem hakkındaki beyanları, tefsir ilminin temel metod ve kaynaklarını kullanmaları bakımından benzerlikler arz etmektedir. Her iki müellif de yorumda bulunurken, Kur'an-ı Kerim'in bütünlüğüne, Hz. Peygamber (sas) ve Müslümanların ilk neslinin konuyla ilgili açıklamalarına, Arapça dilbilgisi kurallarına başvurmakta, tevhid ve nübüvvetle ilgili İslâm düşüncesinin temel ilkelerini sürekli olarak ön planda tutmaktadırlar. Buna bağlı olarak onlar Hz. Meryem'i, tarihte yaşamış başka bir dinin önemli bir karakteri olarak görmemişler, aksine bütün peygamberler gibi örneklik niteliği taşıyan müslüman bir karakter şeklinde değerlendirmişlerdir.

Bununla birlikte iki müfessirin birtakım farklılıklar sergiledikleri de bir gerçektir. İmam Mâtürîdî, tarihî kıssalardan bahsetmesini Kur'an-ı Kerim'in bir mucizesi olarak görmekte ve daha önce bu konular hakkında bilgisi olmayan Hz. Muhammed (sas)'in peygamberliğinin bir delili olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşım tarzı onun, tarihi kıssaların açıklanmasında Ehl-i Kitap'tan gelen bilgileri kullanmasını son derece sınırlamıştır. Ona göre bu tür bilgilerin sağlamlığı, Kur'an ve Sünnet beyanlarının yanında oldukça şüpheli konumdadır. Sonuç olarak *Te'vilât*'ta tarihî olaylarla ilgili karşılaştırmalı ve tartışmalı bir üslubun minimum seviyede bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun oluşmasında, İmam Mâtürîdî'nin içinde bulunduğu kültürel çevrede Hıristiyanlarla birlikte yaşama tecrübesinin bulunmamasının rolünü de hesaba katmak yanlış olmayacaktır. Bu durum bize, Hz. Meryem hakkındaki Kur'an beyanlarını, dinleyicileri arasında Hıristiyanların bulunmadığı ve onların tepkilerinin dikkate alınmadığı ilmî ve içtimâî bir ortamı yansıtmaktadır.

Diğer taraftan Ebussuûd Efendi'nin tefsirinde, gerek Kanonik gerekse apokrif Hıristiyan kaynaklarında yer alan bazı bilgilere daha çok yer vermesi, İmam Mâtürîdî ile arasındaki önemli bir farklılık olarak dikkat çekmektedir. Her ne kadar Ebussuûd'un bu yaklaşımı kendine has

bir tavır olmayıp, kendisinden önceki pek çok müfessir tarafından benimsenmiş olsa da, bunun ortaya çıkmasında kültürel çevre ve şartların da etkili olduğunu düşünmek mümkün görünmektedir. Zira bilindiği üzere, Ebussuûd Efendi, ciddi bir Hıristiyan tebaası olan büyük bir devletin en üst düzeyde dinî görevlisi olarak çalışmıştır. Bu konum, onun hayatında pek çok kere Hıristiyanlarla temasta olmasına imkân vermiştir.

Ancak burada hatırlatmamız gereken bir husus daha vardır. Her ne kadar Ebussuûd Efendi'nin tefsirinde Hıristiyan kaynaklarla uyumlu bir takım bilgilerin varlığından bahsedebilirsek de, bunların bizzat onun tarafından söz konusu kaynaklardan elde edildiğini söylemek kolay değildir. Bunu, iki temel nedene dayanarak ifade ediyoruz. Bunlardan ilki, söz konusu bilgiler, Ebussuûd'un kaynakları arasında bulunan daha önceki tefsirlerde de yer almaktadır. İkinci husus ise, bu bilgilerin büyük ölçüde İslâm'ın temel kabullerine göre yeniden düzenlenerek, deyim yerindeyse islamileştirilmeleridir. Örneğin Hz. İsa'nın çarmıh hadisesinden sonra Hz. Meryem tarafından görülmesi, Hıristiyan kaynaklarında aktarılan bilgilere önemli ölçüde uygunsuz da, bu esnada Hz. İsa'dan aktarılan "Rabbim beni yükseltti ve bana hayırdan başka bir şey isabet ettirmedi. Bu ise (çarmıh) onlara öyle göründü" sözü, meselenin İslâmî tarafını yansıtmaktadır. Yine benzer bir şekilde, Hz. İsa'nın doğumundan sonra nerede buldukları ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de açık bir bilgi bulunmaması, Hz. Meryem'in nişanlısı Yusuf ile ilgili hiçbir beyanın bulunmaması, *İrşâd*'da da bu alanların suskun geçilmesinde etkili olmuş olmalıdır. Bununla birlikte Kur'an'ın dikkatlere sunduğu Hz. Meryem'in hayatına dair daha ayrıntılı bilgi elde etme isteğinin bu tefsirde kendisini izhar ettiğini söyleyebiliriz. Bu tavır, İmam Mâtürîdî'nin endişeleri açısından değerlendirildiğinde, çok da sakıncalı görülmemiş olmalıdır. Zira zaten istifade edilen bilgiler Ehl-i Kitab'ın elinde bulunan bilgilerden gelmekte ve dolayısıyla çelişme ihtimali olan tarihi gerçekleri söz konusu anlatılar meydana getirmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken asıl husus, Kur'an'ın, Hz. İsa ve Hz. Meryem ile ilgili Hıristiyanlar tarafından kabul edilen ve inanç haline dönüştürülen birçok hususu reddediyor olmasıdır. O halde yapılması gereken, bu tür anlatıları belli bir süzgeçten geçirerek almaktır.

Diğer taraftan, Ebussuûd Efendi'nin, tefsir metodu açısından İmam Mâtürîdî'den farklılaştığı yerlerde Zemahşerî ve Fahreddin Râzî gibi farklı itikâdî ekollere mensup müfessirlerden istifade ettiğine şahit

olmakla birlikte, kadınların peygamberliği ve keramet gibi, Kelâm ilmini ilgilendiren tartışmalı meselelerde İmam Mâtürîdî'nin çizgisinden ayrılmadığını da görmekteyiz. Bu da, bizim onu Mâtürîdî müfessirler arasında görme gerekçelerimizden birisidir. Diğer bir açıdan, Kur'an'da yer alan tarihî kıssalar, geçmişe ait bir malumat yığını olmanın çok ötesinde, Kelam ve Fıkıh gibi dinin farklı disiplinleri bakımından delil olma vasfını taşımaktadırlar.

Hz. Meryem, hem Hıristiyan hem de İslâm dünyası açısından günümüzde de rol model olmaya, gerçek öyküsü üzerinden insanlığa hizmet etmeye devam etmektedir. Dinî kaynakların üstün ahlakî nitelikler atfederek bahsettiği ve öne çıkardığı bu saygıdeğer karakterin anlaşılması ve anlatılmasında mevcut imkânların seferber edilmesi, günümüz dünyasının dinî yapısı açısından son derece ehemmiyet arz etmektedir. Farklı kültürler arasındaki iletişim imkân ve şartlarının büyük ölçüde değiştiği çağımızda bu misyonun daha elzem ve nispeten daha kolay olduğunu düşünüyoruz. Dünyanın yarısından çoğuna yayılmış iki dinin ortak mirası olan Hz. Meryem'in daha iyi tanınmasının, gittikçe sekülerleşen ve bundan dolayı da artan bir şekilde ahlakî anlamda hastalanan bireysel ve toplumsal yaşantımızın manevî cephesine şifa olacağını varsaymak hiç de zor değildir. Ele aldığımız iki tefsirin, Kur'an beyanlarını açıklamada bazı farklı yaklaşımları söz konusu olsa da, İslam dininin tevhid ve ahlak alanındaki temel prensiplerini doğru yansıttığı müddetçe, kısıtlamaların azaltılarak kaynakların daha verimli kullanılması anlayışının önünü açtıklarını düşünüyoruz. Kendi dönemleri ve şartları itibarıyla bunu en iyi şekilde sergilemeye çalışan bu iki tefsir, karşılaştırmalı çalışmalar yapma hususunda teşvik edici bir rolü de yerine getirmektedirler. Bu tavır, aynı zamanda sadece iki dinin değil, bir bütün olarak insanlık tarihinin en önemli karakterlerinden birinin, kısıtlamalardan kurtarılarak evrensel bir değer oluşunun anlaşılmasında daha etkili olacaktır. Belki de Kur'an-ı Kerîm'in, tarihteki kahramanları görmezden gelerek, yeni kahramanlar ortaya çıkarma yaklaşımı yerine, onları ortak değerler olarak kabul edip bir kere daha yüceltmesini bu açıdan okumak mümkündür.

KAYNAKÇA

- Adam, Hüdaverdi, “Nübüvvet Dair İki Mesele, Nebi ile Rasul Arasındaki Fark ve Kadının Peygamberliği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı: 1, ss. 95-105.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tah. Şuayb el-Arnâvud, Müessesetü’r-Risale, 1999.
- Aydemir, Abdullah, *Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara 1969.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyyat*, İstanbul 1992.
- Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz, İstanbul 2005.
- Bedir, Ahmed, “Kur’an ve İncillere Göre Hz. İsa’nın Var Olduğu İleri Sürülen Kardeşleri Meselesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (1998), ss. 124-129.
- Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahib*, tah. Muhammed Zehîr b. Nâsır, Dâru Tavki’n-Necât, 1422.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Ebus-Suûd ve Tefsiri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, c. XIII, s. 4, ss. 195-203.
- Düzdağ, Ertuğrul, *Ebussuud Efendi Fetvaları*, İstanbul 1983.
- Ebussuûd, *İrşâdu Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, tah. Abdülkâdir Ahmed ‘Atâ, Riyâd 1971.
- Emmerich, Anne Cathrine, *Life of Blessed Virgin Mary*, trans., Sir Michael Paläret, Cambridge 1953.
- Foster, Paul, *The Non-Canonical Gospels*, London 2008.
- Galli, Ahmed, “Mâtürîdî Tefsirinin Bazı Yönleri”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 4, ss. 467-480.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale’s-Sahibayn*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Harman, Ömer Faruk, “Meryem”, *DİA*, XXIX, ss. 236-242.
- İbn Hazm, *el-Fasl*, Beyrut 1996.

- Kemalpaşazâde, “Risâle fi’l-İhtilâf beyne’l-Eşâ’ira ve’l-Mâtüridiyye”, *Hamsu Resâil fi’l-Firak ve’l-Mezâhib*, haz. Seyit Bahçıvan, Kahire 2005.
- Kermeli, Eugina, “Ebu’s-Su’ûd’a Göre Kilise Vakıfları ve Osmanlı Hukukundaki Teori ve Pratiği”, çev. Özgen Özcan, *Vakıflar Dergisi*, sayı: 34 (2010), ss. 165-175.
- Marulcu, Hasan Tevfik, “Hıristiyanların Hz. Meryem’e Tanrılık İsnadı: Müslüman Kelamı Açısından Bir Değerlendirme”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 24 (2010), ss. 61-72.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Te’vîlâtü’l-Kur’an*, tah. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul 2005.
- Müslim, *el-Câmiu’s-Sahib*, Dâru’l-Cil, Beyrut trs.
- Placher, W.C., *A History of Christian Theology*, Philadelphia 1983.
- Rogers, Adrian “A Portrait of Christ”, <http://www.oneplace.com/ministries/love-worth-finding/read/articles/a-portrait-of-christ-10200.html> (20.10.2015).
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, Isparta 2005.
- Tirmizî, *Sünen*, Dâru’l-Cil, Beyrut 1998
- Tümer, Günay, *Hıristiyanlıkta ve İslâmda Hz. Meryem*, Ankara 1996.
- Uludağ, Süleyman, “Keramet”, *DİA*, XXV, 265-268.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, tah. Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcud, Riyad 1998.
- Zeyla’î, Cemalüddin, *Tabricu’l-Ebâdıs*, Riyad 1414.

**FELSEFE'Lİ İLAHİYAT vs. FELSEFE'SİZ İSLAMİ İLİMLER:
TÜRKİYE GENELİ ÖĞRENCİ ANKETİ**

Fatih TOKTAŞ*
Şükrü KEYİFLİ**
Fatih YILDIRIM***
Bekir ESEN****

ÖZ

Bu makale, İlahiyat Fakültelerinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü altında verilen derslere yönelik algı ve tutumlarını belirlemek amacıyla taşımaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek adına Türkiye geneli İlahiyat Fakültelerinde toplamda 6097 lisans öğrencisiyle anket uygulanmıştır. Bu anketin genel sonucuna göre orta öğretimde kazandıkları eğilim ya da fakülteye başlar başlamaz Felsefe ve Din Bilimleri derslerine yönelik olumsuz önyargılarla karşıt bir tutum içerisinde buldukları; ilgili dersleri aldıktan mezun aşamasına geldikleri dönemde önceki olumsuz tutumu büyük ölçüde olumlu yöne doğru değiştirdikleri görülmektedir. Bu sonuç, öğrencilerin başlangıçta sergiledikleri olumsuz tavrın, bizatihi Felsefe ve Din Bilimleri grubu derslerinin müfredatının içeriği ve işlevinden ve bu derslerin içeriğini henüz bilmeyen öğrencilerden kaynaklanmadığını; bu tutumun kaynağının örgün öğretim dışı kaynağının olduğunu açıkça göstermektedir. Söz konusu kaynağın ne olduğunu belirlemek çalışmanın sınırları dışında kalmakla birlikte bu makale, ilgili durumun başka araştırmalarla incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Makalenin bir başka önerisi ise Felsefe ve Din Bilimleri grubu derslerinin İlahiyat Fakültesi öğrencilerine sağladığı kazanımların geliştirilmesi gerekliliğiyle birlikte bu kazanımların, özellikle Temel İslâm Bilimleri Bölümü dersleriyle de koordinasyonun sağlanmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe ve Din Bilimleri, İlahiyat, İslami İlimler, Anket

* Doç. Dr., DEÜ İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

** Doç. Dr., DEÜ İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

*** Arş. Gör., DEÜ İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

**** Arş. Gör., DEÜ İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 03/06/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 26/07/2016

THEOLOGY WITH PHILOSOPHY vs. ISLAMIC STUDIES WITHOUT
PHILOSOPHY: TURKISH STUDENTS GENERAL SURVEY

ABSTRACT

This article aims to identify perceptions and attitudes of students toward courses given under the Department of Philosophy and Religious Studies who study in Faculties of Theology. For this purpose, a survey was conducted with 6097 students in Faculties of Theology across Turkey. According to main findings of this survey, it has been observed that students hold negative attitudes for the courses mentioned above because of prejudices that they carried out from high schools or they had in the beginning of their undergraduate studies. However, after taking those courses and getting closer to their graduation, it seemed that they altered their negative attitudes to positive ones. This result clearly showed that their negative attitudes did not arise from the courses itself or their contents or the students who had no idea about them in the first year but from external sources than the Faculty of Theology itself. Though identifying those external sources exceeds the limits of this article, we point out to investigate them with different works in the future. Another proposal of this article is that there is an unavoidable need to link philosophy courses with the courses of the Department of Islamic Studies in addition to the necessity of philosophy courses in Faculties of Theology for the sake of students' progress and output during their undergraduate studies.

Keywords: Philosophy and Religious Studies, Theology, Islamic Studies, Survey

Giriş

Genç Cumhuriyetimizin bazı kurumları, cumhuriyetten daha yaşlıdır. Sözelimi Sayıştay, 1862; Danıştay ve Yargıtay, 1868 tarihlerini kuruluş tarihi olarak kabul etmektedirler. Bu bağlamda ülkemizdeki modern dönemlerin yüksek din öğretiminin kuruluş tarihi olarak 1.Eylül.1900 tarihi verilmektedir. Bu tarihte Dârülfünûn-ı Şâhâne'de, Ulûm-i Âliye-i Diniyye Şubesi açılmıştır. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan medrese-mektep ikiliğinin yüksek din öğretiminde de kendini gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ulûm-i Âliye-i Diniyye Şubesi, medreselerin islâhı çerçevesinde 1914 yılında Dârülfünûn-ı Şâhâne'den alınıp Şeyhülislâmlığın denetimindeki Dâru'l-hilafe veya Medresetü'l-

Mütehassisîn'e aktarılmıştır.¹ Osmanlı'nın son dönem eğitim sisteminde gözükten mektep-medrese ikiliği, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile ortadan kaldırılmıştır.²

3 Mart 1924 yılında çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla Türkiye'deki tüm eğitim kurumları Milli Eğitim Bakanlığı çatısı altında toplanmış; ilgili kanununun bir gereği olarak Dârülfünûn'da bir ilahiyat fakültesinin açılmıştır.³ Ne var ki genç Cumhuriyetin bu ilk ilahiyat fakültesi yalnızca sekiz sene açık kalabilmiş ve 1933 yılında kapatılmıştır. Ankara Üniversite'sine bağlı yeni bir ilahiyat fakültesinin açıldığı 1949 yılına kadar, ülkemizde, ne yazık ki yüksek din öğretimini veren resmi bir kurum olmamıştır. Bu nedenle Türkiye Cumhuriyeti'nin gerçek anlamda yüksek din öğretimine 1949 yılında başladığı söylenebilir.

1949-1982 dönemi, yüksek din öğretiminde yeniden ve bir başka açıdan ikili yapının olduğu dönem olarak görülebilir. Zira bu dönemde Türkiye'deki yüksek dini öğretim kurumlarının ikisi, üniversitelere ve sekizi ise Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlıdır. Buna göre 1949 yılında açılan İlahiyat Fakültesi, Ankara Üniversitesi'ne ve 1971 yılında açılan İslâmî İlimler Fakültesi, Atatürk Üniversitesi'ne bağlıyken; İstanbul, Kayseri, İzmir, Erzurum, Bursa, Samsun ve Yozgat şehirlerinde açılan Yüksek İslâm Enstitüleri Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı yüksek okul konumundaki yüksek din öğretimi veren kurumlardır. 1981 yılında çıkarılan bir kanunla kurulan ve 1982 Anayasası'yla varlığı güvence altına alınan Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK), yüksek din öğretimindeki ikili yapıyı sonlandırmış; Yozgat ve Erzurum olmak üzere ikisi kapatılmış, diğer altı Yüksek İslâm Enstitüsü, İlahiyat fakültesi adını alarak üniversitelere bağlanmıştır. Böylece 1982 yılında, Ankara ve Erzurum ile

¹ Halis Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", *DİA*, C. XXII, İstanbul 2000, s. 70-71; Mustafa Usta, *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Kurumsallaşma ve Ekollesme Sorunları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s. 34-35.

² Adem Efe, "Cumhuriyet'in Kuruluşundan Bugüne Türkiye'de Devam Ede Gelen 'Yeni İlahiyât Fakültesi' Söylemleri + Ekler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, Isparta 2013, s. 214-215.

³ İlgili kanun metni için bkz. Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1996, s. 221-222.

birlikte sekiz İlahiyat fakültesi, yüksek din öğretimini üniversite çatısı altında yapmaya başlamıştır.

Türkiye'deki yüksek dini öğretimin, 1982'den günümüze kadar geçirdiği evrenin, 1924 (Tevhis-i Tedrisat Kanunu'nun çıkışı) ile 1933 (Dârülfunûn İlahiyat Fakültesinin kapatılışı) arası sürecin neredeyse tersi bir görüntü çizdiği açıktır. 1924-1933 arasında ülkemizde yüksek din öğretiminin verildiği hiçbir kurum bulunmazken, özellikle doksanlı yılların ortası ve iki binli yılların başlarından günümüze kadar çok hızlı bir biçimde ve çok sayıda yüksek din öğretiminin verildiği fakülte açılmış; Mayıs 2016 tarihiyle bu fakültelerin sayısı, YÖK'ün verileriyle 78'e ulaşmıştır. Bununla birlikte, son yıllarda açılan ve yüksek din öğretimi veren fakültelerin adlandırılmasında bir çeşitlilik olduğu görülmektedir.

Yukarıda değinildiği gibi 1982 öncesinde yüksek dini öğretim kurumları; İlahiyat Fakültesi (Ankara Üniversitesi), İslâmi İlimler Fakültesi (Atatürk Üniversitesi) veya Yüksek İslâm Enstitüsü (Millî Eğitim Bakanlığı) adını taşımaktayken YÖK'ün kararıyla 1982 yılından sonra bu kurumlar, 'İlahiyat Fakültesi' olmak üzere tek bir isim altında toplanmıştır. Ancak son beş yılda yüksek din öğretimi veren fakültelerin isimlendirilmelerinde bir çeşitlilik görülmektedir. Nitekim yeni açılan bazı fakültelere 'İlahiyat' adının yanı sıra 'İslâmi İlimler Fakültesi' (29 tane yeni fakültenin adı olarak)⁴, 'Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi' (2011, 29 Mayıs Üniversitesi; 2011, İzmir Üniversitesi), 'İlahiyat Bilimleri Fakültesi' (2011, Mardin Artuklu Üniversitesi), 'Dini İlimler Fakültesi' (2013, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi) gibi isimler verilmiştir.⁵ Son beş yıldaki bu isimlendirme çokluğunda 'İlahiyat' adının yanı sıra 'İslâmi İlimler' adının öne çıktığı açıkça görülmektedir. İlk bakışta bu adlandırmanın, 1971'de Atatürk Üniversitesi'ne bağlı olarak kurulan fakültenin adının 'canlandırılması' ve 'tarihsel kökene saygı' olarak yorumlanması mümkün olarak görülebilirdi. Ancak, 15.Ağustos.2013 tarihinde Yükseköğretim Genel Kurulu'nda İlahiyat Fakülteleri hakkında

⁴ İslami İlimler fakültelerinin toplu listesi için bkz. <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=21300> (E.T. 17.04.2016).

⁵ İslami İlimler fakültelerinin açılış tarihleri ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. <https://istatistik.yok.gov.tr/> (E.T. 17.04.2016).

oy çokluğuyla alınan karar, ‘İslâmi İlimler Fakültesi’ şeklindeki adlandırmanın başka anlamlarının bulunduğunu ima etmektedir.

1900 tarihinde kurulan Dârülfünûn-ı Şâhâne’nin Ulûm-i Âliye-i Diniyye Şubesi’nden günümüze kadar yüksek din eğitimi veren kurumların açılması, kapatılması, bağlı olduğu eğitim kurumlarının değiştirilmesi, ders programlarının belirlenmesi gibi eğitimin her aşamasında ‘müdahaleye’ maruz kaldığı -İlahiyat fakültelerinin serencamının kısaca verildiği yukarıdaki paragraflardan da anlaşılacağı gibi- tarihi bir gerçektir.⁶ Yükseköğretim Genel Kurulu’nun, İlahiyat fakülteleri adına 15.Ağustos.2013 tarihinde aldığı karar, bu müdahalelerin sonucusu olmasa⁷ da kamuoyunda oldukça tepkiyle karşılanmış olması ve analiz edilmeyi gerektiren özellikleri nedeniyle dikkat çekicidir. Nitekim bu makale, söz konusu kararı bir açıdan; Felsefe ve Din Bilimleri Bölümündeki derslerin öğrenciler üzerindeki etkisi açısından değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu değerlendirmeye girmeden önce Yüksek Öğretim Kurumu Genel Kurulunun 15.08.2013 tarihinde oy çokluğuyla aldığı ve ivedilikle uygulanması için faks yoluyla İlahiyat fakültelerine tebliğ ettiği karara bir göz atmak gerekmektedir. Bu karara göre;

“**I**) İlahiyat Fakülteleri için bir müfredat belirlenmesi yapılmış ve tüm İlahiyat Fakültelerinin belirlenen müfredatı uygulamasına ve

⁶ Sözelimi Tevhid-i Tedrisat Kanununun çerçevesinde Dârülfünûn’a bağlı açılacak olan İlahiyat Fakültesine dair o dönemde yapılan bazı tartışmaları yeni alfabeyle okuyabilmek için bkz. Efe, “*Cumhuriyet’in Kuruluşundan.*”, s. 222-235. 1949’da açılacak olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hakkındaki tartışmalar için bkz. Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, 3. Basım, Dem Yayınları, İstanbul 2014, s. 107-126.

⁷ “Yüksek Öğretim Kurulu, 1.Temmuz.2015 tarihli yürütme kurulu toplantısında aldığı bir kararla İlahiyat Fakültelerinin programına yeniden müdahale etmiştir. Bu karara göre 2015-2016 eğitim-öğretim yılının başından uygulanmak üzere; 1) Arap Dili ve Belagati, Tefsir, Hadis ve Fıkıh Derslerinin en az altı yarıyla yayılarak okutulmasına, 2) Kur’an-ı Kerim Okuma ve Tecvid Derslerinin halihazırda olduğu hal üzere her yarıyla yayılarak okutulmasına karar verildi.” Adnan Demircan, *Türkiye’nin İlahiyat Sorunu*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 70-71.

II) Mevcut bütün İlahiyat Fakültelerinin adlarının ‘İslami İlimler Fakültesi’ şeklinde değiştirilmesine, oy çokluğu ile karar verilmiştir.’⁸

Bu kararın ‘içeriğini’ tahlil etmeden önce ‘biçim’ olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim yazılı-görsel ve sosyal medyada çok sayıda akademisyen-entelektüel, YÖK’ün herhangi bir fakültenin programını belirleme yetkisinin olmadığını; nitekim kurulduğu 1982 tarihinden 2013 yılına kadar YÖK’ün zaten bir yüksek öğretim programının programını düzenlemeye girişmediğini; söz konusu kararlarla YÖK’ün İlahiyat Fakültelerinin saygınlığını zedelediği görüşlerini dile getirmişlerdir.⁹ Önemli bir kısmı İlahiyat Fakültelerinde görev yapmakta olan akademisyenlerce dillendirilen ve toplumun çeşitli kesimlerini temsil eden aydınların desteklenmesiyle zenginleşen bu haklı tepki ve eleştiriler üzerine YÖK, sözü edilen kararı, hukuken ‘ke-en lem yekün’ olarak kabul ettiğini şöyle açıklamıştır:

İlahiyat camiasından ve kamuoyundan gelen görüşler ve öneriler üzerine Genel Kurulumuz, 15.08.2013 tarihli toplantısında alınan İlahiyat Fakülteleri ile ilgili kararların yeniden görüşülmesini gündemine alarak, İlahiyat Fakültelerinin **isimlerine ve müfredatına** ilişkin Genel Kurul kararlarının **yürürlükten kaldırılmasına** karar vermiştir. Bundan sonraki çalışmalar 2547 sayılı Kanun ve ilgili mevzuata göre, yükseköğretim yeterlilikler çerçevesi de dikkate alınarak, **yetkili kurum ve kurullar marifetiyle** yürütülecektir. Kamuoyuna duyurulur.¹⁰

⁸ Durmuş Günay, “Karşı Oy Yazısı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, Isparta 2013, s. 3.

⁹ Mevlüt Uyank, “Felsefesiz İlahiyat Mümkün mü?”, *TYB Akademi Dergisi*, Y. 6, S. 16, Ankara 2016, s. 53-55; Günay, “Karşı Oy.”, s. 7, 9.

¹⁰ İlgili karar için bkz. http://www.yok.gov.tr/web/guest/anasayfa/-/asset_publisher/64ZMbZPZISI4/content/ilahiyat-fakultelerine-iliskin-ac%C4%B1klama;jsessionid=20393C70F6181BE5D8401ECF26EB170A?redirect=http%3A%2F%2Fwww.yok.gov.tr%2Fweb%2Fguest%2Fanasayfa%3Bjsessionid%3D20393C70F6181BE5D8401ECF26EB170A%3Fp_p_id%3D101_INSTANCE_64ZMbZPZISI4%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dnormal%26p_p_mode%3Dview%26p_p_col_id%3Dcolumn-3%26p_p_col_count%3D1 (E. T.

YÖK'ün bu açıklaması, Genel Kurulun 15.Ağustos.2013'de oy çokluğuyla aldığı kararın, 'yetki aşımı' olduğun kabul etmesi anlamına geldiği açıktır. Yukarıda da belirtildiği gibi YÖK, 1980 ihtilali döneminde bile hiçbir fakültenin programını belirlemeye kalkışmamışken, dahası 1981 yılında çıkarılan 2547 sayılı kanun ve ilgili yönetmelikler yani hukuk, böyle bir işleme onay vermezken 2015 yılında İlahiyat Fakültelerinin adını ve programını değiştirmek/düzenlemek gibi bir 'eylemi' anlamlandırmak oldukça güç gözükmektedir. Bu 'eylemin' görünür öznesi, YÖK Genel Kurulu'dur. Ancak Genel Kurulun özneliği, sunulan önerileri oylamaktan ibarettir. Bu durumda sözü edilen tasarının kim(ler)in ya da hangi kurumların kaleminden çıkmış olduğu sorusu yanıtız kalmaya devam etmektedir. YÖK, İlahiyat Fakültelerinin programlarını geliştirmek amacıyla 19.09.1997 tarihinde 'İlahiyat Türk Milli Komitesini' kurmuş, 2012'de ilgili yönetmeliğin yürürlükten kaldırılması üzerine bu kez 27.Şubat.2013 tarihinde YÖK tarafından 'İlahiyat Çalışma Grubu' oluşturulmuştur. Her iki komisyonun hazırlamış olduğu birer 'program taslağı' bulunmakla birlikte YÖK Genel Kurulunun 15.08.2013 tarihinde kabul ettiği programın daha farklı ve üçüncü program olduğu anlaşılmaktadır.¹¹ Bu durumda, YÖK Genel Kurulu'na sunulan 'fail-i meçhul' önerinin ne anlama geldiğinin anlaşılması için söz konusu önerinin içeriğini tahlil etmek gerekmektedir.

Yüksek Öğretim Kurumu Genel Kurulunun 15.08.2013 tarihinde aldığı karar; biri, İlahiyat Fakülteleri için "efradını cami ağyarını mani" biçimde ayrıntılı bir müfredat belirlemek ve diğeri İlahiyat Fakültelerinin adlarının 'İslami İlimler Fakültesi' şeklinde değiştirmek olmak üzere iki temel karara dayanmaktadır. Kanımızca, programın 'tespit edilemeyen' hazırlayıcıları bu iki temel karar arasında 'zorunlu' bir bağlantı kurmuş

17.04.2016). (Alıntılanan metinde bazı kelimelerin altının çizilmesi ve kalın karakterde yazılması, makale yazarları tarafından yapılmıştır.)

¹¹ Genel Kurulun bir üyesi olan Günay, hazırlanan programın, İlahiyat Çalışma Grubu tarafından hazırlandığını ifade etmişse de, ilgili makalenin ekinde sunulan programlar karşılaştırıldığında Genel Kurul'da oy çokluğuyla kabul edilen programın, İlahiyat Türk Milli Komitesi ve İlahiyat Çalışma Grubu tarafından hazırlanan programdan daha farklı olduğu anlaşılmaktadır. Karşılaştırma için bkz. Günay, "Karşı Oj.", s. 7, 10, 24-29.

olmalıdırlar. Bu nedenle bu iki karar, önce ayrı ayrı ve daha sonra birlikte ele alınmak suretiyle bir değerlendirme yapılmalıdır.

Genel Kurulda karşı oy kullanan üye Günay'a göre müfredat değişikliğinin özünde, önceki programda bulunan; a) bazı derslerin kaldırılması, b) bazı derslerin birleştirilmesi ve c) bazı derslerin saatlerinin azaltılması veya arttırılması bulunmaktadır.¹² 'İlahiyat Türk Milli Komitesi', 'İlahiyat Çalışma Grubu' ve YÖK Genel Kurulunun 15.08.2013 tarihinde kabul ettiği üç program karşılaştırıldığında, sonuncu programda kaldırılan derslerin ortak noktasının, adında 'Tarih' bulunan dersler olduğu anlaşılmaktadır. Sözelimi Felsefe Tarihi, İslâm Felsefesi Tarihi, Kelam Tarihi ve İslâm Medeniyeti Tarihi gibi dersler programdan çıkarılmıştır. Bu derslerden bazıları, yeni adlar almak suretiyle programa yeniden alınmıştır. Sözelimi, İslâm Felsefesi Tarihi dersi, İslâm Felsefesi adını alarak yeni programda yerini korumuştur. Ne var ki Felsefe Tarihi dersine böyle bir şans tanınmamış; 'Tarih' ekinin düşmesiyle birlikte kendisi de programdan tümüyle çıkartılmıştır.¹³ Sosyal medyada oldukça yankı bulan bu öneri, yeni programın 'Felsefesiz İlahiyat' olarak eleştirilmesine yol açmış olsa da, kanımızca bu programı daha 'garabet' yapan husus, İslam Ahlak Esasları dersinin programdan çıkarılmış olmasıdır. Mezunlarının önemli bir kısmının, Milli Eğitim Bakanlığı'nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin öğretmeni olarak görev alan İlahiyat Fakültelerinde, doğrudan ahlâk alanına ait tek dersin müfredattan çıkartmanın 'anlam(sızlığı)' ancak 'sözün bittiği yer' deyişi ile açıklanabilir.

Genel Kurul'un kabul ettiği programda bazı derslerin birleştirildiği görülmektedir. Sözelimi Kelam ile İslâm Mezhepleri dersleri, Kelam ve İslâm Mezhepleri; Türk İslâm Sanatları Tarihi ile Türk Din Musiki dersleri, İslâm Sanatları ve Dini Musiki; Osmanlı Türkçesi ile Türk İslâm Edebiyatı dersleri, Osmanlı Türkçesi ile İslâmî Türk Edebiyatı adını alarak birleştirilmiştir. Öte yandan programda Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi ve Din Felsefesi gibi Felsefe ve Din Bilimleri

¹² Günay, "Karşı Oy.", s. 3.

¹³ İlahiyat Fakültelerinde, Felsefe Tarihi dersinin önemi hakkında bir değerlendirme için bkz. Salih Aydın, "Felsefi ve Dini Açıdan Felsefe Eğitiminin Gerekliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, Isparta 2013, s. s. 120-123.

Bölümü derslerinin saati azaltılmıştır. Buna karşın Kur'an Okuma ve Tecvid, Fıkıh, Hadis gibi Temel İslâm Bilimleri Bölümü derslerinin saati arttırılmıştır.¹⁴

Genel Kurul'un kabul ettiği kararın ikincisi, İlahiyat Fakültelerinin adlarının 'İslami İlimler Fakültesi' şeklinde değiştirilmesidir. Önerilen bu yeni adın, biri daha uzak ve diğeri daha yakın olmak üzere iki örneği bulunmaktadır. Daha uzak olanı, 1971 tarihinde Atatürk Üniversitesi'ne bağlı olarak açılıp 1982'de İlahiyat Fakültesine dönüştürülen İslami İlimler Fakültesi'dir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden farklı olarak bu fakülte, öğrencilerini üçüncü sınıftan itibaren bölümlere ayırmak suretiyle öğretim yapmıştır. 1971-1977 yılları arasında öğrenciler; a) Tefsir-Hadis, b) Kelam ve İslâm Felsefesi, c) Fıkıh ve İslâm Hukuku, d) İslâm Dil ve Edebiyatı olmak üzere dört bölümden birini tercih ederken 1977-1982 arasında bu bölümlerin sayısı ikiye dönüştürülmüştür. Ne var ki İslâmî İlimler Fakültesi'ndeki bu bölümler, yalnızca ilgili bölümün ders sayıları ve ağırlığından ibaret olup tek bir program olarak kabul edilmiştir. İslâmî İlimler, İlahiyat Fakültesine dönüştürüldükten sonra ise sözü edilen bölümler kaldırılmış ve tek programın uygulanması sürdürülmüştür.¹⁵ YÖK'ün kabul ettiği programda da bölümün bulunmayışı hususu göz önüne alındığında, önerilen 'İslami İlimler Fakültesi' adının, bu fakültenin programına öykünmek olmadığı yorumu yapılabilir.

'İslami İlimler Fakültesi' adının yakın geçmişteki karşılığı ise ilk kez Şubat 2011 tarihinde Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi ile İstanbul Şehir Üniversitesi'nde açılan fakültelerdir. 2016 Mayıs itibariyle Türkiye'de 'İslami İlimler Fakültesi' adını taşıyan 20 yüksek din öğretimi kurumu bulunmaktadır. Tarihsel köklülük olarak karşılaştırıldığında, yüksek din öğretimi kurumları 1949 senesinde kurulan Ankara

¹⁴ Sözü edilen programlarla ilgili karşılaştırmalar için bkz. Günay, "Karşı Oy.", s. 24-29. Dârülfünûn İlahiyat Fakültesinden günümüze kadar yüksek din öğretimi veren kurumların ders programları için bkz. Çağfer Karadaş, "İlahiyat Lisans Programlarının Değerlendirilmesi" (*Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır: Sorunlar ve Çözümleri* içinde), Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, s. 242-259.

¹⁵ Çağfer Karadaş, "İlahiyat Lisans." s. 222-223; Demircan, *İlahiyat Sorunu*, s. 27.

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden günümüze kadar 'İlahiyat' adını taşımıştır. 1971 ile 1982 arası açık olan Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi hariç tutulacak olunursa, YÖK'ün sözü edilen kararı aldığı tarihte İslami İlimler Fakültelerinin iki (günümüzde ise beş) yıllık bir geçmişi bulunmaktadır. YÖK'ün 'köklü' bir ismi kaldırıp, 'çok kısa bir geçmişi' olan bir ismi tercih etmesi de eleştirilmiştir.¹⁶ Buna karşın kimileri de YÖK'ün yapmak istediği isim değişikliğini olumlu yaklaşmıştır. Sözelimi Göktaş, YÖK'ün Yüksek İslâm Enstitüleri ile Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin adlarını 1982 yılında İlahiyat Fakültesine dönüştürerek "İslâm" kelimesinin kaldırılmasını doğru bulmadığını belirtmekte; YÖK'ün 2013 yılında aldığı kararda 'İlahiyat' kavramının kaldırılarak 'İslami İlimler' deyişinin getirilmesini bir hatanın ortadan kaldırılması olarak değerlendirmektedir.¹⁷ Demokratik bir toplumda her türlü düşüncenin ifade edilmesinin, vazgeçilmez bir insanlık hakkı olduğu açıktır. Bununla birlikte, aynı teklifin Diyanet İşleri Başkanlığı için dile getirilmemiş olması da şaşırtıcıdır. Zira Diyanet, bütün ilgisini İslâm'a -hatta sadece Sünni İslâm'a- hasretmiş olmakla birlikte kurumun adında 'İslâm' terimini kullanmamaktadır. Her ne kadar mezunlarının hatırı sayılır bir oranda Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çalışmakla birlikte İlahiyat fakülteleri, 'evrensel' bir ilgi taşıyan üniversitelerin kurumları olarak İslâm'ın yanı sıra diğer dinler ve -ayrıca- beşeri bilimleri de önemsemektedir.

YÖK'ün 2011'den sonra kurulan İslami İlimler Fakültesi ders programlarını göz önüne alarak, İlahiyat Fakültelerinin müfredatını değiştirmek istemiş olduğu varsayımı ileri sürülebilir. Bu varsayımı tahlil etmek için, İslami İlimler Fakültelerinin ders programlarına göz atmak gerekmektedir. Buna göre vakıf üniversitelerinden İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ve devlet üniversitelerinden ise İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ders programlarının, YÖK Genel Kurulu'nun kabul etmiş olduğu ders programına benzemediği görülmektedir. Sözelimi YÖK'ün kabul ettiği programda

¹⁶ Mustafa Öztürk, "İlahiyatın Adı ve Amaçları Ne Olmalıdır?" (*Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır: Sorunlar ve Çözümleri* içinde), Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, s. 46-51.

¹⁷ <http://www.eilahiyyat.com/index.php/arsiv1/kategoriler/ilahiyyat-uzerine/2876-mufredat-uzerine-mulahazalar> (E.T. 17.04.2016).

tamamen kaldırılmış olan Felsefe Tarihi ile İslam Ahlak Esasları (ve Felsefesi) dersi, her iki fakültenin ders programında yer almaktadır. Ayrıca YÖK'ün kabul ettiği programda birleştirilen Kalam ile İslâm Mezhepleri dersleri, Türk İslâm Sanatları Tarihi ile Türk Din Musiki dersleri sözü edilen iki İslami İlimler Fakültesinde de, tıpkı İlahiyat Fakültelerinde olduğu gibi, ayrı dersler olarak okutulmaktadır.¹⁸ Bu verilerin bir sonucu olarak mevcut İslami İlimler Fakülteleri ders programlarının, YÖK Genel Kurulunda önerilen İslami İlimler Fakültesi adıyla bir ilgisinin olmadığı söylenebilir. Kanımızca Genel Kurulun, İlahiyat Fakültesinin isimlerinin İslami İlimler Fakültesi olarak değiştirme girişiminde, yeni bir 'İslami İlimler Fakültesi' kurgusu olmuş olmalıdır.* Bu durumda Kurul'un kabul ettiği programın, bu yeni İslami İlimler Fakültesi tasavvurunun mücessem hali olarak görmek mümkündür. Nitekim yazılı, görsel ve sanal basın-yayın ve iletişim ortamlarında YÖK Genel Kurulu'nun kabul ettiği program (ve dolayısıyla yeni İslami İlimler Fakültesi tasavvuru) ciddi bir biçimde eleştirilmiştir.

İlahiyat Fakülteleri, akademik olarak; a) Temel İslâm Bilimleri, b) İslâm Sanatları ve Tarihi, c) Felsefe ve Din Bilimleri olmak üzere üç ana bölüme ayrılmaktadır. Bu haliyle İlahiyat Fakültelerinin akademik yapısının, milli şairimiz merhum Mehmet Akif Ersoy'un 'Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı, asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı'¹⁹ dizelerinin ruhuna büyük ölçüde uyduğu söylenebilir. İlahiyat Fakülteleri, başta İslâm Tarihi olmak üzere Fıkıh, Kalam, Mezhepler gibi İslâmî

¹⁸ İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ders programı için bkz. <http://www.sehir.edu.tr/Pages/Akademik/Bolum.aspx?BID=8> (E.T. 17.04.2016); İzmir Katip Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ders programı için bkz. http://iif.ikc.edu.tr/PHP_ALT_PORTAL/files/165/ders-program/1.snf.pdf, http://iif.ikc.edu.tr/PHP_ALT_PORTAL/files/165/ders-program/3.snf.pdf, http://iif.ikc.edu.tr/PHP_ALT_PORTAL/files/165/ders-program/4.snf.pdf (E.T. 17.04.2016).

* Bu gerekçeyle makalenin başlığında kullanılan 'İslami İlimler' deyişi ile mevcut İslami İlimler Fakülteleri veya Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi kastedilmemiştir. Bu deyiş, YÖK Genel Kurulunda kabul edilen programın işleneceği kuruma verdiği adı göstermektedir.

¹⁹ Mehmet Akif Ersoy, *Safabat*, Hece Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2009, s. 403.

ilimlerin tarihine yani birikimine önem vermek suretiyle dinî yaşama tecrübesinden de yararlanmayı gözden uzak tutmamayı hedeflemektedir. Bununla birlikte, tıpkı Akif'in de işaret ettiği gibi İlahiyat Fakültelerinin programı; sanatı, edebiyatı ve beşeri bilimlerin verileri ile birlikte İslâm'ın 'asrın idrakine' uygun bir biçimde anlaşılmasını amaçladığı da anlaşılmaktadır. Ne var ki YÖK Genel Kurulunda kabul edilen program, tam da bu hususu zayıflatmaktadır.

YÖK'ün programında, genellikle, Temel İslâm Bilimleri Bölümünün derslerinin saatleri arttırılmışsa da Kelam ve Mezhepler Tarihi gibi iki ayrı anabilim, aynı lisans dersleri olarak birleştirilmek suretiyle İslâmî ilimlerdeki, 'aklî' (Kelam) ve 'tarihsel gerçeklik' (Mezhepler Tarihi) zayıflatılmıştır. İslâm sanatları bölümündeki derslerin yani Türk İslâm Sanatları Tarihi ile Türk Din Musiki derslerinin, Osmanlı Türkçesi ile Türk İslâm Edebiyatı derslerinin birleştirilmesi ise İslâm'ın estetik ve sanattan yoksun olduğu iddiasını ileri sürenlere, ne yazık ki, katkı sağlayıcı bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Edebiyat, müzik ve sanattan yoksun olan bir dinin, çağımıza hitap edebileceğini düşünmek hiç de makul değildir.²⁰ Öte yandan Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi ve Din Felsefesi gibi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü derslerinin saatinin azaltılmasının, Felsefe Tarihi ile İslam Ahlak Esasları derslerinin büsbütün program dışı bırakılmasının, İslâm'ın düşünce ve bilimle bir düşmanlığının bulunduğu iddialarını güçlendireceği açıktır. Ayrıca böylesi bir yaklaşımın, İlahiyat Fakültelerinin öğrencilerini bilimden ve insanlığın birikiminden yoksun bırakma gibi bir sığığa yol açma tehlikesini barındırmaktadır.²¹ Nitekim Uyanık, YÖK'ün kabul ettiği programının, Maturidî ve Eşarîlikle çerçevelenen, Mevlânâ ve Yunus Emre'yle hoşgörüle taçlandırılan Anadolu topraklarına, kaba ve

²⁰ Bu bağlamda bir değerlendirme için bkz. Burhanettin Tatar, "Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, Isparta 2013, s. 84, 94-96; Ebubekir Eroğlu, "Bilimin Felsefe Bilincini Dışlaması", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, Isparta 2013, s. 106-107.

²¹ Bu hususta oldukça farklı bir değerlendirme için bkz. Tahsin Görgün, "Türk Üniversitesi ve Dini İlimler: İlahiyatın Akademik Yapılanması, Bölümleri ve Anabilim Dalları Nasıl Olmalıdır?", *(Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır: Sorunlar ve Çözümleri içinde)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, s. 153, 162-163.

sert Neo-Selefilik tohumlarını ekme anlamına geleceğine dikkat çekmekte ve bunun ise çok uzak olmayan bir gelecekte DEAŞ gibi terör örgütlerinin ülkemizde filizleneceği uyarısını yapmaktadır.²² Demircan, meseleye daha teknik yaklaşarak söz konusu programın, program geliştirme uzmanlarına danışılmadan ‘masa başında’ yapılan bir program olduğunu; bu programda öğrencinin, gelecekte yapmayı planladığı meslekte yeterliliği sağlayıp-sağlamayacağına dair bir endişenin -ve dolayısıyla bu endişeye cevap veren bir yaklaşımın- bulunmadığını ifade etmektedir.²³ Özdemir ise İlahiyat fakültelerinin programı ile ilgili sorunların çözümüne katkı sunacak birtakım önerilerde bulunmaktadır.²⁴

Her program değişikliğinin teorik olarak tahlil edilmesi gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Bu hususta kendilerine en az danışılan, hatta hiç danışılmayan bir taraf olarak öğrenciler bulunmaktadır. Eğitimin dinamik bir süreç olduğu, gereksinimlere göre programlarda değişikliklerin yapılması gerekliliği açıktır. Bununla birlikte hiçbir program yenilenmesi de keyfi kararlara dayanmamalıdır. Program değişikliği, eğitimin girdileri ile çıktılarının amaca göre başarısının karşılaştırılmasından sonra ve ilgili verilere dayanılarak yapılmalıdır. İlahiyat fakültelerinin programlarının yenilenmesine ilişkin veriler sağlayacak olan bilimsel çalışmaların ve birikimin yetersiz olduğu literatür incelemelerinde kendini açıkça göstermektedir. Açık bir dille ifade etmek gerekirse, ‘Tanzimat’tan günümüze değin yüksek din öğretimi programlarının düzenlenmesinde bilimsel verilerden daha çok birtakım varsayımlara göre hareket edildiği söylenebilir. Bu makale, ilahiyat

²² Uyanık, “Felsefesiz İlahiyat.”, s. 72. Akademisyen-yazar Dr. Yusuf Kaplan, “İlahiyatlardan Felsefe Derslerinin Kaldırılması Cinayettir” bir köşe yazısında, felsefe derslerinin kaldırılmasının, dinin maksatlarını hiçe sayma anlamına geleceğini ve bunun selefilik gibi aşırı dini akımları körükleyeceğini ileri sürmüştür. İlgili köşe yazısı için bkz. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/YusufKaplan/il%C3%A2hiyatlardan-felsefe-derslerinin-kaldirilmesi-cinayettir-39424> (E.T. 17.04.2016).

²³ Demircan, “İlahiyat Sorunu.”, s. 66, 69-70 .

²⁴ Saadetin Özdemir, “Yüksek Din Eğitiminin Geleceği ve İstihdam Alanlarına Yönelik Program Önerileri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, Isparta 2013, s. 239, 243-247.

öğrencilerinin din ile felsefe arasındaki ilişkiden başlayarak İslâm ile beşeri bilimler arasında kurdukları ilişkiyi ve buna yönelik tutumlarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Böylece İlahiyat fakültelerinin Felsefe ve Din Bölümleri dersleri hakkında öğrencilerin görüş ve düşüncelerine yer vermek suretiyle sözü edilen tartışmalara yeni bir bakış açısı kazandırmak umut edilmektedir. Bu bağlamda aşağıdaki hipotezler kurulmuş ve makale boyunca bunlar test edilmiştir.

1. Hipotez: İslâm düşüncesinde, vahiy ile akıl veya din ile akıl arasındaki ilişkinin biçimine ilişkin tartışmalar ortaçağlardan beri canlılığını sürdürmektedir. Bu tartışmaların üzerinde yükseldiği üç temel yaklaşımın olduğu görülmektedir. İlki, felsefe adına dini ve ikincisi, din/İslâm adına felsefeyi reddetmektir. Üçüncüsü ise, vahiy ile akıl dolayısıyla din/İslâm ile felsefe arasında bir uyumun bulunduğunu ileri sürmektedir. Yüksek din öğretimi açısından meseleye yaklaşıldığında, ilk yaklaşımın İlahiyat fakültelerinde savunulmayacağı açıktır. İslâm düşüncesi, din ile felsefe arasındaki ilişkinin çözümlenmesi bakımından diğer iki yaklaşım arasında bir tercihte bulunmaktadır. Buna göre felsefe, ya İslâm'ı anlama çabalarından uzak tutulacaktır ya da bir din ve medeniyet olarak İslâm'ın anlaşılmasında bir araç olarak felsefenin katkılarından yararlanılacaktır. Her iki yaklaşımdan hangisi benimsenirse benimsensin, bu tercihe göre biçimlendirilecek olan din öğretimi programının, ötekine göre hazırlanacak olandan çok büyük ölçüde farklı olacağı kolaylıkla tahmin edilebilir.

Söz konusu iki yaklaşımın tarihsel temellerinin olmasının, günümüzdeki tartışmaların hem anlaşılmasını hem de yeniden değerlendirilmesini kolaylaştıracağı söylenebilir. Zira tarihsel tecrübe, teorik tartışmaları denetleyen bir tür deneysel bilgi sunmaktadır. Deneysel bilginin, şartların değişmesiyle sonucun değişmesi arasında tutarlı bir açıklama sağlaması açısından bilimsel bilgi sağlamak gibi bir gücü bulunmaktadır. Bu nedenle, ortaçağlarda din ile felsefe arasındaki tartışmaların günümüzdeki tartışmalara ancak belli ölçüde katkı sağlayacağı göz önüne alınmalıdır. İnsanlığın özellikle sanayi devriminden sonra baş döndürücü değişimlerle karşılaşması göz önüne alındığında, günümüze dair güncel/çağdaş verilere ihtiyaç duyulacağı açıktır. Bu makale, yüksek din öğretimi programlarını tamamlamak üzere olan öğrencilerin din ile felsefe arasında olumlu ilişki kurduklarını bir hipotez olarak kabul etmektedir.

2. Hipotez: İslâm düşünce tarihinde din adına felsefeyi ve akla dayanan bilimleri dışlayan bir yaklaşımın bulunduğu bilinmektedir. İlahiyat fakültesine yeni başlayan öğrencilerin, gerek ortaöğretim gerekse çevrelerinden aldıkları etkilerin bir sonucu olarak fakültenin programında yer alan Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü derslerine ilk başlarda olumsuz/soğuk yaklaştıkları, bu derslerle hemhal oldukça bu sert tavrın yumuşadığı/ortadan kalktığı makalenin ikinci hipotezidir. Bu hipotezin kanıtlanması, felsefeye karşı sert tutumun hazırlık/birinci sınıftan son sınıfa doğru düşen bir grafik çizmesine bağlıdır.

3. Hipotez: İlk iki hipotezin doğruluğu, büyük ölçüde sözü edilecek olan üçüncü hipotezle birlikte mümkün olmaktadır. Bu hipotez, ilahiyat öğrencilerinin, felsefeye ve akli bilimlere daha bir ilgi duymasının nedeninin, felsefenin ve akli ilimlerin öğrencilerin hem mesleki hem de kişisel gelişimlerine ve entelektüel birikimlerine olumlu katkı sağladığını ileri sürmektedir. Bu hipotezin doğrulanması; İlahiyat fakültesi öğrencilerinin, öğretim programlarında var olan felsefe derslerini **mesleki yeterlik** kazandıran, aynı zamanda **kişisel gelişime** katkı sağlayan dersler olup olmadığının tespit edilmesine bağlıdır.

4. Hipotez: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, felsefe derslerine ilişkin olumlu ya da olumsuz tutumlarında öğrencilerin; yaş, cinsiyet, sınıf ve bölüm ile ilgili değişkenlerinin belirleyici olduğu dördüncü hipotezi oluşturmaktadır. Buna göre kız öğrencilerin erkek öğrencilere, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği bölümündeki öğrencilerin İlahiyat fakültesindeki öğrencilere, büyük şehirlerde doğmuş/öğrenim görmüş öğrencilerin küçük şehirlerde doğmuş/öğrenim görmüş öğrencilere oranla felsefe ve din bilimleri grubu derslerine ilgi gösterdiği varsayılmaktadır.

Veri Toplama Teknikleri

İlahiyat fakültelerinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü altında verilen derslere* yönelik algı ve

* Makale içerisinde bu bölümün dersleri, felsefe grubu dersleri olarak isimlendirilecektir.

tutumlarını belirlemek ve yukarıda serdedilen hipotezleri test etmek için anket yöntemine başvurulmuştur. Araştırmanın evrenini Türkiye’deki İlahiyat Fakülteleri ve İslami İlimler Fakültelerinde eğitim görmekte olan lisans öğrencileri oluşturmaktadır. YÖK’ün 2014-2015 veri tabanındaki bilgilere göre, öğrencisi olan 58 tane İlahiyat Fakültesi ve 20 tane İslami İlimler Fakültesi bulunmaktadır. Bu fakültelerde lisans öğrenimi görmekte olan öğrenci sayısı ise toplamda 79.116’dır.²⁵ Ayrıntılı tablo aşağıdaki gibidir:

Fakülte	Erkek Öğrenci Sayısı	Kız Öğrenci Sayısı	Toplam
İlahiyat (58)	29590	44429	74019
İslami İlimler (20)	2297	2800	5097
Toplam	31887	47229	79116

Araştırma konumuzun içeriği-gereği ve amaçlarımız doğrultusunda özellikle 2005 öncesinde kurulmuş, her döneminde öğrencisi bulunan, fakülte içerisinde mevcut anabilim dallarında alanının uzmanı en az bir öğretim üyesine sahip ve en az beş dönem mezun vermiş “köklü” İlahiyat Fakülteleri anket çalışmamızın evreni olarak daraltılmıştır. İçerisinden örneklemin seçildiği araştırma evrenine yani anket çalışmasının uygulandığı ilahiyat fakültelerine dair demografik bilgiler şu şekildedir:

²⁵ Makale içerisinde İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerine dair verilen demografik bilgiler YÖK’ün web sayfasından alınmıştır. Bütün veriler 2014-15 eğitim-öğretim dönemi için geçerli olan verilerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. <https://istatistik.yok.gov.tr/> (E.T. 17.04.2016).

Anketin Uygulandığı Üniversiteler²⁶

Üniversite Adı	Açılış Yılı	Erkek Öğ. Sayısı	Kız Öğ. Sayısı	Toplam
Ankara Üniversitesi	1949	1009	2202	3241
Atatürk Üniversitesi	1982	2069	2736	4805
D. Eylül Üniversitesi	1982	1776	2008	3784
Erciyes Üniversitesi	1982	800	1650	2450
Marmara Üniversitesi	1982	1228	2212	3440
N. Erbakan Üniversitesi	1982	698	1761	2459
19 Mayıs Üniversitesi	1982	1425	1930	3355
Uludağ Üniversitesi	1982	1071	2071	3142
Cumhuriyet Üniversitesi	1992	763	1185	1948
Çukurova Üniversitesi	1992	548	651	1199
Dicle Üniversitesi	1992	2050	2065	4115
Fırat Üniversitesi	1992	1013	1353	2366
Harran Üniversitesi	1992	683	983	1666
Sakarya Üniversitesi	1992	874	2465	3339
S. Demirel Üniversitesi	1992	818	1105	1923
Y. Yıl Üniversitesi	1992	896	742	1638

²⁶ Hitit Üniversitesi ve Recep Tayyip Erdoğan Üniversitelerinde bulunan İlahiyat Fakülteleri, resmi olarak 2006 yılında açılmış olarak gözükmekle birlikte, bu iki Fakülte 2005 yılı öncesinde başka üniversitelere bağlı olarak eğitim verdiklerinden dolayı, araştırma evrenine alınmışlardır. Bununla birlikte, araştırma evrenine dahil etmek istediğimiz, fakat ilgili Dekanlıklardan izin alınmadığı için 3 üniversitedeki (Çanakkale Onsekiz Mart, İstanbul ve Osmangazi Üniversiteleri) İlahiyat Fakülteleri de zorunlu olarak dışarıda bırakılmıştır. Rakamlar, 2015 Bahar dönemine aittir.

S. İmam Üniversitesi	1995	639	963	1602
Hitit Üniversitesi	2006	451	944	1395
R. T. E. Üniversitesi	2006	648	1012	1660
	Toplam	19459	30038	49497

Araştırma evrenini istatistiksel ve bilimsel olarak temsil edebilecek örnekleme seçmek üzere iki aşamalı bir yol izlenilmiştir. İlk aşamada, örnekleme seçiminde “tabakalı örnekleme” tekniği kullanılmıştır. Bu noktada, felsefe grubu derslerini almayan, almakta olan ve almış olan öğrenciler arasındaki tutum ve tavır benzerliklerini/farklılıklarını test edebilmek için ‘sınıf düzeyi’ ilk tabaka olarak belirlenmiştir. Evreni oluşturan İlahiyat Fakültelerinin öğrenci işleri ve Dekanlıklarıyla yapılan görüşmeler neticesinde her dönemde okuyan öğrenci sayısı saptanmıştır.²⁷ ‘Sınıf düzeyi’ tabakasına ek olarak, cinsiyetin felsefe grubu derslerine yönelik anlamlı bir değişken olabileceği hipotezine ve araştırma evrenindeki cinsiyet dağılımına örnekleme de gösterebilmek amacıyla ‘cinsiyet’ ikinci tabaka olarak belirlenmiştir.

²⁷ İlgili verilerin toplanması ve Fakültelerde anketin sağlıklı bir şekilde uygulanabilmesi için yardımlarını ve desteklerini esirgemeyen ilgili üniversitelerin öğretim elemanı hocalarımıza teşekkürü bir borç biliriz: Ankara Üniversitesi: Prof. Dr. Celal Türer, Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Arş. Gör. Hüseyin Yücel; Atatürk Üniversitesi: Prof. Dr. H. Ömer Özden, Prof. Dr. Osman Elmalı, Arş. Gör. Ahmet Bayraktar; Cumhuriyet Üniversitesi: Doç. Dr. Abdullah Pakoğlu; Çukurova Üniversitesi: Doç. Dr. Hasan Akkanat; Dicle Üniversitesi: Prof. Dr. Nazım Hasırcı; Erciyes Üniversitesi: Yrd. Doç. Dr. Cenan Kuvacı; Fırat Üniversitesi: Doç. Dr. Necmettin Tan; Harran Üniversitesi: Yrd. Doç. Dr. Abdullah Kartal; Hitit Üniversitesi: Prof. Dr. Mevlüt Uyanık, Arş. Gör. Hüseyin Taha Topaloğlu; Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi: Yrd. Doç. Dr. Necati Demir, Arş. Gör. Hilal Çifci; Marmara Üniversitesi: Arş. Gör. Güvenç Şensoy; Necmettin Erbakan Üniversitesi: Prof. Dr. İsmail Taş; Ondokuz Mayıs Üniversitesi: Prof. Dr. Fethi Kerim Kazanç, Arş. Gör. Zübeyir Uçtaş; Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi: Yrd. Doç. Dr. Faruk Sancar, Arş. Gör. Muhammed Nurullah Turan; Sakarya Üniversitesi: Yrd. Doç. Dr. Harun Kuşlu; Süleyman Demirel Üniversitesi: Doç. Dr. Hülya Altunya, Arş. Gör. Yunus Emre Akbay; Uludağ Üniversitesi: Doç. Dr. Aytekin Özel; Yüzüncü Yıl Üniversitesi: Öğr. Gör. Muhammet Nasih Ece.

Yukarıdaki tabloya bakıldığında, araştırma evrenini oluşturan ilahiyat fakültelerindeki kız öğrencilerin oranı % 61, erkek öğrencilerin oranı ise % 39 civarında gözükmektedir. Bu oranın, özellikle son yıllarda kızlar yönüne doğru ‘hızlıca’ arttığı çok rahat gözlemlenebilmektedir. Örneklem seçiminin ikinci aşamasında ise, her iki tabakaya dayalı olarak örnekleme alacağımız bireyler orantılı bir şekilde “tesadüfi” olarak seçilmişlerdir. Sonuç olarak, ilahiyat fakültelerinde öğrenim görmekte olan lisans öğrencilerinin felsefe grubu derslerine yönelik algı, tutum ve tavırlarını ölçmek için 19 İlahiyat Fakültesinden toplamda 6097 öğrenci ile yazılı matbu anket formu ile anket yapılmıştır.

Öğrencilere uygulanan anket, üç temel kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda öğrencilere, demografik bilgileri sorulmuştur. İkinci kısımda, öğrencilerin felsefe grubu derslerine yönelik tutumlarını ve düşüncelerini test edebilmek için 26 önerme sunulmuştur.²⁸ Son kısımda ise, felsefe grubu dersleri içinde zorunlu olarak okutulan 9 derse yönelik birer soru olmak üzere öğrencilerin görüşleri elde edilmiştir.²⁹

Anket, 2015 Mayıs-Haziran aylarında öğrencilere uygulanmıştır. Bu tarihten önce, anket sorularının geçerlilik testine tabi tutulması ve böylece öğrencilerden sorulara dair geri dönüşler almak amacıyla Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde ön-anket çalışması düzenlenmiştir. Anketin uygulanmasından sonra, elde edilen istatistiksel analizleri derinleştirmek ve değerlendirmek üzere hem lisans derslerinde hem de ders saatleri dışında ‘bağımsız’ olarak farklı grup öğrencilerle ‘odak grup’ çalışmaları tertip edilmiştir. Böylece aşağıda rakamlarla ifade edilen bulguların daha sağlıklı ifade edilebilmesi ve yorumlanması imkânına kavuşmak hedeflenmiştir.

²⁸ Anket Sorularının güvenilirlik analizi sonucu Alpha değeri olarak ,813 çıkmıştır.

²⁹ Bu makale, Giriş Bölümünde belirttiğimiz 4 temel hipotezi test etmek amacıyla kaleme alınmıştır. Anketin bulgularına yönelik ayrıntılı bilgilere, araştırma projemizin sonuç raporu içerisinde ulaşılabilir. Proje raporumuza ulaşmak isteyenler, proje koordinatörümüz ya da DEÜ BAP birimi ile irtibat kurabilirler.

Bulgular:

Giriş kısmında sunulan hipotezlerin test edilmesinden önce, ankete katılan öğrencilerin demografik verilerini sunmak yerinde olacaktır. Zira bu veriler, hipotezlerin test edilmesinde kullanılan bağımsız değişkenleri meydana getirmektedir. Öte yandan öğrencilerin demografik verileri, tabakalı örnekleminin araştırma evrenini temsil etmesi noktasındaki oranı da sağlamaktadır. İlgili veriler şu şekildedir:

Demografik Nitelikler			
<u>BÖLÜM</u>		<u>SINIF</u>	
İlahiyat	82,0	Hazırlık	17,2
Dkab	18,0	1	14,9
<u>CİNSİYET</u>		2	24,8
Erkek	36,9	3	25,7
Kadın	63,1	4	17,4
<u>YAŞ</u>		<u>LİSE</u>	
17-19	12,2	İmam-Hatip	74,2
20-22	59,5	Diğer	25,8
23-25	20,9		
<u>ÜNİVERSİTE</u>			
Uludağ Üniversitesi	8,2	Çukurova Üniversitesi	5,0
Marmara Üniversitesi	7,5	S. Demirel Üniversitesi	4,9
Ankara Üniversitesi	6,4	Cumhuriyet Üniversitesi	4,8
Erciyes Üniversitesi	6,4	19 Mayıs Üniversitesi	4,3
Dicle Üniversitesi	6,3	R. T. E. Üniversitesi	3,3
N. Erbakan Üniversitesi	6,3	Hitit Üniversitesi	3,2
S. İmam Üniversitesi	6,3	Sakarya Üniversitesi	2,5
Atatürk Üniversitesi	6,1	Harran Üniversitesi	2,0
Fırat Üniversitesi	5,6		
Dokuz Eylül Üniversitesi	5,5		
Y. Yıl Üniversitesi	5,3	TOPLAM	%100

Ankete katılan öğrencilerin büyük çoğunluğunun ilahiyat bölümünde okudukları görülmektedir. YÖK Genel Kurulu, 10 Mayıs 2012 tarihinde aldığı bir kararla DKAB bölümünü yeniden İlahiyat fakültelerine bağlamıştır. Bu kararın ardından DKAB bölümüne üniversiteye giriş sınavıyla öğrenci alımı durdurulmuş, bunun yerine İlahiyat bölümünün ikinci sınıfını bitiren öğrencilerin DKAB bölümüne yatay olarak geçmesi uygulamasına geçilmiştir.¹ Bu nedenle, İlahiyat ile DKAB bölümleri arasındaki öğrenci oranı arasındaki farklılığın, gelecek yıllarda daha da artacağı söylenebilir. Benzer bir farklılık, öğrencilerin mezun oldukları lise değişkeninde de kendini göstermektedir. Buna göre öğrencilerin büyük bir kısmının -geçmişte olduğu gibi bugün de- İmam-Hatip liselerinden mezun olan öğrenciler olduğu görülmektedir. Günümüzde, imam-hatip ortaokulu ve liselerinde bir buçuk milyon civarında öğrenci olduğu göz önüne alındığında, İlahiyat fakültesine kaydını yaptıran öğrencilerin İmam-Hatip ortaokulu lisesi veya diğer liselerden mezun olma oranının yakın gelecekte de benzer olacağı varsayılabilir.

İlahiyat Fakültelerinde okuyan öğrencilerin yaş oranına dair verilere göre öğrencilerin % 70'inin 22 ya da altında bir yaşa sahip oldukları görülmektedir. Cinsiyet açısından dağılım ise öğrencilerin beşte üçünden biraz fazlasının (% 63) kız öğrenciler olması dikkat çekici bir veri olarak ortaya çıkmaktadır. Anket uygulamasında, kız-erkek evrenini temsil edebilecek oran yakalanmıştır. Öte yandan sınıf düzeyleri açısından ankete katılım oranlarının 2. ve 3. sınıf öğrencileri arasında kısmen yoğunlaştığı görülmektedir. Ankete katılan öğrencilerin demografik bilgilerinin ardından hipotezlerin test edilmesine geçilebilir.

1. Hipotez: Felsefeye Evet!

Kendini ilerlemeye adanmış genç Cumhuriyet'in siyasal, ekonomik ve kültürel çalkantılarla geçen yirminci yüzyılından sonra yeni yüzyılın neredeyse ilk çeyreği her açıdan bir derlenip-toparlanmanın başlangıcı gibi gözükmektedir. Bununla birlikte Türkiye'de hâlâ çok hızlı ekonomik, teknolojik, siyasi ve toplumsal değişimler yaşanmakta; bu ülkenin genç yurttaşları olan İlahiyat öğrencileri, Türkiye toplumunun (Gelenek) Batı

¹ Demircan, "İlahiyat Sorunu.", s. 32, 41.

Dünyası (Modernite) ile bir ilişki ve etkileşim sorunuyla kendilerini karşı karşıya bulmaktadırlar. Bir başka deyişle İlahiyat fakültelerinde okuyan öğrenciler, içinde yaşadıkları ve yetiştikleri koşulları anlamak, değerlendirmek ve değerlendirmelerinin sonucuna göre bir tercih yaparak çağa ayak uydurmak durumundadırlar. Bu bağlamda, kendilerinin gözünde -daha çok- modern Batı ürünü olarak görülse de, öğrencilerin Felsefe ve Din Bilimleri bölümü derslerine yönelik olumlu tutum ve tavır takındıkları hipotezi ortaya konulmuştur. Bu noktada, Felsefe Gurubu derslerini olumlayan önermelerimize karşı öğrencilerin verdikleri cevaplar tablo halinde şu şekildedir:

	Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Emin Değilim	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum
Olumlu Önermeler					
Felsefe grubu derslerini zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum	30,6	33,7	18,6	9,4	7,6
Felsefe grubu derslerini dini konuların anlaşılması için gerekli görüyorum	22,2	33,7	20,5	15,4	8,2
Felsefe ile ilgili bilgilerin, dini konuları anlamama yardımcı olacağına inanıyorum	20,0	34,2	22,7	14,6	8,4
Dini konuların açıklanmasında felsefe bilgilerinin işe yarayacağına inanıyorum	20,6	36,2	21,2	14,1	7,9
İlahiyat fakültelerinde felsefe derslerinin yer alması gerektiğine inanıyorum	24,5	34,7	18,3	13,1	9,4
Din ile felsefenin birbirlerine karşı olduğu fikrine katılmıyorum	28,6	33,6	21,3	9,8	6,8
Günümüzde dini tebliğ ve irşat yapabilmek için felsefi bakımdan yeterli olmak gerekir	27,3	30,6	19,8	14,5	7,8

Felsefe grubu dersleri ile genel kültürümün zenginleştiğini hissettim	23,2	36,0	19,9	12,6	8,3
Felsefe grubu dersleri ile almış olduğum dini eğitiminin faydalarını, dini yaşamamda da hissettim	14,5	23,3	30,6	20,2	11,4
Felsefe grubu dersleri ile geleneksel dini bilgilerimi daha iyi yorumlayabiliyorum	15,8	30,6	26,0	16,6	11,1
Toplam % 100					

Tablodaki verilere göre Felsefe Grubu derslerini olumlu önermelere, öğrenciler % 55 - % 60 arasında 'katılma'; % 20'lerde ise 'katılmama' eğilimi göstermişlerdir. 'Emin değilim' şeklindeki tercihin ise iki önerme hariç % 20'ler düzeyinde kaldığı görülmektedir. Tercihler arasındaki oransal değişim, aşağıda daha açık bir şekilde gösterileceği gibi, Felsefe Grubu derslerini henüz hiç almamış Hazırlık ve 1. sınıf öğrencileri ile bu dersleri almış/almakta olan fakültenin 3. ve 4. sınıf öğrencileri arasında görülmektedir. Öte yandan öğrencilerin 'emin değilim' tercihlerinin iki soruda diğerlerine göre daha yüksek bir oranda çıkmasının, Felsefe Grubundaki dersleri ile yüksek din öğretimi arasındaki ilişki kurma hususunda bir sorun olduğuna işaret etmesi bakımından da anlamlı olduğu söylenebilir. Nitekim öğrencilerin dörtte biri (% 26), felsefe grubu derslerinin, geleneksel dini bilgilerinin yorumlamasına olumlu katkı sağladığından 'emin' olmadıklarını belirtmişlerdir. Bu husustan daha önemlisi ise ankete katılan öğrencilerin yaklaşık üçte birinin (% 26), hem felsefe grubu hem de din eğitiminin, dini yaşamı güçlendirdiğinden 'emin' olmadıklarını ifade etmiş olmalarıdır. Bu sonuç, anketimizin ilgi alanına girmemekle birlikte İlahiyat öğretimi ile dindarlık arasındaki ilişkinin sorgulanmasını gerektirdiğini; bu sorunu ele alan deneysel çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirtmek gerekmektedir. Öte yandan öğrencilerin yarısından fazlasının (% 54-58) felsefe grubu derslerinden edindikleri kazanımların, dini meselelerin anlaşılmasında ve dini irşat etkinliklerini zenginleştirilmesinde yararlı olduğunu belirtmiş olduklarını gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Felsefe grubu derslerine yönelik öğrencilerin çoğunluğunun olumlu bir tavır ve tutum içinde oldukları hipotezini güçlendirecek bir diğer bulgu da, öğrencilerin bu derslere dair kendilerine sunulan olumsuz önermelere verdikleri cevaplarda kendini göstermektedir.

Olumsuz Önergeler	Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Emrin Değilim	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum
Felsefe derslerine karşı ilgim vardı, fakat dersi aldıktan sonra gereksiz olduğuna inandım	8,6	11,0	23,7	35,6	21,1
İlahiyat fakültelerinde felsefe derslerine yer verilmemesi gerektiğine inanıyorum	11,7	13,4	18,7	30,3	25,9
Felsefe gurubu derslerinin ilahiyat fakültesi programlarında bulunmasını yersiz buluyorum	11,2	13,1	17,8	31,7	26,3
Felsefe derslerini öğrenmeyi dini bakımdan sakıncalı buluyorum	7,5	8,1	15,6	36,5	32,3
Felsefe grubu derslerinin, inancıma zarar vereceğine inanıyorum	7,3	8,7	15,3	35,5	33,2
Toplam % 100					

Ankete katılan öğrencilerin % 55 - % 70 gibi bir çoğunluğunun, felsefe grubu derslerine ilişkin olumsuz önermeleri olumsuzlamaları, onların bu derslere yönelik olumlu bir tavır içerisinde oldukları hipotezini güçlendirmektedir. Öte yandan öğrencilerin, olumsuz önermelere katılımları, olumlu önermelere katılmama oranıyla (% 20 civarında) benzer bir eğilim göstermektedir. Bu durum, önermeler ister olumlu

isterse de olumsuz kurulmuş olsun, öğrencilerin felsefe grubu derslerine olumlu bir tutum ve düşünce besledikleri hipotezini anlamlı bir çoğunluk için doğruladığı sonucunu açıkça ortaya koymaktadır. Kısacası, bu anlamlı çoğunluk, ‘*Felsefeye Evet!*’ deyişini dile getirmektedir.

Bu olumlu tavır, çalışmanın ikinci hipotezinin kurulmasına yol açmıştır. Bu hipotez, öğrenciler arasındaki felsefe grubu derslerine yönelik olumlu tavrın, dersleri aldıktan sonra, yani son dönemlerine doğru bir artış gösterdiğini ileri sürmektedir. Başka deyişle, fakültenin ilk yıllarında bu derslere yönelik öğrencilerin zihinlerinde yer edinmiş olan olumsuz önyargılar, dersleri aldıktan sonra kırılmaya başlamakta ve sonuç itibarıyla daha olumlu bir tutuma dönüşmektedir.

2. Hipotez: Soğuktan Sıcağa...

Öğrencilerin felsefe grubu derslerine yönelik, yıllar içerisinde bu dersleri almalarıyla yani bilmeleriyle beraber düşmanlıktan/soğuk katı tavrıdan daha dostane/sıcak bir tutuma dönüştüğü hipotezi, “İnsan bilmediğinin düşmanıdır” sözüyle özetlenebilir. Bu durumun rakamlarla özeti* de aşağıdaki gibidir.

a. Felsefe derslerine karşı ilgim vardı, fakat dersi aldıktan sonra gereksiz olduğuna inandım.

	Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Emin Değilim	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum
Hazırlık	10,7	13,1	41,6	22,5	12,1
1	8,8	11,0	33,6	31,8	14,8
2	8,6	11,3	20,3	40,0	19,8
3	7,7	10,2	16,6	40,4	25,0
4	7,8	9,8	14,5	37,2	30,6

* Bütün rakamlar, yüzdeler oranı göstermektedir.

b. İlahiyat fakültelerinde felsefe derslerine yer verilmemesi gerektiğine inanıyorum.

Hazırlık	16,9	17,5	26,0	24,2	15,4
1	16,6	15,9	23,8	25,1	18,5
2	10,9	13,5	17,7	33,7	24,1
3	8,5	11,0	15,1	33,8	31,5
4	8,5	11,0	14,1	30,4	36,0

c. Felsefe gurubu derslerinin ilahiyat fakültesi programlarında bulunmasını yersiz buluyorum.

Hazırlık	15,1	17,6	26,8	25,7	14,8
1	14,9	15,4	22,8	28,2	18,7
2	10,7	14,1	16,6	34,0	24,6
3	8,2	10,8	13,3	34,7	32,9
4	9,4	8,7	13,4	32,4	36,1

d. Felsefe gurubu derslerinin, inancıma zarar vereceğine inanıyorum.

Hazırlık	12,5	13,4	28,0	27,5	18,6
1	9,2	10,1	20,1	33,8	26,8
2	5,9	7,7	14,0	40,1	32,3
3	5,3	7,1	8,5	38,7	40,3
4	5,9	6,7	11,1	33,3	43,0

e. Felsefe derslerini öğrenmeyi dini bakımdan sakıncalı buluyorum.

Hazırlık	12,1	12,1	27,8	30,4	17,6
1	8,8	11,0	19,1	36,0	25,1
2	6,8	7,7	15,0	39,0	31,5
3	5,7	5,0	10,1	39,1	40,1
4	5,9	7,1	10,1	35,3	41,7

Hazırlık sınıfından 4. sınıfa doğru gidildikçe, öğrencilerin Felsefe gurubu derslerine dair sahip oldukları olumsuz tutum ve tavrın % 60 oranında kırıldığı, değiştiği ve olumlandığı gözlemlenmektedir. Fakülteye başlandığında “Emin Değilim” cevabını veren öğrencilerdeki % 41.6 oranının, 4. sınıfa gelindiğinde % 14.5 gibi ciddi olarak düşüş göstermesi, bu olumlama tavrının söz konusu derslerin alınmasıyla veya alınmasından sonra gerçekleştiğini temellendirmek için önemli bir veridir. Bu bağlamda ‘Ki kare Bağımsızlık Testi’ sonuçlarına bakıldığında, sınıf düzeyi ile yukarıda oranlarını verdiğimiz olumsuzlama önermeleri arasında anlamlı bir farklılık olduğu ($p = 0,00$), yani sınıf düzeyi ile felsefe grubu derslerine yönelik tutumda istatistiksel olarak anlamlı bir ters ilişkinin bulunduğu açıkça gözükmektedir.

Ki-Kare Testi

	Değer	df	Anlamlılık Değeri (2-yönlü)
Pearson Chi-Square	420,700 ^a	16	,000
Likelihood Ratio	410,747	16	,000
Linear-by-Linear Association	262,703	1	,000
N of Valid Cases	5735		

a. 0 cells (0,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 60,71.

Sınıf düzeylerinin kendi aralarında anlamlı bir ilişki olup olmadığını görebilmek ve felsefe grubu derslerine yönelik olumsuz tavrın, öğretim sürecinin hangi yılında olumlu tavra dönüşmeye başladığını görebilmek için de ‘Gabriel Testi’ sonuçlarına göz atmak gerekmektedir.

Bağımlı Değişken: *Felsefe gurubu derslerinin ilahiyat fakültesi programlarında bulunmasını yersiz buluyorum*

Gabriel

(I) Sınıf	(J) Sınıf	Ort. Farkı (I-J)	Std. Sapma	Anlamlılık
Hazırlık	1	-,12749	,06067	,303
	2	-,40216*	,05333	,000
	3	-,65747*	,05296	,000
	4	-,69659*	,05768	,000
1	Hazırlık	,12749	,06067	,303
	2	-,27467*	,05579	,000
	3	-,52998*	,05544	,000
	4	-,56910*	,05997	,000
2	Hazırlık	,40216*	,05333	,000
	1	,27467*	,05579	,000
	3	-,25531*	,04730	,000
	4	-,29443*	,05253	,000
3	Hazırlık	,65747*	,05296	,000
	1	,52998*	,05544	,000
	2	,25531*	,04730	,000
	4	-,03912	,05216	,998
4	Hazırlık	,69659*	,05768	,000
	1	,56910*	,05997	,000
	2	,29443*	,05253	,000
	3	,03912	,05216	,998

Gabriel Testi' sonuçlarına göre, beş yıllık ilahiyat öğretimi sürecini felsefe grubu dersleri açısından üç alt bölüme ayırarak incelemek mümkün gözükmektedir. Bu üç alt grubun ilki, hazırlık ile birinci; diğeri üçüncü ile dördüncü ve sonuncusunu ikinci sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. İlk iki grup, birbirine zıt olmakla birlikte bir benzerlik de göstermektedir. Buna göre hazırlık ve birinci sınıfta okuyan öğrencilerin, felsefe grubu derslerine yönelik benzer olumsuz tavır ve önyargılara sahip oldukları gözükmektedir. Buna mukabil, üçüncü ve dördüncü sınıflarda okuyan öğrenciler, ilk alt bölümün tersine felsefe grubu derslerine olumlu bir tavır göstermektedir. Sınıf düzeyleri arasında göze çarpan en can alıcı nokta ise ikinci sınıftaki öğrencilerde kendini göstermektedir. Buna göre hazırlık ve birinci sınıflardaki öğrenciler arasında felsefe grubu derslerine yönelik olumsuz tavır, “anamlı” bir biçimde değişmeye; olumsuz tavır, olumlanmaya doğru dönüşmeye başlamaktadır. İlahiyat fakültesi programında felsefe grubu derslerinin ikinci sınıftan itibaren okutulmaya başlanmasının, öğrencilerin fikrinin değişmeye başlamasını sağladığı anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, felsefe grubu dersleri ile karşılaşmaya başladıkça öğrencilerin olumsuz tutumlarında anlamlı/olumlu bir farklılık ve değişim ortaya çıkmaktadır. Bu durum; bilmediğini bildikçe, düşmanlıktan dostane bir tavra geçişi; felsefeye karşı soğukluğun, konuyla ilgili derslerin alınmaya başlamasıyla anlamlı bir sıcaklığa dönüşünü göstermektedir.

Felsefe gruba derslerine olumlu yaklaşım, ilahiyat öğretiminin ikinci sınıfta ilk işaretlerini vermesi, üçüncü ve dördüncü sınıflarda ilerleyerek kendini göstermesi üçüncü hipotezin kurulmasına yol açmaktadır. Bu hipotez, felsefe gurubu derslerinin öğrencilerin gelecekte yapmayı planladıkları meslek hayatlarında da olumlu bir işlev sergileyeceği inancına götürdüğü şeklindedir. Çalışmanın bu kısmında, sözü edilen hipotez test edilecektir.

3. Hipotez: Meslek için Felsefe

Felsefe grubu derslerinin, gelecekte yapmayı hayal ettikleri meslek bakımından yararlı gördüklerine dair hipotezin test edilmesi için öğrencilerin bu dersler hakkında tek tek verdikleri cevaplar, en açık veriyi sunmaktadır. ‘Kararsızlar’ yani ‘Fikrim Yok, Cevap Vermek İstemiyorum’ tercihi dağıtıldıktan sonra ortaya çıkan sonuçlar şu şekildedir:

İlgili ders yapacağım meslek bakımından yararlı olacaktır

Dersler	Katılıyorum	Katılmıyorum
Din Eğitimi	91,2	8,8
Dinler Tarihi	89,3	10,7
Din Psikolojisi	84,8	15,6
Din Sosyolojisi	81,3	18,7
İslam Felsefesi Tarihi	79,9	20,1
Ahlak Felsefesi	79	21
Din Felsefesi	73,0	27,0
Mantık	61,9	38,1
Felsefe Tarihi	54,7	45,3
		Toplam % 100

Yukarıda sunulan tablo, ilahiyat fakültelerinin felsefe ve din bilimleri bölümünde yer alan lisans derslerini içermektedir. Ankete katılan öğrencilerin yarısından fazlası, bu bölümde aldıkları derslerin gelecekte yapmayı planladıkları meslek hayatlarında kendilerine faydalı olacaklarına inandıklarını ifade etmiştir. Bununla birlikte öğrencilerin, ilgili derslere gösterdikleri olumlu yaklaşım oranları arasında, % 54.7'den % 91.2'ye kadar bir yelpazede çarpıcı bir farklılık bulunmaktadır. Bu husus, bölüm derslerinin; 'Felsefe' ve 'Din Bilimleri' olmak üzere iki alt bölüme ayrılmasıyla açıklanabilir görülmektedir. Buna göre ankete katılan öğrenciler, % 81.3'den % 91.2'e kadar yükselen çok büyük bir oranda Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Din Psikolojisi ve Din Sosyoloji derslerinden oluşan Din Bilimleri derslerinin, meslek hayatlarında yararlı olacağını dile getirmişlerdir. Sözü edilen dersler arasında Din Eğitimi, % 91,2 gibi çarpıcı bir oranla, öğrenciler tarafından en ilgi duyulan ders olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre, ister öğretmen isterse din hizmetlerinde görev almayı planlamış olsunlar öğrencilerin, Din Eğitimi dersinin önemini dile getirdikleri söylenebilir. Öte yandan öğrencilerin, Felsefe grubu derslerine ilişkin olumlu yaklaşımlarının, Din Bilimleri derslerine göre daha düşük düzeyde kaldığı da tabloda kendini göstermektedir.

Ankete katılan öğrenciler Din Felsefesi, Ahlak Felsefesi, Mantık, İslam Felsefesi Tarihi ve Felsefe Tarihi derslerinden oluşan felsefe grubu derslerinin, % 54.7'den % 79.9'a kadar değişen bir oranda gelecekte yapmak istedikleri meslek hayatlarına olumlu katkı yapacağını ifade etmişlerdir. Nitekim daha önceki tablolarda, öğrencilerin sınıf düzeyleri ile felsefe grubu dersleri arasında anlamlı bir ilişkinin bulunduğu istatistiksel düzlemde gösterilmiştir ($p = 0,00$). Bununla birlikte, ilgili derslere yönelik eğilimin, % 79.9'dan 54.7'e düşen oran göstermesi dikkat çekicidir. İlahiyat fakültesinde felsefe grubu derslerinin durumu ile ilgili yapılan bir başka çalışmada yapılan bir ayrıma dayanarak sözü edilen hususun açıklanması mümkün gözükmemektedir. Bu ayrıma göre İlahiyat fakültesindeki felsefe dersleri kendi içinde iki alt bölüme ayrılmaktadır. İlk alt bölümü; Mantık, Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi Tarihi gibi yöneme ve tarihe yani birikime ağırlık veren dersler ve ikincisini de Ahlak Felsefesi ve Din Felsefesi gibi felsefe sorunlarının incelenmesine ağırlık veren sistematik felsefe dersleri oluşturmaktadır.²

Tabloya göz atıldığında, genel olarak öğrencilerin, sistematik nitelikli felsefe derslerine (Ahlak Felsefesi % 79 ve Din Felsefesi % 73), yöntem ve tarihsel birikime dayalı derslerden (Mantık % 61.9 ve Felsefe Tarihi % 54.7) daha çok ilgi gösterdikleri görülmektedir. Bu verilerden yola çıkarak, öğrencilerin gelecekte yapmak istedikleri meslekler açısından felsefenin 'ürünleri' olarak görülebilecek olan Ahlak Felsefesi ile Din Felsefesinden yararlanmakta istekli oldukları; ancak bu birikimi elde etmelerini sağlayacak olan 'yöntem ve birikime' yani Mantık ve Felsefe Tarihi derslerine yeterince ilgi duymadıkları söylenebilir. Ne var ki bu yorumun geçerliliğini, öğrencilerin, İslam Felsefesi Tarihi dersiyle ilgili verdikleri cevap zedelemektedir. Zira öğrenciler, aslında felsefe tarihinin bir parçası olan ve bu nedenle sistematik felsefe tarzında olmayan bu dersin, ileride yapacakları meslek bakımından yararını (% 79.9), Din Felsefesi Tarihi dersinden daha önemli (% 73) ve neredeyse Ahlak Felsefesi dersiyle eşdeğerde (% 79) olduğunu belirtmişlerdir. Anket sorularında öğrencilerin bu değerlendirmesini yorumlayacak bir veri girişi

² Felsefe grubu derslerinin bu tür sınıflandırılması için bkz. Fatih Toktaş - Yusuf Acuner, "İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Dersleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 17, Samsun 2004, s. 168, 171-172.

bulunmamaktadır. Bununla birlikte, öğrencilerin zihinlerinde -hiç olmazsa bir süre yer edinmiş veya hâlâ süregelen felsefeye karşı ‘olumsuz veya tedirgin’ bakışın, ‘İslâm’ teriminin kullanılmasıyla birlikte zayıfladığı yorumunu yapmak mümkün gözükmemektedir.

Yukarıda sunulan tablo, ankete katılan öğrencilerin, İslâm Felsefesi Tarihi dersine verdikleri cevabın yanı sıra felsefe grubu dersleri ile din bilimleri derslerine yönelik cevapları arasında derin farklılıklar bulunduğunu açıkça göstermektedir. Söz konusu farklılıkların analizini yapmak, bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bundan dolayı, ilahiyat fakültelerinin öğretiminde felsefe grubu derslerinin, din bilimleri dersleri kadar yeterince ‘benimsenmemiş’ olması hususunu ele alan çalışmaların yapılması gerekliliği belirtilmiştir.

4. Hipotez: Değişkenler Arası Farklılıklar

Giriş kısmında belirttiğimiz üzere son hipotezimiz; öğrencilerin bölüm, cinsiyet ve mezun oldukları lise türü ve bölgesine* göre anlamlı farklılık gösterdikleri üzerine kurulmuştur. Bu farklılığı göstermek adına zikrettiğimiz dört bağımsız değişken, biri olumlu biri olumsuz iki karşıt bağımlı değişkenle ayrı ayrı ele alıp karşılaştırılacaktır.

Bağımlı Değişken: Felsefe Gurubu Derslerini Zihinsel Gelişimim için Yararlı Buluyorum.

Ki-Kare Testi

		Değer	df	Anl. Değeri (2-Yönlü)
Bölüm	Pearson Chi-Square	12,797 ^a	4	,012
Cinsiyet	Pearson Chi-Square	73,340 ^a	4	,000
Lise	Pearson Chi-Square	1,062 ^a	4	,900
Bölge	Pearson Chi-Square	86,071 ^a	48	,001

a. 0 cells (0,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 81,69; 164,37;116,21; 6,33.

* Bölge kategorisi, İstatistikî Bölge Birimleri Sınıflandırması (İBBS) Düzey1 esas alınarak düzenlenmiştir.

Ki-Kare testi sonuçlarında anlamlılık değerlerine bakıldığında bölüm, cinsiyet ve lise mezuniyet bölgesi ile felsefe derslerine yönelik olumlu bir tutumun ifadesi olan *Felsefe grubu derslerini zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum* önermesi arasında anlamlı bir ilişki görülmektedir. Buna karşın, öğrencilerin hangi tür liseden mezun olduğunun felsefe gurubu derslerine yönelik söz konusu önermeyle anlamlı bir ilişki içerisinde olmadığı anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle, okudukları bölüm, cinsiyet ve geldikleri bölge öğrencilerin felsefe grubu derslerine yönelik tutumlarında anlamlı bir farklılaşma meydana getirmekteyken mezun olunan lise türünün bu hususta doğrudan herhangi bir etkisinin olmadığı istatistiksel olarak görülmektedir.

Kategoriler arasındaki farklılaşmaya gelince; DKAB bölümünde okuyan öğrencilerin (% 67,6) İlahiyat bölümünde okuyan öğrencilere (% 63,6) nazaran felsefe derslerine yönelik daha fazla olumlu bir tutum içerisinde oldukları gözükmektedir. Benzer eğilim kız öğrencilerde de vardır. Buna göre kız öğrenciler (% 65,1), erkek öğrencilere (% 62,9) kıyasla felsefeye daha sıcak yaklaşmaktadırlar. Başka deyişle onlar (% 15), erkekler (% 20,7) kadar felsefeye soğuk, mesafeli ve uzak değillerdir. Bölgeler arası farklılaşmaya baktığımızda ise felsefe grubu derslerine yönelik olumlu bir tutum takınma noktasında, Batı Marmara bölgesinin %75 gibi bir oranla diğer bölgelerin önüne geçtiği gözükmektedir. Batı Marmara bölgesini sırasıyla Ortadoğu Anadolu Bölgesi (% 70,1) ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi (% 67,4) takip etmektedir.

Bağımlı Değişken: İlahiyat fakültelerinde felsefe derslerine yer verilmemesi gerektiğine inanıyorum.

Ki-Kare Testi

		Değer	df	Anl. Değeri (2-Yönlü)
Bölüm	Pearson Chi-Square	18,873 ^a	4	,001
Cinsiyet	Pearson Chi-Square	69,083 ^a	4	,000
Lise	Pearson Chi-Square	4,231 ^a	4	,376
Bölge	Pearson Chi-Square	53,912 ^a	48	,259

a. 0 cells (0,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 124,02; 247,46; 175,39; 9,33.

Ki Kare testi sonuçlarına göre, *İlahiyat fakültelerinde felsefe derslerine yer verilmemesi gerektiğine inanıyorum* bağımlı değişken ile bölüm ve cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki vardır. Bu ilişki, yukarıdaki olumlu önermeyle benzer bir eğilim göstermektedir. Yani, DKAB bölümü öğrencileri (% 62), İlahiyat bölümündeki öğrencilere (%54,8) kıyasla bu olumsuz önermeye karşı olumsuz bir tavır ve tutum içerisindeyler. Ankete katılan kız öğrenciler (% 59,4), erkek öğrencilere (% 50,8) oranla bu olumsuz önermeye karşı daha fazla olumsuz bir tavır ve tutum takınmışlardır. Başka deyişle, DKAB bölümü öğrencileri, İlahiyat bölümündeki öğrencilere kıyasla, kız öğrenciler de erkek öğrencilere nazaran felsefe derslerinin İlahiyat fakültelerinde okutulması gerekliliğini daha fazlaca savunmaktadırlar. Öte yandan, *İlahiyat fakültelerinde felsefe derslerine yer verilmemesi gerektiğine inanıyorum* olumsuz önerme ile mezun olunan lise türü ve bölgesi arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki yoktur. Yani, lise türü ve öğrencilerin geldikleri bölge, öğrencilerin felsefe derslerine programda yer verilmemesi konusundaki görüşlerinde farklılık oluşturmamış gözükmektedir.

Değişkenler (kategoriler) arası farklılıkların analizi, cevaplanması bu makalenin sınırlarını aşan ilginç soruları ortaya çıkarmıştır. DKAB bölümü öğrencileri, İlahiyat bölümündeki öğrencilere; kız öğrenciler de erkek öğrencilere kıyasla felsefe derslerine yönelik niçin daha ilgili ve sıcak bir duruş sergilemişlerdir? Lise türü söz konusu olunca, niçin İmam-Hatip ya da diğer liselerden gelen öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık gözükmemektedir? *Felsefe grubu derslerini zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum* olumlu önermesine en yüksek düzeyde oranın Batı Marmara (Balıkesir-Çanakkale ve İstanbul hariç Trakya) bölgesinde çıkması, Türkiye'nin demografik yapısı göz önüne alındığında makul karşılanabilir bir durumdur. Buna karşın daha muhafazakâr olarak kabul edilen Ortadoğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin, Ege ve Akdeniz bölgelerinden önde gelmesi oldukça şaşırtıcı gözükmektedir.

Değerlendirme

Kuruluşlarından itibaren türlü nedenlerle İlahiyat Fakültelerine ve programlarına 'yukarıdan/dışarıdan' müdahale, 'kötü' bir alışkanlık olmuş gözükmektedir. 15.Ağustos.2013 tarihinde YÖK Genel Kurulu'nun İlahiyat Fakültelerinin isimlerinin ve programlarının değiştirilmesini 'buyuran' kararı, yüksek din öğretimini gerçekleştiren akademisyenlerin ve ülkemizin aydınlarının hukuk ve eğitim diliyle ifade edilen eleştirilerine

muhatap olmuştur. Sanırız ki bu ‘muhalefet’, Türkiye’deki yüksek din öğretimi ile ilgili kararlara yönelik ilk karşı duruştur. Ne var ki bu muhalefet, aynı zamanda İlahiyat fakültelerinin programlarının mükemmel olduğunu da ileri sürmemiştir. Bu makale, İlahiyat fakültelerinin programlarının geliştirilmesi meselesine iki açıdan yaklaşmayı hedeflemiştir. Bunlardan birincisi, derslerinin programın bütünü değil yalnızca Felsefe ve Din Bilimi Bölümü derslerinin konu edilmesidir. İkinci husus ise ilgili derslerinin İlahiyat fakültesindeki yeri ve işlevinin, lisans öğrencilerin görüşlerini almak suretiyle tespit edilmesidir.

Öğrencilerin Felsefe Gurubu derslerini aldıktan sonra bu derslere yönelik tutumlarında yaşanan bir değişim olup olmadığı ya da mezuniyet sonrası için bu derslerin gerekliliğine dair ne düşündüklerinin müfredat yapıcılar tarafından, genellikle, göz önünde bulundurulmadığı söylenebilir. Oysa sosyal medyanın çok hızlı yayıldığı ve demokratik tepkilerin rahatça iletilebildiği bir dönemde, paydaşlarına danışılmadan yapılan herhangi bir değişiklik, hemen tepki ve eleştiri yağmuruna tutulabilmektedir. YÖK Genel Kurulu’nun İlahiyat fakülteleri hakkında aldığı karardan sonra yaşanan süreç bir yönüyle tam da böyledir. Herkesin gözü önünde cereyan eden bu süreçten hareketle İlahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin Felsefe Gurubu derslerine yönelik tutum ve tavırlarını ölçmek için, makalede bulgularının paylaşıldığı anket çalışması gerçekleştirilmiştir.

Makalede ortaya konan hipotezler, öğrencilerin ilgili derslere yönelik genel tutumlarını ana hatlarıyla gösterebilmek için genel ve sınırlı tutulmuştur. Ulaşılmak istenen temel gaye, öğrencilerin Felsefe Gurubu dersleri hakkında genel olarak olumlu mu yoksa -bazılarınca bilinçlice dile getirildiği üzere- olumsuz mu düşündüklerini, ‘nesnel’ ve ‘bilimsel’ bir biçimde sunmak olmuştur. Kısacası, öğrencilerin Felsefe Gurubu derslerine yönelik ‘durum tanımlamalarını’, sebeplerine derinlemesine inmeden olduğu gibi göstermektir. Bu minvalde, yukarıda serdedilen bulgular ışığında sonuçlar, ‘bilimsel bir rahatlıkla’ şöyle dile getirilebilir:

İlahiyat Fakültelerinde okuyan lisans öğrencilerin, bu fakülteye gelmeden önce ya da geldikleri ilk dönemlerde Felsefe Gurubu derslerine yönelik olumsuz önyargılar ve tutumlar taşımaktadırlar. Ancak, makalede sunulan bulgular, bu olumsuz önyargı ve tutumların, öğrencilerin ilgili dersleri almaya başlamasından sonra olumlu yöne doğru çevrildiğini göstermektedir. Bu durumda, söz konusu olumsuz önyargı ve tutumların,

bizatihi felsefe gurubu derslerinin müfredattaki yeri, içeriği ve işlevinden kaynaklanmadığı açıktır. Bu olumsuz önyargıların ve tutumların hangi nedenlerden kaynaklandığı sorusu bu makalenin sınırları dışında kalmaktadır. Ancak, felsefe gurubu derslerinin içeriği, işlevi ya da bu dersleri veren öğretim üyeleri ve ilk yıl(lar)ı itibariyle felsefe grubu dersleri hakkında yeterli bilgisi bulunmayan öğrenciler dışında inşa edildiği açık olan bu sert, katı ve olumsuz önyargı duvarlarının ‘mala ustaları’ hakkında başka çalışmaların yapılması kaçınılmazdır.

KAYNAKÇA

- Aydın, Salih, “Felsefî ve Dinî Açısından Felsefe Eğitiminin Gerekliliği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, Isparta 2013 (s. 111-126).
- Ayhan, Halis, “İlahiyat Fakültesi”, *DİA*, C. XXII, İstanbul 2000, (s. 70-72).
- Ayhan, Halis, *Türkiye’de Din Eğitimi*, 3. Basım, Dem Yayınları, İstanbul 2014.
- Cebeci, Suat, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1996.
- Demircan, Adnan, *Türkiye’nin İlahiyat Sorunu*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015.
- Efe, Adem, “Cumhuriyet’in Kuruluşundan Bugüne Türkiye’de Devam Ede Gelen ‘Yeni İlahiyat Fakültesi’ Söylemleri + Ekler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, Isparta 2013, (s. 213-235).
- Eroğlu, Ebubekir, “Bilimin Felsefe Bilincini Dışlaması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, Isparta 2013 (s. 105-109).
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safabat*, Hece Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2009.
- Görgün, Tahsin, “Türk Üniversitesi ve Dini İlimler: İlahiyatın Akademik Yapılanması, Bölümleri ve Anabilim Dalları Nasıl Olmalıdır?”, *(Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır: Sorunlar ve Çözümleri içinde)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015 (s. 149-164).
- Günay, Durmuş, “Karşı Oy Yazısı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, Isparta 2013 (s. 3-29).
- Karadaş, Cağfer, “İlahiyat Lisans Programlarının Değerlendirilmesi” *(Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır: Sorunlar ve Çözümleri içinde)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015 (s. 205-261).
- Özdemir, Saadettin, “Yüksek Din Eğitiminin Geleceği ve İstihdam Alanlarına Yönelik Program Önerileri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, Isparta 2013 (s. 237-249).

- Öztürk, Mustafa, “İlahiyatın Adı ve Amaçları Ne Olmalıdır?” (*Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır: Sorunlar ve Çözümleri* içinde), Ensar Neşriyat, İstanbul 2015 (s. 29-59).
- Tatar, Burhanettin, “Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, Isparta 2013 (s. 83-96).
- Toktaş, Fatih - Acuner, Yusuf, “İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Dersleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 17, Samsun 2004 (s. 159-176).
- Usta, Mustafa, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekolleşme Sorunları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.
- Uyanık, Mevlüt, “Felsefesiz İlahiyat Mümkün mü?”, *TYB Akademi Dergisi*, Y. 6, S. 16, Ankara 2016 (s. 53-74).
- http://iif.ikc.edu.tr/PHP_ALT_PORTAL/files/165/ders-program/3.snf.pdf (E.T. 17.04.2016).
- http://iif.ikc.edu.tr/PHP_ALT_PORTAL/files/165/ders-program/4.snf.pdf (E.T. 17.04.2016).
- <http://www.eilahiyat.com/index.php/arsiv1/kategoriler/ilahiyat-uzerine/2876-mufredat-uzerine-mulahazalar> (E.T. 17.04.2016).
- <http://www.sehir.edu.tr/Pages/Akademik/Bolum.aspx?BID=8> (E.T. 17.04.2016);
http://iif.ikc.edu.tr/PHP_ALT_PORTAL/files/165/ders-program/1.snf.pdf (E.T. 17.04.2016).
- <http://www.yenisafak.com/yazarlar/YusufKaplan/il%C3%A2hiyatlarda-n-felsefe-derslerinin-kaldirilmesi-cinayettir-39424> (E.T. 17.04.2016).
- http://www.yok.gov.tr/web/guest/anasayfa/-/asset_publisher/64ZMbZPZIS14/content/ilahiyat-fakultelerine-iliskin-ac%C4%B1klama;jsessionid=20393C70F6181BE5D8401ECF26EB170A?redirect=http%3A%2F%2Fwww.yok.gov.tr%2Fweb%2F

2Fguest%2Fanasayfa%3Bjsessionid%3D20393C70F6181BE5D8401ECF26EB170A%3Fp_p_id%3D101_INSTANCE_64ZMbZPZLSI4%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dnormal%26p_p_mode%3Dview%26p_p_col_id%3Dcolumn-3%26p_p_col_count%3D1 (E. T. 17.04.2016).

<https://istatistik.yok.gov.tr/> (E.T. 17.04.2016).

<https://istatistik.yok.gov.tr/> (E.T. 17.04.2016).

<https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=21300> (E.T. 17.04.2016).

DEUİFD XLIII / 2016, ss. 183-204.

NİYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN TEFSİRÜ FÂTİHATİ'L-KİTÂB ADLI RİSALESİNİN TAHKİK VE DEĞERLENDİRMESİ

Nefise EFE*

ÖZ

Niyâzî-i Mısırî, hicrî XI. asırda yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Mutasavvıf kişiliği ile şöhrete kavuşmuştur. Pek çok alanda eser te'lif etmiştir. Bu makalemizde ona ait olan Tefsîru Fâtihati'l-Kitâb adlı yazma eseri dört farklı nüsha çerçevesinde tahkik etmeyi amaçladık. Nüshalar hakkında bilgi verip tahkike geçtik ve eserle ilgili değerlendirme ile makaleyi sonlandırdık.

Anahtar Terimler: Niyâzî-i Mısırî, Tefsir, Fatıha Sûresi

EDITION AND CRITIQUE OF NIYAZI MISRI'S TEFSIRU FATIHATIL-
KITAB

ABSTRACT

Niyâzî-i Mısırî, who lived in the XI. centry (A.H.), is on Ottoman scholar. He is famous by mystical personality. He has works in the different fields. In this article, we aimed of the edition of the Tafsir Fatıha al-Kitab (Commentary of the Opening Chapter of Quran) by comparing four manuscripts of it. Firstly, we gave an information about the manuscripts and edited it. Secondly, we evaluated and examined the results. And we concluded the article.

Keywords: Niyâzî-i Mısırî, Quranic Commentary, Fatıha Chapter

GİRİŞ

Tarih boyunca yetişmiş büyük insanların yaşadığı zaman ve zemin, onların düşünce dünyasına tesir etmiştir. Büyük insanların düşüncelerinin ürünü olan eserlerini anlamak da o milletin tarihi idrak etmek demektir. Kendi yaşadığı andan bugüne kadar ilahi ve gazelleriyle tasavvufu uğraşanların ilgi odağı olan Niyâzî-i Mısırî de tarihimizin

* Dr., DİB., Uzm. Kur'ân Kursu Öğr., nefiseefe@yahoo.com

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 04/05/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 15/06/2016

mihenk taşlarından birisidir. Tefsîru Fâtihati'l-Kitâb adlı risalenin neşredilerek, hem Niyâzî-i Mısri'nin bilinmeyen yönlerini keşfedilmesi hem kültürel mirasımızın bir parçasının gelecek kuşakların hizmetine sunulması gerekiyordu. İşte bu çalışmamızda biz, hem kütüphane raflarında gün yüzüne çıkmayı bekleyen bu risaleyi tahkik ederek ilim dünyasına katkı sağlamayı hem de en çok tefsir edilen sûrelerden birisi olan Fatıha Sûresi'nde tasavvufun etkisini tespit etmeyi amaçladık.

NİYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN HAYATI

Asıl adı Mehmed'dir.¹ Şiirlerinde Mısri ve Niyâzî mahlaslarını kullandığı için Niyâzî-i Mısri ismiyle meşhur olmuştur.² 1027/1618 yılında Malatya'da doğmuştur.³ Nakşibendî tarikatı mensubu olan babasının tekliflerine itiraz ederek gençliğinde Halvetî tarikatı şeyhi Malatyalı Hüseyin Efendi'ye intisab etmiştir. Diyarbakır ve Mardin'de mantık ve kelim ilimlerini tahsil ettikten sonra Mısır Ezher Medresesi'nde okumuştur. Bu sırada intisab ettiği Kâdirî şeyhi kendisine “Zahir ilim talebinden tamamen vazgeçmedikçe tarikat ilmi sana açılmaz” demiştir. Bu sözden sonra kararsız kalan Niyâzî-i Mısri'ye, Abdülkadir-i Geylanî Hazretleri rüyasında zuhur edip zahir ilimlerini öğrenip amel etmesini söyleyip, tarikat ilmine ise bir mürid ışığında ulaşabileceğini ama nasibinin bu şehirde olmayıp Anadolu tarafında olduğunu işaret etmiştir. Bu rüya üzerine ilmî hayatına yeni bir yön çizen Niyâzî-i Mısri, Mısır, Suriye ve Anadolu'nun farklı şehirlerini gezdikten sonra 1646 yılında İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'da sonra Uşak'a oradan da Elmalı'ya gitmiş ve Ümmî Sinan'a intisab etmiştir.⁴ Uşak, Çal ve Kütahya'da irşad görevi yapmıştır. Ardından 1669'da Bursa'ya yerleşip Ulu Cami civarında irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Hayatında önemli bir yer arz eden Bursa'da sekiz yıl kaldıktan sonra Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın davetiyle iki defa Edirne'ye gitmiştir. Eski Cami'deki bir vaazında

¹ Mustafa Aşkar, *DİA*, “Niyâzî-i Mısri”, İstanbul, 2007, XXXIII, s. 167.

² Şiirlerinde kullandığı Mısri ve Niyâzî mahlasları için bakınız: Niyâzî-i Mısri, *Niyâzî Divanı*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul, trs., s. 5, 8, 9, 10, 66, 75, vb.

³ Niyâzî-i Muhammed Mısri, *Mavâidu'l-İrfan: İrfan Sofraları*, (Tercüme: Süleyman Ateş), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 1; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, İstanbul, 1333/1917, I, 173.

⁴ Niyâzî-i Mısri, *İrfan Sofraları*, s. 39-40.

kullandığı sözlerden dolayı Rodos'a sürgün edilmiştir. Affedilmesiyle Bursa'ya dönse de iki defa Limni Adası'na on altı yıl kadar sürgüne mahkum edilmiş ve Limni Adası'nda bir müddet sonra 20 Recep 1105 (16 Mart 1694)'te, 78 yaşında⁵ vefat etmiştir.⁶

ESERLERİ

Müellifin, çoğu birkaç varaklık risalelerden oluşan otuzdan fazla eseri ve önemli kişilere gönderdiği mektupları vardır. Başlıca eserleri şunlardır:

1. Tefsîru Fâtihati'l-Kitâb: Neşrettiğimiz eserdir.
2. Mevâidü'l-İrfân: 71 sofradan (bölümden) oluşan eser, genellikle ayet ve hadislerin tasavvufî yorumlarını içerir.⁷
3. Mecâlis: Nisâ, Maide, En'am ve Kadr Sûreleri'nin işârî tefsiridir.⁸
4. Devre-i Arşîyye: Üç bab ve bir hatimedden oluşup burçlar, kıyamet ve alametleri gibi konuları ihtiva eder.⁹
5. Divan: Birçok nüshası bulunan eserin çeşitli baskıları yapılmıştır.¹⁰ Divan'daki bazı şiirler bestelenmiştir.¹¹
6. Mecmua: Niyâzî-i Mısırî'nin bizzat kendi el yazısıyla kaleme aldığı iki mecmuadan oluşur.¹²
7. Tuhfetü'l-Uşşâk: Allah, varlık, insan, ibadet gibi konuları içerir.¹³

⁵ Niyâzî-i Mısırî, Divan'ındaki bir beyitinde yetmiş sekiz yaşına geldiğini ve artık ihtiyarladığını beyan etmiştir: Niyâzî-i Mısırî, *Niyâzî Divanı*, s. 107.

⁶ Niyâzî-i Mısırî, *Niyâzî Divanı*, s. 3; Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, s. 1-4; Aşkar, *DİA*, "Niyâzî-i Mısırî", XXXIII, s. 167.

⁷ Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, s. 8-194; Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, I, 173; Aşkar, *DİA*, "Niyâzî-i Mısırî", XXXIII, s. 167; Mustafa Kara, *Niyâzî-i Mısırî*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s. 25.

⁸ Aşkar, *DİA*, "Niyâzî-i Mısırî", XXXIII, s. 167.

⁹ Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, s. 5; Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, I, 173; Aşkar, *DİA*, "Niyâzî-i Mısırî", XXXIII, s. 167.

¹⁰ Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, I, 173; Aşkar, *DİA*, "Niyâzî-i Mısırî", XXXIII, s. 167.

¹¹ Örneğin "Derman arardım derdime derdim bana derman imiş" dizesiyle başlayan şiiri, bakınız: Niyâzî-i Mısırî, *Niyâzî Divanı*, s. 126.

¹² Kara, *Niyâzî-i Mısırî*, s. 25-26; Aşkar, *DİA*, "Niyâzî-i Mısırî", XXXIII, s. 168.

8. Tesbi'î Kaside-i Bürde: İmam Busrî'nin Kaside-i Bürde adlı eserine tahmis ve tesbi' yapmıştır.¹⁴

9. Ta'birâtü'l-Vâkıât (Tabirname): Rüya sahibinin geçeceği merhaleleri ihtiva eden bu risale neşredilmiştir.¹⁵

10. Es'ile Ecvibe-i Mutasavvıfane (Risale fi't-Tasavvuf): Bazı tasavvuf terimleri açıklanmıştır.¹⁶

11. Şerh-i Esmâî'l-Hüsnâ: Allah'ın bazı isimlerinin tasavvufî şerhidir.¹⁷

12. Şerh-i Nutk-i Yûnus Emre: Yunus Emre'nin bir şiirinin şerhidir.¹⁸

13. Risâle-i Haseneyn: Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nübüvvet yoluyla peygamber olduğuna dair bir risaledir.¹⁹

Müellifin bunlar dışında çoğu birkaç sayfadan oluşan Tefsîr-u Sûre-i Yusuf, Risâle-i Eşrâtu's-Sâat, Risale-i Hızriyye, Risâle-i Nefise, Risâle-i Tevhid gibi risaleleri ve mektupları mevcuttur.²⁰

NİYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN FATİHA SÛRESİ TEFSİRİ ve NÜSHALARI

Tasavvufî yaşamda şeyh, kayıtsız şartsız tâbi olunan merkez kişidir. Mürid, mürsidinin görüşlerini benimser ve onu taklit eder.²¹

¹³ Aşkar, *DİA*, “Niyâzî-i Mısırî”, XXXIII, s. 168.

¹⁴ Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, I, 173; Kara, *Niyâzî-i Mısırî*, s. 24. Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân* adlı eserinde Tesbi'î Kaside-i Bürde'yi yazma sebebini belirtmiştir: Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, s. 44-46.

¹⁵ Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, s. 6; Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, I, 174; Aşkar, *DİA*, “Niyâzî-i Mısırî”, XXXIII, s. 168.

¹⁶ Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, I, 173; Aşkar, *DİA*, “Niyâzî-i Mısırî”, XXXIII, s. 168.

¹⁷ Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, I, 173; Aşkar, *DİA*, “Niyâzî-i Mısırî”, XXXIII, s. 168.

¹⁸ Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, s. 6; Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, I, 173; Aşkar, *DİA*, “Niyâzî-i Mısırî”, XXXIII, s. 168.

¹⁹ Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, s. 6; Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, I, 173. Niyâzî-i Mısırî'nin bu düşüncesi çok eleştirilmiş ve buna bazı siyasi sebepler de eklenince uzun bir sürgün hayatı yaşamak zorunda kalmıştır. Ekrem Demirli, *DİA*, “Niyâzî-i Mısırî”, İstanbul, 2007, XXXIII, s. 168; Süleyman Ateş, *İrfan Sofraları'nın* önsözü, s. II.

²⁰ Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, I, 173-174; Kara, *Niyâzî-i Mısırî*, s. 8-26; Aşkar, *DİA*, “Niyâzî-i Mısırî”, XXXIII, s. 167-168.

Niyâzî-i Mısırî, birçok yer gezip birçok müşşidden ders almıştır. Malatya'da iken Hüseyin Halvetî'den, Mısır'dayken İbrahim Kadiri'den, Uşak'tayken Mehmet Halvetî'den son olarak da Ümmî Sinan'dan²² ders almıştır.²³ Niyâzî-i Mısırî'nin hayatındaki çeşitliliğin tefsir alanına yansımaları tespit edebilmek için bu tahkik çalışmasını yaptık. Sonuçta müellifin tefsir hakkındaki görüşlerini, Fatiha Sûresi ile ilgili yorumlarını ve yaşamından taşıdığı izleri bu risalede gördük. Çünkü İslam inancının özlü bir hulasası gibi olan Fatiha Sûresi, Kur'an'ın ilk sûresi olmakla kalmamış en çok ezberlenip sık sık tekrar edilmesiyle, her rekatta okunmasıyla Müslümanların hayatında baş tacı olma özelliğini hep korumuştur. Fatiha Sûresi, günlük hayatta olduğu gibi tefsir külliyatlarının içinde veya müstakil eserler içinde tefsir edilmesiyle; makalelere, tezlere konu olmasıyla da akademik çalışmaların da ilgi odağı olmuştur.²⁴

Niyâzî-i Mısırî'nin Fatiha Sûresi Tefsiri adlı risalesinin kütüphanelerimize kayıtlı 4 nüshası bulunmaktadır. Bu 4 nüshanın hiçbirinde müellif nüshası olduğunu kesin olarak belirten bir ifade olmasa da risalenin başlığının 4 nüshada da yakın ibarelerle "Muhammed el-Mısırî'nin Fatiha Tefsiri" şeklinde yer alması eserin müellife nisbetini doğrulamaktadır.

Bu çalışmamızda değerlendirdiğimiz 4 nüsha ise şunlardır:

1. Süleymaniye Kütüphanesi Uşşaki Tekkesi Bölümü numara 36'da kayıtlı eser toplam 1 varaktır. 1. sayfanın ilgili bölümünde 19 satır, 2. sayfasında 29 satır bulunmaktadır. Eserin dili Arapça olup, nerede ve ne zaman yazıldığını içeren bir ferağ kaydı yoktur.

2. Millî Kütüphane 853 arşiv numarasında kayıtlı eser toplam 2 varaktır. 1. sayfanın ilgili bölümünde 10 satır, 2. sayfasında 15 satır, 3. sayfasında 15 satır, 4. sayfasında 16 satır bulunmaktadır. Eserin dili

²¹ Kara, *Niyâzî-i Mısırî*, s. 16.

²² Niyâzî-i Mısırî, Ümmî Sinan ile ilgili duygularına Divan'ında da yer vermiştir: Niyâzî-i Mısırî, *Niyâzî Divanı*, s. 74.

²³ Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, s. 40; Kara, *Niyâzî-i Mısırî*, s. 16-17.

²⁴ Fatiha Sûresi üzerine yazılan tefsirler ve onların tasnifi hakkında genel bilgi için bakınız: Erhan Yetik, "Tasavvufî Açıdan Fatiha Tefsiri (İsmail-i Ankaravî'nin Futûhat-ı Ayniyesi Üzerine Bir Çalışma)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 1996, Sayı: 8, s. 47-49.

Arapça olup, yazısı okunaklıdır. Nerede ve ne zaman yazıldığı belli değildir.

3. Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Bölümü numara 620'da kayıtlı eser toplam 4 varaktır. 1. sayfanın ilgili bölümünde 7 satır, 2. sayfasında 17 satır, 3. sayfasında 17 satır, 4. sayfasında 17 satır, 5. sayfasında 17 satır, 6. sayfasında 17 satır bulunmaktadır. Eserin sonundaki kayda göre bu nüshayı Derviş Mustafa istinsah etmiştir. Yazısı okunaklı, dili Arapça'dır; fakat ebced hesaplarını içeren 6. sayfa Osmanlıca'dır. Yazım tarihi yoktur.

4. Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Bölümü numara 244'da kayıtlı eser toplam 2 varaktır. 1. Sayfada 14 satır, 2. sayfasında 17 satır, 3. sayfasında 17 satır, 4. sayfasında 17 satır vardır. Müstensihî ve yazım tarihi yoktur.

Bu nüshaların hiçbirinin kenar boşluklarında haşîye türünden bilgiler not edilmemiştir.

NİYÂZÎ-İ MISRÎ FATİHA SÛRESİ TEFSİRİ'NİN TAHKİKİNDE KULLANILAN YÖNTEM

Mevcut nüshalardan Süleymaniye Kütüphanesi Uşşaki Tekkesi Bölümü numara 36'da kayıtlı olan nüshayı, tam bir nüsha olması ve ifadelerde yazım hatasının az olması sebepleriyle esas nüsha olarak kabul ettik, bu eseri (١) harfî ile gösterdik. Bu nüshalardan Millî Kütüphane numara 853'de kayıtlı eseri (٢) harfî ile gösterdik. Bu nüshada ifadeler daha kısa geçilmiş, tefsir bir nevi özetlenmiştir. Ayrıca yazım hatası da çoktur. Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Bölümü numara 620'da kayıtlı eseri ise (٣) harfî ile gösterdik. Eserin sonundaki ifadeye göre bu nüshayı Derviş Mustafa istinsah etmiştir. Bu nüshada sûrenin tefsirinin başında ve sonunda ebced hesapları olduğu için en uzun nüsha budur. Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Bölümü 244 numaradaki eseri ise (٤) harfîyle gösterdik.

Ana metin olarak Süleymaniye Kütüphanesi Uşşaki Tekkesi Bölümü 36 numarada kayıtlı olanı esas aldık; bununla birlikte metinlerdeki farklılıkları dipnotlarda belirttik ve gerekli hallerde düzeltmeler de yaptık.

هذا تفسير الفاتحة الشريفة للحقير محمد المصرى قدس سره العزيز²⁵

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾²⁶

روى عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ²⁷ أنه قال: «قال الله تعالى قسمت فاتحة الكتاب أثلاثاً²⁸: ثلث²⁹ لى وثلث لعبدى³⁰ وثلث بينى وبين عبدى ولعبدى ما سألت³¹ الحديث³²... فما كان لله³³

25 ب: رسالة الشيخ مصرى رحمه الله، ج: هذا تفاسير فاتحة الكتاب للشيخ المصرى سلمه الوهاب

26 سورة الفاتحة، 1-7، ج: + الاسماء من اول الفاتحة الى اسم صاد صراط الثانى دون ذاتها $\frac{5698}{\text{بوقدردر}}$ اى ﴿مُسْتَقِيمَ﴾.

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ الاسماء الالفية مع الذوات و عشرات المئات المكررة جمعا 3532. اطلاق امرى كللى ياربن بو قدر اولور ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ قاره باش ابتدا كللى بوكون عدد بو قدردر. ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾

ولأسمها مع الذوات احد الثنائيات يهوديه 3863 حسن ابتدا كللى بوكون عدد بو قدر. ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ $\frac{3800}{\text{المات}}$ مع $\frac{3}{\text{نقطها}}$ و $\frac{60}{\text{المدغمتان}}$ بلا اسميها ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ $\frac{4315}{\text{جمعا ذوات}}$ مع اسمى

المدغمتين. كويرلى زاده اختفا ايده لى بوكون عدد بودر.

27 د: صلعم

28 ب: أثلاثاً

29 ب: ثلاث

30 ب: العبدى

31 ب: سئل

32 مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي، **موط**، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء التراث العربي، مصر، بدون تاريخ، كتاب الصلاة 39؛ أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، **المسند**، (المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد وآخرون)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، 2001/1421، XIII، 231؛ مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري، **صحيح مسلم**، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار الجليل، بيروت، بدون تاريخ، كتاب الصلاة 38.

33 ب ج: الله

فمن أوّلها الى ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ وما كان للعبد فهو ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وما هو بين الله وبين العبد فمن اهدنا الى آخرها.

اعلموا أنّ الفاتحة سلطان جميع السور ولهذا تقدّمت جميعها ومع تقدّمها على جميع السور تأخرت عن³⁴ جميعها فكانت مفتوح³⁵ كتاب الله ومنتهاه³⁶ كالشمس تظهر³⁷ للعينين من بعد صغيرة وتكل الطرف من امم وينبغي ان يكون السلطان هكذا للخلق ليعمّ نفعه لهم. وتقرأ ايضاً في جميع ركعات³⁸ الصلوة وبها تتمّ الدعوات. فواجب على كلّ سلطان ان يكون متحقّقاً³⁹ بها او متخلّقاً⁴⁰ او متعلّقاً ولا يكون رابعاً. فالتحقيق⁴¹ ان يكون⁴² كصهيب⁴³ 44 رضى الله عنه⁴⁵ قال في حقّه رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلم⁴⁶: «نعم الرجل صهيب لو لم يخف⁴⁷ الله لم يعصه»⁴⁸ يعنى فكيف اذا

34 ب: من

35 ب: مفتوح

36 ب: منتهاها

37 ب: فظهر

38 ب: ركعات

39 ب: متحقّقفا

40 ب: متخلّقفا

41 ب ج د: فالتحقيق

42 ب: - ان يكون

43 د: كصيب

44 صهيب بن سنان الرومي. انظر: ابن سعد أبو عبد الله الهاشمي، *الطبقات الكبرى*، (تحقيق: محمد عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1990/1410، III، 169-173؛ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، *معرفة الصحابة*، (تحقيق: عادل بن يوسف العزازي)، دار الوطن، الطبعة الأولى، الرياض، 1998/1419، III، 1496؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري، *الاستيعاب في معرفة الأصحاب*، (تحقيق: علي محمد الجاوي)، دار الجيل، الطبعة الأولى، بيروت، 1992/1412، II، 726-733.

45 ج: - رضى الله عنه، ج: + من حيث، د: حيث

46 د: صلعم

خاف. والتخلّق⁴⁹ ان يكون عالماً عاملاً ذا ورع والتعلّق⁵⁰ ان كان امّياً⁵¹ ان يتشبهت⁵² باذيال العلماء العاملين الورعين. فهذا هو العدل ورابع هذه الثلث⁵³ ظلم و بقدر العدل يعمر الدين والدنيا ويقدر الظلم يهدم الدين والدنيا وكلّ عادل فهو مهدي زمانه وكلّ جائر⁵⁴ فهو دجال زمانه. معنى الظلم ظلّمه يظلمه بالكسر⁵⁵ ظلماً ومظلمةً بكسر اللام⁵⁶ واصل الظلم وضع الشيء في غير موضعه ويقال من أشبهه اباه فما ظلم وفي المثل⁵⁷ ”من استرعى الذئب فقد ظلم“ كذا في مختار الصحاح⁵⁸ والسلطان إن أراد ان يكون محموداً عند الله وعند الناس فليلزم العدل والانصاف والتخلّق بأخلاق⁵⁹ الله الاربعة⁶⁰ في الفاتحة.

47 ب: لم يحف

48 في اسناد هذا القول اختلاف. يسند هذا القول الي عمر بن الخطاب. انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، (تحقيق: عبد الجليل عبده شليبي)، عالم الكتب، الطبعة الأولى، بيروت، 1988/1408، III، 199؛ أبو القاسم محمود جار الله الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1407، II، 607.

49 ب: والتخلّف، ج: والتخلّف

50 ب: والتعلّف

51 ب: اقيال امّيان

52 ج: ان تشبهت

53 ب: الثلثة

54 ب: جائر

55 ب: ظلمه بظلمه بالكسر اللازم

56 ب: - ظلماً ومظلمةً بكسر اللام

57 أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، **مجمع الأمثال**، (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد)، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، II، 302 .

58 زين الدين أبو عبد الله أبي بكر الرازي، **مختار الصحاح**، (تحقيق: يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية، الطبعة الخامسة، بيروت، 1999/1420، I، 197.

59 ب: اخلق

60 د: بأخلاق الاربعة

أَوْهَا ان يكون ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الَّذِينَ تحت حكمه يعنى يطعم الجامع ويروى العطشان⁶¹ ويكسى العارى ويسكن⁶² الغريب، كما فعل عمر رضى الله عنه فى خلافته الشيب⁶³ الجوسى الذى يسأل الناس فقال اخذنا فى حال شبابك الخراج منك والآن عمزت عن الكسب فلازم⁶⁴ علينا ان نعین لك شيئا من بيت المال فعين له منه مقدار قوته. وثانيها⁶⁵ ﴿رَحْمَانًا﴾ لجميع⁶⁶ عباد الله⁶⁷ فى دنياهم حافظا انفسهم واموالهم و عرضهم. و ثالثها ﴿رَحِيمًا﴾ للمؤمنين فى امور آخرتهم كبناء المكتب والمدرسة والمسجد⁶⁸ والجامع والصومعة وكلّ شئ يلزم للاخرة. ورابعها ان يكون ﴿مَالِكِ يَوْمِ﴾⁶⁹ وهو الجزء⁷⁰ لاعمال⁷¹ الخلق خيرا وشرًا. فيوم الدين يوم الدعوى بين الاثنين فيحكم بينهما بالعدل⁷² بمقتضى الشرع. فسلطان هذا خلقه يستعبد له جميع الخلق بالطوع والاقبال ويكون هو المحمود لا المستمي باسم المحمود وفي المثل "الانسان عبيد الاحسان"⁷³ وقوله تعالى ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ الآية تعليم للمؤمنين بأنهم لا

61 ب: للعطشان

62 ب: وليكن

63 ب: لشعيب، ج: لشيب

64 ب: ولازم

65 ب: ثانيهما

66 د: بجميع

67 ب: يجمع عباداته

68 ب: - والمسجد

69 ب: مالك يوم الدين

70 ب: الجازع

71 ب ج: الاعمال

72 فى نسخة ب من هنا الى اخر الرسالة يوجد ملخصا

73 أبو منصور عبد الملك بن محمد التعالى، التمثيل والمحاضرة، (المحقق: عبد الفتاح محمد الحلوى)، الدار العربية للكتاب، بدون مكان، 1981، ص. 305؛ محيي الدين ابن الخطيب محمد بن قاسم بن يعقوب، روض الأحيار المنتخب من

ربيع الأبرار، دار القلم العربي، حلب، 1423، ص. 80.

يسألون الا خلاصة المسائل⁷⁴ وهي الهداية الي الصراط المستقيم الذي أنعم على الانبياء والأولياء والصالحين. فإنه الصراط الأول يهتدي اليه المؤمنون المخلصون والمراؤون والمنافقون المغضوبون عليهم والضالون⁷⁵ مثل⁷⁶ الصلوة صراط مستقيم⁷⁷ فإذا خلط⁷⁸ فيها الرياء والنفاق لا يكون⁷⁹ مستقيماً وكذا سائر العبادات حتي ان الغزاء طريق مستقيم فاذا فر من الصف عند القتال اولا يمد الي الذين قاتلوا مع الكفار وهو يقدر على ذلك فطريق الغزاء ليس بمستقيم له فكيف اذا اغار⁸⁰ اموال القتالين وقت قتالهم مع الكفار فمثل هؤلاء العسكر هم جند الشيطان وجند الدجال. والصراط الثاني هو الذي لا يهتدي اليه الا خلاصة عباد الله وهم الانبياء والأولياء والصالحون المخلصون فينبغي لكل مؤمن ان لا يسأل من الله الا الهداية الي هذا الصراط المستقيم الذي وعده لهم بقوله تعالى ولعبدى ما سأل فقراءة⁸¹ احد الفاتحة هكذا مرة واحدة في جميع عمره خير له من قراءة⁸² بلسانه كل يوم الف مرة. فشرعت له كرارا في جميع احواله ليحصل له مرة واحدة في عمره هكذا يسر الله لنا ولجميع المؤمنين⁸³ آمين يا مجيب السائلين ويا ارحم الراحمين.⁸⁴

يظهر عدل الله شرقاً وغرباً وشخص امام المؤمنين رميم

74 د: خلاصته

75 ج: ولا الضالين

76 ج: مثلاً

77 ج: المستقيم

78 د: خلطوا

79 ج: ولا يكون

80 د: عاد

81 ج: فقراءة

82 ج: قرآته

83 ج د: + والمؤمنات

84 د: - ويا ارحم الراحمين، د: + م م م

ذواتها جميعاً⁸⁵ $5098=361+4737$ ي ي س ي س ي فا⁸⁶ $\frac{س}{3} \frac{ي}{6} \frac{ي}{10}$ الاسماء المآت هذا
 بوكون⁸⁷ ايام حبسزم⁸⁸ بو قدردر⁸⁹
 قوله تعالى حكاية عن قصة الحضر عم 5862 26 ذى الحجة ﴿هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ
 سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا أَمَّا السَّيْفِينَةُ﴾⁹⁰ الى اخر الرسالة شيخ مصرى ديوانده
 مسطوردر.

85 ج: جمعا

86 ج: + س

87 ج: + عدد

88 ج: + حسامز

89 ج: + بوكون عدد ايام حسامز بو قدردر. حضرت مصرى افندى قدس الله سره العزيز. فاتحه شريفه تفسيرنى بعد
 الوعظ امت محمد سيزه هبه اولسون بزم كتابمز يوق. قبيل الصبح موهبهُ الهيه اولدى نسخه سين آلوب مصره
 واستانبوله وسلانيكه كتورك حمايل يرينه طاشيك ابتداء صومعه شريفه به چاغيروب الحمد لله عالم معنى ظهور
 بولدى ﴿فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ﴾ (سورة الواقعة، 89/56) كندى خط جليل لرى اولان جزء شريفى ويروب بو
 فقير دخى پدرم الحاج عمرك مسجندنه يازركن سعادتيله اول اره كلدى. بر شي دخى ظهور بولدى. غايت لطيفدر
 حضرت شيخ بو مجلس عدلك شرقه وغربه كتمسنه اشارت بيورمشلر. عنقاي الهه ويروب حساب ايلوب بو تاريخي
 دخى تفسير فاتحه به خاتمه ايدرك ديو حضرت شيخك امرلرله فوق الامضا اولان عنقا بيتي وتاريخي ثبت اولندى.
 الحمد لله ثم الحمد لله بقلم الفقير. درويش مصطفي الواعظ بقواله.

90 سورة الكهف، 78/18-79

NİYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN FATİHA SÛRESİ TEFSİRİ'NİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Niyâzî-i Mısırî, Fatiha Sûresi'nin tefsirine sûrenin faziletini anlatan şu hadisle konuya başlamıştır: «Allah Rasülü'nden (sav) rivayet edildiğine göre O (sav) şöyle dedi: Allah dedi ki: Fatihatü'l-Kitab'ı üçe ayırdım: Üçte biri benim için, üçte biri kulum için, üçte biri de benim ile kulum arasındadır. Kuluma dilediği verilecektir». Hadisin devamında ise sûrenin başından ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ayetine kadar Allah için ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ ayetinin kul için, ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ayetinden sonuna kadar da Allah ile kul arasında olduğunu söylemiştir. Niyâzî-i Mısırî, bu kutsî hadisi lafzen değil manen rivayet etmiş, ayrıca hadisin metnini de muhtasar olarak nakletmiştir. Çünkü müellifin kaynağını belirtmeden verdiği bu rivayet, hadis külliyyatımızda şöyle geçmektedir: “Namazı (Fatiha'yı) kulumla kendi aramda yarı yarıya paylaştırdım ve kulum dilediğini alacaktır. Kul “Hamd alemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur” deyince Allah, “Kulum bana hamdetti” buyurur. Kul “Rahman ve Rahim” deyince” Allah, “Kulum beni övdü” der. “Ceza gününün tek sahibi” deyince “Kulum benim yüceliğimi dile getirdi” der. “Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz” deyince “Bu, kulumla benim aramda olan ortak kısımdır ve istediği kulumun olacaktır” buyurur. Kul “Bizi dosdoğru yola (nimete erdirdiklerinin yoluna) ilet, gazaba uğramışların yoluna ve doğrudan sapmışların yoluna değil” deyince Allah, “İşte bu, kuluma aittir ve kuluma istediği verilecektir” buyurur.⁹¹ Görüldüğü gibi Niyâzî-i Mısırî, hadisin şerhinde farklı bir çizgi izlemiştir. Niyâzî-i Mısırî, “Sûrenin başından ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ ayetine kadar Allah için” derken hadisin metniyle ortak görüş belirtmiş ama ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ayeti kul için, ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ

⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 239-240; Müslim, *Sahih*, Kitabu's-Salat, 11; Muhammed b. Yezid İbn Mace el-Kazvinî, *Sünen*, Kitabu'l-Edeb, Babü Sevabi'l-Kur'an, (Thk: Muhammed Fuad Abdülbâkî), Dâru'l-Fikr, yrs, trs. Bu hadisin Arapça metni şöyledir: (قسمت الصلاة بيني وبين عبدتي نصفين ولعبدتي ما سألت ، فإذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين ، قال الله تعالى : حمدني عبدتي ، وإذا قال : الرحمن الرحيم ، قال الله تعالى : أثنى علي عبدتي ، وإذا قال : مالك يوم الدين ، قال : حمدني عبدتي ، وقال مرة : فوض إلي عبدتي ، فإذا قال : إياك نعبد وإياك نستعين ، قال : هذا بيني وبين عبدتي ولعبدتي ما سألت ، فإذا قال : اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم ، غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، قال : هذا لعبدتي ولعبدتي ما سألت

﴿المُسْتَقِيم﴾ ayetinden sonuna kadar da Allah ile kul arasındadır” ifadesiyle farklı bir yorum yapmıştır. Çünkü hadisin metninde ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ayetinin Allah ile kul arasında, ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ayetinden sonrasının ise kul için olduğu şeklindedir. Niyâzi-i Mısri’nin hadisi farklı yorumlamasının nedeni sürgünler veya değişik nedenlerle kaynak kitaplara ulaşamaması da olabilir veya ulaştığı kaynaklardaki yorumdan farklı düşünmesi de olabilir. Çünkü Niyâzi-i Mısri de, müstensihler de bu risalenin nerede ve ne zaman bittiğine dair bir ferâğ kaydı düşmemişlerdir.

“اعلموا” ifadesiyle asıl konuya geçip onu geliştiren Niyâzi-i Mısri, Fatıha Sûresi’nin, bütün sûrelerin sultanı olduğunu bunun için hepsinin önüne geçtiğini bununla birlikte hepsinin de arkasında kaldığını söylemiştir. Müellif, bu sûreyi, sultan diye methettikten sonra sûreyi günü hem başlatan hem de kapatan güneşe benzetmiştir. Her rekatta okunduğunu ve bütün duaların onunla bitirildiğini söyleyerek de sûrenin önemine işaret etmiştir. Sonrasında ise “sultan” benzetmesindeki “Sultan” olmanın sorumluluklarına geçmiş ve orijinal yorumlar yapmıştır. Çünkü Niyâzi-i Mısri’ye göre sultan, “kulluğu bütün benliğiyle özümsemiş veya ilmiyle amel eden ya da âlimlere sevgiyle bağlı birisi olmalıdır, dördüncüsü olmamalıdır”. Süheyb er-Rûmî’yi “kulluğu bütün benliğiyle özümsemiş” kişilere örnek olarak vermiş ve Allah Rasûlü’nün (sav) Süheyb er-Rûmî hakkındaki «Süheyb, ne iyi bir adamdır, Allah’tan korkmamış olsa, yine de O’na isyan etmezdi» sözüyle bunu desteklemiştir. Fakat Niyâzi-i Mısri’nin naklettiği bu hadis, kaynaklarda, Hz. Ömer’in sözü olarak geçmektedir.⁹² Niyâzi-i Mısri, sultanda bulunması gereken bu üç vasfın⁹³ adalet olduğunu, sultanın taşımaması gereken dördüncü vasfın ise zulüm olduğunu söylemiştir. Adalet ve zulüm kıyasını yapan müellif, konuyla ilgili darb-ı mesel kabilinden olan

⁹² Ebû İshak İbrahim b. es-Sirri ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İrabühü*, (Thk: Abdülcelil Abduh Şelebi), Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1408/1988, III,199; Ebü'l-Kasım Mahmud Carullah ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidü't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut, 1407, II, 607.

⁹³ “Kulluğu bütün benliğiyle özümsemiş veya ilmiyle amel eden ya da âlimlere sevgiyle bağlı birisi”.

şu belîğ sözleri dile getirmiştir: “Kişi adaleti ölçüsünce dini ve dünyayı ma'mur eder, zulmü ölçüsünce de dini ve dünyayı yıkar. Her adalet sahibi, zamanının mehdîsidir (yol göstericisidir), her zalim de zamanının deccalidir”. Müellif, bu güzel sözlerle şairliğinden bir numune ortaya koymuştur. Daha sonra da “الظلم” zulüm kelimesinin, bir şeyi olması gereken yerin dışına koymak anlamında “ظلمه يظلمه” ikinci babdan gelen lazım bir fiil olduğunu söylemiştir.⁹⁴ Muhtarü's-Sıhah'dan aktardığı “Sürüyü kurda emanet eden ona zulmeder” darb-ı meseliyle⁹⁵ konuyu örneklendirmiştir. Müellifin yaptığı etimolojik tahlil güzel fakat birinci dereceden önemli ve gerekli bir bilgi değildir; çünkü Fatiha Sûresi'nde geçen kelimelerin tahlili yapılmazken sûrenin tefsirinde geçen bir sözcük irdelenmiştir.

Adil olup zalim olmaması gereken sultanın özelliklerini anlatarak konudan uzaklaşan Niyâzi-i Mısri, tekrar sûrenin tefsirine dönmüş ve “Sultan hem Allah hem de insanlar katında övülmek isterse adaletli, insafli ve Fatiha Sûresi'nde geçen Allah'ın dört ahlakıyla ahlaklanmış olması gerekir” demiştir. Buradaki dört ahlakı da şöyle sıralamıştır:

1. Birinci ahlak: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ Âlemlerin rabbi yani hükmü altında bulunanların rabbi demektir. Bu da, açları doyuran, susuzları kandıran, çıplakları giydiren, gariblere yurt bulan demektir. Niyâzi-i Mısri, hilafeti zamanında, dilencilik yapan yaşlı Mecusiye yardım eden Hz. Ömer'in bu vasıfları taşıdığını söylemiştir. Hz. Ömer, o ihtiyar kişiye “Senin gençliğinde senden haraç alıyorduk, şimdi kazanmaktan acizsin, Beytü'l-Mal'dan sana bir şey (maaş) bağlamamız gerekir” demiş ve ona yetecek kadar maaş vermiştir.

2. İkinci ahlak: ﴿الرَّحْمَنِ﴾ Kullarının bu dünyada canlarını, mallarını, işlerini ve ırzlarını koruyan demektir.

3. Üçüncü ahlak: ﴿الرَّحِيمِ﴾ Mü'minlere, mektep, medrese, cami, kilise gibi ahiretle ilgili tüm işlerde merhametli olan demektir.

⁹⁴ Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydanî, *Mecmenü'l-Emsâl*, (Thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs, II, 302.

⁹⁵ Ebû Bekr Zeynüddin Ebû Abdullah er-Râzi, *Muhtârü's-Sıhâb*, (Thk: Yusuf eş-Şeyh Muhammed), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1420/1990, I, 197.

4. Dördüncü ahlak: ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ Hayrıyla ve şerriyle insanların amellerinin karşılığını veren demektir. Din günü ise iki kişi arasındaki davanın görüldüğü gün demektir. Allah o gün iki kişi arasında şeriatın gereğince adaletle hüküm verir.

Niyâzî-i Mısırî, bu dört ahlaka sahip olan sultana, halkının itaat edeceğini ve onu öveceğini söylemiştir. Bunu da “İnsan ihsanın kuludur”⁹⁶ darb-ı meseliyle örneklendirmiştir.

Her ne kadar ferağ kaydı olmasa da Niyâzî-i Mısırî, bu sözleriyle zamanın yönetimine gönderme yapmıştır. Çünkü hayatına baktığımızda Rodos’la başlayıp Limni adasıyla devam eden, hayatının çoğunu geçirmesine ve ömrünün de Limni adasında son bulmasına sebep olan sürgünler silsilesinin arkasındaki gerçek sebebin, devlet adamlarına yönelttiği eleştirilerin olduğu söylenmiştir.⁹⁷

Niyâzî-i Mısırî ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ayetini tefsir etmeden ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ayetine geçmiştir. Müellif, ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ayetinin mü’minlere, isteyecekleri her şeyin özünü (ihlasını) istemeleri konusunda bir öğreti olduğunu söylemiştir. ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ayetini, mü’minlerin sadece her şeyin özü olan ihlası istemeleri şeklinde yorumlayan Niyâzî-i Mısırî, ihlasın da dosdoğru yola ulaşmak olduğunu söylemiştir. Ayeti ayetle⁹⁸ tefsir ederek bu dosdoğru yolda yürüyenlerin peygamberler, evliyalar ve salihler olduğunu ifade etmiştir. Müellife göre iki yol vardır: Birinci yola ihlaslı mü’minler, gösteriş yapanlar, Allah’ın gazab ettiği münafıklar ve yoldan çıkanlar yani herkes girer ama ikinci yola ise sadece Allah’ın ihlaslı kulları girer. İhlaslı kullar ise, peygamberler, evliyalar ve salih kişilerdir. Müellif,

⁹⁶ Ebu Mansur Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *et-Temsîl ve'l-Mubâdara*, (Thk: Abdulfettah Muhammed el-Hulv), Darü'l-Arabiyye li'l-Kitab, yrs, 1981, s. 305; Muhyiddin İbnü'l-Hatîb Muhammed b. Kasım b. Yakub, *Ravzu'l-Abyârî'l-Müntehab min Rebû'l-Ebrâr*, Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, Haleb, 1423, s. 80.

⁹⁷ Aşkar, *DİA*, “Niyâzî-i Mısırî”, XXXIII, s. 167.

⁹⁸ Nisa 4/69 “ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن “ أولئك رفيقا /Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, siddiklarla, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel arkadaşlardır”.

riya ve nifak karışmayan namazın, dosdoğru yola bir örnek olacağını söylemiştir. Hatta kişinin güç yetirdiği halde savaş esnasında ordudan kaçmadığı, kafirlerle savaş sırasında kendi ordusunun mallarına baskın yapmadığı ve kafirlerle savaşanlara yardım ettiği takdirde gazanın da dosdoğru bir yol olacağını söylemiştir. Bunun için her mü'min, Allah'tan "kuluma dilediği verilecektir" hadisinde vaadettiği bu dosdoğru yola ulaştırmasını istemelidir.

Niyâzî-i Mısırî'ye göre bir kişinin Fatiha'yı bu düşüncelerle ömründe bir kez okuması, her gün diliyle bin kez okumasından daha hayırlıdır ve kişinin ömründe bir defa bu fazilete ulaşması için her durumda defalarca okuması emredilmiştir.

"Bunun için Allah bize ve bütün mü'minlere kolaylık versin. Amin. Ey isteyenlere istediğini veren ve merhametlilerin en merhametlisi. Doğuda ve batıda Allah'ın adaleti böyle ortaya çıkıyor" cümleleriyle tefsiri sonlandıran Niyâzî-i Mısırî, ebced hesabıyla not düşmüştür.

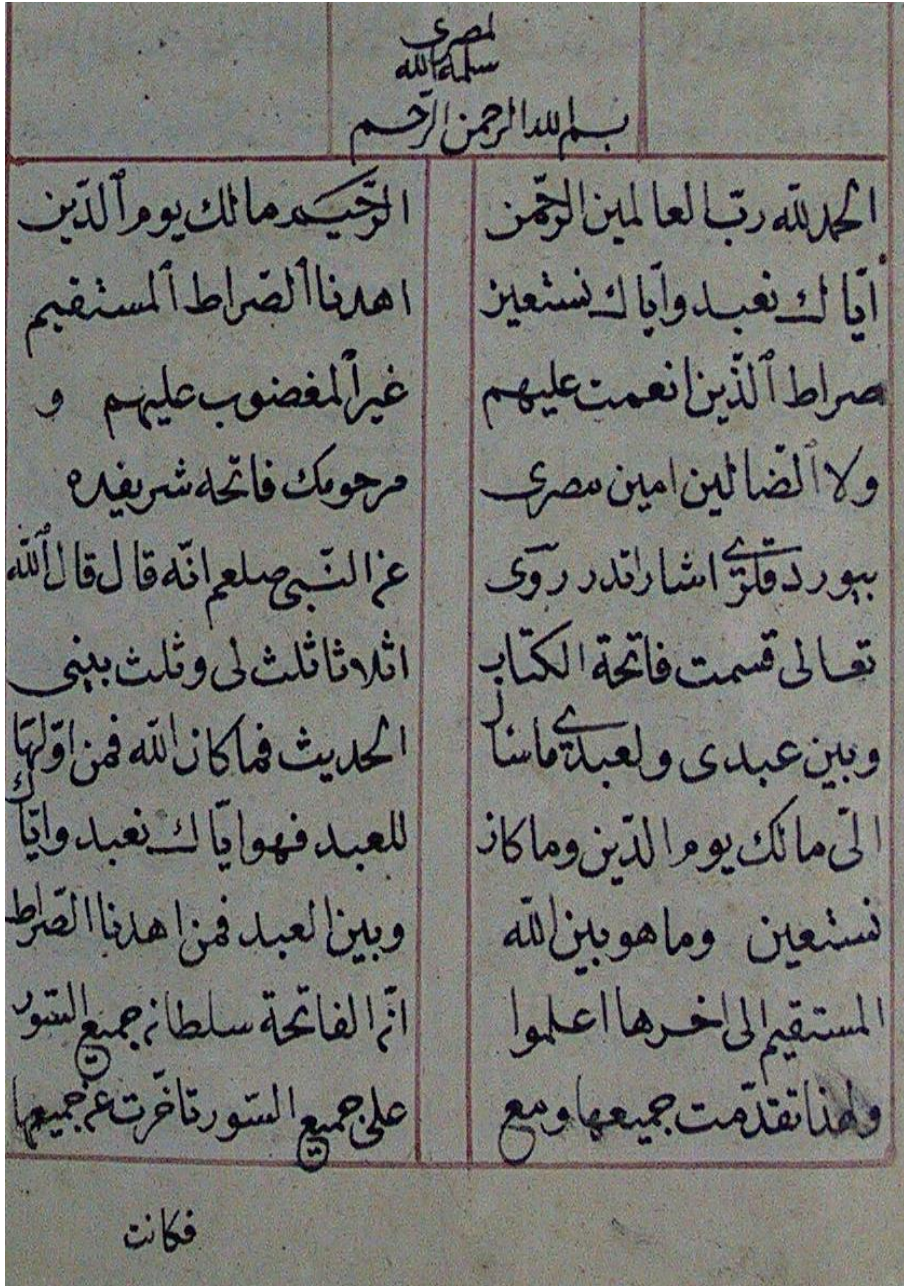
SONUÇ

Niyâzî-ı Mısırî, Osmanlı döneminde Anadolu'nun bağrından çıkmış eli kalem tutan, dili kelim döken mutasavvıf bir şairdir. Nakşibendî tarikatı mensubu olan babasının tekliflerini kabul etmeyerek gençliğinde Halvetî tarikatı şeyhi Malatyalı Hüseyin Efendi'ye intisab etmiştir. Böylece ilim rotasındaki ilk yönünü kendisi çizmiştir. Farklı coğrafyalardan ve değişik hocalardan ders alan Niyâzî-ı Mısırî, muhtelif alanlarda eserler te'lif etmiştir. Aldığı çiçeğin özünü balına koyan arı gibi Niyâzî-ı Mısırî de hayatındaki bu çeşitliliği eserlerine yansıtmıştır. Tefsir alanına yazdığı bu risalede ise müellifin tasavvuf, Arap dili ve hadis alanındaki bilgisinin tesiri görülmektedir. Fakat sürgünde yaşadıklarının etkisiyle sûrenin tefsiri yer yer mecrasından farklı yönlere kaymış sonra yine mevzu aslına rucû' etmiştir.

Niyâzî-ı Mısırî, her ne kadar nerede ve ne zaman yazdığını içeren ferağ kaydını düşmese de muhteviyatında geçen ifadelerden onun bu risaleyi sürgün yıllarında yazdığı düşüncesine varabiliriz.

Bu risale, tefsir alanına dair yoğun bir bilgi ihtiva etmese de tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılmaya değer bir mektuptur. Aynı zamanda tipik bir tasavvufî tefsir örneği olarak karşımızda durmaktadır. Hem sûreyi yorumlayışı hem de olaylara ayetler ışığında bakışı onu farklı kılmıştır.

Pertev Paşa 244 no'lu nüshanın ilk varağı



Pertev Paşa 244 no'lu nüshanın ilk varağı

۳۳
 اسمہ مداومت ایله اولور تعبیرو واقعه ده یغورلر کورمک
 رحمة الله منظر ونظر رحمانه منظر شکیدره. قارلر و طولولور منظر
 و منظر نرکورین مبالغه شکیدره. ایرماقلر و چشمه لر و قبول
 و دریا لر و اقرصا فی صور قلبک اخلاص و کمال قاسمی و کشف سیر
 سلوکه تمام صنفا سی صور بندره. بیطورده دریای وحدتی
 ذات عرق و عشق حقیقه الهیه به متغرف اولان ذات بی مثال
 و خارج اریقل و قال تحصیل اخلاق الهیه و متحقق اطوار تناسله
 ایله منامره قاسرار و نا اهل عدم اعلان و اظهار قلوب کابرار
 و قبول الاسرار مقتضا سنجه لا بد و لا زم اولدیفی اهله معلوم
 و وسیله تحصیل معارف علوم مدره. الله تعالی اعلم بحقیقه
 الحال. و الیه المرجع و المال. تمت. هذاتفسیر فاتحه الکتاب
 للشیخ المصری سلمه الوهاب بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب
 العالمین. الرحمن الرحیم. مالک یوم الدین. ایاک نعبد
 و ایاک نستعین. اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین
 انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین لاسماء من اول
 الفاتحه الی اسم صاد صراط الکادون ذاتها ^{ای} ۶۹۸ منقیم صراط
 الذین انعمت علیهم لاسماء الالفیه مع الذوات و عشرات المائت

Uşşâkî tekkesi 36 no'lu nüshanın ilk varağı

هذا تفسير الفاتحة الشريفة للتحقيق محمد المصطفى قدس سره الشريف
 بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اياك نعبد و اياك نستعين
 استعان اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
 روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قال الله تعالى سميت فاتحة الكتاب اثلاثا ثلث في اول وقت
 لعبدى وثلاث بينى وبين عبدى ولعبدى ما سئل الحديث فما كان له فمن اولها الى مالك
 يوم الدين وما كان للعبد فهو اياك نعبد و اياك نستعين وما هو بين الله وبين العبد فمن
 اهدنا الى اخرها اعانوا انما الفاتحة سلطان جميع السور ولهذه التقدمة جميعها ومع تقدمها
 على جميع السور آخرت عن جميعها فكانت مفتاح كتاب الله ونسبها من كالتسليم نظر
 للعينين من بعد صغيرة وكل الطرف من اعم وينبغي ان يكون السلطان بهذا الخلق يعبر
 نفعهم لهم وتقرأ ايضا في جميع ركعات الصلوة وبها تتم الدعوات فواجب على كل سلطان
 ان يكون متحققا بها او متعلقا ولا يكون رابعا فالتحقيق ان يكون كصاحب رضى
 قال في حق رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصم يعني كيف
 اذا خاف والتخلق ان يكون عالما ملاذ اورع والتعلق ان كان اميا ان ينسب
 باذيال العلماء العالمين الورعين فهذا هو العدل و رابع هذه التلث ظلم و بقدر العدل
 يعبر الدين والدينا وبقدر الظلم يهدم الدين والدينا وكل عادل فهو مهدي زمانه وكل جائر
 فهو دجال زمانه معنى الظلم ظلمات الظلم بالكلية ظلم و مظلمة بكسر اللام واصصل الظلم وضع الشيء
 في غير موضعه ويقال من اسبه اياه فما ظلم وفي المتل من استرعى الذئب فقد اظلم كذا في اخبار
 الصحاح والسلطان ان اراد ان يكون محمودا عنده الله وعند الناس فليكرم العدل والائصال
 والتخلق باخلاق الله الاربعة في الفاتحة اولها ان يكون رب العالمين الذي تحت حكمه معنى يعبر

KAYNAKÇA

- Ahmed b. HANBEL, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (Thk: Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid ve dğlr), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1421/2001.
- Aşkar, Mustafa, “Niyâzî-i Mısırî”, *DİA*, XXXIII, İstanbul, 2007.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, İstanbul, 1333/1917.
- Demirli, Ekrem, “Niyâzî-i Mısırî”, *DİA*, İstanbul, 2007.
- Ebû Bekr er-Râzî, Zeynüddin Ebû Abdullah, *Mubtâru's-Sıhâb*, (Thk: Yusuf eş-Şeyh Muhammed), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1420/1990.
- Ebû Nuaym el-İsbehânî, Ahmed b. Abdullah, *Ma'rifetü's-Sababe*, (Thk: Adil b. Yusuf el-Azzâzî), Dâru'l-Vatan, Riyad, 1419/1998.
- Ebü'l-Fadl el-Meydanî, Ahmed b. Muhammed, *Mecmeu'l-Emsâl*, (Thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, (Thk: Ali Muhammed el-Bicâvî), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1412/1992.
- İbn Mace, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen*, (Thk: Muhammed Fuad Abdülbâkî), Dâru'l-Fikr, yrs, trs.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Thk: Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990.
- İbnü'l-Hatîb, Muhyiddin Muhammed b. Kasım b. Yakub, *Ravzu'l-Ahyâri'l-Müntehab min Rebû'l-Ebrâr*, Dâru'l-Kalemi'l-Arabi, Haleb, 1423.
- Kara, Mustafa, *Niyâzi-i Mısırî*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî, *Muvatta'*, (Thk: Muhammed Fuad Abdülbâkî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Mısır, trs.
- Müslim b. el-Haccac, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sabîb-i Müslim*, (Thk: Muhammed Fuad Abdülbâkî), Dâru'l-Cîl, Beyrut, trs.
- Niyâzî-i Muhammed Mısırî, *Mawâidu'l-İrfan: İrfan Sofraları*, (Tercüme: Süleyman Ateş), Emel Matbaası, Ankara, 1971.

Niyazî Divanı, İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul, trs.

es-Seâlibî, Ebu Mansur Abdülmelik b. Muhammed, *et-Temsîl ve'l-Mubâdara*, (Thk: Abdulfettah Muhammed el-Hulv), Darü'l-Arabiyye li'l-Kitab, yrs, 1981.

Yetik, Erhan, "Tasavvufî Açıdan Fatiha Tefsiri (İsmail-i Ankaravî'nin Futûhat-ı Ayniyesi Üzerine Bir Çalışma)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Samsun, 1996.

ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Sirrî, *Meâni'l-Kur'ân ve İrabühü*, (Thk: Abdülcelil Abduh Şelebî), Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1408/1988.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud Carullah, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidü't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1407.

İSLAM MEZHEPLERİNDE YÖNETİMİN GEREKLİLİĞİ MESELESİ

Maksut ÇETİN*

ÖZ

Yönetim meseleleri, İslam tarihinde Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayıp günümüze kadar devam eden, Müslümanları en fazla meşgul eden ve İslam toplumunun fırkalara bölünmesine neden olan ilk ve en önemli konulardır. Bu konulardan biri; imamet veya hilafet denilen yönetimin gerekliliği konusudur.

Yönetim meselesi hakkında, Kur'an, evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında, detaylara dair çok fazla bilgi vermemiştir. Mesela, "Kur'an kurumsal siyasetin konuları olan yönetimin gerekliliği, yöneticinin seçilmesi ve nitelikleri, devletin yapısı ve yönetim biçimi" gibi konulara dair çok fazla açıklamada bulunmamıştır. Kur'an, yönetimle ilgili insanların uyması gereken kuralları; hak, hürriyet, eşitlik, adalet, ehliyet, itaat ve istişare kavramları ile ifade etmiştir.

Hz. Muhammed (s.a.s)'in tavsiye ve uygulamaları, diğer konularda olduğu gibi yönetim konusunda da, Kur'an'ın ortaya koyduğu genel çerçeveye uygunluk arz etmektedir. Hz. Muhammed (s.a.s.) öldüğünde, kendinden sonra imam veya halife olacak kişiyi gizli veya açık olarak belirlememiştir. O, kendisinden sonraki dönemler için, siyasi alanla ilgili bir düzenlemede de bulunmamıştır.

Yönetim meselesi, İslam mezheplerinin ilk ve en önemli konusu olarak devam etmiştir. İslam mezheplerinin çoğunluğu yönetimi gerekli görürken, küçük bir kısmı gerekli olmadığını düşünmektedir. Yönetimin vacip olması, onun, dinin ve itikadın asli unsuru olduğu anlamına gelmez. Zira dinde, dinin temel rükünleri arasında kabul edilmemiş birçok vacip vardır. Yönetim, dinî bazı hükümlerin ifa edilmesinin bir aracı olarak vaciptir.

Müslümanların çoğunluğu (Ehl-i Sünnet, Şia, Mürcie'nin bir kısmı, Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Hariciler -Necedat hariç-) yönetim ve yöneticinin varlığını ilahî hükümlerin devamı ve düzenin sağlanması için gerekli görür. Yalnız yönetimin kaynağı konusunda Şia, diğer mezheplerden oldukça farklı bir düşünceye sahiptir. Ehl-i Sünnet, Mürcie, Mu'tezile ve Hariciler yönetimi belirleme ve

* Yrd. Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 03/06/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 05/07/2016

yöneticiyi seçme yetkisini topluma ait kabul ederken, Şia onu Allah'a ait kabul ediyor.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Hadis, İmamet, Hilafet, Haricilik, Mürcie, Şia, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Yönetim.

THE NECESSITY OF GOVERNMENT IN ISLAMIC SECTS

ABSTRACT

The issues related to government, in history of Islam from after the death of the Prophet continuing up to the present and preoccupied muslim mind generally and cause to divide sects in Islamic society, are the first and the most important. One of issues is a necessity of government called Imamate or Caliphate.

About the matter of government Quran, outside of general principles, has not given too much information for details. For instance, Quran has not too much explanation about the necessity of government, the selection of governor and his qualifications, the structure of state and form of government from corporate politics issues. Quran has expressed the concepts like right, freedom, equality, justice, licence, obedience and consultation as people must conform to the rules related to administration.

The Prophet Muhammad's advice and treatments about the issue of government coherence with the general framework that Quran revealed as well as the other subjects. When he died, The Prophet Muhammad don't assign Imam or Caliph after his death both apparently and secretly. He isn't even determinate any arrangement related to political field for the next period.

The matter of government continues the first and most important issue for the Islamic sects. While the majority of the Islamic sects accept to require the government, a small part of them don't think to require this. The necessity of government does not mean that this is the fundamental element of religion and faith. There is a lot of necessity that they are not accepted among the basic pillars of religion. Government is necessary as a tool for muslim people to imply some religious provisions.

The majority of muslim (Ehl al Sunnah, Shia, a part of Murjiah, the majority of Mutazila and Khariji except for Necedat) are in consensus about the necessity of government and governor for divine provisions go on and providing order. But Shia has only pretty different ideas from the other sects about the source of government. When Ehl al Sunnah, Murjiah, Mutazila and Khariji required determination of government and selection of governor for public, Shia required it for God.

Keywords: Quran, Hadith, Imamate, Caliphate, Khariji, Murjiah, Shia, Mutazila, Ehl al Sunnah, Government.

GİRİŞ

İslam kültür tarihinde merak konusu olan ve tartışılan birçok mesele vardır. Başka bir ifade ile bu kültürün realitesini ve o kültürün dallarının birbirleriyle ilişkisini anlama çabamızda büyük boşluklar vardır. Bu boşluklardan biri de, yönetim (imamet/hilafet) boşluğudur. Yönetim meselesi Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra başlayıp günümüze kadar Müslümanları en fazla meşgul eden, Müslüman toplumun firkalara bölünmesine neden olan ilk ve en önemli sorunların başında gelmektedir.¹

Yönetim ile ilgili konularda İslam toplumunun üzerinde durduğu meseleler şunlardır: Yönetim ve yöneticinin gerekliliği, yöneticinin sahip olması gereken nitelikler (özellikle Kureyşilik ayrıcalığı ve efdaliyyet meselesi), yönetimin kaynağı ve yöneticinin göreve gelme şekli, yöneticinin görev ve fonksiyonu, yönetim ve yöneticinin denetlenmesi ve yöneticinin görevden alınması gibi konulardır. Biz burada sadece İslam'da imamet veya hilafet denilen yönetimin gerekliliği konusuna ve özellikle bu konuda farklı bir yaklaşımı olan mezheplerin görüşlerine değineceğiz. Dolayısıyla bu konuda fikir beyan eden bütün mezheplerin görüşlerine yer vermeyeceğiz.

1. Kur'an ve Sünnet'te Yönetim Meselesi

Yönetim ve yönetim meseleleri hakkında, Kur'an, evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında, detaylara dair çok fazla belirlemelerde bulunmuş değildir.² Sadece genel dinî ve ahlakî ilkeler hatırlatmakla yetinilir. Mesela, toplumların yönetim şekli, üretim araçları ve gelir paylaşım biçimleri, yönetimin gerekliliği, Hz. Peygamber'den sonra yönetici kim olacak ve hangi şartları taşıyacak, devletin yapısı ve yönetim biçimi nasıl olacak? gibi kurumsal siyasetin konularına dair özel ve ayrıntılı bir açıklamada bulunmamıştır. Yönetimin tabiatı değişken olduğundan, Kur'an bu yapıya dair, bütün insanlar tarafından her zaman ve her yerde benimsenip uygulanabilecek olan genel kurallar öngörmüş ve o kurallar ışığında yönetimle ilgili tasarruflarda bulunma hakkını

¹ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul 2011, s. 113.

² Ali Abdurrazık, *İslam'da İktidarın Temelleri*, (çev. Ömer Rıza Doğrul), Birleşik Yay., İstanbul 1995, s.10.

çoğunlukla Müslüman bireylerin yetenek ve birikimlerine bırakmıştır.³ Buradan hareketle, Kur'an'da siyaset teorisi ve yönetim modeli aramanın yersiz olduğu, fakat Kur'an'ın insanın siyasî zihniyetini oluşturan bir mesaj ve yönlendirmeye de sahip bulunduğu görülür. Kur'an-ı Kerim, yönetimle ilgili insanların uyması gereken kuralları genel olarak; hak, kukuk, hürriyet, eşitlik, adalet, ehliyet, itaat, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker ve istişare (danışma) kavramları ile ifade etmiştir.

Hız. Muhammed (s.a.s)'in uygulama ve tavsiyeleri, diğer konularda olduğu gibi yönetim konusunda da, Kur'an'ın ortaya koyduğu genel çerçeveye uygunluk arz etmektedir. O'nun aslî görevi, aldığı vahyi insanlara ulaştırmak, açıklamak ve uygulamaktır. Fakat bu aslî görevin dışında, konjoktürel olarak Medine'de, içerisinde müslümanların yanında yahudi ve putperestlerin de bulunduğu bir topluluğun lideri olmuştur. O'nun bu liderliği dinin bir gereği olmaktan çok, konjoktüre bağlı siyasal bir liderliktir. Hız. Peygamber'e peygamberlik misyonu Allah tarafından verilmiştir. Fakat siyasi misyonu, hicretten sonra Medine'de karşılaştığı durum üzerine duyduğu ihtiyacı kaşılamak için kendisi üstlenmiştir. Bunlarla beraber, Hız. Muhammed(s.a.s.) öldüğünde, kendinden sonra en üst yönetici denilen imam veya halifeyi gizli veya açık olarak (Şia'nın iddia ettiği aksine) belirlememiştir. Ayrıca Hız. Peygamber, kendisinden sonraki dönemler için, siyasî alanla ilgili bir belirleme ve düzenlemede de bulunmamıştır. Öyle anlaşılıyor ki, dünyevî işlerin düzenlenmesi toplumun tamamını ilgilendiren bir konu olduğu için, kendi yöneticisini seçme yetkisi, bütün Müslümanlara ait bir hak olarak görülmüştür. Bu hakkı kullanma yetkisi, hiçbir insana ve insan zümresine bırakılmamıştır.

Gerek Kur'an-ı Kerim ve gerekse Hız. Peygamber, yönetime dair genel kuralların dışındaki alanlara ait açık bir şekilde izahlarda bulunmadıklarından dolayı, Müslümanlar arasında bu meseleler ciddi bir şekilde tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar, zamanla, kelamî, felsefî ve hukukî altyapılarını oluşturarak muhtelif mezhep ve fırkaların doğmasına zemin hazırlamıştır. Aslında hilafet/imamet denilen yönetim sorunu doğrudan İslam akaidini ya da kelamını değil, İslam hukukunu ilgilendiren bir konudur. Başka bir ifade ile yönetim, Kitap yahut Sünnet'ten çıkarılmış bir konu olmayıp "rey"den çıkarılmıştır. Dolayısıyla

³ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002. s. 47-48.

yönetim, insana bu dünya hayatında en ideal olanını gerçekleştirmeyi içeren ve dinî görevin gerekli gördüğü ve görmekte olduğu sivil bir zorunluluktur.

Kısacası, gerek Kur'an ve gerekse Hz. Peygamber'in Sünneti'nde müslümanların nasıl bir yönetim kuracağı, yöneticiyi nasıl ve hangi şartlarla seçeceği ve toplumun hangi siyasal şekil ve yöntemlerle yönetileceği konusuna neredeyse hiç temas edilmemiştir. Bunun yanında gerek insan ilişkilerinde, gerekse yönetim-birey ilişkisinde hakim olacak temel esas ve amaçlar üzerinde ısrarla durulmuş, yönetimin daima ihtiyaç duyacağı sağlam bir zemin kurulmaya ve fertlere sahip oldukları yönetim biçimlerini sağlıklı ve adaletli bir şekilde işletecek bir anlayış ve ufuk kazandırılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla hem Kur'an'da, hem de Hz. Peygamber'in Sünneti'nde yönetimin gerekli olup olmadığı direk olarak dillendirilmese de dolaylı olarak ifade edilmiştir, denilebilir.

2. İslam Mezheplerinde Yönetimin Gerekliği

Yönetim meselesi, İslam mezheplerinin ilk ve en önemli konusu olarak varlığını devam ettirmiştir. Bu mesele genelde imamet veya hilafet kavramları ile ifade edilmiştir. İmam kelimesi sözlükte “kendisine uyulan kimse” demektir. Toplumun başında bulunan ve toplumun fertlerini yönlendiren kişiler imam olarak nitelendirilmiştir. Halife kelimesi ise, sözlükte “arkada kalmak, birinin arkasından gelmek, yerine geçmek” anlamlarına gelir. Genel olarak imamet daha çok teorik yönetim, hilafet ise fiili otorite anlamlarında kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in ölümünden kısa bir süre sonra yöneticinin kimliği ve nasıl seçileceği konusunda iki temel görüş ortaya çıkmıştır. Birincisi, hilafet teorisidir. Bu anlayışa göre hilafet, dinin korunması ve dünyanın yönetilmesi hususunda peygamberlik misyonunun yerini tutmak üzere vaz'edilmiştir ve bu bakımdan ümmet içinde bu işi yerine getirecek durumda olan kimseye bu görevin verilmesi zorunludur. Bu yaklaşım, Hz. Peygamber'in siyasal otoritesi hakkında doğrudan bir değerlendirme içermiyor olsa da, dolaylı olarak onun siyasal otoritesini de dinî bir temelde gördüğü izlenimini vermektedir. İkincisi Şia'nın oluşturduğu imamet teorisidir. Bu teoriye göre; Hz. Peygamber'in hem siyasal hem de dinî otoritesi masum imam anlayışıyla devam ettirilmekte ve imama Allah'ın yeryüzüdeki temsilcisi gözüyle bakılmaktadır. Bu iki temel eğilimin dışında, hâkimiyet teorisi denebilecek pek belli olmayan üçüncü bir eğilim ise Hariciler'in temsil

ettiği ve siyasal otoriteyi lüzumsuz sayan veya yönetimi siyasal bir kabile ve aileye ait görmeyip ümmetin geneline yayan anlayıştır⁴.

2.1. Hariciler'de Yönetimin Gerekliliği

Hariciler veya Hariciyye, İslam dininin siyasî bir mezhebidir. Günümüzde Haricilerin İbadiyye kolu, Umman Sultanlığı'nda (tahmini %70) ve Zengibar'da (Tanzanya) yaşamaktadır. İslam toplumu içindeki gruplaşma hareketlerinde, zaman itibariyle ilk ortaya çıkan ve kendilerine has bir kısım siyasî ve itikadî düşünceler ortaya koyarak, bunlar uğrunda mücadele eden fırka Hariciler'dir.⁵

Harici ismi (çoğ. Havaric ve Hariciyye), bir yerden bir başka yere çıkmak yahut itaatten çıkmak, isyan etmek ve meşru otoriteye karşı başkaldırmak anlamındaki Arapça “hrc” kökünden gelmekte olup; asi (isyan eden), meşru otoriteye başkaldıran kimse anlamında kullanılmaktadır. Bu isim kendileri için, isyan ettikleri yöneticiler ve muhalifleri tarafından kullanılmış olup, daha ziyade meşru halife olan Hz. Ali'ye isyan etmeleri sebebiyle,⁶ haktan ve dinden ayrılanlar veya İslam cemaatini terk ederek uzaklaşanlar anlamında değerlendirilmiştir. Kendi ifadelerine göre ise, Allah yolunda huruc etmelerinden dolayı Hariciler adını almışlardır.

Hariciler, imamet denilen yönetim makamında bulunanlar için “emiru'l-mu'minin”⁷, “imamu'l-müslimin”, “hilafetu'l-müslimin”, “talibu'l-hak”, “imamu'l-ahkâm” gibi isimleri kullanmalarına rağmen, yaygın olarak imam ismini tercih etmişlerdir. Bir Harici fırkası olan İbadiyye, zuhur ve çıkış dönemlerinde kendilerine liderlik eden yöneticiye, “imamu'z-zuhur” ve dinî hükümleri uygulayan kişiye “imamu'l-ahkâm”, Haricî anlayışın etkin olmadığı gizlilik, yani kitman dönemindeki kişiye, “imamu'd-difaa/savunma imami”, normal şartlarda

⁴ Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti, *İlmihal II İslam ve Toplum*, II, Ankara 2015, s. 285-286.

⁵ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 83.

⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (trc. Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın), Kabcacı Yay., İstanbul 2005, s. 102.

⁷ Osman Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s. 26.

ve usulünce açık yolla seçilen imama “imamu'l-bey'a/biat edilen imam” veya imam demişlerdir.⁸

Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in tatbikatlarına rağmen, Müslümanlar kısa zaman sonra, kevnî, dinî ve siyasi otorite kavramlarını zaman zaman birbirine karıştıran tavır, anlayış ve zihniyetler geliştirmişlerdir. Daha 37/659 yılında Hariciler konuya hakimiyet perspektifinden bakarak, “*Hüküm ancak Allah'ındır*” prensibiyle yaklaşp, Allah'tan başkasının otoritesini tanımamışlardır. Kevnî, dinî ve siyâsî alanı birbirine karıştırmışlardır. Hariciler, dünyevî ve siyâsî hakimiyetle çok fazla alakası olmayan, tamamen kevnî ve kısmen de dinî olan ve mutlak gücün Allah'a ait olduğunu bildiren “*Hüküm, yalnız Allah'ındır,*”⁹ âyetine dayanarak, “Hakimiyet Allah'ındır,” demişlerdir.¹⁰ Dolayısıyla Allah'ın bizzat kendi hakimiyetini Müslümanlar vasıtasıyla gerçekleştirdiğine inanan ve kendilerini de toplumun yerine koyan Hariciler, kendilerini bu siyasi egemenliği kullanma hakkına sahip vekiller olarak gördükleri için, toplumsal otorite adına hareket etmişler¹¹ ve İslam toplumunun ilk dönemlerinde, toplumu tehdit eden pek çok şiddet eylemlerine başvurmuşlardır.¹²

Hariciler'e göre Kur'an-Kerim, gerek inançlar gerekse hayatın uygulamaları için bir kaynak olması nedeniyle gaye, ilahî şeriatın hakim olacağı ve her türlü kusurdan salim bir yönetimin tesis edilmesidir. Görüşlerinin özü, doğrudan ilahî vahye uyan bir topluluk ve ideal ümmet anlayışı idi. Böyle bir yöneticinin seçilmesi, onun tayin ve tespiti de dinî bir vazifedir. Bu fırka mensuplarına göre, toplumu idare etmesi gereken yönetici, yapılacak seçimler yoluyla işbaşına getirilmelidir.¹³

Haricilere göre inanmanın gereği, tam anlamıyla Allah'ın Kıtâp ve Şeriatı'nın hakim olacağı bir yönetimi gerçekleştirmektir. Yöneticinin

⁸ Öz, a.g.e., s. 104.

⁹ En'am, 6/57.

¹⁰ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. Ruhi Fırlı), Şa-To İlahiyat Yay., İstanbul 2001, s. 16.

¹¹ Ahmet Akbulut, “Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi”, *İslamî Araştırmalar*, Ankara 1995 s. 150.

¹² el-Malatî, *et-Tenbih*, s. 51.

¹³ Öz, a.g.e., s. 104.

görevi, Kur'an ahkâmını hakim kılmak ve toplumda adaleti sağlamaktır.¹⁴ Bu durum, kusuru olmayan ve kimsenin yanlışla düşmeden adil bir ortamda yaşayacağı bir yönetimdir. Onun hakimiyeti de Allah'a aittir. Bu sebeple yönetim-birey ilişkisi açısından adaleti temin edebilmenin yolu, Allah'ın emir ve yasaklarına uygun tarzda icrada bulunmaktır. Fitneyle ve siyasî karışıklıkla barışçıl yollar denendikten sonra, yani hakka davet işlemi gerçekleşikten¹⁵ sonra mücadele yapılması, Kur'an'ın emridir. Bu çerçevede, dayandıkları ayetler¹⁶ de bulunmaktadır. Hariciler, yönetim, yönetimin şartları, yönetici denilen imamın seçilmesi, adalet ve zulüm kavramları üzerinde durarak temel konulardaki görüşlerini içeren kuramlar oluşturmuşlardır.¹⁷

Hariciler'den Necedat fırkasına göre yönetici seçmek, ilkesel bazda bir gereklilik değildir. Onun tayini, şeriâtın vacip kılması,¹⁸ ama caiz kıldığı bir meseledir. Onlara göre, Müslümanların başında, sürekli imam denilen bir yöneticinin bulunmasına ihtiyaç yoktur.¹⁹ İhtiyaç halinde Müslümanların bir araya geleceklerini, problemlerini halledeceklerini belirtip, dolayısıyla yöneticinin gereksizliğine inanırlar. Onlara göre yönetim, mutlaka olması gereken verili bir kurum değildir. Sanıldığı gibi ne akıl, ne de din onun gerekliliğine hükmeder, hatta ihtiyaç da hissetmez. Dinin amaçlarının yönetimle gerçekleşeceğini ileri sürmek de yanlış olur. Zira dinin de, aklın da asıl gayesi, adaleti ve iyiyi gerçekleştirmektir. İnsanlar, bunu yapabilecek güce sahip bulunmaktadır. Bunu yaptıkları sürece herhangi bir yöneticiye ihtiyaç duymayacakları açıktır. Bu fırka, dinin değerleri ile yönetim arasında bir ayrım koyar. Değerlerle, sosyal-siyasal bir kurum olan yönetim arasında, zorunlu bir

¹⁴ Öz, *a.g.e.*, s. 105.

¹⁵ Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbadîyyenin Doğuşu ve Görüşleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1991, s. 108.

¹⁶ Enfal, 8/39; Hucurat, 49/9.

¹⁷ Rayyis, *a.g.e.*, s. 66.

¹⁸ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (çev. Sibgatullah Kaya), Yeni Şafak Yayınları, s. 70; Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, (çev. Hakkı Koni), Kapı Yay., İstanbul 2007, s. 95.

¹⁹ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel Ve'n-Nihal*, Beyrut 1975, I, 124; Galib b. Ali Avacıyyi, *el-Haricîî Taribubum ve Ârâubumu'l-İ'tikadiyyeti ve Merkefi'l-İslami Minbe*, Mekke 1997, s. 397.

bağ kurmaz. Yalnız adaletin ve huzurun, yönetici olmadan tahakkuk etmeyeceği durumlarda, yönetimin caiz olduğu görüşünü taşımaktadır.²⁰

Haricilerin karakteristik özellikleri göz önüne alındığında, onların din işleriyle dünya işlerini birbirinden ayırmayan, bu bağlamda siyasî yönetimi de dinsel bir muhtevada algılayan bir mantalliteden ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.²¹ Hatta burada yönetimsiz bir toplum arzuldıkları da ortaya çıkmaktadır. Haricilerin, siyasî bir konu olan yönetim meselesindeki tutum ve davranışlarını demokratik bir anlayış olarak nitelemek mümkündür. Onların bu husustaki görüş ve düşüncelerinin diğer fırkaları etkilemesi gerekirken, sosyal konulardaki bağnaz yaklaşımlarının, ibadet meselelerindeki aşırılıklarının diğer mezheplere sirayet etmesi olgusu göstermiştir ki, gerekli ortam olmadığı zaman bir fikrin doğru ve İslami esaslara uygun olması yetmemektedir.

2.2. Mürcie'de Yönetimin Gerekliliği

Mürcie ismi, geriye bırakmak, ertelemek veya geciktirmek anlamlarına gelen “rce” veya beklenti içinde olma ve ümit etme anlamındaki “rcv” kökünden gelen ism-i fail yahut sıfattır.²² Mürcie, mezhepler tarihinde büyük günah işleyen mü'minlerin azaba maruz kalmayacağını, onların durumlarının olduğu şekliyle, Allah'a irca edilmesi (havale edilmesi) gerektiği yolundaki düşüncüyü savunan ekoldür. Siyasî ve itikadî bir fırka olarak Mürcie'yi, başta Hz. Osman ve Hz. Ali olmak üzere, büyük günah işleyen herkesin durumunu, Allah'a havale ederek onların cennetlik veya cehennemlik oldukları hususunda bir fikir ortaya koymayan grupların müşterek ismi olarak belirtmek mümkündür. Ayrıca Mürcie, fiilleri niyet ve inançtan sonraya bırakanlar ve büyük günah işleyenlerin affedilecekleri konusunda ümit verenler yahut Hz. Ali'yi

²⁰ İbn Hazm, *el-Fisal*, IV, 87; et-Taftazanî, *Şerhu'l-Makasid*, II, 276; Ebu'l-A'la Mevdudî, (ö. 1979), *Hilafet ve Saltanat*, (çev. Ali Gencali), İstanbul 1972, s. 229; Henri Laoust, *La Politique de Gazali*, Paris 1970, s. 234.

²¹ M. A. Celi Ahmet, *Çağdaş Haricilik Düşüncesi Tefsir ve Hicret Cemaati Örneği*, (çev. Adnan Demircan), İstanbul 1997, s. 27; Saffet Sankaya, “Hz. Peygamber'in Devlet Reisliği ve Bunun Sonraki Nesillere Yansıması” *SDÜİF II. Kutlu Doğum Sempozyumu*, İsparta 1999, s. 114.

²² eş-Şehristanî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi “el-Milel ve'n-Nihal*, (çev. Muharrem Tan), Yeni Akademi Yay., İzmir 2006, s. 126.

hilafet sırasında dördüncü sıraya koyanlarla imanını sadece dilin ikrarı olarak görenler olarak da tarif edilmiştir.²³

Mürchie, yönetim denilen imamet konusunda fazla öne çıkmamış ve yönetime ilişkin tartışmalarda pek yer almamış bir mezheptir. Onlar daha çok, bütün dönemlerde İslam'a mensup olması koşuluyla ülkenin idaresini eline geçiren her yöneticiyi tanımayı, onunla cihada katılmayı ve hadlerin onların emriyle uygulanmasını gerekli görmüşlerdir.²⁴ Bu mezhep, yöneticinin gerekli olup olmadığı, kimler tarafından ve nasıl seçileceği meselesinde iki farklı görüş otaya koymuştur. Birincisi, yönetici seçmenin gerekli olduğu ve onun da Müslüman toplumun şura sistemine uygun bir şekilde seçilmesi gerektiği; ikincisi, insanların kendi aralarında görevleri paylaşmak suretiyle Kur'an ve Sünnet'e uygun bir şekilde hadleri uygulayıp adaleti tesis edebileceklerse, yöneticiye ihtiyaç olmadığı²⁵ şeklindedir. İlk görüş, hilafet teorisi yaklaşımına²⁶; ikincisi, Necedat fırkasının yaklaşımına yakın durmaktadır.

Mürchie Mezhebi, yönetim meselesi ile ilgili farklı görüş ve eğilimleri bünyesinde barındırmakla birlikte, yönetici olacak kişinin faziletli olmasını ve ona itaatte bulunmaya dayanan bir anlayışı kabul etmiştir. Günümüz siyaset terminolojisi ile ifade edilecek olursa, onlar daha çok, yönetici denilen halifenin halkın rızası ve seçimiyle işbaşına gelmesi gerektiğini savunmuş ve meşruiyetin kaynağını halka devretmek istemiş bir mezheptir.

2.3. Şia'da Yönetimin Gerekliliği

Şia terimi Arapça "şya" kelimesinden gelmektedir.²⁷ Kelime olarak tabii olmak, bir kimseyi veya bazı kimseleri desteklemek ve bir şeyi tasdik etmek anlamındadır. Şia kelimesi isim olarak taraftar, yardımcı,

²³ Öz, *a.g.e.*, s. 522.

²⁴ Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, s. 66; Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, s. 29.

²⁵ Neşvanü'l-Himyari, *Huri'l-İyn*, (thk. Kemal Mustafa), Beyrut 1985, s. 202.

²⁶ Kutlu, Sönmez, "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, s. 197.

²⁷ Fırlıklı, *Çağımızdan İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 133.

partizan, destekleyici, bir işi gerçekleştirmek için bir kimsenin çevresinde toplanmış olan grup ve zümre anlamına gelmektedir.²⁸

Şia genel olarak halife Hz. Osman b. Affan'ın öldürülmesinden sonra meydana gelen olaylarda Hz. Ali b. Ebu Talib tarafını tutan, onunla birlikte düşmanlarına karşı savaşan ve mücadele edenlere Hz. Ali b. Ebu Talib'in taraftarları görülmektedir.²⁹ Şia kelimesinin bu manada kullanılışı genel olarak Hz. Hüseyin'in 10 Muharrem 61/10 Ekim 681 tarihinde Kerbela'da şehit edilışinden sonraya kadar devam etmiştir.³⁰ Kerbela hadisesinden bir süre sonra Şia kelimesi, bir terim olarak Emeviler'e karşı Hz. Hüseyin'in intikamını almak, Hz. Ali ve soyunun haklarını aramak, onun nesline yardım etmek için bir araya gelenleri ve onlara taraftar olanları ifade etmeye başlamıştır.

Şia mezhebi, yönetim konusunda Müslümanlar arasındaki en önemli dinî farklılaşmayı oluşturmuştur. Çünkü onlar, imamet olarak ifade ettikleri terimin içini çeşitli vasıflarla doldurarak dinî ve siyasî otoriteyi birleştirmişlerdir.³¹ İmameti inanç esası haline getirerek, imanın olmazsa olmaz şartı haline getirmişlerdir. Böylece Kur'an'da ve Resulullah'ın Sünneti'nde yer almayan bir uygulamayı çeşitli yorum ve uydurma rivayetlerle nassî bir temele dayandırıp İslam'a mal etmeye çalışmışlardır. Dahası içlerinden çıkan müfrit grupların imamlara nispet ettikleri vasıflarla çoğu kere İslam'dan inhiraf etmişlerdir.³²

Şia mezhebi, imamet ve hilafet kavramlarını birbirinden ayırır. Onlara göre halife, Şiî olmayan, nass ve tayinle değil, başka yollarla Müslümanların başına geçen kimsedir. İmam ise, nass ve tayinle belirlenen Şiî liderdir.³³ İmamet daha çok Şiîlerce kullanılan bir tabirdir.

²⁸ Öz, *a.g.e.*, s. 113.

²⁹ eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 146.

³⁰ Fığlalı, *Çağımızdan İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 133.

³¹ Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, s. 53; Hasan Onat, "Şiî İmamet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, cilt: XXXII, s. 89-110.

³² Saffet Sarıkaya, "Hz. Peygamber'in Devlet Reisliği ve Bunun Sonraki Nesillere Yansıması", *SDÜİF II. Kutlu Doğum Sempozyumu*, İsparta 1999, s. 114.

³³ er-Rayyıs, *a.g.e.*, s. 107-109.

İmamet konusunda ilk kalem oynatanlar ve konu ile en çok ilgilenenler Şiîler olmuştur.³⁴

Şia'ya göre, ümmetin yönetimi peygamberlik görevinin bir uzantısıdır. Dolayısıyla o göreve dinî bir değer atfederler. Onlara göre bu görev, vahyin gelmesi ve dinin teşekkül etmesi kadar büyük bir öneme haizdir ve bu açıdan terk edilmesi düşünülemez. Allah'ın, peygamberlikte olduğu gibi, bu alanı da düzenlemesi gerekir. Dolayısıyla imamet, sadece meşruiyeti değil, aynı zamanda yerine getirilmesi gerekli bir vacibi ifade etmektedir. Şia fırkası genelde farklı üç grup halinde varlığını sürdürmüştür. Bu gruplar şunlardır.

2.3.1. İmamiyye'de Yönetimin Gerekliği

İmamiyye ismi, bir toplumun lideri ve öncüsü yahut öncülüğü manasına gelen imam veya imamet kelimeleriyle ilgilidir. İmama mensup olanlar yahut imameti benimseyenler anlamında bir nispet ismidir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunun dinî ve dünyevî liderliği anlamındaki imameti dinin en önemli esası olarak kabul eden ve onu temsil eden imama inanmayı, ona tabi olmayı kabul eden Şiî gruplar için kullanılan bir isimdir. İslam mezhepleri tarihi kaynaklarının bir kısmında, Rafıza ve Revafız şeklinde belirtilen İmamiyye,³⁵ daha sonraları ve özellikle günümüzde çoğu zaman İsnâaşeriyye(oniki imamcılık) ile eş anlamlı olarak kullanılmakta, bazen de her iki isim birleştirilerek el-İmamiyyetu'l-İsnâaşeriyye şeklinde ifade edilmektedir. İsmailiyye'de de imamet, dinin en önemli rüknü olması dolayısıyla, mezhep ismi olarak İsmailiyye yanında az da olsa, el-İmamiyyetu'l-İsmailiyye şeklinde de kullanılmaktadır. Fakat İmamiyye kelimesi tek başına kullanıldığında sadece İsnâaşeriyye'yi belirtmiş olmakta ve oniki imam inancını benimseyen ve Şia'nın ekseriyetini teşkil eden İsnâaşeriyye hatıra gelmektedir.³⁶

İmamiyye yahut İsnâaşeriyye, zaman zaman fikhî ve amelî anlamda, Ca'feriyye ismi ile de anılmaktadır. Bu ismi almasının sebebi,

³⁴ İbn Nedim, *el-Fibrîst*, Beyrut 1398, s. 249-250; Onat, "Şiî İmamet Nazariyesi", s. 89.

³⁵ el-Eş'arî, *Makalat*, s. 17-31; el-Bağdadî, *el-Fark*, s. 54-72; el-Malatî, *et-Tenbih*, (nşr. S. Dederling), İstanbul 1936, s. 14-26; Öz, *a.g.e.*, s. 195.

³⁶ Öz, *a.g.e.*, s. 195.

Ca'fer es-Sadık'ın fırkanın fikhî esaslarının tedvini ve sistemleştirmesi dolayısıyladır. İmamiyye ve İsnâaşeriyye isimleri fırkanın daha çok itikadî ve siyasî yönünü, Ca'feriyye ismi ise daha çok fikhî yönünü ifade etmektedir. Fakat bu üç isimden her birinin, diğerinin yerine kullanıldığını belirtmek gerekir. İmamiyye yahut İsnâaşeriyye veya el-İmamiyyetu'l-İsnâaşeriyye denildiğinde, Zeydiyye ve İsmailiyye dışında, başta İran ve Irak olmak üzere İslam dünyasının hemen her yanında bulunan ve Şia'nın ekseriyetini teşkil eden zümreler hatıra gelmektedir.³⁷

İmamiyye, imamet denilen yönetimin gerekliliğini, Mu'tezilî düşünceye ait olan "salah aslah"³⁸ düşüncesi ve dahası onun bir devamı olan "lütüf" kavramı ile açıklamıştır. Aslında bu görüş, Yüce Allah açısından "aslah (daha uygun olanı yapmak) yahut "ilahî lütuf olanı yapmak" görüşünü kabul eden Mu'tezilî görüşünün bir fer'i durumundadır. Mu'tezile'ye göre lütuf, kulun kudretini yaratmak, aklını mükemmelleştirmek, delilleri ortaya koymak, itaati yapmanın ve masiyeti de terk etmenin araçlarını hazırlamaktan ibarettir.³⁹ Bu yaklaşıma göre Allah Teala, kulların salahlarına, yani onların menfaatlerine uygun olan şeyleri yapmak zorundadır.⁴⁰ Ayrıca Mu'tezile'ye göre lütuf, peygamber göndermek yoluyla insanı taate yaklaştıran ve kötülükten uzaklaştıran bir eylemdir.⁴¹ İnsanlar lütuf ile olduklarında taate daha yakın, kötülükten daha uzaktırlar.⁴² Örneğin; dünya hayatında zorlu bir imtihana tabi tutulan insanların, bu imtihanda başarılı olabilmeleri için gerekli olan maddî ve manevî donanıma sahip olmaları, peygamberler ile desteklenmeleri ve doğru yola teşvik edilmeleri gerekir. Aksi takdirde

³⁷ Öz, *a.g.e.*, s. 195-196.

³⁸ "Salah-aslah" konusu, hk. bkz. Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 78; Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, İstanbul 1970, s. 178-179.

³⁹ er-Razî, *el-Erbain fi Usulî'd-Din*, Haydarabat, trs., s. 429; İlyas Üzüm, "Sünnilikten Şiîliğe, Şiîlikten Sünniliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri", *İslam Araştırmaları Dergisi* 1978, sayı: 1, s. 193.

⁴⁰ Nasiru'd-Din et-Tusî, *Risale-i İmamet*, s. 16-17; Öz, s. 349.

⁴¹ İbn Ebi'l Hadid, *Şerhu Nebci'l-Belağa*, nşr. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut 1965, c. II, s. 308; Hasan Onat, "Şiî İmamet Nazariyesi", s. 96.

⁴² er-Razî, *Usulü'd-Din*, s. 429.

başarılı olmaları beklenemez. Öyleyse bu hususları yerine getirmek Allah'a vaciptir.⁴³

İmamiyye, imameti peygamberlik kurumu ile mukayese ederek ortaya koymaya çalışmıştır. İmamiyye'ye göre, imamet tıpkı peygamberlik gibi aklen ve naklen zorunludur.⁴⁴ İmamet, nübüvvet gibi bizzat Allah'ın ilgilendiği temel inanç konularından biridir. Onlar, Allah'ın peygamberi tayin ettiği gibi imamı da tayin etmesi gerektiği görüşünü savunmuştur.⁴⁵ Onlara göre insanlık, Allah'ın kendisine rehberlik ve yol gösterme görevini verdiği masum ve din konusunda en yetkili bir kimseye muhtaçtır. Bu noktadan hareketle İmamiyye Şia'sı, Allah'ın imam olacak kimseye imamet görevini vermesini, tıpkı nübüvvet gibi bir lütuf kabul ederek, bu lütfun, çalışıp gayret etmekle elde edilecek bir husus olmadığı düşüncesini benimsemiştir.⁴⁶ Onlar, imametın bir lütuf, üstelik lütfun en büyüklerinden biri olduğunu, öyleyse bu lütfun da Allah'a zorunlu olduğunu⁴⁷ ileri sürmüştür. İmamiyye'nin, ilahî lütuf üzerinde açıkladığı bu gerekliliğe göre, insanlığın kurtuluşunu kolaylaştırmak için, Allah'ın zaman zaman dinî konularda onları yakine (inanç) yöneltmek ve sosyal çatışmalarını mükemmel bir adaletle çözmek üzere insanların içinden, hatasız bir rehber çıkarması kaçınılmazdır. Allah'ın hücceti olan bu rehber, kendi devrinde peygamberdir, sonrasında ise imamlardır.⁴⁸ Böylece İmamiyye mezhebinin imamet hakkındaki temel tezi, aslında Mu'tezile'ye ait olan bu salah-aslah prensibine dayanmış olmaktadır.

İmamiyye için imamet, dinin esaslarından olduğundan dolayı topluma bırakılması düşünülemez. Kirmaniye'ye göre, Resulullah'ın ebediyen yaşaması imkansız olduğuna göre, onun nübüvvet dışındaki görevlerini deruhte edecek bir imama ihtiyaç olduğu açıktır. Bu da imametın vucubiyetini gösterir. Aynı şekilde, Kur'an, Sünnet, Şeriat ve

⁴³ Mehmet Zeki İşcan, "İmamiyye Şia'sında Politik Bir Teori Olarak İmametın İmkânı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:6, sayı:10, (Kış 2002), s. 73.

⁴⁴ el-Kuleynî, *Usüli'l-Kâfi*, I, 208; eş-Şerhristanî, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 485.

⁴⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 298.

⁴⁶ Ebu Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, s. 178-179; Öz, s. 244.

⁴⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerb*, s. 751; Rayyıs, *a.g.e.*, s. 151.

⁴⁸ Rayyıs, *a.g.e.*, s. 151; Kadı Abdulcebbar, *Şerb*, s. 751.

diğer dini esasların değişmeksizin korunabilmesi için imametın vücutiyyeti zaruridir.⁴⁹ O vücutiyyet de toplumun üzerine değil Allah'ın üzerinedir.⁵⁰ Onlara göre bu görev, vahyin gelmesi ve dinin teşekkül etmesi kadar önemlidir. Bu yüzden İmamiyye, imameti nübüvvetin bir parçası olarak değerlendirmiş ve imamet kurumunu, nübüvvetin bir devamı olarak görmüştür. İmamiyye literatüründe yönetimle ilgili açıklamalarda sürekli nübüvvet atıflarda bulunulduğu ve imametın nübüvvetle kıyas edildiği görülmektedir.⁵¹

2.3.2. Zeydiyye'de Yönetimin Gerekliği

Zeydilik ya da Zeydiyye, Zeyd b. Ali'nin takipçisi olan bir Şia mezhebıdır.⁵² Kardeşi Muhammed el-Bakır'dan ayrılan Zeyd b. Ali'ye nispetle kurulan ve Zeydî fıkhını takip eden kişiler Zeydî olarak adlandırılırlar. Adını Zeyd b. Ali Zeynu'l-Abidin'den alan Zeydiyye, Şia fırkaları içinde ilk teşekkül eden fırkadır. Düşünceleri itibariyle daha mu'tedil ve gerçekçi olması sebebiyle, diğer İslamî zümrelerle uzlaşılabilir bir fırka olma özelliğini taşımaktadır.⁵³ Zeyd b. Ali'nin Emeviler'e karşı başlattığı kıyam sonucunda, Şia bünyesinde önemli bir siyasî fırka sayılan Zeydiyye, bu kıyam sonucunda ortaya çıkmış oldu. Bu grubun bütün mensupları Zeyd b. Ali'nin imametinde ittifak etmelerinden dolayı fırka Zeydiyye ismi ile anılmıştır.

Zeydiyye'yi, İmamiyye'den ve diğer mezheplerden ayıran en önemli görüş farklılığı; imamet meselesinde ortaya çıkmaktadır. Zeydiyye, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın(Haşimî) soyunu savunan eylemci aristokratik bir fırkadır. Her Şii fırka gibi Zeydiyye'nin de üzerinde en çok durduğu konu imamettir. Onlara göre Hz. Peygamber, isim ve şahıs belirterek değil, vasıfları (Haşimi olan, takva sahibi, alim, adil, cömert ve cesur bir kimse) ortaya koyarak imamı tespit etmiştir. Peygamber efendimizin

⁴⁹ Kirmanî, *el-Mesabih fi İsbati'l-İmamet*, s. 80-96; Onat, "Şii İmamet Nazariyesi", s. 100.

⁵⁰ er-Rayyıs, *a.g.e.*, s. 150.

⁵¹ el-Kummî, *Kitabu'l-Makalati'l-Fırak*, (tsh. Muhammed Cevad Meşkur), Tahran 1321/1903, s. 23 vd.

⁵² Fığlalı, *Çağımızdan İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 138.

⁵³ el-Pezdevî, *İmam Ebu'l-Yusr, Usuli'd-Din*, thk. Dr. Hans Peter Lins, Kahire 1424/2003, s. 255; Koçoğlu, "Maturidiyye'nin Temel Kaynaklarında Rafıza ve Rafızî Fırkalar", s. 223.

saydığı vasıflar, tam olarak Hz. Ali ve onun soyunda bulunmaktadır. İmamlar, kendileri hakkındaki bir vasiyet veya nass ile imam olmazlar. Gerekli nitelikleri taşıyan, imametini ilan ederek ayaklanmalı (huruc)⁵⁴ ve bu makamı hak ettiğini ortaya koymalıdır. İmamlık davası güderek öne çıkan Hz. Fatıma soyundan herkes, itaat edilmesi gereken bir imamdır. Zeydiyye bu düşüncesiyle, imameti sadece Hz. Hüseyin'in soyunun hakkı olarak gören İsmailiyye ve İmamiyye'ye muhalefet etmiş bulunmaktadır. Bu sebepten dolayı daha sonra Hz. Hasan neslinden gelenler, İmamiyye'ye değil, Zeydiyye'ye tabi olmuşlardır.⁵⁵ Zeydiyye, imamların gizliliğini, hatadan ve günahattan beri olduklarını da kabul etmez. Yani imamların günahsız olduklarını da söylemezler.⁵⁶ Takiyyeye uyarak evinde oturan, hiçbir şeye karışmayan, çocuk ve gaip imam veya beklenen mehdi gibi gerçekten değil, hükmen varsayılanlar ve cihattan geri kalan kimse, imam sayılamaz. İmam, Allah yolunda gerçek anlamda cihat eden ve mensuplarını savunan kimsedir.

Zeydiyye'ye göre zulmü ortadan kaldırmak, mazluma yardım etmek, cezai müeyyideleri uygulamak ve kamuya ait diğer görevleri yerine getirmek için imama ihtiyaç olduğu gibi, imameti tesis etmek de Müslümanlar üzerine vaciptir. İmamet, nübüvete tabidir. İmamlar, dinî hükümlerin tebliği ve yerine getirilmesi, mürtetlerle mücadele edilmesi gibi konularda peygamber makamındadır. İmamet, dinin en önemli meselelerinden biri olduğu için, imamı tanımak ve ona yardım etmek vaciptir. İmamını tespit edemeyen, adil olan imama uyup yardımcı olmayan veya zalim imamdandan uzaklaşmayan kimse, gayr-i İslamî bir konumda bulunur.⁵⁷

2.3.3. İsmailiyye'de Yönetimin Gerekliliği

İsmailiyye, Şia'nın müfrit ve batınî bir koludur. Şia'nın Hz. Ali neslinden altıncı imam Cafer es-Sadık (ö. 148/765)'in ölümünden sonra büyük oğlu İsmail'in adına ortaya çıkan bir fırkadır. İsmailiyye Şiası, Cafer es-Sâdık'ın büyük oğlu İsmail'i yedinci imam olarak kabul ederler.

⁵⁴ el-Kuleynî, I, 290.

⁵⁵ Öz, *a.g.e.*, s. 137.

⁵⁶ Fığlalı, *Çağımızdan İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 142.

⁵⁷ Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 138–145.

İmamiyye'ye göre kesin olarak açıklığa kavuşturulamamış bazı sebepler nedeniyle İsmail'de bulunan imamet görevi, küçük kardeşi Musa'ya intikal etmiştir. Bu haksızlığın İsmail taraftarlarınca ve özellikle İsmail'in arkadaşı Ebu'l-Hattab (ö. 138/755) tarafından kabul edilmeyerek "İsmailiyye" adı altında bir fırka teşekkül ettirilmiştir. Zamanla kuvvet kazanan İsmailiyye fırkası prensip ve görüşleriyle, ihtilalci bir teşkilat haline gelmiştir. Bunlar aynı zamanda İslam öncesi eski Ortadoğu, İran ve Hind dinleri ile yeni Eflatuncu felsefeden derledikleri inanışları ile Batınî inanış denilen bir akidenin mimarları olmuşlardır.⁵⁸ İsmaililerde "yedi imam" inancı değişmez bir akidedir. Bu da onlara göre yedi sayısının mübarek oluşundan kaynaklanır. Yedi gezegen, yedi kat sema birer mübarek oluş belirtisidir. Bütün sırları yedinci imam bilir ve bu sırlara batınî mana adı verilir.⁵⁹

İsmailiyye Mezhebi'ne göre, imamlık, sadece İsmail ve onun çocuklarına geçer, başka birisi bu makama sahip olamaz. İmam, yeryüzünde Allah'ın halifesidir. Bu halife Allah'ın nurunu özünde toplamıştır. Bu sebeple Allah'ın imamda zuhur ettiğine inanmak din ve imana ait bir değer taşır. İmamlık makamında bulunan kişinin her sözü ilahî bir emir niteliğine sahiptir. İmamların yaptığı her şey haktır. Onlar yanılmazlar, suç işlemezler, bu bakımdan masumdurlar. Din ve iman bu mezhebe inanmakla mümkün olur. Dine bağlanmak imama tabi olmayı gerekli kıldığından dolayı imamet denilen yöneticilik kesinlikle gereklidir.

2.4. Mu'tezile'de Yönetimin Gerekliği

Mu'tezile, İslam dininin itikadî bir mezhebidir. Mu'tezile, kelime olarak i'tizal sözcüğünden türeyerek "ayrılanlar, uzaklaşanlar, bir tarafa çekilenler" anlamına gelmektedir.⁶⁰ Büyük günah işleyen kimsenin, iman ile küfür arası bir mertebede olduğunu söyleyerek Hasan-ı Basri'nin (ö.

⁵⁸ Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 130 vd.; Fazlu'r Rahman, *İslam*, (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara 1981, s. 220 vd.; İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (çev. M. Saim Yeprem), İstanbul 1981, s. 46 vd.; Suphi es-Salih, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, (çev. İbrahim Sarmış), İstanbul 1981, s. 80 vd.

⁵⁹ Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 130 vd.

⁶⁰ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. Ruhi Fıçlalı), Şa-To İlahiyat Yay., İstanbul 2001, s. 267; Öz, *a.g.e.*, s. 321.

110/728) dersini terk eden Vâsıl bin Ata (ö. 131/148) ile ona uyanların oluşturduğu mezhep, bu isimle anılır.⁶¹ Mu'tezile, kendini "ehlül'-adl ve't-tevhid" (adalet ve tevhid ehli) diye adlandırır.⁶²

Mu'tezilî alimlerin çoğunluğu, imametın gerekli bir kurum olduğunu kabul eder ve bu gerekliliği de, dinî ve aklî bir esas olarak değil, dünyevî bir maslahat olarak görürler. Mu'tezile'ye göre yönetim, Müslümanların üzerinde düşünüp taşınarak karar verdikleri içtihadî konular arasında yer almaktadır. Onlara göre imam, toplum üzerinde velidir, onların işlerinde tasarruf sahibidir; bu itibarla İslam toplumunun imama ihtiyacı bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Şer'i hükümleri yürütmek, ülkeyi korumak, orduları yönlendirmek gibi konularda da imama ihtiyaç vardır.⁶³

Mu'tezileye göre, yönetimde aklın karar veremeyeceği veya müdahale edemeyeceği işler vardır. Bunlar: Dinin hükümlerini uygulamak (tenfizu'l-ahkam), hadlerin uygulanması (ikametü'l-hudud) ve benzeri durumlardır. Bu işlere aklın müdahalesi söz konusu olamaz;⁶⁴ zira bu işler, ancak bir yöneticiyle gerçekleştirilebilir.⁶⁵

Mu'tezile'ye göre imametın vücubu, aklen tespit edilen vaciplerden değildir. Kadı Abdulcebbar bu durumu fıkıh kaidelerine uygun bir şekilde uzun uzun izah etmektedir.⁶⁶ Bu görüşün, imametın aynı zamanda aklî bir zorunluluk olduğunu kabul eden İmamiyye mezhebine karşı geliştirilmiş bir tez olduğu görülmektedir. Buna göre, imametın zorunluluğunu ifade eden hiçbir akli gerekçe yoktur. Mu'tezile tarafından konu ile ilgili Şîa'ya ait görüşlerin, çok ağır ifadelerle eleştirildiğini görmekteyiz.⁶⁷ Buradan hareketle Mu'tezile'nin, imametın

⁶¹ [http:// www.dinahlak.com/](http://www.dinahlak.com/): erişim: 25.05.2016.

⁶² <http://www.dunyadinleri.com>: erişim: 15.06.2016.

⁶³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l- Usuli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), Kahire 1965, s. 750; Aydınlı, s. 43.

⁶⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 39,47.

⁶⁵ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 54 vd.; Kadı Abdulcebbar, *Şerb*, s. 751.

⁶⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 17 vd.

⁶⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 37-38.

gerekliği konusunda Şia'dan uzaklaşarak diğer Müslüman fırkalara yaklaştığımızı söyleyebiliriz.

Bununla birlikte imameti aklî bir zorunluluğa dayandıran Mu'tezile alimleri de mevcuttur. Ebû Osman el-Cahız (ö. 255/868), Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat (ö. 300/912), Ebu'l-Kasım el-Ka'bi (ö. 319/931) ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1045), zararın definin aklî zorunluluğuna dayanarak imametın aklî bir vacip olduğu görüşünü ileri sürerler. Diğer bir ifade ile insanın toplumsal tecrübesi, vahiy olsun veya olmasın, böyle bir kurumun olmaması durumunda, insanlığın zarar göreceğini göstermektedir. Öyle ise imamet, aklî vacipler arasında değerlendirilmelidir.

Ancak bahsi geçen Mu'tezilî düşünürler, burada İmamiyye'den farklı olarak vacibin Allah'a değil insanlara ait olduğunu benimserler.⁶⁸ Mu'tezile, imametın gerekliğini "aslah doktrinine" dayandırmayarak, bu meselenin dinin aslından olmadığını göstermiş bulunmaktadır. İmametın aklî bir zorunluluk olduğunu ileri süren Mu'tezilî alimler, görüşlerini aslah prensibine ve buna eşlik eden lütuf nazariyesine değil, uygulaması insana yüklenen "zararın savılması" ilkesine dayandırmaktadırlar. Bu da imamın belirlenmesi aşamasında sorumluluğun Allah'a değil, insana yüklenmesi anlamına gelmektedir. İmamın tayininin Allah için zorunlu olduğunu öne süren Şiiler'in yaklaşımı ile insan için iyi olanın yaratılmasını Allah'a zorunlu kılan Mu'tezile'nin yaklaşımı, burada birleşmektedir.

Mu'tezile'nin bu konudaki şiddetli muhalefetinin temelinde, Şia'nın imametın vucubiyetinin akliliği üzerinden nübüvvet ve imamet arasında bir ilişki kurması ve buradan imamın nass ile belirlenmesi, imam mefhumuna dahil ettiği günahlardan korunmuş olma ve vahiy alma gibi hususlar yatmaktadır. Konu hakkında yürütölen tartışmalar, açıkça bu sorunları da ihtiva etmektedir.

Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu yönetim ve yöneticinin gerekliğini görüşünü benimserken Ebu Bekir el-Asamm (ö. 201/816) ve Hişam b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833) gibi şahıslar ise imameti, yerine getirilmesi gereken vacipler arasında değerlendirmez.⁶⁹ Onlara göre, devlet

⁶⁸ er-Razî, *el-Erbain fi Usulî'd-Din*, (tahk. Ahmed Hicazi es-Saka), Kahire 1986, II, 255.

⁶⁹ el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, (tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Kahire 1950, II, 133; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevbid ve'l-Adl*, (tah. Abdullah

başkanına duyulan ihtiyaç, sosyal olgunlukla ilgili bir husustur. Eğer ümmet, kendiliğinden doğru yolu tutar, içlerinde fasık bulunmaz, adalet tam olarak tecelli ederse, devlet başkanına ihtiyaç olmaz.⁷⁰ Bu iki isim bazı koşullar çerçevesinde imama ve imamete gerek olabileceği fikrini savunmuşlardır.⁷¹

Şehristanî, bu konuda şunları söyler: “Hariciler’den Necedat fırkası ile Kaderiyye (Mu’tezile)’den Ebu Bekir el-Asamm ve Hişam b. Amr el-Fuvatû gibi kimseler, imametın ümmetçe yerine getirilmemesi durumunda, ceza ve kınamayı gerektirecek ölçüde bir vacip olmadığını; bunun insanların iş ve işlemlerine ilişkin bir durum olduğunu, topluluğun bireyleri arasında hakça bir ilişki, iyilik ve kötülükten sakınma çerçevesinde bir yardımlaşma, her bireyin yükümlülüğünü yerine getirme gibi bir tutumun sürüp gitmesi durumunda imama ve ona uymaya gerek kalmayacağı görüşünü öne sürmüştür.”⁷²

Eş’ari, yönetimin veya yöneticiliğın gerekliliğı konusunda, Mu’tezile’den Ebû Bekir el-Asamm’ın, çoğunluğın görüşünden farklı olarak: “Halk birbirine zulmetmezse, imama gerek kalmaz” görüşünü öne sürdüğünü bildirmiştir.⁷³

Bağdadî, Mu’tezile’den birkaç kişinin, ki bunlar; Ebu Bekir el-Asamm ve Hişam b. Amr el-Fuvatû’dır, çoğunluğa muhalefet ederek: “Halkın birbirine zulüm yapmaması durumunda, yöneticiye gerek kalmayacağını” söylediklerini aktarmaktadır. Bağdadî bu konuda Hişam’ın şu görüşleri dile getirdiğini ifade etmektedir: “Ümmetin hak üzere birleşmesi durumunda imam gereklidir. Ancak, başkaldırlılar ve karışıklıklar sonucu halk imamı öldürürse, artık halkın haktan yana birini

Âlim Mahmud-Süleyman Dünya), Kahire trs., XX/I, 48; el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (çev. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1991, s. 120. Ayrıca bkz. Aişe Yusuf el-Menaî, *Usulu’l-Akide Beyne’l-Mu’tezile ve’ş-Şiati’l-İmamîyye*, Katar 1996, s. 442.

⁷⁰ Taftazanî, *Şerhu’l-Akaid*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1980, s. 336.

⁷¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/1, 251 vd.; Murat Memiş, “İmamet Teorisi Bağlamında Mu’tezililerin Hz. Ali Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları*, 8 (2), 2010, ss. 115-146.

⁷² eş-Şehristanî, *Nihayetu’l-İkdam*, s. 481; Semih Duğayın, *Mustalabat İlmi’l-Kelam*, I, 217.

⁷³ el-Eş’arî, *Makalat*, II, 133, 460; ayrıca bkz., el-Bağdadî, *Usulu’d-Din*, s. 271.

imamlığa getirmesi vacip olmaz.”⁷⁴ Böylece Hişam, sadece bir durumda imamın varlığını gerekli görmektedir. O da toplumun güvenlik ve birlik içinde bulunduğu durumdur. Fitne ve uyuşmazlık durumunda ise gerekli değildir. Bağdadî, Hişam’ın bu yaklaşımı karşısında şaşkınlığını şu cümlelerle ifade etmiştir: “Bunun anlamı, Hz. Ali’nin imâmetini yok saymaktır. Çünkü o, Hz. Osman’ın şehit edilmesi sonrasındaki karışıklıklar esnasında imâm seçilmiştir.”⁷⁵

el-İcî ise, el-Asamm ve Hişam’ın görüşlerinin birbirine tezat teşkil ettiğini şu cümlelerle ifade etmektedir: “İmametın vacipliği konusunda bazıları görüş ayrılığına düşmüştür. Bunlar da Hişam ve yandaşları, imam seçiminin yalnızca güvenlik ve barış zamanlarında gerekliliğini, fitne dönemlerinde böyle bir gerekliliğin olmadığını savunmuşlardır. el-Asamm ve yandaşlarının da aralarında bulunduğu kimileri ise imamın, güvenlik zamanında değil de ancak, fitne döneminde gerekliliğini ileri sürmüşlerdir. Bu iki görüş, birbirine karşıttır.”⁷⁶

Hişam’ın imam seçiminin, sadece barış ve güvenlik döneminde gerekli olduğu, fitne ve kargaşa döneminde böyle bir gerekliliğin olmadığına dair görüşlerinin temelinde, imametın, fitne ve kargaşa döneminde sağlıklı bir şekilde işlemeyeceğine dair kaygılarının yattığı belirtilmektedir. Karışıklıkların olduğu bir dönemde, halkın her türlü baskıya maruz kalabileceği, bundan dolayı sağlıklı bir seçimin olamayacağı, halkın daha büyük bir istekle ve daha büyük bir çoğunlukla bu seçime katılmayacağı endişesi Hişam’ı böyle bir yaklaşım sergilemeye götürmüş olabilir. Barış ve güvenliğin olmadığı bir yerde veya zamanda imam seçmenin çeşitli sakıncaları olabileceği düşüncesi, Hişam’ın, bu tür bir görüş sergilemesine neden olmuş olabilir, denilmektedir.⁷⁷ Yönetimin veya yöneticinin zorunlu olmadığını öne süren kimseleri, bu düşünceye iten olgu, muhtemelen hilafet kurumunun gerçek amacından uzaklaşarak, zaman zaman çeşitli zulümlerin, haksızlıkların kaynağı halini almış olmasıdır.

⁷⁴ el-Bağdadî, *Usulu'd-Din*, s. 271; *el-Fark*, s. 163.

⁷⁵ el-Bağdadî, *Usulu'd-Din*, s. 272; *el-Fark*, s. 163.

⁷⁶ el-İcî, *Şerhu'l-Mevakıf*, VIII, 345.

⁷⁷ Abdurrahman S. Alim, *a.g.e.*, s. 93

Böylece Mu'tezili temsilciler, Şî'î iddialarına verdikleri cevaplar ve iddialara getirdikleri eleştiriler ile Ehl-i Sünnet ile aynı argümanları paylaşmış ve aynı yöntemi izlemiştir. Mu'tezili temsilciler, bazen Şia'nın ileri sürdüğü hadislerin sahih olup olmadığını sorgulamadan, bu hadisleri tevil yoluna gitmişler; bazen de Cahız örneğinde olduğu gibi; Şia'nın delil olarak ileri sürdüğü hadislerle karşılık, Hz. Ebu Bekir'i ön plana çıkaran hadisler ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla yöntem açısından Şia ile Mu'tezile ve hatta Ehl-i Sünnet arasında çok da büyük fark yoktur. Yöntem aynıdır. Şia geçmişin gayr-ı meşruluğunu ispatlamak için Hz. Peygamber'e sığınırken, diğerleri de geçmişin meşruluğunu ispatlamak için Hz. Peygamber'e ve tarihî tecrübelerle sığınmıştır. Mu'tezilî temsilciler, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin göreve geliş şeklini meşru bir kriter olarak kabul etmiş ve teorilerini tarihi tecrübelerle göre şekillendirme yoluna gitmişlerdir. İlk dört halifenin göreve gelme şeklini hiçbir sorgulamaya tabi tutmamışlar, aksine Şia'ya cevap vermek adına, ilk dört halifenin göreve gelme şeklinin meşru olduğunu ispatlama yoluna gitmişlerdir. Mu'tezilî temsilcilerin bu yaklaşımı, Ehl-i Sünnet yaklaşımından farklı değildir.

Mu'tezile alimlerinden büyük çoğunluğu, devlet başkanı denilen yöneticiyi tayin etmenin yani hükümet kurmanın, şer'an farz olduğunu belirtirlerken; bazıları da, devlet başkanının her zaman gerekli olmadığını söylerler. Bunlara göre yöneticiye duyulan ihtiyaç, sosyal olgunlukla ilgili bir husustur. Ümmetin kendiliğinden doğru yolu tutması, içlerinde fasık bulunmaması, adaletin tam olarak tecelli etmesi durumlarında, devlet başkanına ihtiyaç yoktur.⁷⁸ Mu'tezile'nin imamet meselesini içtihadî bir alan olarak görmesi, bu konunun daha gerçekçi bir yaklaşımla ele alınmasını sağlamıştır.

Sonuç olarak imamet konusunda, itikadî İslam fırkaları içerisinde Mu'tezile'nin özel ve farklı bir yeri vardır. Onların imamet meselesine bakışlarında belli bazı dengeleri gözettiler ve problemi çok boyutlu düşünmeye gayret ettiklerini söyleyebiliriz. Müslümanların idaresi hususunda bir takım temel kriterler belirledikleri ve bunlara sadık kalmaya çalıştıkları görülmektedir. Bununla birlikte mezhep içerisinde bir

⁷⁸ Kadi Abdulcebbar, *el-Muğni*, s. 16-195.

çeşitliliğin bulunduğu ve bunun bir çatışmaya dönüşmediğini de müşahede etmekteyiz.

2.5. Ehl-i Sünnet'te Yönetimin Gerekliği

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat⁷⁹ veya Ehl-i Sünnet genel olarak Hz. Peygamber ve ashabının, dinin esasları olarak ortaya koydukları prensipleri takip ettiklerini belirten ve onların yolunu takip edenlerin, kendileri için kabul ettiği bir isimdir.⁸⁰ İsmi'nin birinci cüz'ü olan "ehl" kelimesi, bir kimsenin eşi, akrabası, evladı, mensup bulunduğu kavmi, bir mezhebe bağlanan, bir şeyi hak eden ve ona uygun olanlar için kullanılan bir isimdir. Arap dilinde yol, sîret, gelenek, adet ve başlatılan tarz ve çıkar anlamına gelen "sünnet" kelimesi ise, İslam dini geldikten sonra terim olma özelliğini kazanarak, Hz. Peygamber'den ümmetine intikal eden yol, uygulama ve tavsiyeler gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁸¹ Ehl-i Sünnet ismi, sünnete mensup olanlar, sünneti benimseyenler yahut sünnette geçen prensiplere bağlı olup onu uygulayanlar anlamını ifade etmektedir. Hemen belirtmelidir ki bu isimlendirme, Ehl-i Sünnet dışında diğer İslam fırkalarının sünnet veya hadisi dikkate almadığı, bir delil olarak kabul etmediği anlamına gelmez. Bu sadece, bir isimlendirme meselesidir.⁸²

Erken dönem hadis kaynaklarında, sünnet ve cemaat isimleri geçmesine rağmen, bir topluluğa özel isim olan Ehl-i Sünnet ifadesi geçmemektedir.⁸³ Hz. Peygamber, ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını belirtmiş.⁸⁴ Bunların içinde, "cemaat" dışındakilerin cehenneme gideceklerini, Allah'ın rahmetinin cemaatle olduğunu belirtmiş ve cennete girmek isteyenlerin cemaatten ayrılmamaları gerektiği üzerinde ısrarla durmuştur. Bu sebeple Ehl-i Sünnet isminin

⁷⁹ Fırlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, s. 53.

⁸⁰ Öz, *a.g.e.*, s. 370.

⁸¹ Bkz. Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, "Sünnet" maddesi.

⁸² Öz, *a.g.e.*, s. 370-371.

⁸³ Fırlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, s. 53.

⁸⁴ Tirmizî, II, 107; İbn Mace, II, 1321, 1322; Ebu Davud, IV, 197-8; Darimî, I, 241; Sayın Dalkıran, "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri," *EKEV Akademi Dergisi*, 1997, c. I, sayı: 1, s. 97-115.

yanına, “cemaat” ismi de eklenmiştir.⁸⁵ Böylece isim, sünnet ve cemaat ehli anlamında kullanılmıştır.

Ehl-i Sünnet genellikle itikadî açıdan iki ana bölümde ele alınır: Bunlardan ilki; Selef yahut Selefîyye denilen, Kur’an ve Sünnet’te varit olan itikadî esasları te’vil, teşbih ve ta’til yapmadan ele alan, buna göre o esasları kabul edip inanan zümredir. İkinci grup ise; Halef yahut Halefîyye veya Mütekellimin-i Ehl-i Sünnet, yani Ehl-i Sünnet’in kelamcıları olarak da anılan zümredir. Bu ikinci zümrenin ilki, Ebu Mansur el-Maturidi’ye mensup olan Maturidiyye; diğeri ise, Ebu’l-Hasan el-Eş’ari’ye mensup bulunan Eş’ariyye’dir. Anılan bu iki zümre Selef gibi naslarda geçen ifadeleri literal olarak ele alıp inanarak kabullenmek yerine, teşbih ve tecsimî ifade eder gibi görünen sıfatları te’vil etme ve yorumlamaya yönelerek, bir anlamda mücmel iman ve bilgiyle yetinmeyen, dinin ve aklın gereklerine göre yorum getiren ekollerdir.⁸⁶ Genelde Ehl-i Sünnet tabiri, bu üç ana akımı da ifade ederek kullanılmaktadır.

Ehl-i Sünnet Mezhebi, yönetim denilen devlet başkanlığının lüzumunu kabul eden bir mezheptir. Bu mezhep, ilahî hükümlerin devamını, dirlik ve düzeninin sağlanmasını, devlet başkanlığının varlığına bağlamıştır. Devlet başkanının varlığı, Ehl-i Sünnete göre halk için zaruridir.⁸⁷ Dinî hükümlerin uygulanması, had cezalarının yerine getirilmesi, sınırların korunması, ordunun hazırlanması, zekatın toplanması, iç asayişin temin edilmesi gibi pek çok hukuki meselenin halledilmesi, ümmetin başında bir yöneticinin olmasını gerektirmektedir.⁸⁸ Dolayısıyla Ehl-i Sünnet, imameti, hem toplumsal bir gereksinime ve hem de üzerinde icma edilmiş olması sebebiyle dinî bir gerekçeye dayandırmış olmaktadır. İslam ümmetine liderlik edecek bir yöneticinin gerekliliği, daha çok toplumsal menfaatlerin yerine

⁸⁵ Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 53.

⁸⁶ Öz, *a.g.e.*, s. 375

⁸⁷ eş-Şehristanî, *Nihayetu’l-İkdam*, s. 478; Korkmaz, s. 106.

⁸⁸ eş-Şehristanî, *Nihayetu’l-İkdam*, s. 478; Ebu’l-Muin en-Nesefî, *Tabsira*, II, 431; Taftazanî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, s. 326-327.

getirilebilmesi amacıyla üzerinde icma edilen bir mesele olarak ele alınmıştır.⁸⁹

Sünnî kelimeler literatüründe, Müslüman toplum için imamet kurumunun ve yöneticinin gerekliliği konusu, “vücubul-imamet” başlığı altında ele alınıp irdelenmiştir. Meseleyi inceleme ve tartışma biçimleri ve vacip kelimesine yükledikleri anlam, nassın otoritesini öne çıkarır bir nitelik arz etmektedir. Ehl-i Sünnet genel olarak, imametın temel bir inanç konusu olmadığını ve bu konuda açık ve kesin bir kanaate varmanın gerekmediğini ifade etmiştir.⁹⁰ Böylece onlar, imametın bir toplum için gerekliliği iddiasında bulunmuşlar ve bu kurumun vacip oluşuna ilişkin ortaya konan akli ve şer’i delilleri kabule meyletmışlerdir.⁹¹

Sünnî anlayış, imametın gerekliliği hususunda Şia ile aynı düşünceyi paylaşmış olmasına rağmen, imamın bazı koşullara bağlı olarak insanlardan gizlenebileceği; ama manevi gücünü kullanmaya, Allah’ın yanında mü’minler için şefaatte bulunmaya, İslam’ı ve kainatı korumaya devam edeceği⁹² şeklindeki Şii inanca, böyle bir doktrinın imkansızlığını öne sürerek katılmamışlardır. Çünkü Ehl-i Sünnet’e göre, Müslüman toplumun ihtiyacı, şer’i ahkamı uygulayacak ve koruyacak, fey gelirlerini paylaştıracak, yetimleri evlendirecek, ordulara liderlik edecek, hak ve hukukun korunması için hakimleri atayacak; kısacası temel siyasî, cezaî ve askerî görevleri yerine getirecek ve görülebilen bir lideri gerektirmektedir.⁹³ Oysa Şii paradigmada, siyasî olmaktan çok ruhanî bir niteliğe sahip olan imam, tanınmak ve görevini yerine getirmek için görünmek zorunda değildir.

Şia’nın, yönetimin gerekliliğine, yönetici ile ilgili tayin iddialarına, onun niteliklerine ve dindeki konumuna yönelik olarak ileri sürdüğü ve

⁸⁹ eş-Şehristanî, *Nihayetu’l-İkdam*, s. 478.; ayrıca bkz. en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille*, (tah. Hüseyin Atay-Şaban Hz. Ali Düzgün), Ankara 2003, II, 431-432.

⁹⁰ el-Bağdadî, *Usulü’l-Din*, s. 271; eş-Şehristanî, *Nihayetu’l-İkdam fi ilmi’l-Kelam*, (tsh. Alfred Guillaume), yy., ts. 480 vd.

⁹¹ el-Bağdadî, *Usulü’l-Din*, s. 271 vd.

⁹² M. Farsakh Andrea, “Sünni Halifelik ile Şii İmâmlığın Mukayesesi”, *İslam’da Siyaset Düşüncesi*, (çev. Kazım Güleçyüz), İstanbul 1995, s. 175.

⁹³ el-Bağdadî, *Usulü’l-Din*, s. 271; A. Mustafa Nevin, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990, s. 175.

iman konusuna dönüştürdüğü yaklaşımlar, Ehl-i Sünnet alimlerinin yönetim mekanizmasını ve yöneticinin konumunu belirgin bir şekilde tanımlamalarını zorunlu kılmıştır. Yönetimin gerekliliği hususunda Ehl-i Sünnet, Şia'dan farklı düşünmekte ve onu, peygamberlikteki gibi aklî bir zorunluluk olarak telakki etmemekte ve yönetimin nass ile sabit olduğu düşüncesini şiddetle reddetmektedir. Ehl-i Sünnet ekolüne göre, İslam ümmetine liderlik edecek bir yöneticinin gerekliliği, daha çok toplumsal menfaatlerin yerine getirilebilmesi amacıyla üzerinde icma edilen bir mesele olarak ele alınmıştır.

Sünnî yaklaşıma göre, Hz. Muhammed (s.a.s)'in vefatı ile birlikte risalet, hem kurum olarak, hem de işlevsel açıdan sona erdiği için hilafet denilen yönetim makamına getirilen kişi, peygamberin dinî değil de siyasî liderlik misyonunu üstlenmiştir. Bu sebeple imamet, içtihadî bir mesele olarak görülmüştür.

İmamet veya hilafet konusunda görüş belirtmiş ve eser vermiş olan Ehl-i Sünnet ulemasının genelde en belirgin tercihi, iktidar merkezli bir otoriteden yana olmak ve siyasî güçten yana tavır geliştirmek olmuştur. En önemli amaçları, güvenliğin temini ve iktidarın sürekliliğinin sağlanmasıydı. Buna bağlı olarak Sünnî imamet düşüncesinde, yönetim ve meşruiyet konusunda adalete vurgu yapmak yerine daha çok güvenliğin sağlanması üzerinde durmuşlardır.⁹⁴ Belki de, gücü bilfiil elinde tutan Ehl-i Sünnet olduğu için toplumu ve sınırları koruma sorumluluğunu onlar üstlenmek zorunda kalmışlardır. Bu meyanda, yönetimin meşrulaştırılması konusunda yoğunlaşmışlar ve yöneticinin ilahî bir yetki ile yönettiği ve tebaasının ona karşı dua etme görevinin bulunduğu⁹⁵ anlayışına da sahip olmuşlardır.

İslam siyaset tarihinde, İslam'ın anlaşılması, yorumlanması ve yaşanması konusunda her mezhep kendine özgü bir yaklaşım tarzı geliştirmiştir. Siyasal, sosyal, ekonomik ve tarihî faktörlerin bir

⁹⁴ Muhammed Mescid-i Camii, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, İstanbul 1995, s. 126.

⁹⁵ Andrea M. Farsakh, "Sünnî Halifelikle Şii İmamlığın Mükayesesi", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, (çev. Kazım Güleçyüz), İstanbul 1995, s. 138; Muhammed Abid el-Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar), s. 83.

düşüncenin ortaya çıkmasında ve olgunlaşarak kurumsallaşmasında çok güçlü ve belirleyici etkide bulunduğu açıktır. Her sosyal ve siyasal hareket, içinden çıktığı bölgenin sosyal realitelerinden, tarihî tecrübelerinden ve inançlarından etkilenir. Bu durumlar farklılaştığında ortaya çıkan hareket ve düşüncenin değişmesi ve mensuplarını da etkilemesi doğal bir durumdur. Mezheplerin siyaset konusundaki yaklaşımları da, onların doğdukları şartlar ve geçirdikleri tarihî süreç içerisinde değerlendirilmeli ve dolayısıyla sahip oldukları görüşlerin arka planında yer alan tarihî, sosyo-politik ortam ve sebepler bilinmelidir.

Burada İslam Mezhepleri'nin yönetim denilen hilafet/imamet gerekliliği konusundaki görüşlerine, muhtasar olarak yer vermeye çalıştık. Mezheplerin bu konuyla alakalı tüm görüşlerini aktardığımızı söyleyemeyiz. Ele aldığımız bilgiler genel olarak özet bilgilerdir. Fakat her mezhebin kendine has bir görüşü ve usulü olsa da, gözümüze çarpan ve üzerinde dikkatle durmamız gereken asıl konu, neredeyse tüm mezheplerin, siyaset kurumunu yani bir halife/imam atamayı ve ona itaat etmeyi gerekli gördüğüdür.

Özet olarak yönetim ve yöneticinin gerekli olduğu konusunda, İslam Mezhepleri'nin çoğunluğu imamet/hilafet denilen yönetimin vacip (gerekli) olduğunu söylerken, çok küçük bir kısmı da vacip olmadığı kanaatini taşımaktadır. Ehl-i Sünnet, Şia, Mürcie'nin bir kısmı, Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu ve Hariciler -Necedat hariç- görüş birliği içindedirler. Yalnız yönetimin kaynağı konusunda Şiiiler, diğer mezheplerden oldukça farklı düşüncelere sahiptir.

Yönetim ve yöneticilik, hem fertlere dinlerinin gereklerini yerine getirme imkanı sağlayacak bir özgürlük ortamı, hem de kamu düzeninin sağlanması açısından zaruri görüldüğünden eski ve yeni literatürde üzerinde ayrıntı ile durulan bir konu olmuştur. İslam'ın emir ve yasaklarının da fert ve toplum planında huzur ve düzeni sağlamayı hedeflediği düşünülürse yönetimin varlığının vazgeçilmezliğinin, diğer toplumlar gibi Müslüman toplumlar için de kamu düzenini sağlama, birlik ve dirlik içinde yaşama gibi hayatî ve sosyal bir temele sahip bulunduğu ve bu esasa dayandığı söylenebilir.

SONUÇ

İslam düşünce tarihinde Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayıp günümüze kadar devam eden, Müslümanları en fazla meşgul eden ve Müslüman toplumun fırkalara bölünmesine neden olan ilk ve en önemli meseleler, yönetimle ilgili olanlardır. Bunlardan biri de imamet veya hilafet denilen yönetimin gerekliliği meselesidir.

İslam kültür tarihinde yönetim meselesi, genelde imamet veya hilafet kavramları ile ifade edilmiştir. İmam kelimesi sözlükte “kendisine uyulan kimse” demektir. Toplumun başında bulunan ve toplumun fertlerini yönlendiren kişiler imam olarak nitelendirilmiştir. Halife kelimesi ise, sözlükte “arkada kalmak, birinin arkasından gelmek, yerine geçmek” anlamlarına gelir. İmamet daha çok nazari manada devlet başkanlığını, hilafet ise fiili otoriteyi belirtir. Genelde Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile hilafeti, “dini koruyan ve dünyevi yönetimde nübüvetin yerini alan bir kurum” olarak tarif etmişlerdir. Şia ise imameti, “sadece dünyevî otorite yönüyle değil hem cismanî, hem ruhanî yetkiler bakımından nübüvetin devamı olan bir kurum” olarak tanımlamışlardır.

Yönetim ve siyasî meseleler hakkında, Kur'an, evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında, detaylara dair çok fazla bilgi vermemiştir. Mesela, hilafet veya imamet denilen siyasetin gerekliliği, “Hz. Peygamber'den sonra halife kim olacak ve hangi şartları taşıyacak, devletin yapısı ve yönetim biçimi nasıl olacak?” gibi kurumsal siyasetin konularına dair detaylı bir açıklamada bulunmamıştır. Kur'an genel kuralları; hürriyet, eşitlik, adalet, ehliyet ve istişare (danışma) gibi kavramlarla ifade etmiştir. Bu genel kuralların dışında siyasî alanla ilgili tasarruflarda bulunma hakkını çoğunlukla insana bırakmıştır.

Hz. Muhammed(s.a.s.)'in uygulama ve tavsiyeleri, diğer konularda olduğu gibi yönetim konusunda da, Kur'an'ın ortaya koyduğu genel çerçeveye uygunluk arz etmektedir. Hz. Muhammed (s.a.s.) öldüğünde, kendinden sonra imam veya halife olacak kişiyi gizli veya açık olarak (Şia'nın iddia ettiği aksine) belirlememiştir. O, kendisinden sonraki dönemler için, siyasî alanla ilgili bir belirleme ve düzenlemede de bulunmamıştır. Öyle anlaşılıyor ki, dünyevî işlerin düzenlenmesi toplumun tamamını ilgilendiren bir konu olduğu için, kendi yöneticisini seçme yetkisi, bütün Müslümanlara ait bir hak olarak görülmüştür. Bu hakkı kullanma yetkisi, hiçbir insana ve zümreye bırakılmamıştır.

Gerek Kur'an-ı Kerim ve gerekse Hz. Peygamber, siyasete dair genel kuralların dışındaki alanlara ait açık bir şekilde izahlarda bulunmadıklarından, Müslümanlar arasında bu meseleler ciddi bir şekilde tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar, zamanla kelimî, felsefî ve hukukî altyapılarını oluşturarak muhtelif mezhep ve fırkaların oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Yönetimin vacip (gerekli) olup olmadığı meselesinde İslam mezhepleri genel olarak şu anlayışları ortaya koymuşlardır:

Hariciler, dünyevî ve siyasî hakimiyetle hiçbir alakası olmadığı ve tamamen mutlak gücün Allah'a ait olduğunu bildiren "*Hüküm, yalnız Allah'ındır,*" ayetine dayanarak, "Hakimiyet Allah'ındır," demişlerdir. Allah'ın bizzat kendi hakimiyetini Müslümanlar vasıtasıyla gerçekleştirdiğine inanan ve kendilerini de toplumun yerine koyan Hariciler, kendilerini bu siyasî egemenliği kullanma hakkına sahip vekiller olarak gördükleri için, genelde toplumsal otorite adına hareket etmişlerdir. Haricilerden Necedat fırkasına göre, imam seçmek, ilkesel bazda bir gereklilik değildir. İmamın tayini, şeriatın vacip kılmadığı, ama caiz kıldığı bir meseledir. İhtiyaç halinde Müslümanların bir araya geleceklerini, problemlerini halledeceklerini belirtip, yöneticinin gereksizliğine inanırlar.

Mürcie, imamın kimler tarafından ve nasıl seçileceği meselesinde; birincisi, imamın, Müslüman toplumun şura sistemine uygun bir şekilde seçilmesi gerektiği, ikincisi, imamın, insanların kendi aralarında görevleri paylaşmak suretiyle Kur'an ve Sünnet'e uygun bir şekilde hadleri uygulayıp adaleti tesis edebileceklerse, imama ihtiyaç olmadığı şeklinde, iki farklı eğilimi bünyesinde barındırmıştır.

İmamiye, imamet gerekliliğini, Mu'tezili düşünce dünyasına ait bir kavram olan aslah görüşü ile açıklamaktadır. Bu yaklaşıma göre Allah Teala, kulların menfaatine yani onların salahlarına olan şeyleri yapmak zorundadır. İmamiye, imamet gerekliliğini ortaya koyarken aslah prensibini esas alarak imâmetle peygamberlik kurumunu mukayese etmiştir. İmamiye'ye göre, imamet tıpkı peygamberlik gibi aklen ve naklen zorunludur.

Zeydiyye'ye göre zulmü ortadan kaldırmak, mazluma yardım etmek, cezai müeyyideleri uygulamak ve kamuya ait diğer görevleri yerine getirmek için imama ihtiyaç olduğu gibi, imameti tesis etmek de

Müslümanlar üzerine vaciptir. İmamet, nübüvete tabidir. İmamlar, dinî hükümlerin tebliği ve yerine getirilmesi, mürtetlerle mücadele edilmesi gibi konularda peygamber makamındadır.

Mu'tezilî alimlerin çoğunluğu, imametın gerekli bir kurum olduğunu kabul eder ve bu gerekliliği de, dinî ve aklî bir esas olarak değil, dünyevî bir maslahat olarak görürler. Onların büyük çoğunluğu yönetim ve yöneticinin gerekliliği görüşünü benimserken Ebu Bekir el-Asamm ve Hişam b. Amr el-Fuvatî gibi şahıslar ise imameti, yerine getirilmesi gereken vacipler arasında değerlendirmez. Onlara göre, devlet başkanına duyulan ihtiyaç, sosyal olgunlukla ilgili bir husustur. Eğer ümmet, kendiliğinden doğru yolu tutar, içlerinde fasık bulunmaz, adalet tam olarak tecelli ederse, devlet başkanına ihtiyaç olmaz.

Ehl-i Sünnet, siyaset kurumu denilen yönetim mekanizmasının lüzumunu kabul eder. Onlar ilahî hükümlerin devamını, dirlik ve düzeninin sağlanmasını, devlet başkanlığının varlığına bağlamıştır. Devlet başkanının varlığı, Ehl-i Sünnete göre halk için zaruridir. Dinî hükümlerin uygulanması, had cezalarının yerine getirilmesi, sınırların korunması, ordunun hazırlanması, zekatın toplanması, iç asayişin temin edilmesi ve benzeri gibi pek çok hukukî meselenin halledilmesi, ümmetin başında bir yöneticinin olmasını gerektirmektedir.

Yönetim ve yöneticinin gerekli olduğu konusunda, Ehl-i Sünnet, Şia, Mürcie, Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Hariciler -Necedat hariç- görüş birliği içindedirler. Yalnız yönetimin kaynağı konusunda Şiiler, diğer mezheplerden oldukça farklı düşüncelere sahiptir. İslam mezheplerinden Ehl-i Sünnet, Mürcie, Şia ve Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu devlet başkanlığının gerekliliğini belirterek, ilahî hükümlerin devamını, dirlik ve düzenin sağlanmasını halife denilen devlet başkanının varlığına bağlarlar. Devlet ve devlet başkanının varlığı, Ehl-i Sünnet, Mürcie ve Mu'tezile'ye göre halk için; Şia'ya göre ise Allah için vaciptir.

Yönetimin gerekli olması, onun, dinin ve itikadın (inancın) aslı unsuru olduğu anlamına gelmez. Zira dinde birçok vacip vardır ki, bu vacipler dinin temel rükünleri değildir. Yönetim, dinî hükümlerin ifa edilmesinin bir aracı olarak vaciptir. Nitekim fakihler: "Kendisiyle vacip bir şeyin meydana geldiği şey de vaciptir", demişlerdir.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Kadı, *Şerhu'l- Usuli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), Kahire 1965.
- el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, (tah. Abdullah Alim Mahmud-Süleyman Dünya), Kahire trs., XX/I.
- Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da itikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (çev. M. Saim Yeprem), İstanbul 1981.
- Abdurrazık, Ali, *İslam'da İktidarın Temelleri*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İstanbul 1995.
- Ahmet, M. A. Celi, *Çağdaş Haricilik Düşüncesi Tekfir ve Hicret Cemaati Örneği*, (çev. Adnan Demircan), İstanbul 1997.
- Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.
- Aydınlı, Osman, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003.
- Akbulut, Ahmet, "Kur'ân-ı Kerîm Açısından Egemenlik Meselesi", *İslamî Araştırmalar*, Ankara 1995.
- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, (çev. Hakkı Koni), Kapı Yay., İstanbul 2007.
- Dalkıran, Sayın, "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri," *EKEV Akademi Dergisi*, 1997, c. I, sayı: 1.
- Duğayın, Semih, *Mustalihat İlmü'l-Kelâm*, I.
- Ebû Zehra, *İslam'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (çev. Sıbğatullah Kaya), Şura Yayınları İstanbul 2004.
- el-Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (çev. E. Ruhi Fığlali), Ankara 1991.
- el-Cabiri, Muhammed Abid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar).
- el-Ekber, Naşi, *Mesailü'l-İmame*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971.
- el-Eş'ari, Ebû'l-Hasan, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), Kabalcı Yay., İstanbul 2005.

- el-Kummi, *Kitabu'l-Makalati'l-Fırak*, (tsh. Muhammed Cevad Meşkur), Tahran 1321/1903.
- el-Menai, Aişe Yusuf, *Usulu'l-Akide Beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye*, Katar 1996.
- el-Malati, *et-Tenbib*, (nşr. S. Dederling), İstanbul 1936.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tabsiratu'l-Edille*, (tah. Hüseyin Atay-Şaban Hz. Ali Düzgün), Ankara 2003.
- er-Razî, *el-Erbain fi Usuli'd-Din*, (tahk. Ahmed Hicazi es-Saka), Kahire 1986, II.
- es-Salih, Suphi, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, (çev. İbrahim Sarmış), İstanbul 1981.
- eş-Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkерim, *Dinler ve Mezhepler Tarihi "el-Milel ve'n-Nibal*, (çev. Muharrem Tan), Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006.
- el-Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980.
- Usuli'd-Din*, thk. Dr. Hans Peter Lins, Kahire 1424/2003.
- Farsakh, Andrea M., "Sünni Halifelikle Şii İmamlığın Mükayesesi", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, (çev. Kazım Güleçyüz), İstanbul 1995.
- Fazlurrahman, *İslam*, (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara 1981.
- Fıgılalı, Ethem Ruhi, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla, 1997.
- Çağımızdan İtikadî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1991.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, Ankara 1967.
- İbn Hazm, *el-Fasl*, II.
- İşcan, Mehmet Zeki, "İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmamet'in İmkânı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:6, sayı:10, (Kış 2002).
- Koçoğlu, Kıyasettin, "Mâturidiyye'nin Temel Kaynaklarında Rafıza ve Rafızî Fırkalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 38.

- Kutlu, Sönmez, “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I.
- Laoust, Henri, *La Politique de Gazali*, Paris 1970.
- Lewis, Bernard, *İslam’ın Siyasal Dili*, (çev. Fatih Taşer), Kayseri 1992.
- Meheran, Muhammed Beyyumi, *el-İmametü ve Ehlü’l-Beyti*, Beyrut 1995.
- Memiş, Murat, “İmamet Teorisi Bağlamında Mu’tezililerin Hz. Ali Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları*, 8 (2), 2010.
- Mescid-i Camii, Muhammed, *Ehl-i Sünnet ve Şâa’da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, İstanbul 1995.
- Mevdudi, Ebu’l-A’la, *Hilâfet ve Saltanat*, (çev. Ali Gencali), İstanbul 1972.
- Neşvanü’l-Himyeri, *Huri’l-İyn*, (thk. Kemal Mustafa), Beyrut 1985.
- Nevin, A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990.
- Onat, Hasan, “Şû İmamet Nazariyesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, cilt: XXXII.
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul 2011.
- Sarıkaya, Saffet, “Hz. Peygamber’in Devlet Reisliği ve Bunun Sonraki Nesillere Yansıması” *SDÜİF II. Kutlu Doğum Sempozyumu*, İsparta 1999.
- Sartori, Giovanni, *Democratic Theory*, Praeger, Newyork-London 1965.
- Taftazani, Sa’duddin, *Şerbu’l-Akaid*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1980. *Şerbu’l-Makasid*, II.
- Üzüm, İlyas, “Sünnilikten Şiiliğe, Şiilikten Sünniliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 1978.
- Wilfredo, Pareto, *Sociological Writings*, Translated b. Derick Mirfin, Pall Mall Press, London 1966.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. Ruhi Fırlalı), Şa-To İlahiyat Yay., İstanbul 2001.
- [http:// www.dinahlak.com/](http://www.dinahlak.com/): erişim: 25.05.2016.

<http://www.dunyadinleri.com>: erişim: 15.06.2016.

FIKHÎ İHTİLAFLARDA İSNADSIZ RİVAYETLERİN ROLÜ:
SÜBHÂNEKE DUASINDAKİ ‘VE CELLE SENÂÜKE’
ÖRNEĞİ

Sabri ÇAP*

ÖZ

Sübhâneke duası, Hz. Peygamber’in namazda Fâtiha sûresinden evvel okuduğu dualardan olup Hanefiler ve Hanbelîler mezkûr duanın namazda okunmasını tercih etmişlerdir. Temel hadis kaynaklarında, Resûlüllah’ın ve sahâbenin içinde ‘ve celle senâüke’ ifadesinin geçtiği şekliyle Sübhâneke duasını namazda okuduklarına dair birkaç rivayet varsa da bunların isnadsız olarak nakledildikleri görülmektedir. Bununla birlikte hadis eserlerinde Sübhâneke duasından başka, içinde bu ifadenin geçtiği iki farklı dua daha nakledilmektedir. Meşhur rivâyetlerde ‘ve celle senâüke’ ifadesinin Sübhâneke duasında yer almamış olması sebebiyle bu duanın mezkûr ifadeyle birlikte namazlarda okunup okunamayacağına dair tartışmalar Hanefî fıkıh kitaplarında yer almış, fakihler bu hususta birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ekseriyetin görüşü Sübhâneke duasının ‘ve celle senâüke’ ibaresi olmaksızın bütün namazlarda okunması yönündedir. Diğer taraftan normal namazlardan ziyade, bir duadan ibaret olduğundan cenaze namazlarında mezkûr duaya bu ifadenin eklenebileceği görüşü, bilhassa ilmihallerde ve uygulamada adeta bir zorunluluğa dönüşmüştür. Bu çalışmada söz konusu duanın temel hadis eserlerindeki keyfiyeti ile Hanefî fakihlerin namazlarda okunup okunmaması hakkındaki görüşleri, hadis ve fıkıh kaynakları dikkate alınarak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Cenâze namazı, Sübhâneke, dua, hadis, fıkıh, meşhur rivâyet.

* Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi; sabricap@hotmail.com

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 03/06/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 27/06/2016

THE ROLE OF NARRATIONS IN JUDICIAL DISPUTES WHICH DON'T
HAVE ANY ISNAD: THE CASE OF *WA JALLA THANĀUKE* IN
SUBĤĀNAKA PRAYER

ABSTRACT

“Subĥānaka” is one of the prayers (*duā*) of the Prophet recited by him before Sūrat al-Fātiĥah in his all prayers (*salāt*), and Ḥanafī and Ḥanbalī jurists preferred to be recited it in *ṣalāt* before Fātiĥa. In the basic hadith sources, there are a few narrations indicating that the Prophet and his Companions recited “this *duā*” including the expressing of “*wa jalla thanāuke*”, but these narrations were transmitted without any chain (*isnād*). However, *ḥadīth* books transmitted two different prayers apart from *Subĥānaka* which include the statement “*wa jalla thanāuke*”. According to the famous narrations about *Subĥānaka* prayer, it doesn't include “*wa jalla thanāuke*”, therefore it was discussed by Hanafī scholars and these discussions took place in their books whether it should be recited in *ṣalāt* along with “*wa jalla thanāuke*”, and jurists put forward different views. Nevertheless, the majority of jurists held the opinion that *Subĥānaka* must be recited with “*wa jalla thanāuke*” in all prayers. On the other hand, the view regarding this expression can be added in the funeral prayers, because the funeral prayer is just a prayer rather than *ṣalāt*. But this view turned into almost a necessity and application especially in catechism (*ilmihāl*) books. In this study, therefore we will study the situation of the mentioned *duā* in basic hadith books and the views of Ḥanafī jurists on whether it should be recited in the prayer, by considering the sources of *ḥadīth* and *fiqh*.

Keywords: Funeral prayer, Subĥānaka, Duā, Ḥadīth, Fiqh, Famous narration

GİRİŞ

Herhangi bir hüküm bildiren veya ibadetlerin uygulamaları hakkında bir açıklamada bulunan rivâyetlerde râvîlerin nakil esnasındaki tasarrufları, râvîlere dayanan eksik veya ziyade lâfızlar, mâna ile rivâyet gibi durumlar, fakihlerin birbirinden farklı ictehadlarına yol açmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bizzat kendisinin farklı uygulamaları da ibadetlerin tatbikinde mezhepler arasında farklı ictehadların sebeplerinden biridir. Her bir sahâbî, Hz. Peygamber'den hangi uygulamaya şahit olmuşsa onu hayatı boyunca tatbik etmeye çalışmış ve etrafındaki insanlara da bunu Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) uygulaması olarak öğretmiştir. Fikhî mezhepler bazı farklılıklarla beraber sahâbe kavlini veya uygulamalarını fikhî

hükümlerin kaynaklarından biri olarak kabul etmiştir. Bir rivâyetin sıhhati hususundaki ihtilaflar ve râvînin adalet ve zapt durumu da rivayetler hakkındafarklı hükümler verilmesine neden olmuştur. Diğer taraftan bir kısım fikhî uygulamalar ilk devirlerden itibaren teamül olarak devam ederken, bunların kaynağı durumundaki rivâyetler sonraki dönemlere isnadlarıyla birlikte nakledilmemiş olabilmektedir.

Fakihler bir hadisten farklı hükümler çıkarmakla birlikte bazen de sonraki dönemlerde sağlam bir rivâyete dayanmayan bazı uygulamalar halk arasında revaç bulmakta vevazgeçilmez bir hükme dönüşebilmektedir. Bazen de bir mezhep içinde her hangi bir konu hakkında farklı görüşler mevcutken bunlardan biri yaygınlık kazanmakta ve diğerleri gözardı edilebilmektedir. Benzer bir durum Hanefî mezhebinde bütün namazlarda iftitah tekbirinden sonra okunması gereken Sübhâneke duasının, cenâze namazında *'ve celle senâüke'* ifadesiyle birlikte söylenmesi hakkında söz konusudur. Erken dönem Hanefî fıkıh kaynaklarının aksine bilhassa ilmihallerde ve son dönem fıkıh kaynaklarında bu ifadenin sadece cenâze namazında ve mutlaka okunması gerektiğine dair değerlendirmeler görülmektedir. Yine cenâze namazı öncesinde insanlara namazın kılınışı tarif edilirken Sübhâneke'nin ısrarla *'ve celle senâüke'* ile birlikte okunması hatırlatılmaktadır. Biz bu ifadenin temel hadis eserlerindeki durumunu ve Hanefî fakihlerin bu ifadenin namazlarda okunup okunmaması hakkındaki görüşlerini fıkıh kaynaklarını dikkate alarak değerlendirmek istiyoruz. Bütün namazlarda Sübhâneke duası mezkûr ifade ile birlikte okunabilir mi? veya cenâze namazında Sübhâneke'yibu ifade ile beraber okumak ne derecede zorunludur? Hadis kaynakları ve Hanefî fıkıh eserleri dikkate alındığında bu hususta nasıl bir sonuca ulaşılabilir? Bu soruların cevabını bulmak için önce Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) namaza başlarken okuduğu duaları nakleden hadis eserlerini ve cenâze namazında Sübhâneke duasının okunmasıyla ilgili görüşlerin yer aldığı fıkıh kitaplarını gözden geçirmeye çalışacağız.

1. Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) Namaza Başlarken Okuduğu Dualar

Rivâyetler dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in farz veya nâfile namazlarda iftitah tekbirinden sonra birbirinden farklı dualar okuduğu görülmektedir. Bu farklılık Resûlullah'ın (s.a.v.) bilhassa gece namazlarında okuduğu dualarda yoğunlaşmaktadır. Bunlardan bazılarının

Hız. Peygamber (s.a.v.) tarafından daha çok tekrarlandığı anlaşılmaktadır. Sahâbeden her bir hayatları boyunca Resûl-i Ekrem'den (s.a.v.) duydukları veya öğrendikleri duaları okumuşlar ve sonraki nesillere aktarmışlardır. Bunun bir sonucu olarak sahâbeden muhtelif iftitah duaları nakledilmiştir. Fıkî mezhepler ise merfû veya mevkuf olarak nakledilen bu dualardan birini esas almışlardır.

Hız. Âişe (ö. 58/677) ve Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693) başta olmak üzere bazı sahâbiler Hız. Peygamber'in (s.a.v) namaza başlarken Sübhâneke duasını okuduğunu rivâyet etmişlerdir. Hız. Âişe'nin rivâyetine göre "Resûlullah (s.a.v.) namaza başladığında 'Sübhâneke Allâhümme vebihamdike vetebâra kesmüke veteâlâ ceddüke velâ ilâhe ğayruk' derdi."¹ Resûlullah'ın (s.a.v.) namaza başlarken Sübhâneke okuduğunu nakleden diğerk bir rivâyet ise Ebû Saîd el-Hudrî'ye aittir.² Ancak bu rivâyetlerin bir kısmında Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) Sübhâneke'yi gece namazlarında okuduğu belirtilmektedir. Namaza başlayınca Sübhâneke okunmasıyla ilgili uygulama bazı sahâbeden mevkûf olarak da rivâyet edilmektedir.³ Tirmizî

¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 119; Tirmizî, "Ebvâbü's-Salât", 65; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 1; Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Muhammed en-Nisâburî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek 'ale's-sahîbeyn* (I-IV), thk.: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1411/1990, I, 235; Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995), *es-Sünen* (I-IV), thk.: Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, tsz., I, 299; Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî (ö. 321/933), *Şerhu Ma'âni'l-âsâr* (I-V), thk.: Muhammed Zehrâ en-Neccar, Muhammed Seyyid Câdülhak, Âlemü'l-kütüb, I. Baskı, 1414/1994, I, 198, No: 1173.

² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (I-XVI), thk.: Muhammed b. Abdullah el-Cum'a ve Muhammed b. İbrahim el-Lahyerân, Mektebetü'r-rüşd Nâşirün, I. Baskı, 1425/2004, II, 58, No: 2413; Tirmizî, "Ebvâbü's-Salât", 65; Ebû Dâvûd, "Salât", 119; Nesâî, "İftitah", 18; Dârimî, "Salât", 33; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 1; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, (ö. 241/855), *el-Müsned* (I-VI), el-Mektebül-İslâmî, 5. Baskı, Beyrut 1405/1985, III, 50; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (I-XI), thk.: Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, III. Baskı, Beyrut 1424/2003, II, 52, No: 2349; Tahâvî, *Şerhu Ma'âni'l-âsâr*, I, 198, No: 1171.

³ Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 54-55, 57, 58, No: 2399-2402, 2406, 2407, 2412, 2416; Müslim, "Salât", 52; Dârekutnî, *es-Sünen*, I, 299-301; Beyhakî, *es-Sünen*, II, 52, No: 2350 (Hız. Ömer'den); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 55, No: 2405 (Hız. Ebû

(ö. 279/892) bu hususta Hz. Ali(ö. 40/660), Âişe, İbn Mes'ûd(ö. 32/652), Câbir(ö. 78/697), Cübeyr b. Mut'im(ö. 59/678) ve İbn Ömer'den (ö. 73/692) de rivâyetler olduğunu belirtir. Ona göre Ebû Saîd el-Hudrî rivâyeti bu konuda en meşhur olanıdır.⁴

Sübhâneke duası, Resûl-i Ekrem (s.a.v.) ve bazı sahâbenin namaza başlarken okudukları bir dua olarak rivâyet edildiği gibi, İbn Mes'ûd'dan nakledilen diğer bir hadiste bu duanın Allah'a en sevimli gelen söz olduğu belirtilmektedir. Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Allah'a en sevimli söz kulun ‘Sübhâneke Allâhümme vebihamdike vetebâra kesmüke veteâlâ ceddüke velâ ilâbe ğayruk’ demesidir. Allah'ın en çok gazaplandığı söz de bir kişinin diğer birine ‘Allah'tan kork’ demesi, onun da cevap olarak ‘sen kendine bak’ demesidir.”⁵ Hadiste namazda Sübhâneke okumanın faziletinden mi yoksa herhangi bir dua olarak bunun faziletinden mi bahsedildiği açık değildir.

Hz. Ali'den rivâyet edilen diğer bir hadis Resûl-i Ekrem'in(s.a.v.) namaza başlarken başka bir dua daha okuduğunu bildirmektedir. Bu rivâyete göre “Resûlullah (s.a.v.) namaza başlarken tekbir alır ve ‘vecehtü veckiye lillezî...’ duasını okurdu.”⁶ Hz. Peygamber'in (s.a.v) namaza başlarken

Bekir'den); Dârekutnî, *es-Sünen*, I, 302 (Hz. Osman'dan); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 55, No: 2409 (İbn Mes'ûd).

⁴ Tirmizî, “Ebvâbü's-Salât”, 65. Tirmizî Abdullah b. Mübârek'ten tesbih namazında Sübhâneke okunmasıyla ilgili bir rivâyete daha yer verir (Tirmizî, “Vitr”, 19). İbn Ebî Şeybe Dahhâk'tan maktû bir rivâyete daha yer verir (*Musannef*, II, 58, No: 2414).

⁵ Bkz. Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (I-X), thk.: Hasan Abdülmun'im Çelebi, Müessesetü'r-risâle, I. Baskı, Beyrut 1421/2001, IX, 313-314, No: 10619, 10620, 10622 (son iki rivâyet mevkûfur ve bazı mevkûf rivâyetlerde ‘*ehabbe'l-kelem*’ kısmı sonda yer almaktadır); Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali (ö. 303/915), *Ameli'l-yevm ve'l-leyle*, thk.: Fârûk Hammâde, Müessesetü'r-risâle, 2. Baskı, Beyrut 1406, I, 488-489, No: 849, 852 (ikinci rivâyet mevkûfur); Dabbî, Fudayl b. Gazvân (ö. 195/810), *ed-Duâ*, thk.: Abdülaziz b. Süleyman, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1419/1999, s. 285 (mevkûf). İbn Ebî Şeybe ise İbn Mes'ûd'dan mevkûf olarak hadisin sadece ilk kısmını nakleder. Bkz. *Musannef*, II, 58, No: 2415.

⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 57, No: 2411; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 201, 202; Ebû Dâvûd, “Salât”, 118; Nesâî, “İftitâh”, 17; İbn Mâce, “Cemâat”, 61; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 69 (Ebû Saîd el-Hudrî'den). Elbânî Hz. Peygamber'in bu duayı farz ve nâfilelerde okuduğunu söylemektedir. Bkz. Elbânî, Muhammed Nâsıruddin,

sıklıkla okuduğu dualardan biri de Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) naklettiği '*Allâhümme bâid beynî ve beyne hatâyâye...*' duasıdır. Ebû Hüreyre şöyle demektedir: "*Resûlüllah (s.a.v.) iftitah tekbirini aldığı anda tekbir ile kıraat arasında sükkût ederdi. Dedim ki: anam-babam sana feda olsun yâ Resûlellah! Tekbir ve kıraat arasında sükkût ettiğini görüyorum. Bu esnada ne dediğini bana söyler misin? Resûlüllah (s.a.v.): 'Allâhümme bâid beynî ve beyne...' diyorum dedi.*"⁷ Resûl-i Ekrem (s.a.v.) namaza başlarken bunlardan başka dualar da okumuştur.⁸ Bunların büyük bir kısmı ise bilhassa gece namazlarındadır. Resûlüllah'ın (s.a.v.) namaza iftitah tekbirinden sonra doğrudan Fâtîha sûresi ile başladığı rivâyetleri de güvenilir kaynaklarda yer almaktadır.⁹

Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) namaza başlarken okuduğu dualarla ilgili zikredilen rivâyetlerden hareketle dört mezhebin namaza başladıktan sonra okunacak dua hakkındaki görüşleri kısaca şöyle oluşmuştur: Hanefiler¹⁰ ve Hanbelîler¹¹ istiftah duası olarak Hz. Peygamber'in namaza

Sıfatı salâti'n-nebî mine't-tekbîr ile't-teslîm ke enneke terâhâ, el-Mektebü'l-Meârif, X. Baskı, Riyâd, tsz, s. 93.

⁷ Buhârî, "Ezân", 89; Müslim, "Mesâcid", 147; Ebû Dâvûd, "Salât", 121; Nesâî, "Tahâret", 48; "İftitâh", 15; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 1; Dârimî, "Salât", 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 231, 495. Elbânî, Resûl-i Ekrem'in bu duayı farz namazlarda okuduğunu belirtmektedir. Bkz. *Sıfatü Salâti'n-nebî*, s. 91.

⁸ Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) namaza başlarken okuduğu diğer bazı dualar için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 56, No: 2408, 2409; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 200; Ebû Dâvûd, "Salât", 118; Nesâî, "İftitâh", 16; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 2. Elbânî, Resûlüllah'ın namazı hakkındaki eserinde *Kıraate Başlarken Okunan Dualar* başlığı altında 12 farklı dua zikretmektedir. Bkz. Elbânî, *Sıfatü salâti'n-nebî*, s. 91-95.

⁹ "*Resûlüllah (s.a.v.) namaza tekbir ile başlar ve kıraate de Fâtîha sûresi ile başlardı.*" Buhârî, "Ezân", 89; Müslim, "Salât", 52, 240; Ebû Dâvûd, "Salât", 121, 122; Nesâî, "İftitâh", 20; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 31.

¹⁰ Bkz. Şeybanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad, (ö. 189/805), *Kütübü'l-Âsâr* (I-II), thk.: Ahmed İsa el-Mu'sarâvî, Darus-Selam, I. Baskı, Kahire 1427/2006, I, 141; *el-Asl=el-Mebsût* (I-V), thk.: Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Âlemül-kütüb, I. Baskı, Beyrut 1410/1990, I, 28-29; Kâsânî, Alâaddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Hanefî (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-sânâi' fî tertîbi's-şerâi'* (I-X), thk.: Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, II. Baskı, Beyrut 1424/2003, II, 30.

¹¹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Mesâil*, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel rivayeti, thk.: Zühreyr eş-Şâviş, Mektebetü'l-islâmî, I. Baskı, Beyrut, 1401/1981, s. 75; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme (ö.

Sübhâneke ile başladığını bildiren rivâyetleri ve Hz. Ömer'in uygulamasını esas alarak 'Sübhâneke' duasını tercih etmişlerdir. Mâlikîler ise Resûlüllah, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in namaza Fâtiha sûresi ile başladığı rivâyeti esas alarak herhangi bir dua okunmasını mekruh kabul etmişler, namaza doğrudan Fâtiha sûresi ile başlanmasını kabul etmişlerdir.¹² Şâfîilerin tercih ettiği dua ise Hz. Ali'nin naklettiği 'vecebtü vechiye lillezî...' duasıdır.¹³

2. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Cenâze Namazında Okuduğu Dualar

Kütüb-i Sitte gibi temel hadis kaynakları dikkate alındığında bize Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) kıldığı veya kıldırıldığı az sayıdaki cenâze namazı hakkında bilgi ulaşımıştır. Hadislerde daha ziyade Resûlüllah'ın (s.a.v.) her bir tekbirden sonra okuduğu duaların ayrıntılı nakli yerine sadece üçüncü tekbirden sonra okunan duaların yer aldığı görülmektedir. Hemen hemen bütün musannef, câmi ve sünen türü hadis eserlerinin ana bölümlerinden biri de *Kitâbü'l-cenâiz*'dir. Ancak Dârimî'nin (ö. 255/869) Sünen'i dışındaki pek çok temel hadis kaynaklarında yer alan bu bölümde, musanniflerincenâze namazında okunacak dualarla ilgili çok az sayıda rivayete yer verdikleri görülmektedir. Meselâ, Kütüb-i Sitte dikkate alındığında; *Kitâbü'l-cenâiz*'de 98 bâbta 160'a yakın hadise yer veren Buhârî(ö. 256/869), cenâze namazındaki kıraate sadece bir bâb ayırmış (66.bâb,*bâbü Kıraati Fâtihati'l-kitâb ale'l-cenâzeti*) ve bu bâbta İbn Abbas'tan bir rivâyette bulunmuştur. Bu rivâyete göre Talha b. Abdullah b. Avf der ki: "İbn Abbas'ın arkasında kaldığım bir cenâze namazında oFâtiha sûresini okudu ve 'bunun sünnet olduğunu bilesiniz diye yaptım' dedi."¹⁴ Buhârî bu bölümde cenâze namazının kılınışı ile ilgili başka bir hadis zikretmemiştir.

620/1223), *el-Muğni* (I-XV), thk.: Abdullah b. Abdülmuhsin, Abdülfettah Muhammed, Dâru âlemi'l-kütüb, III. Baskı, Riyad 1417/1997, II, 141.

¹² Bkz. Mâlik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (I-IV), Sahnûn b. Said et-Tenûhî rivayeti, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1415/1994, I, 262-263; Karafî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim (ö. 684/1285), *es-Zehîra* (I-XIV), thk.: Muhammed el-Haccî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, II, 176-177.

¹³ Bkz. Şâfîî, Muhammed b. İdris eş-Şâfîî (ö. 204/820), *el-Ümm* (I-XI), thk.: Rıfat Fevzi Abdülmuttalib, Dâru'l-vefâ, I. Baskı, 1422/2001, II, 240-241.

¹⁴ Buhârî, "Cenâiz", 66.

Müslim (ö. 261/875) ise *Kitâbü'l-cenâiz*'de 107 hadise yer verir. O da cenâze namazında okunacak dualarla ilgili sadece Avf b. Mâlik'ten (ö. 73/692): "*Resûlüllah bir cenâze namazı kıldı ve onun duasını ezberledim. Şöyle diyordu: Allâhümmeğfir lehû verhambü ve âfihû...*" râvî der ki: *namazı kılınan kişi yerine kendimin olmasını temennî ettim.*"¹⁵ Bu, üçüncütekbirden sonra okunan dualardan biridir. Fâtihâsûresinin okunması ile ilgili bir rivâyete yer vermeyen Müslim, cenâze namazındaki tekbirlerin sayısının dört olduğu ile ilgili ise iki farklı olay hakkında yedi rivâyete yer verir.¹⁶ Müslim gibi diğer hadis kaynaklarında da cenâze namazında okunacak dualardan çok cenâze namazının tekbir sayıları hakkında rivâyetlerin olduğu görülmektedir.

Ebû Dâvûd(ö. 275/888) *Kitâbü'l-cenâiz*'de 152 hadis nakleder. O Abdullah b. Avf'tan İbn Abbas'ın cenâze namazında Fâtihâsûresini okuduğunu ve bunun sünnet olduğunu söylediğini,¹⁷ Ebû Hüreyre'den ise Resûlüllah'ın '*Allâhümme ente Rabbühâ ve ente halaketebâ...*' duasını¹⁸ ve '*Allahümmeğfir libayyinâ ve meyyitinâ...*'duasını okuduğuna dair iki hadisi nakletmektedir.¹⁹ Ebû Dâvûd ayrıca Vâsile b. el-Eska'dan(ö. 83/702) "*Resûlüllah'ın bir cenâze namazında 'Allâhümme inne fülâne'bne fülânin fi zîmmetike fekahî fitnete'l-kabri...*' duasını okuduğunu nakleder.²⁰ Ancak bu rivâyetlerde duanın kaçınıcı tekbirden sonra olduğuna dair bir açıklama yoktur.

Kitâbü'l-cenâiz'de 114 hadis nakleden Tirmizî(ö. 279/892), Ebû Hüreyre ve Vâlidü Ebî İbrahim el-Eşhelî vasıtasıyla Resûlüllah'tan '*Allahümmeğfir libayyinâ...*' duasını,²¹ Avf b. Mâlik'ten merfû olarak '*Allâhümmeğfir lehû verhambü...*' duasını²² ve İbn Abbas'tan Resûlüllah'ın

¹⁵ Müslim, "Cenâiz", 85, 86. Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 480, No: 11461.

¹⁶ Bkz. Müslim, "Cenâiz", 62-68.

¹⁷ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 55.

¹⁸ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 56.

¹⁹ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 56.

²⁰ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 56.

²¹ Tirmizî, "Cenâiz", 38.

²² Tirmizî, "Cenâiz", 38.

cenâze namazında Fâtiha sûresini okuduğunu nakleder.²³ Tirmizî, bazı sahâbenin ve diğerlerinin ilk tekbirden sonra cenâze namazında Fâtihasûresinin okunmasını kabul ettiklerini, Şâfi(ö. 204/819), İbn Hanbel(ö. 241/855) ve İshâk'ın (ö. 238/852) görüşünün de bu yönde olduğunu söyler. Diğer bazı ehl-i ilme göre ise cenâze namazında kıraat (Kur'an okuma) yoktur. Cenâze namazı Allah'a senâ, Peygamber'e salavât ve meyyite duadır. Bu Sevrî(ö. 161/777) ve diğer bazı Kûfelilerin de görüşüdür.²⁴

Cenâze ile ilgili en geniş bölüme yer verenlerden birinin de Nesâî(ö. 303/915) olduğunu söyleyebiliriz. O *Kitâbü'l-cenâiz*'de 121 bâbta 270 hadis rivâyet etmiştir. Nesâî, Avf b. Mâlik'ten merfû olarak "*Allabümmağfir lehü verbambü...*" hadisini (iki rivâyet), Vâlidü Ebî İbrahim'den merfû olarak "*Allabümmağfir libayyinâ ve meyyitinâ...*" duasını, İbn Abbas'tan mevkûf olarak Fâtiha sûresini okuduğunu (üç rivâyet) ve Ebû Ümâme'den (ö. 86/706) cenâze namazında sünnet olanın ilk tekbirden sonra Fâtiha sûresinin okunması olduğunu nakleder.²⁵ Ebû Ümâme rivâyetinde Fâtiha sûresinin ilk tekbirden sonra okunmasının sünnet olduğu belirtilirken, diğerlerinde duanın hangi tekbirden sonra okunduğu tasrih edilmemiştir.

İbn Mâce (ö. 273/886) ise *Kitâbü'l-cenâiz*'de 205 hadise yer verir. O, İbn Abbas'tan Resûlullah'ın cenâze namazında Fâtiha sûresini okuduğunu²⁶, EbûHüreyre'den merfû olarak '*Allâbümmağfir libayyinâ...*' duasını²⁷, Vâsile b. el-Eska'dan merfû olarak '*Allâbümme inne fülâne'bne fülânin...*' duasını²⁸ ve Avf b. Mâlik'tenmerfû olarak '*Allâbümme salli aleyhi vağfir...*' duasını nakleder.²⁹ Bu rivâyetlerde de duanın hangi tekbirden sonra okunduğu açıklanmamıştır.

²³ Tirmizî, "Cenâiz", 39 (iki rivâyet vardır ve ikincisi mevkûftur).

²⁴ Tirmizî, "Cenâiz", 39.

²⁵ Nesâî, "Cenâiz", 77.

²⁶ İbn Mâce, "Cenâiz", 22. İbn Mâce Ümmü Şerîk'ten de Resûlullah'ın cenâze namazında Fâtiha sûresini okumayı emrettiğini rivâyet eder (İbn Mâce, "Cenâiz", 22).

²⁷ İbn Mâce, "Cenâiz", 23.

²⁸ İbn Mâce, "Cenâiz", 23.

²⁹ İbn Mâce, "Cenâiz", 23.

İmam Mâlik'in(ö. 179/795) *Kitâbü'l-cenâiz*'de 16 bâbta 56 hadise yer verdiği Muvatta'ında Resûl-i Ekrem'den nakledilen bir dua yer almaz. O sadece Ebû Hüreyre'den mevkûf olarak Ebû Saîd el-Makburî'nin kendisine cenâze namazını nasıl kıldığını sorması üzerine "*cenâze konulunca tekbir aldım, Allah'a hamd ettim, Resûlüne salavât getirdim sonra da 'Allâbümmennehû abdüke ve'bnü abdike ...' şeklinde dua ettim*" dediğini rivâyet eder.³⁰

Kütüb-i Sitte'den sonra tasnif edilmiş olan bazı eserlerde ise Resûlüllah'ın cenâze namazının her bir tekbirinden sonra okuduğu dualarla ilgili daha ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Hâkim (ö. 405/1014) ve Beyhakî(ö. 458/1066)Câbir b. Abdullah'tan Resûlüllah'ın (s.a.v.) cenâze namazında dört tekbir aldığı ve ilk tekbirden sonra Fatiha sûresini okuduğunu rivâyet etmektedir.³¹ Taberânî'nin(ö. 360/971) İbn Abbas'tan bir rivayetine göre ise Resûlüllah (s.a.v.) Câbir b. Atık veya Sehl b. Atık'in cenâze namazında ilk tekbirden sonra Fâtiha sûresini, ikinci tekbirden sonra kendisine ve diğer peygamberlere salavât okumuş, üçüncü tekbirden sonra ölüye, dördüncü tekbirden sonra ise bütün mü'minlere dua etmiştir.³²

Elbânî, Resûl-i Ekrem'den cenâze namazında okuduğu nakledilen ve Avf b. Mâlik, Ebû Hüreyre, Vâsile b. el-Eska' ve Yezîd b. Rukâne el-Muttalib vasıtasıyla rivâyet edilen dört dua tespit edebildiğini

³⁰ Muvatta', "Cenâiz", 17 (Rivâyet için ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 486, No: 11485. Bu rivâyette Ebû Hüreyre'nin üçüncü tekbirden sonra okuduğu dua farklıdır). Mâlik, Saîd b. el-Müseyyeb'ten de Ebû Hüreyre'nin bir çocuk cenâzesinde "*Allâbümmennehû e'izhü min azâbi'l-kabr*" dediğini (Muvatta', "Cenâiz", 18), ayrıca Nâfî'den İbn Ömer'in cenâze namazında Kur'an'dan bir şey okumadığını da rivâyet eder. (Muvatta', "Cenâiz", 19). Mâlik'in toplam üç rivâyeti vardır. Rivâyet için ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 486, No: 11485 (Burada Ebû Hüreyre'nin üçüncü tekbirden sonra okuduğu dua farklıdır).

³¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 358; Beyhakî, *es-Sünen*, IV, 63-64, No: 6958. Bu rivâyette diğer tekbirlerden sonra hangi duaların okunduğu belirtilmemiştir

³² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ersat* (I-X), thk.: Tarık b. İvazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Dâru'l-harameyn, Kahire, tsz, V, 83, No: 47; *Kitâbü'd-duâ* (I-III), thk.: Muhammed Saîd b. Muhammed Hasan el-Buhârî, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1407/1987, s. 359, No: 1191; Heysemî, Nâreddîn Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1404), *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id* (I-X), Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1408/1988, III, 32-33. Heysemî bu rivâyetin zaif olduğunu söylemiştir.

söylemektedir.³³ Buna Fâtiha sûresi ile ilgili rivâyeti de ekleyebiliriz. Sonuç olarak rivâyetler dikkate alındığında Resûl-i Ekrem'in cenâze namazında her bir tekbirden sonra okuduğu dualar hakkında açık bilgiler yer almamakta, genel olarak üçüncü tekbirden sonra okuduğu farklı dualara yer verilmektedir. Taberânî'nin İbn Abbas'tan naklettiği ayrıntılı rivâyet ise sahih kabul edilmemiştir.

3. Sahâbe ve Tâbiînin Cenâze Namazında Okuduğu Dualar

Kütüb-i Sitte öncesi hadis kaynakları dikkate alındığında cenâze namazının kılınışı hakkında sahâbe ve tâbiînden nakledilen bazı uygulamalar da görülmektedir. Bilhassa Abdürrezzâk(ö. 211/826) ve İbn Ebî Şeybe'nin(ö. 235/849)*Musannef*'lerinde cenâze namazında okunan dualar hakkında daha ayrıntılı bilgi mevcuttur. Sonraki devir eserlerde cenâze namazında okunan dualar hakkında sadece üçüncü tekbirden sonra okunan muhtelif dualara yer verilirken daha erken döneme ait olan mezkûr eserlerde birinci ve ikinci tekbirden sonraki dualar hakkında da bilgi bulunmaktadır. Bu duaların başında Fâtiha sûresi gelmektedir. Meselâ, Abdürrezzâk *Musannef*'inde merfû ve mevkûf olarak Hz. Ömer(ö. 23/643), Hz. Ali(ö. 40/660), İbn Ömer(ö. 73/692), Ebû Hüreyre(ö. 58/678), İbn Abbas(ö. 68/688) ve Zeyd b. Sâbit'ten(ö. 45/665) daha sonraki dönem eserlerinde de yer alan ve genellikle cenâze namazının üçüncü tekbirinden sonra okunan dualara yer verir. Maktû olarak ise Atâ(ö. 136/753), Mücâhid(ö. 103/721), Hasan-ı Basrî(ö. 110/728), İbn Sîrin(ö. 110/728), İbrahim en-Nehâî(ö. 96/714), İbn Cüreyc(ö. 150/767) ve Şa'bî'den(ö. 104/722) rivâyette bulunur.³⁴

Abdürrezzâk'ın İmam Mâlik vasıtasıyla rivâyetine göre; Ebû Saîd el-Makburî Ebû Hüreyre'ye cenâze namazını nasıl kıldığını sorması üzerine o "*cenâze konulunca tekbir aldım, Allah'a hamd ettim, Resûlüne salavât getirdim, sonra da 'Allâhümme innehû abdüke vebnü abdike...' duasını okudum*"

³³ Bkz. Elbanî, Muhammed Nâsıruddin, *Abkâmi'l-cenâz ve bide'ubâ*, Mektebetü'l-meârif, I. Baskı, Riyad 1412/1992, s. 156-159.

³⁴ Bkz. Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam es-San'ânî (ö. 211/827), *Musannef* (I-X), thk.: Eymen Nasruddin el-Ezherî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1421/2000, III, 312-318, No: 6447-6470.

demıştır.³⁵ Bu rivâyette Ebû Hüreyre cenâze namazında okunan dualar hakkında bize daha ayrıntılı bilgi vermektedir. Buna göre birinci tekbirden sonra o Allah'a hamd-ü senâda bulunmuş, fakat bunu hangi duaları okuyarak yaptığını belirtmemiştir. Yine Abdürrezzâk'ın diğer bir rivâyetine göre Atâ, Ebû Salih ez-Zeyyât'a cenâze namazını sormuş, o da 'Resûlüllah'a salavâtla başlarsın, sonra Allahümmeğfir lihyâinâ... duasını okursun' demiştir.³⁶ Bu rivâyette iki dua yer almakta, Allah'a hamd-ü senâ yer almamaktadır.

İbn Ebî Şeybe ise *Kitâbü'l-cenâiz*'de Resûlüllah'tan merfû olarak cenâze namazında üçüncü tekbirden sonra okunan dua şeklinde Avf b. Mâlik (ö. 73/692), Ebû Hüreyre, Ebû Seleme(ö. 94/712), Ebû Bekr(ö. 13/634) ve Hz. Ömer vasıtasıyla gelen rivâyetlere yer verir. Benzer veya farklı duaları ayrıca mevkûf olarak Hz. Ali, Ebû Mûsa el-Eş'ârî(ö. 44/664), Abdullah b. Selâm(ö. 43/664), Ebû'd-Derdâ(ö. 32/652), Ebû Saîd el-Hudrî(ö. 74/693) ve İbn Ömer'den nakleder.³⁷ İbn Ebî Şeybe'nin *Kitâbü'l-cenâiz*'de yer verdiği bâblardan biri "Cenâze namazında birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü tekbirden sonra okunan (dualar)"adını taşımaktadır.³⁸ İbn Ebî Şeybe cenâze namazında okunacak belirli duaların şart koşulmadığına dair nakillere de yer verir.³⁹ Bu iki eserde sahâbe ve tâbînden nakledilen rivâyetlerde cenâze namazında her tekbirden sonra okunacak dualar hakkında daha ayrıntılı bilgileri görebilmekteyiz. Bu rivâyetlerin bir kısmında birinci tekbirden sonra Allah'a hamd-ü senâ, ikinci tekbirden sonra ise Hz. Peygamber'e salavât getirileceği ifade edilmektedir.

Mevkûf rivâyetler dikkate alındığında cenâze namazında okunan dualar hakkında daha ayrıntılı bilgilere ulaşılmaktadır. Abdürrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin Musannefleri bu hususta çok miktarda rivâyet ihtiva

³⁵ Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 314, No: 6453; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 486, No: 11485.

³⁶ Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 314-315, No: 6454. Benzer bir rivâyet Hasan-ı Basrî'den de nakledilmektedir. Bkz. Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 315, No: 6458, 6459.

³⁷ Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 480-491, No: 11461-11511.

³⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 485.

³⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 484-485, No: 11475-11482 (Câbir, Amr b. Şuayb, İbrahim en-Nehâî, Saîd b. Müseyyeb, Şa'bi ve İbn Sîrin'den).

etmektedir. İbn Ebî Şeybe'nin bir rivâyetine göre "Hz. Ali bir cenâze namazı kıldığında Allah'a hamdeder, Resûlüllah'a salavât getirir, sonra da 'Allahümmeğfir lihyâinâ...' duasını okurdu."⁴⁰ Abdürrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin İbn Müseyyeb'ten (ö. 93/712) bir rivâyetine göre ise o, "cenâze namazında sünnet olan tekbir almak, sonra Fâtiha'yı okumak, sonra Resûlüllah'a salavât ve sonra da ölüye samimî olarak dua etmektir. Sadece ilk tekbirden sonra (Kur'an) okunur, sonra da sağ tarafa selâm verilir" demiştir.⁴¹ Bu rivâyete göre Allah'a hamd Fâtiha sûresi okunarak yerine getirilmiştir.

Tâbiîn neslinin önde gelen müfessirlerinden biri olan Mücâhid (ö. 103/721) "cenâze namazı hakkında kırk kitap cem ettim, onlardan birini muhafaza ettim. Bu kütaba göre; tekbir alınır, sonra Fâtiha okunur, sonra Resûlüllah'a salavât getirilir, sonra da 'Allahümme abdüke fülânün halaktehü...' duası okunur" demiştir.⁴² Bu ve benzeri rivâyetlere göre Allah'a hamd Fâtiha sûresini okumakla yerine getirilmektedir. Şa'bî'den rivâyete göre de "cenâze namazında ilk tekbirden sonra Allah'a hamd ve senâ ile başlanır, ikincisinden sonra Resûlüllah'a salavât getirilir, üçüncüsünden sonra ölüye dua ve dördüncüsünden sonra da selâm verilir."⁴³ İbn Cüreyc ise Ebû Hüreyre, Ebû'd-Derdâ, Enes b. Mâlik ve İbn Abbas'ın üç tekbirin her birinden sonra Fâtiha'yı okudukları, dua ettikleri ve istiğfarda buldukları, dördüncü tekbirden sonra ise bir şey okumadıklarının rivâyet edildiğini söylemektedir.⁴⁴

Beyhakî (ö. 458/1066) ise Ümâme b. Sehl vasıtasıyla adını belirtmediği bir sahâbîden ve Dahhâk b. Kays'tan cenâze namazının sünnetinin ilk tekbirden sonra Fâtiha sûresi ve diğer tekbirlerden sonra Resûlüllah'a salavât ve cenâzeye dua olduğunu nakleder.⁴⁵ Şurahbîl b. Sa'd ise İbn Abbas'ın arkasında kıldığı bir cenâze namazında onun ilk tekbirden sonra Fâtiha sûresini okuduğunu, ikinci tekbirden sonra

⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 485-486, No: 11484.

⁴¹ Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 315, No: 6456. Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 486, No: 11487.

⁴² Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 315, No: 6457.

⁴³ Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 315, No: 6462; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 485-486, No: 11483,11486.

⁴⁴ Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 315, No: 6465.

⁴⁵ Beyhakî, *es-Sünen*, IV, 64, No: 6959, 6960.

Resûlullah'a (s.a.v.) salavât getirdiğini ve üçüncü tekbirden sonra da 'Allâhümme abdüke ve'bnü abdike...' duasını okuduğunu nakletmektedir.⁴⁶

Sahâbe ve tâbiünden cenâze namazında okudukları dualarla ilgili nakledilen rivâyetlerin uygulama hakkında daha ayrıntılı bilgi ihtiva ettiği görülmektedir. Merfû hadislerle ağırlık veren hadis kaynaklarının *Kitâbü'l-cenâze* bölümlerinde isecenâze namazında okunan dualardan çok diğer konularla ilgili hadisler yer almaktadır. Okunacak dualar olarak bilhassa birinci tekbirden sonra Allah'a hamd-ü senâda bulunulacağı belirtilirken, bazı rivayetlerde bunun Fâtiha sûresi okunarak yapılacağı anlaşılmağa birlikte, genel olarak hangi dualarla yapılacağı hakkında rivâyetlerde açıklık bulunmamaktadır. Hadis kaynaklarında cenâze namazında okunacak dualar hususunda sınırlayıcı bir hükmün olmadığını da söyleyebiliriz. Bunun en önemli sebebi Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) cenâze namazlarında farklı dualar okumasıdır.⁴⁷ Diğer taraftan başta Kütüb-i Sitte olmak üzere üçüncü asırda tasnif edilen hadis kitaplarının daha önceki hadis literatüründe yer alan bazı rivâyetlere yer vermedikleri görülmektedir. Erken dönem eserlerde cenâze namazının her tekbirinden sonra okunan dualar hakkında bilgi mevcutken, öncelikle merfû rivâyetleri esas alan sonraki kaynaklarda cenâze namazının kaç tekbirden

⁴⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 359; Beyhakî, *es-Sünen*, IV, 69, No: 6980. Ahmed b. Menî'ın rivâyetine göre ise İbn Abbas bir cenâze namazında ilk tekbirden sonra Fâtiha sûresini okumuş, ikinci tekbirden sonra Resûlullah'a (s.a.v.) salavat getirmiş, üçüncü tekbirden sonra ölüye ve dördüncü tekbirden sonra ise kadın-erkek bütün mü'minlere dua etmiştir. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449) *el-Metâlibü'l-âliye bişevâidi'l-mesânidi's-semâniyye* (I-V), thk.: Habiburrahman el-Azamî, Dârul-ma'rife, Beyrut tsz., I, 214 (Ahmed b. Menî'den).

⁴⁷ Cenâze namazında okunacak dualarla ilgili hadis kaynaklarında birbirinden farklı rivâyetlerin mevcudiyeti hususunda Kâmil Miras şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Başta Müslim'in *Anf b. Malik'ten rivâyet ettiği dua olmak üzere diğer Şıbah ve Sünen sahipleri müteaddit dua rivâyet etmişlerdir. Öyle anlaşılıyor ki, Resul-i Kibriya Efendimiz kaldıkları cenâze namazlarında muayyen bir dua bıyurmamışlar, bunlardan her birisinde başka başka dua etmişlerdir. Her sahâbî de işittiği duayı nakil ve rivâyet etmiştir. Bu cihetle fukahâ, musallinin bildiği kısa, uzun her hangi bir duayı okumasını tecviz etmişlerdir. Şu kadar ki, ed'ye-i me'sure meyite ve musallinin zâtine ve bundan başka bütün Müslümanlara şamil bir dua olduğu için ed'ye-i me'süreden başka dua edildiğinde bunları ihtiva etmesi efdaldır." Kâmil Miras, *Sahîb-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, VII. Baskı, DİB Yayınları, Ankara 1981, IV, 490.*

ibaret olduğu ve üçüncü tekbirden sonra okunan dualar hakkında rivâyetlere yer verilmiştir.

4. ‘*Ve cellesenâüke*’ İfadesinin Kaynakları

İlk dönem hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’in namaza Sübhâneke duası ile başladığına dair rivâyetlerin mevcudiyeti ile birlikte bu rivâyetlerin hiç birinde ‘*ve celle senâüke*’ ifadesi yer almamaktadır. Sahâbe ve tâbiünden de bu hususta açık bir rivâyete rastlayamadık. Mevkûf ve maktûrivâyetlerde birkaç sahabîden birinci rek’attan sonra hamd ve senâda buldukları nakledilmekte, ancak bunu Sübhâneke okuyarak yaptıkları açıkça belirtilmemektedir. Bununla birlikte sahâbe ve tâbiînin Sübhâneke okuyarak hamd-ü senâda bulunmuş olmaları da mümkündür. Senâ, genel olarak Sübhâneke okumak şeklinde açıklanmıştır.

Serahsî (ö. 483/1090), erken dönem hadis kaynaklarında göremediğimiz ‘*ve celle senâüke*’ ifadesini İmam Muhammed’e (ö. 189/805) nispet etmektedir. Ancak onun *el-Mebsût*’ta bu görüşü İmam Muhammed’e nispet ettiği kaynağın ismi farklı şekillerde kaydedilmiştir.⁴⁸ Serahsî’nin burada ‘*ve celle senâüke*’ ifadesini Muhammed eş-Şeybânî’nin *el-Huce alâ ehlî’l-Medîne* adlı eserine nispet ettiğini düşünmekle birlikte biz bu ifadeyi *el-Huce*’nin matbû nüshasında göremedik.⁴⁹ *el-Mebsût*’un farklı baskılarında da bu ifade değişik şekillerde yer almıştır. Bunun bir sonucu olarak Serahsî’nin nereye atıfta bulunduğunu anlamak güçleşmiştir. İmam Muhammed’in bu görüşünü nakleden daha sonraki bazı Hanefî fakihleri

⁴⁸ Serahsî’nin ifadesi şöyledir: “*Muhammed rahmetullahi aleyh Kitâbü’l-hacc’da Medînelilerden namaz kılanın ‘ve celle senâüke’yi de söyleyeceğini zikretti.*” Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090), *el-Mebsût* (I-XXXI), Dâru’l-ma’rife, Beyrut tsz., I, 12. (وذكر محمد رحمه الله في كتاب الحج عن أهل المدينة ويقول المصلي أيضا وجل ثناؤك). Bu metni esas alan *el-Mebsût*’un Türkçe tercümesi “*Muhammed (rh.a) Kitâbü’l-Hacc’da Medîne ehlinden “namaz kılan ‘ve celle senâüke’ de der*” şeklindedir. (Serahsî, *el-Mebsut*, edit.: Mustafa Cevat Akşit, Gümüşev Yayınları, İstanbul 2008, I, 23). Bir diğer baskıda ise bu kısım şöyle yer almaktadır: (وذكر محمد رحمه الله في كتاب الحج عن أهل المدينة ويقول (المصلي أيضا وجل ثناؤك) (Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru’l-ma’rife, Beyrut 1414/1993, I, 12).

⁴⁹ Şeybânî, *el-Huce alâ ehlî’l-Medîne*(I-IV), tashih ve ta’lik: Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî, Âlemü’l-Kütüb, III. Baskı, Beyrut 1403/1983. *el-Huce*’nin büyük bir kısmının günümüze ulaştığı düşünülmektedir (bkz. Taş, Aydın, “Şeybânî”, DİA, XXXIX, 38-42, s. 41). Söz konusu kısmın günümüze ulaşmamış olması mümkündür.

de bunun kaynağını farklı zikretmişlerdir. Konuya atıfta bulunan Kâsânî (ö. 587/1191) “*ister imam, ister muktedî veya münferid olsun, Sübhâneke Allâhümme’yi sonuna kadar okur, Zâbiru’r-rivâye’de böyle demmiştir. ‘Kitâbü’l-hac’da ise buna ‘ve celle senâüke’yi ilâve etti*” demektedir.⁵⁰ İbn Mâze el-Buhârî (ö. 616/1219)de mezkûr ifadenin *el-Asl* ve *en-Nevâdir*’de zikredilmediğini belirttikten sonra İmam Muhammed’in görüşünü Halvânî (ö. 452/1060) ve Serahsî’den nakletmekte vesözkonusu eseri *Kitâbü’l-bucec alâ ehlî’l-Medîne* şeklinde zikretmektedir.⁵¹ Mevsilî (ö. 683/1284) ise kaynak belirtmeksizin İmam Muhammed’in Sübhâneke’ye “*ve celle senâüke*” ifadesini eklediğini söylemekle yetinir.⁵² Aynî (ö. 855/1451)ise kaynak zikretmeksizin İmam Muhammed’in eserini *Kitâbü’l-hac alâ ehlî’l-Medîne* ismiyle kaydederek bu sözü ona nispet etmektedir.⁵³

Başta Serahsî ve Halvânî olmak üzere bazı Hanefî fakihleri tarafından Muhammed eş-Şeybânî’ye nispet edilen bu görüşe rağmen onun temel eserlerinde iftitah tekbirinden sonra okunacak dualara yer verirken “*ve celle senâüke*” hakkında herhangi bir açıklamada bulunmadığı görülmektedir. Meselâ; İmam Muhammed *el-Asl*’da ‘*Namaza giris*’ bâbında “*keşi namaza başlamak istediğinde tekbir alır, ellerini kulaklarının hizasına kadar kaldırır ve ‘Sübhâneke Allâhümme ve bihamdike ve tebârakesmüke ve teâlâ ceddüke*

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, II, 30. Adı geçen yayınevının 1406/1986 tarihli 7 ciltlik II. baskısı da aynı ifadeye yer vermektedir. (ثم يقول : سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك، سواء كان إماماً أو مقتدياً أو منفرداً هكذا ذكر في ظاهر الرواية وزاد عليه في كتاب الحج، وجل ثناؤك، وليس ذلك في المشاهير).

⁵¹ İbn Mâze el-Buhârî, Burhânüddîn Ebu’l-Meâlî Mahmud b. Ahmed b. Abdülazîz el-Hanefî (ö. 616/1219), *el-Mubît el-Bürhânî fi’l-fıkhi’n-Nu’mânî* (I-IX), thk.: Abdülkerîm Sâmi el-Cündî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1424/2004, I, 356 (آن محمدًا رحمه الله ذكر في كتاب الحج على أهل المدينة).

⁵² Bkz. Mevsilî, Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1284), *el-İbtîyâr li-ta’lîl’l-mubtâr* (I-V), thk.: Züheyr Osman el-Ca’îd, Dâru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, Beyrut tsz., I, 67.

⁵³ Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî (ö. 855/1451), *el-Binâye şerbu’l-Hidâye* (I-XIII), nşr.: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, I. Baskı, Beyrut 1420/2000, II, 184 (وقال محمد في كتاب الحج على أهل المدينة سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك (وجل ثناؤك ولا إله غيرك).

ve lâ ilâbe ğayruk' der" demekte⁵⁴ fakat söz konusu ifadeden hiç bahsetmemektedir. O bu eserinde cenaze namazı ile ilgili bir bölüme yer vermemiş, "Namaz Bölümü"nde "şehidin yıkanması ve onun için yapılması gerekenler" ve "Kadın ve erkek ölümlerin yıkanması" adıyla iki bâba yer vermiş ve burada cenaze namazı hakkında bazı hususlara da değinmiş, fakat okunacak dualardan hiç bahsetmemiştir.⁵⁵

Muhammed eş-Şeybânî 'Kitâbü'l-Âsâr'da ise Basra'dan bir gurup insanın namaza başlarken hangi duanın okunacağını sormak üzere Hz. Ömer'e (ö. 23/644) geldiklerini, Hz. Ömer'in onlara kıldırıldığı namazda cehren Sübhâneke duasını okuduğunu Ebû Hanife'den nakletmekte ve 'namaza başlarken biz bunun okunmasını kabul ederiz' demekte, fakat 've celle senâüke hakkında bir açıklamada bulunmamaktadır.⁵⁶ Muvatta'ın Şeybânî rivâyetinde ise Saîd el-Makburî'nin babasının Ebû Hüreyre'ye cenâze namazını nasıl kıldığını sorması üzerine Ebû Hüreyre'nin 'cenâze konulunca tekbir aldım, Allah'a hamdettim, Resûlüne salavât getirdim, sonra da Allâhümme abdüke ve'bnü abdike... duasını okudum' dediği nakledilmekte ve akabinde İmam Muhammed "biz bunu kabul ederiz. Cenâze namazında kıraat yoktur ve bu Ebû Hanife'nin görüşüdür" demektedir.⁵⁷ İmam Muhammed, el-Hucce alâ eblî'l-Medîne adlı eserinde ise namazda kıraat hakkında farklı konularda bilgi verirken, iftitah tekbirinden sonra okunacak dualara yer vermemiştir.⁵⁸

⁵⁴ Şeybânî, *el-Asl*, Âlemü'l-kütüb Baskısı, I, 28-29. Eserin Muhammed Boynukalın tarafından yapılan tahkikli baskısında da aynı ifadeler yer almaktadır. Bkz. *el-Asl*(Mukaddime+ I-XII), thk. ve dirase: Mehmet Boynukalın, Daru İbn Hazm, Beyrut 2012/1433, I, 6. İmam Muhammed namazda yanılma ile ilgili bölümde de Sübhâneke'nin terkinden dolayı sehiv secdesinin gerekip gerekmeyeceğinden bahsederken 'Sübhâneke Allâhümme ve bihamdik' ifadesiyle yetinmektedir. Bkz. *A.g.e.*, Âlemü'l-kütüb Baskısı (1990), I, 213; Dâru İbn Hazm Baskısı (2012), I, 194.

⁵⁵ Şeybânî, *el-Asl*, Âlemü'l-kütüb Baskısı (1990), I, 403-443; Dâru İbn Hazm Baskısı (2012), I, 338-362.

⁵⁶ Bkz. Şeybânî, *Kitabü'l-âsâr*, I, 141, No: 72. O bu duanın gizli okunacağından bahsederken de 've celle senâüke' ifadesine yer vermez. Bkz. *A.g.e.*, I, 151.

⁵⁷ Mâlik, *Muvatta'*, Şeybânî rivâyeti, thk.: Abdülvehhâb Abdüllatif, IV. Baskı, Kahire 1414/1994, s. 105.

⁵⁸ Bkz. Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad, (ö. 189/805), *el-Hucce alâ eblî'l-Medîne* (I-IV), Âlemü'l-kütüb, III. Baskı, 1403/1983, I, 94-96, 106-108, 116-122. Şeybânî bu eserinde cenâze bahsinde "ölünün yıkanması", "cenaze namazında ellerin

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Serahsî'den sonra Sübhâneke duasının *'ve cellesenâüke'* ile birlikte yer aldığı diğer kaynaklar birbirine yakın tarihlerde vefat etmiş olan İmam Gazâlî (ö. 505/1111) ve Deylemî'nin (ö. 509/1115) eserleridir. Gazâlî *İhyâü Ulûmi'd-dîn*'de namaza başlarken okunacak dualar hakkında bilgi verirken farklı rivâyetlerle gelen duaları birleştirmek için *'Allâhü ekber kebîran ve'l-bamdü lillâbi kesîran...'*, *'veccebtü vechiye lillezî...'* ve *'Sübhâneke Allâhümme vebibamdike vetebâra kesmüke veteâlâ ceddüke ve cellesenâüke ve lâ ilâbe ğayruk'* dualarını birlikte okumanın güzel olacağını söyler.⁵⁹ Ancak Gazâlî burada bir kaynak zikretmez. İhyâ'da geçen hadislerin tahricini yapan Irâkî (ö. 806/1404), Sübhâneke ile ilgili rivâyeti Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Hâkim'in Hz. Âişe'den (merfû), Müslim'in de Hz. Ömer'den mevkûf olarak rivâyet ettiğini, Hâkim'in Hz. Âişe rivâyetini sahih, Tirmizî ve Dârekutnî'nin ise zaîf kabul ettiğini söyler.⁶⁰ Irâkî söz konusu musanniflerin rivâyetlerinde *'ve celle senâüke'* ifadesinin bulunmadığına işaret etmemiş, sanki mezkûr musannifler hadisi Gazâlî'nin naklettiği şekliyle rivâyet etmişler gibi dile getirmiştir. Şâfiî olan Gazâlî'nin namaza başlarken Sübhâneke duasının *'ve cellesenâüke'* ile birlikte okunacağını söylemesi de dikkat çekicidir.

Deylemî ise İbn Mes'ûd'dan merfû olarak nakledilen *"Allah'a en sevimli söz kulun 'Sübhâneke Allâhümme vebibamdike vetebâra kesmüke veteâlâ ceddüke ve lâ ilâbe ğayruk' demesidir. Allah'ın en çok gazaplandığı söz de bir kişinin diğer birine 'Allah'tan kork' demesi, onun da cevap olarak 'sen kendine bak' demesidir"*⁶¹ hadisini İbn Mes'ûd'dan *'ve cellesenâüke'* ifadesi ile birlikte

kaldırılması", "cenazeyle birlikte yürüme" ve "cenazenin kabre konulması" gibi bâblara yermiş fakat cenâze namazının kılınışından ve okunacak dualardan bahsetmemiştir. Bkz. *A.g.e.*, I, 348-373.

⁵⁹ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), *İhyâü Ulûmi'd-dîn* (I-IV), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz, I, 154.

⁶⁰ Bkz. Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân (ö. 806/1404), *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tabrici mâ fi'l-İhyâi mine'l-abbâr (İhyâ ile birlikte)*, I, 154.

⁶¹ Bkz. Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IX, 313-314, No: 10619; 10620, 10622 (son iki rivâyet mevkûftur ve bu rivâyetlerde Sübhâneke'nin sonunda ilave ifadeler de vardır. Ayrıca bazı mevkûf rivâyetlerde *'ehabbe'l-keâm'* kısmı sonda yer almaktadır); Nesâî, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, I, 488-489, No: 849, 852 (ikinci rivâyet mevkûftur); ed-Dabbî, *ed-Duâ*, s. 285 (mevkûf). İbn Ebî Şeybe ise mevkûf olarak hadisin sadece ilk kısmını nakleder. Bkz. *Musannef*, II, 58, No: 2415.

nakleder.⁶² Bu rivâyette, mezkûr duanın namaz veya namaz dışında okunan bir dua olup olmadığı hakkında bir kayıt yoktur. *Firdensü'l-abbâr*'ın bazı baskılarında ise hadiste bu ifade bulunmamaktadır.⁶³

Sübhâneke duasına '*ve cellesenâüke*' ifadesiyle birlikte yer verenlerden biri de geç dönemde yaşamış olan Ali b. Muhammed el-Bağdâdî el-Hâzin'dir (ö. 741/1341). O *Lübübü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl* adlı tefsirinde "*Gecenin bir kısmında ve yıldızların batışı sırasında O'nu tesbih et*"⁶⁴ âyetinin tefsirinde Hz. Âişe'den "*Peygamber (s.a.v.) namaza başlayınca 'Sübhâneke Allâhümme ve bihamdike vetebârakesmüke veteâlâ ceddüke ve cellesenâüke ve lâ ilâbe ğayruk' duasını okurdu*" rivâyetini nakletmektedir.⁶⁵ Hâzin kaynak olarak Tirmizî ve Ebû Dâvûd'u göstermektedir. Hâlbuki bu iki muhaddisin Hz. Âişe'den naklettiği rivâyette mezkûr ifade yer almamaktadır.

Sübhâneke'den başka '*ve cellesenâüke*' ifadesini ihtiva eden diğer bir hadis daha vardır. Bu rivâyet, bir kimseden veya zâlim bir sultandan korkulduğunda, uykusuzluk durumunda ve yolculuğa çıkılacağına okunacak uzun bir dua olup İbn Abbas, İbn Ömer, Enes b. Mâlik, İbn Mes'ûd ve Hâlid b. Velîd'den (ö. 21/642) merfû ve mevkûf olarak nakledilmektedir. Bu hadiste, sözü edilen ifade "*عَزَّ جَاؤُكَ وَجَلَّ ثَنَاؤُكَ وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ*" şeklinde yer almaktadır.⁶⁶

⁶² Deylemî, Ebû Süca Şirûye b. Şehredâr b. Şirûye (ö. 509/1115), *Firdensü'l-abbâr bi me'sûri'l-bitâb* (I-V), thk.: Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1406/1986, I, 214-215, No: 819.

⁶³ Bkz. Deylemî, *Firdensü'l-abbâr* (I-V), thk.: Fevâz Ahmed ez-Zümerlî, Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-kütübî'l-Arabî, I. Baskı, Beyrut 1407/1987, I, 264, No: 816.

⁶⁴ et-Tûr, 52/49.

⁶⁵ Bkz. Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî (ö. 741/1341), *Lübübü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, thk.: Muhammed Ali Şahin, Dâru'l-kütübîl-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1415, IV, 202.

⁶⁶ Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, X, 16-17, No: 29666, 29667; Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, s. 247, No: 708; Tirmizî, *Da'avât*, 90, No: 3518; Taberânî, *ed-Duâ*, I, 322, 324, 332, No: 1056, 1060, 1085; *el-Mu'cemü'l-kebir*, IV, 115, No: 3839, X, 15, 258, No: 9795, 10599; Beyhakî, *ed-Duâü'l-kebir* (I-III), thk.: Bedr b. Abdullah, I. Baskı, Kuveyt, 2009, II, 35, 62, No: 451, 472; Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid*, X, 137. Bu hadis İbn Mes'ûd'dan mevkûf olarak ise, Taberânî, *ed-Duâ*, I, 323, No: 1057; *el-Mu'cemü'l-*

Hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise bu rivâyete atıfta bulunarak *'ve celle senâüke'* lafzını İbn Ebî Şeybe ve İbn Merdûye'nin (ö. 410/1020) *Kitâbü'd-duâ'*sında İbn Abbas'tan mevkuf olarak uzun bir hadiste naklettiğini, Hâfız Ebû Şüca' (ed-Deylemî)'nin ise İbn Mes'ud'dan rivâyet ettiğini söyler.⁶⁷ İbnü'l-Hümâm, *'ve celle senâüke'* ifadesi her ne kadar İbn Ebî Şeybe ve İbn Merdûye tarafından uzun bir hadiste İbn Abbas'tan nakledilen bir rivâyette kendi sözü olarak bir cümle halinde rivâyet edilmiş ve Ebû Şüca' tarafından *Kitâbü'l-firdens'te* İbn Mes'ud'dan rivâyet edilen bir hadiste geçmişse dememiş kaynaklarda yer almış sayılmadığını vurgular.⁶⁸ İbn Mes'ud rivâyetini Deylemî'den başka musannifler de merfû ve mevkûf olarak rivâyet etmelerine rağmen *'ve celle senâüke'* ifadesini Deylemî'nin eseri dışında diğer kaynaklarda göremedik. Bu rivâyette ise Sübhâneke'nin namazda okunan dua olarak mı tebci edildiği yoksa genel mi olduğu belli değildir. İbnü'l-Hümâm'ın bu ifadenin başka hadisler içinde geçmesinin, namazda okunmasını gerektirmeyeceğini vurguladığını görüyoruz.

5. Cenâze Namazında Sübhâneke Duasının Okunması

Temel hadis kaynaklarında yer alan merfû ve mevkuf rivâyetlerin hiç birinde cenâze namazının ilk tekbirinden sonra Sübhâneke duasının okunacağına dair açık bir ifade geçmemektedir. Merfû rivâyetlerde öncelikle üçüncü tekbirden sonra okunan dualara işaret edilmekte, senâ ve salavâtla ilgili ayrıntıya girilmemektedir. Bunun sebeplerinden birisinin, ihtilafların daha çok senâ ve salavâttan ziyade üçüncü tekbirden sonra okunan dualarda cereyan etmesi ihtimalidir. Resûlüllah'ın daha ziyade üçüncü tekbirden sonra farklı dualar okumuş olması, birinci ve ikinci

kebir, X, 15, No: 9795; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 22, No: 29176; Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk.: Semîr b. Emin ez-Züheyrî, Mektebetü'l-meârif, I. Baskı, Riyad 1419/1998, s. 247, No: 707. Hâlid b. Velid'den ise, Taberânî, *Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971)*, *el-Mu'cemü'l-kebir* (I-XX), Thk.: Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü'l-ülüm ve'l-hikem, 2. Baskı, Musul 1404/1983, IV, 115, No: 3839; İbn Abbas'tan mevkûf olarak, İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 23, No: 29177; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, X, 258, No: 10599; Heysemî, *Mecmenü'z-zevâid*, X, 198.

⁶⁷ İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, (ö. 861/1457), *Fethu'l-kadîr* (I-X), (Mergînânî'nin *Kitâbü'l-bidâye'si* ile birlikte), Dâru'l-Fikr, y.y., tsz., I, 290.

⁶⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 290.

tekbirden sonra ise yoğun olarak aynı duaları tekrarlaması veya bu tekbirlerden sonra dua okunmamış olması da ihtimal dâhilindedir. Yine sahâbe ve tâbiünün uygulamalarından, cenâze namazında okunacak dualar hakkında hatta senâ ve salavât dâhil olmak üzere bir sınırlama olmadığı da anlaşılmaktadır. Hadis literatüründe Hz. Peygamber'in cenâze namazında Sübhâneke okuduğuna dair bir rivâyete rastlanmamaktadır. Dolayısıyla cenâze namazına Sübhâneke okuyarak başlanması görüşünü Resûlullah'ın uygulamasına dayandırmak mümkün değildir.

Hanefiler ve Hanbelîler namaza Sübhâneke duası ile başlanması hususunda hemfikir iken⁶⁹ cenâze namazında Hanbelîler Fâtiha sûresinin okunması görüşünü kabul etmişlerdir.⁷⁰ Cenâze namazında Sübhâneke okunması görüşü sadece Hanefilere mahsustur. Ancak Hanefilerin ilk tekbirden sonra hamd ve senâ olarak Sübhâneke okunması görüşünü Resûlullah'tan, sahâbeden veya tâbiünden nakledilen rivâyetlere dayandırmadıklarını söyleyebiliriz. Onların cenâze namazını bazı yönleriyle namaza benzeterek, diğer namazlardaki uygulamayı cenâze namazına da tatbik ettikleri görülmektedir. Hanefiler bu açıdan namazlar arasında farz veya nâfile ayırımı yapmamışlar, bütün namazlara başlarken hamd-ü senâ olarak Sübhâneke duasının okunması görüşünü kabul etmişlerdir.

6. Sübhâneke'nin 've celle senâüke' İle Okunması Hakkında Fıkhî Tartışmalar

Temel hadis kaynaklarında cenâze namazında Sübhâneke duasının okunacağına dair açık bir ifadenin yer almadığını ve bu hususun sadece Hanefî mezhebi için söz konusu olduğunu yukarıda belirtmiştik. Hanefî fıkıh kaynaklarında Sübhânekenin 've cellesenâüke' ile birlikte okunması hususu, genel olarak namaza başlanınca okunacak dualarla ilgili bölümde ele alınmakta, nadiren de cenâze namazı ile ilgili bölümde zikredildiği görülmektedir. Hanefî fakihler arasında 've cellesenâüke'nin bütün namazlarda okunabileceğini söyleyenler olduğu gibi, sadece nâfile namazlarda okunabileceğini, bütün namazlarda okunup okunmamasının kişiye bağlı olduğunu vecenâze namazı dâhil, bütün namazlarda

⁶⁹ Bkz. Şeybanî, *Kitâbü'l-Âsâr*, I, 141; *Kitâbü'l-Asl el-ma'rûf bi'l-Mebûsât*, I, 28-29; Ahmed b. Hanbel, *Mesâil*, s. 75.

⁷⁰ Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 410.

okunmamasını savunanlar mevcuttur. Yine bu ifadenin cenâze namazında da okunmasını zorunlu görmeyenler ve sadece cenâze namazında söylenmesi gerektiğini düşünenlere rastlanmaktadır. Burada öne sürülen asıl gerekçe sözkonusu ifadenin meşhur rivâyetlerde yer almadığı, yani Hz. Peygamber'den ve sahâbeden sahih olarak rivâyet edilmediği, dolayısıyla me'sûr olmayan bir ifadenin farz ve nâfile namazlarda veya bütün namazlarda söylenmemesi gerektiğidir. Cenâze namazında söylenebileceğinin gerekçesi ise bu namazda rükû ve secde bulunmadığından dolayı diğer namazlar gibi olmadığı; hamd, senâ ve duadan ibaret olduğudur. Fikhî olarak '*ve cellesenâüke*' ifadesinin cenâze namazında söylenmesinin bir zorunluluk olmadığı, sadece söylenmesinde bir sakıncanın bulunmadığı belirtilmektedir. Bilhassa bu ifade hakkındaki tartışmaların cenâze namazı ile ilgili bölümlerde değil, namaza başlayınca okunacak dua ile alâkalı konular arasında ele alınmış olması da dikkat çekicidir.

Hanefî fıkıh kaynaklarında bütün namazlara başlarken Allah'a hamd ve senâda bulunularak başlanması gerektiği zikredilmekte ve bu husus sahâbe ve tabiîn uygulamalarına dayandırılmaktadır. Sübhâneke duası da hamd ve senânın ifası olarak okunmaktadır. Meselâ; İmam Muhammed namaza başlanınca okunacak dua ile ilgili şu rivâyete yer verir:

“Basra’lı bir gurup insan sadece namaza başlayınca okunacak duayı sormak için Ömer b. Hattâb’a geldiler. (Râvî) dedi ki: Ömer kalktı ve namaza başladı. Onlar da Ömer’in arkasındaydılar. Ömer sesli olarak '*Sübhâneke.Allâhümme vebihamdike vetebâra kesmüke ve teâlâ ceddüke ve lâ ilâhe ğayruk*'u okudu. Muhammed dedi ki: Biz de namaza başlarken buuygulamayı alıyoruz. Fakat imamın bunu sesli okumasını gerekli görmüyoruz.”⁷¹

⁷¹ Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, I, 141. İmam Muhammed'in bu rivâyetini iftitah tekbiri ile ilgili bölümde Ebû Yusuf da nakletmiştir. (Bkz. Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî (ö. 182/798), *Kitâbü'l-âsâr*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut tsz., s. 21. Ebû Yûsuf okunacak dualarla ilgili başka bir rivâyete yer vermez). Hadisi ayrıca Tahâvî (*Şerhu Ma'âni'l-âsâr*, I, 198, No: 1174-1175) ve Hâkim (*el-Müstedrek*, I, 235) nakleder. Şâfiî olan Nevevî ise Hz. Ömer'den nakledilen rivâyette Sübhâneke'nin iftitah tekbirinden sonra okunduğunun açık olmadığını ileri sürer.

İmam Muhammed diğer bir eserinde de namaza başlayınca okunacak dua ile ilgili şöyle der: “Kişi namaz kalmak istediğinde tekbir alır ve ellerini kulaklarının hizasına kadar kaldırır. Sonra Sübhâneke>Allâhümme vebihamdike vetebârikesmüke veteâlâ ceddüke ve lâ ilâbe ğayruk (duasını) okur.”⁷² İmam Muhammed bu eserinde cenâze namazı ile ilgili bölümde namazın kılınışını tarif etmekte, ancak okunacak dualara hiç değinmemektedir.⁷³ O bu eserlerinde ‘ve cellesenâüke’ ile ilgili bir değerlendirmeye yer vermemiştir. Muhammed eş-Şeybânî başka bir eserinde ise cenâze namazında okunacak dualarla ilgili şu görüşleri nakleder:

“Bize Ebû Hanîfe Hammâd’dan, Hammâd da İbrahim’den haber verdi ve dedi ki: Cenâze namazında belirlenmiş bir şey yoktur. Ancak namaza başlarsın, Allah’a hamd edersin, Peygamber’e (s.a.v.) salavât getirirsin, kendin için ve ölü için istediğin gibi Allah’a dua edersin.”⁷⁴

“Bize Süfyân es-SevrîEbû Hâşim’den o da İbrahim en-Nehâî’den haber verdi ve dedi ki: ‘Birinci tekbirden sonra Allah’a senâ, ikincisinde Peygamber’e (s.a.v.) salavât, üçüncüsünde ölü için dua ve dördüncüsünde selam verirsin.’ Muhammed dedi ki: Biz bunu alırız. Bu aynı zamanda EbûHanîfe’nin de görüşüdür.”⁷⁵

Onun bu açıklamalarından cenâze namazının kılınışını açıklayıp okunacak duaların ayrıntısına girmediği görülmektedir. Cenâze namazına başlayınca hamd ve senânın hangi dua ile yapılacağı açıklanmamış, dolayısıyla ‘ve celle senâüke’ ifadesine de yer verilmemiştir. Hanefî fıkıh kaynaklarını dikkate aldığımızda namaza başlayınca okunacak dua veya namaza başlayınca okunan Sübhâneke’nin ‘ve celle senâüke’ ile birlikte okunması ya da okunmaması hususunda genel olarak şu görüşlere rastlanmaktadır:

Bkz. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Mecmû‘ serbu’l-mübezzeb* (I-XX), thk.: Mahmûd Matrahî, Dâru’l-fıkr, 1. Baskı, Beyrut 1417/1996, III, 277.

⁷² Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbü’l-Asl*, I, 28-29.

⁷³ Bkz. Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbü’l-Asl*, I, 379.

⁷⁴ Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbü’l-âsâr*, I, 274. Ayrıca bkz. Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 317, No: 6463.

⁷⁵ Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbü’l-âsâr*, I, 275; Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 316, No: 6462.

a. *'Ve CelleSenâüke'* Bütün Namazlarda Okunur

Hanefî fıkıh kaynaklarında *'ve celle senâüke'* ile ilgili tartışmaların cenâze namazı bölümünde değil, iftitah tekbirinden sonra okunacak olan dua münasebetiyle yapıldığını daha önce ifade etmiştik. Serahsî (ö. 483/1090) de konuyu bu bağlamda ele alır ve namaza başlanınca Sübhâneke duasının okunacağını belirtir. Serahsî bu duayı Resûlullah'ın okuduğunun Hz. Ömer, Ali ve İbn Mes'ûd tarafından rivâyet edildiğini, ancak *'ve cellesenâüke'* ifadesinin bu rivâyetlerde zikredilmediğini belirtir. O bu ifadenin okunmamasını savunur ve gerekçe olarak da meşhur rivâyetlerle nakledilmemiş olmasını gösterir. Ancak Serahsî, İmam Muhammed'in *'ve cellesenâüke'* ifadesinin bütün namazlarda söyleneceği görüşünde olduğunu nakletmektedir. O cenâze namazı veya diğer namazlar arasında bir ayırım olmaksızın Muhammed eş-Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Hucce alâebli'l-Medîne*'de, namaz kılanın mezkûr ifadeyi de söyleyeceğini zikrettiğini nakleder.⁷⁶ Onun bu konuyu namaza başlarken okunacak dua konusunda ele alması da önemlidir. Ancak o Hanefî mezhebindeki genel görüşe göre, bu sözün meşhur rivâyetlerde yer almadığından dolayı söylenmeyeceğini de belirtmektedir.

Serahsî'den sonra Hanefî fakihlerinden Mevsilî (ö. 683/1284) de namaza başlarken okunacak dua hakkında bilgi verirken Sübhâneke'nin sonuna kadar okunacağını belirtir ve İmam Muhammed'in Sübhâneke'ye *'ve cellesenâüke'* ifadesini de ilave ettiğini söyler.⁷⁷ Şeybânî'ye göre bu ifade sadece cenâze namazında değil, bütün namazlarda söylenmelidir. Aynî (ö. 855/1451) ise namaz kılan kişinin tekbirle namaza başladıktan sonra Sübhâneke'yi okuyacağını, Ebû Bekir, Ömer, İbn Mes'ûd, İbrahim en-Nehâî, Ahmed ve İshâk gibi âlimlerin çoğunun bu görüşte olduğunu ifade eder ve İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-hucce alâ eblî'l-Medîne* adlı eserindeki görüşüne yer verir.⁷⁸

Hanefî fıkıh kaynakları bu görüşü İmam Muhammed'e nispet ederken, Şâfiî mezhebine mensup olan Ebü'l-Mehâsin Rûyânî (ö. 502/1108) ve Ebû'l-Hüseyn Yemenî (ö. 558/1163) namazda *'ve celle*

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 12.

⁷⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîl'il-Muhtâr*, I, 67.

⁷⁸ Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, II, 184.

senâüke' okunması görüşünü İmam-ı Azam'a nispet etmişlerdir. Rûyânî, Ebû Hanîfe'nin "*Namaz'a Sübhâneke Allâbümmе ve bihamdike ve tebârakesmüke ve teâlâ ceddüke ve celle senâüke ve lâ ilâhe ğayruk' ile başlar*" dediğini naklederken⁷⁹ Yemenî namaza başlarken okunacak dualar hakkında Şâfiî'nin görüşünü naklettikten sonra Ebû Hanîfe'nin iftitahtan tekbirinden sonra Sübhâneke'yi '*ve celle senâüke'* ile birlikte okumayı müstehab kabul ettiğini zikreder.⁸⁰ Ancak İmam-ı Azam'a isnad edilen böyle bir görüşe Hanefî kaynaklarında rastlayamadık. Bu durum aynı zamanda mezheplerin görüşlerinin kendi kaynaklarından tespitinin zorunluluğunu da göstermektedir.

b. '*Ve celle Senâüke'* Sadece Nâfile Namazlarda Okunur

Bazı kaynaklarda '*ve celle senâüke'* ifadesinin bütün nâfile namazlarda söylenebileceği görüşü yer almaktadır. Serahsî namazın başlangıcında okunan Sübhâneke'nin '*ve celle senâüke'* ile okunup okunmayacağı tartışmaları ile birlikte Ebû Yûsuf'un Sübhâneke'ye ilave olarak '*veccebtü vechiye lilleş...*' duasını da okumayı güzel bulduğunu, Şâfiî'nin de bu görüşte olduğunu nakledildiğini söyler. Şâfiî'nin ayrıca buna ilave olarak Hz. Ali'den nakledilen "*Allâbümmе innî zâlemtü nefsi zülmen...*" duasını da ilave ettiğini belirtir.⁸¹ Serahsî bütün bu rivayetleri şöyle değerlendirir: "*Bize göre bunların hepsini kişinafile namazlarda söyler. Nâfilelerde dua geniş tutulmuştur. Farzlarda ise bu konuda meşhur olan esere ilave yapılmaz.*"⁸² Burada onun diğer istiftah duaları ile birlikte '*ve celle senâüke'* ifadesi hakkında da değerlendirmede bulunduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁹ Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fâhrü'l-İslâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed et-Taberî (ö. 502/1108), *Babru'l-müzebbet* (I-XIV), thk.: Tanık Fethi es-Seyyid, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, I. Baskı, 2009, II, 21. O bu görüşü Sevrî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye ve Evzâî'ye de nispet eder.

⁸⁰ Bkz. Yemenî, Ebû'l-Hüseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr eş-Şâfiî (ö. 558/1163), *el-Beyân fî mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî* (I-XIII), thk.: Kâsım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Minhâc, I. Baskı, Cidde 1421/2000, II, 178. Müellif, hadisi Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'den naklettiğini de belirtmekte, fakat kaynak zikretmemektedir.

⁸¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 12.

⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, I, 13 (*تأويل ذلك كله أنه كان يقول ذلك في التطوعات، والأمر فيها أوسع فأما في الفرائض فلا*). (يزاد على ما اشتهر فيه الأثر).

Mergînânî (ö. 593/1197) de namaza başlarken Sübhâneke'nin okunacağını, meşhur rivâyetlerde yer almadığından dolayı '*ve celle senâüke*' ifadesinin farz namazlarda söylenmeyeceğini belirtir.⁸³ Farzların dışındaki namazlarda mezkûr ifadenin söylenebileceğine dair diğer bir değerlendirmeyi de Bâbertî (ö. 786/1384) yapmaktadır. Konuyu ele alırken o şu görüşü dile getirir: '*Farz namazlara gelince, bunlarda meşhur olan esere ziyadede bulunulmaz. Bundan dolayı farz namazlarda 've celle senâüke' ifadesi söylenmez. Çünkü bu ifade meşhur rivâyetlerde zikredilmedi.*'⁸⁴ Bâbertî bu hususta cenâze namazı ve nâfile namazlar gibi bir ayırım da yapmamaktadır. Benzer bir değerlendirmeyi Aynî'nin (ö. 855/1451) de yaptığı görülmektedir. O bu ifadenin meşhur haberlerde zikredilmediğini, Şerhu't-Tahâvî'de Mütেকaddimûndan bunun hakkında bir söz olmadığını söylediğini bildirir ve '*bu ifadeyi farzlarda söylemez*' der.⁸⁵

Molla Hüsrev (ö. 885/1480), '*ilk tekbirden sonra diğer namazlarda olduğu gibi senâda bulunur*' demiş, senânın nasıl ifa edileceği ve Sübhâneke okunduğunda '*ve celle senâüke*' ile ilgili bir açıklama yapmamıştır.⁸⁶ Molla

⁸³ Mergînânî, Burhanüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr b. Abdülcelil el-Fergânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (I-IV), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, (y.y.), tsz., s. 48. İbn Âbidîn de şöyle der: '*Hidâye sâhibi Muhtârâtü'n-Nevâzil adlı kitabında 've celle senâüke' sözü meşhur kitaplarda farzlar hakkında nakledilmemiştir. Nerede rivâyet edilmişse ondan maksat tebeccüd namazıdır demiştir.*' İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (I-VI), Dâru'l-fıkr, II, Baskı, Beyrut 1412/1992, I, 488.

⁸⁴ Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384), *el-İnâye şerhu'l-bidâye* (I-X), (Hidâye ile birlikte), Dâru'l-fıkr, (y.y.), tsz., I, 289-290.

⁸⁵ Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, II, 187.

⁸⁶ Bkz. Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuruz b. Ali (ö. 885/1480), *Düreri'l-hukkâm şerhu Gureri'l-abkâm* (I-II), Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, tsz., I, 163. Molla Hüsrev, '*ilk tekbirden sonra diğer namazlarda olduğu gibi senâda bulunur (وَتَأْتِي بَعْدَهَا أَيُّ بَعْدٍ)*' dediği halde (*Düreri'l-hukkâm şerhu Gureri'l-abkâm*, I, 163) bu eserin tercümesinde sadece senâ ifadesi nakledilmemiş, bunun yerine '*ilk tekbirden sonra, diğer namazlardaki gibi Sübhâneke Allahümme ve bihamdik ve tebârakesmük ve teâlâ ceddük ve celle senâüke ve lâ ilâhe ğayruk duâsı okunur*' şeklinde tercüme edilmiştir. Bkz. Molla Hüsrev, *Gurer ve Dürer Tercümesi (İslam Fıkhu ve Hukuku)* (I-IV), Terc.: Arif Erkan, Kitsan, İstanbul 1979, I, 287. Aynı durum eserin Osmanlıca tercümesinde de görülmektedir. (Bkz. Süleyman b. Velî el-Ankaravî, *Tercemetü'l-Gurer ve'd-dürer*, Matbaatü'l-Âmira, II. Baskı, (y.y.), 1292, s. 106).

Hüsrev namazın kılınışı ile ilgili bölümde ise senâyı Sübhâneke olarak açıklamakta, farz namazlarda ‘*ve celle senâüke*’ ifadesini söylemeyeceğini belirtmekte ve buna gerekçe olarak da meşhur rivâyetlerde yer almadığını göstermektedir.⁸⁷ İbn Nüceym ise ‘*ve celle senâüke*’nin söylenmesinin isteğe bağlı olduğunu, meşhur rivâyetlerde yer almadığını ve meşhur olana tabi olunması gerektiğini önceki kaynaklardan naklettikten sonra şöyle der: “*Bunlardan bâsıl olan, her ne kadar Allah’ı senâ olsa da, bu durumun hususiyetinde rivâyet edilene ziyade etmeksizin muhafaza edilmesi açısından, evlâ olan bunu bütün namazlarda terk etmektir.*”⁸⁸ Birçok kaynakta “*farz namazlarda bunu söylemez*” ifadesi tekrarlanmakla birlikte farz-ı kifâye olan cenâze namazı kastedilmemektedir.

c. ‘*Ve celle Senâüke*’ Cenâze Namazında Okunmayabilir

Bir kısım fıkıh eserlerinde cenâze namazı ile ilgili bölümde Sübhâneke ile beraber ‘*ve celle senâüke*’nin okunup okunmayacağından hiç bahsedilmez. Bu durum müelliflerin cenâze namazında bu ifadenin ilave edilmesini gerekli görmediklerinin bir işareti kabul edilebilir. Meselâ Serahsî, ‘*ve celle senâüke*’ ile ilgili tartışmaları namaza başlanınca okunan dualar bağlamında ele alır. O cenâze namazı hakkında bilgi verdiği yerde ise, okunacak dualarla ilgili geniş bilgi vermemektedir. Serahsî sadece ‘*diğer namazlarda olduğu gibi birinci tekbirden sonra Allah’a senâ eder*’ der ve Sübhâneke ile ilgili bir ifade kullanmaz. Sonra da Fâtiha okunup okunmayacağı, Rabbenâ duaları ve rivâyet edilen ‘*Allahümmağfir libayyinâ...*’ duasına değinir. İbn Mes‘ûd’dan nakledilen “*bize cenâze namazında bir dua ve kıraat şart koşulmadı. İmanın tekbir aldığı kadar tekbir al ve en güzel duaları seç ve oku*” rivâyetini tercih eder.⁸⁹ Onun birinci tekbirden sonra diğer namazlarda olduğu gibi Allah’a senâ edileceğini belirtmesi ve

⁸⁷ Molla Hüsrev, *Düerü’l-hukkâm şerhu Gureri’l-abkâm*, I, 67-68.

⁸⁸ İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî (ö. 970/1563), *el-Babru’r-râûke şerhu Kenzî’d-dekâik* (I-VIII), Dâru’l-kütübî’l-İslâmî, II. Baskı, tsz., I, 328. Şürünbülâlî de Hâşiye’sinde ‘*ve celle senâüke*’nin el-Hidâye’de de farz namazlarla mukayyed olduğunu belirttikten sonra İbn Nüceym’in görüşlerini aynen nakleder. Bkz. Şürünbülâlî, Ebü’l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâî el-Misrî (ö. 1069/1659), *Hâşiyetü Şürünbülâlî*(I-II), (*Düerü’l-Hukkâm şerhu Gureri’l-Abkâm* ile birlikte), Dâru ihyâ’l-kütübî’l-Arabiyye, (y.y.), tsz., I, 68.

⁸⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mesüt*, I, 63-65.

've celle senâüke' hakkında bir izahta bulunmaması, cenâze namazı ile diğer namazlar arasında bir fark görmediğini göstermektedir.

Mevsilî de cenâze namazı hakkında "İlk tekbirden sonra Allah'a hamd eder, ikinci tekbirden sonra Hz. Peygamber'e salât-ü selâm getirir. Üçüncü tekbirden sonra namaz kılan kişi kendisine, ölüye ve bütün müminlere dua eder. Dördüncü tekbirden sonra da selâm verir" der⁹⁰ ve hamd-ü senânın nasıl yapılacağına dair bir bilgi vermez.⁹¹ Onun bu tavrından 've celle senâüke'yi zorunlu görmediği, hatta Sübhâneke'den başka bir dua ile de hamd ve senâ edilmiş olunacağı kanaatinde olduğu anlaşılabilir. Mevsilî namaza başlarken okunacak dua hakkında bilgi verirken ise Sübhâneke'nin sonuna kadar okunacağını belirtir ve İmam Muhammed'in Sübhâneke'ye 've celle senâüke' ifadesini de ilave ettiğini söyler.⁹²

Şürünbülâlî(ö. 1069/1659) ise cenâze namazı ile ilgili bölümde; birinci tekbirden sonra senâda bulunulacağını, senânın Sübhâneke Allâhümme vebihamdike ilââhirih olduğunu, senâ niyetiyle Fâtihâsûresinin okunmasının da caiz olduğunu söyler.⁹³ O da bu esnada 've celle senâüke'den hiç bahsetmez. Fıkıh kitaplarının bir kısmında bu ayrıntıya girilmemiş olması, onların bu ifadenin söylenmesini gerekli görmemeleri ve bunu şart koşmamış olmaları şeklinde anlaşılabilir.

d. 'Ve celleSenâüke'nin Bütün Namazlarda Okunması İsteğe Bağlıdır

Namazlarda 've celle senâüke' ifadesinin söylenip söylenmemesi hususunda namaz kılan kişinin muhayyer olduğunu düşünen fakihler de mevcuttur. Bu görüşte olanlara göre bir kişi bu ifadeyi söylüyorsa ona

⁹⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, I, 123-124.

⁹¹ Temel İslam kaynaklarının Türkçeye tercümelerinde bazen hassas davranılmadığı görülmektedir. Mevsilî cenâze namazının birinci tekbirinden sonra hem *el-Muhtâr* ve hem de onun şerhi olan *el-İhtiyâr*'da sadece Allah'a hamd edileceğini ifade etmiş olmasına rağmen *el-Muhtâr*'ın tercümesinde bu kısım "ilk tekbirden sonra Allah Teâlâ'ya hamd olarak 'Sübhâneke' okunur" şeklinde çevirilmiştir. Bkz. Celal Yeniçeri, *İmam-ı A'zam'ın İctihad ve Görüşleri, el-İhtiyâr Meini'l-muhtâr li'l-fetvâ Tercümesi*, Şamil Yayinevi, İstanbul 1978, s. 50.

⁹² Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, I, 67.

⁹³ Şürünbülâlî, *Merâkı'l-felâh bi-İmdâdi'l-fettâb*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, II. Baskı, Beyrut 1424/2004, s. 214.

engel olunmaz, söylemeyen birine de bu konuda bir şey denilmez. Meselâ; İbn Mâze el-Buhârî(ö. 616/1219) diğer birçok fıkıh kitabında olduğu gibi, cenâze namazında ‘ve celle senâüke’ ifadesi ile ilgili hususu namaza başlanınca okunacak olan dua veya kıraat tartışmaları arasında ele almakta venamaz başlanınca Sübhâneke’nin sonuna kadar okunacağını söyledikten sonra Şemsü’l-eimme Halvânî’nin (ö. 452/1060) “*meşâyibimiz ‘eğer ‘ve celle senâüke’ ifadesini söylerse bundan men edilmez, bunu söylemezse, söylemekle emredilmez*” dediğini nakleder.⁹⁴ Diğer bir Hanefî fakihî Tahtâvî (ö. 1231/1816) ise ‘ve celle senâüke’ sözü hakkında mütekaddimün nezdinde bir görüş olmadığını belirttikten sonra Halvânî’nin sözünü tekrarlamaktadır.⁹⁵ Görüşlerini naklettiğimiz fakihlere göre sözkonusu tartışma gereksiz görülmüş ve uygulama kişilerin tasarrufuna bırakılmıştır. Bu hususta cenâze namazı ile diğerleri arasında bir ayırım da yapılmamıştır.

e. Cenâze Namazında Sübhâneke Yerine Başka Bir Dua da Okunabilir

Bazı Hanefiler cenâze namazında ilk tekbirden sonra hamd-ü senânın diğer namazlarda olduğu gibi, cenâze namazında da Sübhâneke duası ile yapılmasını şart koşmamışlardır. Meselâ; Kudûrî (ö. 428/1037) Cenâze Namazı bahsinde “*tekbir alır ve bu tekbirden sonra Allah’a hamdeder, sonra tekrar tekbir alır ve Resûlüllah’a salavât getirir, tekrar tekbir alır ve kendisi için, ölü için ve bütün Müslümanlar için dua eder. Dördüncü defa tekbir alır ve selam verir*” demiş ve okunacak dualarla ilgili bir açıklama yapmamıştır.⁹⁶

⁹⁴ İbn Mâze el-Buhârî, *el-Mubütü’l-Bürhânî fi’l-fıkhi’n-Nu’mânî*, I, 356. Ayrıca bkz. İbn Nüceym, *en-Nebri’l-fâik şerhu Kenzi’d-dekâik*, I, 208. Kaşgârî, Ebû Abdillâh Sedidüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali (ö. 705/1305) (*Münyetü’l-musallî*, Dâru’t-tibâatî’l-Âmira, 1284, (y.y.), s. 52), İbn Nüceym (*el-Babri’r-râik şerhu kenzi’d-dekâik*, I, 328) ve Şürünbülâlî (*Merâkı’l-felâh bi İmdâdî’l-fettâh*, s. 103; *Hâşiyetü Şürünbülâlî*, I, 67-68) de aynı görüşü tekrarlamaktadır.

⁹⁵ Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dûkâtî et-Tahtâvî (ö. 1231/1816), *Hâşiyetü’l-Tabtâvî alâ merâkı’l-felâh şerhu Nûri’l-îzâb*, thk.: Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, Dâru İhyâ’l-kütübî’l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1418/1997, s. 259, 584.

⁹⁶ Kudûrî, Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî (ö. 428/1037), *Mubtasaru’l-Kudûrî fi’l-fıkhi’l-Hanefî*, thk.: Kâmil Muhammed Muhammed Uveyda, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1418/1997, s. 47 (*والصلاة: أن يكبر تكبيرة*)
 محمد الله تعالى عقبيها ثم يكبر تكبيرة ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يكبر تكبيرة يدعو فيها لنفسه وللميت

Buna göre hamd Sübhâneke ile gerçekleşeceği gibi başka bir dua ile de mümkündür. Mergînânî (ö. 593/1197) de *el-Hidâye*'de cenâze namazı hakkındaki kısımda Sübhâneke ile ilgili bir ifadeye yer vermez. Sadece Kudûrî'de yer alan açıklamayı ona atıfta bulunmaksızın nakleder.⁹⁷ Mergînânî, hamdin nasıl yapılacağını cenâze bölümünde belirtmemiştir.⁹⁸ Bu eserlerde hamdin nasıl yapılacağının belirtilmemesinin, fakihler arasında artık hamd ve senânın Sübhâneke duası ile yapıldığının yerleşmiş olmasından kaynaklanması da mümkündür.

İbn Mâze el-Buhârî, cenâze namazındaki kıraatle ilgili bölümde şöyle demektedir: *“İlk tekbirden sonra Allah’a hamdeder, Allah’a senâda bulunur. Buradaki senâ hakkında herhangi bir şey belirlenmedi. Diğer namazlarda ise senâ hususunda sınırlama getirdiler. Bu da Sübhâneke Allâhümme ilââhirib’dir. Şemsü’l-eimme dedi ki: İftitah tekbirinden sonraki senâ hususunda ibtilaf ettiler. Bir*

(والمسلمين ثم يكبر تكبيرة رابعة ويسلم). Eserin tercümesinde Cenaze Namazı Bahsinde ise şöyle denilmektedir: “(Dört tekbirden ibarettir) birinci tekbirin arkasında Sübhâneke Allâhümme ve bihamdike ve tebârekesmüke ve teâlâ ceddüke ve celle senâüke ve lâ ilâhe ğayruk duasını okuyarak Allah’a hamdeder, sonra ikinci tekbiri alarak Hz. Peygamber’e salât-ü selâm getirir. Sonra üçüncü tekbiri alır ve kendisine, ölüye ve bütün Müslümanlara duâ eder.” Kudûrî, Ebü’l-Hüseyin Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 428/1037), *Kudûrî Metni Tercemesi*, Trc.: Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul (t.y.), s. 26. Eserin Osmanlıca tercümesinde ise “*Allah’a hamdeder*” ifadesi “*Sübhâneke okur*” şeklinde tercüme edilmiştir. (Bkz. Emin Fehim Paşa, *Kudûrî Şerif Tercümesi: Azîzîye*, V. Baskı, Dersaadet, 1314, s. 43-44). Soner Duman ve Osman Güman tarafından yapılan tercüme ise metne uygundur. Bkz. *Mubtasaru’l-Kudûrî*, Terc.: Soner Duman, Osman Güman, Editör: Faik Akçaoğlu, Beka Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 107.

⁹⁷ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî*, s. 92 (“*Cenâze namazı dört tekbirden ibaret olup birinci tekbirden sonra kişi Allah’a hamdeder, ikinci tekbirden sonra Hz. Peygamber’e (s.a.v.) salavât getirir, üçüncü tekbirden sonra kendine, ölüye ve bütün Müslümanlara dua eder, dördüncü tekbirden sonra da selâm verir*”).

⁹⁸ Mergînânî namaza başlarken okunacak dualarla ilgili ise Sübhâneke’nin okunacağını, meşhur rivâyetlerde yer almadığından dolayı ‘ve celle senâüke’ ifadesinin farz namazlarda söylenmeyeceğini belirtir. Bkz. Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî*, s. 48. *el-Hidâye*’nin hadislerinin tahririni yapan Zeyle’î’nin naklettiği rivâyetlerde ‘ve celle senâüke’ ile ilgili bir ifade yer almamaktadır. (Bkz. Zeyle’î, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed (ö. 762/1360), *Nasbu’r-râye li ebâdîsi’l-Hidâye*, (I-V), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, III. Baskı, Beyrut 2010, I, 394-399.

kısmı Zâhiru'r-rivâye'deki bütün zikirlerle Allah'a hamdeder derken, bir kısmı da farz namazlarda/diğer namazlarda olduğu gibi Sübhâneke Allâhümmeilâ âbirih okur dedi."⁹⁹ Aynî (ö.855/1451) ise, *Mebûsût*'tan naklen cenâze namazında ilk tekbirden sonra ne okunacağı hususunda âlimlerin ihtilaf ettiğini, bazılarının Zâhiru'r-rivâye'de olduğu gibi Allah'a hamd edeceğini, bazılarının ise bütün namazlarda olduğu gibi Sübhâneke duasını okuyacağını söylediğini ve bunun Hasan (b. Ziyâd)'ın (ö. 204/819) EbûHanîfe'den rivâyeti olduğunu söylediğini nakleder.¹⁰⁰

İbrahim Halebî'nin(ö. 956/1549) Cenâze Namazı bölümünde "*birinci tekbiri alır ve akabinde senâda bulunur*"¹⁰¹ sözünü şerheden Dâmâd, ilk tekbirden sonra senâ olarak imamın ve cemaatin Sübhâneke'yi sonuna kadar okuyacağını, Zâhiru'r-rivâye'ye göre Allah'a hamdedeceğini, senâ ve Sübhâneke okunması görüşünün Hasan (b. Ziyâd)'ın İmam-ı Azam'dan rivâyeti olduğunu söyler.¹⁰² Haskefî (ö. 1088/1677) ise aynı metnin şerhinde Fâtîha sûresini okumayacağını, ancak senâ niyetiyle okuyabileceğini belirtir.¹⁰³ Aynı şekilde Şürûnbülâlî'ye (ö. 1069/1659) göre de birinci tekbirden sonra senâda bulunulur.Senâ ise Sübhâneke duasıdır vesenâ niyetiyle Fâtîha sûresinin okunması da caizdir.¹⁰⁴ Cenâze namazı konusunu ele alırken Sübhâneke ile ilgili ayrıntıya girmeyen İbn Âbidîn (ö 1252/1836)decenâze namazı ile ilgili bölümde senâyı Sübhâneke olarak kabul eder ve *el-Mebûsût*'ta Allah'a hamdedileceğinin belirtildiğine işaret ettikten sonra "*bana göre Zâhiru'r-rivâye'nin muktezâsı,*

⁹⁹ İbn Mâze el-Buhârî, *el-Mubîtü'l-bürhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, II, 178. Ayrıca bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 125-126.

¹⁰⁰ Bkz. Aynî, *el-Binâye şerbu'l-Hidâye*, III, 252.

¹⁰¹ Halebî, Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim (ö. 956/1549), *Mülteka'l-ebhur* (I-IV), (Mecma'u'l-enhur ile birlikte), thk.: Halil İmrân el-Mansûr, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1419/1998, I, 270-271.

¹⁰² Damad Efendi, Abdurrahman Gelibolulu Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), *Mecma'u'l-ebhur fi Şerhi Mülteka'l-ebhur* (I-IV), thk.: Halil İmrân el-Mansûr, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1419/1998, I, 270-271.

¹⁰³ Haskefî, Alâeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 1088/1677), *ed-Dürrü'l-münteka fi şerhi'l-Mültekâ* (I-IV), (Mecma'u'l-enhur ile birlikte), thk.: Halil İmrân el-Mansûr, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1419/1998, I, 270-271.

¹⁰⁴ Şürûnbülâlî, *Merâkı'l-felâh bi-ımdâdî'l-fettâb*, s. 214.

hangi hamd sığasıyla olursa olsun, sünnetin yerine geleceğidir. Bu durum, hamdetmeyi müstemil olduğundan mezkûr senâya (Sübhâneke'ye) da şâmilidir” demektedir.¹⁰⁵

Hanefiler dışındaki bir kısım ulemâ ise cenâze namazında ilk tekbirden sonra Fâtiha sûresinin okunacağı görüşündedirler. Tirmizî bazı sahâbe ve diğerlerinin ilk tekbirden sonra Fâtiha sûresinin okunmasını kabul ettiklerini, Şâfiî, İbn Hanbel ve İshâk'ın da aynı görüşte olduğunu söyler.¹⁰⁶

f. Hiçbir Namazda ‘Ve celle Senâüke’ Okunmaz

Bazı Hanefî fakihleri ise hiçbir namazda Sübhâneke duasının ‘ve celle senâüke’ ile birlikte okunmayacağı düşüncesindedirler. Bu görüşü ileri sürenler, mesned olarak meşhur rivayetlerde sözkonusu ifadenin yer almamasını ve bu ifade hakkında mütekaddimûndan nakledilen bir söz olmamasını zikrederler. Bu husus cenâze namazı da dâhil olmak üzere bütün namazlar için geçerlidir. Fıkıh kaynaklarında bu tartışmalar cenâze namazı hakkında değil, bütün namazlar esas alınarak yapılmaktadır. Meselâ İbn Mâze el-Buhârî, ‘ve celle senâüke’ ifadesinin *el-Asl* ve *en-Nevâdir*'de zikredilmediğini belirtir.¹⁰⁷ Aynî demesur haberlerde Sübhâneke ile birlikte ‘ve celle senâüke’ lafzının zikredilmediğini söyler ve bu ifade hakkında mütekaddimûndan menkul bir söz olmadığını nakleder.¹⁰⁸

İbn Nüceym (ö. 970/1563) de Sübhâneke'de ‘ve celle senâüke’ ifadesi hakkında bu ifadenin meşhur rivayetlerde yer almadığını söyledikten sonra şöyle der: “*Netice olarak evlâ olan, rivâyet edileni muhafaza etme bakımından, her nekadar bu ifade Allah'a bir senâ olsa da, rivâyete ziyade yapmaksızın bütün namazlarda bu ifadenin terkedilmesidir.*”¹⁰⁹ İbn Nüceym, Ebû Haf'stan namazda ‘ve celle senâüke’ nin söylenmesinin mekruh

¹⁰⁵ İbn Âbidîn, *Reddu'l-mubtâr ale'd-Dürri'l-mubtâr*, II, 212. Cenâze namazının sünnetlerinin üç olup bunların hamd, sena ve dua olarak belirtilmesi ve sena ile hamdin aynı veya ayrı olduğuna dair tartışma için bkz. İbn Âbidîn, *A.g.e.*, II, 209.

¹⁰⁶ Tirmizî, “Cenâiz”, 39, No: 1027.

¹⁰⁷ İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhât el-Bürhânî*, I, 356.

¹⁰⁸ Aynî, *el-Binâye*, II, 187.

¹⁰⁹ İbn Nüceym, *el-Babru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, I, 328; San'ânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 30.

olduğunu da nakleder.¹¹⁰ İbn Nüceym ‘ve celle senâüke’ ifadesi ile ilgili tartışmayı sadece cenâze namazı çerçevesinde değil, bütün namazlar bağlamında ele alır. İbn Âbidîn(ö 1252/1836) ise önceki fakihlerin görüşlerini de naklederek şöyle der:

“Bedâi”de Zâhiru’r-rivâye’ye göre ‘ve celle senâüke’yi terkeder denilir. *Kâfî*’de ise bu ifadenin meşhur rivayetlerde yer almadığı belirtilir. *Babr* ve *Hilye*’de ise her ne kadar bu ifade Allah’ı senâ olsa da, rivayet edilene ziyadede bulunmaksızın olduğu gibi muhafaza etmek için, evlâ olanbu ifadeyi bütün namazlarda terketmektir denilir. Bu sözde *Hidâye* sahibinin ‘ve celle senâüke’yi farzlarda okumaz’ ifâdesinin mefhumu olmadığına bir işaret vardır. Fakat *Hidâye* sâhibi *Muhtârâtü’n-Nevâzil* adlı eserinde ‘ve celle senâüke’ sözü meşhur rivâyetlerde farzlar hakkında nakledilmemiştir. Nerede rivâyet edilmişse ondan maksat teheccüd namazıdır’ demiştir. ‘*Ve celle senâüke*’ ifadesinin yalnız cenâze namazında okunacağını (İbrahim Halebî (ö. 956/1549)) *Şerhu’l-Münyeti’s-Sağîr*’de zikretmiş, fakat bu sözü kimseye nispet etmemiştir. Bunu (Mergînânî’nin (ö. 593/1197)) *Hidâye* ve *Muhtârâtü’n-Nevâzil*’inden naklettiğimizden başkası hakkında görmedim.”¹¹¹

Netice itibariyle bazı Hanefî fakihler tarafından meşhur rivayetlerde yer almadığından dolayı meşhur rivâyeti olduğu gibi muhafaza etmek için ‘ve celle senâüke’ ifadesinin bütün namazlarda terkedilmesi daha uygun görülmüştür.

g. ‘*Ve celle Senâüke*’ Sadece Cenâze Namazında Okunur

Hanefî fıkıh kaynaklarının bir kısmında ise ‘ve celle senâüke’ ifadesinin sadece cenâze namazında söylenebileceği görüşünün dile getirildiği, bununla birlikte onların bunu bir zorunluluk olarak ifade etmedikleri görülmektedir. Zira cenâze namazı kısaca hamd-ü senâ, salavât ve duadan ibaret görülmüş, bunların sınırlarının belirlenmediği

¹¹⁰ İbn Nüceym, *en-Nebri’l-fâik şerhu Kenzî’d-dekâik* (I-III), thk.: Ahmed Azv İnâye, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut, 1422/2002, I, 208. Şürünbülâlî de bu hükmün farzlarla mukayyed olduğunu söyledikten sonra İbn Nüceym’in görüşünü olduğu gibi tekrarlar. Bkz. Şürünbülâlî, *Hâşiyetü Şürünbülâlî*, I, 67-68.

¹¹¹ İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr ale’l-Dürri’l-muhtâr*, I, 488.

açıklanmıştır. Şâfiî'nin cenâze namazını diğer namazlar gibi görmesine karşılık, Hanefî mezhebinde cenâze namazı diğer namazlardan farklı değerlendirilmiştir. Bunun gerekçesi olarak da İbn Mes'ûd'dan nakledilen "Resûlüllah bize cenâze namazında dua ve kıraat belirlemedi, imam tekbir aldığı gibi sen de tekbir al ve dilediğin en güzel duaları oku" rivâyeti¹¹² ve Abdurrahman b. Avf ve İbn Ömer'den nakledilen "cenâze namazında Kur'an'dan bir kıraat yoktur, çünkü cenâze namazı dua için emredilmiştir/meşru kılınmıştır. Duanın başlangıcı da hamd, senâ ve Resûlüllah'a salavattır,kıraat değildir" rivâyetidir.¹¹³ Cenâze namazı gerçek bir namaz değil, ölü için dua ve istiğfardır. Cenâze namazında rükû ve secde gibi rükünler yoktur. Cenâze namazında dua, abdest ve kibleye dönmenin şart koşulması, tilavet secdesinde de olduğu gibi, onun gerçek bir namaz olmasına işaret etmez. Bu nedenle cenâze namazına mutlak olarak namaz denilemez.¹¹⁴

Günümüzde yazılan Hanefî ilmihallerde ise cenâze namazında Sübhâneke'nin 've celle senâüke' ile birlikte okunmasının vurgulandığı görülmektedir.¹¹⁵ Hâlbuki fıkıh kaynaklarında durum böyle değildir. Zira 've celle senâüke' ifadesinin cenâze namazlarında okunması ile ilgili değerlendirmelerin fıkıh kaynaklarında ele alınışına bakacak olursak; İbrahim Halebî (ö. 956/1549) namaza başlayınca Sübhâneke duasının okunacağını söylemiş,¹¹⁶ Dâmâd Şeyhîzâde Abdurrahman (ö. 1078/1667) *Mültekâ* şerhinde, meşhur rivâyetlerde 've celle senâüke' ifadesinin

¹¹² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 343.

¹¹³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 343.

¹¹⁴ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 342-344.

¹¹⁵ Hanefî ilmihallerde cenâze namazında Sübhâneke'nin 've celle senâüke' ile birlikte okunmasının mutlaka yer aldığı görülmektedir. Bkz. *İlmihal*, Heyet, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2006, (I-II), I, 362; Şentürk, Lütfi-Yazıcı, Seyfettin, *İslam İlmihali*, DİB, VII. Baskı, Ankara, 2014, s. 233; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Ankara tsz., s. 254; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslam İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul, tsz., s. 403; Gözübenli, Beşir, "Cenâze", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşamın Ansiklopedisi* (I-IV), Redaktör, İbrahim Kafı Dönmez, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, I, 307; IV, 158. Süleyman Ateş (*İslam İlmihali*, I-II, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1997, II, 232-235) ve Vecdi Akyüz (*Mukayeseli İbadetler İlmihali -İslâm Fıkıhında İbadetler-* I-IV, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, I, 297) ise cenâze namazında 've celle senâüke' ifadesine yer vermemişlerdir.

¹¹⁶ Halebî, *Mültekâ'l-ebhur* (*Mecma'u'l-enhur* ile birlikte), I, 141.

nakledilmediğini belirtmiştir.¹¹⁷ Haskefi ise “*evlâ olan cenâze namazı dışında ‘ve celle senâüke’ ifadesinin terkidir*” demektedir ve bu ifadeyi *Mültekâ* müellifi Halebî’ye nispet etmektedir.¹¹⁸ Görüldüğü üzere o *‘ve celle senâüke’*’nin cenâze namazı dışında söylenmemesini sadece evleviyetle izah etmiş, bunun cenâze namazında zorunluluğunu da söylememiştir. İbn Âbidîn, namazın âdâbı kısmında *‘ve celle senâüke’* cümlesinin yalnız cenâze namazında okunacağını İbrahim Halebî’nin (ö. 956/1549) *Şerhu’l-Münyeti’s-Sağır*’inde zikredildiğini, fakat onun bu sözü kimseye nispet etmediğini belirtir ve bunu Mergînânî’nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* ve *Mubtârâtü’n-Nevâzil*’inden başka yerde görmediğini söyler.¹¹⁹

Kâmil Miras (ö. 1957) dacenâze namazında birinci tekbirden sonra okunacak dua olarak Sübhâneke’yi zikredip *‘ve celle senâüke’* ifadesini parantez içinde nakletmekte ve dipnot olarak “*daha uzun bir hayli iftitab duaları vardır. Fakat Hanefî mezhebinde muhtar olan yukarıda yazılı olan duadır. Bu duadaki kavis içine aldığımız (ve celle senâüke) fıkrası meşahir-i rivâyette bulunmadığından sair namazlarda bu fıkra okunmaz*” demektedir.¹²⁰

Bazı kaynaklarda Muhammed b. Abdullah b. Mes’ûd el-Mes’ûdî’ye (ö. 420/1029) nispet edilen bir görüşe de işaret etmeliyiz. Mes’ûdî’nin bayram namazının her tekbirinden sonra *‘ve cellesenâüke’* ile birlikte Sübhâneke okunması görüşünde olduğu rivâyet edilmektedir.¹²¹

¹¹⁷ Dâmâd, *Mecma’u’l-enbur fîşerhi Mülteka’l-ebbur*, I, 141.

¹¹⁸ Haskefi, *ed-Dürri’l-müntekâ fî şerbi’l-Mültekâ*, (*Mecmau’l-enbur* ile birlikte), I, 141; Tahtâvî, *Hâşiyetü’l-Tahtâvî alâ merâke’l-felâh*, s. 259. Haskefi diğer bir eserinde ise *‘ve celle senâüke’* ifadesinin sadece cenâze namazında söyleneceğini belirtmektedir. Bkz. Haskefi, *ed-Dürri’l-mubtâr şerbu Tenviri’l-ebâr ve câmi’i’l-bihâr*, thk.: Abdülmün’im Halil İbrahim, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1423/2002, s. 67. Tahtâvî de *‘ve celle senâüke’*’nin cenâze namazı dışında terkinin evlâ olduğunu tercih eder. Bkz. et-Tahtâvî, *Hâşiyetü’l-Tahtâvî alâ merâke’l-felâh*, s. 584.

¹¹⁹ İbn Âbidîn, *Reddü’l-mubtâr ale’d-Dürri’l-mubtâr*, I, 488.

¹²⁰ Kâmil Miras, *Tecrid-i Sarib Tercümesi*, IV, 491-492.

¹²¹ Bkz. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Mecmû’ şerhu’l-mübezzeb* (I-XX), thk.: Mahmûd Matrahî, Dâru’l-fıkr, 1. Baskı, Beyrut 1417/1996, V, 17; *Ravzatü’l-tâlibîn ve umdetü’l-müftîn* (I-XII), thk.: Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut, Şam, Amman, III. Baskı, 1412/1991, II, 71; İbn Kesir, Ebû’l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), *Tabakâtü’s-Şâfiyyîn*, thk.: Enver el-Bâz, Dâru’l-Vefâ, (y.y.), 2004, s. 398, 399.

Ancak ona nisbet edilen bu görüşü İbn Salâh (ö. 643/1245) garîb olarak nitelemektedir.¹²²

Celal Yıldırım ise ‘*ve celle senâüke*’ ifadesinin diğer namazlarda söylenmeyip cenâze namazında söylenmesinin bir kısım hikmetlerinden bahseder. Yıldırım şöyle demektedir:

“*el-Asıl, en-Nevâdir* gibi kaynak kitaplarda cenâze namazının dışında bu cümlelerin okunmaması oradaki duâ makamına ve onun esrar ve hikmetine daha uygundur, sonucuna işaret edilmektedir. Allah’ı lâyıkiyle övmek ne mümkün... O kendisini övdüğü gibi uludur. Cenâze namazında mü’min kardeşimiz için duâ ederken, namazın başlangıcında yine Sübhâneke’yi okuyoruz. Ne var ki *ve celle senâüke*’ye burada yer veriyoruz. Bunun birçok nedeni vardır:

a-) Her duanın ve duada yer alan kelime ve cümlelerin bir makamı vardır ki onun başka bir yerde okunması aynı feyiz ve rahmete kapı açmaz.

O halde *ve celle senâüke*’nin feyiz ve rahmet makamı, cenâze namazındadır.

b-) Ölen kardeşimiz için Allah’ın rahmet ve mağfiretini dilerken O’nun yüceliğini, azamet ve kudretini, rahmet ve inayetini önce Sübhâneke ile anlatmaya ya da dile getirmeye çalışıyoruz. Bu açıdan O’nun geniş rahmet ve mağfiretini diliyoruz. Ve *celle senâüke* diyerek O’nun rahmet ve mağfiretinin, azamet ve kibriyasının yüceliğine erişmenin mümkün olmadığını, en üstün övgüye ancak O’nun lâyük bulunduğunu kalbimizden dilimize getirmeye çalışıyor ve “*ve celle senâüke*” cümlesiyle bunu ifâde ediyoruz.

c-) Bu cümlelerin cenâze namazında okunduğunda kalbe verdiği şifâyı başka yerde okunmasıyla elde etmek o ölçüde te’sirli değildir. Bu bakımdan dualarda rivâyet edilen şekle bağlı kalmakta büyük yarar vardır. Ve *cellesenâüke* cümlesinin vereceği şifâyı

¹²² Bkz. İbn Salâh, *Tabakâtü’l-Fukahâ eş-Şâfiyye* (I-II), thk.: Muhyiddin Ali Necib, Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, I. Baskı Beyrut 1992, I, 209.

biraz da bu açıdan değerlendirmek gerekir.”¹²³

Yukarıda zikredilen tartışmalarda fakihlerin ileri sürdükleri gerekçelerden de anlaşıldığı gibi cenâze namazında ‘*ve celle senâüke*’ ifadesinin söylenip söylenmemesi ile ilgili ihtilaflar tamamen rivâyetin sıhhati ile ilgili olup bu ifadenincenâze namazında söylenmesinin herhangi bir hikmeti söz konusu değildir.

Sonuç

Resûl-i Ekrem (s.a.v.) namaza başlarken farklı dualar okumuş, bunlardan bazılarını da daha çok tekrarlamıştır. Fıkhi mezhepler ise ilerleyen asırlarda Resûlullah’ın sünnetindeki bu genişliği daraltarak otorite kabul ettikleri sahâbe ve tâbînin uygulamaları olan veya Hz. Peygamber’in daha çok tekrarladığını düşündükleri dualardan birini esas almışlar ve namazlara başlarken bunlardan birinin okunmasını tercih etmişlerdir. Hanefiler ise bütün namazlarda iftitah tekbirinden sonra Sübhâneke duasının okunmasını benimsemişlerdir. Cenâze namazında Resûlullah (s.a.v.) diğer namazlardan farklı dualar okumuştur. Merfû rivayetlere yer veren temel hadis kaynaklarında cenâze namazında Resûl-i Ekrem’in (s.a.v.) üçüncü tekbirden sonra okuduğu farklı dualar bulunmakta, hatta bu duaların kaçınıcı tekbirden sonra olduğuna işaret edilmemektedir. Cenâze namazında Resûlullah’ın (s.a.v.) Sübhânekeduasını okuduğuna dair bir rivâyete hadis ve fıkıh kaynaklarında rastlanılmamıştır. Musannefler gibi merfû ve mevkûf rivayetlere birlikte yer veren kaynaklarda ise sahâbe ve tâbiünden cenâze namazının her bir tekbirinden sonra okudukları dualarla ilgili rivâyetler yer almaktadır. Merfû ve mevkûf rivâyetler dikkate alındığında cenâze namazında okunacak dualar hususunda diğer namazlara kıyasla oldukça geniş bir serbestlik olduğu görülmektedir.

Namaza başlarken Sübhâneke okunması hususunda Hanefî ve Hanbelî fakihler hemfikir iken cenâze namazında diğer namazlar gibi Sübhânekeduasının okunması görüşü sadece Hanefilere mahsustur. Bu görüş, esas itibarıyla farz veya nâfile bütün namazlara başlarken ‘*hamd-ü senâ*’da bulunma hükmüne dayanmakta olup bütün namazlara Sübhâneke

¹²³ Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslam Fıkıhı* (I-IV), Uysal Kitabevi, VI. Baskı, Konya 1991, I, 255-256.

ile başlama hükmünden hareketle cenâze namazı da bir namaza benzetilerek aynı duanın okunması kabul edilmiştir.

Erken dönem hadis kaynaklarında Sübhâneke'nin '*ve celle senâüke*' ile birlikte geçtiği bir rivâyet tespit edilememiştir. Sübhâneke'nin '*ve celle senâüke*' ile birlikte yer aldığı hadis kaynağı olarak Deylemî'nin *Firdevsü'l-abbâr*'ı görülmektedir. Şâfî mezhebine bağlı olmasına rağmen Gazâlî de *İhya*'sında Sübhâneke'yi mezkûr ifadeyle birlikte zikretmiştir. Hanefî kaynaklarında Sübhâneke'nin '*ve celle senâüke*' ile birlikte okunacağı görüşü Muhammed eş-Şeybânî'ye nispet edilmekle birlikte onun eserlerinde böyle bir ifadesine rastlanamamıştır. Görülebildiği kadarıyla bu görüşü eş-Şeybânî'ye nispet eden ilk kişi Serahsî olup, İmam Muhammed'in eserine atıfta bulunurken kitap adı matbu metinlerde farklı şekillerde yer almıştır. Bu karışıklık daha sonraki Hanefî fıkıh kaynaklarında da devam etmiştir. Fakihler Şeybânî'ye nispet edilen bu görüşün onun eserlerinde olup olmadığını tahkik etmemişlerdir.

Bilhassa Türkçe ilmihallerde cenâze namazında Sübhâneke'nin '*ve celle senâüke*' ile birlikte okunması vurgulanmakta, diğer namazlarda ise bu ifadenin okunup okunmaması hususunda bir değerlendirme yer almamaktadır. Fıkıh kaynaklarında ise '*ve celle senâüke*' ifadesi genel olarak cenâze namazı bağlamında değil, namazların başlangıcında okunacak dua konusunda ele alınmaktadır. Hanefî fakihler Sübhâneke duasının sözkonusu ifade ile birlikte okunması hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. '*Ve celle senâüke*'nin bütün namazlarda okunabileceğini dile getirenler olduğu gibi, bu ifadenin farz namazlar dışında bütün nafîle namazlarda okunabileceğini savunanlar da vardır. Yine meşhur rivâyetlerde mevcut olmayan kısmın cenâze namazında okunmayabileceğini söyleyenlerle birlikte bunun bütün namazlarda okunup okunmaması hususunda kişinin muhayyer olduğunu belirten fakihler de mevcuttur. Cenâze namazında hamd ve senâ olarak Sübhâneke'den başka bir duanın okunması da mümkündür. Bir kısım fakihler ise cenâze namazının bazı yönleriyle namaza benzemekle birlikte rükû ve secde olmaması sebebiyle mutlak olarak namaz sayılamayacağı gerekçesiyle bahse konu ifadenin sadece cenâze namazında okunabileceği görüşündedirler. Hanefî fakihlerin çoğunluğu ise '*ve celle senâüke*' ifadesinin meşhur rivâyetlerde yer almamış olmasını dikkate alarak cenâze namazı da dâhil olmak üzere bunun bütün namazlarda okunmaması gerektiğini söylemişlerdir. Kanaatimizce hem temel hadis kaynaklarında ve

hem de fıkıh literatüründe ne Resûl-i Ekrem'e (s.a.v.) ve ne de sahâbeden birine bilinen bir isnadla ulaşmayan bu ifadenin cenâze namazında da söylenmemesi daha isabetlidir. Cenâze namazı Allah'a hamd ve senâ, Resûlüllah'a (s.a.v.) salavât ve cenâze ile birlikte bütün mü'minlere duadan ibaret olduğundan, Sübhâneke'nin '*ve celle senâüke*' ile birlikte okunmasının zorunluluk derecesinde gerekli görülmesi uygun değildir. Bu düşüncenin daha ziyade ilmihallerden veya ilmihallere dayanan diğer dinî kitaplar ve yaygın din eğitiminden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Cenâze namazında hamd-ü senâ, salavât ve dua farklı ifadelerle yerine getirilebilir. Geniş dinî bilgiye sahip olmayanlara bu ifadenin öğretilmesi de kanaatimizce gereksizdir. '*Ve celle senâüke*' ile ilgili durum, İslâm'ın ilk dönemine ait bazı hususların sonraki asırlara teâmül olarak nakledildiği halde rivâyet olarak nakledilmediğini de göstermektedir. Herhangi bir isnadlı rivayete dayanmayan benzer uygulamalar ise başlı başına bir araştırma konusudur.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam es-San'ânî (ö. 211/827), *Musannef* (I-X), thk.: Eymen Nasruddin el-Ezherî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1421/2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, (ö. 241/855), *el-Müsned* (I-VI), el-Mektebü'l-İslâmî, 5. Baskı, Beyrut 1405/1985.
- Ahmed b. Hanbel, *Mesâil*, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel rivayeti, thk.: Züheyr eş-Şâviş, Mektebetü'l-islâmî, I. Baskı, Beyrut 1401/1981.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî (ö. 855/1451), *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (I-XIII), neşr.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1420/2000.
- Bâbertû, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertû er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384), *el-İnâye şerhu'l-hidâye* (I-X), (Hidâye ile birlikte), Dâru'l-fıkr, (y.y.) tsz.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (I-XI), thk.: Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, III. Baskı, Beyrut 1424/2003.
- Beyhakî, *ed-Duâü'l-kebîr* (I-II), thk.: Bedr b. Abdullah, I. Baskı, Kuveyt 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/869), *el-Câmi'u's-sabîb* (I-VIII), el-Mektebetü'l-İslâmîyye, İstanbul tsz.
- Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk.: Semîr b. Emin ez-Züheyrî, Mektebetü'l-meârif, I. Baskı, Riyad 1419/1998.
- Dabbî, Fudayl b. Gazvân (ö. 195/810), *ed-Duâ*, thk.: Abdülaziz b. Süleyman, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1419/1999.
- Damad Efendi, Abdurrahman Gelibolulu Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), *Mecma'u'l-enhur fî Şerhi Mülteka'l-ebhur* (I-IV), thk.: Halil İmrân el-Mansûr, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1419/1998.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995), *es-Sünen* (I-IV), thk.: Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut tsz.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân (ö. 255/868), *es-Sünen* (I-II), thk.: Fevvâz Ahmed Zümerlî-Hâlid es-Seb'û'l-alemî, Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, I. Baskı, Beyrut 1407/1987.
- Deylemî, Ebû Şüca' Şirûye b. Şehredâr b. Şirûye (ö. 509/1115), *Firdevsü'l-abbâr bi me'sûri'l-bitâb* (I-V), thk.: Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1406/1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen* (I-IV), thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul tsz.
- Elbanî, Muhammed Nâsiruddîn, *Abkâmü'l-cenâiz ve bide'uhâ*, Mektebetü'l-meârif, I. Baskı, Riyad 1412/1992.
- Elbânî, *Sıfatu salâti'n-nebî mine't-tekbîr ile't-teslîm ke enneke terâbâ*, el-Mektebü'l-Meârif, X. Baskı, Riyâd tsz.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-dîn* (I-IV), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Muhammed en-Nisâburî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn* (I-IV), thk.: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1411/1990.
- Halebî, Burhâneddîn İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim (ö. 956/1549), *Mülteka'l-ebhur* (I-IV), (Mecma'u'l-enhur ile birlikte), thk.: Halil İmrân el-Mansûr, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1419/1998.
- Haskefî, Alâeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 1088/1677), *ed-Dürrü'l-münteka fî şerhi'l-Mültekâ* (I-IV), (Mecma'u'l-enhur ile birlikte), thk.: Halil İmrân el-Mansûr, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1419/1998.
- Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bibâr*, thk.: Abdülmün'im Halil İbrahim, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1423/2002.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî (ö. 741/1341), *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*, thk.: Muhammed Ali Şahin, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1415.

- Heysemî, Nûreddîn Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1404), *Mecma' u' z-zevâ'id ve menba' u' l-fevâ'id* (I-X), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1408/1988.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân (ö. 806/1404), *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tabrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-abbâr* (İhyâ ile birlikte).
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (I-VI), Dâru'l-fıkr, II, Baskı, Beyrut 1412/1992.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (I-XVI), thk.: Muhammed b. Abdullah el-Cum'a ve Muhammed b. İbrahim el-Lahyerân, Mektebetü'r-rüşd Nâşirûn, I. Baskı, y.y. 1425/2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, (ö. 861/1457), *Fethu'l-kadâr* (I-X), (Mergînânî'nin *Kitâbü'l-bidâye'si* ile birlikte), Dâru'l-Fıkr, (y.y.) tsz.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), *Tabakâtü's-Şâfiyyîn*, thk.: Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ, (y.y.) 2004.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme (ö. 620/1223), *el-Muğnî* (I-XV), thk.: Abdullah b. Abdülmuhsin, Abdülfettah Muhammed, Dâru âlemi'l-kütüb, III. Baskı, Riyad 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 275/888), *es-Sünen* (I-II), thk.: M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, (y.y.) 1395/1975.
- İbn Mâze el-Buhârî, Burhânüddîn Ebu'l-Meâlî Mahmud b. Ahmed b. Abdülazîz el-Hanefî (ö. 616/1219), *el-Mubât el-Bürhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî* (I-IX), thk.: Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, I. Baskı, Beyrut 1424/2004.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî (ö. 970/1563), *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzî'd-dekâik* (I-VIII), Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, II. Baskı, (y.y.) tsz.
- İbn Nuceym, *en-Nebru'l-fâik şerhu Kenzî'd-dekâik* (I-III), thk.: Ahmed Azv İnâye, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1422/2002.

- İbn Salâh, *Tabakâtü'l-Fukahâ eş-Şâfiyye* (I-II), thk.: Muhyiddîn Ali Necîb, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, I. Baskı Beyrut 1992.
- Karafî, Ebü'l-Abbas Şehabeddîn Ahmed b. İdris b. Abdürrahim (ö. 684/1285), *eş-Zebîra* (I-XIV), thk.: Muhammed el-Haccî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Kâsânî, Alâaddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Hanefî (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-sânâi' fî tertîbi's-şerâi'* (I-X), thk.: Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, II. Baskı, Beyrut 1424/2003.
- Kaşgârî, Ebû Abdillâh Sedîdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali (ö. 705/1305), *Münyetü'l-musallî*, Dâru't-tibâati'l-Âmira, (y.y.)1284.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî (ö. 428/1037), *Muhtasarü'l-Kudûrî fî'l-fıkhi'l-Hanefî*, thk.: Kâmil Muhammed Muhammed Uveyda, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1418/1997.
- Mâlik b. Enes, (ö. 179/795), *el-Muvatta'* (I-II), thk.: M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, (y.y.) tsz.
- Mâlik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-kâibrâ* (I-IV), Sahnûn b. Said et-Tenûhî rivayeti, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1415/1994.
- Mergînânî, Burhanüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr b. Abdülcelîl el-Fergânî (ö. 593/1197), *el-Hidaye şerhu Bidayeti'l-mübtedî* (I-IV), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, (y.y.) tsz.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1284), *el-İhtiyar li-ta'lîli'l-mubtâr* (I-V), thk.: Züheyr Osman el-Ca'îd, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut tsz.
- Miras, Kâmil, *Sabîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, IV, DİB Yayınları, 7. Baskı, Ankara 1982.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (ö. 885/1480), *Dürrerü'l-hukkâm şerhu Gureri'l-abkâm* (I-II), Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, (y.y.) tsz.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî (ö. 261/874), *el-Câmi'u's-sabîh* (I-V), thk.: M. Fuâd Abdülbâkî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul tsz.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu‘ayb b. Ali (ö. 303/915), *Ameliü'l-yevm ve'l-leyle*, thk.: Fârûk Hammâde, Müessesetü'r-risâle, 2. Baskı, Beyrut 1406.
- Nesâî, *es-Sünen* (I-VIII), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (I-X), thk.: Hasan Abdülmun‘im Çelebi, Müessesetü'r-risâle, I. Baskı, Beyrut 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Mecmû‘ şerbu'l-mübezzeb* (I-XX), thk.: Mahmûd Matrahî, Dâru'l-fikr, 1. Baskı, Beyrut 1417/1996.
- Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn* (I-XII), thk.: Züheyr eş-Şavîş, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, Şam, Amman, III. Baskı, (y.y.) 1412/1991.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahru'l-İslâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed et-Taberî (ö. 502/1108), *Babru'l-müzebbeb* (I-XIV), thk.: Tarık Fethi es-Seyyid, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, I. Baskı, (y.y.) 2009.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090), *Mebisât* (I-XXXI), Dâru'l-ma‘rife, Beyrut tsz.
- Şâfî, Muhammed b. İdris eş-Şâfî (ö. 204/820), *el-Ümm* (I-XI), thk.: Rıfat Fevzi Abdülmuttalib, Dâru'l-vefâ, I. Baskı, (y.y.) 1422/2001.
- Şeybanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad, (ö. 189/805), *el-Âsâr* (I-II), thk.: Ahmed İsa el-Mu'sarâvî, Darus-Selam, I. Baskı, Kahire 1427/2006.
- Şeybanî, *el-Asl=el-Mebisât* (I-V), thk.: Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Âlemü'l-kütüb, I. Baskı, Beyrut 1410/1990.
- Şeybânî, *el-Asl=el-Mebisât* (Mukaddime+ I-XII), thk. ve dirase: Mehmet Boynukalın, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2012/1433.
- Şeybânî, *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne* (I-IV), tashih ve ta'lik: Seyyid Mehdi Hasan el-Kilânî, Âlemü'l-Kütüb, III. Baskı, Beyrut 1403/1983.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâî el-Mısırî (ö. 1069/1659), *Hâşiyetü Şürünbülâlî* (I-II), (*Dürerü'l-Hukâm şerbu Gureri'l-Ahkâm* ile birlikte), Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, (y.y.) tsz.

- Şürünbülâfî, *Merâkı'l-felâh bi-İmdâdi'l-fettâh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, II. Baskı, Beyrut 1424/2004.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), *Kitâbü'd-duâ* (I-III), thk.: Muhammed Saîd b. Muhammed Hasan el-Buhârî, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, I. Baskı, Beyrut 1407/1987.
- Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ensat* (I-X), thk.: Tarık b. İvazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Dâru'l-harameyn, Kahire tsz.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısri (ö. 321/933), *Şerhu Ma'âni'l-âsâr* (I-V), thk.: Muhammed Zehrâ en-Neccar, Muhammed Seyyid Câdülhak, Âlemü'l-kütüb, I. Baskı, (y.y.) 1414/1994.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dükâtî et-Tahtâvî (ö. 1231/1816), *Hâşiyetü't-Tabtâvî alâ merâkı'l-felâh şerhu Nûri'l-îzâh*, thk.: Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1418/1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/892), *es-Sünen* (I-X), Ta'lik ve yayına hazırlayan: İzzet Ubeyd ed-Du'âsî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul tsz.
- Yemenî, Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr eş-Şâfî (ö. 558/1163), *el-Beyân fî mezhebi'l-imâm eş-Şâfî* (I-XIII), thk.: Kâsım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Minhâc, I. Baskı, Cidde 1421/2000.
- Yıldırım, Celal, *Kaynaklarıyla İslam Fıkhi* (I-IV), Uysal Kitabevi, VI. Baskı, Konya 1991.
- Zeyle'î, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed (ö. 762/1360), *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, (I-V), Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, III. Baskı, Beyrut 2010.

MİMARİDEN DİN HİZMETLERİNE: DİN HİZMETLERİNDE “EVRENSEL TASARIM”

Ayşe Burcu GÖREN*

ÖZ

“Evrensel Tasarım”, her yaş ve her beceri düzeyinde insanın sahip oldukları ya da olmadıkları bir takım özelliklerden ötürü bir engelle karşılaşmaksızın her tür ürüne ve çevreye erişimini ve kullanımını mümkün kılan bir tasarım yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın felsefesinde, çeşitlilik ve içermecilik iki önemli kavramdır. Evrensel Tasarımın isim babası olan Roland Mace, tasarımların ortalama insanın özellik ve ihtiyaçları baz alınarak yapılmasına meydan okumuş ve herkes için tasarım yaklaşımını ortaya atmıştır. Mace ve onunla aynı vizyona sahip meslektaşları, Evrensel Tasarım kavramı için bir tanım geliştirmiştir. Kuzey Carolina Üniversitesi Evrensel Tasarım Merkezi tarafından kullanılan bu tanım şu şekildedir: “ Evrensel Tasarım, ürünlerin ve çevrenin, her yaşta ve her yeterlilik seviyesinden mümkün olan en fazla insan tarafından kullanılabilir olacak şekilde tasarlanmasıdır.” Evrensel Tasarım ilkelerinin eğitim alanına tatbiki ile ilgili çalışmaların gündeme gelmesi uzun sürmemiştir. Eğitimde evrensel tasarım, eğitim ortam ve ürünlerinin mümkün olan en geniş yelpazede insan çeşitliliğine hitap etmesini amaçlamaktadır. Bu yaklaşım, ilerleyen zaman içinde pek çok eğitim ortamı (kütüphaneler, sınıflar, uzaktan eğitim ortamları gibi) ve eğitim aracına (bilgisayar programları, laboratuvar araçları, web siteleri gibi) uygulanmıştır. Toplum tarafından normal kabul edilen kriterlerin dışında kalan bireylerin ihtiyaçları, çevresel ve ürünlere yönelik düzenlemelerden ibaret değildir. Her türüyle, bir engele sahip bireylerin sosyal ve psikolojik sorunlarla karşı karşıya kalması kaçınılmazdır. Dini kurumlar, engelli bireylerin sosyal ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılamak için değerli fırsatlar sunma potansiyeline sahip merkezlerdir. Bu kaynağın yeterince değerlendirilebilir hale gelmesi engelli bireylerin maddi manevi erişilebilirliklerinin artırılması ile mümkün olabilir. Bu noktada din hizmetlerinde Evrensel Tasarım ilkelerinin kullanılması akla gelmektedir. Bu çalışma, din hizmetlerinde Evrensel Tasarım konusunda, alanda çalışanlara bir fikir vermek amacıyla hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Evrensel Tasarım, Engellilik, Din, Din Hizmetleri

* Dr., a.burcugoren@gmail.com.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 13/06/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 11/07/2016

FROM ARCHITECTURE TO RELIGIOUS SERVICES: APPLYING “UNIVERSAL DESIGN” PRINCIPALS ON RELIGIOUS SERVICES

ABSTRACT

Universal Design is a design concept of all products, environments and information systems which aims to be accessed, understood and used by the broadest possible spectrum of human ability regardless of their age, size, ability or disability. Universal design puts high value on both diversity and inclusiveness. The name father of Universal Design is Ronald Mace, who challenged the conventional approach of designing for the average user and provided a design foundation for more accessible and usable products and environments. Mace and his colleagues developed the definition of Universal Design. This definition is used by the Center for Universal Design at North Carolina State University: "the design of products and environments to be usable to the greatest extent possible by people of all ages and abilities". Not long after, the universal design principals are applied on education. The practice of universal design in education considers people with a wide range of characteristics in the design of all educational products and environments. The aim of Universal design in education is providing a philosophical framework for the design of a broad range of educational products and environments. These include computer and science labs, curriculum, libraries and other student services. Needs of disabled people are not be composed of environmental and educational designs. Disabled people have a considerable amount of social and psychological problems and needs. Religious services have a potential to serve disabled people as a strong supporter in social and psychological aspects. This study presents an idea about applying “universal design” principals on religious services.

Keywords: Universal Design, Disability, Religion, Religious Services

GİRİŞ

Mimar Roland Mace, 1980’li yıllarda, mimari tasarımlarda ortalama insana hitap eden geleneksel anlayışa meydan okuyan bir düşünce tarzı geliştirmiştir. “Evrensel Tasarım” (Universal desing)“ şeklinde kavramsallaştırılan bu düşünce tarzı, temel olarak “her yer

herkes içindir” prensibine dayanmaktadır.¹ Engellilik, yaşlılık ya da gebelik gibi, çoğunluğun sahip olduğu beceri ve imkanlardan sürelili ya da süresiz biçimde yoksun olan kişilerin, herhangi bir farklılık hissetmeden, etiketlenmeden ve zorluk yaşamadan çevreden ve üründen faydalanmasını amaçlayan Evrensel Tasarımda temel anlayış, çeşitlilik ve kapsayıcılıktır.²

EVRENSEL TASARIM KAVRAMININ TANIMI VE TARİHÇESİ

“Evrensel Tasarım” kavramının kaynağı, mimari çalışmalara dayanmaktadır. North Carolina State Üniversitesi’nde kurulan Evrensel Tasarım Merkezi (The Center for Universal Design) tarafından belirlenen tanımı şöyledir: “ürünlerin ve çevrenin her yaş ve yetenekte insan tarafından mümkün olan en büyük ölçüde kullanılabilir şekilde tasarlanmasına, Evrensel Tasarım adı verilmektedir.”³

“Evrensel Tasarım”, her yaş ve her beceri düzeyinde insanın durumlarından ötürü bir engelle karşılaşmaksızın her tür ürüne ve çevreye erişimini ve kullanımını mümkün kılan bir tasarım yaklaşımıdır. Bu yaklaşımla, çocukluk, yaşlılık, gebelik ya da engellilik gibi, dezavantajlı durumda olan, çoğunluğun sahip olduğu beceri ve imkandan yoksun olan kişilerin, herhangi bir farklılık hissetmeden, etiketlenmeden ve zorluk yaşamadan çevreden ve üründen faydalanmaları amaçlanmaktadır.⁴ Tahmin edileceği üzere, Evrensel Tasarım kavramı, toplumda “normal” kabul edilen standartların dışında kalan bireyleri hedef almaktadır. Yaşamın farklı dönemlerinde sağlıkta yaşanan düşüşle ya da farklı yaşamsal deneyimler nedeniyle (gebelik gibi) alışık olunan beceri ve

¹ Neville Stanton, Steven Landry, Giuseppe Di Bucchianico, Andrea Vallicelli, (Ed.), *Advances in Human Aspects of Transportation: Part III 9. Cilt*, AHFE Conference, 2014, s. 6.

² The Center for Universal Design, *The principles of universal design, Version 2.0*. Raleigh NC: North Carolina State University, 2007.

³ James L. Mueller, Ronald L. Mace, Molly Follette Story, *The universal design file: Designing for people of all ages and abilities*. Raleigh, North Carolina State University, 1998.

⁴ Richard Duncan, *Universal Design—Clarification and Development: A Report for the Ministry of the Environment, Norveç Hükümeti Çevre Bakanlığı için rapor*, NC State University, The Center for Universal Design, ABD, 2007.

performanstan uzak kalmak tahmin edilebilir durumlar olmakla beraber, Evrensel Tasarım düşüncesinin en geniş kitleli muhatabının engelli bireyler olduğu da açıktır. Evrensel Tasarım kavramının 1980'lerden sonra ortaya çıkmasını şaşırtıcı bulmamak gerekir, çünkü engelliliğe yönelik yaklaşımlar, tarihsel süreç içinde çok farklı aşamalardan geçmiştir. Finkelstein (1980)'e göre Avrupa'da engellilere yönelik tutum zaman içinde üç ayrı evreden geçmiştir: Sanayi Devrimi öncesi olan birinci aşamada, engelliler sosyal hayatın içinde yok sayılmıştır. Kendilerine layık görülen tek geçim yolu dilencilik olmuş, hatta bunun “uzmanları” olarak kabul edilmişlerdir. Engellilik durumlarının kendi ve ya ailelerinin günahlarından kaynaklandığı düşünülerek bu sebeple her türlü aşağılanmayı hak ettiklerine inanılmıştır. İkinci aşama olarak kabul edilen 19. yüzyılda engelliler sosyal hayattan izole edilmiştir. Tıptaki gelişmelerle birlikte engelliler sosyal hayatın içinde çıkarılarak kendilerine özel gözden ve toplumdaki uzak bakım evlerine yerleştirilmiştir. Nispeten daha iyi şartlar sağlanmış gözükse de bu yeni durum engellileri ötekileştirmenin başka bir yolu olmuştur. Engelliler yine pasif, yardıma muhtaç ve birer araştırma objesi olarak görülmüştür. 20. yy. ve sonrasında ise, üçüncü aşamanın varlığından söz edilebilmektedir. Bu dönem, engellilerin sosyal hayata entegrasyonu dönemidir. “Sosyal model”e geçişle, “Engelliye engelli kılan, bizim onun şartlarına uygun ortam, eğitim ve hizmet sağlayamayışımızdır” düşüncesi temel alınmış, sosyal hayatta engelliye engelleyen faktörler ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.⁵

Sosyal model, Evrensel Tasarım kavramı için uygun zemini hazırlamış olduğu gibi, Evrensel Tasarım felsefesi de, engellilik kavramı üzerinde de bazı etkilere neden olmuştur. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) 2001 yılında engellilik için getirdiği yeni tanımla, Evrensel Tasarımın ana felsefesini referans alarak, yeni bir yaklaşım sağlamıştır. Geçmişte engellilik, bazı insanların sahip olduğu sınırlılıklar olarak ele alınırken, bu yeni tanım farklı bir bakış açısı getirmektedir. Her insanın yaşamının bazı dönemlerinde sağlığında yaşadığı bir düşünüşle engelliliği deneyimleyebileceği düşüncesiye, engellilik, statik bir kavram olmaktan çıkarılmış, dinamik ve bağlamsal bir kavrama dönüşmüştür. Bu yeni

⁵ John Swain, Vic Finkelstein, Sally French ve Mike Oliver. (Eds.), *The commonality of disability*, In *Disabling barriers -Enabling environments* London: Sage, 1993, s.9-16

tanımda, engelliliğin birey tarafından çok ya da az hissedilir olmasının, çevresi içinde birey yaklaşımıyla değerlendirilmesi, engelliliğin çevresel koşullarla bağlantılı olduğu görüşü ön plana çıkmıştır.⁶

EVRENSEL TASARIM İLKELERİ

Evrensel Tasarım Merkezi (The Center for Universal Design) 1997 yılında “Evrensel Tasarım” kavramı hakkındaki bilgilere netlik ve anlaşılabilirlik kazandırmak, ayrıca uygulamak isteyenlere yol gösterici olmak amacıyla, “Evrensel Tasarım İlkeleri” adında 7 ilke yayımlamıştır.⁷

1. İlke: Eşitlikçi Kullanım (Equitable Use)

Tasarımın, yetkinlikleri farklı olan bireylerin kullanımına uygun olmasını içeren bu ilke, bireyin kullanıcı olarak, kendini ayrılmış, dışlanmış hissetmemesi, farklı kullanıcılar için eşit şartlar sağlayan tarzda olması, tasarımın damgalama içermemesi gibi konulara vurgu yapmaktadır. Örneğin, engelliler için binalarda ayrı giriş noktaları tasarlamak yerine, ana giriş noktasını engelli ya da engel durumu bulunmayan tüm bireyler için kullanışlı biçimde tasarlanması.

2. İlke: Kullanımda Esneklik (Flexibility in Use)

Tasarımın, bireysel tercih ve yetkinliklere hitap edebilir olmasını ifade eden bu ilke, ürün ve çevre tasarımlarında Farklı seviyedeki motor becerilere, farklı hızdaki algı seviyelerine uygunluğa, hatayı tolere edebilen esnekliğe sahip olmaya vurgu yapmaktadır. Örneğin, makasların ve tüm iş aletlerinin sağ ve sol el tercihinin uygun tasarlanması, kişilerin “solak” oldukları için uyum sağlamaya çalışma, damgalanma gibi sorunlar yaşamaması durumunun baştan önüne geçilmesini sağlayacaktır.

3. İlke: Basit ve Sezgisel Kullanım (Simple and Intuitive Use)

Tasarımın, bilgi, tecrübe, dil becerisi ya da odaklanma becerisi gerektirmeden, kolay anlaşılabilir ve sezgisel becerilerle kullanılabilir olmasını içeren bu ilke, farklı kavrayış düzeyine sahip, farklı dikkat

⁶ Neslihan Dostoğlu, Ece Şahin, Yavuz Taneli, “Tasarıma Kapsayıcı Yaklaşım: Herkes İçin Tasarım Evrensel Tasarım: Tanımlar, Hedefler, İlkeler”, *Mimarlık Dergisi*, Sayı 347, 2009.

⁷ https://www.ncsu.edu/www/ncsu/design/sod5/cud/about_ud/udprinciples.htm

seviyesi sahip ya da farklı bilgi düzeyine sahip bireylerin kendilerini farklı hissetmeksizin rahatlıkla anlayıp kullanabilecekleri tarzda tasarımlara vurgu yapmaktadır. Bir musluk kolunun kullanımı için kılavuza gerek duymaksızın, sezgilerle ve basit denemelerle çözülebilir tarzda tasarlanması, basit ve sezgisel kullanım ilkesine örnektir.

4. İlke: Algılanabilir Bilgi (Perceptible Information)

Bu ilke, tasarımın, kullanıcının algılama düzeyi ve kişisel özelliklerinden bağımsız olarak, gerekli bilgiyi anlaşılabilir tüm yöntemlerle iletebilmesine vurgu yapmaktadır. Örneğin gereksiz karmaşıklıktan arınmış, farklı dil tercihleri sunan, basitleştirilmiş ve teknik terimlerden arındırılmış kullanım yönergeleri, resimlerle desteklenmiş ya da seslendirilmiş kılavuzlar farklı düzeyde kavrayışa sahip kullanıcıların zorlanmadan ve kendilerini yetersiz, farklı ya da eksik hissetmeden ürünlerden istifade etmesini sağlayacaktır.

5. İlke: Hata için Tolerans (Tolerance for Error)

Tasarımın, kaza ya da beklenmeyen davranışlar neticesinde ortaya çıkabilecek durumları en aza indirebilmesine vurgu yapan bu ilke, kaza şansını minimum düzeye indiren, ihtimallere karşı önceden tedbirle tasarlanmış ürünler önermektedir.

6. İlke: Düşük Fiziksel Güç Gereksinimi (Low Physical Effort)

Tasarımın, düşük fiziksel güç gerektirmesi, etkin ve rahat kullanım sağlaması, yorgunluğa ve uzun süreli güç kullanımına neden olmamasına vurgu yapan bu ilke, bireylerin kullanımı sırasında rahatsız vücut pozisyonlarına girmeye mecbur kalmadıkları, uzun süre aynı hareketin tekrarlarına gerek duyurmayan, farklı güce sahip insanların kullanımına izin veren ürün ve ortamlar için gereklidir.

7. İlke: Yaklaşım ve Kullanım İçin Uygun Boyut ve Mekân (Size and Space for Approach and Use)

Tasarımın kullanıcının vücut ölçülerine, duruş biçimine ve hareketlilik durumuna bağlı olmaksızın yaklaşılabilir, uzanılabilir, kullanılabilir olmasına vurgu yapan bu ilkeye göre, ürün ya da ortamların tasarımında, farklı şartlara sahip insanlar, eşit derecede, farklılık ve zorlanma hissetmeksizin üründen faydalabilmelidir. Ayaktaki bir insanın

rahatlıkla yaklaşabildiği bir ürüne, tekerlekli sandalye ile de aynı rahatlıkla yaklaşılabilinecek tarzda tasarımlar önerilmektedir.

Bu ilkeler, tasarımcılar için mümkün olan en fazla sayıda kullanıcının ihtiyaçlarına hitap edecek ürünler tasarlanması için rehber niteliğinde olup, ürünün sunulacağı çevresel koşullar, kültür ve etnisite gibi faktörlerin göz önünde bulundurulması her zaman için unutulmaması gereken bir husus olarak hatırlatılmaktadır.⁸

EĞİTİMDE EVRENSEL TASARIM:

Son çalışmalar, Evrensel Tasarımın, interdisipliner olarak ele alınması gerektiği üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁹ Dolayısıyla, Evrensel Tasarım ilkelerinin eğitim alanına uygulanmasıyla ilgili çalışmaların gündeme gelmesi uzun sürmemiştir.

Evrensel Tasarım yaklaşımı, ilerleyen zaman içinde pek çok eğitim ortamı (kütüphaneler, sınıflar, uzaktan eğitim ortamları gibi) ve eğitim aracına (bilgisayar programları, laboratuvar araçları, web siteleri gibi) uygulanmıştır. Eğitimde evrensel yaklaşım ilkesini benimseyen eğitimciler, hazırladıkları müfredatta gerek ilgi gerek yetenek gerekse öğrenme biçimleriyle çok geniş bir yelpazede olan öğrenci çeşitliliğini dikkate almaktadırlar. Bu yaklaşımda, her öğrencinin doğasının biricikliği konusunda farkındalık içinde olmak önemlidir.¹⁰

1997’de Evrensel Tasarım araştırmacı ve üreticilerinin bulunduğu bir projede ulaşılan sonuçlardan bazıları şu şekildedir:

1. Yayıncıların eğitim materyallerini hazırlarken ve öğretmenlerin materyal seçimi yaparken, öğrencilerin görme, işitme, okuma, konuşma ve benzeri çok çeşitli alanlardaki beceri farklılıklarını göz önünde bulunduran kapsayıcı ve destekleyici olan materyalleri seçmeleri gerekmektedir.

⁸ Center for Universal Design, *About UD: Universal design principles*, Raleigh, NC: North Carolina State University, 1997. Online: www.ncsu.edu/www/ncsu/design/sod5/cud/about_ud/udprinciples.htm.

⁹ Inger Marie Lid, “Universal Design and disability: an interdisciplinary perspective”, *Disability and Rehabilitation*, Cilt: 36, Sayı: 16, 2014.

¹⁰ Center for Applied Special Technology (CAST). www.cast.org/udl. Erişim: 29.05.2016.

2. Müfredata yönelik tüm metinlerin dijital formatta da olmasının sağlanması, sesli materyalin resimlenmesi, önemli tanımlar ve bilgilerin resim ve grafiklerle gösterilmesi, videolarla desteklenmesi, önemli konuların özetlenmesi, uygulamaya geçişin akıcılık kazanması, eğitimin amaç ve yöntemlerine dair net stratejiler belirlenmesi uygun olacaktır.¹¹

Eğitimde Evrensel Tasarım, öğretim tekniklerine, müfredata ve yaklaşımlarına uygulanabilmektedir. Sınıf ortamında çeşitlilik ve içermecilik konularına özellikle büyük özen göstermek, eğitimci ile öğrenciler arasında sürekli iletişimi desteklemek ve bu iletişimde kullanılan metotların her bir bireye ulaşabilir olmasına dikkat etmek, sınıfta kullanılan materyalin, yapılan aktivitelerin ve her türlü fiziksel çevrenin farklı özelliklere sahip her tür öğrenci tarafından güvenli, rahat ulaşılabilir ve kullanılabilir durumda olmasına dikkat etmek, her öğrenci tarafında erişilebilir eğitim metotları kullanmak, ders materyallerinin, ders notlarının ya da benzeri tüm bilgi kaynaklarının her öğrenci için kullanılabilir ve ulaşılabilir olması, düzenli ve belirli geribildirim alınması, öğrencinin gelişiminin düzenli olarak belirlenmesi ve buna göre gerekli çoklu yöntemlerle eğitimin sağlanması, konaklama ihtiyacı olan öğrencileri ihtiyaçlarının karşılanması gibi konular eğitimde Evrensel Tasarımın ilgili olduğu alanlara girmektedir.¹²

Aynı anlayışla, öğrencilere yönelik hizmetler de geliştirilebilmektedir. Öğrenci hizmetlerinin her öğrenci için erişilebilir ve kullanışlı hale getirilmesini amaçlayan Evrensel Tasarım görüşü, bilgisayar laboratuvarları, kütüphaneler, kabul, kayıt, mali yardım, danışmanlık, kariyer hizmetleri, konut, etüt merkezleri ve öğrenci dernekleri gibi alanlara, Evrensel Tasarım ilkeleri uygulandığında, herkesin kendisini imkanlardan faydalanma, materyale ve elektronik kaynaklara ulaşma, etkinliklere ve diğer faaliyetlere katılma konusunda kabul görmüş hissetmesi sağlanabileceği düşünülmektedir. Hukuki düzenlemeler, fiziksel çevre ve ürünlerle ilgili düzenlemelerin etnisite, yaş, cinsiyet ve

¹¹ Raymond Orkwis, Kathleen McLane, *A curriculum every student can use: Design principles for student access ERIC/OSEP Topical Brief*, Reston, VA: ERIC/OSEP Special Project on Interagency Information Dissemination, 1998, s.13-15.

¹² Sherly Burgstahler, *Equal access: Universal design of instruction*, Seattle: University of Washington, 2007a.

her türlü engel durumuna karşı uygun ve esnek olması, bilgi kaynakları ve teknolojinin herkes için anlaşılır ve ulaşılabilir durumda olması ve etkinliklerin herkes tarafından katılıma uygun nitelikte olması gibi konular bu kapsamın içindedir.¹³

DİN HİZMETLERİNDE EVRENSEL TASARIM

Engelli bireyler ve aileleriyle ilgili yapılan tüm çalışmaların ortak sonuçlarından biri, toplumsal önyargılardan dolayı duyulan rahatsızlık, iletişimde sorunlar yaşama ve kendini toplumdan dışlanmış hissetmedir.¹⁴ Engelli aileleri, kendilerini “engelli aile” olarak tanımlamaktadır. Ailede bir engelli bireyin bulunması, engelli bireyi ve ailesini toplumdan uzaklaştırmaktadır.¹⁵ Bu durumda kendini dışlanmış hisseden bir bireyin rampalarla erişilebilirliğini sağlamak ne ölçüde yeterli olacaktır? Sorusu sorulabilir. Bu noktada, dinin ve maneviyatın “bir araya getirici, birleştirici ve destekleyici” potansiyeli akla gelmektedir. Din hizmeti veren ortam ve kurumlar, engelli bireylerin ve ailelerinin kendini ifade etme, manevi ihtiyaçlarını karşılama, toplumsallaşma ve insanlarla iletişime geçme gibi temel ihtiyaçlarının karşılanmasında etkin rol oynama potansiyeline sahiptir. Halihazırdaki durum, erişilebilirliğin manevi temellerinin de ele alınmasını gerektirmektedir.

Dini kurumlar, engelli bireylerin manevi ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak için önemli merkezlerdir. Bu kaynağın yeterince değerlendirilebilir hale gelmesi engelli bireylerin maddi manevi erişilebilirliklerinin artırılması ile mümkün olabilir. Dini bağlılığın engelli bireyler ve aileler için önemli bir güç ve destek kaynağı olduğuna dair çalışmalar yerli ve yabancı literatürde yer almaktadır.¹⁶⁻¹⁷ Örneğin yapılan

¹³ Sherly Burgstahler, *Equal access: Universal design of student services*, Seattle: University of Washington, 2007c.

¹⁴ A. Burcu Gören, *Down Sendromlu Bireylerin Manevi Bakım İhtiyacının Belirlenmesi Ve Bir Model Önerisi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.

¹⁵ Mark Whiting, “What It Means to Be The Parent of a Child With a Disability or Complex Health Need”, *Nursing Children and Young People*, 26:5, 2014, s. 26-29.

¹⁶ Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa çıkma*, İstanbul: DEM Yay., 2005.

¹⁷ Ann Turnbull, Denise Poston, “Role of spirituality and religion in family quality of life for families of children with disabilities”, *Education and Training In Developmental Disabilities*, 39, 2004, s.95–108.

araştırmalarda, engelli ailelerinden pek çoğunun, dini, önemli bir sosyal destek kaynağı olarak gördüğü, çünkü cemaat üyelerinin engelli çocuklarına karşı koşulsuz sevgi ile yaklaştıklarını ifade ettikleri belirtilmektedir.¹⁸ Dini bir grubun, cemaatin, kurumun ya da arkadaş çevresinin içinde bulunmak, bireylerin sosyal ilişkilerini desteklemesi, duygusal ve fiziksel sağlığına olumlu katkıda bulunması, toplum yaşamına ayak uydurması ve kendini toplumun parçası olarak hissetmesine imkan sağlaması, üretkenliğini beslemesi gibi açılardan, çok yönlü bir iyi oluş hali (well-being) sağlamaktadır.¹⁹ ABD’de ve Avrupa’da, çeşitli kuruluşlar, engelli bireylerin yaşamlarının manevi boyutunu besleyecek ve ifade edecek imkanlara, desteklere ve ortamlara olan ihtiyaca ve bunun insani bir hak olduğuna dikkat çekmektedirler (örn., American Association on Intellectual and Developmental Disabilities and the Arc, 2010; United Nations, 1948). Örneğin, engelli bireylerin hakları üzerine çalışan uluslararası bir kuruluş olan “The Association for the Severely Handicapped”(TASH)²⁰’ın bu konudaki açıklaması, engelli her bireyin, manevi ihtiyaçları ve manevi destek alma, manevi amaç ve görüşlerini açıklama ve paylaşma hakkı olduğu ve bu bireylerin manevi ve dini katılımları noktasında ihtiyaç duydukları her desteği sağlayacağını belirtir tarzdadır. Hristiyan dünyasında bu anlamda bir farkındalığın oluşması, engellilere yönelik pastoral ya da spiritual care(manevi bakım) çalışmalarının hızla artmasına sebep olmuştur. Bu çalışmalar kapsamında, “her türden engelli bireyin toplumun ayrılmaz ve zaruri birer parçası olduğu” düşüncesinden hareketle, engellilerin, “bir lutuf değil, sıradan ve normal bir hak olarak” kilisenin faaliyetlerine cemaatin değerli birer üyesi olarak katılımını sağlamak için pek çok çalışma yürütülmektedir. Bu anlamda, gerek cemaatin diğer üyeleri gerekse din adamlarına yönelik duyarlılığı ve bilinci artırıcı yönde çabalar ortaya konmuştur. Treloar

¹⁸ Bonnie Todis and George Singer, “Stress and stress management in families with adopted children who have severe disabilities”, *Journal of the Association for Persons with Severe Handicaps*, 16, 1991, s. 3–13.

¹⁹ Melinda Jones Ault, “Inclusion of Religion and Spirituality in the Special Education Literature” *Journal of Special Education*, 44, 2010, s. 176–189.

²⁰ TASH, *TASH resolution on spirituality*, Baltimore, MD: TASH, 2003.

(2012)²¹, Moltman’ın “Gerçek sağlık yaşamaya yetecek kadar güçlü olmaktır. Sağlık vücudumun bir hali değildir; sağlık, ruhumun o vücudun değişen durumlarıyla başa çıkma gücüdür.” sözünü hatırlatarak, dini kurumların, engelli bireylerin manevi iyiliğini hedefleyeceğini, bunun da, her türlü (fiziksel, duygusal, zihinsel) engeli aşan bir iyilik türü olduğunu ifade etmektedir. Griffın ve arkadaşları (2011)²², engelli bireylerin dini faaliyetlere katılımının önemi üzerine yapılan çalışmalara ek olarak, bunun içermeci (inclusive) yaklaşımla mümkün olacağını belirterek, içermeci yaklaşımı benimsemiş dini kurumlar ile daha az benimsemişler arasında ne gibi farklar olduğuna dair bir çalışma yapmışlardır. Bu araştırma tahmin edileceği üzere kiliseler üzerinde yapılmıştır. Bu çalışmanın sonuçlarına göre, içermeci yaklaşıma sahip kiliseler şu beş özelliği taşımaktadır:

1. İçermeci görüşe sahip dini lider
2. Engellilikle ilgili konulara dikkat çekecek eğitimsel kaynak kullanımı
3. Dini öğretiler içinde engelli bireyler hakkında olumlu mesaj
4. Engellilikle ilgili kurumlarla güçlü bağ içinde olmak
5. Sosyal adaleti desteklemeye yönelik daha güçlü bir uyum

Her tür inanç sisteminin içermeci yaklaşımı benimsemek istediğinde kullanabileceği tarzda bir el kitabı hazırlanmıştır. Engelli bireylerin dini faaliyetlere katılımında çeşitli engeller bulunduğu vurgu yapılan çalışmada, bu engeller temel olarak üç ana başlıkta belirlenmiştir:

1. Dini liderin eğitim ve anlayış olarak eksikliğinden kaynaklanan engeller
2. Cemaatin tutumundan kaynaklanan engeller

²¹ Linda L. Treloar, “Engellilik, dini inançlar ve kilise: Engelli yetişkinlerin ve aile bireylerinin deneyimleri” * Çev., *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (27), 2012, s. 211

²² Megan M Griffin, Lydia W Kane, Courtney Taylor, Susan H Francis, Robert M Hodapp, “Characteristics of Inclusive Faith Communities: A Preliminary Survey of Inclusive Practices in the United States”, *Journal Of Applied Research In Intellectual Disabilities*, 25(4), 2012, s.383-391. Doi:10.1111/j.1468-3148.2011.00675.x

3. Engelli bireylerin cemaate katılımını destekleyecek planlamaların olmayışından kaynaklanan engeller.²³

Sözü edilen engellerin ülkemiz için de söz konusu olduğu açıktır. Din hizmetlerinde evrensel tasarım ilkelerinin benimsenerek uygulanmasındaki amaç, bu tür engellerin ortaya çıktıktan sonra aşılması değil, bu engellerin çıkmasını engelleyici adımların atılması olmalıdır. Ülkemizde dini ve milli kültürümüzün hoşgörülü ve kucaklayıcı yaklaşımına sıklıkla vurgu yapılmaktadır. Özümüzdeki bu yaklaşımın, engelli bireyleri cami cemaati içinde görmek şeklinde tezahür etmesi beklenir. Türkiye Özürlüler Araştırması (2002)'na göre ülkemizdeki engelli nüfusunun, toplam nüfusumuzun %12,29'unu oluşturmaktadır.²⁴ Bu oran göz önünde bulundurulduğunda, dini katılımı cemaat içinde azımsanmayacak bir engelli grubuna sahip olunması düşünülebilir. Ancak ne yazık ki cami cemaatinde bunun yansımaları görmek mümkün olmamaktadır. Görünen o ki, engelli bireylerle dini kurumlar arasında görünmez bir engelin varlığı söz konusudur. Hz. Peygamber'in uygulamalarında, engelli bireylerin manevi katılımına özen gösterdiği göze çarpmaktadır. Peygamber (sav)'e görme engelli bir sahabe gelerek, "Yâ Resûlallah! Beni mescide götüreceğim bir kimsen yok" demiş ve namazı evinde kılabilmek için kendisine müsaade etmesini istemiştir. Hz. Peygamber önce müsaade etmiş ancak daha sonra görme engelli sahabe dönüp giderken onu çağırarak: "Sen namaz için ezan okuduğunu işitiyor musun?" diye sormuştur. Engelli sahabe evet cevabını verdiğinde Hz. Peygamber (sav) "O halde davete icâbet et, cemaate gel" buyurmuştur.²⁵ "Şefkat Peygamberi" olarak adlandırılan Hz. Peygamber'in böyle sıkıntı içindeki bir engelli sahabeyi, şartlarını zorlamaya yönlendirmiş olması düşündürücüdür. Bu tutumuyla Hz. Peygamber, muhtemelen, engelli sahabeyi engelden dolayı sosyal hayatın dışında kalmaktan korumuştur. Ayrıca Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle Medine dışına çıktığı zaman yine görme engelli bir sahabe olan İbn Ümmü Mektûm' u kendisine vekil

²³ Courtney E. Taylor, Erik W. Carter, Naomi H. Annandale, Thomas L. Boehm ve Aimee K. Logeman, *Welcoming People with Developmental Disabilities and Their Families: A Practical Guide for Congregations*, Vanderbilt University, 2014

²⁴ http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1017. Erişim: 28.05.2016

²⁵ Müslim, Mesâcid 255.

olarak bıraktığı ve bu görevin kendisine on üç defa verildiği kaydedilmektedir.²⁶ Görüldüğü gibi Hz peygamberin uygulamalarında engellilerin toplumun ve dini ritüellerin içine kaynaştırılmasına özen gösterilmiştir.

Din hizmetlerinde Evrensel Tasarım şu amaçlara hizmet edebilir:

1. Toplumda her kesimden ve nitelikten insana ulaşılabilmesi ya da bu insanların dini mekanlara katılım noktasında cesaretlendirilmesi,
2. Camilerde, Kur’an kurslarında ve diğer dini mekanlarda, bireyin kendi özellikleriyle var olabilmesi, kabul görmüş hissetmesi, kimsenin kendini dışlanmış, yetersizlik sahibi ya da yanlış yere gelmiş gibi hissetmemesi,
3. Farklı yaş, güç, beceri ve kavrayış düzeyindeki insanların kendi imkanlarına uygun biçimde dini hizmetlerden optimal düzeyde istifade etmesi,
4. Son yıllarda artan bir sıklıkla dile getirilen, dinin evrenselliği ve dini hizmetlerin her kesimden bireye aynı derecede ulaşabilir ve erişilebilir seviyeye getirilmesi çaba, çalışma ve tartışmalarının bir çatı altında toplanması.

Bu amaçla hazırlanabilecek bir “Din Hizmetlerinde Evrensel Tasarım Modeli”nde şu konuların dikkate alınması önerilebilir:

1. Mimaride ve Çevresel Düzenlemelerde Evrensel Tasarım

Cami, Kur’an kursu, dini eğitim merkezi, dini hizmet veren dernek gibi mekanların, her türlü beceri ve yetkinliği farklı bireyin rahatlıkla kullanabileceği mimari tasarıma sahip olması.

- Binalara giriş çıkışlarda rahatlıkla kullanılacak rampa, geniş kapı ve yol olması,
- Abdest ve WC ortamlarının bedensel engelliler, yaşlılar ve hamileler için uygun düzene sahip olması,
- Yaşlılar, hamileler ve bedensel engelliler için merdiven gerektiren mekanlara ulaşımın sağlanması,

²⁶ Hüseyin Tural, “İbn Ümmü Mektum”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), c. XX, s.434-435.

- Özellikle bayan bölümünün genellikle merdivenle çıkılan bir kısımda olması ve bu merdivenin çoğu zaman dar, dik ve herhangi bir engeli bulunmayan insanları bile zaman zaman zorlayacak yapıda olması gibi sorunların ortadan kaldırılması,
- Göze batacak özel ayarlamalar gibi etiketlemeden ve iyi niyetle de olsa ayrımcılıktan kaçınılması. (engelli kapısı, engelli tuvaleti vs gibi levhalar gibi)

2. Dini Metinlerde, Eğitim Materyalinde ve Eğitim Metotlarında Evrensel Tasarım

Dini metinlerin, farklı anlama kapasitesi ve iletişim becerisine sahip bireylerin öğrenme yöntemlerine uygun olarak düzenlenmesi.

- Yaşlılar ve okuma düzeyi düşük engelliler için metinlerin iri puntolu, aralıklı, resimli ve net ifadeler içerir olması,
- Zaman problemi olan ya da normal akışa uyum sağlamada güçlük yaşayanlar için metinlerin birer kolay okuma (basit ve özet metin) formlarının olması,
- İşitme engelliler için metinlerin görsel olarak işaret diliyle anlatılır halde sunulması,
- Cuma ve bayram namazlarında işitme engelliler için işaret diliyle anlatımın olması,
- Kuran kurslarında öğrenme hızının zayıfladığı yaşlılık dönemindeki bireyler için sık ve kısa tekrarlar içeren resimli ve iri yazılı materyalin kullanıldığı eğitim metotlarının geliştirmesi,
- Görme engelliler için kabartma yazılı metinlerin sayısının ve yaygınlığının artırılması,
- Çocuklar için din hizmeti veren ortamların yaşlarına uygun tasarımlar içermesi (masaların boyutu, renk ve materyal seçimi gibi),
- Öğrenme güçlüğü çeken bireyler için görsel ve uygulamalı hizmetlerin artırılması,
- Öğrenme güçlüğü çeken bireylerin teorik bilgiyi anlama ve hafızada tutma zorluğu nedeniyle manevi hizmetlerde görsel ve uygulamaya dönük yaklaşımların kullanılması. Örneğin yardımlaşmanın faydalarını anlamak bunu ayet hadis ve hikayelerle desteklemek öğrenme güçlüğü olmayan biri için yeterli ve tatmin edici olabilecekken, bu yöntemler öğrenme güçlüğü yaşayan bireyde beklenen etkiyi

göstermeyebilir. Bu yöntemlerin dışına çıkılmayan bir ortamda engelli birey kendini yetersiz hissedecektir ve bireyin tekrar aynı ortama gelme arzusu duyması beklenemez. Aynı eğitimin uygulamayla bizzat yardımlaşarak verilmesi ise amaca ulaşmayı kolaylaştırır.

- Anadili Arapça olmayan bir toplumda dini metinlerin Arapça olması genel olarak tüm bireyler için engel teşkil etmektedir. Metinlerin anadilde çevirilerinin de bulunması. Duvarlara asılı levhalarda da aynı çevirilerin bulunması.

3. Din Hizmeti Verenlerin Algı ve Tutumlarında Evrensel Tasarım

Din eğitimi ve hizmeti veren personele, toplumu oluşturan bireylerin bilişsel, bedensel, etnik, cinsiyet ve yaşa bağlı her türlü çeşitliliği konusunda eğitim verilmesi.

- Kişilerin manevi ihtiyaçlarının yaşam şartlarına ve kişilik özellikleri gibi birçok faktöre bağlı olarak farklılık gösterebileceği konusunda personele verilecek eğitimlerle esneklik kazandırılması,

- Bireyleri engel durumlarına göre kategorize etme, tanımlama yerine, birey olarak kabul edip bireyselliklerini ön plana çıkarıcı ifade ve muamelede bulunulması,

- Dini hizmetlerin her yaş grubuna gereken faydayı sağlayabilecek nitelikte olması için personelin yaşa uygun teknikler kullanabilmeleri yönünde çalışmalar yapılması,

- Hizmet verilecek bireylerin zihinsel, bedensel, etnik, yaş ve cinsiyet gibi her türlü çeşitliliğine geniş sevgi ve hoşgörü ile yaklaşım sergilenmesi,

- Engellilik, türleri, özellikleri, özel gereksinimleri hakkında eğitim alınması,

- Engelli ailelerinin özel ihtiyaçları konusunda duyarlı ve hazırlıklı olunması,

- Öğrenme güçlüğü olan bireyler için sabır ve sevgi ile bol tekrarlı ve bol uygulamalı manevi eğitim için eğitimi ve işine gönül vermiş personelin bulundurulması,

- İşitme engelliler için personele işaret dili eğitimi verilmesi,

- Yaşlı bireylere hizmet için yaşlılık dönemi psikolojik özellikleri, yaşlılığın getirdiği sorunlar ve ihtiyaçları hakkında eğitim verilmesi,

- Yaşlı bireylere gereken hürmet ve değer gösterilmesi,
- Çocukların kendilerini kucaklanmış hissetmesi için mekansal düzenlemelerin yanı sıra personelin çocuk psikolojisi ve çocuk ile iletişim konusunda eğitilmiş hazırlıklı ve gönüllü olması,
- Anne adaylarının hem kendi psikolojik durumlarını hem de annelik konusundaki manevi eğitimleri için özel hizmetler verilmesi,
- Manevi hizmet verilen bireylerin hem mekan hem de verilen eğitimle kendilerini ortama ait hissetmesi ve rahat olması adına bütüne kendinden bir şeyler katmasının sağlanması (çocukların çizdiği resimlerin duvarlara asılması, hizmet verilen kişinin fikrinin alınıp, alınan fikrin kararlar üzerinde değişikliğe yol açığının bireye gösterilmesi vb.).

4. Din Dışı Hizmetlerde Evrensel Tasarım

Manevi hizmetlerin, dini hizmetleri de kapsamakla beraber, herhangi bir dini inanca sahip olmayan bireylerin ilgi ve ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde kapsayıcı olmasının sağlanması.

- Personelde din hizmeti veren mekanların her inanıştan insan için kapılarının açık olduğunu bilincinin oluşması,
- Personelin farklı inanç türlerinin değer ve hassasiyetleri konusunda eğitilmesi,
- En önemli manevi ihtiyacın ise kabul edilme, saygı ve değer görme olduğu bilincinin geliştirilmesi,
- Önyargı ve katı tutumlardan uzak hizmet anlayışının yaygınlaşması,
- Maneviyatın evrensel bir ihtiyaç olduğu ve “manevi değerlerin paylaşımında tek kriterin insan olmak olduğu” bilincinin yerleşmesi.

Sonuç olarak,

1. Farklılıkları zenginlik olarak benimseyip, tek tip inanan yetiştirme eğiliminden vazgeçilmesi,
2. İnsanların “semptom” olarak değil insan olarak ve birey olarak ele alınması,
3. Süreçte hizmette yer alacak tüm bireylerin dikkatli bir hazırlık aşamasından geçmesi,
4. Ailenin ve toplumun da dahil olduğu ekip çalışması içinde hareket edilmesi,

5. Her bireyin kendi düzeyinde katılabileceği manevi etkinlikler düzenlenmesi,

6. Materyal ve yöntem çeşitliliği ile katılım yelpazesinin geniş tutulması,

7. Katılımcıya “melek” “hasta” “engelli” gibi isimlerle bir türün bir parçası gibi değil kişi olarak muamele edilerek birey olması için fırsat tanınması,

8. “Her yer herkes içindir” anlayışıyla, din hizmeti verilen alanların herkes için açık hale getirilmesi,

gibi adımlar, din hizmetlerinin dinin ve maneviyatın ruhuna uygun biçimde kucaklayıcı olması ve toplumun her kesimine ulaşmasına imkan sağlayacaktır.

Evrensel Tasarım, mimari ve eğitim alanında kabul gören ve olumlu sonuçlar veren bir yaklaşımdır. Ülkemizde din hizmetlerinin, her kesimden insana ulaşması adına gerçekleştirilen çabaları, Evrensel Tasarım felsefesi ile bir araya getirmek, bu çabaların daha sağlam ve sistematik temeller üzerine oturmasına olanak sağlayabilecektir. Din hizmetlerinde bir Evrensel Tasarım Modeli geliştirilmesi ve Evrensel Tasarımın İlkelerinin belirlenmesinin, bu amaca büyük katkısının olacağını tahmin etmek güç değildir. Bu makale, din hizmetlerinde Evrensel Tasarım yaklaşımının ele alınması için bir ilk olması hasebiyle, konunun daha detaylı biçimde ele alınacağı yeni çalışmalar için yalnızca bir başlangıç olarak kabul edilmelidir.

KAYNAKÇA:

- Ayşe Burcu Gören, *Down Sendromlu Bireylerin Manevi Bakım İhtiyacının Belirlenmesi ve Bir Model Önerisi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- Ann Turnbull, Denise Poston, “Role of spirituality and religion in family quality of life for families of children with disabilities”, *Education and Training In Developmental Disabilities*, 39, 2004.
- Bonnie Todis and George Singer, “Stress and stress management in families with adopted children who have severe disabilities”, *Journal of the Association for Persons with Severe Handicaps*, 16, 1991.
- Center for Applied Special Technology (CAST). www.cast.org/udl
Erişim: 29.05.2016.
- Center for Universal Design, *About UD: Universal design principles*, Raleigh, NC: North Carolina State University, 1997. Online: www.ncsu.edu/www/ncsu/design/sod5/cud/about_ud/udprinciples.htm.
- Courtney E. Taylor, Erik W. Carter, Naomi H. Annandale, Thomas L. Boehm ve Aimee K. Logeman, *Welcoming People with Developmental Disabilities and Their Families: A Practical Guide for Congregations*, Vanderbilt University, 2014.
- Hüseyin Tural, “İbn Ümmü Mektum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), c. XX, s.434-435.
- http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1017 Erişim: 28.05.2016
- https://www.ncsu.edu/www/ncsu/design/sod5/cud/about_ud/udprinciples.htm
- Inger Marie Lid, “Universal Design and disability: an interdisciplinary perspective”, *Disability and Rehabilitation*, Cilt: 36, Sayı: 16, 2014.
- John Swain, Vic Finkelstein, Sally French ve Mike Oliver. (Eds.), *The commonality of disability, In Disabling barriers -Enabling environments* London: Sage, 1993.

- Linda L. Treloar, “Engellilik, dini inançlar ve kilise: Engelli yetişkinlerin ve aile bireylerinin deneyimleri” * Çev., *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (27), 2012.
- Mark Whiting, “What It Means To Be The Parent Of A Child With A Disability Or Complex Health Need”, *Nursing Children and Young People*, 26:5, 2014.
- Megan M Griffin, Lydia W Kane, Courtney Taylor, Susan H Francis, Robert M Hodapp, “Characteristics of Inclusive Faith Communities: A Preliminary Survey of Inclusive Practices in the United States”, *Journal of Applied Research In Intellectual Disabilities*, 25(4), 2012, s.383-391. Doi:10.1111/j.1468-3148.2011.00675.x
- Melinda Jones Ault, “Inclusion of Religion and Spirituality in the Special Education Literature” *Journal of Special Education*, 44, 2010.
- Michael L. Jones, Ronald L. Mace, Molly Follette Story, *The universal design file: Designing for people of all ages and abilities*. Raleigh, North Carolina State University, 1998.
- Müslim, Mesâcid 255..
- Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa çıkma*, İstanbul: DEM Yay., 2005.
- Neslihan Dostoğlu, Ece Şahin, Yavuz Taneli, “Tasarıma Kapsayıcı Yaklaşım: Herkes İçin Tasarım Evrensel Tasarım: Tanımlar, Hedefler, İlkeler”, *Mimarlık Dergisi*, Sayı 347, 2009.
- Neville Stanton, Steven Landry, Giuseppe Di Bucchianico, Andrea Vallicelli, (Ed.), *Advances in Human Aspects of Transportation: Part III 9. Cilt*, AHFE Conference, 2014.
- Raymond Orkwis, Kathleen McLane, *A curriculum every student can use: Design principles for student access ERIC/OSEP Topical Brief*, Reston, VA: ERIC/OSEP Special Project on Interagency Information Dissemination, 1998.
- Richard Duncan, *Universal Design—Clarification and Development: A Report for the Ministry of the Environment, Norveç Hükümeti Çevre Bakanlığı için rapor*, NC State University, The Center for Universal Design, ABD, 2007.

Sherly Burgstahler, *Equal access: Universal design of instruction*, Seattle: University of Washington, 2007a.

Sherly Burgstahler, *Equal access: Universal design of student services*, Seattle: University of Washington, 2007c.

TASH, *TASH resolution on spirituality*, Baltimore, MD: TASH, 2003.

The Center for Universal Design, *The principles of universal design, Version 2.0*. Raleigh NC: North Carolina State University, 2007.

آليات استدعاء النص القرآني ودلالات توظيفه في شعر مفدي زكريا

يوسف العايب*

ملخص:

القارئ لشعر مفدي زكريا يشعر بوجود نصوص غائبة تتنوع في طبيعتها ومصدرها، يمتصها الشاعر فتنتفتح نصوصه على إichاءات دلالية متنوعة. والنص الديني متمثلا في القرآن الكريم واحد من أبرز تلك النصوص الغائبة التي نجد لها صدى قويا في مواضع كثيرة من شعر مفدي زكريا، وهو ما تهدف هذه الدراسة إلى تحليلته والكشف عنه من خلال الاعتماد على تقنية التناص كمنهج مثلما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين.

كلمات مفتاحية: شعر، القرآن الكريم، التناص

MÜFDÎ ZEKERİYYÂ'NIN ŞİİRLERİNDE KUR'AN METNİNİN
KULLANIM KEYFİYETİ VE MANALARI

ÖZ

Müfdî Zekerıyyâ'nın şiirlerini okuyan kişi, yapısı ve kaynakları itibariyle çeşitlilik arz eden bazı üstü örtülü metinlerin varlığını hisseder. Şair bu metinleri şiirine katar ve böylece şiirler çeşitli anlamları ilham edecek bir hale gelir. Kur'ân-ı Kerîm ile temsil edilen dini metinler, bu üstü örtülü metinlerin en belirgin olanlarından biridir. Bu dini metinlerin Müfdî Zekerıyyâ'nın şiirlerinde güçlü bir sadâya sahip olduğunu görmekteyiz. Bu makalenin amacı, bazı araştırmacıların kullandığı metinlerarasılık metodunu esas alarak bu metinleri açıklamaya çalışmaktır.

Anahtar kelimeler: Şiir, Kur'ân, Metinlerarasılık

* - الدكتور، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة الشهيد حمدة لخضر الوادي - الجزائر

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 09/05/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 05/06/2016

MECHANISM FOR EVOKING THE QURANIC TEXT AND ITS
CONNOTATIONS IN MOUFDI ZAKARIA'S POEMS

ABSTRACT:

The reader of Moufdi Zakaria's poetry feels the existence of some implied texts, which vary in its nature and its sources, absorbed by the poet and reflected through different connotations. One of those implied texts, which is strongly present in Moufdi's poetry, is the Quran.

On the base of the intertextuality, this study aims to reveal the presence of Quran in Moufdi's Poetry.

Keywords: poetry, the Quran, the intertextuality

لكل أثر إبداعي أصول يستقى منها أو يستند إليها أو يوظفها فيها، لأن الكلام - أي كلام- لا يبدأ من صمت وإنما يبدأ من كلام سابق. ويظل لهذا السابق حضوره الفاعل والقوي في الحاضر عن وعي أو عن غير وعي، أو يأخذ حضوره شرعية المشاركة في إنتاج المعنى والدلالة في وضوح أحيانا وفي خفاء أحيانا أخرى، فتمتزج الذاكرة العامة بالذاكرة الخاصة وتنصهر في بوتقة إبداع واحدة يستحيل فيها الدخيل إلى أصيل. "ومتى كانت تلك الأصول التي يستقى منها النص الحاضر ويستند إليها حية: عقيدة وتاريخا وفلسفة، فإن الآثار الإبداعية التي اتكأت عليها ستقترب من دائرة البقاء إنسانيا، ومتى كانت مفتعلة ابتعدت عن دائرة البقاء والخلود وماتت بعد ولادتها مباشرة." ¹

لذلك عكست علاقة الشاعر العربي الحديث والمعاصر بالتراث بوصفه مادة معرفية ومرجعية شعرية وعي الشاعر بالتراث، وهو وعي يرى من خلاله الشاعر التراث منجزا إنسانيا، لا كتلة آتية من الماضي السحيق علينا قبولها كاملة والتسليم بقديستها والانجbas داخلها. وإذ ينقل الشاعر الحديث والمعاصر تأثير التراث إلى الذات فإن لهذه الأخيرة دور حاسم وفعال في العثور على (تراثها) ضمن التراث، فيكون لها من بعد ذلك أفق واضح تنشأ عنه رموزها الشخصية والخاصة، وتبدع كذلك كيفيات

1 - حصة عبد الله سعيد البادي، التناس في الشعر العربي الحديث - البرغوثي نموذجا -، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع،

وطرائق ظهور التراث في القصيدة متخطية مفهوم الماضي بالمعنى السطحي المتضمن كثيرا من دلالات الجهل بالتراث بوصفه مصدرا معرفيا ومنجزا روحيا².

وهكذا تغدو الكتابة الشعرية على حد رأي رولان بارث (Rolan Barthes) ليست سوى إيقاع القراءة نفسها وهي خطابات اخترقت الذات الشعرية اختراقا بعد أن تشبعت بما فسكتت في لحظة أو لحظات على مربعات من الورق، فالكتابة الشعرية هي فتح الذات لكل ما يأتي من الآخرين، للأصوات المتعددة، والنص هو الانتقال من ثقافة الغير إلى متعة الكتابة التي يغدو فيها التناص عملا لذاكرة المبدع الحضيف والمتلقي الكفاء³. وهذا دليل على أن الأديب المبدع شاعرا كان أو ناثرا لا ينطلق من فراغ في كتابة نصوصه، بل من تراث ضخم يأخذ منه ما يشاء، وما يتناسب مع رؤاه الفنية، ممارسا بذلك عملية بعث لتراث أمته خاصة وتراث الأمم الأخرى والإنسانية عامة، وإحياء للنصوص القديمة كي تظل معطاءة تغترف منها المخيلة التصويرية التي تستند لتراثها ومخزونها الإبداعي والفكري. وقد ساهم "وعي التلقي" في هذه العودة إلى الماضي المتحلية في التراث الإنساني والقومي والوطني، حين أصبح الشعراء المحددون على يقين بأن صلة القراء بقصائدهم تفتت وتضعف وتنقطع كلما أوغلوا في المباشرة والخطابية، لأن المتلقي أصبح يستعذب من الشعر ما يصله عبر ما يدهشه لا الذي يكرر ما تمحه أحاسيسه⁴.

وقد استدعت التناص الديني طبيعة التجربة الوجودية للأمة العربية في هذه المرحلة المأساوية الصعبة التي تعيشها، و"تتضمن لغة الشاعر رؤياها الفكرية والفلسفية التي أراد الشاعر أن يمنحها عمقها وشموليتها، ويشحنها بالدلالات من أجل التأثير في المتلقي نظرا لما تتمتع به اللغة الدينية من حضور وتأثير خاصين في الوعي الجماعي، فضلا عما يمكن أن تقوم به من إثراء للنص الشعري"⁵.

2- المرجع السابق، ص 52، 53.

3 - رولان بارت، لذة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسين سحبان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2001، ص7-10.

4 - حصة البادي، التناص في الشعر العربي الحديث، ص 53.

5 - المرجع نفسه، ص38.

وعليه فإن المهمة التي يمكن أن يؤديها التناص إنما تنبع من خصوصية اللحظة التي مثلتها الرؤيا الدينية في سياق التجربة الوجودية الإنسانية، ولذلك فالشاعر يتخذ من هذه التجربة بما تحمله من دلالات وتوتر وكثافة أساسا يقيم عليه رؤيته للواقع العربي .⁶

ونظرة فاحصة ومتأنية في متون الشعر العربي الحديث والمعاصر تسفر عن حشد من الرموز الدينية المختلفة الانتماء والمصادر، تتفاوت حضورا وتأثيرا في بناء القصيدة العربية، من تلك الرموز الدينية ما ينتظم في إطارها الأنبياء والرسل " الذين وجد فيهم الرواد دلالات متعددة وخصبة للتوظيف الشعري، وبخاصة النبي محمد (ص)، والمسيح عليه السلام، وأيوب الذي تفرد بدلالة الصبر على البلاء والمرض . كما ينتظم في إطارها رموز إنجيلية مثل لعازر رمز الانبعاث الكاذب، ويهوذا الاسخريوطي رمز الخيانة والغواية، فضلا عن رموز قرآنية وتوراتية كالخضر وقايل وهابيل، ورموز مقدسة عند بعض الشعوب الوثنية مثل زرادشت وبوذا"⁷ .

ويعد القرآن الكريم رافدا مهما للشعر العربي الحديث والمعاصر. إذ لا يكاد يخلو خطاب شعري حدثي من استدعائه وامتصاصه -على نحو من الأنحاء- وأحيانا قد يصل الامتصاص درجة الذوبان بين الخطاب الحاضر والخطاب الغائب، ويصبح التمييز بينهما من الصعوبة بمكان نظرا لكثافة الاستدعاء من ناحية وامتزاجه بنسيج الخطاب الشعري من ناحية أخرى .

وقد نزع فتحة من الشعراء العرب المحدثين والمعاصرين إلى اقتباس صياغات جديدة من القرآن الكريم، وقد دفعتهم إلى ذلك مشكلات التعبير" التي تحمل الشاعر المبدع على التفتيش عن عبارات جديدة ولغة جديدة غير مستهلكة، تستطیع أن تنقل أكبر قدر ممكن من المعاناة والإحساس، و تدفع الشعراء إلى خلق رموز جديدة وبعث أساطير قديمة واقتحام أرض مجهولة واستعارة لغة دينية وآيات قرآنية وتضمنين معاني الوحي بلغة تحاكيه وصياغة تؤاخييه، وإن لم تبلغ شأوه"⁸ .

6 - مفيد نجم، التناص ومفهوم التحويل في شعر محمد عمران ، الموقف الأدبي ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ع 317 -318، السنة 27 ، أيلول وتشيرين الأول ، 1997 ، ص 48.

7 - أحمد عرفات الضاوي ، التراث في شعر رواد الشعر الحديث ، مطابع البيان التجارية ، دبي ، ط 1 ، 1998 ، ص 145 .

8 - عبد الحميد جيدة ، الاتجاهات الجديدة في الشعر في الشعر العربي ، مؤسسة نوفل ، بيروت، 1980 ، ص 66 .

ذلك أن للتناص القرآني ثراؤه واتساعه بما يتيح للشاعر من رموز تسعفه في التعبير عما يريد من القضايا التي تشغل باله، دونما حاجة للشرح والتفصيل، لأن النص القرآني مادة راسخة في الذاكرة الجمعية لعامة المسلمين بكل ما يحويه من قصص وعبر، فضلا عما يميزه من اقتصاد لفظي وغنى أسلوبي .

ويلجأ بعض الشعراء عموما، وبخاصة رواد الشعر الصوفي إلى توظيف النصوص الدينية وبخاصة النصوص القرآنية في نتاجاتهم لاعتبارات منها "إن توظيف النصوص الدينية يعد من أنجع الوسائل، وذلك لخاصية جوهرية في هذه النصوص تلتقي مع طبيعة الشعر نفسه، وهي أنها مما ينزع الذهن البشري لحفظه ومدامته تذكركه. فلا تكاد ذاكرة الإنسان في كل العصور تحرص على الإمساك بنص إلا إذا كان دينيا" ⁹

ومن يقرأ الشعر الجزائري عامة وشعر مفدي زكريا ¹⁰ بخاصة يلحظ بوضوح تأثره بالتراث الديني متمثلا في القرآن الكريم، كما يظهر له جليا حرص الشاعر مفدي زكريا على توظيف تلك النصوص

⁹ - صلاح فضل ، إنتاج الدلالة الأدبية - قراءة في الشعر والقص والمسرح-، هيئة قصور الثقافة ، القاهرة ، 1993 ، ص 41

¹⁰ - مفدي زكرياء بن سليمان شاعر جزائري ولد يوم 12 جمادى الأول 1326 هـ الموافق لـ شهر أفريل من عام 1913 " في بني يزقن بجنوب الجزائر، وفيها شرع في قراءة القرآن الذي كان أثره واضح في ثقافته وتكوينه التعليمي فيما بعد، ثم أرسل ضمن البعثة الميزابية إلى تونس، وتحصل هناك على الشهادة الثانوية من " الخلدونية " ثم التحق بجامعة الزيتونة وفيها تخرج. وقد انضم الشاعر إلى صفوف العمل السياسي والوطني منذ أوائل الثلاثينيات فكان مناضلا نشيطا في صفوف جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين وحزب نجمة إفريقيا الشمالية، وحزب الشعب والانتصار للحريات الديمقراطية ثم حزب جبهة التحرير الوطني الجزائري مساهما مساهمة فعالة في النشاط الأدبي والسياسي في كامل المغرب العربي قبل الثورة التحريرية، ودخل السجن خمس مرات ابتداء من سنة 1937 وانتهاء بسنة 1959 حين فر منه ملتحقا بصفوف جبهة التحري الوطني في الخارج . إلى جانب هذا فقد كان مفدي زكرياء أميننا عاما لحزب جبهة الشعب ورئيسا لتحرير صحيفة الشعب الداعية لاستقلال الجزائر في سنة 1937. ينظر عبد العالي رزاق، نماذج من الشعر الجزائري المعاصر " شعر ما قبل الاستقلال " مجلة آمال. ع 1، ص 93

الدينية، فالنصوص القرآنية مختزلة والمعاني المستوحاة من القرآن كثيرة، والإيحاءات والأفكار متعددة وظاهرة التناس والتضمين منهج عند الشاعر . ولعل السبب في ذلك يعود إلى أمرين :

-أحدهما هذا التوجه الإرادي والذاتي لدى الشاعر إلى القضية الإسلامية وإيمانه المطلق بأن الحل للمأساة ومأساة الشعوب عامة تكمن في التوجه لهذا الدين .

-وثانيهما إيمانه واعتقاده بأن الاستلهام من القرآن أولا والثراث الديني ثانيا له بالغ الأهمية في الانتقال بشعر الشاعر من مصاف الشعراء المغمورين إلى مدارج الشعراء المتميزين بشعرهم، فالشعوب تواقفة لمن يضرب لها على أوتار مآسيها، خاصة إذا علمنا أن هذه الشعوب قد أصبحت لا ترى حلا إلا بالعودة إلى الدين الذي يتكفل بحل قضاياها ومشاكلها. هذا الدين الذي يخاطب قلوبها ومشاعرها وأحاسيسها فتطمئن وتلجأ إليه وتفتح قلبها ولكل من اتصل به بطرف.

والمتفحص لمواضع التناس في شعر مفدي زكريا يجده تناسا متنوعا، فتارة يكون لفظيا باقتباس كلمة أو جملة من آية قرآنية، وتارة يكون معنويا وإيحائيا. وهذه نظرة عما جاء في شعره من ألوان التناس:

أولا : التناس اللفظي :

ويتحقق عبر استدعاء مفردة قرآنية أو عبر استدعاء جملة أو جزء من آية قرآنية:

1/ عن طريق استدعاء مفردة قرآنية:

تضمن شعر مفدي زكريا حشدا كبيرا من المفردات ذات البعد الديني ومصطلحات استخدمها القرآن الكريم، وقد قام الشاعر بامتصاص دلالات تلك المفردات لإعطاء خطابه الشعري قيمة فنية خاصة ذات تأثير عميق في نفس المتلقي بعد منحه إيها رؤاه الخاصة، إذ أنه وبالنظر " لكثرة تعامل الشعراء مع القرآن تلاوة ودراسة وتدبرا، فقد رسبت في ذاكرتهم ألفاظ قرآنية تكررت في القرآن مرارا

فدارت في أشعارهم كثيرا، لارتباطها بحياتهم من حيث التعبير عن مكنوناتهم والإفصاح عن مشاعرهم " 11

وهذا التوجه لدى هؤلاء الشعراء هو توجه واع ومقصود لم يكن صدفة، خاصة إذا علمنا أنه لا تكاد قصيدة من قصائدهم الكثيرة تخلو من هذا التناص، وفي هذا المجال من التناص يلحظ الدارس ورود كلمات من القرآن الكريم تأتي عرضا دون أن تلقي بظلالها على النص، وكلمات ترد مضميئه لبعض المعاني التي يريد الشاعر الإفصاح والتعبير عنها.

ففي قصيدته " وقال الله " تبدو ظلال سورة القدر واضحة في المتن الشعري الذي يخلد فيه الشاعر مفدي زكريا الثورة الجزائرية المجيدة في ذكرها الثالثة من خلال استعانهه بألفاظ ذات دلالات دينية من قبيل (ليلة القدر، ألف شهر، بإذن الله، ملائك، تنزل، روحها، كل أمر).

يقول الشاعر :¹²

دعا التاريخ ليلك فاستجابا	(نوفمبر!) هل وفيت لنا النصابا ؟
وهل سمع المحيب نداء شعب	فكانت ليلة القدر الجوابا ؟
تبارك ليلك الميمون نجما	وجل جلاله، هتك الحجابا !
زكت وثباته عن ألف شهر	قضاها الشعب يلتحق السرابا
تجلى ضاحك القسمات، تحكي	كواكبه، وقنابله لهابا
بناشئة هناك، أشد وطأ	وأقوم منطلقا، وأحد نابا
مضت كالشهب والمحدرت شظايا	تلهب في وجنتها التهابا
ملائك بالفواتك نازلات	بإذن الله أرسلها خطابا

11 - محمد ناصر بوحمام ، أثر القرآن في الشعر الجزائري الحديث (1925 - 1976) ، ج 1 ، المطبعة العربية، غرداية، ط1، 1992، ص 134.

12 - مفدي زكريا، اللهب المقدس ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983 . ص 30 .

وهزت " ثورة التحرير " شعبا
 فهبّ الشعب ينصب انصبابا
 تنزل روحها من كل أمر
 بأحرار الجزائر قد أهابا
 وبترت الكواعب، قاصرات
 فرحن يخضن للموت العبابا

هكذا يستحضر الشاعر -إذا- بعض الألفاظ من سورة القدر ذات الدلالات الدينية العظيمة التي شهدت ميلاد أكبر حدث في تاريخ البشرية متمثلا في نزول القرآن الكريم على سيد الأنام محمد عليه الصلاة والسلام. يقول سبحانه وتعالى :

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ، تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ، سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ»¹³

والشاعر إذ يلجأ إلى استلهاهم ألفاظ هذه الآية القرآنية، فإنه يستلهم من ليلة القدر عظمتها وجلالها وقداستها ويستعين بها على وصف المواقف العظيمة والأحداث الجسام. وليلة انطلاق أول رصاصة جزائرية في وجه المستعمر الأجنبي هي أعظم تلك المواقف في نظر الشاعر وأجلها كيف لا وقد أذنت تلك الليلة باشتعال نار الثورة الجزائرية التحريرية المجيدة في جميع ربوع الوطن، داعية شعب الجزائر للجهاد مليبا هذا الأخير نداءها.

وفي هذا المقطع يعقد الشاعر مقابلة طريفة بين ليلة أول نوفمبر وليلة القدر وهي مقابلة تجعل من ليلة أول نوفمبر أشبه بليلة القدر لما فيها من شرف عظيم وخير عميم، فإذا كانت تلك الليلة المباركة - ليلة القدر - هي الليلة التي شهدت ميلاد أول وأعظم دستور في تاريخ البشرية وهو القرآن الكريم الذي نقل العالمين من ذل العبودية إلى شمس الحرية، ومن ظلام الجهل والجاهلية إلى نور العلم والإسلام. فإن ليلة نوفمبر أيضا ليست أقل عظمة وقداسة فقد قلبت بدورها موازين السياسة في العالم وفجرت المعارك في شتى البلدان المستعمرة، وعرفت الشعوب بحقتها في الحياة الحرة الكريمة، فكانت إيذانا بعهد جديد لا مكان فيه للظلم والظالمين والبغي والبغاة والجهل والجاهلين.

وقبل أن نبرح هذا النموذج - الذي أوردنا - إلى غيره من النماذج يحسن بنا أن نلتفت إلى ما فيه من تناصت قرآنية أخرى غير التي أشرنا إليها بخصوص سورة القدر. ففي هذا النموذج طائفة أخرى من الألفاظ القرآنية التي نقول عنها إنها قرآنية لأن " القرآن نزل بلسان عربي مبين أي أن ألفاظه هي كلمات اللغة العربية، غير أن السياق الذي وردت فيه والمعنى الذي أعطي لها من بين معانيها الكثيرة في القرآن الكريم واقتباس الشعراء لها مع الاحتفاظ بهذا السياق، وبكثير من معانيها الأصلية، مع ما عرف عن الشعراء من الارتباط بالقرآن ارتباطاً وثيقاً هو الذي صبغها بصبغته وطبعها بطابعه، فغدت وكأنها من خصوصيات القرآن " ¹⁴. ومن هذه الألفاظ (تبارك، المجيب، السراب، تجلى، كواعبه، ناشئة، أشد وطأ، أقوم، برزت، الكواعب، قاصرات...)

فقد وردت كلمة تبارك في قوله تعالى:

« تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » ¹⁵، في حين وردت لفظة تجلى في قوله تعالى: « وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى » ¹⁶، ووردت كلمة الكواعب في قوله تعالى: « إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَقَارًا حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا » ¹⁷.

أما مفردات ناشئة، أشد وطأ، أقوم " فنجدها مجتمعة في قوله تعالى :

« إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً، وَأَقْوَمُ قِيلاً » ¹⁸.

وكلمة برزت في قوله تعالى :

« وَبُرُزَّتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى » ¹⁹.

ووردت كلمة قاصرات في قوله:

14 - محمد ناصر بوحمام ، أثر القرآن في الشعر الجزائري الحديث (1925 - 1976) ، ج 1 ، ص 134 .

15 - سورة الملك، آ 1

16 - سورة الليل، آ 1، 2

17 - سورة النبأ، آ 31، 32، 33

18 - سورة المزمل، آ 6

19 - سورة النازعات، آ 36

« فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ إِنَّسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ »²⁰.

ووردت كلمة السراب في قوله تعالى :

« وَسَيَّرتِ الْجِبَالَ فَكَأَنَّهُنَّ سَرَابًا »²¹.

وفي هذه القصيدة الطويلة مفردات وألفاظ قرآنية أخرى لم يتضمنها هذا النموذج الذي هو بين أيدينا، والقارئ للقصيدة كلها يجدها ماثورة في ثناياها من قبيل (مدين، كن، جهاد، زلزل، ناظره، أذن، كبر، الخلد، جنات عدن، تفور، سجد)²²

ويمكن أن يلاحظ المتلقي أن هذه الألفاظ التي نجدها ماثورة في ثنايا هذه القصيدة تتراوح في دلالتها بين معاني الثورة والقوة والتحدي والصمود من ناحية، وبين معاني النعيم والرحيم من ناحية أخرى . فمن الألفاظ الدالة على أهوال الثورة وعظمتها وجلالها وقدسيتها : تبارك، جل جلاله، زكت، ألف شهر، ناشئة، أشد وطأ، أقوم، جهاد، زلزل، تفور ...، وهي ألفاظ يمكن أن ندرجها في خانة الألفاظ القرآنية التي وظفها الشعراء في ميادين الإصلاح الاجتماعي والسياسي " وقد لاحظنا أن أغلب المتأثرين بالقرآن في كتاباتهم هم شعراء الحركة الإصلاحية وشعراء الثورة التحريرية الجزائرية وما قبلها"²³

والشاعر إذ يعتمد إلى توظيف هذا النوع من الألفاظ ذات الوهج الثوري، فإنه يروم استغلال ما فيها من طاقات ودلالات تدفع إلى النضال والجهاد والتضحية والفداء، والمساعدة على تبنى أو اتخاذ أي سبيل يعين على الحصول على نتائج حسنة، وقطف ثمار يانعة " حتى وإن كان الدافع في الاستعمال القرآني يكون ويتم برفق ولين، وهو في بعض الأبيات يكون مصحوبا بعنف: عنف المعركة التي يخوضها ذوا الغيرة ضد الفساد والتخلف "²⁴.

2/ عن طريق استدعاء جملة أو جزء من آية قرآنية :

20 - سورة الرحمن، آ 56

21 - سورة النبأ، آ 20

22 - مفدي زكريا، اللهب المقدس، قصيدة قال الله، ص 32، 33، 34،

23 - محمد ناصر بو حجام، أثر القرآن في الشعر الجزائري الحديث، ج 1، ص 134 .

24 - المرجع السابق، ص 137

ونعني به ذلك التناص الذي يرد في شكل اقتباس حر في جملة أو عبارة كاملة قد تكون آية أو تركيبا يستدعي آية أو عدة آيات قرآنية. ولعل هذا التعلق بالنص القرآني والانجذاب نحوه هو ما حدا بشاعر كمفدي زكريا إلى اعتبار شعره وكأنه تنزيل وقرآن²⁵، نلمح ذلك في قوله :

رسالة الشعراء في الدنيا مقدسة
لولا النبوة كان الشعر قرآنا²⁶

لذلك وجدنا مفدي زكريا من أكثر الشعراء الجزائريين اقتباسا من القرآن الكريم لغة وتصويرا وموسيقى، إذ لا تكاد تخلو قصيدة من قصائده من استدعاء للفظ قرآني أو استلها مبعاني قرآنية أو إشارة لما ورد فيه من قصص، وسنرى فيما سيأتي كيف تعامل مفدي زكريا مع الجملة القرآنية.

يقول الشاعر :

سيذكرون إذا الليل الرهيب سحى
وجلجل الخطب أني في الدجى فلق

حسي وحسب أناسي أن غدوت لهم
عودا يعطهم ذكري واحترق²⁷

ويستحضر الدارس فور قراءته لصدر البيت الأول قوله تعالى : «**وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى**»²⁸. ولا اختلاف في التركيبين سوى ما أقدم عليه مفدي زكريا من تقديم وتأخير حين قدم إذا الظرفية عن الفاعل (الليل) وإضافة النعت " الرهيب " إليه، ومع ذلك لم يستطع الشاعر أن يخفي مصدر إلهامه، فبدأ الاقتباس واضحا وظاهرا لا يخفى على الآخذ بشيء من آيات القرآن وأسرار أسلوبه.

وإن كنا نسلم بأن لا عيب في الاقتباس والتضمين وتكرار ألفاظ سبق الشاعر إليها، فإننا نرى أنه من المهم أن يجيد المبدع استعمال تلك الألفاظ والجمل التي أتى على تمثيلها وأن يتصرف فيها بما يكفل الأداء الجيد والتعبير الصحيح، الذي يبتعد عن التكلف والغموض وطمس معالم شخصيته وإفناء تجرته الشعرية، وهو ما حدا بالشاعر إلى الأخذ بمنوال هذه الآية الكريمة، فقد وجد فيها من الدقة في الاستعمال وصفا وتعبيرا ما أملى عليه استحضارها.

25 - محمد ناصر بوحمام، ج 1، ص 122.

26 - مفدي زكريا، اللهب المقدس، ص 290.

27 - المصدر نفسه، ص 29.

28 - سورة الضحى، آ 2.

ذلك أن " القارئ أو المستمع للغة القرآن يتمكن من تمثل معانيه واستحضار المشهد أو الشيء الموصوف استحضارا كاملا، إذ القرآن يختار اللفظة المعبرة عن الموقف الخاص اختيارا دقيقا. لهذا نجده مثلا يستعمل المتبادات استعمالا صحيحا كتفريقه بين لفظي المطر والغيث والجوع والسغب...²⁹

ومفدي زكريا يحذو حذو أبي فراس الحمداني - هاهنا - إذ يعبر عن عظيم مكانته ورفعة شأنه، كيف لا وشعره وقود يذكي فتيل الثورة الجزائرية في أنحاء الجزائر وعباراته وألفاظه سما ينفث به في قلوب الأعداء، لذلك فإن أبناء شعبه حتما يذكرونه دوما حتى وهو في زنانه المظلمة، ولا يغفلون عن ترديد شعره الحماسي وعباراته الثورية التي تشعل في نفوسهم روح الانتقام من المستعمر البغيض، وحسب الشاعر وأقصى ما يتمنى أن لا ينساه أبناء شعبه وهو ما تهيأ له وتحقق له، فعبّر عنه في هذين البيتين وبقية أبيات القصيدة التي اقتطفنا منها هذا النموذج .

ومن قصيدته "وقال الله" التي يبارك فيها الشاعر الثورة الجزائرية ويخلدها في ذكراها الثالثة مفتخرا فيها معتزا بالفاتح من نوفمبر شهر النضال ورمز الكفاح، نقتطف هذه الأبيات التي يقول فيها مفدي زكريا:

بناشئة هناك، أشد وطأً وأقوم منطلقاً وأحد ناباً³⁰ .

والنص القرآني الموظف في هذا النموذج هو قوله تعالى :

« إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلاً »³¹ .

وقد أشارت كتب التفسير إلى أن "ناشئة الليل: القيام بعد النوم و(الناشئة) مصدر نشأ إذا قام ونحس كالعاقبة والعافية، ويصح أن تكون صفة لمحذوف، أي النفس الناشئة بالليل أي القائمة فيه

29 - محمد ناصر بوحمام، أثر القرآن في الشعر الجزائري، ج 1، ص 131 .

30 - مفدي زكريا، اللهب المقدس، ص 131 .

31 - سورة المزمل، آ 6 .

أشد وطأ... إلخ قوله (وطأ) تمييز أي من جهة المواطأة، أي الموافقة فيها (قوله موافقة السمع للقلب)، أي أن هذا الوقت توافق الحواس القلب وكل ما وقع في الحواس وعاد القلب لخلو القلب من الشواغل".³²

في هذا التناص الجملي يعمد الشاعر إلى اتباع أسلوب الاستبدال، ومن خلاله يسعى الشاعر إلى قلب الدلالات الدينية الواردة في القرآن الكريم واستبدالها بقضايا معاصرة أو وقائع وأحداث جديدة يحاول من خلالها مباغنة المتلقي ومفاجئته بخطاب لم يتعود على روده على ذهنه بهذه الطريقة، فربط بين ما يقوم به العابد الذي يقضي ليله قائماً يصلي ويتلو القرآن ويذكر الله خشية وتضرعاً ملتصقاً بنعيم الله ورضاه، وبين ليلة أول نوفمبر التي شهدت ميلاد أقدس وأعظم ثورة في تاريخ البشرية. هذا اليوم المبارك الأغر الذي شبهه الشاعر بليلة القدر حين قال :

زكت وثباته عن ألف شهر
قضاها الشعب، يلتحق السراباً³³

هكذا يربط الشاعر بين قداسة ليل العابد وقيام ليلة القدر، وبين ما جرى في ليلة الفاتح من نوفمبر الذي شهد ميلاد الثورة الجزائرية في ليله الأول وهو إذ يربط بين قداسة الليلتين إنما يفعل ذلك ليقرن بين الجهاد وقيام الليل والعبادة، فكلا الفعلين جليل وعظيم ودليل تقرب إلى المولى عز وجل، وكلاهما فيه من السمو والقداسة ما يرتفع بقدر صاحبه ومنزلته عند ربه

ثانياً/التناص المعنوي:

قد يتجاوز التناص في أحيان كثيرة حدود الاقتباس الحرفي لكلمة أو عبارة قرآنية لاستلها المعنى الذي يحمله النص القرآني أو يشير إليه دون التلفظ به حرفياً، أو ليشمل القصة القرآنية من حيث سرد الحدث أو الاكتفاء بالتحليق في أجوائها. والأمثلة كثيرة في هذا النطاق نستلها بما ورد على لسان الشاعر مفدي زكريا، محلقاً في أجواء قصة سيدنا موسى عليه السلام حين يصف حال أحمد زبانا الشهيد، وهو يتقدم ويهم بالصعود إلى المقصلة لينفذ فيه حكم الإعدام لا يبالي بما ينتظره، لا يخاف مصيره، بل كله فرح وسرور لأن المجد قد عانقه والشرف قد احتواه، فهو إذ يشد الحبال ليرتقي إلي مقصلة

32 - أحمد الصاوي المالكي، حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين، مج 4، ص 258.

33 - مفدي زكريا، اللهب المقدس، ص 30.

العدو إنما يصعد إلى سماء الرفعة والسؤدد مثلما ارتفع قدر سيدنا موسى حين حظي بتكريم الله له . يقول الشاعر :

حالمًا كالكلب كلمه المج مد فشد الحبال يبغي الصعوداً³⁴ .

وقد ارتبطت حياة سيدنا موسى عليه السلام بمجداث كثيرة كانت لها انعكاسات على الحياة وتأثيرات في النفوس، لأن في شخصيته سمات جعلته يتميز عن غيره وكان لها أثر على كل من اطلع على سيرته و حياته، كما أن في قصته دروسا وعظات يمكن الاستفادة منها كإصلاح الأمم بعد فسادها، بيان عاقبة الكفر والظلم، صمود العقيدة، انتصار الحق على الباطل، الدعوة إلى الكفاح، تقويض الطغيان، نجاة المؤمنين، التحلي بالقول الدين، الإيمان عن طريق العقل، دحض معتقدات المصريين القدماء، تنزيه الله وتقديره حق قدره³⁵ .

ولهذا كله وجدنا الشعراء يلجأون إلى هذا النبع ينهلون منه، وإلى شخصية موسى عليه السلام يستلهمون منها ما يسعفهم في التعبير عن أفكارهم والإفصاح عن مشاعرهم، ومفدي زكريا واحد من هؤلاء الشعراء الذين لجأوا إلى هذا المعين يعبون منه، فوجدنا كثيرا من أحداث قصة سيدنا موسى ماثلة في أشعاره تلميحا وإفصاحا .

يقول الشاعر:

ولعل من (شلعلع) ذو بيان	فأنطق فوق (حرجرة) الجعابا
وشبت من ذرى (وهران) نار	رأها (برج مدين) فاستجابا
وقال الله : كن يا شعب حربا	على من ظل لا يرعى جنابا
وقال الشعب: كن يا رب عونا	على من بات لا يخشى عقابا !
فكان وكان من شعب ورب	قرار أحدث العجب العجابا !! ³⁶

34 - المرجع السابق، ص 10 .

35 - عفيف عبد الفتاح طيارة، مع الأنبياء في القرآن الكريم، ط 9، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص 250 .

36 - مفدي زكريا، اللهب المقدس، ص 32، 31 .

وواضح في هذا المثال أن هناك تداخلا نصيا بينما ما ورد في البيتين الأول والثاني وقوله تعالى على لسان سيدنا موسى:

«وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَى النَّارِ هُدًى»³⁷.

فمفدي زكريا إذ يخلق في هذه الأجواء القصصية القرآنية الرحبة فإن تقديسه لشورة شعبه وكفاحه يقف وراء ذلك، ويرى بأن الخن والابتلاءات التي أصيب بها وأصيبت بها بلاده قد أعقبها خير كثير، وأن التضحية التي بذها مع رفاقه المجاهدين في سبيل نصرته وطنه لم تذهب هباء، إذ جنى وحنث منها الجزائر الخير الكثير تماما كما العنت والبلاء الذي أصاب موسى، وأدى إلى الالتجاء إلى النار التي أبصرها، وكان وراءها الهدى والخير الكثير.

هكذا - إذا - كانت نار موسى رمزا للأمل الذي يعقبه الخير العميم بعد طول يأس وطول عنت وتعب، فالنار التي قصدها موسى والتجأ إليها مستأنسا بما للتدفئة والحصول على ما يسكت جوعه، قد أعقبها فضل كبير ونعمة عظيمة، وهي تكريم موسى بالرسالة لكي ينقذ بني إسرائيل من فرعون وملئه³⁸

قال تعالى :

«فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى»³⁹.

إن هذا الاهتداء بعد طول البحث وبعد التعب الشديد والعنت، يتجسد في ذلك التجاوب التي حظيت به الثورة الجزائرية المباركة، وفيما عرفته من شمولية في الكفاح، وفيما اتسمت به معاركها من ضراوة واستماتة في وجه الطغاة لتحقيق النصر وإحراز آمال الشعب في الحرية والخلاص والحياة الكريمة، وهو ما عبر عنه الشاعر مفدي زكريا في أبياته السابقة .

37 - سورة طه، آ 10، 9

38 - محمد ناصر بوحمام، أثر القرآن في الشعر الجزائري الحديث، ج 2، ص 278 .

39 - سورة طه، آ 11، 12، 13 .

وزيادة على الرمز الذي تتوفر عليه الصورة، فهي توحى بمجموعة من الصور المتلاحقة التي تنساب إلى ذهن المتلقي انسيابا، بقدر ما يفقه من حياة موسى عليه السلام ويعي من حقيقة ثورة الجزائر المجيدة، وهي تتم عامها الثالث وبدأت نتائجها تظهر للملأ، فبمجرد استحضار الآية الكريمة تتجسد في أذهاننا معاني الاهتداء بعد الضلال، والأمن بعد الخوف، والدفء بعد القَرّ، والنور بعد الظلام وكأنها من نعم وثمار تلك الثورة .

وفي موضع آخر يستحضر الشاعر قصة سيدنا موسى مع فرعون و سحرته، فيقول بمناسبة تخليده للثورة الجزائرية في عامها الرابع، وللفاتح من نوفمبر رمز الجهاد والبطولة:

سحرت روائعها المدائن عندما ألقى عصاه بما الكليم فروعا⁴⁰

وأجواء القصة ذاتها يستحضرها الشاعر في موضع آخر من ديوانه اللهب المقدس، وذلك في معرض حديثه عن الدور الكبير الذي قام به (جمال عبد الناصر) في الرد على العدوان الثلاثي على قناة السويس، مذكرا ببراعته ودهائه في إبطال كل ماحدث قبله، والذي بسببه تمكن الأجانب من استغلال القناة :

ولا(ابن صهيون) يسعى في قداستها بالرجس، لا رجس فيها..انها حرم
ألقى عصاه بما (موسى) مروعة راحت لما بث (إسماعيل*)
تلتقم⁴¹

وفور قراءة هذه النماذج يتداعى إلى أذهاننا قوله تعالى :

«فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ»⁴².

40 - مفدي زكريا، اللهب المقدس، ص 63 .

* -إسماعيل الحدوي حاكم مصر الذي وزع أسهم استغلال القنال على الأجانب في الشركة، ينظر : اللهب المقدس، ص 300

41 - مفدي زكريا، اللهب المقدس، ص 300

42 - سورة الشعراء، آت 32 .

وقوله أيضا في موضع آخر من نفس السورة :

«فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ»⁴³ .

وقد عرفنا سابقا من خلال قصة سيدنا و سيرته كيف كانت عصاه ولا تزال رمزا للإعجاز والتحدي و التغلب على الصعوبات وقهرها والإتيان بالخوارقو بما يذهل أمامه بني البشر، كيف لا وقد روع بها موسى فرعون وسحرته وأعجزهم وأخرسهم حين تلقفت ما يأفكون وأبطلت سحرهم وكيدهم، وبها أنجى الله موسى وقومه من فرعون وشره حين ضرب بها البحر وضرب بها الجبل فانفجرت منه اثنتا عشر عينا، كما كانت ولا تزال هذه العصا رمزا لإحباط المؤامرات والدسائس.

والشاعر إذ يستحضر هذه الآيات، وإذ يستحضر عصا موسى على وجه الخصوص فإنه يبدو لنا في هذا المقام مقارنا ومشبها، ذلك أن المتأمل في ما أورده الشاعر يجد أن مفدي زكريا بحذقه ومهارته يعقد مقارنة رائعة بين عصا سيدنا موسى المعجزة والخالقة للعادة، وصنيع (جمال عبد الناصر) الذي أبحر به المتبعين من رجال السياسة حين قلب كل الموازين، وبين عمل السحرة الذين قالوا : "إِنَّا بَعِزَّة فرعون لعالبون" وتصرفات (إسماعيل الخديوي) الذي وزع أسهم استغلال القنال على الأجانب - بسخاء- في الشركة، ثم التقام عصا موسى لعمل السحرة وإبطال مفعوله وعمل (جمال عبد الناصر) في إلغاء كل اتفاق بين الشركاء وكل ما كان سائر المفعول قبل تاريخ الإلغاء⁴⁴ . وفي ذلك كله تصوير بليغ يعبر عن عظيم ما أقدم على فعله جمال عبد الناصر، ومن شدة إعجاب الشاعر بصنيعه رآه ضريا من الخيال أو هو أقرب للإعجاز منه إلى الواقع .

والتناص من هذا القبيل يعرف في النقد الحديث "بالصورة الإشارية"⁴⁵ وذلك حين يعمد الشاعر من خلاله إلى المقابلة بين موقفين أو حدثين، فيستعير صورة من أثر آخر ليدمجها في خطابه الجديد، فيكون لذلك دور في تنشيط الذاكرة حين يدعوها الشاعر لاستحضار تلك الصورة أو تلك المواقف السابقة عن طريق الإشارة إليها والتلميح لها، تماما كما فعل مفدي زكريا حين ذكر العبارة القرآنية

43 - سورة الشعراء، آ 45 .

44 - محمد ناصر بوحمام، أثر القرآن في الشعر الجزائري الحديث، ج2، ص 276 .

45 - جمال مباركي، التناص وجمالياته في الشعر الجزائري المعاصر، إصدارات رابطة الإبداع الثقافية، الجزائر، 2003، ص

" ألقى عصاه " فقد جعل ذاكرة القارئ تبحث في أعماقها عن المشهد القرآني الذي يصور قصة سيدنا موسى وعصاه مع فرعون وسحرته لتستعيده، ولعل ذلك واحد من جماليات التناص الذي يحاول من خلاله الشاعر تنشيط ذاكرة القارئ.

وواضح مما سبق أن الشاعر من خلاله استدعائه الكثيف لأحداث من سيرة وقصة سيدنا موسى أنه من المتعلقين بشخصيته عليه السلام، وهو ما لفت انتباه أحد النقاد والدارسين لشعر مفدي زكريا فعّل ذلك بقوله: "... ومن جهة ثانية قد يعود هذا الاختيار إلى طبيعة مزاج مفدي زكريا نفسه، فطبيعته الثورية المؤمنة باستخدام القوة وسيلة لتغيير الأوضاع وقلبها، ورفض أنصاف الحلول والحصول على الحقوق بالطرق الدبلوماسية، وتمرسه على النضال والمواجهة في صفوف حزب الشعب منذ الثلاثينات ... هي التي دفعته إلى الإعجاب بالمواقف القوية التي تطيح بالجبروت والطغيان، وقد تمثل له ذلك كله في قصة سيدنا موسى مع فرعون الطاغية " 46 .

فكانت العصا والنار ... وغيرها من الرموز والإشارات التي تحيل إليها قصة سيدنا موسى من بين ما استعان به مفدي زكريا على قهر الطغاة والطاغين، إذ من خلالها يحاول الشاعر زرع الأمل في النفوس، والنيل من الأعداء نفسيا بالإطاحة بكبريائهم أمام المستضعفين والمغلوب على أمرهم من الشعوب التي تحبهم وتتصورهم وحوشا كاسرة أو حواجز وعقبات لا يمكن تخطيها، أو صخورا لا يمكن تحطيمها. تلك المميزات التي طبعت شخصية سيدنا موسى هي التي ألهمت مفدي زكريا وأسعفته على الإفصاح عن أفكاره وحالته النفسية، فدعا إلى التحرك للقضاء على الاستعمار، خاصة أن الظروف التي عايشها الشاعر كانت قاسية، وأبرز ما يميزها الاضطهاد والتسلط والتشويه والمسخ باستعمال وسائل الترهيب والإغراء، ذلك أن الشعر في جوهره هو إدلاء بفكرة أو تنفيس عن هم أو إفصاح عن شعور أو تلمس لآفاق المستقبل 47 .

ونواصل مع استلهام مفدي زكريا لأجواء القصص القرآني، ونلتقي مع نموذج آخر يصف فيه (أحمد زيانا) المجاهد الشهيد التي يتقدم نحو المقصلة بخطوات ثابتة، وفخر واعتزاز بالشهادة وثقة بالنفس

46 - محمد ناصر بوحمام، أثر القرآن في الشعر الجزائري الحديث، ج 2، ص 284 .

47 - المرجع نفسه، ص 286 .

تحمل كل معاني النيل من معنويات الجلال الغاصب، وتسخر منه، ويصعد المقصلة لينفذ فيه حكم الإعدام، فيراه الشاعر كالمسيح من حيث الوداعة وسمو الروح والرحمة :

قام يَحْتال كالمسيح وئيدا	يتهادى نشوان يتلو النشيدا
باسم الثغر كالملائك أو كالطـ	فل يستقبل الصباح الجديدا
شامخاً أنفه جلالاً وتيها	رافعا رأسه يناجي الخلودا
وامتطى مذبح البطولة مع	راجا ووافى السماء يرحو المزيدا
اشنقوني فلست أحشى حبالا	واصلبوني فلست أحشى حديدا

و اقض يا موت يّ ما أنت قاض أنا راض إن عاش شعبي سعيداً⁴⁸

ثم يقول الشاعر مضمنا قوله الرد على الطغاة الذين زعموا قتله :⁴⁹

زعموا قتله... وما صلبوه،	ليس في الخالدين، عيسى الوحيد!
لَقَه جبرئيلُ تحت جناحيـ	هـ إلى المنتهى، رضياً شهيداً
وسرى في فم الزمان "زباناً"	مثلاً، في فم الزمان شروداً

وهنا نجد التناص قائما مع قوله تعالى :

« وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظُّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا »⁵⁰.

وظف الشاعر -إذن- قصة المسيح وصلبه في هذا النموذج، وقد وردت في الآية القرآنية السالفة الذكر، ولعل ما يستشف من هذا التداخل النصي الواقع على مستوى البنية الدلالية هو تجاوز

48 - مفدي زكريا، اللهب المقدس، ص 10،9

49 - المصدر نفسه، ص 11 .

50 - سورة النساء، آ 157،158 .

مفدي زكريا للمعنى الحربي التاريخي لهذه القصة، إذ امتص معاني الآية القرآنية واستلهمها للرفع من شأن هذا المناضل الفذ ومنزلته، وليتخذ من ذلك أداة لتثبيت قلوب المجاهدين وحثهم وتشجيعهم على مواصلة النضال والجهاد، والوقوف في وجه الجلادين والرد عليهم بالثبات في الصفوف وعدم التراجع إلى الوراء، لأن هذا ما يسعى إليه المستعمر من جراء إقدامه على تنفيذ حكم الإعدام في حق أحمد زيانا، وذلك حتى يكون عبرة لغيره من المجاهدين والمناضلين، ولكن هيهات أن يتأت له ذلك، ففي الجزائر مليون ونصف مليون "زيانا" كلهم مستعدون لتقديم أنفسهم فداء لهذا الوطن، وهي الحقيقة التي يود الشاعر من المستعمر الغاشم أن يفهمها ويعيها .

هكذا نجد الشاعر لا يفني النص الغائب، بل يحوره ليكتنز نصه الحاضر بدلالات جديدة معاصرة مستوحاة من الواقع الذي ولد فيه وعاشه الشاعر، ففي الصورة التي يرسمها الشاعر لشهيد الواجب الوطني المقدس أحمد زيانا نقف على رموز ومعان عميقة يشير إليها الشاعر، من اطمئنان وسعادة داخلية، وثقة بالله وبالمصير والمنقلب الحسن الذي ينتظر من أدى واجبه، وهناك الثبات على المبادئ والمضايقات والتهديدات، إلى جانب ذلك كله الإشارة إلى وحشية المستعمر وقساوته وجبروته وطغيانه خاصة عندما تعييه الحيلة في إقناع أصحاب المبادئ والمؤمنين برسالاتهم في الحياة بالرجوع عن مبادئهم، وفي الإشارة إلى عدم التمكن من قتل "أحمد زيانا" المناضل الفذ تلميح إلى خلوده في النفوس بتضحياته وأعماله الجليلة⁵¹.

وعى الشاعر جيدا، وهو الذي تابع الثورة الجزائرية خطوة بخطوة ورصد أطوارها ووصف معاركها، وأشاد بأبطالها أن هذه الثورة في حاجة ماسة إلى من يذكي فتيلها ويشعل لهيبتها، خاصة وأنها في بعض الفترات كانت تمر بمراحل حرجة وصعبة، فكان لابد من الرفع من معنويات المجاهدين والمناضلين خوفا من فشلها.

إن شخصية عيسى عليه السلام بما تحمله من معاني الرحمة والشفقة وما صاحبها من معجزات لفتت انتباه الشاعر مفدي زكريا الذي وظفها في أكثر من موضع في شعره فاسحا لها بمجالا يستلهمها فيه، مستغلا ما في شخصية سيدنا عيسى عليه السلام من الصفات و المواقف الدالة على التضحية والفداء في سبيل المبدأ، وما اتصل بها من معاني القوة الخارقة المعجزة والخلود، وما انسجم منها

51 - محمد ناصر بوحمام، أثر القرآن في الشعر الجزائري الحديث، ج2، ص 291 .

بمحالات الجزائريين النفسية، وظروفهم الاجتماعية، وما ارتبط منها بمواقفه السياسية وكفاح شعبه المستमित وتصديه لمناورات المستعمر ومؤامراته، وكذا ما توافق مع أفكاره ورؤاه وتعرفه بالأسلوب الذي يراه مناسباً للخروج من بوتقة الاستعمار، فوظف "ظاهرة رفع الله لعيسى عليه السلام إليه وعدم الاعتراف بقتل بني إسرائيل له، لبيان خلود الشهداء والمجاهدين بأعمالهم وتضحياتهم رغم مفارقتهم للدنيا، فالله رفعهم إليه لذكرهم الحسن كما رفع عيسى إليه من قبل" 52 .

وما يتصل بشخصية عيسى عليه السلام قصة مريم عليها السلام وهي المرأة التي أصبحت بما اتسمت به من أخلاق فاضلة وإيمان بالله رمزاً للعفة والطهارة، وجعل الله تعالى منها ومن ابنتها عيسى معجزة وهي التي لم تتزوج ليبين للناس دلائل قدرته وواسع فضله، وقد أغدق سبحانه وتعالى عليها بفضل تقواها وعفتها النعم الكثيرة والعطايا التي لا حصر لها فكان ينعم عليها بالفاكهة الشهية، والرطب الجني. وقد استغل مفدي زكريا هذه السيرة العطرة لمريم العذراء، ليثري تجربته الشعرية، فراح يقتبس من آيات القرآن الكريم ما يدل على هذه السيرة وما يعبر عن معجزة مريم، متخذاً من تلك الآيات القرآنية معينا يعبّ منه وسندا يتكأ عليه في التعبير عن أفكاره والإفصاح عن تجربته الشعورية، محاولاً إعادة تشكيل الواقع الذي يعيشه ويحياه، وكذا إضاءة الدلالات التي يريد توصيلها، أو التي تتطلبها التجربة الشعرية بالاعتماد طبعاً على تقنية التناص القائم بين النصوص المستدعاة والمتمن الشعري .

لذلك وجدنا شعره يعج بالشخصيات الإسلامية والأحداث التي طبعت حياة هذه الشخصيات، محاولة منه لربط تجارب هؤلاء في موقعهم الزمني مع التجارب المعاصرة لأنه يرى " أن عودة الشاعر إلى تراثه تستند إلى حقيقة موضوعية هامة مفادها من لا يعرف القديم ليس بوسعه أن يأتي بجديد" 53 .

وانطلاقاً مما أوردنا نحاول فيما سيأتي أن نجلي التناص القائم بين ما ورد في شعر مفدي زكريا من استدعاء لشخصية مريم العذراء والآيات القرآنية الدالة على ذلك .

يقول الشاعر :

52- المرجع نفسه، ص 296 .

53 - حسن طلب، أمل دنقل حياته وأدبه ومأساته، نقلاً عن متقدم الجابري، جماليات التناص في شعر أمل، بحث مقدم لنيل دكتوراه العلوم في النقد العربي المعاصر، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2008. (مخطوط). ص 23 .

وهزت مريم العذراً نحيلاً	فأسقطت الفلودج و الرضابا
عراجن، كالحجرة مشرقات	عسالجها، انسكبن بها انسكابا
يدغدغ تحتها الغنام نايا	فينطق من فم الغنم الربابا
يدلي في الغدير الحلو ساقا	و بالكفين، يغترف الشرابا
و يستلقي بحافته، يناجي	إله العرش، يسأله متابا ⁵⁴ .

وفور قراءة البيت الأول يستحضر الدارس النص القرآني المستدعى ويتمثل في قوله تعالى :

« فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقُ عَلَيْكِ زُطْبًا حَيًّا »⁵⁵.

إن هذه الأبيات التي تتناص في بيتها الأول مع هذه الآية القرآنية مقتطفة من قصيدة طويلة للشاعر نظمها في السجن، وفيها يخلد الذكرى الثالثة للثورة الجزائرية المباركة، والشاعر إذ يحيي هذه الذكرى الثالثة لثورة التحرير المظفرة، فإنه يضمن كلامه تعداد ما أنعم به سبحانه وتعالى على صحرائنا من نعم وكنوز وخيرات كثيرة هي خيرات كل الجزائريين .

ولننظر كيف قابل الشاعر بين هذا التعبير وبين ما ورد في الآيات القرآنية لسورة مريم، فمثلما سهل سبحانه وتعالى على مريم الحصول على قوتها فأشار عليها فقط بمز جذع النخلة لتساقط عليها الثمرات الجنية، نرى الشاعر يشير إلى سبيل الاستفادة من خيرات بلاده ونعمها، إذ يرى أنه يكفي أهلها القيام فقط بعمل بسيط لتتدفق عليهم تلك الخيرات والنعم، خاصة إذا عدنا قليلا إلى الأبيات التي تسبق قول الشاعر وفيها يصف الصحراء الجزائرية، ويفتخر بعبادات وأخلاق أهلها وبالخيرات الكثيرة التي حباها الله إياها.

تكمن أهمية هذه الشخصية المستدعاة في هذا النموذج من خلال موقعها الديني والأخلاقي في وجدان الناس، ومقدرتها على استيعاب التجربة المعاصرة للشاعر، وتتقاطع معها بما يتوافق مع طبيعة

54 - مفدي زكريا، اللهب المقدس، ص 37 .

55 - سورة مريم، آ 24، 25 .

الأفكار التي يريد التعبير عنها، والتي قد تكون بضمنها تلك التي أتينا على إضائها إضافة إلى أنه بالإمكان " أن يفهم من هذا الاستعمال (مريم العذراء) أنه إشارة إلى الفتاة الصحراوية التي نشأت على العفة والطهارة، طهارة البيئة الصحراوية نفسها"⁵⁶ فضلا عن الإشادة بخصالها و مناقبها و دورها الذي لا ينكر في عملية التحرير و البناء.

وخلاصة القول أن استلهام مفدي زكريا لألفاظ القرآن الكريم و تراكيبه و للقصاص القرآني يفسر تعامله وإعيا وصادقا مع هذا النص المقدس، ذلك أنه حاول الاستفادة منه في المواقف التي تعترضه، وقد حاول الربط بين قضايا القرآن الكريم والحالات النفسية والشعورية التي تنتابه، وكذا الظروف العصيبة التي تمر بها بلاده، وقد استغل ما في قصصه من عبر وعضات واستعان بها على زرع الأمل في القلوب وبعث الثقة في النفوس وعدم الاكتراث بقوة العدو مستنيرا في ذلك بنظرات القرآن وإشاراته في هذا المجال مركزا على جانب الاعتبار والتأسي في المواقف التي كان يعرضها، والنظرات التي كان يستلهمها، وكذا المعاني التي كان يلجأ إليها.

المراجع و المصادر:

*القرآن الكريم برواية ورش

- Al-koraan el-karim bi rivayati varc*
- 1- أحمد الصاوي المالكي، حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين، مج 4، دار الفكر.دط، دت.
- Ahmed al-Savi al-Maliki, haşiyatu al-'allama al-Savi'ala tafsire al-calalayine, mc4, Dar al-fıkr, dt, dt.
- 2- أحمد عرفات الضاوي، التراث في شعر رواد الشعر الحديث ، مطابع البيان التجارية ، دبي ، ط 1 ، 1998.
- Ahmad Arafat al-zavi, al-Turat fı Şi'r Ruvad al-Şi'r al-Hadıs, Matabi ' al-bayan al-Tûjariya, DobayT1, 1998.
- 3- حصة عبد الله سعيد البادي ، التناص في الشعر العربي الحديث -البرغوثي نموذجاً -، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ، عمان، ط1، 2009.
- Hissa Abdallah Sa'ıd al-Bâdı, al-Tanâs fı al-Şi'r al-Arabi al-Hadıs -al-Bargûsı namûzacan-, Dâr Kunûz al-Ma'rifah li an-Naşr va al-Tavzee', Ammân 2009.
- 4 - جمال مباركي، التناص وجمالياته في الشعر الجزائري المعاصر، إصدارات رابطة الإبداع الثقافية، الجزائر، 2003.
- Camal mibarki, al-Tanâs va camaliyatuhu fı al-Şi'r al-cazâuri al-mu'sir, isdarate rabitatu el-ibda' el-sakafiya, al-cazair, 2003.
- 5- رولان بارت ، لذة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسين سحبان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2001 .
- Roland Barth, Ladatu al-nas, Tarjamatu Fuad Safa va al-Hossain Sahban, Dâr Tubegal li an-Naşr, al- Dâr al- baydae, T2, 2001 .
- 6- صلاح فضل ، إنتاج الدلالة الأدبية - قراءة في الشعر والقص والمسرح-، هيئة قصور الثقافة ، القاهرة 1993 ، .

- Salah fazl, intaj al-dalala al-adabiya, Kiraatun fi al-Şi'r va al-kisai va al-masrahi, hayatu kusur al- Ma'rifaal-Kahira, 1993.

7- عبد الحميد جيدة ، الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، 1980.

- Abdelhamid jida, al- itûjahat el-jadida fi al-Şi'r al-Arabi, muasatû navfal, bayrut, 1980.

8- عبد العالي رزافي ، نماذج من الشعر الجزائري المعاصر " شعر ما قبل الاستقلال " مجلة آمال . ع 1 .

- Abdel'ali, Razâki namazicon mina al-Şi'r al-cazaûri al- mu'sir, Macalatu Amal, '1

9- عفيف عبد الفتاح طيارة، مع الأنبياء في القرآن الكريم، ط 9، دار العلم للملايين، بيروت، 1981

- 'Afif 'abdelfataah Tabara, ma'a al-anbiyyai fi al-koraan el-karim, T9, dar el-'ilmi lilmalayine, bayrut, 1981.

10- متقدم الجابري، جماليات التناص في شعر أمل دنقل، بحث مقدم لنيل دكتوراه العلوم في النقد العربي المعاصر، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2008. (مخطوط).

- Mutakadem al-cabiri, camaliyate, al-Tanâs fi Şi'r Amale donkale, Risalatu Doctorah, cami'atu Batna, al-cazair, 2008 (Maktute).

11- محمد ناصر بوحجاج ، أثر القرآن في الشعر الجزائري الحديث (1925 - 1976) ، ج 1 ، المطبعة العربية، غرداية، ط1، 1992.

- Mohamed naser bu hacam, ataru al-koraan el-karim fi al-Şi'r al-cazaûri al- Hadîs (1925-1976), C1, al-Matba'a al-Arabia, gardaya, T1, 1992.

12- محمد ناصر بوحجاج، أثر القرآن في الشعر الجزائري الحديث، ج 2 ، المطبعة العربية، غرداية، ط2، 1992 .

- Mohamed naser bu hacam, ataru al-koraan el-karim fi al-Şi'r al-cazaûri al- Hadîs (1925-1976), C1, al-Matba'a al-Arabia, gardaya, T2, 1992.

13- مفدي زكريا، اللهب المقدس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983.

- Müfdî Zekeriyâ, al-lahabu al-mukadasu, al-Şarikatu al-vataniya li an-Naşr va al-Tavzee', al-cazair, 1983.

14-مفيد نجم، التناص ومفهوم التحويل في شعر محمد عمران، الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ع 317- 318، السنة 27، أيلول وتشرين الأول، 1997 .

- Mufid Najem, al-Tanâs va mafhum al-Tahvûl fî Şi'r Mohamed Amran al-mavkif el-adabî, etihad el-kutâb el-Arab, dûmaşk, Adad317-318, al-sana27, Aylul va Tişrîn al-aval, 1997.

Dokuz Eylül Üniversitesi
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında (dergi formatımıza göre 35 sayfayı geçmeyecek şekilde) olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Raporlardan ikisi olumlu üçüncüsü olumsuz olması halinde makale yayınlanır. İki hakemden olumsuz rapor geldiğinde ise makale yayınlanmaz. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır. Görüşlerine başvurulacak hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

8. Makalelerin, üç nüsha çıktısı dergi sekreteryasına teslim edilir veya ilahiyat.dergi@deu.edu.tr adresine gönderilir. Her üç nüshada da makale sahibini tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz. Çeviriler için de orijinal metnin üç nüshası tercümeyle birlikte teslim edilir.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayınlanma aşamasına gelen makalenin son hali çıktısı alınarak sekreteryaya teslim edilir; word dosyası ise ilahiyat.dergi@deu.edu.tr adresine gönderilir.
10. Makalelerin dil ve içerik yönünden her türlü sorumluluğu dergi editörüne âittir. Tercüme makalelerin yayın izni yükümlülüğü çevirmene aittir.
11. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
13. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.