

MAKALELER / ARTICLES

ORHAN ŞENER KOLOĞLU
Notes On The Concept Of Warner (Khāṭir) In Basrian Mu'tazilite Theology

YAŞAR AYDINLI
Fârâbî'nin "el-Fusûlu'l-Hamse" Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri

MELDA MEDİNE GÜLEÇ - VEJDI BİLGİN
Halk Dindarlığı'nın Gündelik Hayattaki Görünümü
İle İlgili Sosyolojik Çözümleme

İBRAHİM GÜRSES - ESRA İRK
İnternet Kullanımı Ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma

ŞENER ŞAHİN
Din Hoca Fıkralarının Klasik Arap Mizahı Kaynaklarındaki
İzdüşümleri Üzerine Değerlendirmeler

HABİB ŞENER
Jean Meslier Düşüncesinde Ateizmin Temel Dayanakları ve Eleştirisi

MEHMET AKİF ALPAYDIN
Hulâsatü'l-Mukarrirîn: Huzur Dersi'nde Fâtiha Tefsirinden Süzülenler

ESLAM MAHER OMARA
لَشُّكَيْلُ بِالْمُوروثِ فِي الشُّعْرِ الْقَطْرِيِّ الْمَعَاصِرِ

KİTAP VE BİLİMSSEL TOPLANTI DEĞERLENDİRMELERİ

SALİHA KASAPÖĞLU
Ali Kaya, Güncel Fikhî Konular



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

27
2018/1



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludağ University
The Review of The Faculty of Theology



Cilt • Volume: 27

Sayı • Issue: 1

Yıl • Year: 2018



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludağ University
The Review of The Faculty of Theology



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 27 Sayı: 1 Yıl: 2018

ISSN: 1301-33-94

(Hakemli Bir Dergidir.)

SAHİBİ / PUBLISHER

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Dekan Prof. Dr. Abdurrahman Çetin

EDİTÖR / EDITOR

Hüseyin Kahraman

ALAN EDİTÖRLERİ / DISCIPLINE EDITORS

İlhami Oruçoğlu

Tahir Ayas

Mehmet Şakar

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Ali İhsan Akçay (Uludağ Üniversitesi)
Aytakin Özel (Uludağ Üniversitesi)
Halil İbrahim Hañçabay (İstanbul Üniversitesi)
Hidayet Peker (Uludağ Üniversitesi)
Kenan Özçelik (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Kadir Gömbeyaz (Kocaeli Üniversitesi)
Kemal Ataman (Uludağ Üniversitesi)
İbrahim Gürses (Uludağ Üniversitesi)
M. Salih Kumaş (Uludağ Üniversitesi)
Muhammet Tarakçı (Uludağ Üniversitesi)
Nimetullah Akın (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Orhan Ş. Koloğlu (Uludağ Üniversitesi)
Saadet Maydaer (Uludağ Üniversitesi)
Sezai Engin (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi)
Seyit Mehmet Uğur (Uludağ Üniversitesi)
Veşdi Bilgin (Uludağ Üniversitesi)
Veysel Kaya (İstanbul Üniversitesi)

REDAKSİYON / PROOF READING

Ahmet Selim Demiryürek / Merve Yavuz / İslam Batur
Mehmet Şakar

YAZIŞMA / CORRESPONDENCE

Fethiye Mahallesi Kırlangıç Sokak No: 2 16140 Nilüfer / Bursa - TURKEY

Telefon / Phone: +90 224 243 1066 Faks / Fax: +90 224 243 1573

E-Posta: ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr Web: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/uluifd/index>

BASKI YERİ ve YILI / PUBLICATION PLACE and DATE

Uludağ Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü 2018

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT), EBSCO HOST Uluslararası Veri İndeksi ve
ASOS Akademia Sosyal Bilimler İndeksi
tarafından taranmaktadır.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

ORHAN ŞENER KOLOĞLU • 1

Notes On The Concept Of Warner (Khāṭir) In Basrian Mu'tazilite Theology / Basra Mutezilesi'nde Hâtir Kavramı Üzerine Notlar

YAŞAR AYDINLI • 17

Fârâbî'nin "el-Fusûlu'l-Hamse" Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri / Fârâbî's "Al-Fuṣūl Al-Khamsah": An Analysis And Translation

MELDA MEDİNE GÜLEÇ - VEJDİ BİLGİN • 73

Halk Dindarlığı'nın Gündelik Hayattaki Görünümü İle İlgili Sosyolojik Çözümleme / A Sociological Analysis Of The Religious Views Of The Public Related To Daily Life

İBRAHİM GÜRSES - ESRA İRK • 109

İnternet Kullanımı Ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma / A Research On Internet Usage And Adolescent People's Religion Development

ŞENER ŞAHİN • 137

Din Hoca Fıkralarının Klasik Arap Mizahı Kaynaklarındaki İzdüşümleri Üzerine Değerlendirmeler / The Effects Of Classical Arabic Humor Sources On Nasraddin Hodja Jokes

HABİB ŞENER • 175

Jean Meslier Düşüncesinde Ateizmin Temel Dayanakları ve Eleştirisi / Basics and Critique of Atheism in Jean Meslier's Thought

MEHMET AKİF ALPAYDIN • 193

Hulâsatü'l-Mukarrirîn: Huzur Dersi'nde Fâtiha Tefsirinden Süzülenler / Hulasatu'l-Muqarririn: Percolations From Commentary of

the Surah al-Fatihah at Lessons in Presence of Sultan

ESLAM MAHER OMARA ▪ 211

/لثشكىل بالموروث في الشغر الفطري المعاصر

Heritage Functioning And Preservation In The Contemporary Qatary Poetry

KİTAP VE BİLİMSEL TOPLANTI DEĞERLENDİRMELERİ

SALİHA KASAPÖĞLU ▪ 255

Ali Kaya, Güncel Fıkıh Konular

Notes On The Concept Of Warner (*Khāṭir*) In Basrian Mu'tazilite Theology

Orhan Şener Koloğlu*

Abstract

In Basrian Mu'tazila, the concept of warner (*khāṭir*) is principally considered as an element that imposes obligation on man. Warner instils fear within the obliged believer and prompts him to contemplate about the existence of God. Basrian Mu'tazila brings along two essential approaches on the content of warner: According to first approach, led by Abū 'Alī al-Jubbāī, warner is a kind of conviction (*itiqād*) or assumption (*ẓann*). As for second approach, defended by Abū Hāshim al-Jubbāī, warner is speech (*kalām*). Besides, the Mu'tazilites discuss the prerequisites to enable goodness (*husn*) of warner. Accordingly, warner should comprise fear so as to make one abandon reflection (*nazar*), it should express why reflection is obligatory (*wājib*), include the imperativeness of other obligatory issues because of reflection, and express such imperative knowledge within a certain order. Besides, Mu'tazilites argue whether a contrary warner, in other words, a warner which abolishes the obligation of reflection that takes one to knowing of God (*marifat Allāh*), is possible. Some views put forth theoretical possibility of such warner, even though it is widely considered impossible in practice.

Basra Mutezilesi'nde *Hâtir* Kavramı Üzerine Notlar

Öz

Basra Mutezilesi'nde *hâtir* kavramı özellikle insanın mükellef kılınmasını sağlayan bir unsur olarak düşünülmüştür. *Hâtir* mükellefte korku oluşturarak onu Allah'ın varlığı hakkında düşünmeye sevk eder. Basra Mutezilesi'nde *hâtir*ın mahiyeti üzerinde iki temel görüş ortaya çıkmıştır: İlki Ebû Ali el-Cübbâî'nin savunduğu *hâtir*ın itikat yahut zan olduğu yönündeki görüş, ikincisi ise Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin savunduğu *hâtir*ın kelâm olduğu yönündeki görüştür. Mutezililer bunun yanında *hâtir*ın hasen olabilmesi için taşınması gerekli şartları da tartışmışlardır. Buna göre *hâtir*; *nazar*ın terk edilmesine yönelik korku içermeli, *nazar*ın niçin vacip olduğunu ifade etmeli, *nazar* sebebiyle vacip olan diğer hususların da vücûbiyetini içermeli ve vacip kıldığı bilgileri belirli bir sıra içerisinde ifade etmelidir. Ayrıca Mutezililer zıt bir *hâtir*ın, yani marifetullahı götüren *nazar*ın vücûbiyetini kaldıracak bir *hâtir*ın mümkün olup olmadığını da tartışmışlardır. Teorik olarak bunu mümkün olduğu yönündeki görüşler bulunsa da, pratikte bunun mümkün olmadığını belirtmişlerdir.

Key Words: Basrian Mu'tazila, Reflection (*Nazar*), Warner (*Khāṭir*), Abū 'Alī al-Jubbāī, Abū Hāshim al-Jubbāī

Anahtar Kelimeler: Basra Mutezilesi, Akıl Yürütme (*Nazar*), *Hâtir*, Ebû Ali El-Cübbâî, Ebû Hâşim El-Cübbâî

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (orhankologlu@hotmail.com).

According to Mu'tazili thought, the first-ever obligation of a believer is reflection (*nazar*) which takes one to acquaintance with existence of God.¹ Actually, the process towards imperativeness of reflection is as follows: It is illicit that God prepares for man the conditions that enable the call to faith and then does not render him obliged. Indeed, it would be futile to prepare such conditions if God were not to obligate man.² For sure, obligation of man means the responsibility of him to know, above all, His existence and unity. Such knowledge can be possible only through reflection; thereupon, the person is obliged to reflect on the mentioned facts. Nevertheless, at this point, we can wonder about the element that indicates to the obliged the imperativeness of reflection or that makes him know the imperativeness of reflection. According to Mu'tazilites, the reason is fear of abandoning reflection. In other words, when a believer abandons reflection, he fears suffering any loss because of such abandonment and opts for reflection because of this fear. Warner, then, is the element that creates this fear in a person.³ Consequently, Mu'tazilites have included the concept of warner (*khātir*)⁴ into their system along with reflection so as to reinforce the structure that enables the believer to attain knowledge of God. Accordingly, warner causes fear in the believer that he may suffer some harm if he does not reflect upon existence and unity of God; this fear pushes the obliged to reflection about existence and unity of God,⁵ whereupon reflection becomes obligatory

1 Mānkdim Shashdīw Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Abī Hāshim al-Ḥusaynī, *Taliq alā Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa* (under the title of *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa* with the attribution to Qāḍī al-Quḍāt 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadānī ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān; Cairo: Maktabat Wahba, 1965), 39: 4-6.

2 Ibn Mattawayh, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad, *Kitāb al-Majmū' fi al-Muḥīṭ bi-al-taklīf*, III (ed. Jan Peters; Beirut: Dār al-Mashriq, 1999), 244: 2-3.

3 Ibn al-Malāhimī, Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad al-Khuwārazmī, *Kitāb al-Fā'iḳ fi uṣūl al-dīn* (eds. Wilferd Madelung – Martin McDermott; Tehran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007), 378: 17-379: 9.

4 On the concept of warner (*khātir*), also see J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qāḍī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamadānī* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 63-65; A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany: SUNY Press, 1995), 156-157. This concept is occasionally mentioned together with the concept of *dā'i* which expresses the same function. For example, see Qāḍī al-Quḍāt 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadānī, *al-Mughnī fi abwāb al-tawḥīd wa al-adl*, XII: *al-Nazar wa al-ma'arīf* (ed. Ibrāhīm Madkūr; Cairo: al-Mu'assasa al-Miṣriyya al-āmma li-al-talīf wa al-tarjama wa al-ṭibā'a wa al-nashr, n.d.), 386: 2; 387: 6 (Referred hereafter as "Mughnī").

5 See *Mughnī*, XII, 386: 19-387: 6.

on the believer. As a result, warner becomes a compulsory element so as to hold the person liable for the call;⁶ moreover, it constitutes the basis of entire liability.⁷

Thanks to this mission within Mu'tazilī system, warner concept has a critical function within the theology; accordingly, it has been subject to various discussions. Content of warner is the most debated issue of them all.

There are two main views about content of warner in Basrian Mu'tazila. According to the first approach, led by Abū 'Alī al-Jubbā'ī, warner is assumption or conviction; in other words, it is a cognitive fact that occurs in the heart of a person.⁸ If warner is assumption and conviction, then it is an act of the heart; nevertheless, there is ambiguity about the author of warner. In other words, the author of warner, which is an act of heart, may be either God or the believer himself.⁹

⁶ See *Mughnī*, XII, 389: 12-14. "A reasonable person knows the fear that occurs when he leaves reflection, the path to reflection and knowledge attainable through reflection only when he is provided with *dā'ī* or something equivalent (=warner). Therefore, a call on him is necessary only when *dā'ī* (or warner) is available."

⁷ Please remember that warner is a concept that complies with systematic of Mu'tazila which grounds the origin of obligation (*taklīf*) on rational basis. Indeed, according to Ibn Mattawayh, an approach of warner that intimidates person and prompts him to reflection is applicable in the eyes of those who accept the person can be held responsible via rational information without hearing. On the contrary, according to those for whom human reason cannot be independent from divine revelation, the believer does not require existence of warner. In such a case, the liability is based on heard information; therefore, it is the prophet who will prompt the believer to reflection. See Ibn Mattawayh, *al-Majmū'*; III, 247: 9-12. However, please bear in mind that at this stage, the believer should fear suffering any harm so that a call can begin on him. According to defenders of an obligation based on revelation, this fear is established by means of the prophet etc.; as for supporters of a rational call such as Mu'tazila, warner is the origin of mentioned fear.

⁸ See *Mughnī*, XII, 401: 3-5. For comparison see al-Askarī, Abū Hilāl al-Ḥasan b. 'Abd Allāh, *Kitāb al-Furūq* (ed. Aḥmad S. al-Ḥimṣī; Tripoli: Gross Press, 1994), 82: 18-20; Ibn al-Malāḥimī, *Kitāb al-Fā'iq*, 379: 11-12. Also see Anonymous, *Sharh Kitāb al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhīr wa al-a'rāḍ* (facsimile ed. Sabine Schmidtke; Tehran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2006), 124/62b: 39. In this book, the same information is cited from *Kitāb al-Khāṭir* by Abū 'Alī.

⁹ According to Bahshamī sources, at least, both of these criticisms are probable. For example see al-Sharīf al-Murtaḍā 'Alam al-Hudā 'Alī b. al-Ḥusayn al-Mūsawī, *al-Dhakhīra fī ilm al-kalām* (ed. al-Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī; Qum: Mu'assasat al-nashr al-Islāmī, 1411), 174: 7-8.

On the other hand, the second approach asserted by Abū Hāshim al-Jubbāī and accepted by Basrian school is that warner is a speech heard by the believer. Warner is a speech expressed by God or His angels at His behest; it is impermissible that warner can be anything other than speech.¹⁰ Unlike the first perspective, the identity of author in this approach of “warner as speech” is clear: God. God creates the warner as speech either directly or by means of His angels.

The second group, who claim warner is speech, bring forth this argument since they liken warner to facts in daily life. Indeed, according to Abū Hāshim, warner corresponds to calling and addressing of someone by another in daily life in terms of function. For example, intimidation (*takhwīf*)¹¹ of someone that makes him avoid from a deed is similar to warner. If warner were not speech, none of the foregoing could replace it.¹² However, even though warner is speech, it is not a clear speech that can be heard by everyone but one with a kind of secrecy. Indeed, a word can be called “warner” only if it bears a kind of secrecy.¹³ Besides, Abū Hāshim and his followers try to prove that warner can be nothing but speech, by trying to demonstrate that there can be no author of warner if it were assumption or conviction. For example, if warner were conviction, it cannot be realised by man. As a matter of fact, a being which is rendered capable by another, or which is created, cannot establish conviction.¹⁴ On the other hand, such

¹⁰ See *Mughnī*, XII, 402: 21-403: 2. Also see Anonymous, *Sharh Kitāb al-Tadhkira*, 124/62b: 37-38; al-Askarī, *Kitāb al-Furūq*, 83: 1-3. It is indicated that Abū al-Qāsim al-Balkhī agrees Abū Hāshim in this regard; Ibn al-Malāhimī, *Kitāb al-Fāiq*, 379: 13-14. Herein, descriptions such as “secret speech like whisper” and “like soliloquy” are given; Naşir al-Dīn al-Ṭūsī, Abū Ja’far Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥasan, *Talkhīş al-Muḥaşşal* (ed. ‘Abd Allāh Nūrānī; Tehran: Institute of Islamic Studies McGill University Tehran Branch, 1980), 170: 23-171: 1 (as “*khawāṭir*”); al-Baghdādī, Abū Maṣṣūr ‘Abd al-Qāhir b. Ṭāhir, *Uşul al-dīn* (Beirut: Dār al-kutub al-ilmīyya, 1981), 27: 19-28: 3.

¹¹ For example, one says another: “Do not follow this path, there are predators”, and instils fear.

¹² See *Mughnī*, XII, 403: 2-4. Same approach is adopted by Ibn Mattawayh and later members of Bahshamiyya. See Ibn Mattawayh, *al-Majmū*; III, 250: 9-10.

¹³ Indeed, Ibn Mattawayh likens warner to whisper of Satan (*waswasa*). *Waswasa* by Satan is called whisper since it is so silent that it may be confused with thought (*fikr*). The common feature of warner and *waswasa* is they cannot be heard by others. Therefore, they are of same kind. The difference is that speech from God or angels towards good is called warner, while from Satan towards evil is called *waswasa*. See Ibn Mattawayh, *al-Majmū*; III, 248: 2-9.

¹⁴ Ibn Mattawayh, *al-Majmū*; III, 248: 15-17; al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Dhakhīra*, 174: 8-9.

conviction cannot be created by God. Indeed, if warner, created by God, does not comply with what a person believes; in other words, if there is no harmony between faith of a person and such conviction created by God, then, the warner by God should be ignorance and hence evil (*qabīḥ*) as it does not suit the situation. Then again, if it is appropriate, then warner should be knowledge (*ilm*). That is, since God knows the faith in the heart of a person, He creates a warner in compliance with it, whereupon warner becomes knowledge. However, if warner is knowledge, that is, any compliance between its content and faith of a person contradicts with its actual content. Indeed, a person, who is intimidated from something, cannot conclude that the situation is definitely as pointed out by warner. On the contrary, he may consider that something may be as is indicated by warner but also different. In brief, warner does not express exactitude, unlike knowledge.¹⁵

For sure, the attitude of Bahshamiyya school about content of warner is also put forth by Abū ‘Alī, albeit from a slightly different perspective. Abū ‘Alī also tries to prove that warner cannot be speech. For this purpose, his most striking evidence¹⁶ is that God should be speaking to every person in case warner is considered as speech. However, it is clear that God speaks only to some prophets.¹⁷ Hearing the speech of God is only intrinsic to some prophets; therefore, if we say warner is speech, this would mean that some prophets did not have such privilege and even that all men were equal to them in this regard.¹⁸ Nevertheless, according to Abu Hāshim, that warner is speech does not necessarily require that God speaks to every man like He does to Moses. Indeed, God has spoken to nobody except Moses, and spoke to him in a special manner.¹⁹ Abū Hāshim does not indicate what makes God’s speaking to Moses special, but al-Sharīf al-Murtaḍā explains it: God spoke to Moses in an explicit (*jahrī*) way. That is, the words with which God addressed Moses were audible for everyone. Warner, however, is a hidden (*khafī*) speech only the addressee can hear.²⁰

The most interesting evidence by Abū ‘Alī to defend warner cannot be speech is the following: If warner were speech, there should be a small organ

¹⁵ Ibn Mattawayh, *al-Majmū*; III, 248: 17-249: 2; al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Dhakhīra*, 174: 9-13.

¹⁶ For evidence by Abū ‘Alī al-Jubbāī on why warner cannot be speech and replies by Bahshamiyya, see *Mughnī*, XII, 401: 1-413: 11. Also see Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâtiler’in Kelâm Sistemi* (Istanbul: İSAM Yayınları, 2011), 170-177.

¹⁷ Here is meant Moses, who is known as “one to whom God talks” (*kalīm Allāh*) in religious literature. Moses differs from other prophets for having directly heard divine revelation without mediation of angels.

¹⁸ *Mughnī*, XII, 401: 5-6.

¹⁹ *Ibid.*, XII, 403: 6-11.

²⁰ al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Dhakhīra*, 175: 17-20.

like mouth or uvula within human ear. Nonetheless, there is no such organ within human ear.²¹ Indeed, this argument is consistent with the view of Abū ‘Alī that speech needs a special organ in order to exist.²² Therefore, it is impossible to talk about existence of speech in a place where there is no special that ensures its occurrence. On the other hand, such objection is void according to those who claim the speech does not require any organ to exist. For example, Bahshamiyya principally accepts that speech does not require a special structure. According to them, speech requires a special structure/organ only if it is the act of man, since man cannot produce speech without it.²³ God, however, does not need these in order to create speech.²⁴ Then, as warner is an act of God, there is no need for a special structure/organ within human ear for formation of warner.²⁵ On the other hand, Bahshamiyya accepts probability of such a structure since warner may also be the act of angels. After all, the bottom line is existence of a specific organ that ensures emergence of speech. This structure may be big enough to be noticed from outside, or too subtle (*laṭīf*) enough not to be noticed.²⁶

Another controversial point among Mu‘talizites about warner is the prerequisites for it can be good (*ḥasan*). The conditions, in the absence of which warner is considered evil, are listed by al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār as below:

1. Warner should express the aspect (*wajh*) which renders good the necessity (*ijāb*) of reflection and knowing of God.
2. Warner should include imperativeness of other information that is required because of the information it renders obligatory for the believer.
3. Warner should include fear of abandoning reflection and knowing of God.
4. Warner should be available so as to express its requirements in a certain order (*tartīb*).

The foregoing conditions are indispensable prerequisites for warner, and no other condition is valid.²⁷

²¹ *Mughnī*, XII, 402: 7-10.

²² According to Abū ‘Alī al-Jubbāī, speech inevitably requires a specific organ/structure in order to be present. Moreover, this necessity is regardless of the author of speaker. In other words, this condition must be fulfilled regardless of whether speech is our or God’s act. See *Mughnī*, VII, 31: 4-6; Ibn al-Malāḥimī, *Kitāb al-Fā’iq*, 192: 16-17.

²³ *Mughnī*, VII, 40. 18-20.

²⁴ *Ibid.*, VII, 41. 1-5.

²⁵ *Ibid.*, XII, 412: 1-5.

²⁶ *Ibid.*, XII, 412: 5-10.

²⁷ *Ibid.*, XII, 414: 3-9.

According to first condition, warner has to express by means of what reflection and knowing of God is rendered obligatory. In other words, since warner comes from God, divine wisdom should be available on the ground of an aspect it requires. This aspect/cause distinguishes it from evil act. Warner should express, to not to be evil, the cause behind imperativeness of reflection and knowing of God.²⁸

On the other hand, it is impossible that God renders obligatory something which does not require obligation. Likewise, He does not render obligatory any act because of an aspect that does not require its imperativeness or for which the act is obligatory. Indeed, any of the foregoing would be equivalent to rendering obligatory the evil or other non-obligatory deeds.²⁹

The foregoing arguments are based on principal moral approach by Mu'tazila that can be summarised as "*wājib* is obligatory for an aspect (*wajh*)," "there is an aspect that makes *wājib* obligatory." Pursuant to this approach, warner should indicate the reason behind the imperativeness of reflection and knowing of God.

Mu'tazilite masters Abū 'Alī and Abū Hāshim provide explanations on obligatory nature of warner by means of several examples. As their examples reveal, warner comes to the related person by expressing certain things. According to Abū 'Alī and Abū Hāshim, the message given by the warner to believer also includes the reason why it is obligatory for him. Abū 'Alī asserts that warner becomes available to the person by saying the following: "Because of changes in your condition (as you are a being subject to change), you are a person in need of the prudent (*mudabbir*) and the creator (*ṣāni*). Then, reflect about getting to know Him. If you don't know/get acquainted with Him, you can never be sure that His benevolence on you will not perish." Or even, the warner may say: "If you don't know Him, you cannot thank His benedictions; this is why you should know Him." Warner may even say: "If you don't know Him, you cannot make sure you will be subject to no harm."³⁰

Pursuant to foregoing examples, Abū 'Alī considers the depletion of benedictions, lack of thanksgiving for benedictions and harms on person as the reasons for warner's being obligatory.

Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, however, opposes to these views of Abū 'Alī. First of all, al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār indicates that it won't be good if God renders something, which is not effective on imperativeness of reflection and His acquaintance, as the reason behind their imperativeness.³¹ Then, he criticises

²⁸ *Ibid.*, XII, 428: 10-12.

²⁹ *Mughnī*, XII, 428: 13-15.

³⁰ *Ibid.*, XII, 429: 20-430: 3.

³¹ *Ibid.*, XII, 430: 7-8.

the options asserted by Abū 'Alī,³² arguing they have no effect on obligation of reflection and knowing of God. According to al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, it is Abū Hāshim who defends the accurate opinions on the issue.

According to Abū Hāshim, the warner speaks to the believer as follows: "Think in order to know that there is a creator who created you, a director who directs you, and that you will deserve merit when you fulfil obligations prescribed by Him and you will be punished when you do evil. If you don't know this creator while you know merit and punishment, you will be closer to the latter since you have a desire towards it. Once you know the creator, you will avoid the evil, because you know that when you commit the evil, you will deserve blame (*dhamm*) in addition to the feeling of sorrow and insufficiency. Then, you can never be sure whether you deserve greater punishment because of committing evil." Therefore, according to Abū Hāshim, when warner attracts attention on this, it does attract attention on the aspect that obliges reflection and knowing of God.³³

Abū Hāshim thus considers the fear of religious punishment/harm as the obligatory aspect of warner. There is slight similarity between Abū Hāshim and Abū 'Alī in this regard. Indeed, citing the foregoing reasons from Abū

³² Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār criticises the arguments of Abū 'Alī as follows: Reflection and knowing of God cannot be obligatory for being an extension of benedictions. Indeed, God emphasises his superiority over his objects by maintaining his benediction. In a sense, He bestows such grace at no charge. Therefore, it is illicit that God threatens with ending benediction one who abandons reflection and acquaintance. Such threat would be equivalent to cruelty. Likewise, it is impossible that reflection and knowing of God are obligatory only for thanking for benediction. Refraining from a detailed explanation, al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār adds there should be no motive for imperativeness of reflection and knowing of God other than thanking His grace.

Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār makes a distinction when it comes to the approach which relate obligation of reflection and acquaintance with the harm on the believer upon their abandonment. In case it is about ethereal punishment, this is already accepted. Indeed, one who leaves his obligations for the inappropriate can never make sure he will be subject to no harm. Nevertheless, the same does not apply for any other worldly harm. Indeed, worldly punishments are not deserved through such faults; therefore, it is not appropriate that a warner is sent for them. See *Mughnī*, XII, 430: 11-431: 17.

Through the foregoing explanations, al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār leaves the door open only for the possibility of harm on the person, which should be an ethereal harm, among the reasons asserted by Abū 'Alī. As a matter of fact, there is a similarity between the view of Abū Hāshim and the view defined as accurate by al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār.

³³ *Mughnī*, XII, 431: 17-432: 3.

‘Alī, al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār reports that Abū ‘Alī sometimes expresses also the points indicated by Abū Hāshim.³⁴ Besides, while criticising Abū ‘Alī, he leaves the door open for possibility that the danger for damage on somebody can occur only when it is restricted to religious damage. All the foregoing data bring along one conclusion: Warner is obligatory because it triggers the fear of suffering religious damages within the person; this view, originally asserted by Abū Hāshim, is also admitted by al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār. Nevertheless, in addition to his other (unaccepted) opinions, Abū ‘Alī points out to this view as well, and thus, he finds a middle ground with Abū Hāshim to some extent.

The second prerequisite for warner is to include the imperatives of other information that is obligatory because of information rendered obligatory by warner for the person. This argument seems confusing in the beginning; nevertheless, al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār explains it as follows: When warner makes any information obligatory for someone, it should provide this person with other information that is a benediction towards the initial information. For example, when warner obliges someone to know the existence and unity of God, then it should provide the information that good behaviour will lead to reward and commitment of evil will cause punishment. Indeed, these two types of information (knowledge on reward for good and punishment for evil) are gratification for the original information. When the obliged (*mukallaf*) knows he will obtain reward for good and punishment for evil, he will be closer to commit good and avoid committing evil. In other words, knowledge on reward and punishment, on conditions of deserving them and on the fact that God will make them happen is attainable only after one knows the existence, unity, fairness, and sovereignty of God and that He will never commit guilt. If a person does not know, for example, that God is sovereign, he thinks it is possible that God may hold him responsible but does not bestow any reward, that God may hold him responsible but will rank obedient with rebellious, or even that He will reward the rebellious and punish the obedient.³⁵ Therefore, we should know that God is sovereign in order to make sure that God renders someone liable only to bestow benediction on him and ascribes obligation for its abandonment leads to harm. Since the existence of these two kinds of gracious information is possible only through existence and realisation of the original information, such original information should also be obligatory for the person. Indeed, the acts that complement the obligatory act of a believer are obligatory just as that act itself.³⁶

³⁴ *Ibid.*, XII, 430: 3-4.

³⁵ *Mughnī*, XII, 415; 17 and 18; “*يُثَبِّت*” will be cited instead of “*يُثَبِّت*” in both lines.

³⁶ *Ibid.*, XII, 415: 7-416: 3.

At this point, al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār grounds on the concept of grace (*lutf*). As subsequent knowledge is influential on formation the original knowledge, such subsequent knowledge also becomes necessary to exist and obligatory for the person. View of al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār can be concretised via following example: Warner becomes actual so as to express a person that he should know the existence of God. Well then, how does a person attain such information (or if he will, what is the quickest way to attain it)? If a person knows he will be rewarded when he fulfils such knowledge and otherwise he will undergo punishment, he will, evidently, strive to attain such knowledge or at least, displays utmost effort in order to reach it. In this regard, the subsequent knowledge becomes a grace for the person in order to make him reach the original information. Accordingly, warner should inform to believer the imperativeness of this information.

Consequently, al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār asserts that since warner is a grace towards original information, it should occur in such manner to make subsequent information obligatory as well.³⁷

The third condition of warner is that it should include fear of abandoning reflection and knowing of God. Indeed, the believer should reflect and get acquainted with God thanks to this fear. If it hadn't been for this fear, the reflection and knowing of God would not be obligatory on him.³⁸ As indicated above, this condition is the essential feature of warner.

Fourth condition of warner is that it is probable within a certain order. In other words, it should express what a person should do and relevant evidence in a certain order. For example, the obliged believer should first of all reflect on and get to know existence and unity of God, then think about His fairness etc.; therefore, all these issues should be expressed via warner in a regular order. According to al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, warner should explain all reflections that a person should carry out at each stage and in each situation. It is inappropriate that warner entails initial reflections but not the subsequent; in such case, warner will not have informed the person what to reflect on or what comes first and what comes later.³⁹

Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār asserts the prerequisite above; nevertheless, relevant chapters from *al-Mughnī* show that Abū ‘Alī and Abū Hāshim could not reach a definite conclusion about the question. In the eyes of Abū Hāshim, warner does not have to express the evidence, on which the believer should reflect, in a certain order.⁴⁰ Indeed, a person with a reasonable mind can attain the knowledge of Creator by reflecting on his deeds, knowing the

³⁷ Also see *ibid.*, XII, 419: 11-12; “The obligation in this issue is as follows: Whenever God tasks a deed, He should also ascribe the grace about such deed.”

³⁸ *Ibid.*, XII, 432: 14-16.

³⁹ *Mughnī*, XII, 433: 18-21.

⁴⁰ al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Dhakhira*, 177: 3-6.

causality between them and their author, and also knowing that objects and accidents are created (*muḥdath*) concepts with an author. Through such reflection, the person knows he needn't reflect on, for example, mathematics in order to understand that he was created by a Creator. In brief, warner should not be available in subjects which a person can know through experience.⁴¹

Thus, Abū Hāshim claims that warner does not necessarily inform the person about all necessary evidence and that a person may attain them with his own reason. Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, however, relates that Abū Hāshim occasionally defends the other argument, namely, that man needs warner to express what he should reflect at each stage.⁴²

On the contrary, Abū 'Alī often puts forth the argument which is accepted by al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār. That is, warner should express in a certain order the evidence on which the person is to reflect.⁴³ Abū 'Alī, however, also occasionally repeats the view adopted by Abū Hāshim.⁴⁴

A final question about warner is the possibility of an opposite warner.⁴⁵ Can a warner be abated because of an opposite warner? More precisely, if,

⁴¹ *Mughnī*, XII, 434: 1-6.

⁴² *Ibid.*, XII, 434: 7-8.

⁴³ al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Dhakhīra*, 177: 3.

⁴⁴ *Mughnī*, XII, 434: 8-9. In another passage within 12th volume of *Mughnī*, the views of Abū 'Alī and Abū Hāshim are clearly expressed. According to Abū 'Alī, warner has to attract attention of the person to each evidence, while there is no such necessity in the eyes of Abū Hāshim since the person remains relieved of these thanks to his reason and customs (general provisions/rules applicable in nature). See *Mughnī*, XII, 266: 7-10.

Accordingly, al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār approves the view of Abū 'Alī in this regard. However, according to al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Abū Hāshim may be right in cases where evidence is clear. Nevertheless, this may not be the case on every occasion. Indeed, there is unclear evidence which cannot be easily distinguished from others. A reasonable person may confuse such evidence. See *Mughnī*, XII, 266: 12-15.

⁴⁵ Al-Nazzām explicitly gives place to two contradictory approaches about warner. According to al-Nazzām, there are two warners within man; one encourages good and the other promotes evil. However, these two concepts of warner are processed within the context of human deeds. Hence, Wolfson and Abu Rīda analyse the concept within the context of freedom of acts and free choice. See Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 1976), 628 cont.; Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīda, *Min shuyūkh al-Muṭazila Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām wa āra'uh al-kalāmiyya al-falsafiyya* (Cairo: Dār al-Nadīm, 1989), 171-173. In this regard, the concept of two warners – despite similarities regarding origin of meaning – are more comprehensive than

for example, knowing of God is obligatory upon occurrence of the warner that points out to it, this obligatory should become null because of a second warner that occurs in an opposite manner to the first:⁴⁶ Warner prompts the person to reflection and to get acquainted with God. In this regard, the imperativeness of reflection and acquaintance is based on this warner. It is followed by a second warner that tells the person to abandon reflection. Well then, if the initial warner exhibits the imperativeness of reflection and acquaintance, then the second warner should abolish it.

The controversial point is whether the second warner can actually occur. For sure, the possibility of availability of such a second warner to the person may bring along severe contradictions with regard to Mu'tazilite system;⁴⁷ nevertheless, it is, at least theoretically, accepted by Abū 'Alī and al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār. However, theoretical acceptance of such possibility does not mean it can be practically realised.⁴⁸

the concept of warner mentioned within the scope of reflection by Basrian Mu'tazila since Abū 'Alī, and they include all human acts. Evidently, this does not mean that the concept of warner, used by al-Nazzām, is not mentioned by Abū 'Alī, Abū Hāshim, and al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār. Instead, warner concept, discussed by al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, is an element that exclusively prompts someone to know God and no further field is mentioned. In this regard, arguments by al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār on warner are restricted with the issue of reflection and knowing of God. Besides, extension of warner to two opposite directions by al-Nazzām points out to a different question. As is shown below, a second opposite warner is refused by Abū 'Alī, Abū Hāshim, and al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, albeit at different levels.

⁴⁶ See *Mughnī*, XII, 439: 4-5.

⁴⁷ For example, imperativeness of reflection and acquaintance imposed by warner is a grace for believer. In this respect, it is a grace that makes the person to get to know God and draws him closer to deserve reward. The opposite warner, however, means abolition of such grace.

⁴⁸ Indeed, al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār makes a distinction at this point. In case the necessity of reflection exclusively depends on the word expressed by warner, then another warner may contradict it. However, if the necessity of reflection depends on fear that occurs upon noticing by the person of the signs at the moment of warner, it cannot contradict any other warner. See *Mughnī*, XII, 439: 11-14.

Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār tries to lay stress on the following: If warner merely consists of the speech expressed to the person, then another speech, which expresses an opposite judgment, may be present as well. For example, as a warner is realised by saying "you will be subject to harm if you abandon reflection", another warner may occur by saying "you won't be harmed if you abandon reflection." These two warners are words that signify a judgment to the person. If warner is considered as speech only on the basis of judgment it expresses, then they may contradict. However, if there is a prerequisite that when this warner

As a matter of fact, Abū ‘Alī refuses such a possibility. In his eyes, the first warner calls person to reflection that will take him to eliminate doubts and to understanding of events, while the second warner calls him to imitation and acceptance without thinking. Therefore, this second warner should not be accepted.⁴⁹ Abū ‘Alī explains the situation with the following example: When a person, advancing on a path, is told there is a predator on his way in order to intimidate him, he should proceed only after duly questioning this information. Later on, when somebody sways him to carry out the act, saying “do whatever you see/know/feel without questioning”, he should question and find about his act and refuse the second instruction. Likewise, take a person involved in trade. Somebody tells him “to find out what ensures highest earning among commercial means and to consult the more experienced about this,” whereas another person tells him “to trade without thinking and questioning”. Then, a reasonable man has to refuse the second recommendation. The same applies for mentioned two types of warner.⁵⁰

Thus, Abū ‘Alī thinks on the expressions by two opposite warners and claims that the second warner, which calls one to abandon reflection, will be

becomes available, it instils fear in the wake of some signs in the person, then such warner cannot contradict another. In other words, when warner happens telling the person “you will be harmed if you abandon reflection”, the person fears abandoning reflection because of prior knowledge about punishment imposed on the one who abandons obligation and commits the fault (*al-amārāt al-zāhira*). A warner, which occurs in this manner, cannot contradict another. In this regard, al-Qādī ‘Abd al-Jabbār asserts that a warner is valid if it does instil fear in the person in connection with previously known signs; in other words, he considers such fear as a criterion and – in a sense – proof of validity of warner. Second warner will be automatically invalid since it cannot express any of the above.

In brief, it is improbable that the second warner occurs by ordering to abandon reflection in line with the knowledge already in human reason. Rational evidence (*shāhid al-aql*) shows the opposite. When second warner occurs in a manner that contradicts the knowledge in reason, it is deprived of symptoms and no more has the quality to instil fear. This is why the capacity to instil fear is peculiar to the first warner that lays stress on necessity of reflection, whereupon the necessity/obligation of reflection becomes conclusive. Second warner refutes rational evidence, while the first warner verifies the knowledge within reason. This is why the occurrence of second warner is considered null and void. Indeed, first warner becomes unreliable when it has no effect on something it requires. See *Mughnī*, XII, 440: 12-17.

⁴⁹ *Mughnī*, XII, 441: 14-17.

⁵⁰ *Mughnī*, XII, 441: 17-442: 3.

refused. Consequently, a second warner, in practice, cannot contradict the initial warner.⁵¹

On the other hand, Abū Hāshim clearly rules out such a warner. According to Abū Hāshim, if the existence of such a warner is admitted, the believer will have doubts about whether his Lord is dissolute or whether his reflection on His existence and unity will pave way for his own destruction and punishment.⁵² Abū Hāshim lays stress on the fact that abandonment of reflection and knowing of God eventually causes punishment of a person. The second warner, on the other hand, preaches the person to abandon reflection. In other words, it causes his punishment. As warner comes from God, any acceptance of existence of such converse warner would mean God intends to punish the believer. However, since such an argument is impossible, the second warner, which contradicts the first, is not accepted. In this respect, Abū Hāshim seems to defend impossibility of such a warner not only practically, but also, at least to some extent, theoretically.

⁵¹ Besides, Abū 'Alī puts forth the following assertion: When the second warner intimidates the person from opting for reflection, even though the person is afraid of reflection, he does not actually fear from abandoning reflection. In other words, even if the second warner affects the person in such manner to prevent him from tending towards reflection, the fear of abandoning reflection, instilled by the initial warner, remains intact in him. Therefore, the second warner cannot undo the impact of first warner. The thing to do is to contemplate about them. After all, it is known that the path to knowledge is reflection and not its abandonment or forbearance. See *Mughni*, XII, 442: 3-7.

⁵² See *Mughni*, XII, 439: 4-7.

Bibliography

- Abū Rida, Muḥammad ‘Abd al-Hādī, *Min shuyūkh al-Mu tazila Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām wa ārāuh al-kalāmiyya al-falsafiyya* (Cairo: Dār al-Nadīm, 1989).
- Anonymous, *Sharh Kitāb al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa al-a rād* (facsimile ed. Sabine Schmidtke; Tehran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2006).
- al-‘Askarī, Abū Hilāl al-Ḥasan b. ‘Abd Allāh, *Kitāb al-Furūq* (ed. Aḥmad S. al-Ḥimṣī; Tripoli: Gross Press, 1994).
- al-Baghdādī, Abū Maṣṣūr ‘Abd al-Qāhir b. Ṭāhir, *Uṣul al-dīn* (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1981).
- Ibn al-Malāḥimī, Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad al-Khuwārazmī, *Kitāb al-Fā’iq fī uṣūl al-dīn* (eds. Wilferd Madelung – Martin McDermott; Tehran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007).
- Ibn Mattawayh, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad, *Kitāb al-Majmū’ fī al-Muḥiṭ bi-al-taklīf*, III (ed. Jan Peters; Beirut: Dār al-Mashriq, 1999).
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi* (Istanbul: İSAM Yayınları, 2011).
- Mānkdim Shashdīw Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Abī Hāshim al-Ḥusaynī, *Ta’līq alā Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa* (under the title of *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa* with the attribution to Qāḍī al-Quḍāt ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadānī, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān; Cairo: Maktabat Wahba, 1965).
- Naşir al-Dīn al-Ṭūsī, Abū Ja’far Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥasan, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal* (ed. ‘Abd Allāh Nūrānī; Tehran: Institute of Islamic Studies McGill University Tehran Branch, 1980).
- Peters, J. R. T. M., *God’s Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu tazilī Qāḍī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamadānī* (Leiden: E. J. Brill, 1976).
- Qāḍī al-Quḍāt ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadānī, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-‘adl*, XII: *al-Nazar wa al-ma’ūrif* (ed. Ibrāhīm Madkūr; Cairo: al-Mu’assasa al-Mişriyya al-‘amma li-al-ta’līf wa al-tarjama wa al-ṭibā’a wa al-nashr, n.d.).
- Reinhart, A. Kevin, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany: SUNY Press, 1995).
- al-Sharīf al-Murtaḍā ‘Alam al-Hudā ‘Alī b. al-Ḥusayn al-Mūsawī, *al-Dhakhīra fī ilm al-kalām* (ed. al-Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī; Qum: Mu’assasat al-nashr al-Islāmī, 1411).
- Wolfson, Harry A., *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 1976).

Fârâbî'nin "el-Fusûlu'l-Hamse" Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri

Yaşar Aydınli*

Öz

Fârâbî'nin "el-Fusûlu'l-Hamse" adlı çalışması, mantık öğrenimine başlamak için gerekli olan temel bilgileri içermektedir. Beş bölümden oluşan risale, genel ve teknik kullanımları çerçevesinde lafızlar konusunu kısaca ele alan bölümle başlamaktadır. İkinci bölümde, bir kıyasa dayalı olmaksızın bilinen ve düşünmenin çeşitli formlarını mümkün kılan temel önermeler ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde, "özel-ilineksel", dördüncü bölümde ise "önce-sonra" kavramları üzerinde durulmaktadır. Son bölümün konusu ise, müfret-mürekkep ayrımı çerçevesinde, delalet eden lafızlardır. İbn Bacc'e'nin de belirttiği üzere, bu çalışmada değinilen konular ve işaret edilen problemler mantığın hemen hemen bütün konularını doğrudan veya dolaylı olarak içermektedir. Dolayısıyla mantık sanatını öğrenmek isteyen öğrenciye, bu sanatın öğrenimine başlamak için gerekli zihinsel alt yapıyı sunmaktadır. Çalışmamızın ilk kısmında, Farâbî'nin diğer eserleri yanında İbn Bacc'e'nin taliklerine de yer vererek, risalenin muhteva analizi yapılacak, ikinci kısmında ise çevirisi verilecektir.

Anahtar terimler: Lafızların Kullanımı, İlk Bilgiler, Özel-İlineksel, Önce-Sonra, İsim-Fiil-Edat, Söz, Tanım, Resm.

Fârâbî's "Al-Fuṣūl Al-Khamsah": An Analysis And Translation

Abstract

Fârâbî's "al-Fuṣūl al-khamsah" consists of the essential knowledge that is needed in the beginning of studying logic. The book comprising five chapters preludes a chapter in which the issue of words in terms of general and technical usage is dealt with. In the second chapter, the essential propositions that are known without an analogy and make various forms of thought possible are examined. The issues of "essential and accidental" and "before and after" are respectively examined in the third and fourth chapters. The topic of the last chapter is "the indicating words" in relation to the division of single (mufrad) and compound (murakkab). As Ibn Bâjjah, who wrote notes (talîqât) on the book, pointed out, the issues and problems indicated in the book comprise almost whole of the issues of logic directly or indirectly. Thus, it provides required intellectual background for a disciple desiring to learn the art of logic. In the first part of this paper, the content of the book will be analysed considering Ibn Bâjjah's notes in addition to Fârâbî's other works. In the second part, the translation of the book will be added.

Keywords: Usage Of Words, First Knowledge, Essential-Accidental, Before-After, Noun-Verb-Preposition, Statement, Definition, Description.

* Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (yasaraydinli@hotmail.com)

Giriş

Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî'nin (ö. 339/950) mantıkla ilgili çalışmalarını iki ana kategoriye ayırabiliriz. Bunlardan birincisi Aristoteles'in kaleme aldığı sekiz mantık kitabı ekseninde yapılmış şerh, özet, uyarılama ve yeniden değerlendirme tarzında çalışmalardır. İkincisi ise bunların dışında kalan çalışmalardır ki, bunlar da yine iki grup altında toplanabilir. İlki, mantık sanatının amacını, önemini, faydasını, konusunu, parçalarını, ilim tahsilindeki yerini ve bütün bilimler için gerekliliğini belirten ve bu alanın tanıtımını amaçlayan çalışmalardır. *İhsâu'l-Ullûm'* un ikinci bölümü ile *et-Tenbîh alâ Sebîl's-Saâde'* nin son kısmı bu doğrultuda yazılmış metinlerdir. *Felsefetü Aristû* ve *Tahsîlu's-Saâde'* nin mantıkla ilgili kısımları da buraya dahil edilebilir. İkinci grupta ise, mantık sanatına giriş veya mantık öğrenimine hazırlık sadedinde telif edilmiş olan *et-Tavtia/Mantiğa Hazırlık*¹, *el-Fusûlü'l-Hamse/Beş Fası*² ve *Kitâbu İşâgûcî ey el-Medhal/Giriş*³ adlı eserler bulunmaktadır. *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantik*⁴ da bu grubun içindedir fakat onun bu eserler arasındaki yerini/sırasını tam olarak tespit etmek için henüz yeterli veriye sahip değiliz⁵. Şimdi, şunu tespit edebiliriz ki, Fârâbî bu çalışmalarıyla, Porphyrios'un *Eisagoge* adlı eserini *Kategoriler'e* veya genel olarak mantığa giriş çalışması olarak gören geleneksel yaklaşıma yeni bir boyut kazandırmıştır. Buna göre, Fârâbî'nin mantığa ilişkin eğitim müfredatında sırasıyla *et-Tavtia*, *el-Fusûlü'l-Hamse* ve *İşâgûcî*'yi içine alan bir hazırlık aşaması söz konusudur ki, önceki dönemlerde bunun bildiğimiz bir örneği mevcut değildir⁶.

Makalemizin konusu, Fârâbî'nin mantığa giriş kapsamında, sanata yeni başlayanlar için kaleme aldığı söz konusu yazılardan birisi olan *el-Fusûlü'l-Hamse'* dir. Eserin ikisi Türkiye kütüphanelerinde olmak üzere, bilinen dört yazma nüshası bulunmaktadır.⁷ Bibliothèque Nationale'de de İbrani

¹ Fârâbî, "et-Tavtia", *el-Mantik inde'l-Fârâbi*, (nşr. Rafik el-Acem), Beyrut 1985, c. I, s. 55-62

² Fârâbî, "el-Fusûlü'l-Hamse", *el-Mantik inde'l-Fârâbi*, (nşr. Rafik el-Acem), Beyrut 1985, c. I, s. 63-73 ve *el-Mantikıyyât li'l-Fârâbi*, (nşr. M. T. Danişpejuh), I, 18-27.

³ Fârâbî, "Kitâbu İşâgûcî ey el-Medhal", (nşr. Rafik el-Acem), Beyrut 1985, c. I, s. 76-87; Türkçe çeviri için bkz., Aydınlı, Yaşar, Fârâbî'nin "Kitâbu İşâgûcî ey el-Medhal" Adlı Eseri, Diyanet İlimi Dergi, c. 52, sayı 1, Ocak-Mart 2016; Sarioğlu, Hüseyin, Mantık Tarihinde İşaguci Geleneği ve Ebheri'nin İşâgûcî'si, Ebheri, İşâgûcî Mantığa Giriş, (metin-çeviri-inceleme, H. Sarioğlu) İstanbul 1998, s. 17 vd.

⁴ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydınlı, İstanbul 2016

⁵ Bu konu hakkındaki tartışma için bkz., M. Mehdi, Mukaddime, s. 21, Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâzu'l-Mustamele fi'l-Mantik*, 2. Baskı, Beyrut 1986

⁶ Bkz., Fakhry, M., *Al-Fârâbi, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford 2002, s. 8

⁷ Bkz., Cumbur, Müjgan, *Fârâbî Bibliyografyası*, Ankara 1973, s. 14

harfleriyle yazılmış Arapça bir nüshası mevcuttur.⁸ İbraniceye tercüme edilmiş olan eserin izlerini başta Musa b. Meymun olmak üzere Yahudi düşünürlerin çalışmalarında takip etmek mümkündür.⁹ *el-Fusûlü'l-Hamse* hakkında ilk çalışmayı yapan Blumberg, risalenin İbraniceye yapılan çevirileri ve bunların günümüze ulaşan kopyaları hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.¹⁰ Eserin belirtilen yazmalara dayanarak İngilizce çevirisiyle birlikte ilk modern neşrini gerçekleştiren kişi D. M. Dunlop'tur.¹¹ M. Türker, ülkemizdeki iki yazma nüshasını esas alarak eseri yeniden neşredip dilimize aktarmıştır.¹² Daha sonra, Fârâbî'nin mantık eserlerini bir araya toplayan R. El-Acem¹³ ve Danişpejuh da¹⁴ eserin yeni neşirlerini yapmışlardır.

Aşağıda çevirisini sunduğumuz *Beş Fası'l*'da, mantığa dayalı bütün düşünme süreçlerinde, hem tasavvur hem de tasdik bağlamında zihnin doğru çalışması için gerekli olan bazı temel kavramsal zeminler ve donanımlar ele alınmaktadır. Öyle ki, bu zemin ve donanıma sahip olmayan bir zihnin, doğru kalkış noktalarından hareket ederek doğru kavramlara ulaşması ve doğru yargılarda bulunması, kısaca doğru bilgiyi elde etmesi mümkün değildir. *Beş Fası'l*, düşünme etkinliğinin iki temel ögesi olan tasavvur/kavram oluşturma ve tasdik/yargıda bulunma süreçleri için gerekli olan zihinsel formasyonun alt yapısını kazandırma amacını taşımaktadır. Bu açıdan, bu eserde ele alınan kavramları özümsemeyen birinin mantık öğrenimine başlaması hem pedagojik açıdan doğru değildir, hem de mantığın tekniği açısından imkansızdır. Zira *Beş Fası'l*'da işlenen kavramlar, az önce de ifade edildiği gibi, mantıksal düşünme ve kavrayış süreçlerinin her düzeyinde zihne eşlik eden, zihnin kendi fiilini kendilerine dayanarak gerçekleştirdiği temel yapı taşları konumundadır. Eserde işlenen konular şunlardır: Lafız-anlam ilişkisi ve teknik lafızlar; tasdiklerimizin ilkeleri konumunda bulunan temel önermeler; bizzat/özel ve bilaraz/ilineksel kavramları; önce ve sonra kavramları ve son olarak, delalet eden lafızlar.

Çalışmamızda, eserin çevirisini vermeden önce, fasıllarında işlenen konu veya konuları Fârâbî'nin diğer eserlerine de müracaat ederek sırasıyla ele

⁸ Harry Blumberg, *Alfarabi's Five Chapters on Logic*, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 6, (1934-1935), s. 116

⁹ Bkz., D. M. Dunlop, *Al-Fârâbî's Introductory Sections on Logic*, The Islamic Quarterly, II/4, 1955, s. 264

¹⁰ Blumberg, H., *Alfarabi's Five Chapters on Logic*, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 6, (1934-1935), s. 119 vd.

¹¹ D. M. Dunlop, *Al-Fârâbî's Introductory Sections on Logic*, s. 264, The Islamic Quarterly, II/4, 1955, s. 266-274

¹² Türker, Mübahat, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, DTCF Dergisi, VI, 3-4 Eylül-Aralık 1958

¹³ *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, I-IV, (nşr. Rafik el-Acem, son cilt, M. Fahri), Beyrut 1985-86

¹⁴ *el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî*, I-III, (nşr. M. T. Danişpejuh), Kum 1408

alıp değerlendirmeye çalışacağız. Bunu yaparken, filozofumuzun Endülüslü takipçisi İbn Bâcce'nin (ö. 1138) *el-Fusulü'l-Hamse'*ye yazmış olduğu *Ta'lik'*ten de alıntılar yapacağız. Zira İbn Bâcce ilmi mesaisinin önemli bir kısmını Fârâbî'nin mantık eserlerindeki konuları açıklamaya tahsis etmiştir ve bu açıdan Fârâbî okulunun çok önemli bir temsilcisi konumunda bulunmaktadır. İbn Bâcce, Fârâbî'nin *el-Fusulü'l-Hamse'*yi *Îsâgûcî'*ye giriş olarak kaleme aldığını belirtir. Ona göre bunun sebebi, Farabi'nin mürekkep lafızların kuruluşunu da *Îsâgûcî'* kapsamına alma düşüncesidir ki, bu gelenekte yeni bir yaklaşımı ifade etmektedir¹⁵.

Şunu şimdiden belirtmekte yarar vardır ki, *Beş Fasil'*in bütününi kuşatan tek bir merkezî konu yoktur¹⁶. Fasılların her birinde öğretici bir tarzda ve basit bir anlatımla ayrı bir konu veya kavram ele alınmaktadır. Bununla beraber, eser, doğal olarak, mantığın bütün konularını kapsayan tasavvur ve tasdik kavramlarıyla doğrudan ilişkilidir. İbn Bâcce, *Beş Fasil'*in sanat öğrenimindeki yeri hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Her bir sanatta bilgiler, sanatın anlamlarına ilişkin bir tasavvur ve onlardan tasavvur edilenlere ilişkin bir tasdik olduğu için, söz yoluyla sanat öğrenen her öğrenci, ilgili sanatı öğrenirken onun anlamlarını tasavvur etmeye ve tasavvur ettikleriyle de tasdik oluşturmaya ihtiyaç duyar. Bir sanatı elde etmek de ancak bu iki şeyle olduğu için, Ebû Nasr, mantık sanatında tasavvur türlerini elde etme çerçevesinde genel olarak zorunlu olan şeyleri verdi/ele aldı ve bu şeylerle de (öğrenciyi) tasavvur ve tasdike yönlendirdi ki, bunlar *Beş Fasil'*dir. Onun vermiş olduğu bu fasıllara, ya güçlü bir yaratılış veya eğitim/irşad yoluyla sahip olmayan bir kimse için mantık sanatını, hatta bana göre söz yoluyla öğrenilen diğer sanatları da öğrenmek asla mümkün değildir”¹⁷. Zaten eserin başlığında yer alan “mantık sanatına başlamak isteyen kimsenin bilmek zorunda olduğu şeyler” ibaresi de İbn Bâcce'nin vurguladığı şeyi ifade etmektedir.

A. TAHLİL

Birinci Fasil¹⁸, lafızların çeşitli alanlardaki teknik kullanımına ilişkin genel açıklamalar içermektedir. Aslında lafız ve lafız-anlam ilişkisi Fârâbî'nin mantık incelemelerinde üzerinde hassasiyetle durduğu temel konulardan birisidir. Fârâbî'nin bu fasılda işlediği konu, lafız-anlam ilişkisi veya genel

¹⁵ İbn Bâcce, *Teâlik alâ Kitâbi Îsâgûcî li'l-Fârâbî*, *Teâlikü İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî*, (nşr. M. Fahri), Beyrut 1994, s. 49; Ayrıca bkz., M. Fahri'nin bu esere yazdığı Mukaddime, s. 10; Aydınlı, agm., s. 23 vd.

¹⁶ Bkz., Blumberg, agm., s. 116

¹⁷ İbn Bâcce, “Teâlik ale'l-Fusulü'l-Hamse”, *Teâlikü İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî*, (nşr. M. Fahri), Beyrut 1994, s. 64; Risalenin bir başka neşri, “Talîk ale'l-Fusulü'l-Hamse li'l-Fârâbî”, adıyla M. T. Danişpejuh tarafından *el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî I-III*, Kum 1408, içerisinde, İbn Bâcce'nin taliklerine tahsis edilen üçüncü ciltte neşredilmiştir.

¹⁸ Fârâbî, “el-Fusulü'l-Hamse”, (nşr. el-Acem), I, 63-64.

olarak delalet teorisi değil, belli bir sanat çerçevesinde öğrencinin veya kişinin kavramları titiz kullanma bilincine ve bir zihin berraklığına sahip olmasıdır. Çünkü bir dili konuşan herkes, hangi entelektüel düzeyde bulunursa bulunsun, hangi toplumsal sınıfa ve hangi sanatsal alana mensup olursa olsun bir ve aynı dili kullanmak durumundadır. Dilin kullanımı bağlamında genel ilke şudur ki, dilsel iletişimde kullanılan lafızlar, zihindeki anlamları doğru bir şekilde temsil etmelidir. Aksi takdirde, bir sanat çerçevesinde doğru düşünme de, düşünülenin doğru aktarılması da mümkün olmayacaktır. Şu halde kavram kargaşasını önlemek ve zihin berraklığına ulaşmak için, bilimsel ve sanatsal bütün özel disiplinlerde lafızların kullanımıyla ilgili bir eğitimin verilmesi, bir bilincin oluşturulması gerekmektedir. Bu, özellikle düşünmeye dayalı sanatlar için tam bir zorunluluk ifade eder¹⁹.

¹⁹ Her vesilede bu konunun önemine vurgu yapan Fârâbî, *el-Elfâz'* da şu açıklamayı yapmaktadır: "Bilmemiz gerekir ki, nahiv sanatının kapsamına giren lafız sınıflarından öyleleri vardır ki, halk (cumhur) onu bir anlamda kullanırken, ilim erbabı bu lafzın aynısını bir başka anlamda kullanır. Lafızlar arasında, bir sanat erbabının belli bir anlamda, başka bir sanatın erbabının da başka bir anlamda kullandığı lafızlar da bulunabilir. Nahiv sanatı, lafızların sınıflarına, ilim erbabı arasındaki delaletlerine göre değil, halk arasında yaygın (meşhur) olan delaletlerine göre bakar. Bundan dolayıdır ki, nahiv erbabı/nahivciler, bu lafızların delaletlerini, ilim erbabı nezdinde sahip oldukları delaletlere göre değil, sadece halk nezdinde sahip oldukları delaletlere göre tarif ederler. Bu lafızların pek çoğuyla ilgili olarak, halk nezdinde kullanılan anlamlarının, ilim erbabı nezdinde kullanılanlarla aynı olması da mümkündür. Biz bu lafızların delaletlerinin tarifini amaçlarken bu lafızların yalnızca mantık sanatı erbabı nezdinde delalet ettikleri anlamları amaçlamaktayız. Şu nedenle ki, söz konusu lafızların anlamlarından, bu sanat erbabının kullandıklarının dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymuyoruz. Çünkü biz şu anda sadece bu sanatın kapsamında olan şeyleri araştırmaktayız. Ama halk nezdinde meşhur/yaygın olan anlamları araştırdığımızda, bu lafızları ilim erbabı nezdindeki delaletlerine göre değil, onların nezdindeki delaletlerine göre kullanırız. Buradaki durum, halkın meşgul olduğu sanatlarla ilgili duruma aynıdır. Şöyle ki, marangoz, marangozluk sanatının kapsadığı şeyler hakkında marangozlar nezdinde yaygın olan lafızlarla konuşur. Tarım/ziraat, tıp ve diğer sanatlar da böyledir. Aynı şekilde üzerinde durduğumuz sanat bağlamında da, lafız sınıflarının delaletleri arasından, sadece onların bu sanatın erbabı nezdindeki delaletlerini zikretmemiz gerekir. Bundan dolayı, halk nezdinde yaygın/meşhur olan pek çok lafız, bu lafızların nahivciler ve halkın konuştuğu dilin âlimleri nezdinde delalet ettikleri anlamlardan başka anlamlarda kullandığımızda yadırganmamalıdır. Zira biz onları, bu sanat erbabının (mantıkçılar) nezdindeki delaleti halk nezdindeki delaletiyle aynı olanı hariç, onların nezdindeki delaletlerine göre kullanmıyoruz". Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 17

Fârâbî, sanatlarda kullanılan bazı lafızların, halk nezdinde meşhur olmadığını, yani yaygın olarak kullanılmadığını, bilakis belli bir sanat çevresinde, sadece bu sanata mensup insanlar tarafından kullanıldığını, bir kısmının ise halk nezdinde meşhur olduğunu belirterek genel bir ayrıma gitmektedir. Metinde, halk nezdinde zaman zaman kullanılsa bile meşhur olmayıp, belli bir sanat çevresinde özel anlamlarda kullanılan lafızlar için verilen örnek, “kitabet sanatı”na mensup olan insanların teknik terim olarak kullandıkları “enzîzec” ve “evârac”²⁰ kelimeleridir ki, halk arasında “meşhur olmayan”²¹ bu ve benzeri lafızlar yaygın bir kullanıma sahip değildir. Fârâbî, sanatlarda kullanılan birtakım lafızların da, halk arasında meşhur olan, yaygın olarak kullanılan ve bilinen lafızlar olduğunu belirtir. O, bu kategoride yer alan lafızların, lafız olarak ortak olduğu halde gösterdikleri anlam bakımından farklılaşabileceğini belirtir. Mesela, herkesin bildiği ortak bir anlama sahip olan “yular” lafzı, kitabet sanatında farklı bir anlamda kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu lafzın halk arasında cari olan genel kullanımıyla, söz konusu sanat çevresindeki özel kullanımı farklılaşmaktadır. Fârâbî bu bağlamda, halk tarafından kullanılan lafızların, çeşitli sanatlarca farklı anlamlara aktarımından bahseder. Şöyle ki, bazı lafızlar, ya anlam benzerliği sebebiyle veya başka bir ilgi sebebiyle, popüler kullanım alanından teknik kullanım alanına aktarılmaktadır. Popüler kullanım dünyasından, teknik alana aktarılan bir lafız, zorunlu olarak lafız bakımından ortak olmak durumundadır. Bu kategoride yer alan lafızlar için bir diğer seçenek de lafız bakımından ortak olup, anlam bakımından farklı olmalarıdır. Dolayısıyla, aktarılan isim (a) hem lafız hem de mana olarak ortak olabilir; (b) lafzan ortak olduğu halde farklı bir anlama delalet etmek üzere aktarılmış olabilir. Bu durumda, aktarılan lafız, sanatın özel kullanım sahasında kendine has bir anlama işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Sanat öğrenen kişinin, doğal olarak, halkın kullandığı anlama değil, teknik anlama itibar etmesi gerekmektedir. Mesela, kitabet sanatı bağlamında “yular/zimâm”²² kelimesiyle işaret edilen anlam, “devenin yuları”ndan kastedilen anlam değildir. Aynı şekilde gramer sanatı çerçevesinde kullanılan “ref” ve nasb” gibi lafızlardan gramerci ile gramerci olmayanın anlayacağı anlamlar farklıdır.

²⁰ Dunlop, divan yazım sisteminde “evârac” kelimesinin ayırma, “enzîzec”in ise birleştirme anlamına geldiğini tespit etmektedir. Dunlop, agm., s. 266

²¹ İbn Bâcce’ye göre, Fârâbî “kullanılmayan” ifadesi yerine “meşhur olmayan” ifadesini tercih etmiştir. Zira, sanatlara özgü bu tür lafızların halk tarafından az da olsa kullanılması mümkündür. Dolayısıyla “meşhur”dan maksat, yaygın olarak kullanımdır. Bkz. İbn Bâcce, “Talîk alâ İlsâgûcî”, (nşr. Danişpejuh), III, 24; (nşr. Fahrî), s. 34.

²² Katiplik kurumu ve zimam için bkz. A. Ed-Dûri, “Dîvan”, TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), c.9, s. 379-387.

İbn Bâcce, Fârâbî'nin birinci fasıldaki amacının, halk nezdindeki genel kullanımları ve sanatlar çerçevesindeki teknik anlamları bağlamında lafızları taksim etmek olduğunu belirtir. Bu açıdan, belli sanatların kullandığı bazı lafızlar, lafız olarak herkesin bildiği ve kullandığı lafızlar olmakla birlikte, ilgili sanat bağlamında farklı manalara delalet etmek üzere istihdam edilirler. Bu da iki yolla olur: İlki, tıpta bazı ilaçların, bilinen bir benzerlik ve ilgi olmaksızın, bazı isimlerle isimlendirilmesidir. İkincisi ise, "sanatlardaki anlamların halk çoğunluğu nezdindeki anlamlara benzerliği sebebiyle veya başka bir ilgiden dolayı" bazı lafızların genel kullanım alanından sanata ilişkin anlamlara aktarılmasıdır. Örnekleri tıp ve farmakoloji alanlarından seçen İbn Bâcce, benzerlik sebebiyle aktarılan lafızlara, bitki adları olan "köpek husyesi" ve "tilki husyesi" lafızlarının ilaçlara ad olarak verilmesini gösterir. Aynı şekilde, "fil hastalığı" ve "tilki hastalığı/kellik" da, İbn Bâcce'nin bu kapsamda verdiği örneklerdir. Lafızların aktarımı, benzerlik dışındaki ilgiler yoluyla da yapılmış olabilir. Mesela failine nispetle ilaca "çinşahi" adını vermek gibi veya sara hastalığına, hastalığın tezahürü olan yere vurma fiilinden dolayı "sara" demek gibi.²³

İbn Bâcce'ye göre, birinci faslın amacıyla ilgili olarak belirtilmesi gereken husus, söz üzerinden öğretilen bir sanata başlamak isteyen kişide, lafızların ortak/genel ve özel kullanımına ilişkin bir temyiz yetisinin bulunması gerektiğidir. Yani öğrencinin, ortak isim ve özellikle aktarılmış isim çerçevesinde ilk anlamdan teknik anlama geçebilecek bir zihinsel güce sahip olması kaçınılmazdır. Söz konusu temyiz hususunda doğası bakımından engeli olan biri gibi, engeli olmadığı halde, öğrenme yoluyla bu donanımı elde etmeyen birisinin de söze dayalı bir sanat öğrenimi alması mümkün değildir²⁴. Öte yandan, İbn Bâcce'ye göre bu fasılda değinilen konuların sağlayacağı yarar, belli bir sanatta kullanılan lafızların, bu sanat erbabının kullandığı anlamda kullanılması hususunda yapmış olduğu vurgudur.²⁵

Fârâbî, anlamları ilişkileri bakımından isimleri "müstear isimler", "aktarılan isimler (menkûl)" ve "ortak isimler (müşterek)" olmak üzere üçe ayırmaktadır. Müstear isim, ilk vazedildiği zamandan itibaren belli bir şeyin özüne delalet eden bir isim olarak kullanıldığı halde, bu şeyle bağlantısı olan başka bir şey için kullanılan fakat bu ikinci şeyin özüne delalet etmeyen isimdir. Aktarılan isim; vazedildiği andan itibaren belli bir şeyin özüne delalet etmek üzere kullanılan meşhur bir ismin, daha sonra başka bir şeyin zatına delalet eden bir isim olarak alınmasıdır ki, bu isim zaman içerisinde bu iki şey için ortaklaşa kullanılır. Bu isimler özellikle yeni oluşan ve

²³ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûl'l-Hamse", (nşr. Fahri), s.64-65; (nşr. Danişpejuh), III, 4.

²⁴ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûl'l-Hamse", (nşr. Fahri), s.64; (nşr. Danişpejuh), III, 4.

²⁵ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûl'l-Hamse", (nşr. Fahri), s.64-65; (nşr. Danişpejuh), III, 4.

terminolojisi yeni teşekkül eden sanatlar çerçevesinde ortaya çıkar. Burada sanatın terimlerinin oluşturulmasında benzerlik ve ilgi esasında, meşhur isimler, sanatın yeni anlamlarını ifade etmek üzere aktarılır. Ortak isim, başından itibaren, tek bir anlama sahip olmayıp farklı tanımları olan birçok şey için kullanılan isimdir. Aktarılan isim ile ortak isim arasındaki fark şudur: Ortak isimdeki ortaklık, bu ismi alan şeyler için zaman bakımından bir öncelik olmaksızın, vazedildiği zamandan itibaren kullanılır. Yani ortak isim, mesela “ayn” ismi, bu ismi alan şeylere, mesela “göz”e ve “su kaynağı”na baştan itibaren eşit olarak verilen bir isimdir. Aktarılan isim ise, bundan farklı olarak, daha önce başka bir şeyin ismi iken, şimdi daha başka bir şeyi ifade etmek üzere kullanılan isimdir. Aktarılan isimle ilk isim arasındaki ortaklık, aktarımdan sonra var olan bir ortaklıktır.²⁶ Yeni durumda, aktarılan isim hem ilk olarak isim verildiği şeyin özünü ifade eder, hem de isim olarak aktarıldığı şeyin özünü ifade eder. İsmın müstear olarak alınması ise, meşhur bir ismin, öze taalluk etmeksizin başka bir şeyin ismi olarak kullanılmasıdır.

Fârâbî, ilim ve sanat alanında isimlerin kullanımını da, bu çerçevede ele alır. Ona göre, öze delalet etmeyen bir ismin bilimsel veya sanatsal bir anlamda kullanılması doğru değildir. Dolayısıyla müstear isimler, ilimlerde ve diyalektik konuşmalarda değil, ancak retorik ve şiir alanında kullanılabilir. Aktarılan isimler ise hem sanatlarda hem de ilimlerde kullanılmaktadır. Ancak bu alanlardaki kullanım, daha önce de belirtildiği üzere, sanata özgü özel anlamlar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, halk nezdinde bilinen şeylere dair bilinen isimlerin kullanılması durumunda, bu isimler popüler anlamları ile kullanılmalıdır. Aktarılan isimler genellikle aktarılmış oldukları sanatlarda ortak olarak kullanılırlar. Mesela “cevher” ismi, nazari ilimlere aktarılmış bir isim olup eşadlılıkla (bi-iştirâk) kullanılır. “Tabiat” adı da böyledir. Eşadlılıkla kullanılan isimlerin bütün sanatlarda kullanılması da mümkündür ki, bu durumda, bu tür isimleri kullanan kişinin bu isimlerin bütün anlamlarını sayarak, kastettiği anlamı belirtmesi gerekir.²⁷ Çünkü aksi takdirde, dinleyicinin, konuşmacının istediği şeyden başkasını anlaması ve yanılması mümkündür. Aktarılan isimlerde de, özellikle başlangıç aşamasında olan

²⁶ Bkz. Fârâbî, “Kitâbu’l-İbâre”, *el-Mantık inde’l-Fârâbî*, (nşr, el-Acem), Beyrut 1985-86, I, 140-141; aynı eserin farklı neşri için bkz. Fârâbî, “Kitâbu’l-İbâre”, (nşr. Danişpejuh), *el-Mantıkıyyât li’l-Fârâbî*, I, 91.

²⁷ Bunun güzel bir örneğini Eisagoge’nin ilk sayfalarında “cins” ve “tür” kavramlarının popüler ve teknik anlamlarını veren Porphyrios’ta görmekteyiz. Bkz. Fûfûriyûs es-Sûrî, *Îsâgûcî*, (çev. Ebu Usmân ed-Dîmeşkî), *Mantiku Aristo*, (nşr. A. Bedevi), Beyrut 1980, III, 1058 vd.; Konuyla ilgili daha yetkin örnekleri Fârâbî’de görmekteyiz. Mesela “cevher”in anlamları ile ilgili olarak Bkz. Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, (nşr. ve çev. Ömer Türker), İstanbul 2008, s. 38 vd.

öğrencilere yönelik eğitimde, yanılmanın olmaması için, kastedilen anlamla diğer anlamların sarahatle ayırt edilmesi gerekmektedir²⁸.

İbn Bâcce, bu fasılla ilgili açıklamalarında lafızları, çoğunluğun kullandığı, popüler lafızlar (el-elfâzu'l-cumhûriyye), icat edilmiş lafızlar (el-elfâzu'l-muhtari'a) ve aktarılmış lafızlar (el-elfâzu'l-menküle) olmak üzere üçe ayırarak, popüler lafızların, hem lafız hem anlam bakımından bilindiğini ve dolayısıyla bunların kullanımında herhangi bir yanlışlığın ve yanılmanın olmayacağını belirtir. Buna karşın, icat edilmiş lafızlar hem anlam hem lafız bakımından yaygın kullanıma sahip olmayan lafızlardır ve sayıları az olsa da, bunların kullanımında lafız bakımından bir yanılma olmaz. İbn Bâcce'ye göre kullanımlarında özellikle hassas olunması gereken lafızlar, aktarılmış lafızlardır. Çünkü bu gruba giren lafızların bilinen anlamlarıyla, teknik anlamları farklılaşmaktadır. Bunlar lafzan meşhur, anlam bakımından meçhul olduğu için, vazedilmiş oldukları anlamların bellenmemesi durumunda yanılmaya yol açabilirler. Dolayısıyla, aktarılan lafızların herkesçe bilinen anlamları terk edilmeli ve sanatta delalet ettikleri yeni anlamları alınmalıdır²⁹.

İbn Bâcce'nin de ifade ettiği gibi, üzerinde durduğumuz birinci faslın amacı, sanatlara ait lafızların doğru kullanılması ve lafızlarla bağlantılı olarak yanılmaya yol açan hususların belirtilmesidir. Bu yönüyle konu, Yanıltıcı Yerler'in, yani safsatanın da bir parçası haline gelmektedir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* isimli eserinde, kıyas veya kıyasın parçaları olup, insanı yanılıya düşüren şeylerin bir kısmının lafızlarla bir kısmının ise anlamlarla ilgili olduğunu belirtir ve "aktarılan isimler"i de bu açıdan inceler. Burada, aktarılan isimlerle ilgili olarak, "cins", "tür", "cevher", "araz", "namaz", "rukû" ve "sucûd"u örnek olarak zikreder. İlk vazedildiklerinde halk nezdinde çoğunluğun bildiği belli anlamlara delalet eden bu ve benzeri isimler, bir ortaklık bağintısıyla, farklı ilim ve sanat alanlarına başka anlamları ifade etmek üzere aktarılırlar³⁰. Burada, yanılmayı önleme bakımından belirtilmesi gereken husus şudur ki, aktarılan isimler, müstear isimlerle birlikte, müstear isimlerden farklı olarak, ifade ettikleri anlamlara gerçek isimler olarak delalet ederler. Mesela cevher lafzı, hem ilk anlamında hem de felsefe terimi olarak ifade ettiği anlamda, müstear olarak değil, gerçek isim olarak kullanılır. Müstear isim ise, gerçekte başka bir şeyin ismi iken istiare yoluyla başka bir anlamın ismi olarak kullanılır. Dolayısıyla

²⁸ Fârâbî, "Kitâbu'l-İbâre", I, 143-144; (nşr. Danişpejuh), I, 94; İsim ve isim sınıflarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Özpilavcı, Ferruh, Fârâbî'nin Önerme Anlayışı, İstanbul 2015, s. 129 vd.

²⁹ İbn Bâcce, Talik alâ İşâgûcî, (nşr. Danişpejuh), III/24, (nşr. Fahri), s. 34.

³⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*, el-Mantık inde'l-Fârâbî, (nşr. el-Acem), II, 133; (nşr. Danişpejuh), *el-Mantıkıyyat inde'l-Fârâbî*, I, 198.

müstear isimler sadece şiirin ve retoriğin alanında kullanılabilir³¹. Mecaz ve istiarenin felsefe, cedel ve safsata alanlarında vaki kullanımları arizidir³².

El-Fusûlu'l-Hamsé'nin birinci faslının amacı bağlamında özetle şunu belirtmek gerekir ki, sanat öğrenimine yönelen öğrencinin, isimlerin türleri ve anlamla ilişkileri hakkında bilgi sahibi olması, müstear, müşterek ve menkul isimlerin delaletleri bağlamında teknik anlamla ilk anlamı, hakiki anlamla mecazi anlamı ayırt etmesi gerekir. Aksi takdirde bunlar, “şeyin anlaşılması esnasında insanı yanılgıya sevk ederek amaçlanan şeyin yerine isimde ona ortak olan şeyi anlar. Böylece her iki şeyi de kapsayan bir anlam tasavvur ederek iki şeyin tek bir şey olduğunu düşünür. Öyle ki, bunun alınmasıyla ötekinin alınması arasında bir fark bulunmadığını zanneder. Bu

³¹ Fârâbî, “Kitâbu'l-İbâre”, I, 143.

³² Fârâbî, Kitâbu'l-Hurûf'ta lafızların kullanımıyla ilgili görüşünü şöyle ifade etmektedir: “Hitabet ve şiirde lafızlar her iki türde de (yani hem hakiki hem de mecazi anlamda) kullanılır. Felsefe, cedel ve safsatada ise lafızlar yalnızca ilk olarak vazedildikleri anlamlara delalet etmek üzere kullanılır. Safsatada kullanılan istiare ve mecaz, söz konusu lafızların kullanıldıkları şey hakkında ilk baştan beri vazedilmiş olarak kullanıldıklarını vehmettirmek amacıyla kullanılırlar. Safsatada kullanılan istiareli lafız, istiareli olarak değil, ilk vazdaki olarak kullanılır. Öyleyse safsatada istiareli lafız ancak bilaraz kullanılır. Bundan dolayı onunla hitap edildiği esnada kullanılır. Cedelde ise istiarenden ancak soru ve cevap esnasında sözü süslemek için az bir şey kullanılır. Fakat o, bizatihi ve doğrudan cedeli olarak değil, bir vakitte ona ihtiyaç duyulması nedeniyle kendisinden bir şeyin kullanıldığı bir hatabi olarak kullanılır. Bu tıpkı bir insanın hitap ettiği, öğrettiği veya tartıştığı esnada bir şiir beytini bizatihi ve birincil olarak o sanattan olduğu için değil, bilaraz ve ikincil olarak örnek getirmesi gibidir. Oysa felsefenin bütün kısımlarında bir lafız ancak ilk olarak vazedildiği anlama delalet etmek üzere kullanılır, yoksa istiare edildiği, mecazi olarak kullanıldığı veya kendisini ifade eden ibarede müsamaha gösterildiği anlamına delalet etmek üzere kullanılmaz. Biz, meşhur lafızların delalet ettiği şeyleri düşündüğümüzde onlardan her birinin birbirimize hitap ettiğimiz esnada meşhur anlamlara delalette -ki o lafızlar ilk olarak bu meşhur anlamlara delalet etmek üzere vazedilmiştir- kullanıldığı yerleri düşünürüz. Bunlar içinde felsefi anlamlara nakledilenlerin, nakilden sonra istiare, mecaz ve müsamahayla kullanıldıkları anlamları değil, ilk olarak delalet etmek üzere nakledildikleri anlamları alırız. Çünkü pek çok anlam, onların ilk olarak nakledildikleri felsefi anlamlarla ilişkili ve onlara benzer. Zira bu, ilk başta genele ait anlamlara delalet eden, sonra nakledilip bu anlamların yanı sıra felsefi anlamlar için kullanılan, ardından da hatipler, şairler ve başka insanlardan bir grubun alıp felsefi anlamlara benzeyen veya bir şekilde istiare, mecaz ve müsamaha yoluyla felsefi anlamla da ilişkili olan başka anlamlara delalet etmek için kullandığı meşhur lafızların çağuna ilişir”. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 98-99.

durumda zihin belli bir anlamda karar kılmayarak bu ismin verildiği şeylerden rastgeleni alır"³³.

İkinci Fasıll'in³⁴ konusu, İbn Bâcce'nin de belirttiği gibi, "bilinen şeyler" yani, hüküm bildiren ve yerine göre öncül veya önerme durumunda bulunan ifadelerdir. Her sanat, doğal olarak, tasavvurların yanında tasavvurlarla oluşturulan tasdikleri de içerir. Pedagojik açıdan önemli olan şey, öğrencinin tasdik sınıfları hakkında doğru bir kavrayışa sahip olmasıdır. "Çünkü sanat öğrenmeye başlayan kişi tasavvur ettiği şeylerle ilgili olarak tasdike de muhtaçtır"³⁵. Fârâbî'nin bu Fasılda üzerinde durduğu öncüller, kendileriyle ve kendilerinde bilinen ve tasdik edilen öncüllerdir.

Fârâbî bu çerçevede insanda var olan veya insan tarafından bilinen³⁶ şeyleri iki temel kategoriye ayırmaktadır. İlki, çıkarım, düşünüp taşınma gibi herhangi bir düşünme faaliyetine ve bir kıyasa dayalı olmaksızın oluşan veya var olan bilgiler; ikincisi ise, düşünme, araştırma ve dolayısıyla bir kıyasa dayalı olarak elde edilen bilgilerdir. İbn Bâcce, burada, düşünüp taşınma, istinbat ve istidlalin, düşünmenin türleri olarak alındığını belirtir ve düşünmeyi yani fikri de, "zihnin, bir bilinenen kalkarak bir bilinmeyenin bilgisine ulaşması" şeklinde tarif eder.³⁷ Farabî'nin bu fasılda ele aldığı bilgiler, ilk kategoriye oluşturan, yani kendileri ile bilinen, bir düşünme ve istidlal süreci sonunda oluşmayan ama her tür düşünmenin ilkesi ve her tür tasdik dayanağı konumunda bulunan temel bilgilerdir. Bu niteliğe sahip bilgiler vardır, zira Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'in ilk cümlesinde ifade ettiği gibi "düşünmeye dayalı/zihinsel her öğretim ve her öğrenim, daha önce var olan bir bilgidен meydana gelir"³⁸. Çünkü bir taraftan, bir şeyin yokluktan meydana gelmesi mümkün değildir, bir taraftan da, hem her bilginin bir önceki bilgiye dayalı olması hem de sonsuzca geri gidişin imkansızlığı sebebiyle birtakım ilk bilgilerin olması zorunludur.

³³ Fârâbî, *Kitabu'l-Emkinetü'l-Mugallita*, II, 133; (nşr. Danişpejuh), I/198; Metin farklılıkları için Bkz. *Mecmûatu'r-Resâil*, Millet (Feyzullah Efendi), 172 a.

³⁴ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", (nşr. el-Acem), I, 64-66.

³⁵ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse", (nşr. Fahri), s. 34.

³⁶ "Bilgi" hem tasavvur için hem de tasdik için kullanılan bir terimdir: "Bilgiler tasavvur ve tasdik olarak iki sınıftır". Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, (nşr. ve çev. Ö. Türker Ö. M. Alper), 2. Baskı, İstanbul 2012, s.1.; "Bilgi (ilm)" adı, daha önce de dediğimiz gibi, genel olarak iki anlamda kullanılır. Bunlardan biri tasdik, diğeri ise tasavvurdur". Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s.7; Bu ikisinin yanında "bilgi" terimi, tasdik içermeyen inanç için de kullanılır. İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse", (nşr. Fahri), s. 34.

³⁷ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse", s. 34.

³⁸ Aristo, "Kitâbu'l-Burhân", (çev. Ebu Bişr Matta b. Yunus), *en-Nassu'l-Kâmil li Mantıki Aristo*, (nşr. C. Cehami-R. el-Acem), Beyrut 1999, I, 425; Bu kuralın müzik ilmi bağlamında ifadesi için bkz. *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*, I, 83, (thk. Gattas A. Haşebe), Kahire 2009; ayrıca bkz. Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 74.

Fârâbî'ye göre, bu nitelikteki bilgiler, yani "bir kıyas sonucunda oluşmayan önermeler"³⁹ dört sınıftır: Makbulat, yani kabule dayalı olanlar; meşhurat, yani yaygın olarak kullanılanlar; mahsusat, yani duyulurlar ve son olarak da ilk düşünülürler.⁴⁰ İbn Bâcce'ye göre, "bu dört sınıf, bilgilerine, kendilerinin dışındaki bir bilinenden kalkılarak ulaşılmaksızın, kendileri ile bilinirler. Bunların dışındakiler ise, ancak bir düşünme ile bilinir. Açıktır ki, bir düşünme ile bilinen şeyden önce, bu şeyin bilgisine kendisi vasıtasıyla ulaşılan bir ön bilinenin olması gerekir. Şayet bu ön bilinen, söz konusu dört sınıftan biri çerçevesinde, kendisi ile bilinen bir şeyse, işlem sona erer, aksi takdirde yine bir ön bilinene ihtiyaç duyulur. Ama işlem sonsuzca sürmez, çünkü bu durumda, meçhul olanın asla bilinmemesi gerekirdi. Şu halde, meçhul olanın bilinmesinde, söz konusu dört sınıftan birinin onu önceleyen bir bilinen olarak veya sonunda kendisine çözüleceği ve onda duracağı bir şey olarak bulunması zorunludur. Dolayısıyla bu dört şey, düşünmenin/nazarın ilkeleridir. İlk düşünülürler ve duyulurlara dayalı olarak bilinenler ise, burhanın ilkeleridir"⁴¹.

Fârâbî, meşhur önermelerle (meşhûrât) ilgili olarak şöyle bir çerçeve çizmektedir: "Meşhur/yaygın olanlar (meşhûrât), bütün insanlar arasında veya onların çoğunda veya onların bilgili ve akıllı olanları arasında veya bu sonuncuların çoğunda, başkalarının hatta tek bir kişinin bile karşı çıkmayacağı tarzda yaygın olarak bulunan görüşlerdir. Mesela, 'ebeveyne iyilik yapmak bir vecibedir'; 'nimet verene teşekkür etmek güzel, nankörlük etmek çirkindir'. (Meşhur olanlar, yine) her bir sanatın erbabı veya onların mahir olanları nezdinde, mesela doktorlar veya onların mahir olanları nezdinde yaygın olanlardır"⁴². Fârâbî'nin kabule dayalı önermelere ilişkin

³⁹ Fârâbî, Kitâbu'l-Kiyâs, *el-Mantık İnde'l-Fârâbî*, (nşr. el-Acem), Beyrut 1986,II, 18; Fârâbî, *el-Fusûlu'l-Hamse'* den farklı olarak, *Kitâbu'l-Kiyâs'ta*, "bilinen şeyler" yerine "önermeler" ifadesini kullanmaktadır

⁴⁰ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", (nşr. el-Acem), I, 64.

⁴¹ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse", (nşr. Fahri), s. 35; (nşr. Danişpejuh), III, 25.

⁴² Fârâbî, *el-Fusûlu'l-Hamse*, I, 65; Fârâbî *Kitabu'l-Cedel'de*, diyalektik kıyasların öncülleri olan meşhur önerme sınıflarını şöyle sıralamaktadır: "Onların ilki, bütün insanların nezdinde meşhur olanlar veya geride kalanların muhalefeti olmaksızın insanların çoğu nezdinde meşhur olan görüşlerdir. Sonra, bunun ardından insanların âküllerinin, âlimlerinin ve filozoflarının tamamının nezdinde, halkın muhalefeti olmaksızın meşhur olan görüşler veya halkın muhalefeti olmaksızın onların çoğu nezdinde meşhur olanlar veya onların çoğu nezdinde, hem onların geride kalanlarının hem de halkın muhalefeti olmaksızın meşhur olan görüşlerdir. Sonra soyluların ve mahareti ile meşhur olanlarının nezdinde, bunlardan ve başkalarından hiçbir kimsenin muhalefeti olmaksızın meşhur olanlardır. Sonra, sanatların her birinde ortaya çıkarılmış olup, sanat erbabının icma ettiği görüşler. Sonra, kendisine hiçbir kimsenin muhalefet etmemesi durumunda, her sanat

tarifi de şöyledir: "Kabule dayalı olanlar (makbûlât), muteber olan veya muteber olduğu düşünülen bir kimseden kabul edilerek alınan görüşlerdir"⁴³.

Görüldüğü üzere, meşhur niteliğindeki önermelerle kabule dayalı önermelerin gerçeklikleri, genel olarak, geniş veya dar anlamda toplumsal onaya dayalıdır. Bu tür önermeler, prensip itibarıyla, bireysel bir deneyim veya zihinsel bir basirete dayalı olarak akılda temellendirilmiş önermeler değildir. Aksine onların meşruiyet zeminini "tanıklık" oluşturmaktadır.

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da, meşhur ve makbul kategorisine dahil olan bütün önermelere ilişkin tasdik tanıklığı/şehadete dayalı olarak gerçekleştiğini belirtir ve kabule dayalı önermelerle meşhur önermeler arasındaki farkı da, tanıkların niceliğine indirger. Buna göre, kabule dayalı önermeler, muteber/otorite addedilen tek bir kişinin veya tek bir cemaatin otoritesine dayalı iken, meşhurat kabilinden önermeler, bütün bir toplumun veya kahir ekseriyetin onayını alan ve yaygın olarak kullanılan önermelerdir. Ama her durumda söz konusu önerme türlerinin her ikisi de, objede temellendirilmiş bir kesinlik arz etmez.⁴⁴ Bununla kastedilen şudur ki, tanıklığa dayalı olarak alınan görüş ve önermelerde tasdik yani zihinsel onay, ne insanın kendisinin "zihin basireti" ile gerçekleştirdiği bir düşünme sürecine ne de "gerçeğe uygunluk" ilkesine dayanır. Bilakis, tanıklığa ve tanıklara güvene dayalı olarak alınan görüşler, "kendileri hakkında, insanların tamamının onları böyle kabul etmiş olmasının ötesinde herhangi bir şey bilinmeksizin, sadece birtakım görüşler olarak alınır". Burada tanıkların yani müttetiklerin sayısı, güvenilirlik ve kabule ilişkin yaygınlık, zihinsel tasdiki etkileyen yani güçlendiren veya zayıflatan en mühim

erbabından maharetli birinin ortaya çıkardığı veya kabul ettiği görüşler... İşte bunlar diyalektik öncüllerin sınıflarıdır. Onların en üstünü, herkesin veya çoğunluğun nezdinde meşhur olanlardır. Öyle ki, filozofların, akıl erbabının, ilim adamlarının ve güvenilir kimselerin görüşlerinin diyalektik öncüller yapılmasının sebebi, herkesin veya çoğunluğun nezdinde, bunların görüşlerinin kabul edilmesi ve bunlara güvenilmesi gerektiğinin meşhur olmasıdır. Aynı şekilde sanatlara özgü görüşlerin diyalektik öncül yapılmasının sebebi, herkeste, insanın bilmediği şeyde bilen görüşünü alması gerektiğinin meşhur olmasıdır. Her sanat erbabından mahir olanların görüşlerinin kabul edilmesi de, bundan dolayıdır. Bilmemiz gerekir ki, filozoflar, âlimler, sanat erbabı ve onların mahir olanları, görüşlerini ya kıyas yoluyla veya tecrübe yoluyla elde ederler. Fakat onların görüşleri, kıyas veya tecrübe ile idrak edilmiş şeyler olmaları bakımından diyalektik öncüller olarak alınmazlar. Aksine söz konusu kişilerin görüşleri olmaları yönüyle alınır." Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel, el-Mantık inde'l-Fârâbî*, (nşr. el-Acem), Beyrut 1986, III, 65-67; aynı eserin farklı neşri için bkz. *el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî*, (nşr. Danişpejuh), I, 410-412

⁴³ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I, 64-65

⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 2 vd.

faktördür.⁴⁵ Özleri bakımından kesinlik taşımayan veya kesinlikleri test edilmemiş olan bu tür önermeler, diyalektikte ve retoriğin kimi formlarında olduğu üzere, bazı düşünme biçimlerinin, tasdik türlerinin ilkeleri olarak alınabilirler.

Fârâbî duyulurlar ve ilk düşünülürleri de şu şekilde belirtmektedir: Duyulurlar (mahsûsat), beş duyu organından birisiyle idrak edilenlerdir. Mesela, “şu Zeyd oturuyor” ve “şimdi gündüz vaktidir. İlk düşünülürler (el-makûlâtü'l-uval), (öyle bilgilerdir ki) nefislerimizi işin başından itibaren sanki onların bilgisine sahip olarak yaratılmış ve onların kesinliği ve başka tarzda olmalarının mümkün ve caiz olamayacaklarının bilgisi üzere şekillendirilmiş olarak buluruz; fakat bunların işin başında bizde nasıl oluştukları ve nereden elde edildiklerini bilmeyiz. Mesela, “her üç, tek sayıdır”, “her dört, çift sayıdır”, “bir şeyin parçası, o şeyden küçüktür”, “her bütün parçasından büyüktür”, “başka bir miktara eşit olan iki miktar birbirine eşittir” ve benzerleri.⁴⁶

Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*'da, bir kıyasa dayalı olmaksızın zorunlu kesinlik oluşturan tümel önermeleri, tabii olarak var olanlar ve tecrübeye dayalı olarak var olanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Meşhur olanlarla kabule dayalı olanların başkalarının tanıklığına dayalı olmasına karşın, tabii olarak var olan önermeler insanın doğrudan kendi içinde gördüğü, bulduğu önermelerdir. Duyuma dayalı önermeler de yine insanın bizzat kendi deneyimi doğrultusunda oluşturduğu önermelerdir.⁴⁷

Fârâbî, tabii olarak oluşan önermelerle ilgili olarak şu belirlemeleri yapar:

a. Onların bilgisine sahip olmadığımız ve bu nedenle onları bilmeyi arzu ettiğimiz hiçbir an yoktur.⁴⁸

b. Çünkü onlar, bizim için hiçbir zaman bilgisi amaçlanan, araştırma konusu yapılan şeyler (matlup) olmamıştır.⁴⁹

d. Bilakis onlar başından itibaren zihnimizde var olan ve hiçbir zaman kendilerinden ayrı olmadığımız ve sanki tabiatımızda var olan bilgilerdir.⁵⁰

⁴⁵ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Cedel*”, III, 17

⁴⁶ Fârâbî, “*el-Fusûlu'l-Hamse*”, I/65;

⁴⁷ Metin şöyledir: “Doğal olarak elde edilenler, nereden ve nasıl elde edildiğini bilmeksizin, herhangi bir zaman diliminde onları bilmediğimizi idrak etmeksizin, onların bilgisini elde etmeye yönelik bir istekte bulunmaksızın ve herhangi bir zaman dilimi içerisinde onları asla bir araştırma konusu yapmaksızın elde ettiğimiz öncüllerdir. Dahası, nefislerimizi, başlangıcımızdan itibaren sanki onlarla birlikte yaratılmış buluruz; sanki onlar bizim için doğuştandır da onlardan yoksun kalamayız. Bunlar, insana ait doğal ilk öncüller olarak ve yine ‘ilk ilkeler’ olarak isimlendirilir.”, Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 5

⁴⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 23

⁴⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 23

a. Bunlara ilişkin olarak bizde oluşan kesinliğin nereden ve nasıl oluştuğunu bilmiyoruz.⁵¹

e. Bu nedenle, zihinlerimizde onlara ilişkin olarak var olan kesinlik ve başka türlü olmalarının imkansızlığına dair bilgi fitridir, tabiidir.⁵²

f. Şu halde, onların aklen inkar edilmeleri mümkün değildir.⁵³

Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*⁵⁴ adlı eserinde, müziğin bilimsel/burhani temellerini gösterirken, müzik ilminin ilk ilkeleri çerçevesinde, doğal olarak, "ispatın kesinlik taşıyan ilk ilkeleri"ni inceleme konusu yapar ve bu çerçevede, *İkinci Analitikler'e* atıfta bulunarak, onların "kendilerini oluşturan parçaların bireylerinin duyumuna dayalı olarak zihinde hasıl olduğunu" belirtir. Bazı ilkelerle ilgili olarak söz konusu bireylerin "az bir kısmının" duyumsanması ilkenin zihinde oluşması için yeterli olurken, bazı ilkelerin oluşması için ise, bu ilkeleri oluşturan parçaların bireylerinin daha fazlasının duyumsanması gerekli olabilmektedir.⁵⁵ Bu aşamada şunu söyleyebiliriz ki, Fârâbî'ye göre, "bu tümel öncüllerin büyük bir kısmından öyle anlaşılmaktadır ki, onların bireyleri, duyulurdur"⁵⁶. Bununla beraber Fârâbî, şunu daha sarıh bir biçimde belirtmektedir ki, söz konusu ilk ilkelerin zihindeki varlığı için duyumu yeterli görmek kesinlikle yanlıştır. Zira duyusal algı, duyulur nesnenin bütün bireylerinin değil sınırlı sayıda örneklerinin algısıyla oluşur. Sınırlı sayıda bireyin duyumundan ise tümel önermeler oluşamaz. Ama gerçekte zihinde kavradığımız bir tümel önermenin duyusal zeminini de, bu tümeli oluşturan parçaların duyulur fertlerinin söz konusu kısmi idraki oluşturmaktadır. Bu da kendi başına tümel önermeyi oluşturmadığına göre, tümel önermenin oluşması için zihne ait başka bir fiilin işin içine girmesi gerekir. "Duyulurlarla ilgili olarak

⁵⁰ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I/65; Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 23; Fârâbî, *Kategoriler'de* de, ilk bilgilerin insanda tabii olarak var olduğunu ve insanın onlara fitratan sahip olduğunu belirtmektedir. Fârâbî, "Kitâbu Katâğuryâs ey el-Mekûlât", I, 99, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, (nşr, el-Acem), Beyrut, 1985.; et-Tenbîh'teki ibare şudur: "Hiçbir kimsenin bilgisinden yoksun olmadığı bu şeylerin tamamı, varlığının başından itibaren insanın zihninde tabii/garizi olarak bulunur". Fârâbî, *Risâletu't-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde*, (nşr, S. Halifat), Amman 1987, s. 234,

⁵¹ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I, 65; Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 23.

⁵² Aynı yerler.

⁵³ Bu özellik et-Tenbîh'te şöyle ifade edilir: "Bir insan bunları inkar ettiğinde, onları sadece dili ile inkar edebilir, yoksa zihni ile onları inkar etmesi mümkün değildir. Çünkü onda onların zıtlarına dair tasdik oluşması mümkün olmadığı gibi bunlara ve benzerlerine ilişkin tasdik oluşmaması da mümkün değildir.", Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 233.

⁵⁴ Burada müzikle değil, bu eserde konumuzla ilgili olarak verilen bilgilerle ilgilendiğimizi belirtelim.

⁵⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*, I, 92.

⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 5.

şu ortaya çıkmaktadır ki, nefsin, onları duyumsamamızın ötesinde bir 'fiil'i vardır". Bu fiil sayesinde zihinde bu önermelerin konularını kapsayan ve duyumsadıklarımızı da duyumsamadıklarımızı da kuşatan yargılarda bulunmamızı mümkün kılan tümeller oluşmaktadır⁵⁷.

Kitâbu'l-Burhân' da nefse atfedilen fiil, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr'* de "akla has belli bir fiil" şeklinde verilmektedir. Kesin ispatların parçalarını oluşturan şahıslar önce duyulur sonra da tahayyül edilir şeyler olarak zihinde belirince, bunların hepsi üzerinde akla özgü bir etki/fiil gerçekleşir ki, bu da onların her birini birbirlerinden ayırmak (ifrad) ve sonra birleştirmektir. Bu ayırma ve birleştirme fiili yanında akılda, sözü edilen terkiplle oluşmuş bütün üzerinde yargıda bulunmayı ve ondan elde edilebilecek kesinliği elde etmeyi mümkün kılan "tabii bir güç/kuvvetun tabiiyyetun" bulunmaktadır⁵⁸. Şu halde, "kesinlik/et-teyakkun akla has bir fiildir ki, akıl bu fiilini duyumlar yoluyla kendisine gelen şeyler üzerinde gerçekleştirir". Kesinliğe ulaşmak aklın bir fiiliyle gerçekleşir. Zira duyunun, şey üzerine ve şeyin tamamı üzerine, *İkinci Analitikler'* de tanımlandığı şekliyle, kesin yargıda bulunması imkansızdır. Şu halde aklın duyum üzerinden intikal eden verilerle yetinmesi söz konusu değildir. Şayet akıl bunlarla yetinmiş olsaydı asla bir kesinliğe ulaşamazdı.⁵⁹

Fârâbî, söz konusu ilk öncüllere ilişkin kesinliğin, aklın "istediği zamanda ihtiyari olarak" gerçekleştirdiği bir fiil olmadığını⁶⁰ özellikle belirtmektedir. Çünkü kesinlik akılda doğal olarak bulunan yetide, planlanan bir süreç içerisinde herhangi bir tercihe dayalı olmaksızın, kendiliğinden gerçekleşir. Şöyle ki, duyudan gelen verilerle ilgili olarak, akıl bu güç sayesinde kesin yargıda bulunabiliyorsa, kendisinde doğrudan, ansal ve sezgisel olarak nitelendirebileceğimiz bir tarzda, bir kesinlik oluşur, bulunamıyorsa bu kesinlik gerçekleşmez. Nitekim bu kesinlik bazı şeylerle ilgili olarak ilk hissedildiklerinde gerçekleşir. Bazı şeylerde de, akıl kesin hüküm verme gücüne, bu şeylerin farklı konularda defalarca duyumsanmasından sonra ulaşır. Bu açıdan zihinde tam kesinliğin öncesinde var olan ve kesinlik değil zan ifade eden çeşitli kabul/güven aşamalarından söz edilebilir ve şu halde ilk öncüllerin zihinde belirmesi, zihnin duyulurlarla ilişkisi çerçevesinde farklılık arz eder.⁶¹

Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr' de yer alan ilgili pasajlarda, kıyasa dayalı olmaksızın oluşan söz konusu ilk ilkelerin kökenine dair birtakım açıklamalar yer almaktadır. Şöyle ki, yukarıda da değinildiği üzere, duyusal

⁵⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 24

⁵⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr*, I, 92-93.

⁵⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr*, I, 93.

⁶⁰ *Kitâbu'l-Burhân'*daki ifadeyle "...onların bilgisini elde etmeye yönelik bir istekte bulunmaksızın..." Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 5.

⁶¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 5-6

veri hakkında akıl kesin yargıda bulunmaya güç yetirirse, kendisinde kesinlik oluşur. Eğer buna, yani duyumsanan şey hakkında kesin yargı oluşturmaya güç yetirmezse, bu şey hakkında nefste oluşan şey, aklın ona ilişkin olarak sahip olduğu güven mertebesinde bir tür zan olarak kalır, yani onun hakkında tam bir kesinlik oluşmaz. Zan mertebelerinin en aşağısı, aklın, duyumun sağladığı yargıdan oluşan güvenin ötesine geçemediği mertebedir ki, insan bazı şeyleri (eşhas) dünyaya ilk geldiğinde ve gelişim sürecine girmeye başladığı ilk anlarda hisseder. Hissedilen bu şey, bu aşamada mevcut olduğu kadarıyla duyumdan akla gelir. Aklın da, gelişim aşamalarının bu ilk safhasında, bu şey hakkında, insanın henüz bilincinde olmadığı bir tarzda, kendine has fiilini yerine getirme gücüne sahip olması imkansız değildir. Bu şekilde aklın gelişimi doğrultusunda bu bilinç de gelişimini sürdürür. Sonraki aşamalarda insan, zihninde oluşan fark etmesini mümkün kılacak bir duruma ulaştığında, kendi zihninde, kesin olarak bildiği birtakım bilgi nesnelere (umûrun ma'lûmetun) bulur. Fakat insan, bunlara dair kesinliğin nasıl ve ne zaman oluştuğunun farkında değildir. Yani bu bilgilerin insan zihninde meydana gelmesi, herhangi bir iradi belirleme olmaksızın, tamamen zihinsel yetilerin gelişimi ve aklın doğal işleyişi içerisinde gerçekleşir. Öyle bir şekilde ki, onların ilham türü şeyler olduğu ve oluşumunun başlangıcında insanla birlikte yaratılmış doğalar olduğu zannedilir.⁶²

Bu açıklamalardan anlaşılmalıdır ki, köklerini Platonda bulan doğuştan ideler teorisini geçerli bir açıklama olarak görmeyen Fârâbî, özellikle mantık çalışmalarında Aristocu anlayışı devam ettirerek tümelin insan zihninde hasıl olmasını bireylerin duyumuna bağlı olan aklın doğal etkinliğine dayandırmaktadır. Bununla beraber, duyusaldan düşünülür tümel kavrama geçişte tam olarak açıklayamadığımız kapalı bir alan da bulunmaktadır ki, Fârâbî bunu "aklın kendine has fiili" kavramıyla izah etmeye çalışmaktadır.

Fârâbî, *et-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde* adlı eserinde ilk ilkelere dair çok mühim ve kuşatıcı birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Toparlayıcı olması bakımından paragrafı tam olarak vermek istiyoruz: "Bilgisi insanda var olan şeylerin (a) bir kısmı, zihni sağlıklı olan hiçbir kimsenin bilgisinden yoksun olmadığı bilgilerdir; mesela, 'şeyin bütünü, bir kısımdan daha çok ve daha büyüktür', 'insan at'tan başkadır' vb. Bunlar meşhur bilgiler ve kendinden bilinen ilkler (el-evâyilü'l-müteârefe) olarak adlandırılır. Bir insan bunları inkar ettiğinde, onları sadece dili ile inkar edebilir, yoksa zihni ile onları inkar etmesi mümkün değildir. Çünkü onda onların zıtlarına dair tasdikini oluşması mümkün olmadığı gibi, bunlara ve benzerlerine ilişkin tasdikini oluşmaması da mümkün değildir. (b) (İnsanın bileceği şeylerin) bir kısmı da bazı insanların bilip bazılarının bilmeyeceği şeylerdir ki, bunların bir kısmı kolayca bilinirken bir kısmı ise deneyimden (tederrüb) sonra ve düşünmeye

⁶² Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*, I, 93-94

ilişkin bir gayretle bilinir. Bunların özelliği herkesin bilmesine açık olmayıp, düşünme ile bilinmektedir. Fakat bunların bilgisine de, hiçbir kimsenin bilgisinden yoksun olmadığı söz konusu ilk bilgilerle ulaşılır. Mantık sanatı, herhangi bir sanat yoluna girmek için başlanması gereken ilk şey olduğuna göre, ona (mantık sanatına) kendileri ile başladığımız ilk bilgilerin insan tarafından en baştan bilinen şeyler olması ve bunlardan hiçbir kimsenin yoksun olmaması gerekir... Hiçbir kimsenin bilgisinden yoksun olmadığı bu şeylerin tamamı, varlığının başından itibaren insanın zihninde tabii/garizi olarak bulunur. Ne var ki insan (a) kimi zaman zihninde oluşan şeyin farkında olmayabilir. Ama ona delalet eden lafzı duyunca, o zaman, onun, zihninde bulunduğunu fark eder. Aynı şekilde (b) kimi zaman da söz konusu şeyler, insanın, zihniyle onların her birini kendi bireyliği içerisinde göreceği şekilde (değil de), zihinde birbirinden ayrılmamış olarak bulunurlar. Fakat insan onlara delalet eden farklı lafızları duyduğunda onları zihninde ayrı ve ayrımış olarak görür"⁶³.

Görüldüğü gibi, Fârâbî, insan zihninde doğal (garîzi) olarak bulunan söz konusu bilgilerin, bilinç düzeyine çıkmasını, dış uyarıcı olarak işitme duyumuyla ilişkilendirir. Şöyle ki, insan bazı durumlarda, zihninde bulunan şeyin varlığını, bu şeye delalet eden lafzı duyduğunda fark eder. Dolayısıyla, Fârâbî burada da, ilk düşünülürlerin kavranmasında, duyumu şart koşan yaklaşımını sürdürmektedir. Burada belki de işin pedagojik boyutunu dikkate alarak, genel olarak duyumdan değil de, işitme duyumundan bahsetmektedir. Öte yandan, söz konusu şeylerin, zihinde, kendi bireyselliklerini elde etmemiş olarak bulunuyor olmaları durumunda, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr*'de belirtilen bireyleştirmeye benzer bir tarzda, zihnin, toplu ve kapalı olarak bulunan anlamları, ayrı olarak görmesinden bahseder. Bu durumda, yine söz konusu şeylere delalet eden farklı lafızların işitilmesi, onların zihinde ayrı anlamlar olarak ayrışmasına yol açar ve sonuçta, "insan, zihni ile onların her birini, kendi bireyliği içerisinde (ayrı birer birey olarak) görür"⁶⁴. Burada zihne atfen kullanılan "görme" fiili, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr*'in "akıl kendine has fiili" ile karşılaştırılabilir. Buna göre, zihin veya akıl, sonuçta kendi içinde mündemiç olanı görmekte ve bunu, ayırma ve birleştirmeden ibaret olan kendine has bir fiil ile yapmaktadır. Ama aklın görmesinin ve kendine has fiilini gerçekleştirmesinin, kendi dışında bir şartı

⁶³ Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 233 vd.

⁶⁴ Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 234-235; Dolayısıyla, özellikle, sanatın öğretimiyle ilgili olarak, anlamların öğrencinin zihninde ayrışması, ayrı olarak tebeyyün etmesi ve böylece sağlam bir zeminde doğru bir öğrenimin gerçekleşmesi bakımından terminolojinin belirlenmesine yönelik çalışma büyük bir önem arz etmektedir ki, *el-Elfâzu'l-Müstameletü fi'l-Mantık* isimli eser de bir bakıma bu amaçla yazılmıştır.

vardır ki, o da duyumdur. Her durumda Fârâbî'nin, Aristotelesçi epistemolojinin ilkelerine bağlı kaldığı söylenebilir.

Fârâbî'ye göre, bir kıyasa dayalı olmaksızın zorunlu kesinlik oluşturan tümel önermelerin bir kısmı da "tecrübeye dayalı" olarak var olur. Öyle görünmektedir ki, tabii olarak var olanlarla tecrübeye dayalı olarak var olanların dahili ve harici kökleri aynıdır. Yani her iki grup önerme de, dışsal olarak duyumla ilgili iken, içsel olarak da aklın kendine has bir fiili sayesinde kesinlik kazanır. Aralarındaki temel fark ise, doğal olarak oluşan önermelerde, adından da anlaşılacağı üzere, iradi bir belirlenim, planlı ve kasıtlı bir yönelim söz konusu değilken, bu ikinciler yani tecrübeye dayalı olarak var olanlar planlı ve maksatlı bir yönelim içerisinde kesinlik kazanır. Bazı şeylerle ilgili olarak, diyor Fârâbî, kesinliğin oluşması, yani aklın bu şeyler hakkında kendine has fiilini gerçekleştirmesi için, bu şeyler nefiste tamamlandıktan sonra, onların duyusal karşılıklarının kasta dayalı olarak duyumsanmasına ihtiyaç duyulur. Bu bazen tek bir duyumsamayla gerçekleşebilir. Bazı şeylerle ilgili olarak da, aklın kendine has fiilini yapabilmesi için, bir veya iki kez duyumsama yeterli olmaz, daha fazla duyumsamaya ihtiyaç duyulur. Bu duyumsama da kimi zaman tek bir şeyde gerekli şartın oluşması için yeterli olurken, kimi zaman da farklı şeylerde duyumsanmasına gereksinim duyulur ve ancak bu durumda akıl onlardan, yetkin tümeler olarak veya çoğunluk çerçevesinde (ale'l-ekser) kesin öncüller oluşturur. Zorunlu şeylerin ilk ilkeleri ise, *İkinci Analitikler'* de belirtilen şartlar çerçevesinde, aklın, bu ilkelerin yüklemelerinin bütün konularında var olduğuna dair kesinlik elde etmesi anlamında kesindir. Burada şöyle bir soru ortaya çıkabilir. Bütünü ifade etmeyip çoğu kapsayan ilk ilkeler ne tür bir kesinliğe sahiptir? Fârâbî'nin cevabı şudur: Akıl, bu ilkelerin yüklemelerinin (a) konularının çoğunda veya (b) konularının tamamında, çoğu zaman; ya da (c) konularının çoğunda, çoğu zaman var olduğuna kesin olarak hükmeder. Ama bu zannı galip değildir. Zannı galibin ifade ettiği inançta, inanılan şeyin inanıldığı şeklinde olmama imkanı varken, çoğunlukla var olan şeyin, çoğunlukla var olduğuna dair inançta böyle bir imkan yoktur.⁶⁵

Aklın, duyumdan kendisine gelen şeylerde, kendine özgü fiilini gerçekleştirip söz konusu iki yönden biriyle, yani ya konularının tamamını veya çoğunu kapsayan kesinliklerden biriyle kesinlik elde etmesi için, kasıtlı olarak pek çok şeyi pek çok kez duyumsaması, "tecrübe" olarak adlandırılır.⁶⁶ Dolayısıyla, *Kitâbu'l-Burhân'* da ifade edildiği üzere, tecrübeden oluşan ve bizde tam bir kesinlik meydana getiren tümel öncüller, zihnimizde doğal olarak belirenlerden farklı olarak, az veya çok sayıda tikellerinin, iradi bir yönelimle, kasıtlı olarak duyumsanmasına dayanır.

⁶⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*, I, 94-95

⁶⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*, I, 95

“Çünkü tecrübe, bizde zorunlu kesinlik oluşana kadar tümel öncüllerin yüklemelerinin onların tikellerinin her birinde bulunup bulunmadığını tespit amacıyla söz konusu öncüllerin tikellerini incelememiz ve tikellerin tümünde ya da çoğunda o yüklemnin izini sürmemizdir. Çünkü o hüküm, o türün tümünü kuşatan bir hükümdür”⁶⁷.

Bir kıyasa dayalı olmaksızın bilinen şeylerin bir grubunu oluşturan “ilk düşünülürler”le ilgili olarak, buraya kadar yapılan açıklamalardan şu sonuçları çıkarmak mümkün görünmektedir: Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, söz konusu ilk bilgilerin ontolojik kökleri akılda bulunmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, akıl, potansiyel olarak bu bilgileri, ilkeleri içermektedir. İlm-i Mantık dairesinin dışına çıkarak söylersek, bu şeyler, insan aklına faal akıl tarafından imkan olarak verilmiştir, yerleştirilmiştir⁶⁸. Duyuma sahip olduğu halde, düşünme yetisi olmayan hayvanlarda bu ilkeler doğal olarak yoktur. Şunu da Fârâbî'nin konuyla ilgili tartışmalarından net olarak çıkarabiliriz ki, insanın söz konusu şeyleri “görme”sinin dışsal bir kaynağı vardır ve bu da duyu ve duyumdur. Dolayısıyla bu bilgiler, ancak duyum yetisinin oluşmasından sonra oluşur⁶⁹. Diyebiliriz ki, duyum yetisi bulunmayan bir insanda bahse konu şeylerin ortaya çıkması mümkün değildir. Duyum gerekli ama yetersiz bir ilke durumundadır. Gereklidir, çünkü zihinde var olan tümelin tikelleri duyulurlardır; yetersizdir, çünkü tikel, tikel olarak ancak tikel nitelikli bir şeyin nedeni olabilir. Şu halde, tümelin oluşması, duyumdan daha fazla bir şeyi gerektirir ki, Fârâbî buna “aklın kendine has fiili” demektedir. Bu da, yukarıda da belirtildiği gibi, tikele dair verileri bütüne teşmil ederek kesinlik oluşturmayı mümkün kılan ve aklın doğasında bulunan bir güçten kaynaklanır. Bu fiili sayesinde akıl, duyum yoluyla kendisine gelen parçadan, bu parçanın ilgili olduğu bütüne ulaşır, bu bütünü “görür” ve bütün alternatifleri dışarıda bırakacak bir kesinlikle, onun, gördüğü, bildiği şekilde olduğuna inanır. Bu durumda duyulurun hissi algısı, adeta, karanlık odanın lambasını yakar ve böylece akıl odada olanı kesin olarak görür. Bu şekilde akıl sadece kendisinde bulunan doğal bir yeti ile ve asla yanılmaksızın⁷⁰, mesela, “parçanın bütünden küçük olduğu”na kesin bir

⁶⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 6

⁶⁸ “Faal akıl ... insana ilk olarak bir güç (kuvve) ve bir ilke (mebde) verir. ... Bu ilke, nefsin düşünen kısmında oluşan ilk bilgiler ve ilk düşünülürlerdir”. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Haydarabad 1346, s. 41

⁶⁹ “(Faal akıl) bu bilgileri ve düşünülürleri ona, nefsin duyumsayan parçası ile istek ve nefretin kaynağı olup duyumsayan nefse tabi olan arzu etmeye ilişkin parça oluşuktan sonra verir”. A.y.

⁷⁰ “Bu yetide (nazari akılda), kendisinde oluşan şeylerle ilgili olarak bir hatanın meydana gelmesi mümkün değildir. Aksine onda meydana gelen bütün bilgiler, başka şekilde olması mümkün olmayacak bir tarzda doğru ve kesindir”. Fârâbî, *Fusûlu'l-Medeni*, (nşr. D.M. Dunlop, Cambridge 1961, s. 125,

tarzda hükmeder ve böylece bu kesin tümel öncül onda hasıl olur. Tabiidir ki, bu öncülü oluşturan "parça", "bütün", "büyük" ve "küçük" kavramlarının zihinde kendi bireylikleri içerisinde, ayrılmış olarak bulunmaları halinde, zihin bunları birleştirip bütüne teşmil ederek genel bir hüküm oluşturmaktadır. "Parça bütünden küçüktür"⁷¹ veya "bütün parçadan büyüktür"⁷² önermesi, Fârâbî'nin bu kategoride en çok zikrettiği örnektir. Zira bu öncül, parça-bütün ilişkisi içerisinde kurgulanan ontolojik olsun epistemolojik olsun her bir yapının temelini oluşturmaları bakımından her bir insanın doğrudan kavrayabileceği bir niteliğe sahiptir. Bütünün parçadan büyük olduğunun kesin olarak onaylanması, aynı zamanda eşitlik, farklılık ve özdeşlik kavramlarını da içermektedir. Doğal olarak, düşünmeyi mümkün kılan ana kavramlar özdeşlik ve başkalık ilkeleridir. Parça ile bütünün ilişkisi, her şeyden önce, "parça, parçadır" ve "bütün, bütündür" şeklinde bir kavrayışı zorunlu kılar. İki ayrı şeyden söz etmek için bu iki kavram bir zemin görevi üstlenmektedir ki, bunlara sahip olmayan zihin asla bir yargıda bulunamaz. Fârâbî'nin, özdeşlik ve başkalık bağlamında daha doğrudan değerlendirilebilecek örneği, et-Tenbih'te zikrettiği "insan, at'tan başkadır"⁷³ önermesidir. Bu şu anlama gelmektedir ki, "insan, insandır" ve "at, atır". Aynı şekilde insan, insan olmayan değildir ve at da at olmayan değildir. Büyük, büyük olan olarak, büyüktür ve küçük de, küçük olan olarak küçüktür. Büyük aynı bağlantı içerisinde ve aynı anda küçük olamaz. Küçük de, aynı bağlantı içerisinde ve aynı anda büyük olamaz. Kısaca iki zıddın aynı bağlantı içerisinde aynı anda aynı konuda bir araya gelmesi çelişiktir. Şu halde Fârâbî'nin verdiği örneklerde çelişmezlik ilkesi de doğal olarak bulunmaktadır.

İki şeyin niceliksel ilişkisinde büyük ve küçük olmanın yanında eşit olmak da bir diğer seçenek olarak mevcuttur. Çünkü bir şeyin diğer bir şeyden büyük veya küçük olduğunu söylemek, onların eşit olmadığı düşüncesini de doğal olarak içermektedir. "Parça bütünden küçüktür", dolayısıyla ona eşit değildir ve aynı şekilde "bütün parçadan büyüktür" dolayısıyla ona eşit değildir. Zihnin, eşitlik kavramı üzerinden tam bir

⁷¹ "Bir şeyin parçası olan her şey, o şeyden küçüktür." Fârâbî, el-Fusûlu'l-Hamse, I/65; "Bütünün parçası olan her şey, bu bütünden küçüktür". Kitâbu'l-Kıyâs, el-Mantık inde'l-Fârâbî, (nşr. el-Acem), Beyrut 1986, II, 19.

⁷² "Her bütün parçasından büyüktür" Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", s. 65; Fârâbî, *Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, (nşr. A. N. Nader), 8. Baskı, Beyrut 2002, s. 103; Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 25; "her bir bütün, parçadan büyüktür", Fârâbî, "Şerhu'l-Kıyas", *el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî*, (nşr. M. T. Danişpejuh), Kum 1408, II, 365; "şeyin bütünü, bir kısmından daha çok ve daha büyüktür", Fârâbî, *et-Tenbih*, s. 233.

⁷³ Fârâbî, *et-Tenbih*, s. 233.

kesinlikle onayladığı “belli bir miktara eşit olan miktarlar eşittir”⁷⁴ önermesi de Fârâbî'nin çokça zikrettiği bir diğer örnektir. Bu önerme de, eşitlik kavramı gibi, büyüklük ve küçüklük kavramlarını da bünyesinde bulundurmaktadır. Şu anlamda ki, zihnin böyle bir hüküm verebilmesi için, bu üç kavramın her birini kendi bireylikleri içerisinde kavraması (ifrâd) ve ancak bundan sonra veya bunlarla birlikte bu yargıyı oluşturması (terkîb) mümkün olur. Yine öyle görünmektedir ki, sayıların “tek” ve “çift” kavramları altında sıralanmasında olduğu gibi, onların çarpma, bölme ve toplama işlemlerine sokulmasında da yine bu temel kavramlar, yani parça, bütün, büyüklük, küçüklük, eşitlik, özdeşlik ve farklılık gibi kavramlar genel yargılarda bulunmamızı mümkün kılmaktadır. “Her üç tek sayıdır”, “her dört çift sayıdır”⁷⁵, “her beş on'un yarısıdır”⁷⁶.

Öte yandan zihnin duyumsama üzerinden böyle bir kesinliğe ve görüye ulaşması, eşya ile ilişkimizin öyle bir alelade süreci içerisinde gerçekleşir ki, bunu ne zaman ve nereden elde ettiğimizi bilmeyiz. Çünkü bu süreç, eğer buna süreç adını vermek doğru ise, belli bir kasıtlı duyumsama fiili ile irtibatlı olarak gerçekleşmez. Aksine farkında olmaksızın, hayatımızın ilk ve en erken zamanlarından itibaren, kasta dayalı olmayan bir veya daha fazla duyumsama neticesinde, araştırmaya dayalı ve çıkarımsal olarak değil, ansal ve doğal olarak gerçekleşir.

Fârâbî, tabii olarak oluşan zorunlu kesin tümel öncüllerle, tecrübeye dayalı olarak oluşan zorunlu kesin tümel öncüller arasındaki farkı, birincilerin ne zaman, nereden ve nasıl oluştuklarını bilmeksizin kasta dayalı olmayan bir veya daha fazla duyumsama ile zihinde oluşmalarına karşın, ikincilerin, aynı veya farklı şeylerde, bu kez, kasıtlı bir yönelimle defalarca duyumsanmasında görür. Bu iki tür önermenin ortak yönleri, her ikisinin de bir kıyasa, araştırmaya ve çıkarıma dayalı olmaması, zorunlu kesinlik bildirmesi ve her ikisinin de duyumsamayla irtibatlı olarak oluşmasıdır. Aralarındaki temel farklılık ise, birincilerin, ilgili fenomenal parçalarının yerini ve zamanını bilmediğimiz gayri ihtiyari bir veya daha fazla duyumsanmasına dayalı olarak kavranmasına karşın, ikincilerin, ilgili bireylerinin özel bir yönelimle pek çok defa tekrarlanan duyumsanmasıyla kavranmasıdır. Ama tecrübeye dayalı olsa da bu kategoride yer alan öncüller veya düşünülürler de, bir araştırmaya, kıyasa veya çıkarıma dayalı olarak oluşmaz. Yine, bunlar da öncekiler gibi, aksi mümkün olmayacak bir tarzda kesinlik ifade ederler. Dolayısıyla bunları öncekilerden ayıran şey, haklarında, bütün bireylerini kuşatacak bir kesinlik oluşması için daha fazla duyumsamaya ihtiyaç duymaları ve bu duyumsamaların kasıtlı olarak

⁷⁴ Fârâbî, “el-Fusûlu'l-Hamse”, I, 65; Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 125; Fârâbî, *Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 103.

⁷⁵ Fârâbî, “el-Fusûlu'l-Hamse”, I, 65.

⁷⁶ Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâs”, II, 19.

yapılmasıdır. Yukarıdaki benzetme ile söylersek, odanın lambasının yanması ve aklın, tecrübeye konu bireylerle ilgili tümeli görüp kavraması için daha fazla bireyin bilinçli olarak duyumsanması gerekmektedir. Nerede, ne zaman ve nasıl olduğunu bilmediğimiz bir veya daha fazla duyumsama ile bütünün parçadan büyük olduğuna kesin olarak hükmeden akıl, bu kez, birincisinden farklı bir şekilde, maksatlı olarak gerçekleştirdiği duyumsamalarla mesela, "aynı şeye eşit olan miktarların bir birlerine de eşit olduğu"na tam bir kesinlikle hükmeder. Fârâbî'nin yapmış olduğu açıklamalar çerçevesinde şunu söylemek mümkün görünmektedir ki, tecrübeye dayalı olarak oluşan zorunlu kesin tümel öncüller de, tıpkı doğal olarak oluşanlar gibi, insan aklında içerilmiş olarak bulunmaktadır. Yani bunlar, herhangi bir tümelin veya tümel önermenin duyumla başlayan ve çeşitli çıkarımsal düşünme süreçlerden geçerek tümevarım yoluyla oluşan yargılardan farklı olarak, zihinde var olan, ama tümellikleri içerisinde görülebilmeleri için bireylerinin daha fazla deneyimini gerekli kılan ve bu yönleriyle birincilerden daha karmaşık ve daha az açık olarak bulunan ama her durumda kıyassız olarak oluşan bilgilerdir. Bu nedenledir ki, İbn Bâcce, "tecrübeden hasil olanlar"la ilgili olarak, "tek bir şahsın tecrübesinden oluşan zorunlu kesinlik, bizde tabii olarak oluşanlara dahildir"⁷⁷ şeklinde bir yorumda bulunmaktadır.

Dolayısıyla, tecrübe ile tümevarım aynı anlam içeriğine sahip değildir. Bu nedenle Fârâbî, bu ikisini birbirinden ayırmak gerektiği hususunda bize uyarıda bulunmaktadır. Ona göre her ne kadar tecrübe, tümevarıma⁷⁸

⁷⁷ İbn Bâcce, "Teâlik İbn Bacce alâ Kitabî'l-Burhan li'l-Fârâbî", (nşr. M. Fahri), s. 118; (nşr. Danişpejuh), III, 306.

⁷⁸ Fârâbî, el-Elfâz'da, pedagojik işlevi çerçevesinde tümevarım hakkında şunları söyler: "Bir konu hakkında bir hüküm verildiğinde ve bu hükmün bu konu hakkında doğru olup olmadığı bilinmediğinde, bizde onun hakkında tasdik oluşturacak şeylerden biri (de), bu konunun tikellerinin ya tamamını veya çoğunu araştırmamızdır. Bu hükmü onun tikelleri hakkında doğru bulursak, bizde bu konu hakkında verilen hükmün, hüküm verildiği şekilde olduğu hususunda tasdik oluşur. Belli bir konunun tikellerinin, bu konu hakkında verilen bir hükmün doğruluğunu açıkça görmemiz amacıyla açıklamak üzere araştırılması, "tümevarım" olarak adlandırılır. Konunun tikellerinden biri veya tikellerinin az bir kısmı alınırsa bu tümevarım olarak adlandırılmayıp, "örnek/örneğin alınması/ahzu'l-misâl" olarak adlandırılır. Bu şekilde, "tümevarım" ve "örnek", şey hakkında tasdik meydana gelmesinde faydalı olur. Bu ikisi şeyin anlaşılmasında da fayda sağlayabilirler. Çünkü bazen tümelin soyut olarak tasavvur edilmesi ve alınması zor olur. Bu durumda bu tümel, tikellerinin bazısında alınıp onlarda tahayyül ettirilirse, tasavvuru kolaylaşır. Tümelin hayal ettirildiği tikeller daha çok olduğunda öğrencinin ona ilişkin tahayyülü de daha güçlü olur. Bu ikisi, aynı zamanda, bellemin kolay olmasında da fayda sağlarlar. Çünkü şeyin tikellerini ve duyulur bireylerini zihninin kuşatması insana pek güçlük çıkarmaz. Bundan dolayı, zihnin, amaçladığı şeyi onlar vasıtasıyla

benzese de, aralarında fark vardır. Şöyle ki, tümevarımda, duyudan zihne gelen şeyler üzerinde, akla has fiil oluşmaz fakat tecrübeye bu fiil gerçekleşir. Yani tecrübeye akıl duyum yoluyla kendine gelen veriler üzerinde kendine özgü fiilini kesinlik oluşturacak tarzda gerçekleştirir.⁷⁹ Başka bir ifadeyle, tümevarımda, genel bir hükümle zorunlu kesinlik oluşmazken, tecrübeye, genel bir hükümle zorunlu bir kesinlik meydana gelir. Şöyle ki, tecrübe ile ilgili olarak zihin, araştırdığı, incelediği miktarla kalmaz, araştırmadığı şeyleri de kapsayan genel bir yargıya ulaşır ki, bu, tümevarımda bulunmaz.⁸⁰ Bu nedendir ki, “tecrübeye ilişkin şeyler, burhanlarda ilk ilke olarak alınırken, tümevarımdan oluşan şeyler, burhanlarda ilk ilke konumunda olmazlar”.⁸¹

Üçüncü Fasal’da⁸², “özel/bizzat” ve ilineksel/bilazar” kavramları genel bir çerçevede ele alınmaktadır. İki şey arasında var olan bir durumu veya ilişkiyi, yani genel anlamda nispeti⁸³, ilgiyi ifade ederken kullanılan bu iki kavram, İbn Bâcce’nin de belirttiği gibi⁸⁴, tasavvur ve tasdik açısından son derece önemlidir. “Zira, sanat öğrenimine başlayan öğrenci, anlamları kavramaya, tasavvur etmeye ihtiyaç duyar. Her kavram ve tasavvur da, ancak nesneye ait niteliklerle gerçekleşir. Nesneye ait olan da, onda, ya özel olarak var olur ki, tasavvurda amaçlanan budur; veya ilineksel olarak var olur ki, bu (tasavvurda) amaçlanmaz ve hatta dikkate alınmaz. Gerçek anlamda özel olanla ilineksel olanı temyiz etmeyenler, her zaman hatalarla karşı karşıyadır. Çünkü çoğu zaman, özel olanın gerektirdiği şey, ilineksel olanın gerektirdiğine mukabildir/karşıttır. Ay tutulmasını, Ay’ın, insanları korkutan, endişeye sevk eden bir durumu olarak tasavvur eden kimse bunun örneğidir ki, bu tasavvur, Ay tutulmasının mahiyetinin gerektirdiği tasavvura mukabildir”⁸⁵.

Kitabın yazılış gayesinin pedagojik önceliği dikkate alındığında şunu söylemek gerekir ki, iki şey arasındaki nispetin özel mi yoksa ilineksel mi olduğunu temyiz kabiliyetinden yoksun olan bir öğrenci hata yapmaktan uzak kalamayacaktır. Bu nedenle, sanata başlamak isteyen kişinin özel

hatırlaması kolaylaşır ve bununla da şeyin belenmesi kolay olur. Dolayısıyla tikeller çoğaldıkça hem şeyin belenmesine yardımcı olmada hem de hatırlanmasına yardımcı olmada daha etkili olur”. Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 66. İstikra için bkz. Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâs”, II ,35; Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâsi’s-Sağîr”II ,90, *el-Mantık inde’l-Fârâbî*, (nşr. el-Acem), Beyrut 1986, II, 90; “Kitâbu’l-Cedel”, s. 97-102

⁷⁹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Mûsîka’l-Kebîr*, I/96

⁸⁰ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, s. 5-6

⁸¹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Mûsîka’l-Kebîr*, I/96

⁸² Fârâbî, “el-Fusûlu’l-Hamse”, (nşr. el-Acem), I, 65-66

⁸³ İbn Bâcce, “Teâlîk alâ İsâgûci”, (nşr. Danişpejuh), III, 25; (nşr. Fahri), s. 35

⁸⁴ İbn Bâcce, “Teâlîk ale’l-Fusûli’l-Hamse”, (nşr. Danişpejuh), II, 7; (nşr. Fahri), s. 68

⁸⁵ İbn Bâcce, “Teâlîk ale’l-Fusûli’l-Hamse”, (nşr. Danişpejuh), I, 65

olanla ilineksel olanın kesin bir ayırımına sahip olması kaçınılmazdır ki, üzerinde durduğumuz fasıl da bunu vurgulamaktadır.

İki şey arasındaki ilgiyi, ilişkiyi ifade eden harfler, mantıkçılar tarafından nispet/ilgi harfleri olarak isimlendirilir. Fârâbî, bu harfler arasında şunları zikreder: "de, da, içinde/fihi", "ile, aracılığı ile/bihî", "için, onun için/lehû", "esnasında, nezdinde/'inde", "beraber, birlikte/me'an", "den, dan/an, min", "üzerine/aleyhi"⁸⁶. Bu ve benzeri harflerden veya başka bağlantı formlarından biri aracılığıyla ilişkilendirilen iki şeye "birbirine nispet edilen" şeyler denir. İzfet, mekan, zaman ve iyelik kategorileri, nispet/ilgi ifade eden kategorilerdir⁸⁷. Ancak, belirttiğimiz gibi, Fârâbî, bu fasılda, özsel ve ilineksel kavramlarını, detaya inmeden, tanım ve bir iki örnek vererek ana hatlarıyla ifade etmektedir.

Bir şeyin bir şeye nispeti veya bir şeyin bir şeyde var olması, bu şeylerin mahiyetleri, yani doğaları ve cevherleri ile ilgili ise, bu şeyin o şeye nispeti veya onda var olması özsel, değilse ilinekseldir. *El-Fusûl'* da yer alan özet bilginin detayları, *Kitâbu'l-Burhân* ve *Kitâbu'l-Hurûf* ta bulunmaktadır ve öyle görünmektedir ki, İbn Bâcce *el-Fusûlu'l-Hamse'*ye yazdığı taliklerde bu iki kaynağı birleştirmektedir. İbn Bâcce, iki şey arasında veya konu ile yüklem arasında özsellik ifade eden nispetin üç türünü şöyle değerlendirmektedir.

1. Bir şeyin bir şeyde var olması (x'in, y'de var olması), bulunması, bu şeyin (x'in) "doğası ve cevheri"nin, yani mahiyetinin gereğidir⁸⁸. İbn Bâcce, bu ilişki tarzına "zâtî arazları" örnek vermektedir. Buna göre, zâtî arazların, kendileri için var oldukları şeylerle ilişkisi, onlarla ve onlarda var olmaları, kendi doğaları bakımından özsel, zira bunların konuları veya konularının cinsleri, onların tanımlarının parçaları durumundadır. Dolayısıyla, bu tanımların var kılanları, onların konularıdır⁸⁹. Bunun örneği, "insan" da var olan "gülen" dir. Yani "insan" olmadan, "gülen" i tanımlayamayız⁹⁰. Fârâbî'ye göre, insanın özsel ilineği/zatî arazı olan "gülen" in insana yüklem olması, onun doğasında, mahiyetinde vardır. Yani "gülen" in mahiyeti veya

⁸⁶ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", s. 65; Fârâbî, *Kitâbu Kâtâğûryas*, I/116; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 23-24

⁸⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 23-24

⁸⁸ "... cevher ve doğa..." ibaresi hem *el-Fusûlu'l-Hamse'* de hem de *Kitâbu'l-Burhân* da (s. 9) yer alırken, *Kitâbu'l-Hurûf* ta (s. 48) "mahiyet" ibaresi tercih edilmektedir.

⁸⁹ Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 36: "Zatî araz, konusu mahiyeti olan veya mahiyetinden bir parça olan arazdır veya bir şeyin mahiyetinin kendisinde bir arazın bulunmasını gerektirdiği (tarzda) konusunun mahiyetinin kendisinde bulunmasını gerektirdiği arazdır. Çünkü bu araz, tanımlandığında o şey arazın tanımında alınır. İşte böyle olan arazlara zâtî araz denir. Zatî olmayan araz ise konusu mahiyetine girmeyen ve konusunun mahiyeti o arazın kendisinde bulunmasını gerektirmediği arazdır".

⁹⁰ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse", s. 66

mahiyetinin parçası, “insan” a yüklem olmasıdır. Bu nedenle o, “insana”, kendi doğası ve cevheri, yani mahiyeti sebebiyle özsel olarak yüklem olmaktadır⁹¹.

2. Bir şeyin bir şeyde var olması (x’in, y’de var olması), bu şeyin (x’in) kendisinde var olduğu şeyin (y’nin) doğasının, cevherinin, mahiyetinin bir gereğidir. Bu şeyin (y’nin) cevheri ile kastedilen, kendisi için ve kendisinde var olan şeyler ve varlığının sebepleridir ki, bunlar da, kendisinin varlık ve kıvamını sağlayan tanımları veya tanımlarının parçalarıdır⁹². Fârâbî’nin *Kitâbu’l-Hurûf*’ta yaptığı üzere, meseleyi, özne-yüklem ilişkisi bağlamında ele alırsak, x’in, y’ye yüklenmesi, y’nin, yani konunun mahiyeti veya mahiyetinin bir parçası ise, bu yüklem özsel bir yüklemidir. Burada yüklem olarak bulunan anlam, konunun mahiyetini veya bu mahiyetin bir parçasını nitelendirmektedir ki, bunun örneği, “hayvan”ın, “insan” a yüklenmesidir. Çünkü “hayvan”, “insan”ın mahiyeti veya mahiyetinin parçasıdır⁹³.

3. Bir şeyin bir şeye (x’in, y’ye ve y’nin x’e) nispet edilmesi veya onda var olması, bu iki şeyin her birinin doğasının, cevherinin, mahiyetinin bir gereği olabilir. “Bu nitelikteki şeyler, her biri diğerinin tanımında var olan şeylerdir. Yine bunlar, her biri diğerinin varlığı için sebep olan şeylerdir”⁹⁴. Fârâbî’nin *Kitâbu’l-Hurûf*’taki ifadeleriyle, “yüklemin mahiyeti veya mahiyetinin parçası, o konuda bulunmak olduğunda ve konunun mahiyeti veya mahiyetinin parçası da o yüklemle nitelenmek olduğunda” yüklemin konuya özsel olarak yüklem olduğu söylenir. Buna örnek “sayı”daki “tek” ve “çift”tir. “Kuşkusuz ‘çift’in mahiyeti veya mahiyetinin parçası, ‘sayı’da olmaktadır ve sayı da tek ve çiftten her birinin mahiyetinin parçasıdır ve bu ikisi sayının yüklemeleridir”⁹⁵.

İbn Bâcce bu konuda, kendilerine bilfiil izafetin iliştiği iki göreliyi örnek olarak vermektedir. Çünkü onların her biri, diğerinin bilfiil göreli olarak tasavvur edilmesinin bir sebebidir. “Ortak” ile “ortak” gibi ki, ortaklık ancak iki şey arasında olur. Babalık ve oğulluğun göreliliğinde olduğu gibi, lafzı farklı olanlarda da böyledir. Çünkü baba olmak yönünden babanın varlık sebebi, kendisi için var olan oğuldur. Aynı şekilde oğul olmak yönünden oğulun sebebi, baba olmak bakımından babadır”. Fail-meful ilişkisi de böyledir. Aynı şekilde, sebepler çerçevesinde, birbirlerinin tanımlarında yer alan ve her biri farklı yönlerden diğerine nispet edilen fail ile gaye arasındaki ilişki de bu bağlamda değerlendirilmektedir⁹⁶.

⁹¹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 47

⁹² İbn Bâcce, “Teâlîk ale’l-Fusûli’l-Hamse”, s. 66

⁹³ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 47

⁹⁴ İbn Bâcce, “Teâlîk ale’l-Fusûli’l-Hamse”, s. 66

⁹⁵ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 47.

⁹⁶ İbn Bâcce, “Teâlîk ale’l-Fusûli’l-Hamse”, (nşr. Fahri), s. 66; (nşr. Danişpejuh), III,7

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta, "özel/bizatîhi" kavramını konu-yüklem ilişkisi çerçevesinde ele aldıktan sonra, şöyle der: "Yüklemin konuya nispetinden başka nispetler hakkında da, mesela, bir şeyin bir şey nezdinde, onunla beraber, onun aracılığıyla, ondan, onda, onun için veya diğer nispet harflerinin delalet ettiği başka durumlarda olmasının da, özel/bizatîhi olduğu söylenir. Bu, yüklem ve konudan her birinin mahiyeti veya ikisinden birinin mahiyetinin, onun o şeye o şekilde nispet edilmesini veya mahiyeti açısından o nispete sahip olmasının zorunlu oluşunu gerektirdiğinde olur. Özetle, hangi nispet türüyle olursa olsun, bir şey hakkında 'o, başka bir şey özel olarak/bizatîhi mensuptur' sözü, ancak iki şeyden biri veya her biri, mahiyetinin meydana gelmesi için o nispete sahip olmaya ihtiyaç duyduğunda yahut ikisinden birinin veya her birinin mahiyeti, o nispete sahip olmayı gerektirdiğinde söylenir. Bu, daima biri diğerine o nispetle her zaman veya çoğunlukla mensup olduğunda olur. Özel olanın bu anlamı, ilineksel olana mukabildir"⁹⁷.

El-Fusûlu'l-Hamse' de verilen kısa bilgi, yaptığımız bu alıntının öğrenci için kolaylaştırılmış farklı bir ifadesi gibidir: "Bir şeyin, belli bir şeyin 'içinde/fihî' veya 'o şey vasıtasıyla/bihî' veya 'o şeyin nezdinde/'indehû' veya 'o şey için/lehû' veya 'o şeyle beraber/me'ahû' veya 'o şeyden/'anhû' var olması, ya özeldir (bizzât) veya ilinekseldir (bilaraz). Özel olması, bu şeyin, belli bir şeyin 'içinde' veya 'onun nezdinde' veya 'onun için' veya 'onun vasıtasıyla' veya 'onunla beraber' veya 'ondan' var olması, (a) ya bu şeyin cevherinde ve doğasında bulunmasıdır, (b) ya da 'içinde' veya 'onun nezdinde' veya 'onun için' veya 'onun vasıtasıyla' veya 'onunla beraber' veya 'ondan' var olduğu şeyin cevherinde bulunmasıdır (c) veya her ikisinin cevherinde birlikte bulunmasıdır. İlineksel olması ise, bunun o ikisinden her birinin cevherinde ve doğasında olmamasıdır"⁹⁸.

İbn Bâccé'nin özetlediği şekliyle, birbirlerine, yukarıda zikredilen nispet harflerinden birisiyle bağlanan "iki şey arasındaki nispetin/ilişkinin varlığı ya (a), (b) bu iki şeyden birinin, cevheri bakımından veya (c) birlikte her ikisinin, cevherleri bakımından gerektirdiği bir ilişkidir ki, bu da ya her zaman bu niteliktedir ya da çoğunlukla böyledir. İşte bu nitelikte olanın, özel olduğu söylenir; (d) ya da bu ilişkinin/nispetin varlığı bu iki şeyden hiç birinin cevherinden gelen bir gerekliliğe dayanmayıp, rastlantısaldır. İşte bu

⁹⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 48.

⁹⁸ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I, 65; (nşr. Danişpejuh), II, 25; *Kitâbu'l-Hurûf*'ta (s. 36) aynı mana şöyle dillendirilir: "(Bir şeyin) bir şeyde veya onun için veya onun nezdinde veya onunla beraber veya onun vasıtasıyla veya belli bir yönden ona nispet edilmesinin ilineksel olması, bunlardan hiç birinin mahiyetinde bu şeye bu nispetle nispet edilmenin olmamasıdır. Şayet onlardan birinin mahiyetinde, onun için var olmak veya ona bu nispetle nispet edilmek olursa, ona ilineksel değil, özel denir".

nitelikte olanın da *ilineksel* olduğu söylenir. Şu halde, belirttiğimiz gibi, özsel olan ve ilineksel olan, iki şey arasında var olan nispetin/ilişkinin durumunu ifade eder"⁹⁹.

Fârâbî, *Kategoriler Kitabı*'nda, öğrencinin, özsel olanla ilineksel olanın mahiyetlerini kavraması için şöyle bir örnek verir: "Mesela boğazı kesilen ve ölen bir hayvan olsa ve buna şimşegin çakması veya Güneşin doğması tevafuk etse, bu ölümle ilgili olarak, onun, boğazın kesilmesinde, (kesilmesi esnasında, 'inde), veya boğazın kesilmesinden ('an) veya boğazın kesilmesi sebebiyle (bihî) olduğu söylenir ve aynı şekilde, onun, Güneşin doğması esnasında veya şimşek çakması esnasında olduğu söylenir. Fakat onun, boğazın kesilmesinden ('anhu) veya boğazın kesilmesinde (kesilmesi esnasında, 'indehû) veya boğazın kesilmesi sebebiyle (bihî) veya boğazın kesilmesi ile birlikte olması özseldir; şimşegin çakması esnasında veya ondan olması ise ilinekseldir. Aynı şekilde, onun, Güneşin doğması esnasında veya ondan dolayı olması da, ilinekseldir"¹⁰⁰.

Dolayısıyla, "boğazın kesilmesini izleyen ölüm, boğazın kesilmesinde (kesilmesi esnasında) özsel olarak bulunur"¹⁰¹. Burada boğazın kesilmesiyle ölüm arasında her zaman zorunlu olan bir ilişki bulunmaktadır. Yani boğazın kesilmesi her zaman ölümle sonuçlanır. Boğazın kesilmesinin doğasında, cevherinde ölüm özsel olarak bulunmaktadır. Ama ölümün, şimşek çakması esnasında olması veya şimşek sebebiyle olmasında böyle bir ilişki yoktur. Çünkü ne şimşegin doğasında ve cevherinde ölüm bulunmaktadır, ne de ölümün doğasında şimşek çakması bulunmaktadır. Bu iki şeyin bir arada olması tamamen rastlantısaldir ve dolayısıyla ölümün şimşek çakması esnasında olması ilinekseldir.

Fârâbî'nin özsel olana verdiği bir diğer örnek de, beş sayısı ile on sayısının çarpımında her zaman elli sayısının var olmasıdır. Hem beş çarpı on'un doğasında, mahiyetinde elli olmak, hem de elli olmanın doğasında ve mahiyetinde beş çarpı on bulunmaktadır. Özsel olanı, (a) her zaman ve (b) çoğunlukla şeklinde ikiye ayıran Fârâbî hem bu örnekte hem de bir önceki örnekte söz konusu olan özelliğin sürekli/her zaman olma niteliğini taşıdığını belirtmektedir. Çoğunlukla bulunan özseliğe örnek olarak da,

⁹⁹ İbn Bâcce, "Teâlîk alâ İsâgûcî", (nşr. Danişpejuh), III, 25; (nşr. Fahri), s. 35.

¹⁰⁰ Fârâbî, "Kitâbu Kâtâgûryâs", I, 118; *el-Fusûlu'l-Hamse*'de (I/66) verilen örnekte, hayvanın ölüm sebebi, şimşegin çakmasıdır: "İlineksel olana örnek herhangi bir yerde şimşek çakması ve bu esnada ('inde zâlike) orada bir hayvanın ölmesidir. Burada ölümle şimşek çakmasının kesişmesi/tevafuk etmesi ilinekseldir, özsel değil. Çünkü şimşek çakma esnasında olmak/var olmak, ölümün doğasında yoktur; şimşegin doğasında da bu (ölüm) yoktur. Rastlantısal olarak var olan her şeyin durumu böyledir".

¹⁰¹ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I, 66.

"yaşlılıkta saçların beyazlaması" ile "kış mevsiminde soğuk olması"nı vermektedir.¹⁰²

İbn Bâcce, bu faslın, hem kavram/tasavvur hem de hüküm/tasdik açısından "son derece yararlı" olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki, insan kendisini, bütün şeylerle ilgili olarak, gerekli olanlar arasından özsel olanı bulup çıkarmaya verirse, tanımları sağlıklı bir şekilde oluşturur. Çünkü tanımların doğru bir şekilde yapılması ve bilginin oluşması, özsel olanla ilineksel olanın kesin bir ayrışmasına dayanmaktadır. Aynı şekilde, kişisel görüş ve kanaatlerin doğrulanması, fiillerin yönlendirilmesi ve gayelerin elde edilmesi de, yine özsel olanın kavranmasıyla ilgilidir.¹⁰³ Nitekim burhanlarda dile getirilen bütün nispetler/ilgiler özsel olma niteliğine sahiptir ve bu nedenle bilgi özsel olanın görülmesiyle alakalıdır. Bilgiye götürmeyen bütün sözler ve mugalataya dayalı ifadelerde ise nispetler/ilgiler ilineksel nitelik taşımaktadır.¹⁰⁴

Dördüncü Faslı¹⁰⁵, önceki faslın konusu olan özsel-ilineksel kavramlarıyla ilişkili olarak, "önce olma/tekaddüm"¹⁰⁶ kavramına tahsis edilmiştir. Nesnenin, özsel kurucu nitelikleri ile özsel ama kurucu olmayan ve/veya ilineksel nitelikleriyle tasavvur edilmesi arasında elbette fark vardır ve burada tasavvurun doğruluğu bakımından özsel ve kurucu olanın önceliği vardır. Dolayısıyla, *el-Fusûl*'un ve genel olarak mantık öğreniminin insanı doğruya sevk etmek ve yanlıştan korumak şeklindeki amacı çerçevesinde, öğrencinin tasavvur ve tasdiki veya şeylerin zihindeki düzenini bir öncelik-sonralık hassasiyeti içerisinde oluşturması önem arz etmektedir. Başka bir ifadeyle, öğrenci tanım ve tasdikte neyin önce alınması gerektiğini bilmek durumundadır. İnsan zihni, yönelmiş olduğu nesnel dünyasını doğal olarak bir öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde görür ve bu görüş de, açık veya kapalı bir sıra düzenine sahiptir. Bu sıra düzeni sadece nesnel dünyası için değil, zihinsel kavrayışlar, yani tasavvurlar ve tasdikler için de geçerlidir. Dolayısıyla öncelik-sonralık ilişkisi hem varlıkla hem de bilgiyle ilgilidir ki, Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da konuyla alakalı ana taksimini, zaman ve doğa kavramlarını da göz önüne alarak bu şekilde yapmaktadır. Buna göre bir şeyin bir şeyden önce olması ya bilgi bakımından bir önceliktir veya varlık

¹⁰² A.y..

¹⁰³ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse", (nşr. Danişpejuh), III, 7; (nşr. Fahri), s. 68.

¹⁰⁴ İbn Bâcce, "Teâlik alâ Îşâgûcî", (nşr. Danişpejuh), III, 26; (nşr. Fahri), s. 35.

¹⁰⁵ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", (nşr. el-Acem), I, 66-67.

¹⁰⁶ Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s.18; Aristoteles, *Metafizik*, 1018b; Aristoteles, *Kategoriler*, 12; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Mekûlat*, nşr. M. Bouyges, 2. Baskı, Beyrut 1983, s. 111; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâbadettabîa*, (nşr. M. Bouyges), 3. Baskı, Beyrut 1990, II, 567,; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi* (Telhîsu Mâbadettabîa), (çev., M. Macit), İst. 2004, s. 26.

bakımından bir önceliktir. Bir şeyin bilgi veya varlık bakımından bir şeyden önce olması da ya zamanla veya şeylerin doğasıyla ilgilidir.¹⁰⁷

Fârâbî, bir şeyin bir şeyden önce olmasının beş türüne işaret eder. Bunlar “zaman bakımından”, “tabiat bakımından”, “sıra bakımından”, “fazilet ve yetkinlik bakımından” ve “sebeplik bakımından” önce değildir. Zaman bakımından önce olmak ya geçmişle ilişkilidir ki, bu durumda zamanı “an”a daha uzak olan şeyin “önce” olduğu, daha yakın olan şeyin ise “sonra” olduğu söylenir; ya da gelecekle ilişkilidir ki bu durumda da zamanı an’a daha yakın olan şeyin “önce”, uzak olan şeyin ise “sonra” olduğu söylenir. Tabiat bakımından önce olana¹⁰⁸ örnek, bir sayısının iki sayısından ve “hayvan”ın “insan”dan önce olmasıdır. Sıra/mertebe bakımından öncelik, belirlenmiş bir yere veya bir şeye daha yakın olmayı ifade eder. Fazilet ve yetkinlik bakımından öncelik belli bir sanat, zanaat veya maharet bakımından üstünlüğü ifade eder. Buna göre iki doktordan daha mahir olanın diğerinden “önce” olduğu söylenir. Sebep olma bakımından önceliğe örnek, varlık gerekliliği açısından denk olan “güneşin doğması” ve “gündüzün olması” olayında güneşin, gündüzün nedeni olarak “önce” olmasıdır.¹⁰⁹

İbn Bâcce, *el-Fusûl*'a yazdığı *Talîk*'te, Fârâbî'nin “önce gelen”-“sonra gelen” kavramlarını tasavvur ve tasdik bakımından ele aldığını belirtir. Konunun tam olarak *Kitâbu'l-Burhân*'da irdelendiğini ifade eden İbn Bâcce, tasavvur bakımından söz konusu kavramların Fârâbî'ye göre üçlü bir amaca hizmet ettiğini söyler: İlki, bu kavramların sebep olma bakımından dikkate alınmasıdır ki, bu, bir objenin tasavvurunda, özsel niteliklerin öncelik ve sonralığının belirlenmesinde yarar sağlar. İkincisi söz konusu kavramların yetkinlik ölçütünde önce ve sonra olmayı ifade etmeleridir. Çünkü nesnenin zâti şeylerle tasavvuru, ilineksel şeylerle tasavvur edilmesinden daha yetkin bir tasavvurdur. Aynı şekilde, nesnenin var kılıcı özsel şeylerle tasavvuru, var kılıcı olmayan özsel şeylerle tasavvurundan daha üstündür. Yine var kılıcı zâti şeyler de tasavvurun yetkinliği bakımından kendi aralarında bir derecelenme ve dolayısıyla bir öncelik-sonralık sıralamasına sahiptir.

¹⁰⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 18 vd.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1019a'da bunu şöyle açıklıyor: “Ayrıca bir de doğa ve töz bakımından önce gelen ve sonra gelen vardır: Platon'un yaptığı bir ayrıma göre başkaları kendileri olmaksızın var olamadıkları halde, kendileri başkalarından bağımsız olarak var olabilen şeyler, bu anlamda önce gelirler”. Aristoteles'in *Kategoriler*, 12'deki açıklamasına göre, “var olma sırasında karşılıklı var olmayı kabul etmeyen şey öncedir. Sözelimi, bir sayısı iki sayısından öncedir, çünkü iki varsa bundan derhal bir'in var olduğu sonucu çıkar. Halbuki var olan bir ise bundan gerekli olarak iki'nin var olduğu sonucu çıkmaz. Böylece bir sayısının varlığı, karşılıklı olarak öbür sayının varlığını gerektirmez”.

¹⁰⁹ Bkz. Fârâbî, “el-Fusûlu'l-Hamse”, I, 66.

Üçüncüsü ise, hem tasavvur ve tasdikte hem de tasavvur ve tasdik objelerinin kolayca bellenmesinde/ezberlenmesinde öneme sahip olan sıra/mertebe bakımından öncelik-sonralık ilişkisidir. Bu bağlamda tasavvur bakımından temin edilecek fayda, sebep ve yetkinliğe göre bir öncelik-sonralık ilişkisinde var olan sıradüzeninin aynıyla zihinde de oluşturulmasıdır. Bu, şu anlama gelmektedir ki, zihindeki tasavvurlar, tam olarak, şeylerin sıradüzeninin bir yansımasıdır. Öncelik-sonralık ilişkisinin tasdik bakımından sağlayacağı fayda, insanın çeşitli tasdik mertebelerini bu mertebelerin farklılığının bilinci içerisinde kavramasına yardımcı olmaktadır. "Önce olan"la "sonra olan"ın şuuruna sahip olan öğrenci, makulü makul olarak, meşhuru meşhur olarak ve makbulü de makbul olarak bir değer sırasına göre tasavvur eder ve bunları tek bir cihetten değil, sahip oldukları epistemik cihetlere göre dikkate alır ve böylece, hata, şaşkınlık ve zaafa düşmekten kurtulur. Şeylerin öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde kavranıp tasdik edilmesi, yine, kolay bellemeyi sağlar. Zira şeyler zihinde bir sıradüzeni içerisinde var olduğunda onların bellenmesi, hatırlanması ve birbirleri üzerinden hatırlanması kolaylaşır.¹¹⁰

İbn Bâcce, Fârâbî'nin *Kategoriler*¹¹¹ adlı eseri üzerine yaptığı araştırmalarda, "öncelik"- "sonralık" kavramını her bir kategori ile bağlantılı

¹¹⁰ İbn Bâcce, "Teâlîk ale'l-Fusûl'l-Hamse", s. 68-69; (nşr. Danişpejuh), III, 8-9.

¹¹¹ Fârâbî'nin *Kategoriler*'deki (I/129-130) metni şudur: "Önce olan (el-mutekaddim) birçok şekilde söylenir: (a) Zaman bakımından önce olan, (b) tabiat bakımından önce olan, (c) mertebe bakımından önce olan, (d) kemal bakımından önce olan ve (f) şeyin varlığının sebebi olmak bakımından önce olan.

(a) Zaman bakımından önce olan, geçmiş yönelik olarak, zamanı şimdiye daha uzak olan; geleceğe yönelik olarak ise, zamanı şimdiye daha yakın olandır. Zaman bakımından sonra olan ise, bunun tersine geçmişe yönelik olarak, zamanı şimdiye daha yakın olan; geleceğe yönelik olarak ise, zamanı şimdiye daha uzak olandır. (b) Tabiat bakımından önce olan, varlık gerekliliği bakımından denk olmayan iki şeyde olur ki, bu iki şeyden gerekli/lazım olanın, kendisini gerektiren şeye göre önce olduğu söylenir. Bu, gerektiren şeyin, gerekenin varlığı için bir sebep (veya şey) olmadığı sürece böyledir. Gerektiren şey ise tabiat bakımından sonradır. Buna örnek, "insan" ve "hayvan" ile "bir" ve "iki"dir. Buna göre, iki şeyden önce olanı şudur ki, kaldırıldığında/yok sayıldığında zorunlu olarak diğeri de kalkar/yok olur, var olduğunda ise diğerrinin var olması zorunlu olarak gerekmez. Bu, denk olmayan iki şeyde, gerekli/lâzım olanın durumudur. Çünkü o, zorunlu olarak, varlık gerekliliği bakımından denk olmadığı bir şeyden dolayı gerekli olmuştur. Dolayısıyla o ortadan kalktığında bu da ortadan kalkar; ama bunun ortadan kalkmasıyla o, ortadan kalkmaz. "Hayvan", "insan"ın gerekenidir; ama varlık gerekliliği bakımından ona denk değildir. Dolayısıyla onun (hayvanın) ortadan kalkmasıyla "insan" ortadan kalkar; ama insanın ortadan kalkmasıyla o, ortadan kalkmaz. Şu halde "hayvan" tabiat bakımından önce olan, "insan" ise sonra olandır. Aynı şekilde "iki" sonra olandır, "bir" ise önce olandır. (c) Mertebe/sıra bakımından önce olan, mekanda olsun, sözde veya başka şeylerde

olarak ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. İbn Bâcce, “önce olan”ın ve “sonra olan”ın, kategorilerin her birinde bulunduğunu belirttiikten sonra, Fârâbî'nin *el-Fusûl*'da yaptığı taksim doğrultusunda bütün kategorileri bu çerçevede ele almaktadır.¹¹²

Beşinci Fasıl¹¹³, müfret/basit ve mürekkep/birleşik olarak ayrılan lafızların araştırılmasına tahsis edilmiştir. Kısaca belirtmek gerekirse, Fârâbî, delaleti olan lafızları müfret lafızlar ve mürekkep lafızlar olarak ikiye ayırdıktan sonra, müfretleri isim, kelime/fiil ve edat¹¹⁴; bu müfretlerden

olsun, belirlenmiş bir ilkeye daha yakın olandır. Mekanla ilgili olarak, Zeyd'in mecliste melik nezdinde Amr'dan daha önce olduğunu söylemen bunun misalidir. Sözle ilgili olana örnek, kitabın giriş sözünün, açıklama kısmından önce olmasıdır. (d) Yetkinlik bakımından önce olan, bir ilimde bir sanatta veya başka şeylerde iki şeyin daha üstün ve daha yetkin olandır. İki tabibin tıp alanında daha yetkin olanı için, onun kendinden aşağıda olana göre önce olduğunun söylenmesi buna örnektir. Aynı şekilde bu, hikmet ve raks sanatı gibi iki farklı tür için de söylenir. Hakimin üstünlük bakımından rakkastan önce olduğu söylenir. (e) Sebep bakımından önce olan, “güneşin doğması” ve “gündüzün varlığı” gibi, varlık gerekliliği bakımından denk olan iki şeyden sebep olandır. Varlık gerekliliği bakımından bu ikisi denktir fakat “güneşin doğması”, “gündüzün varlığı”nın sebebidir. Dolayısıyla o, başka bir şeyden dolayı değil, sadece onun sebebi olmak bakımından, “gündüzün varlığı”na göre önce olandır. Genel olarak, nasıl olursa olsun sebep olması bakımından sebep, kendisinden meydana gelen şeye göre önce olandır. Belli bir sebebin, “usta-duvar” örneğinde olduğu gibi, kendisinden meydana gelen şeye göre ‘zaman bakımından önce’ olması da mümkündür. Bu durumda öncelik iki yönden bir araya gelmiş olur: Sebep olmak bakımından ve zaman bakımından. Bu şekilde belli bir şeyin bütün bu yönlerden veya onların çoğu itibarıyla önce olması da mümkündür. Yine bazan belli bir şeyin belli bir şeye göre bir yönden önce olması, bir başka yönden de sonra olması imkansız değildir. İki doktordan yaş bakımından daha genç olup tababette daha yetkin olanın durumu buna örnektir: Genç olan, yaşlıya göre yetkinlik bakımından önce, zaman bakımından sonradır”.

¹¹² İbn Bâcce, “Teâlik alâ Kitâbî'l-Mekûlât li'l-Fârâbî”, (nşr. M. Fahri), s. 128 vd.; (nşr. Danişpejuh), III,149 vd.

¹¹³ Fârâbî, “el-Fusûlu'l-Hamse”, (nşr. el-Acem), I,67-73.

¹¹⁴ Fârâbî'nin isim, fiil ve edata ilişkin olarak *el-Elfaz*'da (s. 41-42) yer alan açıklamaları şöyledir: “Delalet eden lafızların (el-elfâzu'd-dâlle) bir kısmı isim, bir kısmı, Arap dilbilimcilerinin filler olarak adlandırdığı kelimeler, bir kısmı da kelimelerden/fiillerden ve isimlerden mürekkep olanlardır. İsimlere örnek “Zeyd”, “Amr”, “insan”, “hayvan”, “aklık”, “karalık”, “adalet”, “yazma”, “adil”, “yazıcı”, “ayakta duran”, “oturan”, “ak”, “kara” ve genel olarak özü/zatı bakımından anlamın zamanına delalet etmeksizin anlama delalet eden her tekil/müfret lafızdır. Fiiller/kelimeler ise, “o yürüdü”, “o yürür”, “o yürüyecek”; “o vurdu”, “o vurur”, “o vuracak” ve benzeri fiillerdir. Genel olarak kelime (fiil), anlama ve (anlamın) zamanına delalet eden tekil/müfret lafızdır. Kelimelerin bir

oluşan mürekkepleri ise önce, ihbar terkibine sahip olan birleşik lafızlarla şart, istisna ve kayıtlama terkibine sahip olan birleşik lafızlar şeklinde sınıflandırır.¹¹⁵

Mantık ilminin sistematığı içerisinde detaylı olarak *Kitâbu'l-İbâre*'nin inceleme sahasında yer alan bu konular¹¹⁶, burada başlangıç aşaması öğrencileri için genel bir bakışla özetlenmektedir. Fârâbî, Arap nahivcilerinin "kelime"yi fiil olarak, edatı ise "bir mana taşıyan harf" olarak isimlendirdiğini¹¹⁷ belirterek farklı bir terminoloji çevresine dahil olduğunu altını özellikle çizmektedir. Onun esasen dil-düşünce, lafız-anlam ilişkisi bağlamında sahip olduğu farklı bakışa işaret eden bu hassasiyetini diğer çalışmalarında da görmekteyiz.

Fârâbî'nin mantık eserleri üzerine çeşitli çalışmalar yapan İbn Bâcce'nin de belirttiği üzere, zihin, şeyleri dış dünyadaki varlıkları doğrultusunda kendi varlık dairelerine girmeyen şeylerle tasavvur edebileceği gibi, onları bu şeylerden soyutlayarak kendi başlarına tasavvur etmesi de mümkündür. Sözün gelişi "beyaz"ı, dış dünyada olduğu üzere bir konudaki varlığı çerçevesinde tasavvur edebileceğimiz gibi, konusundan soyutlayarak da

kısmı "o yazdı" ve "o vurdu" gibi geçmiş zamana; bir kısmı "o vuracak" gibi gelecek zamana; bir kısmı ise, "o şimdi vuruyor" sözümüz gibi şimdiki zamana delalet eder. İsimlerden ve kelimelerden mürekkep olanların bir kısmı "Zeyd ayaktadır", "Amr insandır", "at hayvandır" sözümüzde olduğu gibi iki isimden; bir kısmı ise, "Zeyd yürüyor", "Amr yazdı", "Halid gidecek" ve benzerlerinde olduğu gibi bir isim ve bir kelimedenden (fiilden) mürekkeptir.

Birtakım manalara delalet etmek üzere vazedilen ve nahivcilerin "harfler" olarak adlandırdığı lafızlar da, delalet eden lafızlardandır. Bu harfler de pek çok sınıftır. Ne var ki, Arap dilinin nahiv âlimlerinin bu sınıfların her birini, özel bir isim vermek suretiyle ayırmak gibi bir adeti zamanımıza kadar olmamıştır. Dolayısıyla, biz onların (harflerin) sınıflarının sayımında Yunan dilini konuşanların nahiv âlimlerinden bize ulaşan isimleri kullanmak durumundayız. Çünkü onlar söz konusu sınıfların her birini özel bir isimle ayırmıştır. Onların bir sınıfını "İsmi'nin Yerine Geçenler (el-Havâlif)", bir sınıfını "Birleştiriciler (el-Vâsilât)", bir sınıfını "Aracılar (el-Vâsita)", bir sınıfını "Tamlayıcılar (el-Havâşi)", bir sınıfını ise "Bağlayıcılar (er-Ravâbit)" olarak adlandırmışlardır. Söz konusu harflerden bir kısmı isimlere, bir kısmı kelimelere (fiillere) eklenirken bir kısmı da her ikisinden mürekkep olanlara eklenir. Bunlardan (bu harflerden) bir lafa eklenen her harf, bu lafızdan anlaşılan şeyin bir durumda bulunduğunu gösterir".

¹¹⁵ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I,71-72.

¹¹⁶ Bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi Aristutâlîs fi'l-İbâre*, (nşr. W. Kutsch-S. Marrow), 2. Baskı, Beyrut 1964, s. 27; çev.***, s. 16.

¹¹⁷ İbn Bâcce'ye göre, Fârâbî'nin isim, fiil ve edatla ilgili olarak Arap nahivcilerine atıfta bulunup bunların Arap dilindeki karşılıklarını vermesi, öğrencinin konuyu daha kolay kavramasıyla ilgili pedagojik bir amaç taşımaktadır. Bkz. "Teâlik alâ Kitâbi İsmâğûci li'l-Fârâbî", 36-37.

tasavvur edebiliriz. İnsan nesneyi, kendi başına tasavvur edebileceği gibi bir konusuyla birlikte de tasavvur edebilir. Ayrıca, içinde onun var olduğu zamanı da tasavvur edebilir. Fârâbî'nin de ısrarla vurguladığı bir hususa İbn Bâcce de dikkat çekerek, lafızların “öncelikle zihinde (nefste) bulunan şeye delalet ettiğini” belirtir. Aslanan zihindeki anlamdır ve lafız da öncelikle bu anlamı gösterme işlevine sahip olan bir araçtır.¹¹⁸ Lafızların sınıfları da bu

¹¹⁸ İbn Bâcce, *el-Fusûlu'l-Hamse*'nin beşinci faslına yazdığı talikte, lafız-anlam ilişkisi çerçevesinde, esas olanın anlamın tasavvuru olduğunu şöyle belirtir. “Fârâbî'nin beşinci faslıda genel olarak verdiği üzere, sanatlarda kullanılan lafızların anlamını alıp kavramamız gerekir. Anlamın tasavvuru olarak nezdimizde, tanımın delalet ettiği şey olmaksızın, sadece o anlama delalet eden isimin olmasıyla yetinmeyi uygun görmüyoruz. Bu, anlamı tasavvur etmenin en eksik şeklidir ama özellikle bu lafızların bulunduğu dili konuşanlardan olmadığı halde, lafızları kitaplardan veya dinleyerek (telkin yoluyla) ezberleyen kimselerde çokça görülür. Onun durumu, Arap dilini bilmeyen ama ilimlerini okuyan kimsenin yaptığı şey gibidir ki, o bunu yapmakla sadece bu ilmin lafızlarının dilinde dolaşmasını amaçlamıştır. Bundan dolayı onları, bunu dillerine oturtuncaya kadar, ders konusunda yoğun bir çabanın içerisinde görürsün. Bunlardan fıkıh meselelerini öğrenip ezberlediği halde onlardan hiçbir şeyin bilgisine sahip olmayanları görmüşüzdür. Bu kişi, ilmin yalnızca lafızlarına sahip olmakla yetinir. Öğrenci, Ebû Nasr'ın beşinci faslıda, üç sınıf lafızın delaletlerinden anlamları alıp kavramaya ilişkin olarak belirttiği şeylerle sanata başlarsa, söz üzerinden bir sanatı öğrenmesi mümkün olur”. “Teâlîk İbn Bâcce”, s. 72; (nşr. Danişpejuh), III, 11-12; Fârâbî, *el-Elfâz*'da, lafız-anlam ilişkisini şu paragrafta ele almaktadır: “Kıyaslar, genel olarak, zihinde birtakım şeylerin belli bir düzenle sıralanmasıdır ki, bu düzenle sıralandıklarında, zihin onlarla, zorunlu olarak, daha önce bilmediği ama şimdi bildiği başka bir şeye muttali olur ve aynı zamanda zihinde, muttali olduğu şeyin, bildiği gibi olduğuna dair bir inanma oluşur. Açık ki, (zihinde) sıralanan ve zihnin kendileriyle daha önce bilmediği ve şimdi bildiği bir şeye muttali olduğu şeyler, sıralanmış lafızlar değildir. Çünkü zihnin bu sıralamayla gördüğü şey, (lafızların değil) birtakım şeylerin zihinde sıralanmasıdır. Lafızlar ise sadece dilde/konuşmada sıralanır. Yine şayet lafızların nefste bu düzen içerisinde sıralanması mümkün olsaydı, zihnin, bu tertip üzere sıralananlardan kalkarak kendisine varacağı ve bileceği şey de, düşünülür bir anlam değil, belli bir lafız olurdu. Çünkü zihnin bu tertip üzere sıralanan şeylerden kalkarak varacağı şeyin, sıralanan şeylere bir bağlantısı/taalluku vardır. Dolayısıyla birtakım lafızlar anlamdan yoksun olarak kendi başlarına sıralandığında, onlara sürekli ve zorunlu olarak bir düşünülür anlamın taalluk etmesini kabul etmek asla doğru değildir. Zihnin, sıralanan şeylerden kalkarak kendisine varacağı şeyler düşünülür anlamlar olduğuna ve bunlara da, yalnızca önceden tertip edilen birtakım lafızlar vasıtasıyla varmak mümkün olmadığına göre, bundan zorunlu olarak şu çıkar ki, önceden sıralanan şeyler birtakım lafızlar değildir.

Yine, zihnin, daha önce bilmediği her bir şeye muttali olması, ancak, (i) önceden bildiğimiz birtakım şeylerden meydana geldiğine ve (ii) önceden bildiğimiz

temel üzerinde oluşturulur. Buna göre, lafızların bir sınıfını, müfret olarak

şeyler, hayalleri daha önce nefste bulunan ve doğru/gerçek olduklarına inanılan şeyler olduğuna ve (iii) nefste daha önce hayalleri bulunanlar da lafızlar değil, lafızlara ilişkin düşünülürler olduğuna ve (iv) sıralanmalarıyla zihnin muttali olmasını sağlayan şeyler de bu durumda olduğuna göre, açıktır ki, zihinde sıralanan şeyler, lafızlar değil, fakat düşünülür anlamlardır.

Yine, bilinme özelliğine sahip olan şeyler, herkeste bir ve aynı olma özelliğine sahip şeylerdir. Fakat delalet eden lafızlar herkeste bir ve aynı değildir. Dolayısıyla, şeylere ilişkin olarak bilinmesi amaçlananın, onlara delalet eden lafızlar olmadığı açıktır ve şu halde zihnin, kendisinden kalktığı şey de sıralanan lafızlar değildir. Çünkü bunun da önceden bilinmiş olması gerekirdi.

Yine, bu tertip üzere sıralanma özelliğine sahip olan şeyler, zihinde tabii ve zorunlu olarak bulunma özelliğine sahip olan şeylerdir; delalet eden lafızlar ise uzlaşımaya dayalıdır. Şu halde, bu tertip üzere sıralanan hiçbir şey, şeye delalet eden lafız değildir.

Yine, tertibinden bir kıyas oluşturmak üzere zihinde bu tertiple sıralanan şeyler, kendilerine delalet eden lafızların kendilerine bitiştirildiği birtakım anlamlar değildir. Şundan dolayı ki, bunu demekle, onların, kendilerine, kendilerine delalet eden yazıların (hutût) bitiştirildiği birtakım anlamlar olduklarını söylemek arasında bir fark yoktur ve yine şu sebeple ki, düşünülür anlamlara delalet etmek üzere işaretler/belli hareketler, el çırpma ve benzerleri de kullanılabilir. Şu halde, (zihinde) sıralanan şeyler hakkında, onların, kendilerine delalet eden lafızlara bitiştirilmiş anlamlar olduğunu söylemekle, onların kendilerine delalet eden yazıların veya belli hareketlerin bitiştirilmiş olduğu birtakım anlamlar olduklarını söylemek arasında bir fark yoktur. Şayet delalet eden lafızlar tertip edildiklerinde/sıralandıklarında, birtakım kıyaslara dönüşüyorsa, bu, söz konusu hareketlerin veya aynı şekilde yazıların tertibinin de, bizzat bu sebepten dolayı, birtakım kıyaslar olmasını gerektirir ki, bunların hepsi gülme ve alay konusudur. Bunun böyle olduğu, sahih ve kesin olan başka pek çok şeyle de ortaya çıkmıştır, fakat burası buna uygun değildir. Çünkü bunların çoğu, sanatta (Mantık sanatında) bu aşamada olan dinleyicilere anlaşılmasız gelir. Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 73

Şimdi, Aristoteles'in kendisi, *Kitabu'l-Burhân*'da şu sözleri söylediği halde, bu konuda sözü uzatmaya ne gerek var: 'Burhanlar, dış konuşmayla değil iç konuşmayla oluşur, kıyaslar da böyle'. Bu sanatın başlangıçları çerçevesinde tarif ettiği şeylerin çoğunda, Aristoteles'in adeti, "lafızların ibdâli" olarak isimlendirilen öğretme tarzını kullanmak olduğu için, onun kitabını yorumlamayı üstlenenlerin önemli bir kısmı bundan dolayı yanılmış ve kıyaslarla onların parçalarının, Aristoteles'in, öğretimde, düşünülürlerin yerine koymuş olduğu lafızlar(dan ibaret) olduğunu sanmışlardır. (Aristoteles "lafızların yer değiştirmesi/ibdâli" yöntemini kullanmıştır.) Çünkü öğrencilerin çoğu hem düşünülürleri hem de onların zihindeki sıralanışının nasıl olduğunu tahayyül edemediği için, o da, öğrencinin zihninin güçlenip böylece onlardan, düşünülürlere intikal edebilecek seviyeye gelişine kadar, onların yerine onlara delalet eden lafızları almıştır".

tasavvur edilmeleri bakımından bu anlamlara delalet eden lafızlar oluşturur ki, bunlar genel ad olarak “isim”, özel ad olarak ise “ilk örnek (misâlnun evvelun)” şeklinde adlandırılır. Yani, “isim” kullandığımız bütün lafızların en genel adıdır ve bu da teknik bir terim olarak “ilk örnek” şeklinde ifade edilmektedir. Bütün lafızlar bu ilk örneklerin belli kurallar çerçevesinde değiştirilmiş formları olarak ortaya çıkar. İbn Bâcce bunu şöyle ifade etmektedir: “Sonra bu lafızlar (ilk örnekler) alınır ve onların şekilleri, konuları üzerinden bilinmeleri bakımından anlamlara delalet edecek bir değişimle değişime uğratılır. Bu sınıf genel ad olarak “isim”, özel ad olarak ise “türemiş isim” şeklinde isimlendirilir. Dolayısıyla isimler ikiye ayrılır: İlk örnekler ve bu örneklerden türeyenler”. Bu çerçevede fiillere de türemiş isimler kaynaklık etmektedir. Şöyle ki, bu türemiş lafızlardan zamanla iliştilirileme özelliğine sahip olanlar alınır ve iliştilirilen zamana delalet edecek bir değişim ve şekle sokulurlar. Bu sınıf lafızlar, belli bir anlamın yanında bu anlamın var olduğu zamana da delalet etmeleri sebebiyle “fiil” olarak adlandırılırlar. İlk örnekler, zatlari/kendileri bakımından, sadece onları vazedenin amacı çerçevesinde anlamlara delalet ederler. Kendilerine iliştilirilen başka anlamlara delaletleri ise ilinekseldir. Yine türetilmiş lafızların, ilk vazdaki anlamlar dışında, zamana ve başka şeylere delaleti de yine ilinekseldir. Çünkü zamana ve başka şeylere delaletleri, vazedilişlerindeki amaca dahil değildir. Fakat fiiller söz konusu olduğunda, onlar, zatlari ve istidatları itibariyle, anlama, konuya ve zamana delalet ederler ve bu amaçla vazedilmişlerdir. Burada fiil ile türemiş isim arasında her ikisinin de öncelikle anlama ve şekil bakımından da özneye delalet etmeleri sebebiyle bir ortaklık bulunmaktadır. Aradaki fark şudur ki, fiilin şekliyle zamana delalet kastedilmişken, türemiş isimlerde böyle bir kasıt yoktur. Dolayısıyla türemiş isimlerin zamanla iliştilendirilmesi ilinekseldir.¹¹⁹

I. Müfret Lafızlar: İsim, Fiil ve Edat

Fârâbî'ye göre isim¹²⁰, “tek başına kendisiyle kavranması mümkün olan bir anlama delalet eden bir ifade (lafza) olup zatı, yapısı ve şekli ile söz konusu anlamın zamanına delalet etmez”. Mesela “insan” lafzı/ifadesi, anlamı başka şeylere muhtaç olunmadan kavranan bir isim olup, bunda zamansal bir işaret bulunmamaktadır. “Hayvan”, “Zeyd”, “beyaz-lık”, “kara-lık” gibi isimler, anlamlarını kendi başlarına kavrayıp tasavvur edebildiğimiz müfret ifadelerdir. Bu tür isimler şekil ve yapı bakımından delalet ettikleri anlamların zamanına dair bir iz taşımazlar. “Dolayısıyla isim, delaletiyle bize zihinde tek başına tasavvur edilen müfret bir anlam verir ki

¹¹⁹ İbn Bâcce, “Teâlîk alâ Kitâbi İśâgüci li'l-Fârâbî”, s. 37-38.

¹²⁰ isimle ilgili geniş açıklama ve tartışmalar için bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi Aristutâlîs fi'l-İbâre*, s. 29. vd.

zihin bu anlamla birlikte zaman, mekan ve özne türünden ona taalluk edebilecek hiçbir şeyi göz önünde bulundurmaz"¹²¹.

İbn Bâcce'ye göre, Fârâbî, "tek başına kavranması mümkün olan anlam"la, tek başına alındığında kavranma ve misali ve resminin zihinde oluşturulma istidadına sahip olan anlamı kastetmektedir ki, yine müfret bir lafız olan edatın delalet ettiği anlamda böyle bir istidat, yani tek başına kavranma istidatı bulunmamaktadır. İbn Bâcce, ayrıca, Fârâbî'nin tanımında geçen "zâtı ile/zâtı bakımından" ifadesiyle, lafzın ilk vazıdaki delaletinin kastedildiğini belirtmektedir.¹²²

Bu durumda isim, dilin lafızlarının türetildiği ana kaynak durumunda olup, fiil ve edat da ondan neşet eder. "İsim, zihinde fiil ve edattan öncedir ve bu ikisi ondan meydana gelir. Çünkü fiil, zihinde önce belli bir anlam, belirli bir zaman ve bu zamanda var olma özelliğine sahip bir özne alındığında, ondan (isimden) meydana gelir. Buna göre, anlamlardan birini aldığı ve onu içinde bu anlamın var olabileceği bir öznede aldığı ve onun beraberinde içinde bu anlamın var olabileceği belirli bir zaman alındığında, bu, fiilin kendisine delalet ettiği anlam olur"¹²³.

Fiil¹²⁴ de, isim gibi, bir anlama delalet eden müfret bir ifade olup tek başına kavranması mümkündür. Bununla beraber, isimden farklı olarak, yapısı ve zâtı bakımından, anlamın var olduğu zamana bir gönderimde bulunur. Mesela, "yürüdü" fiili geçmiş zamanda, "yürüyor" fiili şimdiki zamanda ve "yürüyecek" fiili de yapısı ve zâtı bakımından gelecek zamanda var olan bir anlama delalet eder¹²⁵. İbn Bâcce'ye göre, fiil her şeyden önce ve lafız bütünlüğü olarak, tıpkı isim için söz konusu olduğu üzere, anlama delalet eder ama bunun yanında şekli ve yapısıyla anlamın zamanına, konuya ve delalet ettiği diğer şeylere delalet eder. Dolayısıyla esasen lafzın delaletinden anlaşılması gereken şey, lafız bütünüdür delalet ettiği şeydir. Yapı ve şeklin delalet ettiği şey ise, öz olarak lafzın delaleti kapsamına girmez.¹²⁶

Edat¹²⁷ da, tıpkı isim ve fiil gibi, bir manaya delalet eden müfret bir ifadedir. Ancak edat, isim ve fiilden farklı olarak tek başına kavranma imkanına sahip değildir. Edatlar ancak bir isime, bir fiile veya her ikisine bitiştirildiğinde bir anlam ifade ederler. Şöyle ki, "zihin, ismin anlamında veya fiilin anlamında veya her ikisinde birlikte, bu ikisinden veya onlardan

¹²¹ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî", s. 72.

¹²² İbn Bâcce, "Teâlik alâ Kitâbi İsâgûci li'l-Fârâbî", 37.

¹²³ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî", s. 72.

¹²⁴ Fiille ilgili geniş açıklama ve tartışmalar için bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi Aristutâlîs fi'l-İbâre*, s. 33 vd.

¹²⁵ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I, 68.

¹²⁶ İbn Bâcce, "Teâlik alâ Kitâbi İsâgûci li'l-Fârâbî", 37.

¹²⁷ Edat hakkında bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi Aristutâlîs fi'l-İbâre*, s. 43 vd.

birinden bağımsız/ayrı olarak kavrama imkanına sahip olamayacağı bir anlam alırsa, işte bu, edatın kendisine delalet ettiği anlam olur ki, 'bir anlam için gelen harf' olarak isimlendirilen de budur"¹²⁸.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Fârâbî, ismi lafızların tamamını kuşatan ana kaynak olarak görmekte ve fiil ve edatın da ismin altında veya içerisinde bulunduğunu düşünmektedir. İbn Bâcce de buna vurgu yaparak söz konusu üç müfret lafız arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: "İsmin anlamı fiilin anlamından önce gelir. Zira fiilin anlamı ancak ismin anlamlarından bir anlam çerçevesinde alınır/kavranır. İsmin anlamı edatın anlamından da önce gelir. Çünkü edatın anlamı ancak ismin anlamı veya ismin anlamından oluşturulmuş fiilin anlamı çerçevesinde alınır/kavranır"¹²⁹.

Fârâbî, ortak özellikleri manaya delalet etmek olan söz konusu üç müfret lafzı şu belirtmeleri yaparak ayırtmaktadır:

1. İsim ve fiilin edattan farkı şudur: İsim ve fiilin her ikisi de, kendilerine başka bir şey bitiştirilmeksizin, kendi başlarına kavranabilecek anlamlara sahiptirler. Müfret lafız olmak bakımından bu ikisiyle ortak olan edat ise, kendi başına kavranma imkanına sahip olmayıp, ancak bir isim, bir fiil veya her ikisine bitişmesi halinde kavranabilir bir anlam kazanır.

2. İsimin fiilden farkı şudur: İsim zatı ve yapısı bakımından zamana ilişkin olmaksızın kavranabilecek bir anlama sahipken, fiil, yapısı ve zatı itibarıyla, hem bir anlama hem de bu anlamın içerisinde var olduğu zamana delalet eder. Dolayısıyla hem anlama hem zamana işaret eder.

3. Bundan şu çıkmaktadır ki, bir anlamı olduğu halde, zatı ve şekli bakımından bu anlamın içerisinde gerçekleştiği zamana işaret etmeyen hiçbir lafız, fiil olamaz. Bu çerçevede, "yıl", "ay", "saat", "dün", "bugün" ve "yarın" gibi ilk anlamları bakımından ve belirsiz olarak zamanın kendisini gösteren sözcükler de, anlamın var olduğu belirli bir zamanı göstermemeleri sebebiyle fiil kategorisine girmezler. Kendi başlarına kavranabilecek bir anlama sahip olmaları sebebiyle bunlar da isim grubunda yer alırlar.

4. Tanım bakımından ismi diğerlerinden farklılaştıran şey, "zatı bakımından bir zamana delalet etmemesi"dir. Dolayısıyla, "zatı, yapısı ve şekli" bakımından zamana delalet etmeyen fakat genel anlamda zamanda olmaları sebebiyle ancak dolaylı olarak zamanı çağrıştıran "yürümek", "hareket etmek" gibi ifadeler de, fiil değil isimdir.

5. Türemiş isim ile fiil arasında ortak olan bir özellik, mana ile birlikte kapalı/mücmel olarak konuya/özneye de delalet etmeleridir. Mesela "yürüyor" fiili hem yürüme işine, hem yürümenin gerçekleştiği zamana hem de belirsiz olarak yürüyene delalet etmektedir. Şekilleri itibarıyla anlamlarının konularına delalet eden "beyaz olan", "vuran", hareket eden",

¹²⁸ İbn Bâcce, "Teâlîk ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî", s. 72.

¹²⁹ İbn Bâcce, "Teâlîk ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî", s. 72.

"cesur" ve "fasih" gibi türemiş isimler de mücmel/kapalı bir şekilde konularına/öznelere delalet ederler. Ama "beyazlık", "cesaret" ve "fesahat", konu/özne olmaksızın sadece manaya delalet eder. Bu, özellikle, "yürüyen", "döven", "yiye" ve "içen" gibi zamanda olmayı ifade eden fiil ve hareketlerden türemiş isimlerde söz konusudur. Ancak ne olursa olsun türemiş isimlerin de zamana delalet etmesi, doğrudan/bizzat değil, dolaylı/bilarazdır.¹³⁰

¹³⁰ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I, 68-70; Konunun geniş açıklaması için bkz. Özpilavcı, Ferruh, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, ***yayın bilgileri, s. 104 vd.; Fârâbî'nin Kitâbu'l-İbâre'deki açıklamaları şöyledir: "Delalet eden lafızların bir kısmı müfret anlamlara delalet eden müfretler, bir kısmı yine müfret anlamlara delalet eden mürekkepler, bir kısmı da, mürekkep anlamlara delalet eden mürekkeplerdir. Müfret anlamlara delalet eden lafızlar üç cinstir: İsim, kelime ve edat. İsim, sadece kendi başına kavranması mümkün olan müfret bir anlama delalet edip, dolaylı/bilaraz olarak değil, yapısı bakımından bu anlamın içinde bulunduğu belirli zamana delalet etmeyen bir lafızdır. Fiil/kelime, sadece kendi başına kavranması mümkün olan müfret bir manaya delalet edip, dolaylı/bilaraz olarak değil, yapısı bakımından bu mananın içinde bulunduğu belirli zamana delalet eden müfret bir lafızdır. 'Belirli zaman' geçmiş, şimdi ve gelecekle sınırlıdır. Edat, '...den/dan, ...e/a' ve benzerlerinde olduğu gibi, bir isim veya bir fiile bitştirilmeksizin sadece kendi başına kavranması mümkün olmayan bir anlama delalet eden bir lafızdır. Bu üç cins, her birinin müfret bir manaya delalet eden olması hususunda ortaktır. İsmi, müfret ve mürekkebe ayrılan bir lafız olduğu söylenir: Mürekkebe örnek, Kaysuaylan ve Abduşems, müfrede örnek Zeyd ve Amr olup bunların her ikisi de müfret bir anlama delalet eder. Her ikisiyle delalet olunan anlamın kendi başına anlaşılma özelliğine sahip olması, isim ve fiil için şart koşulmuştur. Çünkü bu ikisi bu özellikle edattan farklılaşır ve bu özellikte ortaklaşırlar. Bundan sonra, ismin tanımında olmaması şart koşulan şey, ismi fiilden farklı kılan şeydir ki, bu, fiilin tanımında olması şart koşulan şeyin kendisidir. Fiilin tanımında, bu tanımdan ilineksel olarak bir zamanda bulunan ve aslında kavrandıklarında zorunlu olarak zamanı içermeyen 'insan' ve 'hayvan' gibi şeyleri hariç tutmak için, 'ilineksel olmayan bir tarzda zamana delalet eden olması' şart koşulmuştur. Çünkü birçok insan, bütün isimlerin de bir zamana delalet ettiğini zanneder. Zira onlara göre, 'insan' ve 'hayvan' gibi her şey bir zamandır. Bunların her biri her ne kadar bir zamanın içerisinde bulunsalar da, onların isimleri bizzat zamanlarına delalet etmez; eğer etmek durumundaysa bu ancak ilineksel olur. Fiil ise, zamana ilineksel olarak değil, özsel ve zorunlu olarak delalet eder. Çünkü zaman fiilden kesinlikle ayrılmaz. Fiilin, 'yapısı itibarıyla zamana delalet etmesi'nin şart koşulması, 'yürümek' ve 'koşmak' gibi hareket sınıflarına delalet eden lafızları hariç kılmak içindir. Çünkü bunların anlamları kavrandığında onlarla birlikte zorunlu olarak zaman da zihinde belirir; ama zaman onlara sadece ilineksel olarak ilişir. Çünkü onların zamandan ayrı olmaları imkansızdır. Fakat her ne kadar zaman onlardan ayrılmaz olsa da, zamanı akla getiren, yapı ve şekilleri itibarıyla onların lafızları değildir. Zaman onların var olmaları esnasında harici bir şey olarak gerekli olur. Nitekim 'ayakta

Fârâbî, isim, fiil ve edat kavramlarının içeriğini bu şekilde belirledikten sonra, fiilleri “varlık bildiren fiiller”¹³¹ ve “varlık bildirmeyen fiiller” şeklinde ikiye ayırmaktadır. Varlık ifade eden fiiller, bir şeyin başka bir şeyde var olduğunu, bulunduğunu göstermede, yani yüklemi konuyla ilişkilendirmede kullanılan fiillerdir. Varlık bildiren fiiller sayesinde özne ile yüklem arasında bir bağ, rabıta tesis edilmiş olur. Bu noktada fiillerle isimler arasında şöyle bir fark bulunmaktadır. Fiillerde, yüklemlemin konuyla irtibatı¹³², fiilin kendisinde var olan bir anlam sayesinde gerçekleşirken, yüklem pozisyonunda bulunan bir isimde böyle bir anlam bulunmamaktadır. Bu nedenle bir ismin bir özneye yüklenmesi için zorunlu olarak, bu yüklenmeyi

durmak’ ve ‘oturmak’, ancak ‘insan’da ve ‘hayvan’da bulunan şeyler olsa da, söz konusu lafızlar ‘insana’ ve ‘hayvan’a şekilleri itibariyle delalet eden lafızlar değildir. Eğer delalet ediyorsa bu dolaylıdır/ilinekseldir. Şayet kendilerine bitişen zamana bizzat delalet etmiş olsalardı, her lafız (lafza) bir şeye delalet ederdi ve bu lafzın delalet ettiği anlama da başka şeyler eklenirdi. Bu durumda da bu lafız, bu manaya delaleti yanında kendisine bitişen söz konusu başka şeylere de delalet etmiş olurdu. Neticede de, lafızların pek çoğunun sonsuzca şeye delalet etmesi gerekirdi. Fiil için ‘belirli bir zamana delalet etmesi’nin şart koşulması, ‘hızlı olamak’ ve ‘yavaş olmak’ gibi, içinde oldukları zamanlara belirsiz olarak delalet eden isimleri hariç tutmak içindir. Bu ikisi, mahiyetleri zamanla ilişkili olduğu için, bir zamana delalet ederler. Fakat bu zaman, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak belirlenmemiş bir zamandır. ‘İçinde anlamın bulunduğu zaman’ sözümlerimiz de, fiil hakkında, ‘bugün’, ‘dün’ ve ‘yarın’ gibi belirli zamanların kendilerine delalet eden lafızları hariç tutmak için şart koşulmuştur. Çünkü bunların her biri, ne söz konusu zamanda olan bir anlama ne de bu zamanın zamanına değil, belirli bir zamanın kendisine delalet etmektedir. Fiil, yine, anlamın zamanına delalet etmesi yanında, kapalı olarak konusuna da delalet eder ve bu hususta ‘vuran’, ‘cesur’ ve ‘fasih’ gibi türemiş isimlerle ortak olur. Fiil, yine, zatı bakımından, anlamın bir şeyde var olduğuna delalet eder ve bundan dolayı, önermede bunu (bir şeyin varlığını) konuyla irtibatlandırmada kendi başına yeterli olur. Fakat bunun sebebi, yapısı itibariyle kapalı olarak konuya delalet ediyor olması değildir. Zira bundan dolayı olsaydı, türemiş isimler de, önermelerde konuyla irtibatı sağlamada kendi başlarına yeterli olurlardı ve ne açık ne de gizli olarak varlık bildiren fiillerle ihtiyaç duymazlardı. Bundan dolayı, konuya delalet etmede türemiş isimlerle ortak olmakla beraber, fiilin, türemiş isimlerin önermelerde bağlarla ilgili olarak ihtiyaç duyduğu şeye ihtiyaç duymaması sebebiyle, yüklem durumunda olan isimlere bitişen varlık fiilleri ile delalet olunan şeye de, kendi yapısı itibariyle delalet etmesi gerekir”. Fârâbî, “Kitâbu’l-İbâre”, I, 133-134.

¹³¹ Bkz. Fârâbî, *Şerhu’l-Fârâbî li Kitâbi Aristutâlîs fi’l-İbâre*, s. 17.

¹³² “Yüklemlemin konuyla irtibatının anlamı, yüklemlemin konu için var olmasıdır”. Bkz. Bkz. Fârâbî, *Şerhu’l-İbâre Peri Hermeneias Büyükle Şerhi*, çeviri ve nşr. F. Özpirilavcı, İstanbul 2015, s. 1.

mümkün kılacak bir bağa ihtiyaç vardır. İşte bu bağlama fonksiyonunu yerine getiren fiiller, varlık bildiren fiillerdir (el-kelimu'l-vucûdiyye).¹³³

Fârâbî, Arap dilinin müfredatında, bir şeyin bir şeyde var olduğunu ifade eden, Yunanca'daki "estin" ve Farsça'daki "hest" gibi bağlayıcı lafızların asli olarak bulunmadığını söyler. Halbuki felsefi/bilimsel düşünce, kendini, esasen, yüklem özneye belirli bir zaman kaydı olmaksızın mutlak olarak bağlanmasını mümkün kılan bu lafızlar üzerinden ifade eder¹³⁴. Fârâbî'nin tarihsel süreçle bağlantılı olarak yaptığı tespitlere göre, felsefenin Arapça'ya tercüme edildiği süreçte mütercimler Arap dilindeki bu boşluğu, "şey" ve "mevcut" kavramlarını kullanarak doldurmuşlardır. Bu lafızlar, Arapça felsefe metinlerinde, zaman kaydı olmaksızın yüklemi konuya bağlayan varlık fiilleri olarak kullanılmaktadır. Yüklem-konu bağının belirli zamanlar çerçevesinde kurulması durumunda ise, "kâne", "vücade", "sâra", "esbaha", "emsâ" vb. varlık bildiren fiiller kullanılır.¹³⁵

Fârâbî'nin görüşünü özetlemek gerekirse, varlık bildiren fiil; (a) yüklem konumundaki isme bitiştirilir ve onun konuyla/özneye irtibatına ve konuda var olduğuna delalet eder. Yine (b) "Zeyd adil oldu" ve "Zeyd adil olacak" örneklerinde olduğu gibi, yüklem konumundaki ismin konuda var olduğu belirli zamana delalet eder. (c) Varlık bildiren fiiller, bağ olarak kullanıldıklarında kendi başlarına yüklem olmazlar. Aksine kendileri ile başka bir şeyin yüklenmesi uygun olduğunda yüklem olurlar. Bununla beraber, varlık fiilleri, bazan kendi başlarına yüklem yapıp önerme oluşturabilirler. Mesela "var olma" ve "meydana gelme" anlamında

¹³³ İbn Bâcce'nin konuya ilişkin taliki şöyledir: "Önermede yüklem/haber olduklarında, fiiller zatları itibariyle özneye bağlı olmaya delaleti de içerirler. Çünkü önerme, özne, yüklem ve onların irtibatını sağlayan varlık anlamından meydana gelir. Önermenin yüklemi/haberi isim olduğunda ve onun özne ile bağını göstermek istediğimizde, onların içinde var oldukları zamandaki varlık bağına delalet eden şeye ihtiyaç duyarız. İsim zâtı bakımından zamana da bağa da delalet etmez. Aksine önermenin tamamlanması için, onlara (zamana ve bağa) delalet eden şeyin kendine bitişmesi gerekir. Buna delalet eden şey ise, 'kâne', 'vucide' ve bunların benzerleri gibi 'varlık fiilleri' olarak isimlendirilen şeydir. Arap dilinin dışındaki diğer diller, şimdiki zamanda, isim olan haberi/yüklemi özneye bağlamaya delalet etmek üzere bir varlık fiili kullanılır. Arap dilinde ise, onun gizlenmesi adet olmuş ve onun hazfını şimdiki zamanın göstergesi yapmışlardır. Öyle ki, Arap dilini konuşanların pek çoğu, yüklem isim olduğunda, tıpkı fiil gibi, kendini özneye bağladığını sanmışlardır. Bu sonucu doğuran şey, onların lafızda varlık fiilini hafzedilmiş olarak görmeleri ve bunun zamirinde olanı nazarı dikkate almamalarıdır". İbn Bâcce, "Teâlik alâ Kitâbi İsågûci li'l-Fârâbî", s. 38.

¹³⁴ Bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-İbare Peri Hermeneias Büyük Şerhi*, s. 44.

¹³⁵ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I, 70-71.

kullanılmaları durumunda “Zeyd var oldu (vücade)”, “Zeyd meydana geldi (kâne)” sözleri böyledir¹³⁶.

Fârâbî, isim, fiil ve edatı önermedeki yerleri ve işlevleri açısından da mukayeseli olarak değerlendirmektedir. Buna göre, ismin özelliği, başka bir şeye bitleştirilmeksizin kendi başına özne ve yüklem olabilmesidir. “Zeyd insandır” sözünde, özne de yüklem de bir isimdir. Ancak Fârâbî, “eskilerin birçoğu”nun, ismin özelliğinin kendi başına özne olabilmesi, fakat açık veya gizli olarak bir varlık fiiline bitleştirilmeksizin yüklem olamayacağı görüşünde olduğunu belirtmektedir ki, *Kitâbu'l-İbâre*'de Fârâbî'nin kendisinin de bu görüşe katıldığı görülmektedir.¹³⁷

Fiil ise, başka bir şeye bitşmeksizin kendi başına yüklem olabilirken, bir bağlaca/sılaya bitştirilmeksizin özne/kendinden haber verilen olamaz¹³⁸.

Son olarak, edat, isim ve fiilin her ikisinden de farklı olarak tek başına ne özne ne de yüklem olabilir. O ancak bir yüklem veya bir öznenin parçası olabilir.

II. Mürekkep lafızlar: Müfret lafızlardan, yani isim, fiil ve edattan veya bunların iki tanesinden oluşan lafızlar, mürekkep lafız sınıfını oluşturur. İlk mürekkep lafızlar, yani “terkibin kendilerine çözüldüğü ve terkibin ikinci değil ilk bölünmeyle kendilerine bölündüğü basit mürekkep lafızlar”¹³⁹, ihbar terkibine sahip olanlarla, şart, istisna ve kayıtlama terkibine¹⁴⁰ sahip olanlar şeklinde iki ana sınıfa ayrılmaktadır. Mürekkep lafız, adından da

¹³⁶ Fârâbî, “*Kitâbu'l-İbâre*”, I, 138; “Bağ olması bakımından varlık fiilinin anlamı her ne kadar ancak iki anlam arasında bağlayıcı olduğunda anlaşılıyorsa da, kendi başına kavranamaz ve bu açıdan “harf”e benzer. Bundan dolayı nahivcilerin onu harfler grubuna yerleştirmiştir. Fakat varlık fiili, kendisine belirli bir zamanın bitişmesi sebebiyle harflerden ayrılır”. İbn Bâcce, *Teâlîk ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî*, s. 73.

¹³⁷ Fârâbî, “*Kitâbu'l-İbâre*”, I, 138'de yer alan metin şöyledir: “İsim, kendisine eklenecek bir şeye muhtaç olmaksızın konu olur, ama açık veya gizli olarak kendisine eklenecek varlık fiili olmaksızın yüklem olmaz. Fiil ise, kendisine eklenecek bir şeye muhtaç olmaksızın yüklem olur ama ‘o ki.../ellezi’ sözümüz gibi bir bağlaca/sılaya bitştirilmeksizin konu olmaz. Edata gelince, o kendi başına yüklem de konu da olmaz. Ancak yüklem veya konunun parçası olur”.

¹³⁸ Fârâbî, “*el-Fusûlu'l-Hamse*”, s. 71; Fârâbî, “*Kitâbu'l-İbâre*”, s. 138.

¹³⁹ Bkz. İbn Bâcce, “*Teâlîk alâ Kitâbi İsâgûci li'l-Fârâbî*”, s. 39.

¹⁴⁰ İbn Bâcce, kayıtlama ve şart terkibinin sıfat ve izafetlerden meydana getirilmiş bir terkip olduğunu ve önermelerde bu tarz terkiplerin müfret hükmünde bir fonksiyona sahip bulunduğunu, yani bu terkiplerin bütün olarak yüklem ve özne durumunda olduğunu belirtir. Şeyin hakkında bilgi veren (ihbar) terkipler ise yüklem ve öznenen oluşturulmuş olup, önerme, kesin söz ve yargı olarak isimlendirilmektedir ki, bunların özelliği doğruluk ve yanlışlığı içermiş olmalarıdır. Bkz. İbn Bâcce, “*Teâlîk*****”, s. 39.

anlaşıldığı üzere, en az iki parçanın birleştirilmesiyle oluşan sözleri ifade eder. Dolayısıyla mürekkep lafız bağlamında, bir taraftan lafzın tamamının delalet ettiği bir anlam bulunurken, bir taraftan da terkibe giren müfret lafızların delalet ettiği anlamlar bulunabilir ki, mürekkebin delalet ettiği şey, müfredin delaletinin bilinmesiyle bilinir.¹⁴¹ Bu çerçevede ve bu doğrultuda Fârâbî, mürekkep lafızları ikiye ayırıyor: Birincisi, her bir parçası, anlamın bir parçasına ve tamamı da anlamın tamamına delalet eden mürekkep lafızlar; ikincisi ise, tamamı anlamın tamamına delalet eden fakat parçaları anlamın parçalarına delalet etmeyen mürekkep lafızlar. Birinci gruba örnek, "hikmeti seven"¹⁴², "Zeyd'in arkadaşı", "beyaz insan" gibi mürekkep lafızlardır. Bu örneklerde hem bu lafızlarının her birinin delalet ettiği anlamlar, hem de lafzın tamamının delalet ettiği bir anlam bütünü söz konusudur. İkinci gruba örnek ise, "Abduşems", "Kaysuaylan" gibi mürekkep lafızlardır. Bu örneklerde terkibe giren müfret lafızların, anlamın parçalarını gösterme tarzında bir delaleti söz konusu değildir ve dolayısıyla bu tarz mürekkep lafızlar, müfret lafız konumundadır. Çünkü işaret ettikleri anlam bakımından bunlar mürekkep değil müfrettir¹⁴³.

Fârâbî, *el-Fusûlu'l-Hamse*'nin son kısımlarında, mürekkep lafız kapsamında "söz/el-kavl", "tanım" ve "resm" kavramları üzerinde durur ki bunların hepsi için ortak olan yön, terkipleri nasıl olursa olsun, "parçası bütünü bir parçasına delalet eden" bir özellik taşımalarıdır. Bu çerçevede bu nitelikteki bütün mürekkep lafızları kuşatan genel kavram "söz/el-kavl"¹⁴⁴dür. İhbar terkibi ile oluşan söz, mantıkta, "kesin söz", "önerme" ve "hüküm/yargı" olarak isimlendirilir. Tanım, kayıtlama terkibi ile oluşan bir

¹⁴¹ Bkz. İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî", s. 72.

¹⁴² Bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi Aristutâlîs fi'l-İbâre*, (nşr. W. Kutsch-S. Marrow), 2. Baskı, Beyrut 1964, s. 31.

¹⁴³ Bkz. İbn Bâcce, "Teâlik alâ Kitâbi İsâgûci li'l-Fârâbî", s. 36.

¹⁴⁴ Fârâbî, "Kitâbu'l-İbâre", s. 189: "Söz, anlamın bütününe delalet eden mürekkep bir lafız olup, parçası ilineksel olarak değil, özsel olarak söz konusu anlamın parçasına delalet edicidir. Burada 'parçası bu mananın parçasına delalet edicidir' denmesi, onunla, bir şahsın lakabı olan 'Abdülmelik' sözümüz gibi, müfret bir manaya delalet eden mürekkep lafzın arasını ayırma amacına yöneliktir. Çünkü bu sözün bir parçası bu şahsın bir parçasına delalet etmez. Onun hakkında 'delaleti ilineksel değildir' denmesi, onunla, lakabı Abdülmelik olan ve daha sonra (fiilen) bir melikin kölesi olan bir insan durumunu ayırma amacına yöneliktir. (Bu insan hakkında) bu ismin söylenmesi iki yönlüdür: Onlardan biri, onun bir lakap (özel ad) olmasıdır; ikincisi ise o insanın bir sıfatı olmasıdır. Sıfat olması bakımından onun (bu ismin) bir parçası anlamın bir parçasına delalet eder. Lakap olması bakımından ise, onun bir parçası anlamın bir parçasına özsel olarak değil ilineksel olarak delalet eder. Dolayısıyla o, bir sıfat olması bakımından özsel olarak bir 'söz'dür. Ama bir lakap olması bakımından o, ilineksel olarak bir 'söz'dür. Çünkü bir söz olma ihtimali de bulunmaktadır".

söz olup, bir isimle gösterilen anlamı, “bu anlamı var kılan (kivâm) şeylerle¹⁴⁵” açıklar. Aynı şekilde resm de, kayıtlama terkihiyle oluşan bir söz olup, bir isimle gösterilen anlamı açıklar. Fakat tanımdan farklı olarak, resmde söz konusu açıklama, anlamı var kılan (kivâm) şeylerle değil, birtakım “haller”le¹⁴⁶ veya varlığı bu manaya dayanan şeylerle gerçekleşir.¹⁴⁷

SONUÇ

Fârâbî'nin *Beş Fasil* adlı eserinin ilk dört faslı, tasavvur ve tasdik bakımından son derece önemli olan konulara temas eder. Bu konular kendini mantık kuralları üzerinde temellendirmek isteyen her düşüncenin göz önünde bulundurması gereken birtakım incelikleri içermektedir. İlk fasıl, gündelik dilde kullanılan birtakım ortak lafızların herhangi bir sanat alanında bu alana has anlamlara işaret etmek üzere kullanılabileceğini ve bu nedenle bu özel anlamların fark edilmesinin zorunlu olduğunu vurgular. Kısaca her sanatın bir terimler dağarcığı vardır ve sanatı öğrenmek isteyen kişinin bunları bilmesi ve tasavvurlarını sanatın bu özel anlamlarıyla oluşturması temel bir zorunluluktur. İkinci fasılda Fârâbî, bir akıl yürütmeye dayanmayan ama bütün tasdik türlerine dayanak teşkil eden bazı temel önerme grupları hakkında genel bir bilgi verir. Burada vurgulamak istediği şey, doğru kabul edilen ve kıyaslarda öncül olarak kullanılarak başka

¹⁴⁵ İbn Bâcce, verilen tanımlarda geçen “kivâm” kelimesinin “varlık sebebi” anlamına geldiğini belirtir. Bkz. İbn Bâcce, “Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî”, s. 40.

¹⁴⁶ İbn Bâcce'ye göre “haller”le kastedilen, anlamın varlık nedenleri arasında bulunmayan ve anlam tarafından zorunlu olarak gerektirilmeyen ilineklere dir. İbn Bâcce, “Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî”, s. 40.

¹⁴⁷ Fârâbî, “el-Fusûl”, I, 72-73; İbn Bâcce tanım ve resm hakkında şu açıklamayı yapar: “Tanım şeyin mahiyetini tam olarak bildiren sözdür. Resm ise, şeyi kendinin dışındaki şeylerle tanıtan sözdür. Bunların her ikisi de, kayıtlama terkihiyle oluşturulurlar ve şeyin nefsteki tasavvurunu ifade etmede; tanım çerçevesinde, şeyin mahiyeti ile ve tam olarak tasavvurunda, resm çerçevesinde ise şeyin, mahiyeti olmayanla ve eksik olarak tasavvurunda kullanılırlar. Tasdik nasıl, terkihi ihbar terkihi olan sözle olursa, tasavvur da ancak terkihi şart terkihi olan sözle olur”. İbn Bâcce, “Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî”, s. 39; “Manayı var kılan şeyler, yani zatının zorunlu olarak gerektirdiği ve onlarla varlık kazandırdığı şeyler; ‘burun’ için ‘basık olmak’ ve ‘sayı’ için ‘çift’ vb. şeyler gibi ki, bunlar Kitâbu'l-Burhân'da özsel ilinekler olarak adlandırılmıştır. ‘Haller’ ile kastedilen ise, zatını var kılmayan ve onun zorunlu olarak gerektirmediği, elbisede beyazlık, kırmızılık ve benzeri zâti olmayan ayrılabilir ilineklere dir. ‘Bu anlamı var kılan (kivâm) şeyler/bu anlamın kendileri ile var olduğu şeyler’ ifadesinde ‘kivâm’ ile varlık sebebini yani onun varlığının sebeplerini kastetmiştir. Bunun benzerine resm hakkında ‘bu anlamı var kılmayan şeylerle’ şeklindeki sözleyle işarette bulunmuştur. Çünkü ilinekler anlamın varlığı için bir sebep değildir; aksine durum tam tersidir (yani anlam ilineklere varlık sebebidir) İbn Bâcce, “Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî”, s. 40.

yargılara ulaşmamızı sağlayan bu bilgilerin, ne tür bir doğruluk değerine sahip olduğunun bilincinde olmaktır. Başka bir ifade ile doğruluğunu ve kesinliğini kendi özünden alan bilgi ile toplumsal onaydan veya bir otoritenin gücünden alan bilginin ayırımına varmaktır. Üçüncü fasıl, bu konuyla da irtibatlı olarak, bir şeyin bir şeye nispet edilmesinin iki temel yolunu belirtir: İki şeyin birbirine nispeti ya özseldir/bizzat veya ilinekseldir/bilaraz. Doğru tasavvurların elde edilmesinde olduğu gibi doğru tasdiklerde bulunmak için de, şeyin cevherine, mahiyetine ve zatına ait olanla olmayanın tespit edilmesi son derece önemlidir. Felsefi söylem, bütün diğer söylem biçimlerinden ve her türlü demagojiden özsel olanla ilineksel olanın ayırımına ilişkin bir duyarlılıkla farklılaşmaktadır. Dördüncü fasıl, önce olmanın beş türünü ele alır. Bir şey bir şeyden hangi bakımlardan önce olabilir? Tasavvur ve tasdikin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi, şey için önce olanla sonra olanın bilinmesine ve önce olanın esas alınmasına bağlıdır. Sözün gelişi, Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin mahiyetini kavramak için olduğu gibi, "insan"la "hayvan" terimleri arasındaki ilişkiyi doğru anlamak için de öncelik-sonralık tasavvuruna sahip olmak durumundayız. Fârâbî son fasılda, müfret ve mürekkep lafızları ele almakta ve bu çerçevede isim, fiil, edat, söz, tanım ve resm gibi kavramları özellikleri ve delaletleri bakımından karşılaştırmalı olarak açıklamaktadır. Bütün fasıllar dikkate alındığında şu belirtilebilir ki, Fârâbî'nin okuyucusuna vermek istediği şey, lafızların kullanımında dikkatli davranma ve özellikle öze ait olanla öze eklenen şey arasında tam bir bilince sahip olma hassasiyetidir.

B. ÇEVİRİ¹⁴⁸

(63) BEŞ FASIL

Bismillâhirrahmânirrahîm

Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Kimsenin Bilmek Zorunda Olduğu Şeylerin Tamamını Kapsayan Fasıllar.

Bunlar beş fasıldır:

BİRİNCİ FASIL

Her sanatta kullanılan lafızların (a) bir kısmı o dili konuşanların çoğunluğu nezdinde yaygın olmayıp, yalnızca belli bir sanat ehline kullanılır. Mesela, kitabet sanatında “enzîzec/ayırma” ve “evârac/birleştirme” böyledir. (b) Bir kısmı da halk çoğunluğu nezdinde yaygındır. Fakat söz konusu sanat ehli onlara bir anlam verir, halk çoğunluğu ise başka bir anlam; mesela kitabet sanatında, “zimâm/gem, yular” böyledir ki, kâtipler ona bir anlam, halk çoğunluğu ise başka bir anlam verir.

(Sanatlarda kullanılan) bu lafızlar arasında, (a) sanatlara ya sanatlardaki anlamların, halk çoğunluğu nezdinde bu lafızlarla kastedilen anlamlara benzerliği veya onların onlara başka bir açıdan taalluku sebebiyle, halk çoğunluğunun kastettiği anlamlardan aktarılmış olanlar vardır. (Sanatlarda kullanılan lafızlar) arasında (b) halk çoğunluğu nezdinde yaygın olup sanat erbabının da, halk çoğunluğunun bu lafızlarla kastettiği anlamları yükledikleri (lafızlar) vardır.

Bir sanatta hitap/konuşma halk çoğunluğu nezdinde yaygın olan lafızlarla yapıyorsa ve söz konusu sanat erbabının onlardan anladığı şey halkın anladığından başka ise, bu durumda halk çoğunluğunun kastettiğine iltifat etmek zorunlu değildir; bilakis onlar (lafızlar) söz konusu sanat erbabı

¹⁴⁸ Çeviride Fârâbî'nin mantık eserlerini ihtiva eden Risaletü cemii mantıkıyyeti's-semaniyye adlı mecmuada yer alan metin (Süleymaniye/Hamidiye, 812 nolu mecmua) dikkate alınmakla beraber mevcut neşirlerden özellikle el-Acem'in neşri yönlendirici olmuştur. Çeviride parantez içerisinde verilen rakamlar, bu neşrin sayfa numaralarıdır. el-Fusul'l-Hamse dört kere neşredilmiştir: 1- Neşir ve İngilizce çeviri: D. M. Dunlop, “Al-Fârâbî's Introductory Sections on Logic”, *The Islamic Quarterly*, vol. II, nr. 4, December 1955; 2-Neşir ve Türkçe çeviri: Mübahat Türker, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara 1990; 3- “el-Fusûlû'l-Hamse”, (nşr. el-Acem), *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, Beyrut 1985-86, I, 63-73; 4- “Fusûl”, (nşr. M. T. Danişpejuh), *el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî*, Kum 1408, I, 18-27.

nezdindeki delaletiyle kullanılır. Nitekim kâtip, sanatı çerçevesinde "yular" lafzını kullandığında veya işittiğinde onunla "devenin yuları"ndan anlaşılan şeyi kastetmez. Aynı şekilde Arap nahivcileri de "ref", "nash" ve "hafz" dan bahsettiklerinde veya bunları duyduklarında, onlardan bu isimleri, nahivci olmayanın verdiği anlamlara vermesi beklenmez. Nahivcinin bu lafzları cumhurunkinden farklı anlamlara uygulaması ise ne ondan kaynaklanan bir hatadır ne de görev alanının dışına bir çıkmadır. Diğer sanatlarda da durum böyledir.

İKİNCİ FASIL

Bilinen şeylerin bir kısmı bir çıkarım/istidlal, fikir, düşünüp taşınma/raviyye ve çıkarsama/istinbat olmaksızın bilinirken bir kısmı da fikir, düşünüp taşınma ve çıkarsama ile bilinir. Asla bir fikir ve çıkarım olmaksızın bilinen veya var olanlar dört sınıftır: Kabule dayalı olanlar/makbûlât, yaygın olanlar/meşhûrât, duyulurlar/mahsûsât ve ilk düşünülürler/ma'kûlâtun uvel.

(i) Kabule dayalı olanlar, muteber olan veya muteber olduğu düşünülen bir kimseden kabul edilerek alınan görüşlerdir.

(ii) Meşhur olanlar, bütün insanlar arasında veya onların çoğunda veya onların bilgili ve akıllı olanları arasında veya bu sonuncuların çoğunda, başkalarının hatta tek bir kişinin bile karşı çıkmayacağı tarzda yaygın olarak bulunan görüşlerdir. Mesela, "ebeveyne iyilik yapmak bir vecibedir"; "nimet verene şükür güzel, nankörlük çirkindir". (Meşhur olanlar, yine) her bir sanatın erbabı veya onların mahir olanları nezdinde, mesela doktorlar veya onların mahir olanları nezdinde yaygın olanlardır.

(iii) Duyulurlar, beş duyu organından birisiyle idrak edilenlerdir. Mesela, "şu Zeyd oturuyor" ve "şimdi gündüz vaktidir".

(iv) İlk düşünülürler, (öyle bilgilerdir ki) nefislerimizi işin başından itibaren sanki onların bilgisine sahip olarak yaratılmış ve onların kesinliği ve başka tarzda olmalarının mümkün ve caiz olamayacaklarının bilgisi üzere şekillendirilmiş olarak buluruz; fakat bunların işin başında bizde nasıl oluştukları ve nereden elde edildiklerini bilmeyiz. Mesela, "her üç tek sayıdır", "her dört çift sayıdır", "bir şeyin parçası o şeyden küçüktür", "her bütün parçasından büyüktür", "başka bir miktara eşit olan iki miktar birbirine eşittir" ve benzerleri.

Bilinenlere ilişkin bu sınıfların dışında kalanları ancak bir kıyas ve bir çıkarsama ile biliriz.

ÜÇÜNCÜ FASIL

Bir şeyin, belli bir şeyin “içinde/fihî” veya “o şey vasıtasıyla/bihî” veya “o şeyin nezdinde/‘indehû” veya “o şey için/lehû” veya “o şeyle beraber/me’ahû” veya “o şeyden/‘anhû” var olması, ya özeldir (bizzattır) veya ilinekseldir (bilarazdır).

Özsel olması, (bu şeyin) belli bir şeyin “içinde” veya “onun nezdinde” veya “onun için” veya “onun vasıtasıyla” veya “onunla beraber” veya “ondan” var olması (a) ya bu şeyin cevherinde ve doğasında bulunmasıdır, (b) ya da şeyin “içinde” veya “onun nezdinde” veya “onun için” veya “onun ile” veya “onunla beraber” veya “ondan” var olduğu şeyin (emr) cevherinde bulunmasıdır (c) veya her ikisinin cevherinde birlikte bulunmasıdır.

İlineksel olması ise, bunun böyle olmaması ve o ikisinden her birinin cevherinde ve doğasında olmamasıdır.

Özsel olana örnek, boğazın kesilmesini takip eden ölümdür ki, ölüm boğazın kesilmesi esnasında (‘inde) özsel olarak var olur. Beşin iki ile çarpımından özsel olarak on sayısının var olması da bunun örneğidir.

İlineksel olana örnek herhangi bir yerde şimşek çakması ve bu esnada (‘inde zâlike) orada bir hayvanın ölmesidir. Burada ölümle şimşek çakmasının kesişmesi/tevfuk etmesi ilinekseldir, özsel değil. Çünkü şimşek çakma esnasında var olmak, ölümün doğasında yoktur; şimşeğin doğasında da bu (ölüm) yoktur. Rastlantısal olarak var olan her şeyin durumu böyledir.

Özsel olan ya sürekli/her zaman, ya çoğunlukla var olur. Sürekli olanın örneği, beşin onla çarpımıdır ki bunu daima ellinin varlığı takip eder. Çoğunlukla olanın örneği, yaşlılığında insanda saç ağarmasının varlığı, kış mevsiminde soğukun olması ve benzerleri.

DÖRDÜNCÜ FASIL

Denilir ki, bir şeyin başka bir şeyden önce gelmesi (tekaddum) beş yöndendir: Ya zaman bakımından ya tabiat bakımından ya sıra/mertebe bakımından ya fazilet, şeref ve kemal bakımından ya da şeyin varlığının sebebi olmak bakımından.

(i) Zaman bakımından önce olan (a) ya geçmiştedir; bu durumda o, zamanı “ân”dan daha uzak olandır. Sonra olan ise zamanı “ân”a daha yakın olandır. (b) Ya da gelecektedir; bu durumda önce olan, zamanı “ân”a daha yakın olandır, sonra olan ise, zamanı “ân”a daha uzak olandır.

(ii) Tabiat bakımından önce olan, başka bir şey var olduğunda zorunlu olarak var olan ve bu şeyin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmayandır. Aksine o ortadan kalkarsa söz konusu başka şey zorunlu olarak ortadan kalkar ama o var olduğunda, söz konusu başka şeyin varlığı zorunlu olarak gerekmez. “Bir” ve “iki” bunun örneğidir: Bir tabiat bakımından ikiden

öncedir ve ikinin varlığı ile/var olması durumunda zorunlu olarak var olur; ama ikinin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmaz. Fakat bir ortadan kalkarsa, iki de zorunlu olarak ortadan kalkar ve bir var olduğunda, ikinin varlığı zorunlu olarak gerekmez. Aynı şekilde "hayvan ve "insan" da bunun örneğidir: İnsan var olduğunda hayvan zorunlu olarak var olur ve (insan) ortadan kalktığında hayvan ortadan kalkmaz ama hayvan ortadan kalktığında insan ortadan kalkar ve (hayvan) var olduğunda insanın varlığı zorunlu olarak gerekmez. Öyle ise hayvan tabiat bakımından insandan öncedir.

(iii) Sıra/mertebe bakımından önce olan, bir yer/mekan veya belli bir sıra düzeni olan başka bir şey çerçevesinde belirlenmiş bir ilkeye daha yakın olandır. 'Sözün ve kitabın başlangıcı, konunun anlatıldığı kısımdan sıra bakımından öncedir' ve 'Zeyd mecliste Melik nezdinde (mertebe bakımından) öncedir', denilmesi gibi.

(iv) Fazilet ve kemal bakımından önce olmanın örneği, tıp alanında biri diğerinden daha yetkin olan iki doktor hakkında 'o ikisinden daha yetkin olanı tıp alanında öncedir' denmesidir. Türleri farklı olan iki şeyden birinin diğerinden daha üstün olması durumunda onlardan birinin diğerinden daha üstün olması da böyledir. Felsefe (hikmet) ve raks sanatı buna örnektir: Filozof üstünlük bakımından rakkastan öncedir.

(v) Sebep olma bakımından önce olan, varlık gerekliliği bakımından denk olan iki şeyden sebep durumunda olandır. Güneşin doğması ve gündüzün varlığı buna örnektir. Şöyle ki, gündüz var olduğunda bu, zorunlu olarak Güneşin doğmuş olmasını gerektirir ve eğer Güneş doğmuşsa bu, gündüzün zorunlu olarak var olmasını gerektirir. Şu halde bu ikisi varlık gerekliliği bakımından denktir; ancak gündüzün varlığının sebebi Güneştir ve gündüzün varlığı Güneşin doğmasının sebebi değildir. Bu durumda Güneşin doğmasının gündüzün varlığından, başka bir açıdan değil sebep olmak bakımından önce olduğu söylenir. Burada, kendilerinden meydana gelen şeyden (sadece sebep olmak bakımından değil) zaman bakımından (da) önce olan sebeplerin bulunması imkansız değildir. Mesela usta ve duvar. Çünkü o (usta), sebep olma ve zaman bakımından olmak üzere iki yönden önceliği kendinde toplamaktadır. Yine, tek bir şeyin bu yönlerin tamamı veya çoğu bakımından önce olması imkansız değildir. Yine tek bir şeyin belli bir şeyden bir yönden önce olması ve başka bir yönden ondan sonra olması da imkansız değildir. Biri yaşlı biri genç olup daha mahir olanının daha genç olduğu iki doktor bunun örneğidir. Genç olan, zaman bakımından sonra, yetkinlik/üstünlük bakımından ise diğerine göre öncedir.

BEŞİNCİ FASIL

Delaleti olan lafızların bir kısmı basit/müfrettir, bir kısmı ise müfret olmayıp birleşik/mürekkeptir. Müfret olanlar üç sınıftır: İsim, kelime ve

edat. Kelime, Arap nahivcilerinin fiil olarak tarif ettikleri şeydir. Edatı ise, 'anlamı olan harf' olarak isimlendirmişlerdir.

(i) İsim, tek başına ve kendisi ile anlaşılması mümkün olan bir anlama delalet eden bir ifade (lafza) olup zatı, yapısı ve şekli ile söz konusu anlamın zamanına delalet etmez. "Hayvan", "insan", "Zeyd", "Amr", "beyazlık" ve "karalık" (gibi) sözlerin bunun örneğidir. Bu lafızlardan her biri yalnızca kendisi ile anlaşılması ve tasavvur edilmesi mümkün olan bir anlama delalet eden müfret bir ifadedir ve bunlardan hiçbirisi zatı ve şekliyle, delalet ettiği anlamın zamanına delalet etmez.

(ii) Fiil/kelime, tek başına ve kendisi ile anlaşılması mümkün olan bir anlama delalet eden müfret bir lafız olup aynı zamanda yapısı ve zatiyla, içinde var olduğu bu anlamın zamanına da delalet eder. "Yürüdü", "yürüyor" ve "yürüyecek" (gibi) sözlerin bunun örneğidir. Bunların tamamı hem bir anlama delalet eder hem de bunun yanında şekilleri ve zatlariyle söz konusu anlamın içinde var olduğu zamana delalet eder ve bu (delalet) özeldir, ilineksel değil.

(iii) Edat, tek başına ve kendisiyle anlaşılması mümkün olmayan, bilakis bir isme veya bir kelimeye ya da her ikisine birlikte bitiştirilerek anlaşılan bir anlama delalet eden müfret bir lafızdır. "...den/min", "...e, ...a, ...üzerine/'alâ" ve bu lafızların benzeri sözlerimiz bunun örneğidir.

İsim ve fiil, tanımlarında, 'başka bir şeye bitiştirilmeye ihtiyaç olmaksızın tek başına ve kendisiyle kavranması mümkün olan bir anlama delalet etmeleri' şeklindeki tahsis sebebiyle edattan ayrılırlar. İsim, fiilden, zatı ve yapısı ile içinde var olduğu zamana delalet etmeksizin bir anlama delalet etmesi bakımından ayrılır. Fiil ise yapısı ve zatı ile anlama ve anlamın içinde var olduğu zamana delalet eder. Dolayısıyla o, iki şeye, yani anlama ve anlamın zamanına delalet eder.

Bu sebeple, "dün", "yarın" ve "bugün" (gibi) sözlerimiz, bunların her birinin zamandaki bir anlama delalet etmeksizin, işin başından itibaren bir zamana delalet etmesi sebebiyle fiil olmazlar. Bu lafızların her birinin delalet ettiği anlam herhangi bir zamandır ve bu onun ilk delaletidir. Tıpkı, "hayvan" sözümüzün delaleti gibi ki, o ilk olarak "duyumsayan cisim"e delalet eder. "Yıl", "ay" ve "saat" da böyledir ve bunların tamamı isim olup, fiil değildirler. Çünkü bunlar ilk olarak delalet ettikleri anlamların zamanlarına delalet etmezler. Eğer böyle olsaydı (zamana delalet etselerdi), zamanın zamanlarına delalet etmiş olurlardı ki, bu imkansız olup söz konusu lafızlarda mevcut değildir.

İsmin tanımında 'özü ile bir zamana delalet etmemesi' şart koşulmuştur. Şu sebeple ki, "yürüyüş" ve "hareket" sözümüz ve genel olarak fillerin tamamının bir zamanın içinde var olmaları sebebiyle, onlara delalet eden lafızların onların zamanlarına da delalet ettikleri zannedilmiştir, ama böyle değildir. Onlar (lafızlar) onlara (zamanlara) ancak bir zamana bitiştiklerinde

delalet ederler. Bu tür bir ifade (lafza), şekli itibariyle kendisine bitişen zamana delalet etmeksizin, lafzıyla sadece anlama delalet eder ve bu (delalet) özseldir. İlineksel olarak ise (anlamın) zamanına delalet eder. Nasıl beyazlık ifadesi(lafza) bir cisme ayrılmayacak bir tarzda bitişmiş olan anlama delalet ediyor ama bizzat kendi yapısıyla, beyazın ayrılmaz olduğu cisme delalet etmiyorsa, aynı şekilde "yürüyüş" ve "hareket" de her ne kadar bir zamandan ayrılmama özelliğine sahip olan anlamlara delalet etseler de, zatlarıyla zamana delalet etmezler.

Fiil, anlamın zamanına delalet ettiği gibi, bazan içinde anlamın bulunduğu konuya da mücmel bir delaletle delalet eder. Bu durumda o anlama bitişme özelliğine sahip olan konuya delalet eder gibidir; "yürüyor" sözümüzde olduğu gibi. O, yürümeye, yürümenin içinde gerçekleştiği zamana ve özel ismini (kendine has olan ismini) belirtmeksizin yürüyüşün kendisinden kaynaklandığı şeye (yürüyene) delalet eder. Fiil, bu konuda, şekilleri anlamlarının konularına delalet eden isimlerle ortakır; "beyaz", "kara", "vuran", "hareket eden", "cesur" ve "fasih" sözlerimiz gibi. Bunların her biri mücmel bir delaletle konularına (da) delalet ederler. Çünkü "beyazlık" sadece delalet ettiği anlama, konusuna delalet etmeksizin delalet eder. "Cesaret" ve "fesahat" da böyledir. Fakat "beyaz", "cesur" ve "fasih" ise hem beyazlığa, cesarete ve fesahata hem de bunların içinde var olduğu konulara delalet ederler. Bu nedenle bunların ve özellikle bunların arasından zamanlara bitişme özelliğine sahip olan fiillerden ve hareketlerden türetilmiş olan isimlerin fiillere dahil olduğunu düşünmek imkansız görülmez. Bunlar kavrandığında zamanlar da onlarla beraber zihinde belirir; "yürüyen", "vuran", "yiyen", "içen" ve benzeri sözlerimiz bunun örneğidir. Bundan dolayı eskilerin pek çoğu, zatlari ile içlerinde var oldukları konulara delalet etmeleri ve ilineksel olarak da anlamın zamanına delalet etmeleri bakımından bu lafızların isim değil kelime olduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü onların anlamları düşünülüp kavrandığında, kavrayışımızda onlarla birlikte zaman da belirmediği için bunların bir zamana delalet ettikleri zannedilmiştir ki bu böyle değildir, olsa bile bu ilinekseldir.

Fiiller, varlık bildiren fiiller (vucûdiyye) ve varlık bildirmeyenler olarak ayrılır. Varlık bildirenlere örnek "idi/kâne, oldu-olacak/yekûnu", "var oldu/vucide, var olur/yücedu", "oldu/sâra, olur/yesîru" ve bunlar gibi olanlarla onların yerine kullanılanlardır. Çünkü bazan bunların yerine "esbaha", "emsâ" ve "zalle" ve benzeri de kullanılır. ve onların yerine kullanılanlar, bir şeyin başka bir şeyde var olduğuna ve haberin haber verilenle irtibatına delalette kullanılmaları sebebiyle, varlığa ilişkin/varlık bildiren fiiller olarak isimlendirilir. Zeyd gittiğinde, "Zeyd giden olarak var olur" ve "Zeyd alim oldu" sözlerimizde olduğu gibi. Bunlar bazan haberin, kendisinden haber verilenle bağına delalet etmede kullanılır; bazan da onların her biri kendi başına haber olarak kullanılır; mesela (Zeyd'in) varlığa geldiğini veya yaratıldığını ifade etmek istediğimizde "Zeyd oldu, var

oldu/Zeydun kâne” ve “Zeyd var oldu/Zeydun vucide” sözümüzde böyledir. Söz konusu varlık bildiren fiiller ancak haber/yüklem ile kendisinden haber verilenin/konunun her ikisi isim olduğunda ve biz de üç zamana delalet etmeyi istediğimizde bağ (ravabit) olarak kullanılırlar; “Zeyd fasih idi/kâne”, “Zeyd fasih olacak/yekünü” ve “Zeyd fasihtir” sözlerimiz buna örnektir. Varlık bildiren fiillerin, şimdiki zamanda açık olarak değil de gizli olarak kullanılması (Araplarda) adet olmuştur. Mesela “Zeyd fasihtir/Zeydun fasihun” sözümüzde bu ikisi arasında kendilerine göre “o fasihtir/hüve fasihun” lafzına delalet eden şeyi gizlerler (ve o şekilde anlarlar). Böylece, şimdiki zaman bağlamında varlık bildiren fiil veya varlık bildiren fiil yerine kullanılan fiil, bu sözcük/lafza olur.

İsmin bazan “haber verilen/konu” olması ve bazan da başka bir şeye bitleştirilmesine ihtiyaç olmaksızın kendi başına “haber/yüklem” olması onun kendine has özelliğidir; “Zeyd insandır” sözümüzde olduğu gibi. Burada haber de, kendisinden haber verilen de bir isimdir. Fiil ise başka bir şeye bitştirilmeye ihtiyaç olmaksızın, kendisi ile ve tek başına yüklem/haber olur ama bir bağlaca/sılaya bitştirilmeksizin konu/kendisinden haber verilen olması imkansızdır. Çünkü “yürüyor şöyle şöyledir” demen mümkün olmayıp “yürüyor”u, “o şey ki” ile birleştirerek “yürüyen şey insandır” dersin. Yüklem/haber durumunda olan “yürüyor”u bir sılaya veya başka bir şeye bitştirmeksizin “Zeyd yürüyor” da diyebilirsin.

Eskilerin birçoğuna göre, ismin kendine has özelliği zatı ile/kendi başına, özne/kendinden haber verilen olması, ama varlık bildiren bir fiile açık veya gizli olarak/izmar bitştirilmeksizin yüklem/haber olmamasıdır. (Eskilerin birçoğuna göre) fiilin kendine has özelliği ise bizzat kendi başına haber/yüklem olmasına karşın ancak bir sılaya bitştirilmek suretiyle özne/kendinden haber verilen olmasıdır.

Onlar (eskilerin birçoğu) “Zeyd insandır” sözümüzde, (insanı) “o” ya da onun yerine geçen bir lafızla açık veya gizli olarak belirtmedikçe, “insan”ın haber olmadığı görüşündedirler. Dolayısıyla onlara göre “insan” ancak “o/hüve” ile bitştirilip “o bir insandır” veya “o insandır (kâne)” yada “o insan olarak vardır (vucide)” dendiğinde haber olur.

Edatın kendine has özelliği ise, “...midir/hel”, “değil/lem” ve “...den/min” sözlerimizde olduğu gibi ne haber ne de kendinden haber verilen olmasıdır. Fakat onların birçoğu sık sık bir haberin veya kendisinden haber verilenin bir parçası olur; “Zeyd evde idi” sözümüzde olduğu gibi ki, burada Zeyd kendinden haber verilen, haber ise “evde idi” sözümüzdür. (Cümledeki) “idi/kâne” ise varlık bildiren bir kelime olup haberi, kendinden haber verilene bağlar ve haberin varlığının zamanına delalet eder.

Haber olduğunda kendisini, kendinden haber verilene bağlayacak bir şeye ihtiyaç duymayıp bizzat kendisinin, kendisini, kendinden haber

verilene bağlayan olması, kelimenin kendine has özelliklerindedir; "Zeyd yürür" sözümüzde olduğu gibi.

Mantıkçılar kendinden haber verileni "konu-özne/mevzû", haberi ise "yüklem/mahmûl" olarak isimlendirirler.

Birleşik lafızlar bu üç cinsin ya tamamından ya da ikisinden oluşur. Birleşik lafızların ilk sınıfları iki sınıftır (Birleşik lafızlar ilk olarak/önce iki sınıfa ayrılır): Onların biri ihbar terkibi ile oluşturulmuş olanlardır; diğeri ise şart, istisna ve kayıtlama terkibi ile oluşturulmuş olanlardır. "Zeyd insandır", "Amr gidiyor" ve "insan hayvandır" sözlerimiz, terkibi ihbar terkibi ile olana örnektir. "Kâtip Zeyd", "beyaz insan", "Zeyd'in arkadaşı" ve benzeri sözlerimiz ise, terkibi şart terkibi ile olana örnektir.

(İkinci olarak) Birleşik olanlardan bir kısmı vardır ki, (a) onların her bir parçası anlamın bir parçasına ve tamamı da anlamın tamamına delalet eder; (b) bir kısmı da vardır ki, onların tamamı anlamın tamamına delalet eder fakat parçası anlamın parçasına delalet etmez; Kaysuaylan, Abduşems ve benzeri sözlerimizde olduğu gibi ki, bunlar belli bir şahsa delalet ederler; ama (onlardan herhangi birinin mesala Abduşems'in) parçası yani "Abd" veya "Şems" söz konusu şahsın tamamından bir parçaya delalet etmez. (Mürekkep olanlardan) tamamı anlamın tamamına ve parçası da aynı anlamın parçasına delalet edene örnek ise, "hikmeti seven", "Zeyd'in arkadaşı" ve "beyaz insan" sözlerimizdir.

Mürekkep olanlardan parçası bütünün parçasına delalet etmeyenler müfret lafız yerine geçerler. Parçası, bütünün bir parçasına delalet edenleri Mantıkçılar, terkibi ister kayıtlama terkibi ile isterse ihbar terkibi ile olsun "söz/kavl" olarak isimlendirirler. "Zeyd yürür", "insan hayvandır" sözlerimizde olduğu gibi, ihbar terkibi ile mürekkep olanları ise mantıkçılar "kesin/cezimli söz", "önerme" ve "hüküm" olarak isimlendirirler.

Tanım, terkibi kayıtlama terkibi olan bir sözdür ki, kendisine bir isim ile delalet olunan manayı bu manayı var kılan şeylerle açıklar. Resm ise, terkibi kayıtlama terkibi olan bir sözdür ki, kendisine bir isim ile delalet olunan manayı bu manayı var kılan şeylerle değil, bilakis onun halleriyle veya varlığı söz konusu anlama dayanan şeylerle açıklar. Bunun örneği "duvar"dır ki, o, iki sözle açıklanması mümkün olan bir anlama delalet eden bir isimdir. Bunlardan biri şudur: "O, çatıyı taşımak amacıyla taştan veya tuğladan ya da çamurdan yapılmış dik duran bir cisimdir". İkinci söz şudur: "O, üzerine kapıların yapıldığı, kazıklarla desteklenmiş, sıvanmış, üzerine balkon yapılan ve oturanın dayandığı bir cisimdir". Birinci söz, "duvar" isminin anlamının duvarı var kılan şeylerle açıklanmasıdır. İkincisi ise, onu var kılmayan şeylerle açıklanmasıdır. Çünkü kendisinde bir kapının olmaması veya sıvanmamış olması veya balkonlarının olmaması ya da kendisine dayanılmaması duvarın zatından bir şeyi eksiltmez. Ama tuğlanın, taşın ve çamurun olmaması durumunda duvar var olmaz. Şu halde birinci

söz “duvar”ın tanımı, ikincisi ise resmidir. Diğer şeylerde de durum bu şekildedir.

Giriş hakkındaki Fasıllar tamamlandı. Hakk ettiği hamd ile Allah’a hamd olsun.

Kaynaklar

- Aristo, Kitâbu'l-Burhân, çev., Ebu Bişr Matta b. Yunus, nşr., C. Cehami-R. el-Acem, en-Nassu'l-Kâmil li Mantıkı Aristo, I-II, Beyrut 1999.
- Aristoteles, Metafizik, I-II, çev. A. Arslan, İzmir 1985, 1993.
- Blumberg, Harry, Alfarabi's Five Chapters on Logic, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 6, (1934-1935)
- Danişpejuh, Muhammed Taki, el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî, I-III, Kum 1408.
- Dunlop, D. M., Al-Fârâbî's Introductory Sections on Logic, The Islamic Quarterly, II/4, 1955
- el-Acem, Refik, el-Mantık inde'l-Fârâbî, I-III, Beyrut 1985-86.
- Aydınli, Yaşar, Fârâbî'nin Îsâgûcî ey el-Medhal” Adlı Eseri, Diyanet İlmî Dergi, c. 52, sayı 1, Ocak-Mart, 2016
- Cumbur, Müjgan, Fârâbî Bibliyografyası, Ankara 1973
- Fahri, Macit, (nşr.) Teâlîku İbn Bâcce alâ Mantıkı'l-Fârâbî, Beyrut 1994.
- Fârâbî, es-Siyâsetü'l-Medeniyye, Haydarabad 1346.
- Fârâbî, el-Fusûlu'l-Hamse, nşr., nşr, R. el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî, I-III, Beyrut 1985-86, c.I, s. 63-73.
- Fârâbî, Fusûlu'l-Medenî, nşr., D.M. Dunlop, Cambridge 1961.
- Fârâbî, Kitâbu Katâgûryâs ey el-Mekûlât, nşr, R. el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî, I-III, Beyrut 1985-86, içinde.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Cedel, nşr., Danişpejuh, el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî, I-III, Kum 1408, içinde.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Cedel, nşr., R. el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî, I-III, Beyrut 1985-86, içinde.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Elfazı'l-Mustamele fi'l-Mantık, Mantıkta Kullanılan Lafızlar, çev., Yaşar Aydınli, İstanbul 2016
- Fârâbî, Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita, nşr., Danişpejuh el-Mantıkiyyat li'l-Fârâbî, I-III, Kum 1408, içinde.

- Fârâbî, Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita, nşr., R. el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî, I-III, Beyrut 1985-86 içinde.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Hurûf, neşir ve çeviri Ö. Türker, İstanbul 2008.
- Fârâbî, Kitâbu'l-İbâre, nşr, R. el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî, Beyrut 1985-86, içinde.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Kıyâs, nşr., R. el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî I-III, Beyrut 1985-86, içinde.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır, nşr., R. el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî I-III, Beyrut 1985-86, içinde.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr, tahkik, Gattas A. Haşebe, Kahire 2009
- Fârâbî, Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla, nşr., A. N. Nader, 8. Baskı, Beyrut 2002.
- Fârâbî, Risâletu't-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde, nşr, S. Halifat, Amman 1987.
- Fârâbî, Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi Aristutâlîs fi'l-İbâre, nşr., W. Kutsch-S. Marrow, 2. Baskı, Beyrut 1964
- Fârâbî, Şerhu'l-İbare Peri Hermeneias Büyük Şerhi, çeviri ve nşr., F. Özpilavcı, İstanbul 2015
- Fârâbî, Şerhu'l-Kıyas, nşr., M. T. Danişpejuh, el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî I-III, Kum 1408, içinde.
- Fûrfûriyûs es-Sûrî, Îsâgûcî, çev. Ebu Usman ed-Dimeşki, III/1058 vd., nşr., A. Bedevi, Mantıku Aristo, I-III, Beyrut 1980, içinde.
- İbn Bâcce, "Talîk ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî", nşr., M. T. Danişpejuh, el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî, I-III, Kum 1408, içerisinde.
- İbn Bâcce, Talîk alâ Îsâgûcî, nşr., M. Fahri, Teâlîku İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî, Beyrut 1994, içinde.
- İbn Bâcce, Teâlîk alâ Kitâbi Îsâgûcî li'l-Fârâbî, nşr. M. Fahri, Teâlîku İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî, Beyrut 1994, içinde.
- İbn Bâcce, Teâlîk alâ Kitâbi'l-Mekûlât li'l-Fârâbî, nşr. M. Fahri, Teâlîku İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî, Beyrut 1994, içinde.
- İbn Bâcce, Teâlîk alâ Kitâbi'l-Mekûlât li'l-Fârâbî, nşr., Danişpejuh, el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî, I-III, Kum 1408, içerisinde.
- İbn Bâcce, Teâlîk ale'l-Fusûli'l-Hamse, nşr., M. Fahri, Teâlîku İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî, Beyrut 1994, içinde.
- İbn Bâcce, Teâlîk İbn Bâcce alâ Kitâbi'l-Burhan li'l-Fârâbî, nşr. M. Fahri, Teâlîku İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî, Beyrut 1994, içinde.
- İbn Bâcce, Teâlîk İbn Bâcce alâ Kitâbi'l-Burhan li'l-Fârâbî, nşr., Danişpejuh, el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî, I-III, Kum 1408, içerisinde.
- İbn Ruşd, Metafizik Şerhi (Telhîsu Mâbadettabîa), çev., M. Macit, İst. 2004

- İbn Rüşd, Tefsîru Mâbadettâbia, , nşr., M. Bouyges, 3. Baskı, Beyrut 1990.
- İbn Rüşd, Telhîsu Kitâbi'l-Mekûlat, nşr., M. Bouyges, 2. Baskı, Beyrut 1983.
- Özpilavcı, Ferruh, Fârâbî'nin Önerme Anlayışı, İstanbul 2015
- Sarioğlu, Hüseyin, Mantık Tarihinde İsağuci Geleneği ve Ebheri'nin İsâgûcî'si, Ebheri, İsâgûcî Mantığa Giriş, (metin-çeviri-inceleme, H. Sarioğlu) İstanbul 1998
- Türker, Mübahat, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, DTCF Dergisi, VI, 3-4 Eylül-Aralık 1958; Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, Ankara 1990

Halk Dindarlığı'nın Gündelik Hayattaki Görünümü İle İlgili Sosyolojik Çözümleme

Melda Medine Güleç *
Vejdi Bilgin**

Öz

Halk dindarlığının ele alındığı çalışmada, örnek olarak sosyolojik çalışmalar bakımından bakir olan Giresun'un Espiye ilçesi seçilmiştir. Araştırma Espiye İlçe merkezi ve köyleri ile sınırlıdır. Araştırmada doğrudan gözlem ve derinlemesine mülakat yöntemlerinden yararlanılmıştır. Toplanan veriler birbirinden haberli ya da habersiz kişilere doğrulturulmuş, karşılaştırma ve farklılıkları tespit konusunda da farklı kişilere sormak suretiyle doğru ve güvenilir bilgi edinilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte kişiler arasında yaş, cinsiyet, sosyal sınıf gibi ayırım düşünülmemiş, elde edilen bulgular öznel değerlerden bağımsız olarak çözümlenmiştir. Araştırmada sonuç olarak: Din ve toplum arasında karşılıklı bir etkileşimin olduğu, bilim ve teknolojideki hızlı gelişime rağmen halk dindarlığının toplumdaki işlevleri nedeniyle varlığını sürdürdüğü; araştırmanın yapıldığı bölgede Orta Asya'dan gelen halk dindarlığının etkilerinin sürdüğü; bilgisine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Din Sosyolojisi, Halk Dindarlığı, Ritüel.

A Sociological Analysis Of The Religious Views Of The Public Related To Daily Life Abstract

In this study the religiosity of the people, which is important in respect of understanding the religious structure of Turkish society, was studied in a sample from the town of Espiye in the region of Giresun. The research was limited to the centre and surrounding villages of Espiye.

Direct observation and in-depth interview methods were used in the study. The collected data were verified by informed or uninformed individuals and it was attempted to gather correct and reliable information by asking different people about the comparisons and differences determined. Furthermore, the findings obtained were analysed independent of subjective values without differentiation of the participants on the basis of age, gender or social class.

As a result of the study, there was determined to be a mutual interaction between religion and society and despite rapid developments in science and technology, the presence of public religiosity was maintained because of its function in society. It was concluded that there were continuing effects of the public religiosity coming from Central Asia in the region where the study was conducted.

Key Words: Sociology, Sociology Of Religion, Public Religiosity, Rituel.

* Öğr. Gör. Dr. Uludağ Üniversitesi (sosyologmelda@gmail.com)

** Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (vbilgin@hotmail.com)

Giriş

Din konusu Türkiye’de kamuoyunun gündemine sıkça taşınan konulardan biridir. Bu anlamda söz konusu tartışmalar Türkiye’nin önemli bir sosyolojik gerçekliğine dikkat çekmektedir. Bu sosyolojik gerçeklik, “çok seslilik ve çeşitlilik”, daha çok kamusal alan özel alan ekseninde varlığını sürdürmektedir¹ Çalışmada ele alınan halk dindarlığı ise dinin toplumsal alanda ortaya çıkan yaşantısal yönüyle ilgilidir. Halk dindarlığı toplumsal yaşantıda belirli pratikler çerçevesinde oluşan inanış ve uygulamalardır. Halk dindarlığına niteliğini veren halkın din adına yaptığı her türden pratikleri iken, resmî dindarlık tipine niteliğini veren sistemleşmiş teolojik doktrinler, dinî kurum ya da organizasyonlar ile bilgili din adamlarıdır². Günay’a göre diğer dindarlık türlerine göre halk dindarlığında kutsallık türbelerde, yatırlarda, tekkelerde, dede, şehit, eren, evliya mezarlarında, kutsal ağaçlar, kayalar, pınarlar, su kaynakları ve mağaralarda tecelli edebilmekte, keramet ve mitolojik unsurlar orada oldukça etkin görünmektedir³. Halk dindarlığı taklitçidir ve derin teolojik konulara yer vermez⁴. Din olgusuna antropolojik bir bakış açısıyla yaklaşan Robert Redfield ise, ırk-merkezci bir yaklaşımla dini büyük gelenek ve küçük gelenek olarak ikiye ayırmıştır. Buna göre büyük gelenek, elitlerin diniydi ve okuryazar kesimin teolojisi olarak görüldüğü için değerliydi. Küçük gelenek ise köylülerin dini olarak görülmüş ve daha az düşünceye ve yaratıcılığa dayalı bir din olarak değerlendirilmiştir. Türk halk dindarlığının tartışıldığı bir zeminde Redfield’in sınıflandırmasıyla konuya yaklaşmak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü hem halkı Müslüman olan bir coğrafyada dini büyük ve küçük gelenekler bağlamında ele alığımızda İslam’da çokluk, çeşitlilik ve farklılığa vurgu yaparak, “İslam Müslümanların yaptığı bir şeydir” gibi yanlış noktalara varılabilir, hem de kültürel unsurların önemli rol oynadığı halk dindarlığı gibi bir dindarlık tipini kültürel unsurları önemsiz gören bir bakış açısıyla değerlendirmek halk dindarlığını anlamamızı zorlaştırır⁵.

Hangi toplum olursa olsun günlük yaşam biçimine/biçimlerine baktığımızda laiklik, dindarlık, liberallik gibi alternatif yaşam biçimleri ile karşılaşmaktayız. “Dindarım” diyen birey hayatının her alanında dindar

1 Selda Geyik Yıldırım, “Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 35 (2016), s.185-211.

2 Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, Dem yayımları, İstanbul 2004, s.56.

3 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan, İstanbul 2001, s.540.

4 Ünver Günay, *Erzurum ve Çevresinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999, s.26

5 Ali Murat Yel, “İslam’da Büyük ve Küçük Gelenek”, *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, 10 (1995), s.41.

olmayabilir⁶. Ticaret hayatında kapitalist, açgözlü, hırslı, doyumsuz olan bir insan ibadet hayatında temel dinî pratiklerinden ödün vermeyebiliyor ya da farz ibadetlerini yerine getirmeyen bir insan gündelik hayatın diğer alanlarındaki inanç ve uygulamalardan taviz vermeyebiliyor. Bu açıdan yaklaşılarak araştırmada dindarlığın özel bir boyutu olan halk dindarlığı ele alınmıştır.

Araştırmada, halk dindarlığının toplumun hangi kesiminde daha yoğun bir şekilde görüldüğü, halk dindarlığına etki eden faktörler ve modernleşme sürecinde halk dindarlığında meydana gelen değişimler tespit edilmeye çalışılmıştır. Din ve dünya arasındaki ilişki değişken olduğu ve halk dindarlığında mahalli adetler korunduğu için, sosyal ve dinî hayat arasındaki ilişkinin yönünü tayin etmek zordur. Araştırmada sosyal ve dinî hayatı biçimlendiren dinî güç ve etkiler ile bu etkilerin de yönü belirlenmeye çalışılmıştır. İnsanlar hayatın hangi alanında dini referans olarak almaktadır? Söz konusu referansın kurumsal din kaynaklı mı yoksa halk dindarlığı mı olduğu belirlenmeye çalışılmıştır.

Araştırmada Giresun'a bağlı Espiye ilçesindeki halk dindarlığı açıklanırken, toplumsal değişimle olan ilgiye değinilmiştir. Çünkü Türkler Müslüman olurlarken eski halk kültürlerine ait bazı inanç ve uygulamaları terk etmiş, bazılarını değiştirmiş ve de bazı yeni pratikler geliştirmişlerdir. Yeni bir dinin kabul edilmesi gereği olarak bu anlamda bir değişim kaçınılmazdı. Günlük hayatta ortaya çıkan alışkanlık, inanç ve her türlü uygulama biçimlerinin kaynağı ne/nereden olursa olsun günlük yaşantıda özgün bir örüntü oluşturmuştur.

Araştırma 2008 ve 2012 yılları arasında yapılmıştır. Üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yöre hakkında genel bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde halk dindarlığı kavramı ele alınmıştır. Üçüncü bölümde Espiye'de halk dindarlığının gündelik hayattaki görünümü ile ilgili elde edilen veriler sunulmuştur. Araştırmada evrensel ve nesnel bir kurum olan din olgusundan farklı olarak, her toplumda görünümü farklılık arz eden İslam dininin sosyolojik boyutu halk dindarlığı çerçevesinde ele alınmıştır. Bu anlamda pratik uygulamalar ve edinilen deneyimler yoluyla yöredeki halk dindarlığı sosyolojik bakış açısıyla ortaya konmaya çalışılmıştır.

1. Espiye İlçesi Hakkında

Espiye, Giresun il merkezinin doğu istikametinde merkeze 33 kilometre uzaklıkta bulunan, denize yedi kilometrelik kıyısı olan bir sahil ilçesidir. Espiye ilçesinin coğrafi yapısı Doğu Karadeniz Bölgesi'nin coğrafi yapısının özelliklerini taşımaktadır.

⁶ Nevzat Tarhan, *Toplum Psikolojisi*, Timaş yayınları, İstanbul 2010, s. 286.

Arazi yapısının engebeli olması, ekonomik değişim ve nüfus artışına paralel olarak Doğu Karadeniz kıyı şeridi boyunca görülen, yoğun iskân ve şehirleşme Espiye ilçesinde de görülmektedir. İlçenin en yüksek noktası 2528 m. ile "Zuhur Tepe" veya diğer adıyla "Akıl (Ahıl) Baba" dağıdır.

Dağlık arazi yapısına karşın, iç kısımlardaki yüksek dağlık kesimlerde düzlükler (vadiler) de bulunmaktadır. "Karaovacık Yaylası" bu düzlükler arasında en meşhur olanlardan biridir. 1998'den beri geleneksel olarak bu yaylada şenlik düzenlenmektedir.

İlçe, Karadeniz iklim kuşağı içinde yer alması nedeniyle ılıman bir iklime sahiptir. Her mevsim yağış alan ilçe, bitki örtüsü yönünden zengindir. İlçede geniş ormanlık alan vardır. Toplam olarak 17464 hektar orman alanı bulunan ilçede belli başlı ağaç türleri kestane, kızılâğaç, gürgen, meşe, köknar, sarıçam ve ladindir. Bölge fındık bahçeleri ve geniş yapraklı ağaçlarla kaplıdır.

2007 yılında yapılan "Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemine" göre Espiye'nin merkez nüfusu 16.823, ilçeye bağlı Soğukpınar Beldesi'nin merkez nüfusu 2.456, genel nüfus ise 31.075'tir. İlçede 3 türlü göç hareketi gözlemlenmektedir. Bunlardan birincisi, kırsal alandan Espiye'ye yönelik olan göçler; ikincisi⁷, ülkenin çeşitli yörelerine ve kısmen de yurt dışına yönelik olan göçler; üçüncüsü ise, fındık tarımına ve sayfiye amaçlı yaylacılığa bağlı olarak oluşan mevsimlik göçlerdir. Nahiye olduğu dönemden bugüne kadar belirli sanayi merkezlerine göç veren ilçenin ekonomik yapısı orta düzeydedir. İlçe ekonomisinin temelini fındık tarımı oluşturmakla birlikte az sayıda ve küçük ölçekli de olsa işletmeler bulunmaktadır.

2.Halk Dindarlığı Kavramı

Kutsal kitapta vahyedilen din ile toplumsal yaşantıda birtakım ritüellerle kendini yaşatan din her zaman aynı olmayabiliyor⁸. Çünkü kutsal metinler değişim bakımından çağlara meydan okuyup dirense de, zaman, mekân, iklim ve ırk değiştikçe pratikte inanış ve uygulamalar değişmektedir. Sonuç olarak da bir halk dinî / popüler halk dindarlık tipi ortaya çıkmaktadır. Buna göre halk dindarlığını, toplumsal yaşantıda belli pratikler çerçevesinde oluşan inanış ve uygulamalar olarak tanımlayabiliriz.

⁷ Espiye ekonomik iş gücü amaçlı başta İstanbul olmak üzere dışarıya (yut içi ve yurt dışı) çok fazla göç vermiş ve vermeye de devam etmektedir. Göçle ilgili yapılan bir başka çalışma da bu savı doğrular niteliktedir. Buna göre, Giresun'un da arasında bulunduğu birçok il göç sebebiyle uzun bir süre nüfusunda "kadın fazlalığı" olan bölgeler arasında gösterilmiştir (Mehmet Akif Ceylan, "Giresun İlinde İl Dışı Göçler ve Göç Eden Nüfusun Özellikleri", Önder Matbaa, Ankara 2009, s. 340-363).

⁸ H. Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar Öncüleri ve Temelleri Çerçevesinde Yaklaşımlar*, Birey yayınları, İstanbul 1999, s. 65.

Halk dini çeşitli kaynaklarda popüler din, folk dini ya da alt din gibi farklı kavramlarla ifade edilebilmektedir. Ancak ne şekilde ifade edilirse edilsin, halkın dinî inanç ve özellikle de uygulamaları anlamına gelmektedir. İnsanların din adına inandığı, düşündüğü ve söylediği şeylerin tümüne halk dini denmektedir⁹. Halk dindarlığına niteliğini veren halkın din adına yaptığı her türden pratiklerdir. Resmî dindarlık tipine niteliğini veren ise sistemleşmiş teolojik doktrinler, dinî kurumlar, dinî organizasyonlar ve bilgili din adamlarıdır¹⁰.

Toplumsal yaşantıda, insan hayatı için önemli olan doğum, evlenme ve ölüm gibi geçiş dönemlerine ait çeşitli merasim, kutlama, ziyaret, inanış ve uygulamalar görülmektedir. Bu türden uygulamalar halk dindarlığının önemli bir şeklini içermektedir.¹¹

3. Halk Dindarlığının Gündelik Hayattaki Görünümü

Gündelik hayatın çeşitli alanlarında etkili olan din, birbirinden bağımsız çeşitli pratikleri birleştirici rol oynar. Doğum, evlilik, ölüm ve üyeliğe kabul ritleri, geçiş ritüellerinin en önemlileri ve evrensel nitelikli olanlarıdır. Ritüeller, toplumsal statü ve rollerin de belirleyicisidir. Nitekim doğum, evlenme ve ölüm gibi geçiş/giriş ritüelleri, farklı biçimlerde olmakla birlikte, bireyin bir toplumsal statüden bir başka statüye geçişini simgeleyen ritüellerdir. Kişilerin rol ve statü dönüşümleri sosyal yapıda değişiklikler meydana getirmektedir¹². Toplumsal hayattaki öneminden dolayı geçiş ritüelleri tüm toplumlar için önemli olmuş ve gündelik hayattaki birçok pratik buna göre şekillenmiştir.

İnsan hayatının önemli dönemleri olarak görülen doğum, sünnet, evlenme, cenaze ve buna benzer dönüm noktaları ve uygulamalar bölgelere göre farklılık arz edebilmektedir. Araştırma alanında tespit edilen bu türden örneklerin din ile uzlaşısının yanı sıra kimi zaman bilim ile de uzlaştığı tespit edilmiştir.

3.A. Doğumla İlgili İnanış ve Uygulamalar

Günlük hayata etki eden bu tutum ve davranışlara araştırma alanında da rastlanmıştır. Espiye halkı için de kurumsal anlamda soyun sürmesi ve doğum olayı önemli bir yere sahiptir. Doğum yeni bir hayatın habercisi olarak kabul edilir. Eve “bet bereket” geleceğine inanılır. Erkek çocuk soyun devamı kabul edildiğinden, daha bir sevinçle karşılanırsa da her halükârda

⁹ Mustafa Ünal, “Türk Medyasının Halk İnanışlarına Bakışı”, *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 16 (2004), s. 43.

¹⁰ Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, Dem yayınları, İstanbul 2004, s.56

¹¹ Hilal Paşa, *Gelenek ve Değişim Açısından Develi'de Halk İnanış ve Uygulamaları* (yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kayseri 2008, s. 12.

¹² Kasım Karaman, “*Ritüellerin Toplumsal Etkileri*”, SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 21 (2010), s. 231-232

loğusa kadın değerinden bir şey kayıp etmez. O her türlü gizli ve açık tehdit karşısında korunur. Hamile kalan kadının değerli görüldüğü, eskiye göre daha az iş yaptırıldığı tespit edilmiş ve hamile kalan bazı kadınlar tarafından da doğrulanmıştır. Örneğin, hamile kadın bir şey keserse çocuğunun sakat olacağına, yılan öldürürse de çocuğunun dilinin uzun olacağına inanılmaktadır. Bu türden sebeplerle daha az iş yaptırılarak hem hamile kadın hem de doğacak olan bebek koruma altına alınmış olur.

Doğum olayı ile ilgili elde edilen inanış ve uygulamalar gebelik öncesi, cinsiyeti doğum öncesi öngörebilme, doğum sırası ve doğum sonrası olarak dört alt başlık altında ele alınmıştır.

3.A.1. Gebelik Öncesi

Doğurganlık biyolojik, sosyal, kültürel ve psikolojik anlamda hem çiftler hem de yakın çevre tarafından önemli görülmemekte ve beklenmemektedir. Multidisipliner bakımdan pek çok alanda önemli görülen doğurganlık olayı ile ilgili olarak, araştırma alanında azımsanmayacak sayıda kişi tarafından abartılı olduğunu düşündüğümüz tavır ve davranışlara rastlanılmıştır. Bu kişiler doğurmayan kadını ve çocuk sahibi olamayan erkeği muteber saymamakta, oğlu-kızı olamayan insanları acınacak kimseler olarak değerlendirmektedir. Hatta bazı köylerde çocuğu olmayan kadınlar, bazı kişiler tarafından uğursuz sayılmaktadır. Konu ile ilgili olarak araştırma alanında çocuğu olmadığı için kocası tarafından boşanan ve/veya üzerine kuma getirilen kadınlar olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Bilgi düzeyindeki ilerlemeyle beraber bu tür inanışlar genel anlamda terk edilse de, tamamen terk edilmediği tespit edilmiştir. Bunda geç kentleşme, kentte/ilçede yaşayan nüfusun kırla (köy, yayla, oba) bağıni koparamamış olması, eğitim düzeyinin düşük olması gibi etkenler önemli yer tutmaktadır.

Doğurganlığı sağlayabilmek için yerel tedavi yöntemi de diyebileceğimiz bir takım tedbirlere rastlanılmıştır. Bunlar arasında çocuğu olmayanların kutsal sayılan yatırlara (mezar üstüne) giderek burada dua edip yedi kere dönerek dilekte bulunmaları, muska yazdırma, aç doyurma, yoksul giydirme ve hayır hasenat yapma gibi uygulamalar örnek olarak verilebilir.

Bunların dışında çocuğu olmayan kadının hamile kalabilmesi için sıcağa oturtma denilen bir adet vardır. Başta ısırgan otu olmak üzere, çeşitli otlar toplanarak karışım hazırlanıp kaynatılır. Hamile kalmak isteyen kadın bu sıcak buğunun veya kaynamış sütün buğusuna tutulur. Küle veya yeni doğum yapmış kadının döleşine(plasenta) oturtma yöntemi de uygulanır. Bazı köylerde ise temizleyici olarak kül ve sarımsak karıştırılıp kadının rahmine konulur. Türk halk inanışında ateşin uzaklaştırıcı ve koruyucu özelliğinin, bu uygulamada etkili olduğu düşünülebilir. Çocuksuzluk konusunda isimlerini gizli tutmayı uygun gördüğümüz üç çift ile görüşme yapılmıştır. Bunlardan birinin tüp bebek tedavisi yoluyla ikiz çocukları olmuştur. Diğer iki çift halen tedaviye devam etmektedir. Hatta içlerinden

bir çift artık çocuk sahibi olmak istemediklerini, tedavinin onları psikolojik anlamda yordüğünü fakat aileleri tarafından buna mecbur bırakıldıklarını ifade etmişlerdir.

Yörede çocuğun olup olmayacağına ilişkin inanışlar da vardır. Espiye merkez ve çevresinde bununla ilgili uygulama, İbrahim Şeyh Köyü'nde İbrahim Şeyh'e ait türbenin yanında bulunan meşe ağacının dibindeki ocak etrafında olmaktadır. Buna göre çocuğu olmayan kadın, meşe ağacının dibinde bulunan kovuğa elini sokar. Eğer eline böcek gelirse çocuğunun olacağına; gelmezse olmayacağına inanılmaktadır¹³.

3.A.2.Cinsiyeti Doğum Öncesi Öngörebilme

İnsanlar kadın ve erkek olarak iki cins yaratılmıştır. Allah iki cinsi birbirinden farklı yaratmıştır ama cinsiyete anlam yüklerken bilişsel önyargısal açıdan bakarak düzen bozucu kuvvet olma, koruyucu gözetici olma, üretici olma, zevk aracı olma gibi anlamları insanlar yüklemiştir¹⁴. Bu bakımdan cinsiyetin ne olacağı doğmadan önce merak konusu olmuş ve doğmadan önce cinsiyeti tayin için bir takım yöntemler geliştirilmiştir.

Cinsiyet tayini ile ilgili adet, gelenek ve davranışların temelinde deneme yanılma yöntemi önem taşımaktadır. Bu yöntemin uygulandığı örneklerle araştırma alanında da rastlanılmıştır. Bunlardan biri; hamile kadının oturabileceği minderlerden birinin altına bıçak, diğerinin altına süpürge konulması uygulamasıdır. Hangisinin altında ne olduğunu bilmeyen kadın rast gele birine oturur. Eğer süpürge olana oturursa kızı; bıçak olana oturursa oğlu olacağına inanılır. Ayrıca gebe kadının sağ yanı sol yanına göre daha ağırsa bebeğin erkek, sol yanının daha ağır, karnının yayvan, yüzünün lekelenmiş olması durumunda ise bebeğin kız olacağına inanılmaktadır. Buna benzer bir başka inanış da hamile kadının süpürge üzerine oturması durumunda çok kız evladının olacağına, ip üzerine oturması durumunda ise doğum ağrılarının çok olacağına inanılmasıdır. Süpürge sıklığı ve ev işlerini çağrıştırdığı için çok kız evladı ile yorumlandığı söylenebilir. Ayrıca çocuk anne karnında çok hareketliyse çocuğun erkek olacağı öngörülmektedir. Bunun çalışmanın erkeğe farz olması ve erkeğin aktif olması ile ilgisi olduğu düşünülebilir.

İslam öncesi dönemde Türkler tabiatta bir takım kuvvetlerin varlığına inanırdı. Dağ, tepe, vadi, ırmak, su kaynağı, mağara, ağaç, orman, volkanik göl, demir, demir kılıç gibi bir takım nesne ve coğrafi yapı ve bölgeler kutsallaştırılır, ruhları olduğuna inanılırdı. Araştırma alanında da buna

¹³ Ali Çelik; Ahmet Gürsoy, "Espiye'de Halk İnanışları", Espiye Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Espiye Belediyesi yayımları, İstanbul 2007, s. 207.

¹⁴ Clifford Geertz, "Yerel Bilgi" (çev. Kudret Emiroğlu), Dost yayımları, Ankara 2007, s. 98.

benzer bir inanış olduğu saptanmıştır. Yörede bulunan Ahıl (Akıl) Baba Dağı'nda bulunan oyuğa (kovuk) hamile kadının elini soktuğunda, eğer kadının eline böcek gelirse oğlunun, solucan gelirse kızının olacağına inanılmaktadır¹⁵.

3.A.3.Doğum Sırasında

Günümüzde köylerde bile evde doğum olayına çok rastlanmadığından pek çok uygulama artık yerine getirilmese de araştırma alanında yapılan incelemeler sonucunda eskiden yapılan bazı uygulamalar tespit edilmiştir. Buna göre; Doğum yapan kadının yanına çocuk girerse, giren çocuk kız ise eteği sökülür ya da eteğinden iplik koparılır. Eteğin sökülmesinin bir diğer sebebi de bu eylemle birlikte doğumun kolay olacağına inanılmasıdır. Aynı şekilde örülü saçlar sökülür. Doğum yapan kadının yanına girenler ayaklarını yere vururlar. "Ben geldim, sen de çabuk gel" denilerek doğmak üzere olan çocuğa çağrı yapılır. Bunların yanı sıra, doğumu kolaylaştırmak için doğum yapan kadının beli ovulur¹⁶.

3.A.4. Doğum sonrasında

Doğum sonrasındaki uygulamalardan bazıları İslam öncesi dönemden kalan uygulamalar iken, bazıları da İslamî usullerle özdeşleştirilmiştir. Bu uygulamaların bir kısmı doğum yapan kadın ile bir kısmı da yeni doğan bebeğin korunması ile ilgilidir. Korunma için maden (bıçak, maşa), bitki (süpürge), toprak (taş, kaya), su ve ateşten medet umulur. Benzer inanmalar Türklerin ilk inanç sistemlerinden olan Gök-Tanrı inanç sisteminde de kutsal kült olarak bulunmaktaydı¹⁷.

Doğumdan sonraki kırk günlük süre için "Mezarın kapısı açıktır," denilerek loğusa anne ve yeni doğan bebek bakımından bu dönemin kritik ve tehlikeli olduğu anlatılmaktadır. Loğusa kadına al yazma takılır ve loğusa kadının çamaşırları kırk gün dışarı bırakılmaz, kırkı çıkmamış çocuğun yüzüne de nazar değmemesi için kömür karası sürülür. Bebeklerin kirli bezleri, değirmen bendi gibi metruk sayılan yerlerde değiştirilmez, yıkanmaz. Buna akşam üzerileri (dar vakit denen vakit) de dâhildir. Bu önleyici uygulamalar yoluyla, çocukların dışarılıklar (ecinli, kötü cinler, albasması) tarafından ele geçirilmesine fırsat verilmez¹⁸. Ayrıca, fakir olur

¹⁵ Ali Çelik; Ahmet Gürsoy, "Espiye'de Halk İnanışları", Espiye Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Espiye Belediyesi yayınları, İstanbul 2007, s. 207.

¹⁶ Ali Çelik; Ahmet Gürsoy, "Espiye'de Halk İnanışları", Espiye Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Espiye Belediyesi yayınları, İstanbul 2007, s. 207.

¹⁷ Yaşar Kalafat, *İslamiyet ve Türk Halk İnançları*, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara 1996, s. 8.

¹⁸ Mustafa Aça, "Trabzon-Şalpazarı Çepnileri ile Çuvaş Türklerinin Doğum Sonrası Etrafındaki İnanış ve Uygulamaları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi", *Karadeniz Dergisi*, 1(2008), s. 29.

inancıyla kırkı çıkmamış çocuğun saçı ve tırnağı kesilmez, çabuk konuşması için de, ağzının kenarında kuş öttürülür. Araştırma alanında yeni doğan bebeklerle ilgili dikkati çeken bir inanış da, yeni doğan bebeğin koltuk altı ve avret yerlerine kıl çıkmaması için tüyü çıkmamış fare yavrusunun sürülmesidir. Bu uygulama pek çok kişi tarafından bilinmekle birlikte uygulanma sıklığı ile ilgili güvenilir bir veri elde edilememiştir. Güvenilir bir veri elde edilememesinde, yapılan uygulamanın (eğer yapıyorsa hatta sıklıklı uygulanan bir uygulama bile olsa) söylemeye çekinilecek bir uygulama olması ile ilgili olduğu düşünülmektedir.

Bunların dışında doğum sonrası ile ilgili beş önemli adet ve inanmadan söz edilebilir.

3.A.4.a. Basıklık

Karadeniz Bölgesi'nde basık "cılız, zayıf, boysuz" veya "yürümesi geciken çocuk" anlamında kullanılır¹⁹. Anadolu'nun birçok yerinde var olan basıklık Özbek, Tatar, Başkurt, Karaçay ve Malkar Türkleri arasında görülen ortak bir Türk geleneğidir²⁰. Basıklık halk arasında tedirgin edici bir durum olarak algılanır. Basık olan çocuğun gelişemeyeceğine, yürüyemeyeceğine ya da boyunun kısa kalacağına inanılır. Bunun için doğumla birlikte başlayan ilk 40 günün özel bir önemi vardır. Bu dönemde bebeğin basık olmaması için bir takım tedbirler uygulanır. Örneğin bebeğin üstünden atlanılmaz, üzerinden eşya geçirilmez, eve et getirilmez, silahla eve girilmez, loğusa kadın ziyarete gelirse bebek yükseğe kaldırılır ve cenazede bebek tabutun yakınında bulundurulmaz. Ancak bu dönemden önce yani annenin gebeliği sırasında da basıklık durumu söz konusu olabilir. Gebeliği sırasında anne adayını kurbağaya basmış olabilir. Bunun anlaşılması için de mum veya kurşun dökülür. Yere düşüp dökülen mum-kurşun kurbağa şeklini alırsa kurbağa basığıdır. Bu önlemlere rağmen çocuk basık olabilir ancak bu basıklıktan kurtulma yolları da vardır. Örneğin kırkı çıkmadan üzerinden et geçirilen çocuğun basıklığının geçmesi için, leğene et konup üzerinde çocuk yıkanır. Ayrıca basık olan çocuğa eski elbise giydirilmesi, basık olan çocuğun süpürgenin veya dikenin altından, kovuktan ya da herhangi iki arazinin sınırından geçirilmesi de söz konusudur. Eski elbise giydirerek çocuğu çirkinleştirme ve bu yolla nazardan koruma amaçlanmaktadır. Sınırdan geçilecek arazide ise sınır atlanırken dikkat edilmesi gereken üç husus vardır. Birincisi, geçilecek arazide üzüm salkımı veya diken gibi bir bitki olmalı ve bunun altından geçilmelidir. İkincisi, basık olan çocuk kan bağı olmayan kişi

¹⁹ Derleme Sözlüğü-II, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 1993, s. 539.

²⁰ Mustafa Aça, "Trabzon-Şalpazarı Çepnileri ile Çuvaş Türklerinin Doğum Sonrası Etrafındaki İnanış ve Uygulamaları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi", Karadeniz Dergisi, 1(2008), s. 32.

tarafından sınırdan geçirilmelidir. Üçüncüsü, tüm bunlar olurken çocuğu geçiren kişi kesinlikle ardına bakmamalı ve duraksamadan eve gitmelidir.

Basıklık tedavisindeki bir diğer yöntem ise Cuma namazından ilk çıkan ve basık çocukla kan bağı olmayan kişiye ayak bağıının kestirilmesidir. Bu kişi, çocuğun arkasından çocuğa yaklaşır ve çeşitli sureler okuyarak kırmızı kurdele ile çocuğun iki ayağını birbirine bağlar, sonra dua ederek ipi keser. Böylece yürüme gücünü çeken çocuğun ayağının yürümesini engellediğine inanılan bağ koparılmış olur. Ayak bağıını kestiren anne, kimse ile konuşmadan doğrudan eve gelir. Aksi halde ayak bağı kesilmemiş olur. Ayrıca basıklığın geçmesi için “su kültü” ile de ilişkilendirebileceğimiz bir inanç mevcuttur. Buna göre; seher vakti yedi ayrı gözeden alınan suyla veya dere ile denizin karıştığı yerden birer dalga atlanarak yedi ayrı dalgadan alınan suyla, çocuk yıkanır. Yıkama işlemi öncesi dua yapılır ve yıkanan çocuk kurulanır. Suyun kutsallığına, arılığına ve duruluğuna olan inançtan dolayı, bunun ayak basığını geçireceğine inanılır.

3.A.4.b. Al Basması:

Araştırma alanında görülen doğum sonrası inanış olan albasması inancı Türk toplulukları arasında yaygındır. İnanış Anadolu, Özbek, Kazak, Başkurt, Tıva, Altay, Kırım, Kazan, Sibiry Türklerinde albastı veya alvastı şeklinde; Türkmen Türklerinde albarstı, Karakalpak ve Nogay Türklerinde albaslı, Azerbaycan Türklerinde hal henesi, Kumuk Türklerinde albaslı katın, Karaçay ve Malkar Türklerinde alması, Gagauz Türklerinde ise rusali adıyla bilinmektedir²¹.

Loğusa kadınların korkusu olan al basması, halen sakınılması gereken bir olay olarak varlığını sürdürmektedir. Al basan kadınların anlattığına göre al, ayakucundan gelip sonra bütün vücudu kaplar. Etraf bir anda kararır, eş zamanlı olarak boğulma ve daralma hissedilir. Sanki kişinin üstüne bir yük binmiş gibi olur. Loğusalık döneminde geçirilecek olan 40 günlük sürede, al basmasına karşı tedbirler alınır. Buna göre, loğusa kadın gece-gündüz beklenir. Eğer bir müddet de olsa loğusa kadını yalnız bırakmak zorunda kalan hane bireyi, odaya süpürge ya da erkek pantolonu veya beşiğin üstüne balta, orak, bıçak gibi kesici demir alet bırakır. Aksi takdirde anne ya da çocuğun kötü ruhlardan zarar göreceğine inanılır. Geceleri ise annenin yanında sürekli lamba yanık kalır ve odada onunla beraber en az bir kişi daha bulunur. Loğusa kadın, al basmasını diye başına kırmızı renkli örtü örter. Kırklı çocuğun ve annesinin giysileri gece dışarıda bırakılmaz. Yıkanmış ve dışarıya asılmış giysiler kurumamış bile olsa akşam olunca toplanıp içeri alınır. Bebeğin ve loğusa annenin banyo suyu dışarı dökülmez.

²¹ Mustafa Aça, “Trabzon-Şalpazarı Çepnileri ile Çuvaş Türklerinin Doğum Sonrası Etrafındaki İnanış ve Uygulamaları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi”, Karadeniz Dergisi, 1(2008), s.29.

Ayrıca loğusa kadının yastığının altına ekmek, çocuğun yanına da babasının giysisi, silahu, Kur'an-ı Kerim veya yörede "hamaylı" adı verilen dört köşeli muska, ya da bebeğin yastığının altına bıçak konulur. Böylece al basmasına karşı tedbir ya da tedbirler alınmış olur. Tedbir amaçlı 40 gün boyunca bebek dışarı çıkarılmamaya çalışılsa da, günümüzde annelerin çalışıyor olması, anne ve bebeğin doktor kontrolü amaçlı hastaneye götürülmesi gibi nedenlerden dolayı dışarı çıkılabilmektedir. Ancak buna rağmen yine de loğusa anne ve bebeğin 40 gün boyunca aynı ortamda kalmasına dikkat edilmektedir. Kırkı çıktıktan sonra çocuk akrabalara gezmeye götürülür. Ev sahibi çocuğa hediye (yumurta, para, havlu gibi) verir.

3.A.4.c. Sal Basması

Yeni doğan çocuğun olduğu ev yakınında cenaze varsa, salın (tabutun) götürülüşü esnasında yeni doğan çocuğun yolun üst, salın ise yolun alt tarafında kalmasına dikkat edilir. Oturulan ev yolun alt tarafında ise beşikler beraber çocuk evden çıkarılıp sal geçene kadar, sal basmasını diye yolun üst tarafında bekletilir.

3.A.4.d. Göbek Bağı Kesme

Göbek bağından doğumdan sonra gömülmesi ve saklanması, Türk halkları arasında yaygın olarak görülen bir uygulamadır²². Yeni doğan bebeğin göbek bağı ekmek veya para ile kesilerek okul ya da cami bahçesine gömülür. Böylece çocuğun iyi eğitilmiş ve ahlâklı olacağına inanılır. Göbeği para ile kesilen kişilerin paraya düşkün olacağına inanılmakta ve bu yüzden paraya düşkün olan insanlara yörede "Göbeğin parayla mı kesildi?" denilmektedir.

Bazı insanlar sadece bebeğin göbek bağı değil eşini (plasenta) de okul ya da cami bahçesine gömmekte ya da evine bağlı olsun diye evde sandık veya dolapta saklamaktadır. Görüşme yapılan kişilerin çoğu buna inanmakta ve kendileri ve aile fertleri hakkında da bu durumu doğrulayıcı örnekler vermektedirler. Araştırma sırasında da bu inanca uygun bir örnek tarafımızdan gözlenmiştir. İlçedeki en yüksek eğitim kurumu Giresun Üniversitesi'ne bağlı Espiye Meslek Yüksek Okulu olduğundan, 2010 yılında yeni doğan torununun okuyup ilim irfan sahibi olması için, göbek bağına yüksek okulun bahçesine gömmek için getiren bir kadına rastlanmıştır. Ancak okulun güvenlik görevlisi tarafından kadın bahçeye alınmamış ve göbek bağına gömmesine izin verilmemiştir.

3.A.4.e. Çocuğa Ad Verme

²² Mustafa Aça, "Trabzon-Şalpaazarı Çepnileri ile Çuvaş Türklerinin Doğum Sonrası Etrafındaki İnanış ve Uygulamaları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi", Karadeniz Dergisi, 1(2008), s. 27.

Yeni doğan çocuğa ad koyma onun kim olduğunun ve kim olacağını başlangıcıdır. Doğduğu aile ve toplumu çağrıştırdığı için çocuğa ad koyma rastgele değildir²³. Türk hayatının hemen her safhasında ad alma, ad kazanma ve ad verme işlemleri önemli yer tutmuştur²⁴. İslamiyet sonrasında olduğu gibi, İslamiyet öncesinde de Türkler çocuklarına anlamı güzel olan adlar verirlerdi²⁵. Ad verme konusunda eski Türk geleneğini en fazla yansıtan uygulama Kozan Dağı Türkmenlerinde görülür. Burada ad koyma işi bir ziyafetten sonra olur ve gerekirse bu ziyafet verilinceye kadar çocuk altı ay veya daha fazla adsız bekletilebilir²⁶.

Bebeğe ad verme Espiye’de merasimle yapılmamaktadır. Ancak dikkat edilen nokta adın gece konulmamasıdır. Ayrıca Anadolu’nun pek çok yerinde uygulanan, aile büyüklerinden birinin adını verme zorunluluğuna da rastlanmamıştır. Ama insanlar isterlerse veya büyüklerinden böyle bir teklif gelirse bu isteği geri çevirmediklerini söylemişlerdir.

Ad koyma ile ilgili yapılan bir diğer tespit de ailenin başka çocuk isteyip istemediği ile çocuğun adı arasındaki ilişkidir. Konu ile ilgili adının konulma hikâyesini anlatan görüşmeci, evin altıncı çocuğu olduğunu ve ailesinin başka çocuk istemediği için adını “Veda” koyduklarını, erkek olsaymış ailesinin “Soner” ismini koymayı düşündüklerini dile getirmiştir. Anadolu’da görülen bu isim aynı zamanda bir temenniye yansıtmaktadır.

İlçe Nüfus Müdürü Mehmet Gödek’ten alınan bilgilere göre Espiye’de 1990’lara gelene kadar yaygın olarak erkeklere Ahmet, Mehmet, Mahmut, Muhammet ve Mustafa isimleri konurken; kızlara başta Fatma olmak üzere Ayşe, Havva ve Hanife isimleri konulmuş. Günümüzde ise, ailelerin çocuklarına medyatik isimleri koymayı tercih ettiklerinden dolayı yaygın olarak konulan belli bir ismin olmadığı bilgisine ulaşılmıştır. İsmi değiştirenlerin ise yok denecek kadar az olduğu, değiştirenlerin de mazerete binaen değiştirdikleri öğrenilmiştir. Örneğin kızının adını Aşkıma koyan bir aile, çocuk okula başladığında özellikle erkek öğrenciler tarafından rahatsız edildiği için ismi mahkeme yoluyla değiştirmiştir. Kent merkezinde yaşayıp da herhangi bir sebeple ismini değiştiren kişinin olmadığı öğrenilmiştir. Bunun dışında köylerde konulan ve nüfusta farklı olup köyde farklı anılan kişilerin varlığına çokça rastlanmıştır. Bu kişilerden bazıları problem yaşadığı için ismini mahkeme yoluyla değiştirmiştir.

²³ Zeki Arslantürk ve diğerleri, *Türk Düşüncesi*, İrfan yayınları, İstanbul 2008, s. 23.

²⁴ Yaşar Kalafat, *Kuzey Azerbaycan, Doğu Anadolu ve Kuzey Irak’ta Eski Türk Dinî İzleri Dinî Folklorik Tabakalaşma*, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara 1998, s. 105.

²⁵ Çulpan Zaripova Çetin, *Tatar Türklerinin Gelenek ve Görenekleri*, Karadeniz Dergisi yayınları, Ankara 2009, s. 75.

²⁶ Ali Çelik, *Trabzon-Şalpazarı Çepni Kültürü*, T.C. Trabzon Valiliği İl Kültür Müdürlüğü yayınları, Trabzon 1999, s. 315.

Araştırma alanında rastlanılan ve her yerde görülmeyen isimler dikkat çekicidir. Örneğin Baligar, Cinsler, Dudu, Ganim, Güvercin, Güzel, Hanım, Hatun, Kadın, Köpük, Kukuş, Minta, Miyese, Nokta, Taşbebek, Taşkız, Taştan, Pamış, Pamuk, Yereşe gibi kadın isimlerine, Ağabey, Alibey, Gençağa, Paşa, Pehlivan ve Toner gibi erkek isimlerine rastlanmıştır.

Yeni doğan bebeğin kulağına ezan okunup, isminin söylenmesi âdeti Espiye'de %25'ler civarındadır. Görüşme yaptığımız din görevlileri, kulağa ezan okuyup da isim verme âdetinin toplumsal hayatta yeni yeni yer bulduğunu, birçok kişinin bundan haberinin olmadığını ancak söylendiğinde bu teklifi geri çevirmediklerini ve mutlaka çocuklarına isim verirken kulaklarına ezan okuttuklarını dile getirmişlerdir. Görüşme yapılan pek çok kişi de, böyle bir uygulamaya rastlamadığını ve de ilk defa duyduğunu dile getirmiştir.

3.B. Sünnet Töreniyle İlgili İnanış ve Uygulamalar

Modernleşme ve sonrası post-modernleşme ile birlikte toplumsal, kurumsal ve yapısal pek çok alanda, dinî ve manevi değerlerin benimsenmesinde ve uygulanmasında, hem algısal hem de davranışsal değişim ve dönüşümler dikkat çekmektedir. Bu açıdan bakıldığında günümüz insanı günlük pratiklerinde ve kutlamalarında dine nasıl ve ne kadar yer ayıracağına karar verme gücünü çekmektedir²⁷. Profan, pişmanlık duymadan el kaldırabileceğimiz, değiştirip, satabildiğimiz şeydir, kutsal ise saygı halesiyle çevrilidir. Bunlar birbirinden tamamen ayrı iki alan meydana getirir de Bouthoul'un dediği gibi iki alan arasındaki sınır değişmektedir²⁸. Sünnet cemiyeti, Türkiye'de de bu sınır değişmesinin en iyi görülebileceği kutlamalardandır. Kutsal ve profan unsurların bir arada yaşatıldığı ve kutsal unsurlardan tamamen sıyrılmanın güç olduğu ya da hiç mümkün olmadığı uygulama sünnet törenidir. Dinî ritüellerden tamamen ayırmanın mümkün olmadığı, aynı zamanda çalgılı eğlencenin de mümkün olduğu bir kutlama biçimidir. İslam'a göre sünnet yapılırken herhangi bir tören ya da dua şekli bulunmamaktadır. Ancak halk arasında kutsallık atfedildiğinden sünnet törenlerinde mutlaka Kur'an, dua ya da mevlit okunmaktadır. Sünnet töreniyle ilgili olarak yapılan gözlem ve mülakatlar sonucunda çok farklı bir uygulama ile karşılaşılma ve Anadolu'nun her yerinde karşılaşılabilen uygulamalar görülmüştür. Buna göre bir gün önceden çalgılı eğlence yapılır. Ertesi günü sünnet olacak çocuk arabalarla konvoy yapılarak gezdirilir, mevlit okutulur ve ardından da sünnet olayı gerçekleşir. İslam dininin gereklerine göre yapılan sünnet töreninde çocuğu tutan kişiye kirve denir. Tezcan'a göre; kirve ailenin sevdiği bir kimsedir. Kirvenin ailesi ile çocuğun

²⁷ Asum Yapıcı, "Geleneksellik ve Modernlik Arasında Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık", *Dem Dergi*, 2 (2007), s. 29.

²⁸ Gaston Bouthoul, "*Sosyoloji Tarihi-1*" (çev. Cemal Süreyya), İletişim yayınları, İstanbul 1995, s. 90.

ailesi arasında kaç-göç ve mahremiyet kalkar. Kadınlar kirve ile otururken örtünmezler. Kirve tüm sünnet düğünü masraflarını karşılar, sünnet olan çocuğun babası da kirveye hediyeler alır. Ancak günümüz ekonomik koşulları gereğince sünnet düğününün tüm giderlerinin kirve tarafından karşılanması zorlaşmıştır²⁹.

3.C. Evlenme Töreniyle İlgili İnanış ve Uygulamalar

Günümüzde yaygın bir şekilde görülen monogami³⁰ türü evlilikler ile neolokal³¹ yerleşime dayalı evlilik biçimleri Espiye’de de yaygın bir şekilde görülmektedir. Poligami (polijini)³² ise geleneksel yapıda nadiren gözlenebilen evlilik türü olmakla birlikte, günümüzde yok denecek kadar azdır. Bunda ekonomik hayatın zorlukları, kadının sosyal statüsündeki ilerlemeler, boşanma oranlarının artması, nikâhsız birlikteliğin Türk Ceza Kanunu’nda zina olmaktan çıkarılması gibi etkenler neden olarak sayılabilir.

Evlilik biçimiyle ilgili rastlanan çarpıcı bir örnek Arpacık Köyü’nde köylülerin köy dışından kesinlikle evlenmemesi olmuştur. Köy dışından evlilik yapılmadığı için de akraba evliliği (endogami) çok fazla görülür. Bununla ilgili olarak köylüler tarafından anlatılan ve sıkı sıkıya inanılan bir rivayete göre, bu köyde kaynağı bilinmeyen ve durmadan çalışan bir değirmen bulunmaktaymış. Değirmenin sırrı kimsenin bu değirmenin üzerinden geçip kaynağına bakmamasıymış. Bir gün köye dışarıdan gelen bir gelin değirmene su doldurmaya gittiğinde merak ederek değirmenin üzerine çıkıp kaynağına bakmış ve orada ağzından ürün çıkan bir yılan görmüş. Bundan sonra değirmenin sırrı çözülmüş ve değirmen durmuş. O günden sonra köyde dışarıdan evlilik hiç yapılmamış. Bu yüzden dışarıdan evliliğin (egzogami) köye uğursuzluk getirdiğine inanılmaktadır. Son 50 yılda ise köy dışından evlenen sadece iki kişi olmuş ve her iki evlilik de boşanma ile sonuçlanmış. Bu iki örnek de köylünün köy dışından evlenmenin uğursuzluk getirdiği yönündeki inancını daha da pekiştirmiştir.

Ülkemizde örneğine az rastlanan levirat³³ türü evliliğe araştırma alanında bir tane rastlanmıştır. Kocasını, 1989 yılında vatani görevini yaparken şehit olan ve altı aylık ikiz kız bebekleriyle dul kalan genç kadınla, kocasının bekâr küçük erkek kardeşi evlenmiştir. Burada amaç dul kalan yengeyi himaye

²⁹ Mahmut Tezcan, “Tasavvurî Akralalık ve Ülkemizdeki Uygulama”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 15 (1982), s. 123.

³⁰ Tek eşli evlilik biçimine verilen ad.

³¹ Yeni evlenen çiftlerin, her iki tarafın ailesinden bağımsız, yeni bir eve yerleşmeleri ile oluşan evlilik biçimidir.

³² Poligami çok eşli evlilik biçimine verilen addır. Polijini ve poliandri olmak üzere iki türü vardır. Polijini bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesidir. Poliandri, bir kadının birden fazla erkekle evlenmesidir.

³³ Yengeyle evlilik demektir.

altına almak ve yetim kalan iki küçük kız çocuğuna (yeğenlerine) koruyuculuk yapmaktır. Ancak konu ile ilgili görüşlerine başvurduğumuz, ilçede yaşayan başka aileler bu olaya hoşgörü ile yaklaşmadıklarını dile getirmişlerdir.

Temel nedeni ekonomik ve aile anlaşmazlıkları olan, kaçarak evlenmelere ise, araştırma alanında çok fazla rastlanılmaktadır.

Espiye'de evlilik biçimi ve töreni her ne şekilde olursa olsun, önce resmî, sonra da imam nikâhu olmak üzere her iki nikâhın mutlaka kıyıldığı tespit edilmiştir. Din görevlilerinden aldığımız bilgilere göre, iki bayram arası (ramazan ve kurban bayramları) düğün yapmanın sakıncalı olduğunu düşünüp bu sebeple düğün tarihini erteleyenlerin olmadığı belirtilmiştir. Böyle düşünen kişiler olsa da bu sebeple düğün tarihini ertelediklerini, bunun yerine eğer mümkünse düğün tarihini iki bayram arasına getirmemeye çalıştıklarını, konu ile ilgili tereddütleri bulunanların ise din görevlilerine danıştıklarını belirtmişlerdir.

Toplumsal yapı aile, din, ekonomi, siyaset, boş zamanlar, hukuk, iletişim ve sağlık gibi kurumlardan, kurumlar da kendi içinde yardımcı kurumlardan oluşur³⁴. Aile kurumunun oluşmasında ilk adım olan evlenme töreniyle ilgili inanış ve uygulamalar üç başlık altında incelendi.

3.C.1. Düğün Öncesi Dönem

Düğün öncesi dönemi iki kısma ayırabiliriz. Bunlardan birincisi evlilik kurumunun oluşması ile ilgili bir adayın ve hazırlığın olmadığı dönemdir. Bu dönemde genç kızlar çeyizleri için el işi yapmakta ya da bir işte çalışarak çeyizlerinde ihtiyaç duyacakları eşyaları almaktadırlar. Genç erkek ve aileleri ise daha gelin adayı belli olmadan düğün ve takı masrafları için birikim ve hazırlık yapmaktadırlar. Bu dönemle ilgili olarak bazı inançlar söz konusudur. Tespit edilen bulgulara göre, tavanın ya da tencerenin dibine yapışmış olan yemeği yiyen kişinin düğününün kışın olacağına ve düğününde kar yağacağına, kapının eşliğine oturunca da kısmetin kapanacağına inanılmaktadır.

Düğün öncesi dönemin ikinci kısmı ise evlenecek adayların belli olması ve çiftlerin birlikteliği için hazırlıkların başlamasıdır. Bu dönemin en başında hiç şüphesiz kız isteme âdeti ve geleneği vardır. Evliliğin temelinde görücülük usulü olmakla birlikte günümüzde çiftlerin karşılıklı anlaşması da söz konusudur. Öncelikle çiftler tercih ettikleri adayları ailelerine bildirmekte ve onların bu adayları kabullenmesini sağlamaktadır. Sonra araçlar vasıtasıyla kız tarafının ne düşündüğü ile ilgili olarak ön bilgi alınır; daha

³⁴ Vejdi Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum Sosyolojiye Giriş*, Düşünce yayınları, İstanbul 2010, s. 155.

sonra “Allah’ın emri Peygamberin kavliyle” kız istenir, kız tarafı kızı verirse, söz kesilir ve kahveler içilir.

Düğün tarihi kız ve erkek aileleri tarafından saptanır. Düğünler genelde yaz aylarında ve fındık tarımını etkilemeyecek zamanlarda yapılır. Düğüne davet günümüzde davetiye ile olmaktadır. Bunun dışında ise, kız ve erkek tarafının hatırlı ve aynı zamanda çok yakını olanlar davetiye yerine özel yiyeceklerle (ekmek, börek, lavaş gibi), ötekiler ise “Babamın selamı var, filan gün düğünümüz var,” denilerek selam ile davet edilmektedir.

3.C.2. Düğün Süreci

Günümüzde gittikçe yaygınlaşan salon düğünleri yerine, geleneksel düğün yapılacaksa bunun iki ayrı uygulamasından söz edilebilir. Birinci tip düğünde hazırlıklar bir hafta öncesinden başlar ve yemekler hazırlanır. Pazar ve/veya Pazartesi günü fırınlar yakılır; ekmek pişirilir. Salı günü kız evine düğünlük (sini götürme) götürülür. Düğünlük içinde mısır ekmeği, börek vb bulunur. Perşembe akşamı da gelin alınır. Eğer düğün üç gün sürecekse, birinci gün özel bir gündür ve kız evinde yapılan tören oğlan evindekinden daha önemlidir. “Komşu gecesi” veya “kına gecesi” denilen düğünün ilk günü, tüm canlılığını akşam saatinden sonra gösterir. Kız tarafında düzenlenen geceye ilerleyen saatlerde erkek tarafı da çerez ve kına getirerek katılırlar. Geline kına yakılacağı sırada kına tepsisi ve mumlarla gelinin etrafında genç kızlar dönerek türkü söylerler. Bu sırada gelinin yüzü başından aşağıya doğru sarkan özel bir örtü ile kapatılmıştır. Gelinin avucu da kapalıdır. Damat veya annesi bahşisi verdikten sonra avuç açılır ve maniler söylenerek kına yakılır. Kına adanmışlığın sembolüdür, bu sayede damat ve gelin birbirine adanmış olur. Yakılan kınanın içine, ailenin ekonomik durumuna göre para, altın gibi şeyler konulur ve gelinin eli bağlanır. Eşleri birbirine sevgili yapmak amacıyla yakılan kına, davetlilerin de ellerine yakılarak evlilik kutsanır³⁵.

Kalabalık katılımlı büyük eğlence ise ikinci gün, köy meydanında veya oğlan evinin fındık harmanında yemekli yapılır. Düğün yemeklerinde genellikle keşkek, düğün böreği, baklava, etli pilav, kuru fasulye, lahana sarması ve sütlaç olur. Buraya komşuların ve akrabaların hepsi katılır, geceli gündüzlü eğlence sürer. Gelin alma günü olan üçüncü günde, genç kızlar gelinin ayakkabısının altına isimlerini yazarlar, en önce kimin ismi silinirse önce onun evleneceğine inanırlar. Gelinçi³⁶ alayı hazırlanır ve kız evine gidilir. Kız tarafı isteklerini damada kabul ettirebilmek için onu ayaklarından ağaca asarlar. Bu geleneğe yörede “damat asma” geleneği denmektedir. Damada isteklerini kabul ettirdiklerinde ağaçtan indirirler.

³⁵ Meltem Cingöz Santur, “Kastamonu Evlenme Âdetlerinin Halk Bilimsel Açından İncelenmesi”, *İkinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2005, s. 189.

³⁶ Gelin almaya gelen erkek tarafına yörede “gelinçi” deniyor.

Gelin alma esnasında bahşiş âdeti vardır. Buna göre çalgıcı ve gelinin kardeşi (kardeşi yoksa en yakını) gelin alma esnasında bahşiş bekler. Gelin evden çıkmak üzereyken, kardeşi beline bir kuşak bağlar ve bahşiş ister. Öte yandan çalgıcı ağlatma havası çalar, oğlan babası çağrılır, gelinin evden çıkması için de bahşiş istenir. Espiye'nin kimi köylerinde kız evinin çatısına konulan yumurta veya şişeyi vuruncaya kadar silahla ateş ederler. Şişe ya da yumurta vurulmadan gelin dışarı çıkmaz. Benzer gelenek ilçenin merkez mahallelerinde evin bacasının vurulması şeklinde gerçekleştirilir.

Gelin alındıktan sonra, çeyiz sandığı ve bohçası ile damat evine hareket edilir. Gelin damadın evine boş gelmez. Ailenin her bir ferdine içinde giyecek, havlu, çorap, mendil gibi eşyalar bulunan birer bohça getirir. Damat evine gelindiğinde de bir çok ritüel vardır. Gelin eve girerken evin eşliğinde tavuk veya horoz kesilir. Gelin sular seller gibi aziz olmak, evinin işini çekip çevirebilmek ve sözünü geçirebilmek için eşige konulan su dolu testiye devirerek içeri girer. Damat gelinin başındaki yöreye özgü bir dokuma türü olan keşana bereket getirsin diye fındık, para, arpa, buğday ve şeker atar, bunlar düğüne gelen misafirlere dağıtılır. Yine bolluk bereket getirsin diye, gelinin koltuğunun altına ekmek konulur, eli una batırılır. Dili tatlı, geçimi iyi olsun diye, tatlı yedirilir. Uğursuzluklara karşı önlem amaçlı gelin içeri girer girmez cam eşya kırılır, içeri girince oğlu-kızı olsun, soyu sürsün diye kucağına bir erkek çocuk verilir. Bu uygulamanın amacı gelini doğurgan ve erkek çocuk sahibi yapmaktır. Gelinin kucağına çocuk verilmesine "kaşık kırma" denmektedir, kaşık kırma geleneğinin bir diğer anlamı da gelinin kaynanadan güçlü olmasının istenmesidir. Gerdek gecesinde kız tarafından iki yenge ile erkek tarafından bir kişi, sağdıç olarak beklerler.

3.C.3. Düğün Sonrası Dönem

Düğünden sonra gelin, kaynanasına karşı "söyletme" tutar, hediyesini almadan onunla konuşmaz. "Söyletme" geleneğinin iki boyutu vardır. Biri, gelinin dilini yani söz söylemesini edep çerçevesinde kontrol etme, diğeri ise dışarıdan biri olarak aileye katılmanın kapısını aralamadır. Söyletme geleneği ile ilgili olarak eskiden kaynana ya da kayınpederi ile yıllarca konuşmayan gelinlerin de olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Ayrıca ömür boyu işinin bitmeyeceğine inanıldığı için, yeni evlenen geline birkaç gün iş yaptırılmaz.

Düğünden sonraki beşinci gün gelinin akrabaları gelerek çeyizi toplarlar. Düğün sonrası uygulamalardan biri de "yedilik" geleneğidir. Yedilik damadın kız evini, gelinin de çocukluğunu yaşadığı evini ve ailesini ziyaret amacıyla düzenlenir. Düğünden bir hafta sonra gidildiği için "yedilik" denilmiştir. Bazı köylerde bu âdete, gelin ve damat kız evine geri gittiği için "gerilik" de denmektedir. Yedilik geleneğinde damadı sürprizler bekler. Ayakkabısı ve yemek yediği kaşığı saklanır. Damat kendi evine dönebilmek için ayakkabısını almak zorunda olup, bunun için bir bahşiş öder. Aynı

şekilde kendisine pişirilen yumurtayı yemesi için kaşığa ihtiyacı olduğundan yine yumurta tabağının altına bahşiş koymak zorundadır.

Düğün ve evlenme ile ilgili oldukça önemli konulardan biri de, “bağlama” yani gelinin ya da damadın cinsel birleşmeye mani bir durumla karşılaşmalarıdır. Halk inanışında “bağlama”, büyü, sihir veya dışarıdan yapılacak herhangi bir sebebe bağlıdır. Bu sebeple çözümü de tedbiri de buna göre düzenlenir. Gelin ve damat olacaklar daha nişanlandıktan itibaren bağlanmaya karşı korumaya alınır. Bunun için gelinin beline kalınca ip şeklinde kuşak bağlanır. Kuşak (ip) yedi kez düğümlenir. Ancak bu düğüm, gerdek gecesi çözüleceği için çözülebilecek niteliktedir. Oğlan için de aynı yapıılır. Üç düğüm yapılır ve oğlanın cebine konulur. Gelin eve gelince dua ile çözülür. Ayrıca düğüne üç gün kala başlanarak, düğüne kadar hem kız hem de erkek tarafının evlerinde dikiş dikilmez. Tüm bunlara rağmen gelin ya da damat bağlandı ise, “çözme” için hocaya götürülür, muska yazdırılır.

Bu dönemle ilgili olarak önemli görülen bir konu da gusül abdesti meselesidir. Yörede “koca karı imanı” olarak da anılan bu inanmaya göre çiftlerin gusül abdesti almak için su bulamadıkları durumlarda soğuk su akan ırmak bile olsa geceleyin kalkıp bu suda gusül abdesti almaları gerekir.

3.D. Cenaze Töreniyle İlgili İnanış ve Uygulamalar

Eski Türk inanışlarında cenaze töreni ile ilgili görülen bazı uygulamaların benzerlerine Doğu Karadeniz Bölgesi’nde de rastlanmıştır. Ölünün arkasından ağlamak zorunluluk olarak görülür ve ağlanılmadığında cenaze sahipleri ayıplanır, kınanır. Ölüye kimsesiz gözüyle bakılır ve “Kimsesizin ağlayanı az olur”, denir. Ölünün arkasından para karşılığı ağıt yakan ve “ağlayıcı” denen kadınlar vardır. Espiye’de de nadir de olsa cenazelerde para karşılığı ağlayıcı tutulmaktadır. Ancak bu tutum ayıplandığı için çok da tercih edilen bir durum değildir.

Cenaze törenleriyle ilgili öncelikli uygulamalar arasında mezar kazma ve cenazenin yıkanma aşaması gelir. Mezar kazma işini para karşılığı yapanlar vardır ve bunlara “kabirciler” denir. Hatta yörede bu işi meslek haline getirdikleri için kabirciler lakabıyla anılan bir sülale vardır. Yıkama işini yapanlar ise köylerde belirli bir gruptur ve herkesin görevi bellidir. Buna göre suyu kazandan taşıyanlara “taşıyıcılar”, suyun sıcaklığını ayarlayıp su koyanlara “kuyucular”, yıkayanlara da “yuyıcılar” denir. Ölen kişiye duyulan saygı bakımından yıkayıcıların ya da yerel tabirle yuyıcıların (gassal) dikkat ettikleri hususlar vardır. Yıkama suyunun temiz olması, suyun çok sıcak ya da çok soğuk olmaması, yıkama yerinin herkese açık olmaması bu hususlar arasında sayılabilir. Elinde kına olmayan kadının, kadın cenazesini yıkamasına hoş bakılmamaktadır. Cenazeye duyulan saygıdan dolayı ve ölüye öte dünyanın malı olarak bakıldığı için kınasız dokunulmaz. Fadime Ana’nın kınasız kadına şefaahat etmeyeceğine inanılır. Ayrıca yeni bir ölümü getirmemesi için yıkama işleminden sonra yıkayıcılar

tenesi ters çevirir. Espiye'de rastlanan bu uygulama Çelik ve Kuruca'nın bildirdiğine göre Giresun yöresinde yaygındır³⁷.

Sıklıkla rastlanan ve hemen herkes tarafından bilinen bir diğer uygulama da "telkin"dir. Cenaze gömüldükten sonra cemaat dağılır ve imam ile cenaze baş başa kalır. İmam, ölüye sual konusunda yardımcı olur, ona cevapları söyler. Araştırma alanında ender de olsa ifade edilen ve Kalafat'ın da bildirdiğine göre, Giresun ve civarında cenaze başında telkin yapan hocanın, ölen kişinin sesini duyup feryadını işittiği ama bunu kimseye söyleyemediği inancı yaygındır³⁸.

Pek çok bölgede bilinen ve farklı şekillerde de olsa uygulanan ıskatın (devir) dinî özelliğinden çok sembolik bir anlamı vardır. Kişinin sağlığında yerine getir(e)mediği ibadetlerin parasal olarak değerinin belirlenmesi ve bu paranın ihtiyaç sahiplerine dağıtılması ve ölünün ibadet borcunun ödenmesi gibi bir mantığa dayanmaktadır.

Cenazenin ardından maddi boyutlu bir âdeti yerine getirme maddi durumu iyi olmayan geride kalanlara bir borç (ödev, görev) değildir. Buna rağmen bu uygulama araştırma alanında da bazı kişiler tarafından bilinen ve uygulanan bir âdettir. Cenaze sahibi cenazeyi yıkayana, mezarı kazana, salâyı okuyana para verir. Maddî durumu iyi olmasa bile ahırdaki iki ineğinden birini satıp bu âdeti mutlaka yerine getirenler vardır. Bu âdet özellikle Şirinköy'de yaygın olarak görülmektedir.

Cenazenin çıktığı ilk gün evde yemek pişirilmez, komşular tarafından yemek getirilir. Bu uygulamanın eskiden üç gün sürdüğü ifade edilmiştir. Tek güne inmesinin sebebi baş sağlığı³⁹ dilemek için gelenleri ağırlayacak kadar komşu desteğinin kalmamasıdır. Cenazeye gelenlere dışarıda ekmek ve kara gün olduğu için siyah zeytin dağıtılır veya yemek verilir. Baş sağlığı dilemek için gelenler ise, evdeki misafirlere ikram edilmek üzere yardım amaçlı, yemek, börek, çay, şeker, meşrubat gibi yiyecek içecekler getirirler. Katıldığımız bazı cenazelerde bu durumun genelde kırsal kesimde uygulandığı, merkezde ise genelde uygulanmadığını tespit ettik. Bunda cenazeye gelenlerin çoğunun ya evinin yakın olması ya da arabası olması etkilidir. Bu yüzden ziyaretçiler cenaze evinde misafir olarak kalmak yerine birkaç saatlik ziyaret sonrası kendi evlerine dönmektedirler. Bir başka tespit de cenazeye gelen kadınların başlarına aldıkları "keşan" olmuştur. Eskiden

³⁷ Ali Çelik; Nazım Kuruca, "Şebinkarahisar'daki Halk İnanmaları", *Şebinkarahisar I. Tarih ve Kültür Sempozyumu (30 Haziran-1 Temmuz 2000) Bildiriler*, Şebinkarahisar Belediyesi yayınları, İstanbul 2000, s. 342.

³⁸ Yaşar Kalafat, *İslamiyet ve Türk Halk İnançları*, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara 1996, s. 31.

³⁹ Bölgede "baş sağlığı dilemek" terimi yerine genellikle "yasa gitmek" terimi kullanılmaktadır.

cenazeye gelen her kadın mutlak suretle başına keşan örtermiş. Bu uygulama günümüzde genç nesil arasında gözlenmemektedir.

Cenazenin toprağa defninden birkaç gün sonra öldüğü gün üzerinde olan giysilerinin (ki bu giysilerin kanlı-kirli olduğuna inanılmaktadır) ortadan kaldırılmasına sıra gelir. Bu giysiler nadiren yakılarak, çoğunlukla da toprağa gömülerek imha edilir.

Osmanlı toplumunda da var olan⁴⁰ ve günümüzde hemen her yerde uygulanan dinî ve toplumsal anlayış gereği defin işleminin ardından, cenaze çıkan evde yedi gün boyunca Kur'an okunmasına araştırma alanında da rastlanmıştır. Yedinci, kırkinci ve elli ikinci gecelerinde ise mevlit okutulur. Ölünün ardından ilk üç hafta Cuma akşamları (Perşembe gecesi) "cumalık" okunur. Cumalıkta mevlit okunur ve gelen misafirlere ikramlarda bulunulur. İkram olarak genelde hazır yiyecekler (meyve suyu, ayran, pilav) tercih edilir. Ölü geçmişiyse, iyi hatıralarıyla anılır. Ayrıca kırkinci ve elli ikinci gece âdetini standartlaştırmaktan uzak tutmak için kırkinci geceye en yakın olan Cuma gecesi mevlit ya da Kur'an okuma uygulamasının hocalar tarafından yerleştirilmeye çalışıldığı tespit edilmiştir. Eski Türk inanışlarındaki üç, yedi, kırk inancıyla ilgili olarak bir uygulama da defin işleminden sonra cenaze yakınlarının, üç gün süreyle sabah saat yedide mezarlıkta dua edip, Kur'an okuduğu şeklindedir.

Araştırma alanında cenaze ile ilgili diğer yerlerde görülmeyen değişik uygulamalara rastlanmıştır. Ölüm döşeğinde yatan insana, Azrail'in ayak tarafından geleceğine inanıldığı için ölümü beklenen kişinin ayakucunda oturulmaz. Öldükten sonra ise cenaze sahibi cenazesini bir gece evde bekletir ve son gün evinde rahat etsin diye yün yatak üzerinde odasında yatırır. Baş sağlığına gelenler o odada ziyarette bulunur. Ceset atlak (atlanmış) olmasın diye üzerine saçma örtülür. Cenazenin şişmemesi için üzerine bıçak konur. Bu adet eski Türk gelenekleri arasında demirin koruyuculuğu ile de ilgilidir. Cenaze olan evde dizlere kadar kan olduğuna inanılır ve evdeki pişmiş yemekler dökülür. Cenaze kalktığında da yattığı yatağın yerine şeytanlar gelmesin, onu rahatsız etmesin diye boş çaydanlık konur. Bu çaydanlık cenaze evinde temizlik yapılan kadar yerinden kaldırılmaz. Azrail can alırken evin her yerine kan bulaştığına inanıldığı için evde temizlik yapılmalıdır. Evde olduğuna inanılan kanın temizlenmesi ve evin kötü ruhlardan arınması gerekmektedir.

Cenazede hapşırın kişinin eteği yırtılır veya üzerinden iplik koparılır. Cenazenin gurbetteki yakınları gelinceye kadar uzun süre bekletilir. Cenaze yıkandığı esnada salâ verilir. Musalla taşıdaki cenazenin baş ve ayakucunda birer kişi bekletilir. Cenazeyi kabre koyduktan sonra ise, cenaze sahipleri

⁴⁰ Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İz yayıncılık, İstanbul 2003, s. 77.

ahıra ve tuvalete girmeden eve girerler. Cenaze çıkan ev süpürülmez, cenazenin önünde ölen kişinin fotoğrafı taşınır, cenaze taşınırken yedi defa durup Fatıha okunur, mezarlığa gelindiğinde mezarlığın kapısında gelenlere ekmek dağıtılır, kabre toprak atılırken de kürek elden ele verilir. Cenaze kalktığı akşam evde helva yapılarak taziye için gelenlere ikram edilir. Ölünün ruhunun Cuma akşamları evini ziyaret ettiğine inanıldığı için, ruhunun evden mutlu ayrılması için de bol dua edilir ve evde Kur'an okunur. Cenazenin çıktığı evin halkı 'acının acı getireceği' inancıyla o yıl acı (biber, soğan, sarımsak) bir şey ekmez. Bazı cenaze törenlerinde ise cenazeyi nakleden ve eşlik eden vasıtalar korna çalarlar. Cenazeye çelenk gönderilir ve törene katılanlara fotoğraf takılır. Kabirler gösterişli, süslü ve heybetli yapılır. Mezar taşına o mezarda yatan kişinin fotoğrafı kazınır ve kabir başında mum yakılır.

3.E. Çeşitli Kutlamalarla İlgili İnanış ve Uygulamalar

İslamiyet'in kabulüyle birlikte bayram kutlamaları Türklerin dinî ve toplumsal hayatında devam etmektedir. Günümüzde Türk ve İslam toplumlarında kutlanan Ramazan ve Kurban bayramları olmak üzere iki dinî bayram vardır. Bayram öncesi hazırlıklar ile bayram süreci yapılan bayramlaşma ve bayram kutlamaları Anadolu'nun diğer bölgeleriyle hemen aynıdır. Baklava⁴¹ yapılır. Baklava dışında tatlı olarak sütlaç yapılır, karalâhanadan sarma, su böreği ve fındıklı burma yapılır. Bayram sabahı erken kalkılıp, erkekler bayram namazından geldikten sonra ailece kahvaltı yapılır. Bazı hane bireyleri o gün bayram kahvaltısına kadar oruç tutarlar. Bayramlarda çocuklara harçlık verme âdeti pek yaygın değildir sadece yakın akrabaların çocuklarına para verilmektedir. Verme âdetinin yaygın olmamasının nedeninin, yöre insanının fakirlik kültüründen gelmesi ile ilgili olduğu düşünülebilir.

Türk kültür dünyasında, özellikle Anadolu ve Balkanlarda yaygın bir şekilde görülen kutlamalardan biri hidrellezdir. Halk arasında Hızır ile İlyas'ın bir araya geldiğine inanılan 6 Mayıs, aynı zamanda kışın sona erip yaz mevsimin başlaması anlamına gelmektedir.⁴²

Yörenin coğrafi yapısı gereği hidrellez kutlamak için kayıklarla denize çıkılır. Hidrellezde dal kesenin, o yıl çocuğu olursa sakat olacağına inanılır ve kötülüklerin dışarıda kalması amacıyla ekilen tohumlar düzgün bir sıra teşkil edecek şekilde değil de zig-zaglı olarak ekilir, yılın bereketli geçmesi için de eve koyun sokulur.

⁴¹ Anadolu'nun çoğu yerinde cevizle yapılan baklava, yörede bolca bulunduğu için fındıklı yapılır.

⁴² Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yayınları, Ankara, 1990, s. 141.

Bunlar dışında Espiye’de ‘Hidrellez tutmak’ diye bir deyim rastlanılmıştır. Buna göre hidrellez tutan insanlar o gün hiçbir işle meşgul olmazlar. Bunda Hidrellez’in de dinî bayramlar gibi görülmesi etkilidir, dinî bayramlarda çalışmak yerine insanlar ziyarette bulunup bayramlaştığı için, Hidrellez’de de çalışmaya hoş bakılmaz. Hidrellez’de sabah erken kalkılır. Dere varsa derenin karşı tarafına kuşlar için, “Eğrice büğrüse kurdun kuşun yemini ekiyorum,” deyip mısır, kabak ve fasulye tohumu karıştırılıp ekilir.

“Hidrellezde orak tutulmaz”, “Tarla bellenmez”, “Yayık yayılmaz”, şeklinde rastlanan sözler de hidrellez tutma deyimini ile iş yapmama arasındaki ilişkiye işaretler. Ayrıca eskiden beri Türklerde var olan Hidrellez’i kutlama geleneği ile eve gelen misafire ilgide bulunma arasındaki anlamlı bir ilişkiye işaretler. Görüşmecilerden biri kayınvalidesinin ablasının Hidrellez tuttuğunu dile getirmiştir. Söz konusu kişi ile Alzheimer hastası olduğu için görüşme yapılamamıştır. Ancak kaynak kişinin aktardığına göre bu kişinin hamile olan gelini, kayınvalidesinin uyarısına rağmen Hidrellez’de boncuk oyası örmüştür. Doğan kızının boynunda boncuk şeklinde iz vardır. Yine aynı kişi tamirhanede çalışan torununu Hidrellez’de çalışılmayacağı konusunda uymasına rağmen torunu işe gitmiş, torununun hamile olan karısı bir erkek evlat doğurmuş ve çocuğun kürek kemiğinin altında kapı kolu gibi iz olduğunu söylemiştir.

Hidrellez ile ilgili bir uygulama da genç kızlar arasında görülmüştür. Birkaç tane genç kız akşam bir araya gelerek, bir dileklerinin gerçekleşmesi için niyette bulunurlar ve yüzüklerini gül ağacının dibine gömerler, sabah olunca hep birlikte mani okuyarak yüzüklerini toprağın altından çıkarırlar. Bunun dışında dilek tutan insanlar bu dileğin resmini bir kâğıda çizip (ev, araba, çocuk sahibi olmak isteme gibi) ya gül ağacının dalına bağlarlar ya da gül ağacının dibine gömerler. Bir başka görüşmecimiz de bu durumu doğrular nitelikte, bir arkadaşının çocuğunun olmadığını ve Hidrellez’de bir kâğıda çocuk resmi çizip bu kâğıdı gül ağacının dalına astığını ve aynı yıl da hamile kalıp çocuk sahibi olduğunu dile getirmiştir.

Bir diğer kutlama da asker uğurlarken yapılan asker düğünüdür. Askerlik toplumsal bakımdan hem vatan borcu olarak görülmekte hem de dinî anlamda kutsiyet atfedilmektedir. Bu bakımdan kutlama yapılır ve değer atfedilen bu törende eğlenilir. Asker düğününde genelde eğlence olur ve havai fişekler atılır. Asker uğurlamaya giden eli boş gitmez hediye (iç çamaşırı, çorap, para) götürür. Askere gidecek delikanlıyı arkadaşları konvoy oluşturarak ilçede tur attırır. Geldikten sonra da mevlit okutulur. Anadolu’nun pek çok yerinde, sünnete benzer şekilde askere gidene kına yakılır. Ancak Espiye’de askere gidene kına yakma âdeti günümüzde görülmemektedir.

3.F. Ziyaret Yerlerine İlişkin İnanış ve Uygulamalar

“Ziyaret olgusu” kökleri Eski Türk Dini tarihine kadar uzanan ve oradan aldığı unsurlarla, Türklerin tarih boyunca tecrübe ettikleri çeşitli dini ve kültürel unsurlar ve nihayet, Anadolu’daki mevcut payen kültürlerin din-tasavvufi bir pota içerisinde eritilmesi suretiyle oluşmuş dinî sosyal bir fenomendir. Bu fenomen pek çok kültürün olduğu gibi atalar kültürünün de sembolik anahtar eylemidir. Türklerdeki veli kültürünün temelini Şamanist dönemde atıldığı söylenebilir. Eski Türk Şamanları incelendiği zaman, bunların Türk veli imajına benzediği görülür. Ziyaret amacıyla gidilen türbeler, Türk kültürüyle ilgili ilk yazılı belgeler olan Orhun kitabelerinde “bark” adı altında geçmektedir⁴³. Bununla birlikte “bark” sözcüğü her ne kadar ulu kişilerin yattıkları ve ziyaret konusu olan türbeleri ifade ediyorsa da, ev ile birlikte söylendiğinde “ev-bark” teriminde de görüldüğü gibi aile bireylerinin yaşadığı evin kutsiyetini çağrıştırmaktadır. Türkiye’de yerel olarak da Espiye’de, günümüzde gözlenen ziyaret fenomeninin dinî mistik unsurlarının ilk izleri Türk din tarihinin ve kültürünün eski dönemlerine kadar uzandığı düşünülmektedir⁴⁴

Ocak bir velinin kült konusu olabilmesi için; a) Onun adına yapılan bir mezar veya ondan kalan eşyalar, b) Bu mezar veya eşyanın birtakım dileklerin gerçekleşmesi ya da hastalıkların iyileşmesi amacıyla ziyaret edilmesi, c) Veliye ait birtakım sözlerin veya menkıbeler olmak üzere üç öge sayar. Bunların üçünün aynı anda olması şart değildir.⁴⁵

Günümüz insanı, modernizmle birlikte kutsal olanla ilişkisini azaltmış veya büyük ölçüde yitirmiştir. Ancak kutsala olan ihtiyaç devam etmektedir. Bu ihtiyaç günümüz modern insanı tarafından türbe, yatır gibi ziyaret yerleri/kutsal mekânlar ile giderilmeye çalışılmaktadır (Köse ve Ayten, 2010: 24). Kutsal mekân anlayışına paralel olarak, araştırma alanında Türk halk dindarlığının karakteristik bir boyutu olan adak ve ziyaret dindarlığı olgusu ile karşılaşmıştır. Bu çerçevede Espiye’de de evliya diye bazı yerlerin ziyaret edildiği, para veya yiyecek bırakıldığı, adak kesildiği tespit edilmiştir. Bu ziyaretlerde öncelikli amaç, bir hastalığın tedavisi ve şifası olmakla birlikte, çocuğu olmayanların çocuk istemesi ve/veya bir dileğin karşılanması şeklinde de olabilmektedir. İnsanları kendilerine bu türden ihtiyaçlardan dolayı çektiği içindir ki ziyaret yerleri, korkuya dayalı bir saygı uyandırmakta ve karşılıklı ilişki bir takım kurallara bağlanmış olmaktadır.

Ziyaret yerlerinden biri olan Hacı Mahmutlu Köyü mezarlığındaki mezar taşı Hacı Mahmut’a aittir. Bu mezar taşı ile ilgili halk arasında çeşitli

⁴³ Emrah Yavuz, *Harput Halk Kültüründe Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar* (yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniv. S.B.E.), Elazığ 2005, s. 109.

⁴⁴ Günay Ünver, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, *Erciyes Üniversitesi S.B.E. Dergisi*, 15 (2003), s. 9-31.

⁴⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, Türk Tarih Kurumu yayınları, Ankara 2010, s. 9.

rivayetler anlatılmaktadır. Köy halkına göre, bu şahıs köyün kurucusu ve köye ismini veren kişidir. Değirmenağzı mevkii ile Armetit mevkii arasında kalan arazinin tamamı bu şahsa aittir. Ayrıca, şimdiki mezarlığın yanında bulunan düzlükte bir de konağının bulunduğu söylenmektedir. Hacı Mahmut'un köyün aşağısında bulunan Yağlıdere deresi civarında atının üzerindeyken vurulduğu, daha sonra atının koşarak köye geldiği ve konağın önünde ilginç sesler çıkardığı rivayet edilir. Bu sırada Hacı Mahmut'un ailesi evde yoktur. Komşuları atın halinden kötü bir şey olduğunu anlayıp atı takip eder. Yağlıdere'nin yakınlarına gelince Hacı Mahmut'un cesedi ile karşılaşılır. At, Hacı Mahmut'un komşularını cesede yaklaştırmaz. Sonra ailesine haber verilir. Ailesi olay yerine gelince at cesedi bırakır. Sonrasında Hacı Mahmut şimdiki mezarına defnedilir.

Bir başka rivayete göre, mezar taşının sarık şeklindeki başlığı bundan 70-80 sene öncesinde köyün çocukları tarafından kırılarak, bir akşamüstü mezarın yakınındaki sarp araziden aşağı yuvarlanmıştır. Sabah olduğunda sarık şeklindeki mezar başlığının yine mezar taşının üzerinde durduğu görülmüştür. Çocuklar aynı hareketi birkaç akşam yine tekrarlamalarına rağmen, sabah başlığın yine yerinde olduğu rivayet edilir.

Bir başka rivayete göre bu söylentilerin gerçek olup olmadığını denemek isteyen köylülerden biri, mezar taşının başlığını alarak ahıra getirmiş ve üzerine sepet ile kapatıp, ağaç vb. ağırlıklarla bastırıp kapıyı kilitlemiştir. Sabah kalkıp ahıra geldiğinde kapının açık olduğunu ve ahırdaki bütün koyunların kurt tarafından kırıldığını-yendiğini görmüştür. Bunun üzerine hemen koşarak mezara gitmiş ve mezar taşının başlığının yerinde olduğunu görmüştür. Daha sonraki yıllarda bu tılsımın bozulduğu köylüler tarafından ifade edilmektedir. Bu türden rivayetlere dayalı olarak, zamanla burası ziyaret edilen bir ocak/mekân haline gelmiştir. Her ne kadar rivayetlerinde yer almasa da, mezar taşının başındaki sarık Hacı Mahmut'un ilmiye sınıfından olduğunu göstermektedir.

Osmanlı dönemine ait mezar taşı bulunan ve zaman zaman ziyaret edilen bir diğer mezarlık Hacıköy Mezarlığı'dır. Mezarlıkta kitabesi bulunan beş, kitabesi bulunmayan bir mezar taşı vardır. İki mezarın kitabesi okunamamıştır. Ziyaret yerlerinde yapılan ritüeller ise genelde üç ihlas, bir fatiha okuma, dua etme, adak kesip etini dağıtma gibi alışıldık uygulamalar olmakla birlikte, mezar taşlarından bir parça alıp saklama gibi uygulamalara da rastlanmıştır. Bu sebeplerdir ki tarihî öneme sahip pek çok mezar taşının tahrip olduğu gözlenmiştir.

Bir başka ziyaret yeri ise Anadolu'nun İslamlaşmasında ve Türkleşmesinde rolü bulunan Ahi dervişlerinden olan Hacı Abdullah Halife'ye ait tekke ve türbedir. Anadolu'daki Ahi dervişlerinden biri olan Hacı Abdullah Halife bugün Giresun'un Yağlıdere ilçesine bağlı olan Tekke

ve Tuğlacık⁴⁶ köylerine 1486 yıllarında gelerek burada cami, zaviye, medrese, imaret, misafirhane, fırın, çeşme ve türbeden meydana gelen bir vakıf kurmuştur.

Hacı Abdullah Halife'nin kurmuş olduğu vakıf son dönemlere kadar hizmet vermiştir. Vakıftan kalan ve günümüzde halen faal olan cami, Hacı Abdullah Halife vakfının dergâhı, imarethane, değirmen ve türbe ile faal durumda olmayan sadece duvar kalıntıları bulunan medrese, zaviye misafirhanesi ve köy ileri gelenleri tarafından çeşmenin yanında olduğu ileri sürülen fırın bulunmaktadır. Tuğlacık Köyü'ndeki mezarlıkta da Hacı Abdullah Halife'nin türbesi vardır.

3.G. Metafizik Olaylar (Büyü, Nazar, Uğur) ve Varlıklarla İlgili İnanış ve Uygulamalar

Konu ile ilgili olarak Espiye'de görüşme yapılan kişilerin büyüye inandıklarını ve pek çok kişinin de büyü yaptırdığını dile getirmişlerdir. Ancak büyü yapan kişilerin ilçede bulunmadığını bunun için ilçe halkının muska yazdırmak veya büyü yaptırmak için başka yerlere gittiğini söylemişlerdir. Konunun hassasiyetinden dolayı Espiye'de muska-büyü yapıldığını söylemekten çekinmiş oldukları da düşünülebilir. Günümüzde sağlık hizmetleri, bilimsel hekimliğin ilkelerine dayalı olarak örgütlenmiş tıp mesleği yürütücüleri olan sağlık personeli tarafından verilmektedir. Bununla birlikte halen devam eden ve her hastalığı kendi çareleriyle iyileştirmeye çalışanların, inançla iyileştirenlerin, kırık çıkıkçıların ve doğal yollara başvuranların da bulunduğunu biliyoruz. Espiye'de bu yola başvuranların yani metafizik güçleri olduğuna inanılan kişilere genelde ruhsal hastalıkların tedavisi-şifası için gidildiği tespit edilmiştir. Yapılan araştırmada cincilik ve falcılık gibi gizil güçleri olduğuna inanılan kişilere araştırma alanında rastlanılmamıştır. Buna rağmen yöre insanının bu tür kişilere rağbet ettiği ve bu tür gizil güçleri olduğuna inanılan kişileri buldukları mekânlarda ziyaret ettikleri tespit edilmiştir. Bu kişilerden muska yazması istenmekte ve bu kişilere kurşun döktürülmektedir.

Bununla ilgili olarak da Güce'ye bağlı Kemaliye Köyü'nde⁴⁷, yaşayan İbrahim Coşkun adlı bir kişiye çokça itibar edildiği öğrenilmiştir. Temel İslamî bilgisi kuvvetli olan kişiler bu şahsın para karşılığı bu işi yaptığını, dinî bilgisinin olmadığını ve sûreleri bile yanlış yazıp okuduğunu dile getirmektedirler. Ayrıca aslen Espiye'ye bağlı Hacıköy Köyü'nden olup Adapazarı'nda yaşayan Yakup Efe adında yörede Yakup Hoca olarak bilinen temel İslamî bilgi birikimi olan, dindar insanların itibar ettiği ve saygın bir

⁴⁶ Tekke Köyü (eski adı Ahiçukuru) Yağlıdere ilçesine 21 km., Tuğlacık Köyü (eski adı Harava) Yağlıdere ilçesine 25 km. mesafededir. Yağlıdere ile Espiye ilçeleri arası 14 km.dir.

⁴⁷ Espiye'ye 5-6 km. mesafededir.

zat olarak tanınan, kendisinden manevi anlamda yardım-destek beklenen bir kişinin olduğu bilgisine de ulaşılmıştır.

Yörede kahve falına inanma, fal ile amel etme, para karşılığı fal bakma ve baktırma davranışı da yaygındır. Arkadaş ortamlarında içilen hemen her kahve fincanının fal için kapandığı gözlenmiş ve ayrıca pek çok kişi de para ile kahve falına baktırttığını, falın çıktığını ve bu yüzden de inandığını ifade etmiştir. İlçede para karşılığı kahve falına bakan kadın sayısının en az beş olduğu tahmin edilmektedir. Bunun dışında para karşılığı bu işi yapmayıp sadece komşularına bakan kadınların olduğu da tespit edilmiştir.

Bölgede büyü ve muskanın yanında, cinlere inanma yaygın şekilde görülür. Cin (yerel halkın tabiriyle ecünnü) ve peri eş anlamda kullanılmaktadır. Pek çok insan Müslüman (iyi) ve Hıristiyan (gâvur, kötü) olmak üzere iki türlü cinlerin varlığına inanır. Bunlardan Hıristiyan olan cinlerin insanlara kötülük yaptığına inanılır. Cinlerin varlığına inanma ile ilgili olarak da en önemli kanıt Kur'an-ı Kerimdeki Cin Sûresi gösterilir. Cinlerin ezan okununca dağlara çıktığı ve oradan insanlara doğru ışık yaktığına inanılır. Cinlerle ilgili olarak yaşanıldığı iddia edilen örnek vakalar da görüşmeciler tarafından aktarılmıştır. Örneğin, bir kişi 1985 yılında köyde akşam vakti dışarı çıktığını ve dağda cinin kendisine doğru ışığını yaktığını, ışığın ince uzun olduğunu dile getirmiştir. Korunma amaçlı olarak, çocukların yakalarına tavuk pisliği asılır, kulak ardına kara (is) çalınır, "çarpliklık" adı verilen muska taşınır.

Yörede yaşayanlar cinleri "iyilik perileri" ve "gâvur perileri (gâvur ecünnüsü)" diye ikiye ayırmaktadırlar. Kötülük perilerinin insanı çarptığı ve çarpılan bir insanın bir daha iyi olamayacağı ya da sadece papaz büyüğü ile iyileşeceğine inanılır. Bu sebeple kuytu köşelere ve ulu ağaç diplerine su ve ekme kırığı dökülmemektedir. Konu ile ilgili olarak görüşmecilerden biri, cinlerin üzerlerine su dökülmesinden hiç hoşlanmadıklarını ve bu yüzden de Yağlıdere'ye bağlı Yalı Köyü'nde bir tanıdığı cinler tarafından çarpıldığını ve iyileşmeden öldüğünü bildirmiştir.

Bölgede cinler tarafından çarpıldığına inanılan kişiler Trabzon'da bulunan kiliseye götürülüp okutulmaktadır. Papazın bazen bir seferde okumasıyla hastanın iyileştiği bazen de hastayı tekrar çağırdığı dile getirilmiştir. Papaza giden kişilerle görüştüğümüzde onların İslam'a dair şüphelerinin olmadığı, Hıristiyanlık inancından da etkilenmedikleri ancak bu yöntemle iyileşen insanları gördükleri için bu âdeti devam ettirdikleri saptanmıştır.

Yörede kötü cinler olarak da adlandırabileceğimizi düşündüğümüz cadılara (cazi) inanma söz konusudur. Bu inanmaya göre de cadılar yedi yaş civarındaki erkek çocuklarına musallat olurlar ve çocukların ciğerlerini alırlar. Cadıların musallat olmasına aynı zamanda erüşük denir. Erüşükten kurtulmak için hocalara gidilip muska yazdırılır. Ancak ilerlemiş bir durum

söz konusu ise çocuk ölür. Tedbir olarak da çocuk yedi yaşına girene kadar yedi yıl boyunca yirmi günde bir yirmilik denen muska yazdırılması yoluyla çocuklar korunabilir⁴⁸. Kaynağı belli olmayan ya da çeşitli rivayetlerle sembolleştirilen inançlara örnek olarak ilçenin genelinde yaygın olmayan bir örnek duruma da rastlanmıştır. Buna göre kurucusu 'Ocak Dede' olarak bilinen Espiye'nin Arpacık Köyü'nde soğan, sarımsak ve biber gibi acı sebzeler, tüm köy halkında yara çıkacağına inanıldığı için başlangıcı bilinmeyen çok eski tarihlerden beri halen ekilmemektedir. 1975 yılında köye atanan Karanlı bir öğretmen bu inancı köylünün zihninden silbilmek ve bunun hurafe olduğunu ispatlayabilmek için köyde acı bir bitki ekmiş, aynı yıl öğretmenin 10 yaşındaki çocuğu trafik kazasında ölmüş ve bu durum köylünün inancını daha da pekiştirmiştir. Yakın bir geçmişte de köyde yaşayan bir köylü tarafından acı ekildiği ve çocuklarında suççeği ve kızamık gibi hastalıkların başladığı belirtilmiştir.

Kutsiyet atfetme ya da uğur getireceğine inanma her zaman doğal bir nesne ya da doğal olaya karşı değil bazen kişilere karşı da söz konusu olmuştur. Bununla ilgili olarak tespit edilen bir durum da, el işine başlayan kadınların odaya eli çabuk hamarat birinin girmesini beklediği yönündedir. El işine başlayan kadın, yüksek sesle hamarat olduğu kabul edilen kişiyi adıyla ".... (falanca) gel" diye çağırır. Ters bir durum olarak da, eğer el işine başlayan kişinin yanına biri gelirse ve başladığı işi kişi çabuk bitiremezse "Falancanın ayağı da ne kadar uğursuzmuş", denilerek yakınılır. Bunlar dışında araştırma alanında tespit edilen ve uğur ya da uğursuzluk getirme gibi anlam atfedilen hususlar şu şekildedir. Yemek yerken elinden kaşık ya da çatalın düşmesi, göz seğirmesi, burun kaşınması, yüz kızarması ve kulak çınlamasının haneye uğursuzluk getireceğine inanılmaktadır. Ateşe soğan kabuğunun atılmasının eve acı getireceğine, elden ele sabun ve makas verenlerin aralarının açılacağına, sağ el kaşınırsa kişiye nasip sol el kaşınırsa kişiye zarar geleceğine, elbisenin kişinin üstünde dikilmesi halinde kişinin aklının dikileceğine, kapı eşiği ve süpürge üstüne oturmanın, süpürgeye basmanın, yolculuğa çıkan bir kişi yerine varıncaya kadar da ev süpürmenin uğursuzluk getireceğine inanılmaktadır.

Yörede insanların nazara da inandığı görülmüştür. Önleyici olarak da nazar duası taşıyıp okumakta ve/veya nazar boncuğu takmakta, suya ya da şekere nazar duası okumakta veya bu konuda deneyimli birine okutmaktadırlar. Bazı kişiler ise yanlarında küçük bir parça ham elma dalı taşımaktadır. Bununla birlikte pek çok evin duvarında, kapı eşiğinde ya da kadınların takılarında aksesuar amaçlı da olsa nazar boncuğu taşıdığı gözlenmiştir. Ayrıca evlerin kapısının üstüne nal çakan veya boynuz asan kişiler olduğu bilgisine de ulaşılmıştır. Metafizik olay ya da varlıklardan

⁴⁸ Ali Çelik; Ahmet Gürsoy, "Espiye'de Halk İnanışları", Espiye Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Espiye Belediyesi yayınları, İstanbul 2007, s. 215.

korkan kişilerin, dört köşeli hamaylı adı verilen muskayı taşıdığı ve Kur'an'ı Kerim'in ortasındaki yapraktan su akıtıp içtiği tespit edilmiştir.

3.H. Belirli Gün ve Gecelerle İlgili İnanış ve Uygulamalar

Araştırma alanında yapılan gözlemlere ve din görevlilerinden alınan bilgilere göre; mübarek ay, hafta, gün ve gecelerde camilerin doluluk oranlarının arttığı görülmektedir. Bu zamanlar dışında Kutlu Doğum Haftası ve polis teşkilatının kuruluş yıldönümleri gibi özel günlerde camilerde yapılan mevlit ya da Kur'an okuma programlarına katılımın yoğun olduğu gözlenmiştir. Mevlit okuma ve Kur'an tilaveti gibi programların olduğu gecelerde camilerde ikram olarak şeker ve/veya meyve suyu dağıtılmaktadır.

Cuma gününün kutsallığından dolayı eskiden yaylaya göçenler Cuma günü yaylada olacak şekilde yola Çarşamba günü çıkarılmış ve Cuma namazı yaylada toplu olarak kılınmış. Bu şekilde yaylaya yapılan göç "üç Cuma" yani yaklaşık 20 gün sürmüş. Ancak günümüzde yaylalara araçla gidildiğinden böyle bir anlayış kalmamıştır.

Ayrıca Hızır'ın (uğrak) geleceğine inanılan bazı gecelerde kapılarını açık bırakan insanların olduğu söylenmiştir. Bölgede Rum kültürünün izleri olduğunu düşündüğümüz ve çok az kişi (genelde yaşlı) tarafından bilinen ve uygulanan bir takım davranışlara da rastlamıştır. Buna göre Salı günü bir işe başlanmasının, yolculuğa çıkılmasının ve çamaşır yıkanmasının uğursuzluk getireceğine inananlar bulunmaktadır. Davranışın kaynağı ile ilgili olarak, İstanbul'un fethinin Salı günü olması ifade edilmektedir. Bununla birlikte aynı davranış kalıbına Kur'an'ı delil göstererek inananlar da var. Cenab-ı Allah'ın Salı günü kötü şeyleri yarattığı, bundan dolayı Salı gününün uğursuzluk getirdiği düşünülmektedir.

Hicrî takvime göre Muharrem ayının onuncu gününe "aşüre günü" denir. İslam öncesi dönemde de Mekke halkı için aşure gününün önemli olduğu, bu günde Mekkelilerin oruç tuttuğu ve Kâbe'nin örtüsünü değiştirdiği bilinmektedir⁴⁹. İslam'ın kabulü ile birlikte de aşure günü Müslümanlar tarafından kutsal sayılmaya devam etmiştir. Araştırma alanında aşure gününde oruç tutmaya çalışan az sayıda da olsa kişilerin varlığına rastlanmıştır. Aşure gününde aşure yapılıp dağıtılmaktadır. Aşure yapmayanların bile eve bereket getirmesi için mutlaka kuru baklagil alıp evlerine koydukları gözlenmiştir.

Belirli aylara anlam atfetme sadece hicrî aylar ve dinî emirler dâhilinde olmayıp, sosyal ihtiyaçlar bakımından da ortaya çıkabilir. Halk takvimleri olarak da bilinen takvimsel ritler, toplumsal ekonomik farklılığa göre çeşitlenmektedir. Nitekim tarımla geçinen yerleşik Türk toplumunda takvim,

⁴⁹ Vejdi Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, Emin yayınları, Bursa 2011, s. 181.

ekim ve hasat, bağ bozumu vb. zamana göre belirlenirken; geçimi hayvancılığa dayalı olanlarda hayvanların üreme (koç katımı), ya da sürüye katılma dönemlerine göre şekillenmektedir⁵⁰. Özellikle eski takvim temel alınarak mevsimsel ve iklimsel ihtiyaçlardan dolayı inanmalara araştırma alanında da rastlanmıştır. Bununla ilgili yapılan görüşmelerde, eski takvimin günümüzde kullanılmamasının da etkili olduğunu düşündüğümüz, ay adlarını ve hangi aya tekabül ettiğini tam olarak bilen kişilere rastlanmamıştır. Sadece bazı kişilerden akıllarında kaldığı şekliyle eskiden kullanılan takvim ayları ile ilgili bilgilere ulaşılmıştır. Orak ayı, Mayıs ayı, Kiraz ayı, Gücük ayı, Karakış ayı, Zemher ayı, Darı ayı, Ağustos ayı gibi ay adları olduğu ve bu ayların her ayın 14'ünden 14'üne devrolunduğu kabul edilmektedir. Yine eski aylarla ilgili olarak Gücük ayının en kısa süren ay, Karakış ayının adından da belli olduğu üzere çok soğuk geçen bir ay olduğu, ayrıca Gücük ayının Karakış ayına "Senin adın bende olsa ben anne karnındaki çocuğu bile dondururum", dediği ile ilgili bilgiler elde edilmiştir.

Yörede eski takvimle ilişkilendirebileceğimiz "mart dokuzu" ve "mart bozulması" olmak üzere yaygın iki ayrı inanışa da rastlanılmıştır. "Mart dokuzu" ölüm ve hayat ile ilgili olup halen sürdürülen bir gelenektir. Mart ayının dokuzunda cadıların sinek, kedi ya da köpek şeklinde kılık değiştirerek kırkı çıkmamış çocukları yediğine inanılır. Bu nedenle o gün kırkı çıkmamış çocuklar özel bir dikkatle korunur. Martın dokuzu ile ilgili bir diğer inanç da tüm cadıların toplanıp tahta kaşıkları tırmaladığı şeklindedir. Bu sebeple tahta yemek kaşıkları su içinde bırakılır. Amaç, cadıların yemek yenilen kaşıklara ağızlarını sürüp kirletmelerini engellemektir.

Mart ayının 14'ü eski takvime göre yılbaşı olarak kabul edilir ve buna "Mart bozulması" denir. O gün erken kalkılır ve deniz ya da dereden su alınıp evin her tarafına serpilir. Ayrıca o gün evin kapısını açacak ilk kişinin özellikleri önemlidir. Uğurlu, becerikli kişinin eve ilk giren olması beklenir. Bu sayede o yılın iyi geçeceğine inanılır. Eğer eve ilk giren kişi sevilmeyen biriye o yılın kötü, hastalıklı biriye o yılın hastalıklarla geçeceğine inanılır. Bu yüzden uğursuzluk olmasın diye insanlar genelde mart bozulmasında evlerine misafir kabul etmezler, fakat daha önceden denenmiş ve ayağının uğur getirdiğine inanılan bir kişi varsa eve o kişi davet edilir. Bu kişi sağ ayağı ile içeri girer ve "Yeni yılınız hayırlı olsun, martınızı bozdum" der. Aynı günün akşamında ise evde ısırgan ya da paça çorbası içilir. Çorbanın içine yeşil/mavi boncuk atılır. Boncuk kimin kaşığında çıkar ya da ağzına girerse o yıl bu kişi ekine başlar ve aile içinde bol rızıklı olduğuna inanılır. Aynı gün bereket getirmesi amacıyla eve erzak da alınır.

Ayrıca belirli bir gün ve geceye ait olmayıp yine de insanlar tarafından özel önem verilen günler de vardır. Örneğin misafirperverlik Türk

⁵⁰ Kasım Karaman, "Ritüellerin Toplumsal Etkileri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21 (2010), s. 231.

kültürünün önemli karakteristik özelliklerinden biridir. Peygamberlerin vasıflarından olan, eve gelen misafire güler yüzlü davranmak ve ikramda bulunmak sünnet olarak görülür. Bu bakımdan eve misafirin geleceği gün özel bir gün olarak kabul edilir ve o güne mahsus temizlik, ikram gibi hazırlıklarda bulunulur. Bununla birlikte misafirlik olgusu ile ilgili her yöreye mahsus inanış ve uygulamalar bulunmaktadır. Araştırma alanında da misafir olma ve misafire ilgi anlamında sık olmamakla birlikte bazı inanmalara rastlanmıştır. Buna göre küçük bir çocuk bacağından bakarsa veya çay içilirken çay bardağının üzerinde çay bitkisinin sapını görülürse eve misafir geleceğine inanılır. Gelecek misafirin boy pos gibi fiziksel özellikleri de bu sapın boyutuna göre yorumlanır. Ayrıca eve gelen misafirin eve gelirken getirdiği yiyeceklerden, evde ikram edilecek bir şeyin kalmadığı anlamına geldiğine inanıldığı için, ikram edilmez.

Eskiden elektrik olmadığı için ortaya atılan ve uygulanan, günümüzde ise elektriklerin kesilme ihtimalinin olmasından dolayı terk edilmesinin-bırakılmasının zor olduğunu düşündüğümüz inanç ve uygulamalara da rastlanmıştır. Buna göre akşamları tırnak kesmenin, el işi yapmanın uygun olmadığına inanılmaktadır. Bu durum toplumsal tecrübe yoluyla da sabitlenmiştir.

3.I. Hayvanlarla İlgili İnanış ve Uygulamalar

Halk inanışlarında ölümü önceden haber verdiği gerekçesiyle hayvanlarla ilgili belirtiler önemli yer tutar. Hayvanların insanda bulunmayan sezisleri, içgüdüsel özellikleri, biçimsel yapıları bu türden inanmaların oluşmasında etkili olmuştur. Espiye’de konu ile ilgili yapılan çalışmada çakal, köpek, kedi, baykuş, karga, guguk kuşu, çeşitli kümes hayvanları, keçi ve yılanla ilgili inanmalara rastlanmıştır. Bu türden inanmaların genç nesil tarafından itibar edilmediği hatta gençlerin bu inanmaları daha önce hiç duymadığı da saptanmıştır.

Çakal bağırmasının kötü bir ses olması nedeniyle eve acı-uğursuzluk getireceğine inanılır. Çakal sesi korkunç-kötü olarak algılandığından çakala “deli çakal” da denir. Deli çakal bağırmasının 15-20 gün içinde o yörede birinin öleceğine işaret ettiğine inanılır. Bu durum görüşmeciler tarafından da yaşanan örneklerle desteklenmiştir. Eve getirmesinden korkulan acıyı bertaraf edebilmek için de, çakal bağırması sırasında evin döşemesine, “Kara bıçak bağırına tass!” denilerek bıçak saplanır. Benzer uygulama guguk kuşu öttüğü zamanda yapılır ve guguk kuşu öttüğü zaman yere yatılarak, “Benim gücüm toprağa, toprağın gücü bana,” denir. Bu şekilde topraktan güç alıp, üzerlerine uğrayabilecek kötülüğü bertaraf edeceklerine inanılmaktadır.

Baykuş ötmesi, köpek uluması ve karga sesinin uğursuzluk getireceğine, özellikle baykuş ötmesinin bir yakının ölüm haberine işaret ettiğine inanılmaktadır. Anadolu’nun birçok yerinde var olan ve kara kedi görülünce insanların uğursuzluk getirmesin diye saçını tutması davranışına araştırma

alanında da rastlanmıştır. Bunun dışında araç ya da insan önünden kedi geçmesini de uğursuzluk sayanlar vardır.

Günümüzde çok fazla görülmeyen, ara sıra dağlarda görüldüğü ifade edilen, geyiğe benzediği ve keçinin yabanıl bir türü olduğu söylenen “elik keçi” (yaban keçisi) diye bir keçi türünün bölge kırsalında bulunduğu tarafımıza söylenmiştir. Bu keçi, erenlerin malı sayıldığı ve atalarını emzirdiğine inanıldığı için, avlanmaz ve etinin de yenmez. Bilimsel olarak anne sütüne en yakın ve eşdeğeri denilebilecek süt keçi sütüdür. Eskiden hazır mamalar olmadığı için annesini kaybeden emzikli bebekler ile anne sütü yetersiz olan emzikli bebekler keçi sütü ile beslenirmiş. Bu bakımdan bu türden bir inanış ve uygulamanın halk nazarında yer ettiği düşünülebilir. Ayrıca bölgede keçi için “Sütü hekim, eti yıkım” sözüne de yaygın bir şekilde rastlanmıştır.

Espiye'nin genelinde olmayıp sadece Arpacık Köyü'nde rastlanılan bir uygulama kümes hayvanının beslenmemesidir. Tarihi tam olarak bilinmeyen bazı köylüler tarafından ise 1500'lü yıllar olarak ifade edilen rivayete göre, eskiden bu civardan atlılar geçermiş. Bir gün atlılar geçerken atın birinin ayağı tavuk pisliğine basmış ve sonra bir daha atlılar bu köyden geçmemiş, bu olaydan sonra da köyde hiç kimse tavuk, horoz, kaz, hindi gibi kümes hayvanlarını beslememiş. Günümüzde de Arpacık Köyü sakinleri kümes hayvanı beslememekte, kümes hayvanının etini ve yumurtasını pazardan alıp yemektirler.

Hayvanlarla ilgili tespit edilen ama çok sık rastlanılmayan diğer inanış ve uygulamalar ise; kertenkeleyi bir vuruşta öldürenin ve yılanın ayaklarını görenin cennete gideceğine inanılmasıdır. Bu durum cennete gitmenin kolay olmadığını, cennete gitmek için layık olmak ve çalışmak gerektiğini anlatır. Ahırdaki hayvanların huzursuzlaşmasının hane halkından birinin öleceğine işaret etmesine inanılması da hayvanların güçlü sezisleri olduğuna ve hane halkına olan bağlılığına inanıldığını gösterir. Ayrıca konu ile ilgili olarak yörede, “Mal sahibine çeker” ve “Sahibine benzemeyen mal haramdır” deymi de kullanılmaktadır.

Horozun evin kapısına doğru ötmesinin eve misafirin geleceğine işaret etmesi, gece vakti öten horozun hane halkına kötü haber geleceğine işaret etmesi, kedi beslemenin ev halkına bela getireceğine inanılması, serçe ötüşünün iyi haberle yorumlanması ve öldürülen yılanın asılması halinde yağmur yağacağına inanılması hayvanlarla ilgili tespit ettiğimiz diğer inanışlardır.

Değerlendirme Ve Sonuç

Dindarlık göreceli bir kavramdır, din olgusundan ve dini davranış boyutundan bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Çünkü dindarlık sadece dinin özüne ve algılayan özneye göre değil yorumlayıcının bakış açısına göre de

değişir. Dindarlık dendiğinde ilk akla bireysel boyutu gelmekle birlikte toplumsal yönü de vardır. Bireyin kutsal olanla kurduğu ilişki, onun toplumsal hayattaki inanış ve uygulamalarına da etki etmektedir. Bu toplumsal etki birey ve toplum arasında karşılıklı bir etkileşim boyutunu alır. Çalışmada ele alınan ve dindarlığın bir boyutu olan halk dindarlığının, süreklilik gösterdiği ve değişime uğradığı görülmüştür. Türk toplumunda din ve değişim hakkındaki tartışmalar, bu tartışmaların sürdüğü tarihsel ve kültürel süreç sosyolojik bir anlam taşımaktadır.

Araştırmanın konusunu oluşturan halk dindarlığının şekillenmesinde pek çok unsur rol oynar. Hiçbir unsuru göz ardı etmemeye çalıştığımız araştırmada Espiye’de halk dindarlığının değişimle, yaşanan coğrafyayla, etnik kökenle, demografik yapıyla ve toplumsal algıyla şekillendiği tespit edilmiştir.

Araştırmada dindarlık hem bireysel bakımdan hem de dinî gruplarla ilişkiye girme çerçevesinde ele alınmıştır. Sonuç olarak aşkın güç ile bireysel olarak iletişim kurma, temel dinî pratikler, gündelik hayata ilişkin bireysel ve toplu uygulamalar, ibadetlere katılma, cemaate bağlılık, aile ve arkadaşlık gibi bireyin ait olduğu sosyal gruplarla ilişkisine göre Espiye’de halk dindarlığının şekillendiği tespit edilmiştir. Buna göre sosyolojik olarak; Bölgede yaşayan topluluklarda din ile sosyo-kültürel yapılar ve değişimler arasındaki karşılıklı bir ilişkinin olduğu söylenebilir. “Din” olgusu toplumların siyasi, ekonomik ve toplumsal hayatlarına etki eden ve ona şekil veren önemli bir değişkendir. Bu değişkenin geçerliliğini, halk dindarlığı boyutunda, bölgede devam ettirdiğini söyleyebiliriz.

Doğurganlık biyolojik, sosyal, kültürel ve psikolojik anlamda hem çiftler hem de yakın çevre tarafından önemli görülmekte ve beklenmektedir. Örneğin çocuğu olmayan çiftlerle yapılan görüşmelerden bazılarında, çiftlerin artık çocuk sahibi olmak istemediklerini, tedavinin onları psikolojik anlamda yordüğünü, fakat aileleri tarafından buna mecbur bırakıldıkları için tedaviye devam ettikleri bilgisine ulaşılmıştır. Bunun dışında azımsanmayacak sayıda kişi tarafından da abartılı olduğunu düşündüğümüz tavırlara araştırma alanında rastlanılmıştır. Bilgi düzeyindeki ilerlemeyle beraber bu tür inanışlar terk edilse de, tamamen terk edilmediği tespit edilmiştir. Bunda geç kentleşme, kentte/ilçede yaşayan nüfusun kırla (köy, yayla, oba) bağıni koparamamış olması, eğitim düzeyinin düşük olması gibi etkenler önemli yer tutmaktadır.

Doğurganlığın böylesine önemli görüldüğü toplumumuzda ve araştırma alanında doğum öncesi, doğum ve doğum sonrası uygulamalarda Orta Asya’da gelen halk dindarlığının izlerine rastlanılmıştır. Örneğin; çocuğu olmayan kadının hamile kalabilmesi için sıcağa oturtma denilen bir âdete rastlanılmıştır. Buna göre; başta ısırğan otu olmak üzere, çeşitli otlar toplanarak karışım hazırlanıp kaynatılıyor. Hamile kalmak isteyen kadın bu

sıcak buğunun veya kaynamış sütün buğusuna tutuluyor. Küle veya yeni doğum yapmış kadının döleşine (plasenta) oturtma yöntemine de rastlanılmıştır. Bazı köylerde ise temizleyici olarak kül ve sarımsak karıştırılıp kadının rahmine konulmaktadır. Bunda Türk halk inanışında ateşin uzaklaştırıcı ve koruyucu özelliğinin etkili olduğu düşünülebilir. Bunun dışında doğum sonrasında al basması inancında görülen, yeni doğan bebeğin yastığının altına bıçak konması, ölüm olayında cenazenin üstüne bıçak konması, cenaze evden çıkarıldığında yattığı yatağın yerine şeytanlar gelmesin, onu rahatsız etmesin diye boş çaydanlık konması Eski Türklerde demirin koruyucu özelliğine olan inancın bir devamı niteliğinde olduğu düşünülmektedir. Ayrıca albasması inancı ile ilgili olarak loğusa kadını yalnız bırakmak zorunda kalındığında, beşiğin üstüne balta, orak, bıçak gibi kesici demir alet bırakılması da Eski Türklerde demirin koruyucu özelliğine olan inanç ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Çünkü bu yolla loğusa kadının ya da çocuğun kötü ruhlardan korunacağına inanılmaktadır. Doğum sonrasında görülen, maden (bıçak, maşa), bitki (süpürge), toprak (taş, kaya), su ve ateşten korunma amaçlı medet umulması da Türklerin ilk inanç sistemlerinden olan Gök-Tanrı inanç sistemindeki kutsal kült inancı ile ilgili olduğu düşünülmektedir.

Araştırma alanında tespit edilen doğum, sünnet, evlenme ve ölüm gibi geçiş ritüellerinin ve keçi sütünün besleyici özelliğinden yararlanmanın din ile uzlaşısının yanı sıra bilim ile de uzlaştığı tespit edilmiştir. Bilim ve teknolojiye hızlı gelişime rağmen halk dindarlığının toplumdaki işlevleri nedeniyle varlığının sürdüğü tespit edilen araştırmada; bilimsel verilerle, halk dindarlığı çerçevesinde ortaya çıkan gündelik uygulamaların birbirini desteklediği tespit edilmiştir.

Ziyaret fenomeni çerçevesinde oluşan ritüellere baktığımızda bir takım sosyolojik fonksiyonların da yerine getirildiğini görüyoruz. Bu bağlamda kesilen kurbanın eti başta öğrenci yurtları olmak üzere, maddi durumu iyi olmayan ailelere de verildiğinden sosyo ekonomik ve kültürel bir fonksiyon da yerine getirilmiş olmaktadır. Ziyaret fenomeni modernleşme ve şehirleşme sürecinin hızlanmasına paralel olarak, insanların beklentilerine karşılık bulmak amacıyla ritüellerde bir takım değişikliklere uğramıştır. Örneğin bazı hastalıklara şifa olması için gidilen ziyaret yerleri, tıptaki ilerlemelere bağlı olarak ziyaret mekânı olmaktan çıkmıştır. Ancak modern hayatın getirdiği strese bağlı olarak ortaya çıkan psikolojik hastalıkların tedavisi için gidilen mekânlar halen ziyaret edilmektedir. Bunun yanında iş, ev veya herhangi bir mülk sahibi olma, aile huzurunun sağlanması, sınav kazanma amacıyla ziyaret yerlerine gidilmesi dinimizimizi korumaktadır. Buradan milli kültürümüzün bir parçası olan ziyarete ilişkin halk dindarlığı uygulamalarının toplumsal değişmelere bağlı olarak yapı ve fonksiyon değişikliğine uğradığı sonucunu çıkarabiliriz.

İnsanların günah saydığı eylemden kaçınması dinî duygularla ilgilidir. Ancak dinin emrettiklerini yapıp, men ettiklerinden kaçınma konusunda bazen dinî olan ve dinle ilgisi olmayan eylemler halk dindarlığı içinde birbirine karışmaktadır. Günah olduğu için yabancı bir keçi türü olan elik keçinin avlanmayıp etinin yenmemesi de bu türden bir örnektir. İslam'da eti helal ve haram olan hayvanlar kaynaklarda açık bir şekilde belli iken araştırma alanında atalar kültü ile de ilgisi bulunan elik keçi etinin yenmemesi halk dindarlığı ile ilgilidir.

Günümüz sosyoloji anlayışına göre dini, tapınma nesnesindeki sınırlamayla “ruhlara tapma”, “ata kültü” ya da “doğa kültü” olarak sınırlayamayız. Din, animizm, totemizm, fetişizm ve diğer pek çok tanımları kapsamakla birlikte tek başına bunlardan hiç biri değildir. Hepsini kuşatmakla birlikte, bunlardan hiç birine tutuklu da değildir. Hangi çağda ve kültürde olursa olsun, insanoğlu inanma ihtiyacından dolayı kendine tapınma nesnelere, tapınma normları ve tapınma biçimleri oluşturmuştur. Bunlar kimi zaman kitabî dinlerde olduğu gibi ilahî kaynaklı iken, kimi zaman da insan ürünü olmuştur. Ancak ne kadar ilkel olursa olsun dinsiz, kültürsüz ve inançsız bir topluluk olmamıştır. Araştırma ile bugüne kadar, halk dindarlığı bakımından, hakkında az şey bilinen Giresun kırsalında Türk varlığının umulandan çok daha eskilere kadar gittiğini ve eskiden olduğu gibi bugün de pek çok inanın bozulmadan geldiğini gösterdiğimizde inanmaktayız.

Kaynaklar

- Aça, Mustafa, “Trabzon-Şalpazarı Çepnileri ile Çuvaş Türklerinin Doğum Sonrası Etrafındaki İnanış ve Uygulamaları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi”, *Karadeniz Dergisi*, 1(2008), s. 21-34.
- Arslan, Mustafa, *Türk Popüler Dindarlığı*, İstanbul: Dem Yayınları 2004.
- Arslantürk, Zeki ve diğerleri, *Türk Düşüncesi*, İstanbul: İrfan yayınları 2008.
- Bilgin, Vejdi, *Bizi Kuşatan Toplum: Sosyolojiye Giriş*, İstanbul: Düşünce Yayınları 2010.
- Bilgin, Vejdi, *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İstanbul: İz Yayıncılık 2003.
- Bilgin, Vejdi, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, Bursa: Emin Yayınları 2011.
- Bouthoul, Gaston, *Sosyoloji Tarihi-I*, (çev. Cemal Süreyya), İstanbul: İletişim Yayınları 1995.
- Ceylan, Mehmet Akif, “Giresun İlinde İl Dışı Göçler ve Göç Eden Nüfusun Özellikleri”, *Uluslararası Giresun ve Doğu Karadeniz Sosyal Bilimler Sempozyumu 9-11 Ekim 2008 Bildiriler Kitabı*, Ankara: Önder Matbaa 2009, s. 340-363.

- Çelik, Ali, *Trabzon-Şalpazarı Çepni Kültürü*, Trabzon: T.C. Trabzon Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, 1999.
- Çelik, Ali; Gürsoy, Ahmet, "Espiye'de Halk İnanışları", *Espiye Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul: Espiye Belediyesi Yayınları 2007, s. 205-216.
- Çelik, Ali; Kuruca, Nazım, "Şebinkarahisar'daki Halk İnanmaları", *Şebinkarahisar I. Tarih ve Kültür Sempozyumu (30 Haziran-1 Temmuz 2000) Bildiriler*, İstanbul: Şebinkarahisar Belediyesi Yayınları 2000, s. 340-348.
- Çetin, Çulpan Zaripova, *Tatar Türklerinin Gelenek ve Göreneklere*, Ankara: Karadeniz Dergisi yayınları 2009.
- Derleme Sözlüğü-II, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 1993.
- Geertz, Clifford, *Yerel Bilgi* (çev. Kudret Emiroğlu), Ankara: Dost Yayınları 2007.
- Geyik Yıldırım, Selda, Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 35 (2016), s. 185-211.
- Günay, Ünver, "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", *Erciyes Üniversitesi S.B.E. Dergisi*, 15 (2003), s. 5-36.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, 4. b., İstanbul: İnsan Yayınları 2001.
- Günay, Ünver, *Erzurum ve Çevresinde Dini Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı 1999.
- Kaçmazoğlu, H. Bayram, *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar Öncüleri ve Temelleri Çerçevesinde Yaklaşımlar*, İstanbul: Birey yayınları 1999.
- Kalafat, Yaşar, *Kuzey Azerbaycan, Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ta Eski Türk Dinî İzleri Dinî Folklorik Tabakalaşma*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1998.
- Kalafat, Yaşar, *İslamiyet ve Türk Halk İnançları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1996.
- Karaman, Kasım, "Ritüellerin Toplumsal Etkileri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21 (2010), s. 227-236.
- Köse, Ali - Ayten, Ali, *Türbeler*, İstanbul: Timaş Yayınları 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 1990.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2010.
- Paşa, Hilal, *Gelenek ve Değişim Açısından Develi'de Halk İnanış ve Uygulamaları*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2008.
- Santur, Meltem Cingöz, "Kastamonu Evlenme Âdetlerinin Halk Bilimsel Açından İncelenmesi", *İkinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: 2005, s. 383-391.
- Tarhan, Nevzat, *Toplum Psikolojisi*, İstanbul: Timaş yayınları 2010.

- Tezcan, Mahmut, "Tasavvurî Akrabalık ve Ülkemizdeki Uygulama", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 15 (1982), s. 1-24.
- Ünal, Mustafa, "Türk Medyasının Halk İnanışlarına Bakışı", *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 16 (2004), s. 43-67.
- Yapıcı, Asım, "Geleneksellik ve Modernlik Arasında Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık", *Dem Dergi*, 2 (2007), s. 24-29.
- Yel, Ali Murat, "İslam'da Büyük ve Küçük Gelenek", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, 10 (1995), s. 40-60.
- Yavuz, Emrah, *Harput Halk Kültüründe Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar*, Yüksek Lisans Tezi Fırat Üniv. S.B.E., 2005.

İnternet Kullanımı Ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma

İbrahim Gürses *

Esra İrk**

Öz

Çocuk ve ergenlerin aktif kullanıcısı olduğu iletişim araçlarının başında gelen internet, dinlerin sanal ortama girmesinde önemli bir faktör olmuştur. Dinlerin esaslarının ve ritüellerinin bireylere ulaştırılmasında internet etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Bu çalışmada dini ilgi ve şüphenin yoğun bir şekilde yaşandığı ergenlik döneminde internet kullanımının ergenlerin dini gelişimine katkısı incelenmiştir.

Çalışmamızda nitel araştırma tekniklerinden biri olan mülakat yöntemi kullanılmış, ergenlerin interneti dini amaçla kullanıp kullanmadıkları incelenmiştir. Elde edilen bulgular içerik ve betimsel analiz yöntemiyle ortaya konulmuştur. Mülakatta Kütahya ilinde farklı lise türlerinde eğitim gören rassal yöntemle seçilmiş 50 lise öğrencisi katılmıştır. İnternetin öğrencilerin dini gelişimlerine hangi boyutta katkı yaptığı araştırılmıştır. Araştırmamız sonucunda ergenlerin interneti dini amaçlı kullanmak yerine eğlence, sosyalleşme ve iletişim için kullandıkları ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: İnternet, Ergenlik, Dini Gelişim

A Research On Internet Usage And Adolescent People's Religion Development

Abstract

Internet, which is at the forefront of communication tools where children and adolescents are active users, has become an important factor moving religions into virtual platform. The Internet is being used effectively in conveying/transmitting the principles and rituals of religion to individuals. In this study, the contribution of internet use to the religious development of adolescents was investigated viewed during the adolescence period when religious interest and doubt were experienced intensely.

In our study we used one of the qualitative research techniques, the interview method, and viewed whether the adolescents use the internet for religious purposes or not. Acquired findings are presented by content and descriptive analysis method. Randomly selected 50 high school students 50 high school students selected by the random method participated from in different high school types in Kütahya. The extent to which the Internet has contributed to the religious development of students has been researched. Our study finds out that adolescence people use the Internet for entertainment, socialization and communication rather than for religious purposes.

Keywords: Internet, Adolescence, Religious Development

* Doç. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (ibrahimgurses@hotmail.com)

** Araş. Gör. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (esra.irk.16@gmail.com)

Giriş

Modern hayatın en önemli teknolojik gelişmelerinden biri bilgisayar ve internettir. İnternet zaman - mekan sınırlamasını ortadan kaldırarak her türlü bilgiye erişimi hızlı, ekonomik, çok yönlü ve rahat bir şekilde sağlamaktadır. Mobil telefonların iletişim sürecinde kullanılmaya başlanmasıyla bireyler her durumda internete bağlanma imkanı elde etmişlerdir.

Bu açıdan bakıldığında internet, güncel haber ve bilgi sağlama, görüş ve bilgi paylaşma, zaman ve mekandan bağımsız iletişim kurma, ekonomik ve hızlı haberleşme, görsel ve işitsel öğelerle iletişim kalitesini artırma gibi özellikleriyle bireylerin birbirleriyle kurdukları iletişimde etkin olarak kullanılmaktadır. İnternet aynı zamanda eğitim - öğretim sürecinin her aşamasına ilişkin sağlamış olduğu bilgi altyapısı sayesinde öğretim etkinliklerinin biçimlendirilmesinde sıkça başvurulan ve içerdiği bilgi miktarını sürekli artıran bir teknolojidir¹.

Diğer taraftan interneti kullanma oranının en çok gençler arasında olduğunu görmekteyiz. 2008 yılında yapılan "Hane Halkı Bilişim Teknolojileri Kullanımı" anketinin sonuçlarına göre internet kullanım oranı 16-24 yaş grubu arasında en yüksek seviyeye ulaşmıştır². Genel olarak internet, özelde ise yeni bir iletişim biçimi olan ve aynı zamanda bilgi, oyun, etkinlik, duygu durum, fotoğraf, mekan, video gibi paylaşımlara imkan tanıyan ve tüm dünyada çok yaygın bir biçimde kullanılan sosyal medya ve uygulamaları bireylerin özellikle de gençlerin sosyal, fiziksel, duygusal gelişimlerini biçimlendirmektedir. Hal böyle olunca bizim araştırmamızın esasını teşkil eden, internetin gençlerin dini gelişimlerini etkileyip etkilemediği konusu, bilimsel merakın dışında tutulamayacak kadar önemli bir araştırma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İçinde bulunduğumuz teknoloji çağında belirli düşünceleri tanımanın en rahat ve kolay yollarından biri de internet kullanmaktır³. Dolayısıyla dinlerin pek çoğu sanal ortama taşınmış, inanç esaslarını, tarihini, uygulamalarını, faaliyetlerini ve organizasyonlarını internet kullanıcılarına sunmuştur. Aynı zamanda dini kitap ve makale okumak ya da dini araştırma yapmak için dijital kütüphaneler kurulmuş, bu kütüphaneler bireylerin kullanımına açılmıştır. Ergenlik dönemi de dini bilincin uyanmasıyla birlikte dini şüphe ve tereddütlerin yaşandığı, dini değerlerin sorgulandığı bir evredir. Bu noktada internet ergenlerin sorularına cevap aradığı, dini inanç ve tutumlarını etkilediği bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

1 T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, *İnternet Kullanımı ve Aile Araştırması*, Ankara 2008, s.2.

2 Devlet Planlama Teşkilatı, *Bilgi Toplumu İstatistikleri-Bilgi Toplumu Stratejisi*, Mayıs 2009, s.5.

3 Hülya Alper, "Sanal Alemde İnanç Problemleri", *Günümüz İnanç Problemleri İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu*, Erzurum 2001, s.164.

Bu alanda kuramsal çerçevenin çatısını oluşturan çalışma “Religion on the İnternet: Research Prospects and Promises” isimli eserde yer alan Christopher Helland tarafından yazılan makaledir. Helland “Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communitas” isimli makalesinde kuramsal çerçeveyi belirlemede iki kavram kullanmıştır. Bu makaleye göre online katılımın iki temel şekli vardır: “Religion On-line” ve “On-line Religion”.

Religion on-line geleneksel dini hiyerarşik yapıya dayanır. Bu şekilde kullanım geleneksel iletişim biçimlerini kullanmak için düzenli bir girişimi temsil eder. Kontrol, durum ve otoritenin dikey konseptiyle dini inancı sunar⁴. On-line religion geleneksel dini yapıdan farklıdır. Bu iletişimde internet kullanıcılarının kontrol, durum ve sıralarında seçici bilinmezlik ve eşitsizlikle birlikte değişimler olur.⁵ On-line religion web yoluyla hayatın dini boyutlarından bahsederek katılımcıları ziyarete davet eder; ayin, dua, ritüel, meditasyon ve vaazları bir araya toplar ve interneti bir kilise, cami, sinagog gibi değerlendirir.^{6*}

Bu bilgiler göz önüne alındığında çalışmamızda internetin ortaöğretimde eğitim gören öğrencilerin dini hayatlarına ne gibi etkisi olduğunu, onların dini kimlik ve inançlarını nasıl şekillendirdiğini, dini açıdan olumlu ya da olumsuz etkilerinin neler olduğunu din psikolojisinin sınırları içerisinde araştırmaya çalıştık.

Kavramsal Çerçeve

1.İnternet

İnternet bilgisayar ağlarının birbirine bağlanmasıyla oluşan ve böylece tüm dünyayı birbirine bağlayan devasa büyüklükteki bir bilgisayar ağıdır. Bu ağa “ağların ağı” diyebiliriz⁷. İlk önceleri bu ağ, Amerikan Federal Hükümeti Savunma Bakanlığı'nın bir askeri araştırma programı içinde birbirine bağlanan çeşitli üniversitelerin bilgi kaynaklarına erişim sağlamak

⁴ Christopher Helland, “Online- Religion/Religion-Online and Virtual Communitas”, *Religion on the İnternet: Research Prospects and Promises*, ed. (Jeffrey K. Hadden - Douglas E. Cowan), JAI Press, New York 2000, s. 207.

⁵ Helland, “Online- Religion/Religion-Online and Virtual Communitas”, s.207.

⁶ Jeffrey K. Hadden - Douglas E. Cowan, “The Promised Land or Electronic Chaos? Toward Understanding Religion On The İnternet”, *Religion On the İnternet: Research Prospects and Promises*, ed. (Jeffrey K Hadden - Douglas E. Cowan), JAI Press, New York 2000, s.9.

* Ayrıntılı bilgi için, bkz. Mehmet Haberli, *Sanal Din, Açılım Kitap, İstanbul, 2014.*

⁷ Zeynel Dinler, *Bilimsel Araştırma ve İnternete Bağlı Bilgi Merkezleri El Kitabı*, Ekin Kitapevi Yayınları, Bursa 1998, s.158.

için araştırmacıların program yazmasıyla oluşmuştur. Bu şebekeye ARPANET adı verilmiştir⁸.

ARPANET'le birlikte ikinci bir ağ olan USENET de gelişmiştir. Sadece akademik çevrelerle sınırlı kalan bu ağ daha sonra hızlı bir şekilde dışarıya ve profesyonel olmayan konuşma konularına da açılmıştır. İlk tartışma grupları bir araya geldikten sonra 1984 yılından itibaren bin siteye ulaşan bu şebeke tüm Amerika kıtasına hatta uluslararası uzantılara yayılmıştır⁹.

Ülkemiz ise internetle ilk defa, akademik amaçla 1980'li yılların ortalarında EARN (European Academic and Research Network)'un uzantısı niteliğinde olan TÜVAKA (Türkiye Üniversiteler ve Araştırma Kurumları Ağı) aracılığıyla tanışmıştır¹⁰. Daha sonraları İnternet'e Nisan 1993'de kesin olarak bağlanılmış, bu bağlantı ODTÜ'den gerçekleştirilmiştir. 1997 yılına gelindiğinde, akademik kuruluşların internet bağlantısını sağlayan ULAKNET çalışmaya başlamış ve üniversiteler birbirlerine bağlanmış, internet kullanır hale gelmiştir¹¹.

2. İnternet ve Dinler

1990'lı yıllara kadar BBS ve USENET ağları üzerinde varlık gösteren dini forum ve haber grupları, 1991'de WWW ve ilk web sitelerinin ortaya çıkışıyla web ortamına taşınmaya başlamıştır. Daha önce sadece bilgisayar uzmanları ve akademisyenler gibi belli bir zümrenin erişebildiği bu dini içerikli bilgisayar ağları, toplumun her kesimine yayılmıştır. Bu sayede WWW, dinlerin internet ortamına hızla girmesine imkan sağlamış, özellikle de Hristiyan gruplar çok sayıda dini içerikli web siteleri kurarak sanal ortamda görünürlük kazanmışlardır¹².

Dini içerikli sitelere bakıldığında bunların farklı amaçlara hizmet ettikleri, birbirinden farklı içeriklere sahip oldukları, ziyaretçilere sanal ortamda değişik fırsatlar sundukları; ziyaretçilerle siteye üye olan bireyler arasında sohbet etme, iletişim kurma, dini sorular sorma, dini forumlara üye olma ve indirimli alışveriş yapma gibi imkanlar sunduğu görülür. Örneğin Roma Katolik Kilisesi'nin resmi web sitesi (vww.vatican.ca) altı dilden yayın yaparak pek çok millete dinlerini tanıtmaya çalışmaktadır. Scientology kilisesinin sitesi de (wvw.scientology.org) aynı şekilde profesyonelce

⁸ Frédéric Barbier - Catherine Bertho Lavenir, *Diderot'dan İnternete Medya Tarihi*, (çev. Kerem Eksen), Okyanus Yayınları, İstanbul 2001, s.373.

⁹ Barbier -Lavenir, *Diderot'dan İnternete Medya Tarihi*, ss.374-375

¹⁰ Dinler, *Bilimsel Araştırma ve İnternete Bağlı Bilgi Merkezleri El Kitabı*, s.174.

¹¹ <http://yunus.hacettepe.edu.tr>.

¹² Mehmet Haberli, *Sanal Din*, Açılım Kitap, İstanbul 2014, s.46.

hazırlanmış resmi bir site olup yetkili makamların yönetimi altında bulunmaktadır¹³.

Aynı zamanda ABD ve Avrupa'da ortaya çıkan pek çok yeni dini akım internet yoluyla seslerini Dünya'nın her yerine duyurma imkânı bulmuştur. Sanal ortamda kimliğin gizli kalması ayrı bir rahatlık verdiği için bireyler dini konularda fikirlerini rahatça savunmakta, sorularını sorabilmekte ve kendilerini çekingen hissetmemektedirler.

3. İnternet ve İslam Dini

1996 yılında TR-NET (Türkiye İnternet Çalışma Grubu) TÜBİTAK ve ODTÜ'deki merkezlerden İnternet servisi tüm Türkiye'ye verilmiştir. İnternet erişiminin her yerden kolay ulaşılır hale gelmesi ile birlikte Türkçe içerikli internet siteleri de dini içerikli internet siteleri de internet ortamında yer almaya başlamıştır¹⁴.

İslam Dini internet ortamına Batıda okuyan Müslüman öğrenciler veya Batıda iş arayan Müslüman uzmanlar ya da deniz aşırı ülkelerde siyasi sürgün yaşayan Müslümanlar tarafından girmiştir¹⁵. Özellikle Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a yapılan saldırıdan sonra binlerce insan internet sitelerine online dualar, yanan sanal mumlar yerleştirmeye ve bu trajedi ile baş edebilmek için diğer dinlerle diyalog içerisine girmeye başlamıştır. Bunun sonucunda pek çok dini web site içeriklerini değiştirmiş, sitelerinin bazı bölümlerinde İslam Dini'ne yer vermeye başlamıştır. 11 Eylül olayı ve sonuçları Müslümanlarla diyalog için fırsatlar ve farklı İslami gelenekler hakkında da bilgi öğrenme ortamı sunmuştur¹⁶.

Görülmektedir ki yurt dışında yaşayan Müslümanların İslam'ın internete girmesinde etkisi büyük olmuştur. Ancak 11 Eylül saldırısından sonra gözler Müslümanlar üzerine çevrildiği için pek çok yabancı site sayfalarında İslam'a yer vermiş, pek çok forum açılmış, tartışmalar yapılmıştır. İslam Dini'nin nasıl bir din olduğu, Müslümanların nasıl insanlar olduğu herkesin büyük oranda dikkatini çekmeye başlamıştır. İslam'a yönelik ilgi ve öğrenme arzusunda bir artış gözlenmiştir. Müslümanların din anlayışları ve yaşam

¹³ Talip Küçükcan, "Dini Yayıncılıkta İnternet" (Sanal Dini İletişim Açısından Yeni Alanlar ve Yeni Stratejiler), *II.Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi*, Ankara 2005, s.216-217.

¹⁴ Recep Vardi, *İnternet ve İslam: Din Sosyolojisi Açısından Dini Siteler Üzerine Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2012, s.88.

¹⁵ A. Mohamed Sati, *İnternet İslam: An Analysis of U.S- Based Websites Dedicated to Promoting an Islamic Viewpoint in the Past 9/11 World*, Ohio University, 2009, s.58.

¹⁶ Christopher Helland, "Popüler Religion and The World Wide Web: A Match Made in (Cyber) Heaven", *Religion Online Finding Faith On The İnternet*, ed. (Lorne L., Dawson - Douglas E., Cowan), New York 2004, s.33.

şekilleri merak edilmiştir. Bunun sonucunda Müslüman ülkelerinde İslam'a ait web sitelerinde büyük artışlar meydana gelmiştir. Hem resmi hem de özel kişi veya kuruluşlar tarafından hazırlanmış dini içerikli internet siteleri hızla çoğalmaya başlamıştır.

Bugün Budizm, Hinduizm ve Paganizm gibi dünya dinleri ile semavi dinler Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam online olarak mevcuttur. İnternet herhangi bir kimsenin kendi dini hakkında bilgi bulması için yeni bir alan olmuştur¹⁷. Artık sanal ortam bir çok insan için gerçek bir alemdir. İnsanların bir çoğu için sanal ortam dini ve manevi katılım için kabul edilebilir bir ortamdır¹⁸.

4.Ergenlik ve Dini Gelişim

“Erişkinlik arasındaki çağ olarak tanımlanan ergenlik, 12-23 yaşları arasında meydana gelen fizyolojik ve psikolojik gelişme devresi olarak bilinir. Gerek ergenlik gerekse gençlik dönemi insan yaşamının en güzel, en güçlü ve en umutlu dönemleri olurken aynı zamanda kriz ve bunalım dönemidir”¹⁹.

Ergenlik birçok hızlı değişimin meydana geldiği önemli bir gelişim dönemi olarak bilinmektedir. Bu dönemde ergen fiziksel, sosyal, duygusal ve dini açıdan büyük değişimler yaşamaktadır.

Ergenlik döneminde dikkate alınması gereken en önemli noktalardan biri de dini gelişimdir. Dini gelişim soyut düşüncenin gelişimiyle başladığı için bu dönemde ergenin kafasında din hakkında pek çok soru vardır. Sorularına aldığı karşılık ve gözlemleri ergenin ileriki yıllarda din algısına önemli ölçüde etkide bulunacaktır.

Din psikologları tarafından ergenlik ile ilgili yapılan çalışmalarda, genel olarak bu dönemdeki dini gelişimin dini uyanış, dini şüphe ve çatışmalar, suçluluk ve günahkarlık duygusu, tevbe ve dine dönüş ve dini inanç ve tutumların netleşmesi evrelerinden oluştuğunu görebiliriz. Dini uyanış dönemi, 12- 14 yaşları arasında zihin gelişimi ile ruhi yapının işleyişini bozan duygusal karışıklıklar durumunda ortaya çıkar. Dini çatışma dönemi, 14-18 yaşları arasında bağımsızlık duygusu ve tenkitçi düşüncenin gelişmesiyle ortaya çıkar. Dönemin sonlarına doğru ise 17-18 yaşlarından sonra dini arayışlar, bocalamalar, şüphe ve kararsızlıklar yatıştır ve din ile ilgili kesin kararlar kendisini açıkça gösterir²⁰.

¹⁷ Agnes Mae - D. Solatan, “The Catholic Church and İnternet Use: An Evolving Perspective From John Paul II To Pope Benedict xvi”, *George Town University* , Washington D.C., March 27, 2013, s.4.

¹⁸ Helland, “Popüler Religion and The World WideWeb: A Match Made in (Cyber) Heaven”, s.31.

¹⁹ Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 4.b., İstanbul 2003, s.141.

²⁰ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, 7.b., Ankara 2008, ss.267-280.

Bağımsızlık duygusu ve benliğin gelişimi ile birlikte oluşan tenkitçi düşünce ve anlayış neticesinde ergenler dini inanç ve uygulamaları da tenkit süzgecinden geçirmektedirler. Ergen akılla ispatlanamayan her şey karşısında tenkit ve güvensizlik tutumunu göstermektedir. Eğer dini inanç günlük yaşantısında veya okulda öğrendikleriyle ters düşüyorsa ergenlerde dini şüphe ve kararsızlık eğilimleri ortaya çıkmaktadır²¹. Zihinsel ve kültürel yeteneklerinin izin verdiği oranda, aldığı eğitim, öğrendiği farklı ve yeni görüşler onda öğrenme ve araştırma eğilimini arttıracak, böylece ergen, çocukluk döneminde kabul etmiş olduğu dini duygularını eleştiriye tabi tutacaktır. Bu bakımdan ele alınınca, ergenlik çağı dini bir uyanış dönemidir. Bu uyanış evresinde, dini duygu ve düşünceler yeniden düzenlenir ya da çocuklukta inanılanları toptan reddetme eğilimi gözlenir. Bu sebeple bilim adamları ergenlerde din krizinin en yüksek yaşı olarak 17'nci yaşı gösterirler²².

Dini gelişim durağan değildir. Farklı yaş dönemlerinde dine karşı ilgide artış ve azalma olabilir. Çocuksu dini anlayış ve düşüncenin etkisinden kurtulan ergen dini inanç ve uygulamaların arka planını öğrenmeye ve anlamaya çalışır. Ergen için önemli olan sorularına karşılık ikna edici cevaplar bulmaktır. Bu sayede dini inanç ve uygulamalar ergenin zihninde tutarlı ve dengeli bir şekilde teşekkül edebilir.

Diyebiliriz ki "ergenlik çağı, iradeyi harekete geçirecek bir buhran havasının, derin ruhi bunalımların yaşandığı bir dönemdir. Ergeni içten ve dıştan kuşatan karmaşık duygu ve düşünce halleri, onu belli bir yönde tercih yapmaya ve kesin bir tutuma bağlanmaya zorlar"²³

Yöntem

Teknolojik gelişmeler içerisinde internet hem bireyi hem toplumu derinden etkisi altına almıştır. Mobil uygulamaların her yerden ulaşılabilir hale geldiği günümüz dünyasında internetin bireyleri özellikle de gençleri nasıl etkilediği önemli bir araştırma alanı olarak gözükmektedir. Öte yandan din de birey ve toplum hayatını etkileyen faktörlerin başında gelmektedir. Gelişim dönemlerine göre din/ergenlik ilişkisi, daha sonraki gelişim evrelerini en çok etkileyen yaşantıları içermektedir. Fakat ergenlik-din ilişkisini etkileyen faktörler arasında ilk sırada interneti zikretmemiz yerinde olacaktır. Özellikle ortaöğretim seviyesindeki gençlerin daha çok etkiye açık, savunmasız ve hedef haline geldikleri göz önünde bulundurulursa internetin önemi daha çok anlaşılacaktır. Bu sebeple internet kullanımının ergenlerin

²¹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.271.

²² Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, C.I, Ankara 1980, s.98.

²³ Hayati Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2009, s.66.

dini gelişiminde bir etkisinin olup olmadığını, eğer böyle bir etki var ise bunun ne derecede olduğunu incelemek, araştırmamızın biricik amacıdır.

1. Araştırma Modeli

Araştırmada literatür incelemesi sonucunda tarama modeli içerisinde yer alan görüşme metodundan yararlanılmıştır. Yöntem olarak nitel araştırma tekniklerinden faydalanılmıştır. Araştırmada mülakat yolu ile veri toplama yöntemlerinden olan yapılandırılmış görüşme tercih edilmiştir.

2.Araştırmanın Hipotezi

Araştırmamızın ana hipotezi “internet kullanımının ergenlerin dini gelişimleri üzerinde olumsuz bir etkisi olduğu” üzerinedir.

3.Evren ve Örneklem

Araştırmanın ideal evrenini Türkiye genelindeki tüm öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise Kütahya ilindeki beş farklı türdeki liseden rastgele seçilmiş ve gönüllülük esasına dayalı öğrenciler oluşturmaktadır. Görüşülen öğrenciler 9-12. sınıflarda öğrenim gören çeşitli öğrencilerden tesadüfi örneklem yoluyla seçilmiştir.

Bu araştırma Kütahya ilindeki Nafi Gural Fen Lisesi, Akşemsettin AİHL, Adalet Meslek Lisesi, Kılıçarslan Anadolu Lisesi ve Kütahya Anadolu Lisesi’nde öğrenim gören öğrencilerinden oluşan toplam 50 kişilik örneklem grubu üzerinde gerçekleştirilmiştir. Türkiye’deki düz liselerin tamamı Anadolu Lisesine dönüştürülmüş olduğu için araştırma örnekleminizde düz lise yer almamıştır. Örneklem seçiminde farklı türdeki liselerde öğrenim gören öğrenciler olması göz önünde bulundurulmuştur. Katılımcıların farklı liselerden seçilmesi araştırmamıza çeşitlilik ve farklılık katmaktadır. Bu farklılık internet ve din ilişkisi açısından daha geniş spektrumlu mukayese imkanı sağlamaktadır.

4.Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu çalışmada kullanılan mülakat formu lise öğrencilerine uygulandığından araştırma, belli yaş aralığı ve okul türleri ile sınırlıdır. Mülakat yapılan öğrenciler farklı lise türlerinde öğrenim görmekte olup yaşları 15 ile 18 arasında değişmektedir. Araştırma 2014-2015 Eğitim-Öğretim yılında Kütahya’da beş farklı lisede okuyan tesadüfi örneklem yoluyla seçilmiş öğrencilerle sınırlıdır. Aynı şekilde araştırma mülakata katılan öğrencilerin verdikleri cevaplardan ulaşılan verilerle belirlenmiştir.

5.Veri Toplama Aracı

Araştırmamızda özgün bir mülakat formu kullanılmıştır. Soru seçiminde yabancı literatür ve Türkiye’de az sayıda yapılan bazı çalışmalar göz önünde

bulundurulacak özgün sorular hazırlanmıştır. Toplam 30 soru hazırlanmış olup mülakat esnasında birkaç soruya katılımcılar tarafından benzer cevaplar verildiği için soru sayısı 26'ya indirilmiştir. Sorular genel olarak lise dönemindeki öğrencilerin internet ve sosyal medya kullanımı, internet vasıtasıyla dini inanç ve araştırmaların ortaöğretim öğrencileri arasında ne derece yer aldığını ortaya çıkaracak şekilde düzenlenmiştir.

6.Mülakata Katılan Ergenlerle İlgili Bilgiler

6.1.Cinsiyete Göre Dağılım

Kütahya ilinde çeşitli liselerde öğrenim gören katılımcıların %50'si kız (25 öğrenci), %50'si erkek (25 öğrenci) olmak üzere toplam 50 öğrenci oluşturmaktadır. Görüldüğü gibi araştırmamıza katılan kız ve erkeklerin oranı dengede tutulmuştur.

6.2.Yaşlara Göre Dağılım

Araştırmada yer alan katılımcıların yaş dağılımları 14-18 arasında değişmektedir. Mülakatta yer alan katılımcıların yaş yoğunluğu 15-17 arasında toplanmaktadır. Beş kategoride ele alınan yaş gruplarından katılımcıların %10'unu (5 öğrenci) 14 yaşında, %34'ü (17 öğrenci) 15 yaşında, %18'i (9 öğrenci) 16 yaşında, %28'i (14 öğrenci) 17 yaşında ve %10'u (5 öğrenci) 18 yaşındadır.

6.3.Katılımcıların Eğitim Gördükleri Lise Türleri

Araştırmada yer alan katılımcılar Kütahya'da beş farklı lisede öğrenim görmektedirler. Bu liseler 1'i Fen Lisesi, 2'si Meslek Lisesi ve diğer 2'si de Anadolu Lisesidir. Araştırmaya katılan öğrencilerin farklı sınıf seviyelerinden olmasına özellikle dikkat edilmiştir Her lise türünde okuyan 10 öğrenciyle görüşme yapılmıştır.

7. İnternet Kullanımı İle İlgili Bulgular

7.1.Katılımcıların İnternete Girme Sıklığı

Katılımcıların %62'si (31 öğrenci) her gün, %14'ü (7 öğrenci) 2 günde bir ve geri kalan %24'ü (12 öğrenci) haftada 2-3 kez internete girmektedir.Katılımcıların büyük çoğunluğunun internete her gün girdiklerini söyleyebiliriz.

7.2.Katılımcıların İnternette Geçirdiği Zaman

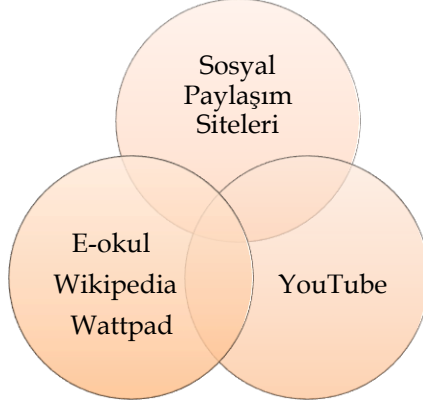
Katılımcıların %22'si (11 öğrenci) yarım saat, %56'sı (28 öğrenci) 1-2 saat, %16'sı (8 öğrenci) 3-4 saat ve geri kalan %6'sı (3 öğrenci) 5-6 saat internette zaman harcamaktadır. Katılımcıların yarısından fazlasının internet başında 1-2 saat geçirdiğini söylemek mümkündür.

Bulgular

Görüşmeler sonunda elde edilen bulgular, maddeler halinde değerlendirilmiştir.

1.İnternette Girilen En Temel Siteler

Tablo 1: İnternette Girilen İlk Üç Site



Tablo 1'e bakıldığında öğrencilerin girdiği ilk 3 sitenin sosyal paylaşım siteleri, eğitim amaçlı siteler ve YouTube olduğu görülmektedir. Mülakat yaptığımız öğrencilerin %94'ü sosyal ağ sitelerinden birisine üyedir. Sadece üç öğrenci sosyal ağları kullanmadığını ifade etmiştir. En çok üye olunan sosyal ağ sitelerinin başında Facebook gelmektedir. Öğrencilerin %94'ü Facebook'a üyedir. %78'i ise birden fazla sosyal paylaşım sitelerine üyedir. Öğrenciler genellikle bu siteleri eğlence ve zaman geçirme amaçlı olarak kullanmaktadırlar. Birbirlerinin paylaşımlarını, duygu-durumlarını, fotoğraflarını takip etmektedirler.

2014-2015 yılında Denizli ili Çivril ilçesinde 3 farklı lisede okuyan 50 öğrenciyle yapılan bir araştırmada lise öğrencilerinin %82'sinin sosyal paylaşım sitelerini takip ettikleri ve mesajlaşmak için internetten yararlandıkları görülmüştür.²⁴

Kaveri Subrahmanyam tarafından "Ergenlerin Üzerinde Yeni Medyanın Sosyal ve Bilişsel Gelişimini" incelemek üzere yapılan çalışmada çevrimiçi sohbet odaları, bloglar ve sosyal ağ siteleri gibi çeşitli çevrimiçi ergen iletişimi forumları incelenmiştir. Araştırma ergenlerin dijital medyayı

²⁴ Ayşe Önal - Zeynep Demirtaş, "İnternet Kullanımının Eğitim Üzerine Etkilerine Yönelik Lise Öğrencilerinin Görüşleri (Denizli-Çivril Örneği)", IV. Sakarya'da Eğitim Araştırmaları Kongresi, Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya 2015, s.12.

çoğunlukla akranlarıyla iletişim kurmak için kullandığını göstermektedir. Diğer yandan temel ergenlik meselelerini araştırmak, kimlik inşasının bir parçası olarak öz sunumlarıyla meşgul olmak gibi amaçlarla da kullandıkları tespit edilmiştir.²⁵

Mülakata katılan öğrencilerin eğitim amaçlı olarak da interneti kullandıklarını söyleyebiliriz. Özellikle ders veya kendi ilgi alanları için yaptıkları araştırmalarda Wikipedia'yı çok sık kullandıklarına şahit olmaktayız. Yine öğrencilerin Wattpad uygulamasını kullanarak hikaye ve roman okuma, kendi hikayelerini yazıp yayınlama, şiir okuma ve yazma gibi eğitsel aktivitelere katıldıklarını söylemek mümkündür. Aynı zamanda mülakata katılan bazı öğrencilerin ifadelerini göz önüne aldığımızda bu öğrencilerin matematik videoları indirme ve izleme, internette soru çözme, zeka oyunları oynama gibi aktiviteleri gerçekleştirdiğini de görmekteyiz.

En çok kullanılan üçüncü site YouTube öğrencilerin daha çok video izlemek için kullandıkları bir site olarak karşımıza çıkmaktadır. Çeşitli ve çok sayıda video klip izleme imkanı sunan YouTube mülakat yaptığımız öğrencilerin tercih ettiği bir sitedir. Öğrencilerin büyük çoğunluğu video ve müzik izleyip indirmek için YouTube'u kullandıklarını belirtmişlerdir. Dizi bölümlerini, fragmanlarını, dizi tekrarlarını izlemek diğer yandan müzik dinlemek ve paylaşmak YouTube'da ergenlerin en çok gerçekleştirdiği aktivitelerdir. Görüldüğü gibi dini inanç ve pratiklerin yer aldığı dini içerikli siteler ilk üç site içerisinde yer almamaktadır.

²⁵ Kaveri Subrahmanyam, "Ergenlerde Yeni Medya Kullanımının Etkileri/ Sosyal Etkiler ve Beliren Bilişsel Etkiler", *I. Türkiye Çocuk ve Medya Kongresi Bildiriler Kitabı*, C.II, (çev. Zeynep Baransel), ed. (Feride Zeynep Güder), İstanbul 2013, s.223.

2.Sosyal Paylaşım Sitelerindeki Farklı Yaşam Tarzları

Tablo 2: Sosyal Paylaşım Sitelerindeki Yaşam Tarzlarının Ergenleri Dini Açıdan Etkilemesi

Etkilenme Durumu	N	%
Etkiler	29	58
Kısmen etkiler	2	4
Etkilemez	19	38
Toplam	50	100

Tablo 2'ye bakıldığında öğrencilerin yarısından fazlasının sosyal paylaşım sitelerinde yer alan içeriklerden etkilendiği görülmektedir. Katılımcıların %58'i (29 öğrenci) bu tip sitelerden etkilendiğini, %4'ü (2 öğrenci) kısmen etkilendiğini ve geri kalan %38'i (19 öğrenci) hiçbir surette etkilenmediğini dile getirmiştir. Ancak etkilendiğini belirten katılımcılardan %18'i (9 öğrenci) dini açıdan olumlu yönde etkilendiklerini dile getirmiştir. Aynı zamanda etkilendiğini söyleyen katılımcılardan %14'ü (7 öğrenci) ise dini açıdan uygun olmayan fotoğraf ve paylaşımlara "sinir" olduklarını ve arkadaşlarına göstererek tepki verdiklerini ifade ederek etkilendiklerini belirtmişlerdir.

Genel olarak öğrencilerin sosyal paylaşım sitelerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Özellikle kendi yaşam tarzını beğenmeyen ya da arzu ettiği gibi bir hayata sahip olmadığını düşünen öğrenciler sanal ortamda yaşanan hayatlara özenmektedir. Bu noktada fotoğraflar önemli bir materyaldir. Hem kendi arkadaşlarının hem de ünlülerin fotoğraflarına ulaşmanın çok rahat olması bu duyguyu tetiklemektedir. Yarısından fazlasının her gün sosyal ağlara girdiği düşünülürse paylaşımlarda görülen hayat ile kendi hayatları arasında kıyaslama yaparak sorgulama içine girmeleri olasıdır. Sosyal, ekonomik ve kültürel açıdan ortaya çıkan farklılıklar öğrencileri ikileme bırakmaktadır. Din de bundan nasibini almaktadır. Bir yandan dinin emrettiği, sınırları belli olan bir hayat ile diğer yandan bireye hoş, güzel ve kolay gelen fakat dine uygun olmayan bir yaşam tarzı öğrencileri çatışmaya sokmaktadır. Çünkü görüşme yaptığımız öğrencilerin çoğunluğu dini ritüelleri yerine getirme noktasında eksiklik

gösterebilir bile dini değerleri bilen ve dinin kendilerinden istediği emirlerin farkında olan öğrencilerdir.

Ayrıca ilgi ve takdir bekleme amacıyla bir şeyler paylaşan öğrenciler için ilgi görememe endişesi kişilik çatışmalarına, kişilik bölünmelerine ve depresif eğilimlere sebebiyet vermekte, diğer taraftan öğrencilerin daha popüler hale gelmesi, narsizme ve egoizme yol açmaktadır ki her iki durum da dini açıdan sakıncalıdır²⁶.

3.İnternette Dini Bilgiler Öğrenme

Tablo 3: İnternette Dini Bilgi Araştırma Sıklığı

Dini Bilgilere Bakma Sıklığı	N	%
Genellikle	7	14
Bazen	10	20
Aklıma Takıldıkça	8	16
Nadir	15	30
Hiç	10	20
Toplam	50	100

Tablo 3'e bakıldığında katılımcıların %14'ünün (7 öğrenci) internette dini bilgilere sık baktığını, %20'sinin (10 öğrenci) ara sıra baktığını, %16'sının (8 öğrenci) aklına geldikçe ya da ihtiyaç duydukça baktığını, %30'unun (15 öğrenci) nadir ya da yok denebilecek kadar az baktığını ve %20'sinin (10 öğrenci) hiç bakmadığını görmekteyiz.

Öğrencilerin çoğunluğu %88'i dini konular üzerinde düşündüklerini ve araştırma yaptıklarını ifade etmişlerdir. Düşündükleri, cevap bulmaya

²⁶ M.Raşit Akpınar, "Sosyal Ağların Fıkhi Boyutu", *Çevre ve Ahlak Sempozyum Bildiri Metinleri*, (ed. M. Doğan Karacoşkun), Gaziantep 2014, s.231.

çalıştıkları pek çok konu bulunmaktadır. Ancak dini konularda araştırma yaparken düzenli olarak interneti kullanma sıklığı sadece %14'tür. Bunun sebebi interneti kullanmakla beraber arkadaş, aile, TV, okuldaki hocalar ve yazılı kaynakların da öğrenme aracı olarak kullanılmasıdır. Ayrıca interneti güvenilir bulmadıkları için daha az tercih ettiklerini söyleyebiliriz.

Araştırılan Dini Konular	N	%
İlmihal/Fıkıh Konuları	16	32
Ahret İnancı	4	8
Yaradılış	7	14
Dinler	8	16
Peygamber Hayatı	3	6
Kader	1	2
Organ Bağışı	1	2
Diğer	9	18
Toplam	50	100

Tablo 4: İnternette Araştırılan Dini Konular

Tablo 4'e bakıldığında öğrencilerin büyük çoğunluğunun fıkıh konularını araştırdığı görülecektir. Özellikle namaz, oruç, helal ve haramlar öğrencilerin merak ettiği konular arasında yer almaktadır. Öğrencilerin %32'si (16 öğrenci) fıkıh konularını, %8'i (4 öğrenci) ahiret inancını, %14'ü (7 öğrenci) insan ve evrenin yaratılışını, %16'sı (8 öğrenci) tek ve çok tanrılı dinleri, %6'si (3 öğrenci) Hz. Muhammed'in Hayatı'nı, %2'si (1 öğrenci) kader konusunu, %2'si (1 öğrenci) organ bağışını ve geri kalan %18'si (9 öğrenci) başka çeşitli konuları araştırdıklarını belirtmişlerdir.

Ergenlik döneminin gelişim basamaklarından birinin de dini gelişim olduğunu belirtmiştik. Bu doğrultuda lise dönemindeki gençlerin de dini ihtiyaçlarını karşılama ve bir dini kimlik oluşturma noktasında dini ritüelleri, dini değerleri ve dini inançları irdelemeye ve anlamaya çalıştıkları söylenebilir. Diğer alanlarda merak ettikleri ve öğrenmek istedikleri konular olduğu gibi din alanında da araştırdıkları konular mevcuttur.

Yaptığımız araştırmada öğrencilerin daha çok fıkıh ve ilmihal ile ilgili konuları araştırdığını gördük. Genel olarak bu öğrenciler namazı bozan haller, namaz kılariken dikkat edilmesi gereken hususlar, orucu bozan haller, haramlar ve helaller, organ bağışı gibi konular üzerinde durmuşlardır. Diğer grup ise daha çok genel konular üzerinde düşünen öğrencilerdir. Yaratılış, ahiret inancı, evrenin başlangıcı, cennet-cehennem, dinlerin indiriliş sebebi, tek ve çok Tanrılı dinler merak ettikleri konular arasındadır. Dolayısıyla öğrencilerin çoğunluğunun dini sorularının olduğunu söylemek mümkündür.

Fatma Kamiloğlu ve Özge U. Yurttaş tarafından yapılan bir araştırmada internetin en düşük kullanım biçiminin siyasi kullanım ve dini kullanım olduğu tespit edilmiştir. Gençlerin siyasi ve dini konularda Facebook'tan diğer başlıklara göre daha düşük oranda yararlandığı ortaya çıkmıştır²⁷.

Ancak bazı noktalarda internetin diğer bilgi araçlarına nazaran daha çok kullanışlı olduğunu ifade edebiliriz. Zira günaha girme korkusu ya da insanlar tarafından yanlış anlaşılma endişesi sebebiyle internet merak ettikleri soruların cevaplarını alma noktasında kolaylık sağlamaktadır. Çünkü öğrenciler akıllarına gelen bazı soruların imanlarını tehlikeye attığını düşünmektedir. Farklı şekillerde şüphe ve tereddütler yaşamaktadırlar. Bu yüzden sordukları soruların tepki çekeceğini düşündüklerinden herkese soramamakta, interneti kullanmayı tercih etmektedirler.

3.1.İnternette Dini Şahsiyetleri Araştırma

²⁷ Fatma Kamiloğlu - Özge U. Yurttaş, "Sosyal Medyanın Bilgi Edinme ve Kişisel Gelişim Sürecine Katkısı ve Lise Öğrencileri Üzerine Bir Alan Çalışması", *İletişim Dergisi*, 21(2014), İstanbul, s.147.

Mülakat yaptığımız öğrencilerin %68'inin internet yoluyla herhangi bir din alimini veya dini bir şahsiyeti araştırdığı gözlenmiştir. Geri kalan %32'i ise bu konuyu ya hiç araştırmamış ya da kitaplardan araştırmayı tercih etmiştir. Buradan hareketle internetin bu alanda önemli bir işlevinin olduğunu söyleyebiliriz. Görüşme yaptığımız öğrenciler Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Edebiyat Derslerinde verilen performans ve proje ödevleri dolayısıyla araştırma yaptıklarını dile getirmişlerdir. Bunun yanı sıra kendileri de merak ettikleri şahısları araştırmış, biyografilerini okumuş ve konuşmaları varsa videolardan konuşmalarını dinlemişlerdir.

Fırat Üniversitesi öğrencilerinden 500 kişiye uygulanan ankette gençlerin, Hacı Bektaş Veli, Mevlana ve Yunus Emre ile ilgili bilgi toplamak için %50 oranında internete müracaat ettikleri tespit edilmiştir²⁸. Benzer sonuçların mülakat yaptığımız lise öğrencileri için de geçerli olduğunu söylememiz mümkündür. Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Mevlana en çok araştırılan üç şahsiyettir. Diğer yandan söz konusu isimlerin ödev yapmak için araştırılmasının yanı sıra sosyal medyada sözlerinin ve şiirlerinin sıkça paylaşılması da öğrencilerin ilgisini çekmektedir. Bu sebeple de biyografilerine dair araştırmalar yapılmaktadır.

4.Dini İnancı Öğrenmede Kullanılan Kaynaklar ve Tercih Nedenleri

Tablo 5: Dini İnancı Öğrenmede Tercih Edilen Kaynaklar

Tercih edilen kaynak	N	%
Yazılı kaynaklar	36	72
İnternet	8	16
Her ikisi	6	12
Toplam	50	100

²⁸ Nural İmik Tanyıldızı, "Türk Kültürünün Gençlere Tanıtımında Medyanın Rolü: Hacı Bektaş Veli, Mevlana ve Yunus Emre Üzerine Bir Araştırma", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59(2011), s.111.

Tablo 5'e bakıldığında katılımcıların %72'sinin (36 öğrenci) dini inancını öğrenmek için ilk olarak yazılı kaynakları tercih ettiğini, %16'sının (8 öğrenci) ise ilk kaynak olarak interneti tercih ettiğini, %12'sinin (6 öğrenci) de hem yazılı kaynak hem de interneti tercih sırası yapmadan kullandığını görmekteyiz.

Yazılı kaynakları tercih eden öğrenciler interneti güvenilir bulmadıkları için kitapları tercih etmektedirler. İnternetteki siteler arasında bilgi uyumsuzluğunun olması, kitapları daha gerçekçi ve güvenilir bulmaları, özellikle de kendi dini inançlarını öğrenme noktasında kitapları daha sahih bir kaynak olarak görmeleri bu tercihlerinde etkilidir. İnternete her kesimden insan yazı yazabilmektedir. Bu bireylerin eğitim seviyelerinin ve nasıl bir dini eğitim aldıklarının bilinmemesi öğrencilerde tereddüt oluşturmaktadır.

İslam'a aykırı pek çok bidat ve hurafenin, sosyal ağlar aracılığı ile hızla yayıldığı görülmektedir. "Bu mesajı 13. Ramazan günü, 13 kişiye göndermezsen, 13 gün sonra başına 13 türlü bela gelir" tarzından mesajlarla karşılaşan, bunlara inanan ve bu doğrultuda hareket eden insanların sayısı az değildir. Bu açıdan bakıldığında sosyal ağların dini bilgi kirliliğine sebep olduğunu söylemek mümkündür²⁹.

İnterneti tercih eden öğrencilerin bu tercihlerinin en önemli nedeni internete erişim imkanının kolaylığıdır. Evlerinde internet olan öğrenciler herhangi bir konu hakkında bir kitap okuyup incelemektense arama motoruna yazıp öğrenmeyi tercih etmektedir. Diğer bir neden de konuyla ilgili kitaplara ulaşmanın her zaman mümkün olmamasıdır. Bugün artık internette dijital kütüphaneler de mevcuttur. Tablet, telefon ve bilgisayarlarda yüzlerce kitabı bireyin yanında taşımasını sağlayacak e-kitap uygulaması oluşturulmuştur. Öğrencilerin evlerindeki kitapların yetersiz olması, kütüphaneye gidip araştırma yapmanın zor gelmesi ya da eski eserlerde anlayamadıkları kelimelerin bulunması gibi sebepler, internet kullanımını daha çok tercih edilir hale getirmiştir.

2002 yılında ODTÜ Sosyoloji Bölümü koordinatörlüğünde 15-18 yaş arası ergen grubunun "Gençlerin İnternet Yaklaşımı, Kullanırken Karşılaştıkları Sorunlar ve Bu Sorunların Çözümüne İlişkin Önerileri Saptamak" amacıyla düzenlenen çalıştayda, çalıştaya katılan gençler internetin olumlu yanlarına vurgu yaparak kolay yoldan bilgiye ulaşabildiklerini ifade etmişlerdir³⁰.

²⁹ Akpınar, "Sosyal Ağların Fikhi Boyutu", s.230.

³⁰ Türksel Kaya Bensghir - Ramazan Altınok, "Bir İletişim Aracı Olarak İnternet'in Aile İçi İlişkilere Etkileri: Türkiye'de Devletin ve Ailelerin Konuya Bakışı", *Uluslararası Aile Sempozyumu*, İstanbul 2005, s.641.

5. İnternetin Bireye Dini Yönden Katkısı

İnternetin Dini Yönden Geliştirme Düzeyi	N	%
Olumlu	6	12
Olumsuz	24	48
Etkisi yok	20	40
Toplam	50	100

Tablo 6: İnternetin Bireyleri Dini Yönden Geliştirme Boyutu

Tablo 6’da görüldüğü gibi öğrencilerin büyük çoğunluğu internetin kendilerini dini yönden olumsuz etkilediğini ya da dini anlamda herhangi bir etkisinin olmadığını dile getirmiştir. Öğrencilerin %48’i (24 öğrenci) internetin dini anlamda olumsuz etkisinin olduğunu, %40’ı (20 öğrenci) kendilerini hiç etkilemediğini ifade etmişlerdir. Geri kalan %12 (6 öğrenci) internetin kendileri için dini açıdan faydalı olduğunu söylemişlerdir.

Genel olarak öğrenciler internetin kendilerini dini açıdan geliştirip geliştirmediği sorusuna pozitif cevaplar vermemişlerdir. Dini amaçlı internet kullanan öğrenciler az sayıdadır. Onlar için internet, daha çok sosyalleşme, iletişim kurma ve eğlence amacıyla kullanılmaktadır. Öğrenciler sosyal paylaşım sitelerinde gezinmeyi, chat yapmayı, oyun ve iddia oynamayı, dizi izlemeyi, maçları takip etmeyi öncelikle tercih ederler.

İnternetin zaman kaybına sebep olması dini amaçlar için kullanılmaması, ibadetlerine engel olması öğrenciler için olumsuz olarak görülmüştür. Denizli/Çivril ilçesinde lise öğrencileriyle yapılan görüşme sonucunda da %62’lik bir öğrenci grubu internetin zaman kaybına neden olduğu yönünde bir görüş bildirmişlerdir³¹.

Aynı zamanda dini bilgilere güven noktasında internet tercih edilen bir araç olarak görülmemektedir. Dijital çağda geleneksel dinlerin yeni medya

³¹ Önal - Demirtaş, “İnternet Kullanımının Eğitim Üzerine Etkilerine Yönelik Lise Öğrencilerinin Görüşleri (Denizli-Çivril Örneği)”, s.14.

kanallarından faydalanma konusunda yeni nesil dinler (new age religion) kadar donanımlı olmaması da önemli bir faktördür³².

“İnternette Yer Alan Dini İçerikli Bilginin Güvenilirliği” konusunda Recep Vardi tarafından yürütülen araştırmada internette yer alan bilgilerin bireylerin dini - manevi yaşamını geliştirip geliştirmediği sorulmuş ve şu bulgular elde edilmiştir: Katılımcıların %8.2’si internetin dini bilgi ve manevi hayatlarını geliştirdiğini, %50’si biraz geliştirdiğini, %18.4’ü az geliştirdiğini, %15.6’sı ise hiç geliştirmedini ifade etmiştir³³.

Öğrencilerin önemli gördüğü bir diğer husus da internetin neden olduğu zaman kaybıdır. Gençlerin ilgisini çeken pek çok içerik, onların internet başından kalkmasını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle ezan okunduğu halde namazını erteleyen, namaz kılmaya üşenen, Kur’an okumaya vakit bulamayan öğrencilerin sayısı azımsanmayacak düzeydedir. Bu bağlamda internetin ibadetleri yerine getirmeye engel olduğu söylenebilir.

Diğer yandan öğrencilerin bir kısmı da internetin, bireyin durumuna göre dini hayatını geliştirebileceğini ifade etmişlerdir. Eğer birey “dini içerikli” sitelere giriyorsa pekala dini hayatının gelişebileceğini düşünmektedirler. Ancak çevrelerinde interneti bu amaçla kullanan kaç insan olduğu öğrenciler arasında soru işareti oluşturmaktadır. Yetişkinler arasında ise durum ergenlere nazaran daha farklı gözükmektedir. Yaş olarak büyümenin ve olgunlaşmanın bir sonucu olarak “din”, onların hayatlarında daha değerli hale gelmektedir. Nitekim bu alanda yapılan çalışmalar, sanal cemaatlerin internetteki faaliyetlerin çokluğu ve üye sayılarının hızla artması yetişkinlerin ergenlerle arasındaki farkı göstermektedir.

Haldun Narmanlıoğlu’nun yaptığı araştırma sonuçlarına göre Türkiye’de internetin dini amaçlı kullanımı gitgide yaygınlaşmaktadır. Buna paralel internetin dini amaçlarla kullanım biçimleri de çeşitlenmektedir. Örneğin sanal cemaat deneyimine bakıldığında fiziki dünyada olduğu gibi krizler, belirsizlikler (hastalık, boşanma gibi), ümitler, beklentiler (iş bulma, evlilik gibi) sanal ortamda da yer almaktadır. Duanın günlük hayattaki rahatlatma ve motivasyon sağlama gibi özellikleri, sanal cemaat içerisindeki insanlarla paylaşılması yoluyla “dayanışma” kazandırmaktadır³⁴.

5.1. İnternette Bireyi Dinden Soğutan Durumlar

³² Stewart M. Hoover, “Dijital Çağda Çocuk Medyası ve Din: Zorluklar ve Koşullar”, *I. Türkiye Çocuk ve Medya Kongresi Bildiriler Kitabı*, C.II, (çev. Pınar Şengözer Şiraz), ed. (Hakan Toker), İstanbul 2013, s.221.

³³ Recep Vardi, “İnternette Yer Alan Dini İçerikli Bilginin Güvenilirliği”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2013), s.85.

³⁴ Haldun Narmanlıoğlu, “Sanal Cemaatte Çevrimiçi İnternet”, *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)*, ed. (Mete Çamdereli - Betül Önay Doğan - Nihal Kocabay Şener), Köprü Kitapları, İstanbul 2015, s103.

İnternette yer alan bazı bilgilerin yanlış oluşu, sahih olmayan kaynaklardan yapılan alıntılar, bireylerin dini duygusunu istismar eden videoların bulunması öğrencilerin bazısını dini yönden olumsuz etkilemektedir. Görüşme yaptığımız öğrencilerin %36'sı (18 öğrenci) internette yer alan bazı video ve yazıların kendilerini dinden soğuttuğunu, %64'ü (32 öğrenci) ise herhangi bir olumsuz etkisi olmadığını ifade etmişlerdir.

Öğrencilerin verdiği cevapları değerlendirdiğimizde, öncelikle şiddet ve savaş olaylarında İslam'ın ve Müslümanların suçlandığı haber ve videoların dinden soğumaya hatta uzaklaşmaya neden olduğunu gördük. Özellikle IŞİD'in Müslüman kimliğini kullanarak yapmış olduğu saldırılar öğrencileri hem rahatsız etmekte hem de İslam dininin böyle anılması zihinlerde kuşkuya yol açmaktadır. Diğer yandan "günah", "haram", "dinden çıkma" gibi ifadelerin yoğun olduğu bazı uydurma hadislerin yer alması dini bilgisi sağlam olmayan öğrencileri dinden soğutmaktadır. Müslümana yakışmayan veya bireyin kendi Müslüman algısına ters düşen bir takım davranışların gözlemlenmesi öğrenciler nazarında kötü izlenim oluşturmaktadır. Bazı hocaların anlattıklarını kendilerinin uygulamaması, düşünlerde İslami olmayan bazı eğlencelerde kapalı insanların da yer alması öğrencileri rahatsız etmekte, bu kişilere karşı mesafe oluşmaktadır.

6. İnternette Dini Bilgilere Referans Arama

Tablo7: Dini Araştırma Yaparken Referans Arama

Referans Durumu	Arama	N	%
Ararım		23	46
Aramam ama dikkat ederim		8	16
Hiç aramam		19	38
Toplam		50	100

Tablo 7'ye bakıldığında öğrencilerin yarısına yakınının dini bilgi ararken referans aradığı görülmektedir. Öğrencilerin %46'sının (23 öğrenci) dini bilgi ararken referans aradığı, %16'sının (8 öğrenci) özellikle bir isim aramadığını

ama tüm siteleri incelediğini, %38'i ise (19 öğrenci) hiçbir şekilde referans aramadığını, "Google"da karşısına ne çıkarsa onu doğru kabul ettiğini bildirmiştir.

Öğrencilerin cevaplarını değerlendirdiğimizde, öğrencilerin dini bilgilere kısmen referans aradığını söyleyebiliriz. Referans arayan öğrenciler özellikle tefsir alanında Elmalılı Hamdi Yazır, Seyyid Kutub; hadis alanında Tirmizi ve Buhari'yi güvenilir bulmaktadır. Diğer yandan Nihat Hatipoğlu, Cübbeli Ahmet Hoca konuşmaları beğenilen isimler arasında yer almaktadır. Bazı öğrenciler referans aramasa bile aradığı içerikle ilgili sayfada çıkan tüm siteleri inceleyip çoğunlukla aynı bilgiyi veren yazıları esas almaktadır. Hiç referans aramayan 19 öğrenci ise kendilerinin güven duydukları herhangi bir şahsın bulunmadığını söylemişlerdir. Bu güvensizliği öncelikle internetteki kaynağı belli olmayan bilgi yığınlarına bağlayabiliriz. Diğer yandan öğrencilerin dini alandaki yetkin isimleri tanımamış ve eserlerini okumamış olmalarını söyleyebiliriz. Ancak internetin güvenilirlik noktasında sıkıntılı olduğunu da ifade etmek yerinde olacaktır.

Nitekim Türkçe hadis sayfalarının internet ortamında başarılı olduğunu söylemek, en azından şimdilik oldukça zor gözükmektedir. Var olan sayfalar hem içerik, hem de sunum açısından son derece yetersiz görülmektedir. Hadis sayfalarında, çoğu sitenin kullandığı İbrahim Canan'ın Kütüb-i Sitte Tercümesi, birkaç sitede Buhari hadisleri adı altında Tecrid-i Sarih hadisleri, Riyazü's-Salihin, 40 hadisler ve siteyi hazırlayanlar tarafından seçilen derlemeler bulunmaktadır. Bunların pek çoğu sitede "hadis-i şerifler de bulunsun" düşüncesiyle konulmuş durumdadır. Aranılan herhangi bir hadisin nerede nasıl bulunacağı bile çok açık değildir. Dolayısıyla Türkçe internet sayfalarından hadis araştırması yapmak zaman kaybına sebep olabilmektedir³⁵.

Öğrenciler dini araştırma yaparken internet sayfasında çıkan siteleri ziyaret ettiklerini belirtmişlerdir. En çok bilinen site Diyanet İşleri Başkanlığının resmi web sitesidir. Diyanet İşleri'nin sitesinin biliniyor olması hem resmi bir kurum olmasından hem de televizyonda bu kurumun isminin sıkça geçmesinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan Wikipedia'nın Diyanet sitesinden sonra en çok rağbet edilen ikinci site olduğunu da belirtmek gerekir. Öğrenciler dini konularda ihtiyaç hissedersen bu siteyi kullanmaktadırlar. Başka dini site ismi bilen öğrencilerin sayısı ise çok azdır. Bu durumu öğrencilerin ilgi göstermemelerine ve internetten dini araştırma yapma gereği duymamalarına bağlamak mümkündür. Zira onlar için başka ilgiler, meraklar, eğlence ve aktiviteler daha önceliklidir.

³⁵ Hayati Yılmaz, "İçerik, Sunum ve Nitelik Bakımından Türkçe İnternet Sitelerinde Hadis", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2007, s.72.

Civicweb proje ortağı 7 Avrupa ülkesi (İngiltere, İsveç, İspanya, Hollanda, Macaristan, Slovenya, Türkiye), 2009 yılında bir araştırma yapmış ve 6,489 kişi bu araştırmaya katılmıştır. Bu araştırmaya Türkiye’den katılımcı sayısı 1238’dir. 15-25 yaş arası gençlere çevrimiçi (online) uygulanan anketin sonuçlarına göre gençlerin % 10-20’si çevre, yeni sosyal hareketler ve dinle ilgili sitelere biraz ilgi göstermektedir. Ancak bu ilgi 22-25 yaş arası gençlerde, ebeveynleriyle yaşamayanlarda, dindar gençlerde ve genç kadınlarda artmaktadır. Bu araştırmada Türkiye’deki katılımcıların interneti sivil paylaşım amaçlı yoğun olarak kullandıkları saptanmıştır. Avrupa ülkelerinden ankete katılan gençlerin ise geleneksel siyasi katılım biçimlerine çok az ilgi gösterdiği söylenebilir³⁶.

7.Din Dersi Araştırmalarında İnternetin Rolü

Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerine çoğunlukla öğrencilerin ilgisi iyi derecede olmasına³⁷ ve DKAB öğretmenlerinin öğrencilerin bu derse karşı olumlu duygu ve düşünce geliştirmelerine katkıda bulunmasına rağmen, ortaöğretim öğrencileri ve mezunları DKAB derslerini "önemsiz ve sıradan bir ders" olarak görebilmektedir³⁸.

Görüşme yaptığımız öğrencilerin %40’ı (20 öğrenci) din dersinde araştırma yaparken yazılı kaynakları, %46’sı (23 öğrenci) interneti tercih ettiğini, %8’si (4 öğrenci) aile büyüklerinden ve kalan %6’sı (3 öğrenci) okul ve cami hocalarından faydalandığını ifade etmiştir.

Öğrencilerin ifadeleri göz önüne alındığında din dersi için araştırma yaparken internetin daha çok tercih edildiği görülmektedir. Kur’an Kerim ve Meali, Salih Suruç’un Siyer Kitabı, İmam-ı Azam’ın fıkıh kitapları temel kaynaklar olarak kullanılmaktadır. Ancak ödev yapma amacıyla internet daha çok kullanılmaktadır. İnternet kolay bir şekilde çıktı alıp ödevi teslim etmek konusunda büyük rahatlık sunmaktadır. Ödev ya da proje zorunlu bir sebeple yapıldığı için bilgilerin doğruluğu üzerinde çok düşünmemektedirler. Öğrencilerin neredeyse her dersten proje hazırlamak zorunda olması diğer taraftan da üniversiteye hazırlık çalışmalarının çok zaman alması öğrencileri ödev yaparken interneti daha çok kullanmaya sevk edebilmektedir. Özel merakları sebebiyle hareket ettikleri zaman ise sadece

³⁶ Aslı Telli Aydemir, "Gerçek Zaman/ Sanal Etkileşimi: Toplumsal Paylaşım Ağları, İşlevsel Katılım Odakları ve Sivil Yeterlilik" *Katılımın "e-hali": Gençlerin Sanal Alemi, Alternatif Bilişim Derneği*, İstanbul 2011, ss.286-290.

³⁷ Halis Ayhan ve Diğerleri; "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Üzerine Çok Yönlü Bir Alan Araştırması", *SEDAR*, İstanbul 2002, s.29.

³⁸ Mustafa Öcal, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Ulaşılmaması Gereken Hedefler ve Gerçekleşme Oranları", *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitimi ve Öğretiminin Problemleri*, İBAV Yayınları, Kayseri 1998, s.107.

internete bağlı kalmayıp yazılı kaynaklar, ders hocaları, aile büyükleri de devreye girmektedir.

İstanbul'da lise öğrencilerine Kamiloğlu ve Yurttaş tarafından uygulanan anket sonucuna göre ise öğrenciler bilgi kaynağı olarak %92,4'lük oranla en çok interneti kullanmaktadır. Öğrencilerin en etkin bilgi kaynakları: Aile ve yakın çevre, televizyon, okudukları kitaplar, Facebook, öğretmenler ve gazetelerdir³⁹.

Sonuç

İnternetin ergenlerin dini gelişimine etkisini incelediğimiz bu çalışmada elde ettiğimiz veriler hipotezimizi kısmen doğrulamaktadır. İnternet öğrencilerin dini gelişimlerini olumsuz yönde etkilemektedir. İnternet zaman israfı, vakit öldürme, ibadetten alıkoyma, dinden uzaklaşma ve soğuma gibi durumlara yol açmaktadır.

İnternette ergenlerin en çok girdiği siteler sosyal paylaşım siteleridir. Sosyal ağlar ergenler arasında bir fenomen haline gelmiştir. Mülakat yaptığımız öğrencilerin neredeyse tamamı sosyal paylaşım sitelerinden birine üyedir. Birden fazla hesabı olan öğrencilerin sayısı da oldukça fazladır. Ergenler en çok sosyalleşmek ve arkadaşlarıyla iletişim kurmak için sosyal ağları kullanmaktadır. YouTube müzik dinleme ve yerli-yabancı dizi ve filmleri izleme imkanı sunmasıyla ergenler arasında popülaritesini arttırmıştır. Wikipedia ise araştırma yapmak, ödev ve proje hazırlamak, bilgi edinmek için öğrencilerin başvurduğu bir sitedir.

Sosyal paylaşım sitelerinin ergenler arasında oldukça yaygın olması onları farklı yaşam tarzlarıyla karşılaştırmaktadır. Sosyal ağlarda paylaşılan çeşitli fotoğraf ve yazılar ergenlerin dini inanç ve tutumlarını olumsuz etkileyebilmektedir. Bireyin inancına ve yetiştiği dinî çevreye uygun olmayan paylaşımlar, öğrencilerde iki farklı yaşam tarzı arasında gidip gelerek ikilem yaşamalarına ve onların kimlik ve kişilik gelişimlerini olumsuz etkilemektedir.

İnternette düzenli olarak dini bilgi araştıranların oranının %14 olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin bolca dini içerikli soruları olmaktadır. Ancak internet bu soruların cevapları için tercih edilen bir kaynak değildir. Öğrenciler dini sorularını internette öğrenmek yerine bilen birine sormayı tercih etmektedirler. Bu durum hala sorulara geleneksel yolla cevap bulmayı, bilgi sahibi kişilere hala çok yüksek değer verildiği anlamına gelmektedir.

³⁹ Kamiloğlu - Yurttaş, "Sosyal Medyanın Bilgi Edinme ve Kişisel Gelişim Sürecine Katkısı ve Lise Öğrencileri Üzerine Bir Alan Çalışması", s.142.

Dini inancını öğrenmek için tercih edilen kaynakları sorduğumuz tablo incelendiğinde öğrencilerin büyük çoğunluğunun (%72) ilk olarak yazılı kaynaklara başvurduğunu görmekteyiz. Bu durumun başlıca sebebi öğrencilerin interneti güvenilir bir kaynak olarak görmemeleridir. İnternette yer alan bilgilerin doğruluğunun kontrol edilememesi, her seviyeden ve her kesimden insanın internette yazı yazabilmesi diğer yandan kitapları daha gerçekçi ve güvenilir bulmaları öğrencileri yazılı kaynakları kullanmaya yöneltmiştir. Kitap öğrenciler için hala değerli bir başvuru kaynağıdır.

İnternetin dini hayatı geliştirip geliştirmediği ile ilgili bulgulara baktığımızda öğrencilerin az bir kısmı (%12) dini hayatlarını geliştirdiğini ifade etmiştir. Geri kalan %48 internetin dini hayatlarını olumsuz etkilediğini bildirmiştir. Çünkü dinden soğumaya sebep olacak bazı video ve yazıların internette yer alması öğrencileri hem İslam dininden hem de dine uygun bir hayat tarzını benimsemiş dindar insanlardan uzaklaştırabilmektedir. Özellikle de Müslümanları terörist gibi gösteren videolar, İslam adına yapıldığı söylenen katliamlar öğrencilerin inançlarını sorgulamasına neden olabilmektedir. Geri kalan %40 ise interneti dini amaçlı kullanmadıkları için kendilerine herhangi bir etkisinin olmadığını belirtmişlerdir. İfade ettiğimiz gibi internet öğrenciler tarafından daha çok sosyal medya, eğlence, iletişim, oyun gibi amaçlarla kullanılmaktadır.

Öğrencilerin büyük çoğunluğu dini içerikli internet sitelerinin varlığından haberdar değildir. Öğrenciler interneti dini bilgi öğrenme amaçlı kullanmadıkları için dini siteleri öğrenme ihtiyacı duymamışlardır. Ayrıca dini siteleri güvenilir bulmamaları da bu sitelerden haberdar olmamalarında bir diğer etkidir. Dini konularda araştırma yaparken öğrencilerin neredeyse yarısı dini referans aramamaktadır. Arama motoruna yazdıklarında karşlarına çıkan ilk sitelerden birini tercih etmektedirler. Çünkü dini alanda yetkin ve güvenilir bir isim bilmemekte, dini literatürdeki temel eser ve kaynakları tanımamaktadırlar.

Din dersinde araştırma yapma ile ilgili bulgulara bakıldığında öğrencilerin yazılı kaynakları daha çok tercih ettikleri görülmektedir. Ancak ödev için yapılan dini araştırma ile kendi ilgi ve merakları doğrultusunda yapılan dini araştırmayı birbirinden ayırmak gerekir. Din dersinde verilen ödevler konusunda çoğunlukla kolaylık sağladığı için internet kullanılmakta, kendi kişisel ilgi ve meraklarını celbeden veya sınıf ortamında tartışılan herhangi bir dini konu hakkında yazılı kaynaklar öğrencilere göre daha doğru bilgi verdiği için internetten daha fazla tercih edilmektedir.

Özetle, dinlerin internet ortamında varlıklarını daha da güçlendirdiklerini, internet aracılığıyla daha fazla insana ulaşmayı önemsediklerini söyleyebiliriz. Ancak mülakat yaptığımız lise öğrencilerinden aldığımız cevaplar değerlendirildiğinde internetin onların dini gelişimlerine olumlu etkisinin az olduğunu görmekteyiz. İnterneti

eğlence, sosyalleşme ve iletişim gibi amaçlarla kullanmak ergenler arasında daha çok tercih edilmektedir.

Kaynaklar

- Akpınar, M.Raşit, "Sosyal Ağların Fıkhi Boyutu", *Çevre ve Ahlak Sempozyum Bildiri Metinleri*, (ed. M. Doğan Karacoşkun), Gaziantep: 2014, s.221-236.
- Alper, Hülya, "Sanal Alemde İnanç Problemleri", *Günümüz İnanç Problemleri İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu*, Erzurum: 2001, s.163-170.
- Armaner, Neda, *Din Psikolojisine Giriş*, Ankara: Ayyıldız Matbaası 1980.
- Aydemir Telli, Aslı , "Gerçek Zaman/ Sanal Etkileşimi: Toplumsal Paylaşım Ağları, İşlevsel Katılım Odakları ve Sivil Yeterlilik" *Katılımın e-hali: Gençlerin Sanal Alemi(derleme)*, İstanbul: Alternatif Bilişim Derneği 2011, ss.285-302.
- Ayhan, Halis ve Dğr; "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Üzerine Çok Yönlü Bir Alan Araştırması", İstanbul: SEDAR 2002.
- Barbier, Frédéric - Lavenir, Catherine Bertho, *Diderot'dan İnternete Medya Tarihi*, (çev. Kerem Eksen), İst: Okyanus Yayınları 2001.
- Bensghir, Türksel Kaya - Altınok, Ramazan, "Bir İletişim Aracı Olarak İnternet'in Aile İçi İlişkilere Etkileri: Türkiye'de Devletin ve Ailelerin Konuya Bakışı", *Günümüzde Aile Uluslararası Aile Sempozyumu*, (ed. Ömer Çaha), İstanbul: Ensar Neşriyat 2007, s.625-673.
- Dinler, Zeynel, *Bilimsel Araştırma ve İnternete Bağlı Bilgi Merkezleri El Kitabı*, Bursa: Ekin Kitapevi Yayınları 1998.
- Haberli, Mehmet, *Sanal Din*, İst: Açılım Kitap 2014.
- Hadden, K.Jeffrey - Cowan, E. Douglas, "The Promised Land or Electronic Chaos? Toward Understanding Religion On The İnternet", *Religion On the İnternet: Research Prospects and Promises*, (ed. Jeffrey K Hadden - Douglas E. Cowan), New York: JAI Press 2000.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Ruhbilim Sözlüğü*, İst: Remzi Kitabevi 2003.
- Helland, Christopher, "Online- Religion/Religion-Online and Virtual Communitas", *Religion On The İnternet: Research Prospects and Promises*, (ed. Jeffrey K. Hadden, Douglas E. Cowan), New York: JAI Press 2000, s. 205-223.
- Helland, Christopher, "Popüler Religion and The World Wide Web: A Match Made in (Cyber) Heaven", *Religion Online Finding Faith On The İnternet*, (ed. Lorne L. Dawson - Douglas E, Cowan), Routledge, New York 2004, s.23-35.
- Hoover, Stewart M., "Dijital Çağda Çocuk Medyası ve Din: Zorluklar ve Koşullar", *1. Türkiye Çocuk ve Medya Kongresi Bildiriler Kitabı*, (çev. Pınar Şengözer Şiraz), (ed. Hakan Toker), İst: Çocuk Vakfı Yayınları 2013, s.215-222.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları 2008.

Hökelekli, Hayati, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, İst: Dem Yayınları 2009.
<http://yunus.hacettepe.edu.tr>.

Kamiloğlu, Fatma – Yurttaş, Özge U., “Sosyal Medyanın Bilgi Edinme ve Kişisel Gelişim Sürecine Katkısı ve Lise Öğrencileri Üzerine Bir Alan Çalışması”, *İletişim Dergisi*, 21(2014), s.129-150.

Küçükcan, Talip, “Dini Yayıncılıkta İnternet” (Sanal Dini İletişim Açısından Yeni Alanlar ve Yeni Stratejiler), *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi*, Ankara 2005, s.211-220.

Narmanlıoğlu, Haldun, “Sanal Cemaatte Çevrimiçi İnternet”, *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)*, (ed. Mete Çamdereli -Betül Önay Doğan - Nihal Kocabay Şener), İst: Köprü Yay 2015, s.91-105.

Öcal, Mustafa, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Ulaşılması Gereken Hedefler ve Gerçekleşme Oranları”, *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitimi ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*, Kayseri: İBAV Yayınları 1998, s.101-157.

Önal, Ayşe – Demirtaş, Zeynep, “İnternet Kullanımının Eğitim Üzerine Etkilerine Yönelik Lise Öğrencilerinin Görüşleri (Denizli-Çivril Örneği)”, *IV. Sakarya’da Eğitim Araştırmaları Kongresi Bildirileri Kitabı*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi 2015, s.9-17.

Sati A., Mohamed, İnternet İslam: An Analysis of U.S- Based Websites Dedicated to Promoting an İslamic Viewpoint in the Past 9/11 World, Ohio University, 2009.

Solatan, B.A. – Agnes, Mae. D. “The Catholic Church and İnternet Use: An Evolving Perspective From John Paul II To Pope Benedict XVI”, George Town University, Washington D.C., March 27, 2013.

Subrahmanyam, Kaveri, “Ergenlerde Yeni Medya Kullanımının Etkileri/ Sosyal Etkiler ve Beliren Bilişsel Etkiler”, *I. Türkiye Çocuk ve Medya Kongresi Bildiriler Kitabı*, çev. Zeynep Baransel, ed. Zeynep Feride Güder, İst: Çocuk Vakfı Yayınları 2013, s.223-243.

T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, *İnternet Kullanımı ve Aile Araştırması*, Ankara 2008.

T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, *Bilgi Toplumu İstatistikleri-Bilgi Toplumu Stratejisi*, 2009.

Tanyıldızı İmik, Nural “Türk Kültürünün Gençlere Tanıtımında Medyanın Rolü: Hacı Bektaş Veli, Mevlana ve Yunus Emre Üzerine Bir Araştırma”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59(2011), s.101-118.

Vardi, Recep, *İnternet ve İslam: Din Sosyolojisi Açısından Dini Siteler Üzerine Bir Araştırma*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2012.

Vardi, Recep, “İnternette Yer Alan Dini İçerikli Bilginin Güvenilirliği”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2013), s.79-87.

Yılmaz, Hayati, "İçerik, Sunum ve Nitelik Bakımından Türkçe İnternet Sitelerinde Hadis", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,16 (2007), s.63-76.

Nasreddin Hoca Fıkralarının Klasik Arap Mizahı Kaynaklarındaki İzdüşümleri Üzerine Değerlendirmeler

Şener Şahin*

Özet

Hicri II. yüzyıldan başlayıp X. yüzyıla kadar geçen bir sürede, Müslüman kültür ve medeniyetine mensup unsurlar Doğu'ya ve Batı'ya uzanan geniş bir coğrafyada Arap edebiyatının mizah branşında sayısız hikâye üretmiştir. Bu anlatılar özellikle birbirini izleyen müstensihler ya da derleyiciler tarafından zaman zaman kasıtlı olarak dönüşüme uğratılmıştır.

Anadolu havzasında Nasreddin Hoca fıkraları olarak bilinen rivayet külliyyatının hatırı sayılır bir bölümünün konu, kurgu ve mizahi vurgu bakımındanArapça orijinli mizahi anlatılarla büyük ölçüde benzeşmesi hatta bazı örneklerde tamamen örtüşmesi bu makalenin yazılmasını gerektirmiştir. Burada değerlendirmeye konu edilen 20 adet örnek fıkra, Arapça eşdeğerleri ile birlikte, Nasreddin Hoca fıkralarının oluşum, gelişim ve dönüşüm süreçleri hakkında bize yeterli bir fikir verebilecek düzeydedir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Arap Edebiyatı, Mizah, Nasreddin Hoca, Fıkra

The Effects Of Classical Arbc Humor Sources On Nasraddin Hodja Jokes

Abstract

During the beginning of the 2nd century of hijra till the 10th century the elements regarding to Muslim culture and civilization had produced a lot of stories in the sphere of Arabian literature humor in a wide geographical area spread from East to West. These narratives have been changed and deformed from time to time by the consecutive followers or compilers. That matter that a huge amount of literal collection about Nasreddin Hodja regarding to its subject, fantastic origin and humorous emphasise had been in accord with Arabic humour (mizah) in some stories, even been resemble each other's, that all have been a reason of why the present article is written about. The following examples of 20 anecdotes which are analysed here with their Arabic critical of point of view could give enough idea about the processes of formation, progression and transformation of Nasreddin Hodja to our's.

Key Words: Classical Arabic Literature, Humour, Anecdote, Nasraddin Hodja.

* Doç. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (senersahin@hotmail.com)

Din Hoca Fıkralarının Klasik Arap Mizahı Kaynaklarındaki İzdüşümleri Üzerine Değerlendirmeler

1974 yılından itibaren adına ve hatrasına Akşehir’de her yıl “Uluslararası Nasreddin Hoca Şenliği” düzenlenen ve Doğu İslâm zekâsını özel bir ürünü olduğu kabul edilen fıkraların yaratıcısı Nasreddin Hoca’nın (ö.683/ 1284) gerçekte yaşayıp yaşamadığı¹ eğer yaşadıysa doğum yılı, doğum yeri, yaşadığı belde, Timur’la, Sultan Alaaddin’le veya 1. Alaaddin’le çağdaş olup olmadığı gibi tartışma konuları gizemini ve tazeliğini hâlâ korumaktadır.²

Gerçi Suat Kesili’nin, Türkiye Turizm ve Otomobil Kurumu Belleteni’nde “İstanbul’da Gözümüzden Kaçanlar” başlıklı makalesinde vermiş olduğu bir bilgi/kanıt, Nasreddin Hoca’nın otantik, tarihsel bir kişilik olup olmadığı noktasındaki inkârcı yaklaşımı³ iyimser bir yorumla kuvvetli şüphe seviyesine çıkarmıştır.⁴ Ancak yine de Nasreddin Hoca fotoğrafını net bir biçimde görmemizi engelleyen flu zeminler tamamıyla giderilmiş ve pazılı tamamlayacak kilit önemdeki parçalar bulunabilmiş, dolayısıyla da Hoca’nın gerek tarihsel kimliği gerekse mizahının temel kodları üzerine -en azından şimdilik- son söz söylenmiş değildir.

Hayatının önemli bir bölümünü, Türk güldürü geleneğinin tanınmış çehresi Nasreddin Hoca efsanesi etrafındaki bu puslu atmosferi dağıtmak için yaptığı bilimsel çalışmalara adayan, bu maksatla da hem yurt içindeki kaynakları hem de yurt dışındaki kütüphanelerde bulduğu yazma nüshaları inceleyen Türk halk edebiyatı araştırmalarının dev çınarı merhum Pertev Naili Boratav, Nasreddin Hoca’nın adının geçtiği en eski belgenin Ebü’l-Hayr Rûmî’nin 1480’de kaleme aldığı ve 13. yüzyıl alperenlerinden Sarı Saltuk’un menkabelelerini hikâye eden *Saltuknâme* olduğunu tespit etmiştir.⁵ Yine Boratav’a göre

1 Nasreddin Hoca’nın tarihsel kişiliği üzerine bazı değerlendirmeler, Pertev Naili Boratav tarafından 1963’te Oriens/Milletlerarası Şark Tetkikleri Mecmuası’nda (bkz. XVI, 194-223) yapılmıştır.

2 Bu konudaki birkaç tartışma başlığı için bkz. Tokmakçioğlu, *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, Geçit Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 2004, s. 21.

3 Nasreddin Hoca’nın gerçek hayatta yaşayıp yaşamadığının bile tartışma konusu yapıldığı hatırlanmalıdır. *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 7. Nasreddin Hoca’nın biyografisine ait diğer bazı tartışma konuları için bkz. Görkem, İsmail, **Nasreddin Hoca Olgusunun Algılanması ve Anlamlandırılması Üzerine**, *Türkbilgi*, Sayı: 23, 2012.

4 **Türkiye Turizm ve Otomobil Kurumu Belleteni**, Sayı:53/332, Mayıs-Haziran, 1976, s.2. Nasreddin Hoca’nın gerçek hayatta yaşadığı konusunda şüphe içinde olanların Basset, Horn ve Christensen gibi oryantalistler olduğu hatırlanmalıdır. *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, s.38-39.

5 Boratav, Pertev Naili, *Nasreddin Hoca*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 14. Söz konusu eserdeki tek Nasreddin Hoca fıkrası, bilinen Nasreddin geleneğindeki rivayet mahsullerinden oldukça farklıdır. Zira derleyici Ebü’l-Hayr, belirtilen riva-

muhtemelen 16. yüzyılda bir ilk derleme yapılmış, anonim derlemelerin çoğu da buradan kaynaklanmıştır.⁶ İşte bu noktada sormamız gereken kritik bir soru bulunmaktadır: Gerçekten de Nasreddin Hoca'ya aidiyetinden tereddüt etmeyeceğimiz dar veya geniş kapsamlı bir fıkra külliyatından söz edebilir miyiz?"

Belirtmek gerekir ki Pertev Naili Boratav'ın ele geçirdiği, Nasreddin Hoca'ya nispet edilen hacimli ve kronolojik bakımdan en eskiye tarihlenen yazma eser üzerinde bu yönde henüz sadra şifa olacak akademik çalışmalar yapılmış değildir. Hâlbuki Boratav'ın keşfi olan bu nüshadaki hikâyelerin Arap mizah kültürü bünyesindeki paralel örneklerinin -daha doğrusu- orijinlerinin ortaya konulması öncelenmesi gereken akademik hedeflerden biri olmalıdır.

Bu hedef doğrultusunda ileriye dönük bir çalışma niyetimizin bulunduğu- nu ifadeyle birlikte yeniden sadede dönecek olursak, Hoca'ya sarahaten nispet edilen fıkraların yazılı kaynaklarda daha çok görülmeye başlandığı dönem 16. yüzyıldır. 1533'te vefat eden Lâmiû Çelebi'nin *Letâifname* adlı bir fıkra derlemesinde, Hoca'nun 14. yüzyıl sufi şairlerinden Şeyyâd Hamza (ö.749/ 1349) ile ilişkilendirilmesi,⁷ eğer rivayet doğru ise en azından 200 yıllık bir periyotta bu fıkra külliyatının büyük ölçüde şifahi gelenek içinde yaşadığını düşündürmektedir. İki asırlık bu geniş zaman dilimi, nüktedan mizacıyla tanınan Nasreddin Hoca'nun adının efsanevi bir kimliğe bürünmesi için yeterli bir süredir. Öyle anlaşılıyor ki bu süreçte, Hoca'ya ait sınırlı bir güldürü malzemesi, ona ait olmayan rivayetlerle beslenerek daha zengin, ancak saf olmayan bir mizah koleksiyonuna dönüşmüştür.

Kabul etmek gerekir ki pek çok ilim adamı tarafından paylaşılan "*Nasreddin Hoca'ya nispet edilen onca mizahi anlatının gerçek bir tarihsel şahsiyetin başından geçmiş olamayacağı*" tezi her ne kadar sıkça dillendirilse de yeterince delillendirilebilmiş değildir.⁸ İşte tam da bu noktada benim bu incelemeyle ortaya

yette Nasreddin Hoca'yı kerametleri olan mistik bir şahsiyet olarak tanıtmakta ama enteresandır ki bunu -zahirde de olsa- müstehcen içerikli bir kurgu yardımıyla yapmaktadır.

⁶ *Nasreddin Hoca*, s. 14.

⁷ *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 8; *Nasreddin Hoca*, s. 14.

⁸ Yeri gelmişken işaret edelim ki, rahmetli Boratav'ın Boğaziçi Üniversitesi Halkbilimi Yıllığı'nda yayımlanan (1975) "**Nasreddin Hoca Fıkraları İçin Bir Kaynak Kitap Tasarısı**" projesi, Nasreddin geleneğinin tam bir metin toplamını bir araya getirme yönünde atılmış çok mühim ve hayırlı bir adımdır. Kendisi bu projenin ayrıntılarını metinde itinalı bir dille anlatmıştır, ancak kanaatimizce tamamen yazmalara odaklanmış bu projede Hoca'ya atfedilen fıkraların Arap kaynaklarındaki durumunun incelenmesi konusu bütünüyle göz ardı edilmiş gibidir. Ya da bir başka ifade ile söz konusu proje "Nasreddin Hoca fıkralarının orijini" meselesini bir odak noktası olarak belirlememiş, muhtemelen bu yüzden de üç ayrı dizide gösterilmesini önerdiği çeşitlenmelerin üçüncü kategorisinde şu ifade kullanılmıştır:

koymak istediğim temel husus, yerli ve yabancı Nasreddin Hocaların değişik noktaldaki fikir ve yargılarını şimdilik bir kenara bırakarak, sadece, kimi kaynaklarda Nasreddin Hoca'ya ait olduğu belirtilen (iddia edilen) metinlerin hiç de azımsanmayacak bir bölümünün daha eski bazı Arap kaynaklarında başka fıkra kişilerine nispet edildiğini ortaya koymaktan ibaret olacaktır.

Bu maksatla araştırmamda, güvenilirlik açısından en iyi durumda olduğunu düşündüğüm modern bir derlemeyi, Erdoğan Tokmakçioğlu'nun *Bü-tün Yönleriyle Nasreddin Hoca* adlı eserini baz alacağım. Zira iki yıl süren taramaları neticesinde 600 adet Nasreddin Hoca fıkrasını tespit ettiğini belirten⁹ Tokmakçioğlu, kitabının üçüncü baskısına yazdığı önsözde:

(...) Bazı fıkralar daha derlemiş olmama rağmen, bunları yüzde yüz Nasreddin Hoca'ya ait olduklarına kanaat getiremediğimden kitaba almadım.¹⁰

demekte, böylece akademik bir araştırmaya "konu adayı" olma noktasında araştırmacıya güven vermektedir. Kitabının 2004'te yapılan 4. Baskısında toplam 400 fıkra bulunduğu göz önüne alınırsa, Tokmakçioğlu'nun 13 yıl zarfında eleme işlemi neticesinde 200 fıkrayı daha ayıkladığını söyleyebiliriz. Ancak yine de bu seleksiyonda bazı kaçaklar bulunduğunu ifade etmemiz gerekir. Zira bazı fıkraların esasen Nasreddin Hoca'ya ait olmadığı, muhtevastındaki kimi unsurlardan bile rahatça anlaşılabilir: Hoca'nın, gözlük gibi modern hayatın icaplarından olan bazı nesnelere ilişkilendirilmesi¹¹ ya da Timur-la diyalogunda olduğu gibi bazı anakronizm sorunları gibi.

Belirtmek gerekir ki Nasreddin Hoca fıkralarının sayısı en geniş derlemelerde bile 500 rakamına ulaşmaktadır. Titiz davranma gayreti içine giren bazı derlemeciler ise bu rakamı kendi belirledikleri kriterlere bağlı kalarak daha da aşağı çekmektedir. Mesela Eflatun Cem Güney'in derlemesinde bu sayının özellikle kaba mizah kapsamına giren malzemenin ciddi manada aforoz edilmesiyle 229'a indirildiğini görebiliriz.¹²

Eleme mekanizması, bazen fıkra malzemesinin içeriğinin muhayyel Nasreddin Hoca imajına uymaması, bazen de dinsel ve sosyal normlarla bağdaş-

3. Üçüncü bir dizide Türkçe'den gayri dillerde Nasreddin Hoca'nın adına bağlı olarak anlatılan fıkraların çeşitlenmeleri sıralanacaktır.

Dikkat edilirse bu kategoriye dâhil edilen çeşitlenmeler başka dillerde kaleme alınmış olsalar da sonuçta yalnızca Nasreddin ismine bağlanan anlatıları kapsamaktadır. *Nasreddin Hoca*, s. 54.

⁹ *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 12.

¹⁰ *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 5.

¹¹ "Gözlük" fıkrasında olduğu gibi, *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 212 (189 nolu fıkra).

¹² Boratav'a göre Eflatun Cem Güney, derlemesini, eski derlemelerde bulunmayan yepyeni nüktelerle zenginleştirmiştir. *Nasreddin Hoca*, s. 39.

maması gerekçesiyle çalıştırılmıştır.¹³ Son kapsamlı derlemesinde 400 rakamını tespit eden Tokmakçıoğlu'nun aşağıdaki değerlendirmesi önemlidir:

Nasreddin Hoca fıkralarının anlatılması Anadolu'da bir gelenek halinde. Öylesine yaygın bir gelenek ki, aslında onun olmayanlar bile (çoğu böyledir) ona yakıştırılmış, Hoca'nın fıkrasıymış gibi anlatılagelmiş. Anlatılagelmiş diyoruz, çünkü eğer günümüzde bu fıkralarla karşı karşıyaysak bu durumu yazıya değil söze borçluyuz. İşin içine daha çok yazı değil de söz girince elbette ki insan hafızasının, yaratıcı hayal gücünün azizlikleri çoğalıyor; gerçek Nasreddin Hoca, yerini bugün fıkralarında karşı karşıya olduğumuz Nasreddin Hoca'ya bırakıyor.¹⁴

(...) 30-40 fıkrayla yola çıkan gerçek Nasreddin Hoca, günümüze gelinceye kadar çığ gibi büyür, mahallilikten evrenselliğe dönüşür ve yüzlerce fıkrasıyla günümüz Nasreddin Hoca'sı çıkiverir karşımıza.¹⁵

Öyle anlaşılıyor ki Hoca'nın efsanevi kişiliği ve nüktedanlığı, müteakip dönemlerde farklı râvi ve müstensihlerin de katkısıyla üretilen pek çok mizah ürününün ona nispet edilmesinin yolunu açmıştır. Hatta bu temayül, yakın zamanlardaki fıkra üreticilerinin iştahlarına da hitap edecek ölçüde yaşatılmaya devam etmiştir. Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun ifadesiyle "Yakın zamanda bir gün Hoca otobüse, dolmuşa da binecek, taksiye de binmek isteyecek mutlaka".¹⁶ Zaten son yıllarda yapılan birkaç araştırmanın konusu da Hoca'nın çok daha modern zamanlara yapılmış başarılı uyarlamalarını gözler önüne seriyor¹⁷ ve ilgili materyali endüstrileşen toplum yapısı ve bilgisayar teknolojileri bağlamında irdeleyor.

A. Problem ve Yöntem

Esasen belirli bir hikâyenin farklı şahsiyetlere isnat edilerek anlatımı meselesi, Arap nevâdir (fıkra) geleneğinde sıkça rastlanılan bir sorunsalı işaret etmektedir. Birçok kadim Arap fıkrasında hikâyenin özü aynı kalırken, bilhassa

¹³ Nasreddin Hoca'nın saflığını konu edinen rivayet malzemesinin eleştirisi için bkz. Doğan Kaya; **Nasrettin Hoca saf birisi miydi?** "Nasreddin Hoca 800 Yaşında" adlı sempozyumda (İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul, 24-25 Ekim 2008) sunulan bildiri.

¹⁴ *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 13-14.

¹⁵ *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 17.

¹⁶ Gölpinarlı, Abdülbaki, *Nasreddin Hoca*, İstanbul, 1961, s.12-13.

¹⁷ Bkz. Aslan, Ferhat, **Sanal Kültür Ortamında Güncellenen Nasreddin Hoca Fıkraları**, Turkish Studies, c.6/4, 2011, s.39-60; Özdemir, Nebi, **Sanal Kültür Ortamında Nasreddin Hoca**, 21. Yüzyıllı Nasreddin Hoca ile Anlamak, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2009; Tan, Nail, **Günümüzde Yaratılan Nasreddin Hoca Fıkraları**, *Derlemeler-Makaleler: 4 Halk Gülmecesi (Mizah) Halk Tiyatrosu*, Ankara, 2007, s.28-37; Ekici, Metin, **Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme**, *Millî Folklor*, Sayı: 79, Kış-2008, s.70-77.

ana figürler radikal değişikliklere uğramaktadır. Bu şekilde farklı varyantları bulunan belirli bir rivayetin orijinine ulaşmak için, bir yöntem olarak, yazılı kaynaklarda kronolojik bir taramaya gidilmesi kaçınılmaz görünmektedir.

İncelememiz bizi Nasreddin Hoca üzerinde uzmanlaşan bazı araştırmacıların, Hoca'ya nispet edilen fıkraların orijini ile ilgilenmeyi temel bir sorun olarak görmedikleri noktasına da ulaştırmaktadır.¹⁸ Sözelimi Ahmet Kudsi Tecer, *İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı "Nasreddin Hoca" maddesinde şöyle demektedir:

Asıl mesele bu fıkraların teşekkülünde kullanılan unsurların şu veya bu kaynaktan gelmiş olması değil, bu unsurların başlangıçta gerçek bir şahsiyetten hareketle beraber, halk muhayyilesinin folklor sahasında efsaneleştirdiği bir şahsiyet etrafında teşekkül etme keyfiyetidir. Şu halde mühim olan menşe meselesi değil, bu efsaneleşen şahsiyetin teşekkülü meselesidir.¹⁹

Bu konuda Tokmakçıoğlu'nun görüşleri de Tecer'inkilerini destekler mahiyettedir:

16. asırdan bu zamana kadar eski yazmalarda bu fıkralara rastlanır. Bu yazma kaynakların fihristi şimdiye kadar yapılmamıştır. Dolayısıyla hangi fıkraların asırlar boyunca ağızdan ağza türlü değişmeler ile devam edegeldiğini, hangilerinin sonradan bunlara katılmış olduğunu ayırt edecek durumda değiliz. Hâlbuki zamanımıza gelindikçe, bilhassa kitap baskıları başladıktan sonra fıkralarının sayısının arttığı, bugün bunların beşyüze yaklaştığı görülüyor. Şu halde birçok fıkralar ya zaman içinde teşekkül etmiş veya sadece diğer fıkra kaynaklarından iktibaslar yapılmıştır.²⁰

Her ne kadar folklor bilimcilerimizin bazıları meselenin bu konuda bir ayıklama ameliyesine gidilemeyecek ölçüde çetrefil bir hal almış olduğundan hareketle bunu beyhude bir çaba olarak görse de, yine de Tecer son tahlilde bu zümreden ayrılmakta ve aşağıdaki yorumuyla bize bir yöntem de önermektedir:

Bilhassa yazmalarındaki fıkraların toplanarak iktibaslarının belirtilmeye çalışılması Nasreddin Hoca fıkralarının hususiyetini meydana çıkartmak için esastır. Çünkü iktibas edilen fıkralara da az veya çok başarı ile bu hususiyet verilmeye çalışılmıştır.²¹

¹⁸ Boratav'a göre Nasreddin Hoca'nın tarihsel kişiliğine ilişkin şüpheler karşısında bir tarihçi ile bir folklorcunun takınacağı tutum farklı olabilir. Ancak Türk aydınları için bu halk filozofunun gerçek kişiliği etrafındaki sis atmosferinin dağıtılması milli bir görev telakki edilmelidir. *Nasreddin Hoca*, 23.

¹⁹ Tecer, Ahmet Kudsi, *İslam Ansiklopedisi*, IX, 109-114.

²⁰ *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 49.

²¹ *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 49.

Tecer'in burada önerdiği, klasik yazılı kaynaklardan hareketle "fıkraların ik-tibaslarının belirtilmeye çalışılması" meselesi bizi motive eden bir çıkış noktasıdır. Peki bu iş nasıl yapılacaktır?

Elbette Nasreddin Hoca fıkralarının orijinine inmek ya da yazılı en eski ör-neklerini görebilmek için yapılması gereken şey, ortaçağ boyunca Anadolu sahasında tedavül eden *edeb* literatürüne ait zengin bir kaynak külliyyatını ta-ramaktan ve bunlarda tespit edilen metinler ile Nasreddin Hoca fıkralarının metinleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaktan geçmektedir. Bu maksatla ben araştırmamda İslamiyat sahasında şimdilik en kapsamlı dijital kütüphane hizmetini veren ŞÂMİLE programından yararlanacağım.

Metinler arası ilişkileri daha net ortaya koyabilme adına ise, önce belirli bir Nasreddin hoca fıkrasının Tokmakçioğlu derlemesindeki Türkçe versiyonuna yer verecek, akabinde aynı konulu fıkranın Nasreddin hoca'nın yaşadığı dö-nem öncesine ait *edeb* literatüründeki Arapça versiyonunu zikredeceğim. Daha sonra da iki metin arasındaki karakter, kurgu ve öğeler bakımından benzeşen ve ayrışan hususlara dair bazı değerlendirmelerde bulunacağım.

Bu arada Nasreddin Hoca fıkralarının Türkçe versiyonunun Tokmak-çioğlu referanslarına dipnotta hem sayfa bazında hem de fıkrası sırası itibarıyla işaret edecek, ayrıca fıkrası başlıklarını da yine dipnotta parantez içinde belirtileceğim (1 no'lu fıkrası: "YE KÜRKÜM YE" gibi). Kuşkusuz bununla, tespit edilen fıkrası malzemesi içerisinde özellikle Anadolu'da popüler hale gelmiş "Kazan Do-ğurdu", "Hırsızın Hiç Mi Suçu Yok", "Bilenler Bilmeyenlere Anlatsın" fıkrası gibi meşhur rivayetlerin değerlendirmeye tabi tutulduğuna dikkat çekmeyi amaçlamaktayım.

Son olarak işaret etmeliyim ki, fıkraların Arapça versiyonlarının Türkçe'ye çevirisinde metne motamot bağlı kalmak yerine, temanın ruhuna uygun biçimde kısmen serbest bir çeviri modelini benimsedim. Kanaatimce bu, metinle-rarası karşılaştırmaya dayalı da olsa, konusu popüler mizah olan bir çalışmanın ruhuna da uygun bir yöntemdir.

B. Nasreddin Hoca Fıkraları ile Orijinleri Olan Arapça Metinler Arasın-da Karşılaştırma ve Değerlendirilmeler

Fıkra: 1/a (Türkçe versiyonu)

Hoca kendisine gönderilen bir okuntu (davetiye) uyarınca bir ziyafete git-miş. Ancak aceleden olacak üstünde gündelik, eski elbiseleri varmış. Bu yüz-den kendisine pek aldırış eden olmamış. Rahmetli, bir yolunu bulup doğru evine gitmiş ve zengin işlemeli, bayramlık kürkünü giyip dönüp gelmiş ziyafete... Gelmiş ki, kendisine büyük bir itibar edip başköşeye oturtmuşlar. Yemek vaktinde sofrada en iyi yeri ona vermişler. Yemek gelince Hoca, hemen kürkü-nün yakasını çorba kâsesine daldırıp: "Ye kürküm ye, ye kürküm ye!" demeye başlamış... Duyanlar şaşırıp sormuşlar:

—
yrola Hocam, ne yapıyorsun, hiç kürk yemek yer mi?

Ha

Hoca:

—
demki, demiş, bütün izzet ikram kürküne, yemeği de o yesin bari!²²

Ma

Fıkra: 1/b (Arapça versiyonu)

دَعِيَ الْأَعْمَشُ إِلَى عَرَسٍ فَتَشَرَ فَرَوْتَهُ، ثُمَّ جَاءَ فَرَدَّهُ الْحَاجِبُ فَرَجَعَ فَلَبِسَ قَمِيصًا وَإِزَارًا
وَجَاءَ. فَلَمَّا رَأَى الْحَاجِبُ أَدْنَى لَهُ فَدَخَلَ. وَجَاءُوا بِالْمَائِدَةِ فَبَسَطَ كُمَهُ عَلَى الْمَائِدَةِ وَقَالَ
"كُلْ! فَإِنَّمَا أَنْتَ دُعِيتَ لَيْسَ أَنَا!" وَقَامَ وَكَمْ يَأْكُلُ.

Çeviri: Bir düğüne çağrılan A'meş²³ (ö.148/765) postunu üzerine alıp davete icabet etmiş. Ancak kapıcı onu bu halde görünce içeri almamış. A'meş eve dönmüş, bu defa üzerine bir gömlek ve elbise giyiniş yeniden oraya gitmiş. Kapıcı da kendisini içeri kabul etmiş.

Derken ortaya sofraya getirilmiş. A'meş hemen elbisesinin yenini sofranın üzerine yayarak "Ye bakalım" demiş, "besbelli ki ziyafete davet edilen sensin, ben değil!" Sonra da kalkıp yemek yemeden oradan ayrılmış.²⁴

Değerlendirme: Türkçemizde hala yaygın biçimde kullanılan "Ye kürküm ye" ifadesine/deyimine kaynak teşkil eden bu hikâyenin orijini olarak verdiğimiz metin esasen bir A'meş nüktesidir. A'meş mizantrop kişilik yapısıyla temayüz eden, bu yapının gereği olarak da yönelttiği iğneli eleştirileriyle çevresindeki insanları bunaltan tarihsel bir kişiliktir. Önce iki kurguyu standart unsurları açısından irdeleyelim:

- ✓ Fıkra kişisi bir yemeğe davet edilir, icabet eder.
- ✓ Davette beklediği ilgiyi göremez ya da kapıdan çevrilir.
- ✓ Geri dönüp gösterişli bir kıyafet giyerek tekrar gelir.
- ✓ Bu defa büyük bir ihtiramla karşılanır.
- ✓ O da "ye kürküm ye" diyerek yemeği elbisesine yedirir.

İki fıkra rivayeti arasında çok temel farklılıklar bulunmaktadır: Ameş versiyonunda A'meş, üzerine sıradan bir post ya da eski bir kürk almıştır. Hoca versiyonunda ise Hoca aceleden dolayı üzerine özenli bir kıyafet giyememiştir. A'meş kapıcı tarafından kapıdan çevrilirken Hoca için böyle bir engel söz ko-

²² Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca, s. 132 (5 no'lu fıkra: YE KÜRKÜM YE)

²³ Ebû Muhammed Süleyman b. Mihrân el-A'meş (öl.765): Hazırcevaplılığı ve nüktedanlığı özel araştırmalara konu olmuş; Kûfe'de zamanının hadis, kıraat ve ferâiz sahalarındaki en yetkin ismi.

²⁴ İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec, *Ahbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn*, nşr. İrfân Muhammed Hammûr, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 2006, s. 66-67.

nusu değildir. O, davetlilerden yana umduğu ilgiyi göremediği için ora-dan kendisi ayrılmıştır. Üzerlerine yeni elbiselerini giydiklerinde A'meş kapıcı tarafından hürmetle karşılanıp içeri kabul edilirken, Hoca da davetlilerce büyük iltifatlara mazhar olmaktadır.

Düğün meclisindekilere ders vermek zamanı geldiğinde ise A'meş bunu kimseye muhatap olmadan sadece kendi rolünü oynayarak yapmakta, sonrasında meclisi terk ederek mizanrop kişiliğine uygun bir protestoda bulunmaktadır. Hoca ise daha sosyal bir kişiliktir. O yüzden fıkranın inşasında rol alan rivayetçilerin, fıkranın sonunda hoca ile davetliler arasında mini bir diyalog yaratmış olmaları mantıklı görünmektedir. "Hayrola Hocam, ne yapıyorsun, hiç kürk yemek yer mi?" sorusu anlatımı dramatik zirveye taşıyan cümledir, buna cevap teşkil eden cümle ise dinleyicide duygusal boşalmayı sağlayan finaldir.

Fıkra: 2/a (Türkçe versiyonu)

Rahmetli bir gün vaaz vermek için kürsüye çıkmış. Cemaate:

- Ey cemaati müslimin, demiş, benim ne söyleyeceğimi biliyor musunuz?

Cemaat bir ağızdan cevap vermiş:

- Bilmiyoruz!
- Madem bilmiyorsunuz, o halde boşuna konuşmayayım diyen Hoca kürsüden o an inivermiş...

Ertesi gün gene sormuş aynı soruyu, bu kez cemaat:

- Biliyoruz! diye cevap vermiş.

Hoca:

- Madem, demiş biliyorsunuz, konuşmama hacet yok! Ve kürsüden gene inmiş...

Üçüncü gün Hoca cemaate aynı soruyu sormuş. Bu kez kimi "biliyoruz", kimi "bilmiyoruz" demişler.

O zaman hoca şöyle konuşmuş:

- O halde bilenler bilmeyenlere anlatsın!

Ve kürsüden inmiş.²⁵

Fıkra: 2/b (Arapça versiyonu)

صَعَدَ أَبُو الْعَبَّاسِ مِنْ مَنَابِرِ الطَّائِفِ، فَحَمَدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ "أَمَا بَعْدُ" فَارْتَجَّ عَلَيْهِ فَقَالَ "أَتَدْرُونَ مَا أُرِيدُ أَنْ أَقُولَ لَكُمْ؟" قَالُوا "لَا" قَالَ "فَمَا يَنْفَعُكُمْ مَا أُرِيدُ أَنْ أَقُولَ لَكُمْ" ثُمَّ نَزَلَ.

²⁵ Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca, s. 153-54 (54 no'lu fıkra: BİLENLER, BİLMİYENLER)

قَلَمًا كَانَ فِي الْجُمُعَةِ الثَّانِيَةِ صَعَدَ الْمَنْبَرِ وَقَالَ "أَمَا بَعْدُ" فَارْتَجَّ عَلَيْهِ فَقَالَ "أَتَدْرُونَ مَا أُرِيدُ أَنْ أَقُولَ لَكُمْ؟" قَالُوا "نَعَمْ" قَالَ "فَمَا حَاجَتُكُمْ إِلَيَّ أَنْ أَقُولَ لَكُمْ مَا عَلِمْتُمْ" ثُمَّ نَزَلَ. قَلَمًا كَانَتْ الْجُمُعَةُ الثَّلَاثِيَّةُ قَالَ "أَمَا بَعْدُ" فَارْتَجَّ عَلَيْهِ فَقَالَ "أَتَدْرُونَ مَا أُرِيدُ أَنْ أَقُولَ لَكُمْ؟" قَالُوا "بَعْضُنَا يَدْرِي وَبَعْضُنَا لَا يَدْرِي" قَالَ "فَلْيُخْبِرِ الَّذِي يَدْرِي مِنْكُمْ الَّذِي لَا يَدْرِي" ثُمَّ نَزَلَ.

Çeviri: Ebü'l-'Anbes es-Saymerî (ö. 275/888), Tâif'te Cuma hutbesi irat etmek üzere minbere çıkmış. Hamdele ve salveleyi müteakip "İmdi muhterem cemaat..." dedikten sonra konuşacağı şeyleri unutmuş. He-men toparlayıp "Size ne söyleyeceğimi biliyor musunuz, muhterem ce-maat?" deyivermiş. Cemaat "Bilmiyoruz" deyince de "O halde benim an-latacaklarımın size herhangi bir faydası dokunmaz" deyip minberden inmiş.

İkinci hafta yine minbere çıkmış. Hamdele ve salveleden sonra tekrar konuyu unutup "Bu sefer ne söyleyeceğimi biliyor musunuz?" diye sor-muş. Cemaatten bu defa "Biliyoruz" yanıtını alınca "Demek ki sizin be-nim söyleyeceklerime ihtiyacınız yok!" demiş ve yine minberden inmiş.

Üçüncü Cuma'da da aynı sahne yaşanmış. Ebü'l-'Anbes "Peki şimdi söyleyeceklerimi biliyor musunuz?" deyince bu sefer kendisini köşeye sı-kıştırmak isteyen cemaat "Bazımız biliyor, bazımız bilmiyor" şeklinde ya-nıt vermiş. Bunun üzerine Ebü'l-'Anbes "O halde bi zahmet bilenler bil-meyenlere anlatıversin!" demiş ve yine minberden inmiş.²⁶

Değerlendirme: Nasreddin Hoca'ya nispet edilen ve Anadolu coğrafyasında yaygın biçimde tedavül eden bu meşhur fıkranın özgün biçimine Hoca'nın vefatından yaklaşık üç buçuk asır öncesine tarihlenen bir edep kaynağında, *el-Ikdü'l-ferîd'* de tesadüf etmekteyiz. Hikâyenin ana kahramanı başlangıçta kadılık yapmasına rağmen şiir ve mizah konusundaki yetenekleri sayesinde Abbasi halifesi Mütevekkil Alellah'ın gözüne girmeyi başararak saray nedimliğine kadar yükselen Ebü'l-'Anbes es-Saymerî'dir (ö. 275/888). Hikâyede verilen bilgilerden anlaşıldığına göre Ebü'l-'Anbes, muzip ve nüktedan karakterinin gereği olarak cemaate takılmaktan büyük bir keyif almaktadır.

Hikâyenin Ebü'l-'Anbes versiyonu ile Nasreddin Hoca versiyonu arasında kurgunun çatısı bakımından neredeyse birebir örtüşme söz konusudur. Tek farkla ki, Ebü'l-'Anbes'in minbere üç Cuma peşpeşe çıktığı ifade edilmek-te, Nasreddin Hoca'nınsa vaaz için kürsüye çıkışları birbirini takip eden üç gün içinde gerçekleşmektedir.

Fıkra: 3/a (Türkçe versiyonu)

²⁶ İbn 'Abdi Rabbih, *el-'Ikdü'l-ferîd' (I-IX)*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha, Dârü'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1983, IV, 232.

Hoca komşusundan bir gün ödünç kazan istemiş. Birkaç gün sonra elinde ufak bir tencereyle komşusunun kapısını çalmış ve:

— Şu tencereyi al, demiş, senin kazan doğurdu!

Adam memnun, almış tencereyi.

Aradan epey uzun zaman geçmiş. Komşusu bakmış kazandan haber yok, Hoca'ya gidip sormuş:

— Hocam bizim kazandan ne haber?

Hoca:

— Başın sağolsun, demiş, kazan öldü.

Adam:

— Nasıl olur, demiş, hiç kazan ölür mü?

Hoca:

— Be köftehor demiş, doğurduğuna inanıyorsun da öldüğüne niye inanmıyorsun?!²⁷

Fıkra: 3/b (Arapça versiyonu)

قَالَ أَشْعَبُ: جَاءَتْنِي جَارِيَةٌ بَدِينَارٍ، وَقَالَتْ هَذِهِ وَدَيْعَةٌ عِنْدَكَ. فَجَعَلْتُهُ بَيْنَ ثَنِي الْفِرَاشِ.
فَجَاءَتْ بَعْدَ أَيَّامٍ فَقَالَتْ: يَا أَبِي الدِّينَارِ فَقُلْتُ: ارْقِعِي الْفِرَاشَ وَخُذِي وَكِدَهُ. وَكُنْتُ تَرَكْتُ
إِلَى جَنْبِهِ دَرِهَمًا فَتَرَكْتُ الدِّينَارَ وَأَخَذْتُ الدَّرِهَمَ. وَعَادَتْ بَعْدَ أَيَّامٍ فَوَجَدْتُ مَعَهُ دَرِهَمًا
آخَرَ فَأَخَذْتُهُ. وَعَادَتْ فِي الثَّلَاثَةِ كَذَلِكَ. فَلَمَّا رَأَيْتَهَا فِي الرَّابِعَةِ بَكَيتُ فَقَالَتْ "مَا بِيَكِيكَ؟"
قُلْتُ "مَا تَدِينَارُكَ فِي النَّفَاسِ". قَالَتْ "وَكَيْفَ يَكُونُ لِلدِّينَارِ نَفَاسٌ؟" قُلْتُ "يَا فَاسِقَةٌ!
تُصَدِّقِينَ بِالْوَلَادَةِ، وَلَا تُصَدِّقِينَ بِالنَّفَاسِ!?"

Çeviri: Eş'ab anlatıyor: Cariyenin biri bana bir dinar getirip "Bu sende emanet kalsın" demişti. Ben de onu alıp yatağımın altına koydum. Kadın birkaç gün sonra gelip "Kurban olayım, şu benim dinarı versene" dedi. Ben de "Yatağı kaldırı, 1 dinarın orada, ayrıca yanındaki bozuk parayı da (dirhemi) senin dinar doğurdu haberin olsun" dedim. Kadın yatağı kaldırıp benim oraya bıraktığım bozuk parayı aldı, kendi 1 dinarını ise bırakıp gitti. Aynı sahne birkaç kere daha yaşandı, kadın her defasında benim oraya bıraktığım ufak paraları alıp gidiyordu. Dördüncü defa kadın yine parasını istemek üzere geldiğinde ben bu defa hemen ağlıyor gibi rol yaptım. "Hayırdır, niye ağlıyorsun?" dediğinde, "Senin dinar lohusalığını çıkaramadan rahmetli oldu da!" dedim. Öfkelenen kadın "Süphanallah! Paranın lohusa kaldığı nerede görülmüş?!" diye çıkışınca ce-vabı yapıştırdım: "Şıllık! Paranın doğurduğuna inanıyorsun da lohusalığına niye inanmıyorsun?!"²⁸

²⁷ Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca, s. 193 (146 no'lu fıkra: KAZAN)

²⁸ el-Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn, *Nesrî'd-dür fi'l-muhâdarât (I-VII)*, thk. Hâlid Abdül-ğani Mahfûz, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2004, V, 213; et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Besâîr ve'z-zehâir (I-IX)*, thk. Vedâd el-Kâdî, Dârü Sâdir, 1.

Değerlendirme: Yerli fıkra dünyamızdaki popülerliği sebebiyle, Nasreddin Hoca'nın kişiliğiyle özdeşleşen fıkraların en meşhurlarından biri olan bu mizahi anlatının köklerini 11. yüzyılın ilk çeyreğinde, hepsi de birbirine çok yakın tarihlerde vefat etmiş olan üç müellifin mizah derlemelerinde rastlamaktayız. Fıkranın Anadolu versiyonu ile Arap versiyonu arasında bazı kurgusal farklılıklar dikkat çekse de, esasen hikâyenin özü ve teması itibarıyla aynı olduğu görülmektedir: tasarımı dolandırma.

Yerli fıkrada Hoca, kazanı kendisi ödünç istemeye giderek alır,²⁹ Arap versiyonda ise bir cariyeye Eş'ab'a gelerek parayı emanet bırakır. Her iki ödünç nesnenin daha küçük form ve birimlerinin (kazan için tencere, dinar için dir-hem) bulunması anlamlıdır, zira bunlar muhatapları tuzağa çekmek için şimdilik kullanılacak uygun birer yemdir.

Kazanın ve dinarın öldüğünün açıklanması her iki fırsatçı emanet sahibi için de şoke edici bir durumdur. Bu yüzden Nasreddin Hoca bu trajik haberi "Başın sağolsun" giriş cümlesiyle, Eş'ab da ağlıyormuş gibi yaparak sahte bir hüznün havası içinde yumuşatmaya çalışarak verir. Beklenen itirazlar yapıldığında Nasreddin Hoca'nın da Eş'ab'ın da elinde oldukça güçlü argü-manlar vardır. Bu yüzden hoca tuzağa düşen komşusuna "Be köftehor" şeklinde seslenmekte beis görmezken; Eş'ab da cariyeye -sosyal statüsüne uygun biçimde- "Be şillik" diye hitap etmekten büyük keyif alır.

Fıkra: 4/a (Türkçe versiyonu)

Hocanın eşeği çalınmış. Durumu yana yakıla komşularına anlatmış. Kimi "Hırsız eşeğini götürürken neredeydin!"; kimi "O kadar ince kapı olur mu?"; kimi "Kapıya sağlam bir kilit takmak gerek!" demiş. Sözü'nün kısası her kafadan bir ses çıkmış. Sonunda hoca dayanamamış:

-Yahu, demiş, insaf edin, kabahat hep bende mi, hırsızın hiç mi günahı yok?!³⁰

Fıkra: 4/b (Arapça versiyonu)

سَرَقَ لِبَعْضِهِمْ بَعْلًا، فَقَالَ بَعْضُ إِخْوَانِهِ: أَلَدَنْبُ لَكَ لِإِهْمَالِكَ أَمْرِكَ، فَقَالَ الْآخَرُ: أَلَدَنْبُ
لِغُلَامِكَ لِقَلَّةِ تَفَقُّدِهِ لِمَنْزِلِكَ، وَقَالَ الْآخَرُ: أَلَدَنْبُ لِسَائِسِكَ حِينَ غَابَ عَنِ إِصْطِبَلِكَ. فَقَالَ
صَاحِبُ الْبَعْلِ: فَالْصَّ إِذَا أُبْرؤْنَا مِنَ الدَّنْبِ!

Baskı, Beyrut, 1988 V, 195; el-Husrî, el-Kayrevânî, *Cem'ül-cevâhir fi'l-mülâh ve'n-nevâdir*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dârü'l-cil, Beyrut, 1987, s.199 .

²⁹ Bu Arapça versiyonun *Cem'ü'l-cevâhir*'de yer alan çeşitlemesinde, karısına ait parayı saklama teklifi bizzat Eş'ab'tan gelmektedir ki, tamahkârlığıyla bilinen Eş'ab'ın böyle bir kumpası en başından tertip etmiş olması onun fırsatçı kişiliğiyle de güçlü bir biçimde örtüşmektedir. *Cem'ü'l-cevâhir*, s.199.

³⁰ *Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 162 (76 no'lu fıkra: YA HIRSIZ?!)

Ceviri: Bir adamın katırını çalınmış. Dostları konuşmaya başlamış: “Suç sende arkadaşım, ihmalkâr davranmamalıydın!” Bir diğeri “Bence suç, evine yeterince göz kulak olmayan uşağında!” Bir diğeri “Asıl suç seyisin! Ahır-dan ayrılmaması gerekirdi!”

Çalınan katırın sahibi bu sözlerin tümünü dinledikten sonra demiş ki: “Dediklerinize bakılırsa en masumumuz hırsız!”³¹

Değerlendirme: Özündeki mesaj Anadolu insanınca “Hırsızın hiç mi suçu yok?” biçimindeki veciz bir soru cümlesiyle muhataba iletilen bu fıkra Nasreddin Hoca’dan yaklaşık üç asır önce Arap kaynaklarında yerini almış bir klasik metindir. Hikâye kişisi tespit edebildiğimiz kadarıyla anonim bir karakter olup sosyo-ekonomik bakımdan üst düzey bir tabakaya mensuptur. Zira suçlamalar sırasındaki detaylar bize adamın bir mâlikâne sahibi olduğunu, uşaklarının yanı sıra atların terbiyesi için özel bir elemana (seyise) da sahip bulunduğunu göstermektedir.

Gerek fıkranın Arap versiyonunda gerekse Hoca versiyonunda komşular eşeği/katırını çalınan fıkra kişisine üç ihmal sebebiyle üç suçlama yöneltmektedir. Her iki versiyonda da suçlamaların ilki doğrudan kahramanı hedef almaktadır. Diğer iki suçlama nispeten dolaylı suçlamalardır.

İki fıkra arasındaki en temel fark ise final cümlelerinde ortaya çıkmaktadır. Nasreddin Hoca versiyonunda hikâye kahramanı o bildik karşı çıkışı yapar ve doğrudan gerçek suçluyu, hırsıza işaret eder: “İnsaf edin, kabahat hep bende mi, hırsızın hiç mi günahı yok?!”

Hâlbuki fıkranın Arap versiyonunda bu işaret dolaylıdır. Fıkra kişisi burada son derece zarif bir kinaye yapmaktadır: “Dediklerinize bakılırsa en masumumuz hırsız!”

Fıkra: 5/a (Türkçe versiyonu)

Hoca sabahleyin kasaba uğrayarak akşama karısı yahni yapsın diye iki okka ciğer alıp götürmüş eve vermiş. Olacak ya, öğlen Hoca’nın karısı-na misafir gelmiş, kadın da ciğerleri bir güzel pişirip misafirine ziyafet çekmiş... Akşam olup Hoca eve gelince sormuş:

— Hatun ciğer yahnisini pişirdin mi?

Kadın süklüm püklüm:

— Sorma Hoca, demiş, ciğeri kedi yedi.

³¹ el-İsfehânî, Râgıb, *Muhâdarâtü'l-üdebâ* (I-V), nşr. Riyâd Abdulhamîd Murâd, Dâri Sâdir, 1.Baskı, Beyrut, 2004, II, 212; *Nesri'd-dür*, VII, 184; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdü-niyye* (I-X), Dâri Sâdir, nşr. İhsân 'Abbâs, Bekr 'Abbâs, 1. Baskı, Beyrut, 1996, IX, 460.

Hoca hemen kediyi yakalamış. Zavallı hayvan bir deri bir kemik... Kantarı alıp kediyi tartmış... Bir bakmış ki iki okka! Dönmüş karısına:

- Hatun, hatun, kedi iki okka geldi... Tarttığım ciğer ise kedi nerde?
Yok, bu bizim kedi ise ciğer nerde?!³²

Fıkra: 5/b (Arapça versiyonu)

قَدْ أَحْسَنَ الَّذِي سَأَلَ امْرَأَتَهُ عَنِ اللَّحْمِ فَقَالَتْ: "أَكَلَهُ السَّنُورُ". فَوَزَنَ السَّنُورَ ثُمَّ قَالَ
"هَذَا اللَّحْمُ، فَإَيْنَ السَّنُورُ؟"

Ceviri: Şu rivayette hikâye kahramanı ne kadar doğru bir mantık kullanmıştır: Adamın biri karısına eti nereye sakladığını sorar. Karısı "Eti kedi yedi" deyip işin içinden sıyrılmak ister. Karısına inanmayan adam derhal kediyi tartarak "Hanım!" der, " kabul edelim ki bu bizim et; peki o zaman kedi nerede, şunu bana izah et?"³³

Değerlendirme: Câhız'dan cömertçe alıntılar yapan müteakip dönem antolojilerinde bu rivâyete hiç rastlanmazken, ilginçtir ki sözü edilen hikâye-nin oldukça gelişmiş bir versiyonu İbn Âsım'ın (ö. 829/1426) *Hadâiku'l-ezâhir* adlı eserinde -Nasreddin Hoca'nın vefatından yaklaşık 140 yıl sonra- ortaya çıkmaktadır.³⁴ İbn Âsım'ın rivayetinde hikâyeye eklenen bazı ayrıntılar var ki bu unsurlar Nasreddin Hoca'ya nispet edilen hikâyedeki bilgilerle büyük uyum göstermektedir. Burada kritik soru şudur: Orijinal ve muhtasar biçimi ilk defa Câhız'ın *Buhalâ'*ında görülen bu hikâye, daha sonra Nasreddin Hoca'nın bizzat kendisi tarafından söz konusu ayrıntılarla birlikte yeniden mi rivayet edilmiştir; yoksa ayrıntılar başka bir anlatıcıya ait olup, hikâyenin olgun formu sonradan Nasreddin Hoca'ya mı nispet edilmiştir? Ancak bu, o kadar da kolay yanıtlanabilecek bir soru değildir. Zira Hoca'nın vefatı ile İbn Âsım'ın vefatı

³² *Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 280 (315 no'lu fıkra: KEDİ-CİĞER)

³³ el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Buhalâ (I-II)*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, thk. Ahmed el-'Avâmîrî, Ali el-Cârim, Beyrut, 2001, II, 76.

³⁴ Adamın biri çarşıdan 3 ritil et alıp pişirmesi için karısına teslim eder, kendisi de işine gider. Kadın eti pişirir ancak kokusuna dayanamayıp yiyiverir. Kocası eve gelip de "Hanım, şu pişirdiğini getir bakalım sofraya" deyince çaresiz yalana başvurur ve eti kedinin kaçırıp yediğini söyler. Karısına itimadı olmayan adam hemen kediyi yakalar ve tartar. Onun da 3 ritil geldiğini görünce karısını köşeye sıkıştırır: "Hanım! Sen de gördün ki tartılan şey 3 ritil. Şimdi cevap ver: Şayet tartıdaki bu şey bizim kedimiz ise o zaman etimiz nerede; yok bu 3 ritil bizim etimiz ise o zaman kedi nerede?!"

İbn 'Âsım, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. 'Âsım el-Ğirnâti, *Hadâiku'l-ezâhir fî müstehsini'l-ecvibe ve'l-müdhikât ve'l-hikem ve'l-emsâl ve'l-hikâyât ve'n-nevâdir*, Dâru'l-kütübi ve'l-vesâik'l kavmiyye, thk. Ebû Hemmâm Abdüllatif Abdülhalim, Kahire, 2014, s. 104.

arasındaki 140 senelik zaman diliminde, hikâyenin olgunlaş-ması bağlamında nasıl bir rivayet hareketliliği ya da kültürler veya coğrafyalar arası bir geçişlilik olduğunu kestirebilmek neredeyse imkânsızdır. Durum ne olursa olsun kesin olan bir şey vardır: Kedi hikâyesinin orijini, en azından özü itibarıyla 4 asır öncesine tarihlenen bir Arap klasiğine dayanmaktadır.

Fıkra: 6/a (Türkçe versiyonu)

Hoca bir gün ciğer almış, kasaba:

- Bunu nasıl pişireyim, diye sormuş.

Kasap da ciğerin nasıl pişirileceğini tarif edip bir kâğıda yazmış. Hoca evine giderken ciğeri bir çaylak kapınca, rahmetli şöyle bağırmuş:

- Boşuna ciğeri kapışın, tarifesi bendedir!³⁵

Fıkra: 6/b (Arapça versiyonu)

اَشْتَرِي (جَحًا) يَوْمًا نَقَانِقَ فَاَنْقَضَ عَلَيْهِ عَقَابٌ، وَاَنْتَسَفَ بَعْضَ النَّقَانِقِ فَطَارَ بِهِ فَنَظَرَ
إِلَيْهِ وَقَالَ: يَا شَقِي! وَمَنْ أَيْنَ لَكَ خَرْدَلٌ تَأْكُلُهُ بِهِ؟!

Ceviri: Cuha bir gün pazardan bir dizi parmak sucuk almış. Yolda eve giderken bir kartal gelip sucuklara dadanmış, birkaçını koparıp havalanmış. Arkasından baka kalan Cuha “Aptal kuş” demiş, “aşırдыңın sucukları yemek için hardalın mı var ki?”³⁶

Değerlendirme: Arap versiyonun kurgusal açıdan ciddi biçimde ev-rime uğradığı yerli Nasreddin Hoca fıkralarından bu örnekte de hikâyenin ana fikri temelde değişmemiştir. Değişen unsurlar elbette bulunmaktadır: Ana karakter olan Cuha'nın Hoca'ya dönüşümünün dışında, orijin metindeki Arap kültüründe gördüğümüz güneşte kurutulmuş et (kakit) parçalarından oluşma -bir nevi sucuk- dizisinin yerini yerli fıkrada ciğer; gökten süzülerek eti/ciğeri aşırın kartalın yerini ise Anadolu faunasında bilindik bir kuş çeşidi çaylak almıştır.

Ayrıca eti/ciğeri kaptırdıktan sonra kartala seslenen Cuha'nın söylediği “tarifesi bendedir” sözü ile Hoca'nın çaylağa söylediği “aşırдыңın sucukları yemek için hardalın mı var ki?” sözü birbirinden farklı görünse de sonuçta ikisi de aynı kapıya çıkmaktadır: Cuha da, Hoca da elden çıkan bir nesneye üzülmünün beyhudeliğini -şen ve mütevekkil tabiatlarına uygun biçimde- safdilce bir üslupla anlatmayı istemektedir. Zaten her iki karakterin, kendi kontrollerinin dışına çıkması hâlinde işi şakaya vurmak suretiyle bir nevi telafi mekanizması

³⁵ Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca, s. 225 (216 no'lu fıkra: TARİFE)

³⁶ Nesrü'd-dür, V, 211.

oluşturduğu diğer pek çok nüktesi de bulunmaktadır. Bkz. "Zaten inecelim..."

Fıkra: 7/a (Türkçe versiyonu)

Hoca eşeğini kaybetmiş... Her yere "Ey ahali, kim bulursa müjde vereceğim!" diye haber salmış... Duyanlardan biri:

- Hocam, demiş, mademki müjde vereceksin, neden eşeğini bulmak istersin?

Hoca:

- Behey bilgisiz, demiş, sen bulma zevkini bilmezsin ki, vermeden anlayasın!³⁷

Fıkra: 7/b (Arapça versiyonu)

ضَلَّ لَهُ (لَهَبَنَّةً) بَعِيرٌ فَجَعَلَ يَنَادِي "مَنْ وَجَدَ بَعِيرِي فَهُوَ لَهُ". فَقَبِلَ لَهُ "قَلِمَ تَنْشُدُهُ؟"
قَالَ "قَائِنٌ حَلَاوَةُ الظَّفَرِ وَالْوَجْدَانُ؟"³⁸

Ceviri: Hebenneka el-Kaysî'nin bir devesi kaybolmuştu. Hemen ahaliye gidip "Kim devemi bulursa, onu ona hediye edeceğim" diye ilan etti. İnsanlar "Madem deveyi onu bulan kişiye vereceksin, ne diye peşine düşüyorsun?" deyince de, "Sizler" demiş "kaybolan bir şeyin bulunması esnasındaki hazzı nereden bileceksiniz?"³⁸

Değerlendirme: Fıkra esasen kadim Arap mizahında budalalıkları ile meşhur bir fıkra kişisinin, Hebenneka el-Kaysî'nin ana karakteri olduğu bir ahmak hikâyesidir. Anekdotun örgüsü oldukça basittir:

- ✓ Fıkra kişisi bir hayvanını kaybeder.
- ✓ Onu bulacak olana ise en az kayıp şey kadar değerli bir ödül vadeder.
- ✓ Ödülün büyük oluşu bir soruyu akla getirir: Bu denli büyük bir ödülle ne gerek var?
- ✓ Fıkra kişisi yanıtlar: Kayıp bir şeyin bulunma anında verdiği zevk her şeye değer.

Fıkra bünyesindeki bazı ayrıntılar Hebenneka'ya ait bu hikâyenin Nasreddin Hoca'ya mal edilirken hangi unsurlar bakımından değişime uğradığını ortaya koymaktadır. Herşeyden önce Hebenneka devesini kaybetmektedir,

³⁷ Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca, s. 145 (36 no'lu fıkra: ZEVK MESELESİ)

³⁸ el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, Mektebetü'l-Hâncî, 2. Baskı, Mısır, 1994, s. 87; el-Beyhakî, Muhammed b. İbrâhîm, *el-Mehâsin ve'l-mesâvi'*, haz. Friedrich Schwally, Leipzig, 1902, s. 635; el-Meydânî, *Mecma'ü'l-emsâl (I-II)*, nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd, Mektebetü's-sünnetü'l-Muhammediyye, 1955, I, 217.

hâlbuki Hoca'nın kaybettiği hayvan başka birçok fıkraya da konu olan eşeğidir. Hebenneka tescilli bir ahmak olduğu için onun vadettiği ödül mizahi bakımdan daha anlamlıdır: deveyi bulana ödül olarak o deve ya da hikâyenin diğer bir varyantında³⁹ iki deve birden verilecektir. Hoca ise muhtevası belirsiz bir müjdeden söz etmektedir.

Hikâyenin radikal bir dönüşüme uğradığı can alıcı bölüm işte bu ödül meselesidir. Hebenneka kayıp deveye karşı bir veya iki deve vadederken Hoca'nın vaadi yeterince açık değildir, sadece bir "müjde" olarak belirtilmiştir. Dolayısıyla klasik rivayette, kaybolan şeyle onu bulanın ödülü arasındaki orantısızlık mizahi durumu sağlayıp Hebenneka'nın ahmaklığına uygun bir durum yaratmışken Hoca versiyonunda bu yön zayıf kalmıştır. Aslında bu durum ahalinin sorduğu sorularda da açık biçimde görülmektedir:

- Madem deveyi onu bulan kişiye vereceksin, ne diye peşine düşüyorsun?
- Mademki müjde vereceksin, neden eşeğini bulmak istersin?

Hebenneka'ya yöneltilen ilk soru bizzat bünyesinde bir ironi taşımaktadır. Hâlbuki aynı etkiyi Hoca'ya yöneltilen ve kısmen de mantıksız görünen ikinci soruda bulamamaktayız. Zira muhtevası açıklanmadığı sürece müjde vaadi herhangi bir ironi yaratmamaktadır. Hoca pekâlâ kayıp eşeğini bulana bir müjde vadedebilir ve bu müjde, devenin mali değerini bulmayan yüklü bir para ödülü olabileceği gibi oldukça mütevazı bir jest de olabilir. Dolayısıyla bir fıkra karakterinin bunu garipseyerek yukarıdaki soruyu yöneltmesi kurguyu örseleyen önemli bir zaafıdır. Ayrıca fıkraların final kısmında da özgün rivayetin daha başarılı olduğu görülmektedir.

Fıkra: 8/a (Türkçe versiyonu)

Bir gün eş ahabap toplanmışken konuşma sırasında Hıdrellez'de bir ziyafet verilmesinde karara varılmış. Her kafadan bir ses çıkmış:

- Dolma benim üstüme!
- Hindi benim üstüme!
- Börek benim üstüme!
- Baklava benim üstüme!

³⁹ Bir defasında Hebenneka'nın devesi kaybolmuş o da "Devemi getirene iki deve ödül vereceğim" vaadinde bulunmuştu. İnsanlar şaşırıp da "Hiç bir deveye karşılık iki deve ödül olur mu?" dediklerinde Hebenneka onlara "Sizler kayıp bir şeyin bulunma esnasında kişiye verdiği hazzı ne bileceksiniz!" deyiverdi.

Bkz. el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (I-II; 4 Cüz), thk. 'Abdüsselâm Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, 4.Baskı, Mısır, 1975, I, 333; *Nesrü'd-dür*, VII, 188; İbn 'Abdülber, *Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis*, thk. Muhammed Mürsi el-Hûlî, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2. Baskı, Beyrut, 1981, I, 192; *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, III, 264.

Hoca hiç mi hiç oralı olmazken biri:

– Peki Hoca, demiş, sen ne yapacaksın?

Rahmetli şöyle cevap vermiş:

– Böylesine bir ziyafet üç ay bile sürse oradan ayrılırsam Tanrı'nın bütün laneti de benim üstüme olsun!⁴⁰

Fıkra: 8/b (Arapça versiyonu)

صَحَبَ طُفَيْلِي جَمَاعَةً فِي سَفَرٍ فَفَرَضُوا عَلَيَّ أَنْ يَخْرُجَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ شَيْئًا لِلنَّفَقَةِ، فَقَالَ
كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ: عَلَيَّ كَذَا. فَلَمَّا بَلَّغُوا إِلَيَّ الطُّفَيْلِي قَالَ: أَتَا عَلَيَّ وَسَكَتَ. قَالُوا لَهُ: لِمَ
سَكَتَ؟ وَإِيْشَ عَلَيْكَ؟ فَقَالَ: لَعْنَةُ اللَّهِ. فَضَحِكُوا وَأَعْفَوْهُ مِنَ النَّفَقَةِ.

Çeviri: Bir tufeyli seyahate çıkmak üzere olan bir topluluğa katılmak istemiş. Gruptakiler her bir yolcunun bir harcama kalemini üstlenmesi şartıyla anlaşmışlar. Böylece her biri “Benim üzerime/payıma masrafın şu kısmı düşsün” diye diye sıra tufeyliye kadar gelmiş. Tufeyli “Benim üzerime de ...” deyip susmuş.

Orada bulunanlar “Neden sustun? Senin üzerine düşecek olan nedir?” di-ye ısrar edince, tufeyli yarım kalan cümlesini tamamlamış: “Benim üzerime de Allah'ın lâneti düşsün”.

Bu cevap herkesi güldürdüğünden tufeyliyi harcamalardan muaf tu-tup aralarına almaya karar vermişler.⁴¹

Değerlendirme: Entrika ve stratejiler söz konusu olduğunda, klasik Arap mizahının bu alandaki en nadide örnekleri hiç kuşkusuz tufeyli (davetsiz misafir) karakterinin başkahramanı olduğu komik hikâyeler aracılığıyla edebi-yata kazandırılmıştır.⁴² İşte Nasreddin Hoca'mıza nispet ederek anlatageldiği-miz yukarıdaki fıkranın özgün ve yazılı ilk formunu da yine Arap edebiyatının – Hoca'dan yaklaşık 300 sene öncesine tarihlenen- kadim kaynaklarının muhtevasında rastlamaktayız.

Arapların bir toplulukla yemek yemeğe iştirak ettiği halde herhangi bir sorumluluk üstlenmeyen obur ya da tufeyli kimseyi tanımlamak üzere kullandıkları (بِرْم) kavramı⁴³ bu anekdotun ağırlık merkezini oluşturmaktadır. Öyle

⁴⁰ *Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 243-44 (250 no'lu fıkra: HOCA'YA DÜŞEN)

⁴¹ *Nesrû'd-dür*, II, 174; *Cem'ü'l-cevâhir*, s. 337.

⁴² Klasik mizahta hem rivayet sayısı hem de tema çeşitliliği bakımından olağanüstü bir zenginlik arz etmesi dolayısıyla bu karakter üzerine detaylı bir akademik çalışma tarafımızdan yapılmıştır. Bkz. Şener Şahin, *Klasik Arap Edebiyatında Sofra Mizahı (Tipler ve Temalar)*, Emin Yayınları, 1. Baskı, Bursa, 2011.

⁴³ *el-'İkdü'l-ferîd*, VIII, 12.

anlaşıyor ki tufeylinin kıvrak zekâsı ve müzîp kişiliği sâyesinde bir iş bölümü sırasında kendi payına düşen sorumluluklardan ustaca sıyrılması rolü burada Nasreddin Hoca'ya biçilmiştir.

Ayrıca Türkçe versiyondaki bazı ayrıntılar hikâyenin tipik bir tufeyli nüktesi olmaktan çıkarılıp yerli bir fıkra imajı yaratılması için ne kadar özenle çalışıldığını da göstermektedir. Şöyle ki: Sadece yemekli bir buluşmaya vesile olacak mahalli bir bayram/festival adının (Hidrellez) seçimi ile yetinilmemiş; pişirilmesi düşünülen yemeklerin adları da (dolma, hindi, börek, baklava) tamamen mahallileştirilmiştir.

Kurgusal açıdan da ufak tefek farklılıklar göze çarpmaktadır: Yerli versiyonda bir ziyafet, Arapça versiyonda ise bir seyahat söz konusudur. Arapça versiyonda tufeylinin "Benim üzerime de ..." deyip susması hikâyenin kalan kısmına dönük heyecanı artıran dramatik bir tırmanıştır ve bu duygu durumu yerli versiyonda cılız kalmıştır. Buna karşın yerli versiyondaki, Hoca'nın "Böylesine bir ziyafet üç ay bile sürse oradan ayrılırsam ..." şeklindeki ifadesi ise söz konusu açığı telafi eden önemli bir detaydır.

Fıkra: 9/a (Türkçe versiyonu)

Sormuşlar Hoca'ya:

- Cenaze taşınırken tabutun neresinde bulunmalı; önünde mi, arkasında mı, sağında mı, solunda mı? diye.

Hoca cevap vermiş:

- İçinde bulunmayın da, nerede bulunursanız bulunun!⁴⁴

Fıkra: 9/b (Arapça versiyonu)

قَالَ رَجُلٌ لِأَبِي يَعْقُوبَ فَقِيهِ سَجِسْتَانَ: إِذَا شِيعَتْ جِنَازَةٌ فَقَدَّامَهَا أَفْضَلُ أَنْ تَمْشِيَ أَمَّ خَلْفَهَا؟ فَقَالَ: اجْهَدْ أَنْ لَا تَكُونَ عَلَيْهَا وَأَمْشِ حَيْثُ شِئْتَ!

Çeviri: Adamın biri Sicistan fakihî Ebû Ya'kûb'a sormuş: "Bir cenaze -defin işlemi için kabristana- götürülürken tabutun önünde mi yürürsek daha sevaptır, arkasında mı?" Ebû Ya'kûb demiş ki: "O tabutun içinde sen olma da, neresinde yürürsen yürü!"⁴⁵

Değerlendirme: Fıkra, unsurları ve mantığı itibarıyla basit bir yapıya sahiptir. Hikâyenin yaklaşık 150 yıl öncesine tarihlenen orijinalinde fıkra kişisi Sicistan fakihî olduğu ifade edilen Ebû Ya'kûb'dur. Defin ve cenaze taşıma adabına dair bir meselenin sorulabileceği en doğru karakterlerden biridir fakih. Dolayısıyla

⁴⁴ Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca, s. 131 (2 no'lu fıkra: TABUTUN NERESİNDE)

⁴⁵ ez-Zemahşerî, *Rebî'ü'l-ibrâr ve füsûsu'l-ahbâr (I-V)*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1991, II, 67; et-Tezkiratu'l-Hamdüniyye, IX, 373.

siyla bu şahsın fakih kimliği ile Hoca'nın cami hocası kimliği arasında bir örtüşmeden söz edilebilir.

Bunun dışında iki fıkra rivayeti arasında küçük bir ayrıntı dikkati çekmektedir: Ebû Ya'kûb versiyonunda sadece "tabutun önünde mi yürürsek daha sevaptır, arkasında mı?" denilirken, Hoca versiyonunda "önünde mi, arkasında mı, sağında mı, solunda mı?" şeklinde yönler çeşitlendirilerek anlatım daha güçlü bir ifadeye kavuşturulmuştur.

Fıkra: 10/a (Türkçe versiyonu)

Hoca, uzak bir yoldan köyüne dönerken yorulmuş bir değirmende mola vermiş. Akşama doğru kalkıp köye doğru yola devam edecekken değirmenci:

- Hoca, demiş, sen iyiliksever insansın. Şurda on tane eşek var. Hepsi de sizin köyün eşiği, onları da beraberinde götür. Hem de binersin, ayağın yerden kesilir.

Hoca kabul etmiş. Eşeğin birine binmiş, ötekilerini de önüne katmış, köyüne doğru yollanmış. Derken karanlık basmış; Hoca'nın içine bir kurt düşmüş. "Şu eşekleri bir sayayım" demiş. Saymış... Dokuz tane! Biri eksik... "Allah Allah, diye geçirmiş içinden, bir de inip sayayım", inmiş, saymış on! Gene binmiş eşiğin birine devam etmiş yola... Çok geçmeden yeniden saymış eşekleri; dokuz! Bindığı eşekten inmiş, saymış, on! Şöyle bir başını kaşıdıktan sonra:

- Eşeğe her binişte bir tanesi eksiliyor, en iyisi mi köye yaya yürüyeyim, demiş.⁴⁶

Fıkra: 10/b (Arapça versiyonu)

عَنْ مُحَمَّدِ الدَّارِيِّ قَالَ: كَانَ عِنْدَنَا رَجُلٌ يَدَارُهُ، كَانَ فِيهِ غَفْلَةٌ فَخَرَجَ مِنْ دَارِهِ وَمَعَهُ عَشْرَةٌ أَحْمَرَةٌ فَرَكِبَ وَاحِدًا وَعَدَّهَا فَإِذَا هِيَ تِسْعَةٌ فَنَزَلَ وَعَدَّهَا فَإِذَا هِيَ عَشْرَةٌ فَلَا زَالَ كَذَلِكَ مَرَارًا فَقَالَ أَنَا أَمْشِي وَأَرْبِحُ حِمَارًا خَيْرٌ مِنْ أَنْ أُرْكَبَ وَيَذْهَبَ مِنِّي حِمَارٌ فَرَأَيْتَهُ يَمْشِي حَتَّى كَادَ يَتَلَفُّ إِلَى أَنْ بَلَغَ قَرِيْبَتَهُ.

Ceviri: Muhammed ed-Dârî anlatıyor: Dârâ'da tanıdığımız son derece dalgın bir adam vardı. Bir defasında Dârâ'dan beraberinde on eşekle birlikte yola çıkmış, eşeklerden birinin üzerine de kendisi binmişti. Bu zat yolda eşekleri sayma ihtiyacı duymuş, saydığına sayılarının dokuz olduğunu görüp hemen bindiği eşekten inerek tekrar saymış, bu sefer de sayıyı on bulmuş. Bu hadise birkaç defa bu minval üzere tekrar edince "Yürüdüğümde eşeklerin sayıca bir fazla

⁴⁶ Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca, s. 293 (335 no'lu fıkra: ON TANE EŞEK)

oluşu, binip de bir eksik olmasından iyidir” demiş ve yolun köye kadar olan kısmını kendini helak edecek şekilde yürüyerek kat etmiş.⁴⁷

Değerlendirme: Patentinin Nasreddin Hoca’ya aidiyeti konusunda Anadolu insanının kuşku etmeyeceği fıkralardan biri olan 10 eşek fıkrası klasik Arap fıkrâ külliyyatında ahmak nükteleri kategorisinde tedavül eden popüler bir anlatıdır. Bu rivayete, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) tamamen budalalara tahsis edilmiş meşhur derlemesi *Ahbârü’l-hamkâ ve’l-muğaffelîn*’den yaklaşık iki asır öncesinde birkaç Arap mizah klasiğinde de rastlanmaktadır.

Klasik Arap edebiyatında dalgın tiplere ilişkin malzemeyi de ihtiva eden budala külliyyatları bu türden ahmaklık örneği sergileyen çok sayıda hikâye barındırmaktadır. Ancak Muhammed ed-Dârî’nin ağzından anlatılan hikâyenin Nasreddin Hoca’ya gelinceye kadar ki serüveninde uğradığı en radikal değişim şudur: Fıkranın orijininde eşekler emanet değildir, hâlbuki mahalli versiyonda kurguya *emanet* kavramı sokularak saymanın önemine ve tekrarına üstü kapalı bir gönderme yapılmıştır: Eşekler tekrar tekrar sayılmalıdır, çünkü emanettir. Ayrıca eşekleri saymaya neden ihtiyaç duyulduğuna ilişkin orijinal metinde herhangi bir ipucuna rastlanmazken, mahalli versiyonda bu motivasyonu sağlayacak muazzam bir ayrıntı yer almaktadır: “*Derken karanlık basmış; Hoca’nın içine bir kurt düşmüş, ‘Şu eşekleri bir sayayım’ demiş*”.

Bize göre bu, fıkraların tarih içerisindeki serüveninde uğradığı değişimlerin anlatıma ve kurguya yansıdığı en güzel örneklerden birini oluşturmaktadır.

Fıkra: 11/a (Türkçe versiyonu)

Karısıyla tartışırken bir gece Hoca’nın evinde olağanüstü gürültü kopmuş. Komşusu meraklanarak Hoca’nın kapısını çalmış ve gürültünün nedenini sormuş. Hoca:

- Önemli değil, demiş, bizim köroğluluyla tartışıyorduk, kızdı ve cübbemi merdivenden aşağı attı.

Komşusu:

- Hoca, demiş, merdivenden atılan cübbeden ses çıkarmı hiç?!

Hoca gülmüş ve:

- Komşu, demiş, içinde ben olursam çıkar!⁴⁸

⁴⁷ *Muhâdarâtü’l-üdebâ*, II, 772; *Nesrî’ü’d-dür*, VII,; İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec, *Ahbârü’l-hamkâ ve’l-muğaffelîn*, şerh: Abdülemîr Mehennâ, Dârü’l-fikri’l-Lübânî, 1. Baskı, Beyrut, 1990, s. 162.

⁴⁸ *Bütûn yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 245 (254 no’lu fıkrâ: İÇİNDEKİ). Ayrıca şu fıkralarla karşılaştırmın: s. 131 (1 no’lu fıkrâ: İÇİNDE BEN OLSAYDIM) ve s. 246 (255 no’lu fıkrâ: MAAZALLAH)

Fıkra: 11/b (Arapça versiyonu)

قَالَ رَجُلٌ لِّجَحَا: سَمِعْتُ مِنْ دَارِكُمْ صَرَخًا، قَالَ: سَقَطَ قَمِيصِي مِنْ قَوْفِي، قَالَ: وَإِذَا سَقَطَ مِنْ قَوْفِي؟ قَالَ: يَا أَحْمَقُ، لَوْ كُنْتُ فِيهِ أَلَيْسَ كُنْتُ قَدْ وَقَعْتُ مَعَهُ!؟

Ceviri: Adamın biri Cuha'ya gelerek "Evinizden bir feryat yükseldi, hayırdır?" diye sorunca Cuha "Elbitem yukarıdan düştü de!" demiş.

Adam "O feryat sırf elbise yukarıdan düştüğü için miydi yani?" diye hayretini izhar edince de Cuha "Bre ahmak" demiş, "bana ait gömleğin içinde ben olacağıma göre elbette bendeniz de kapaklanmayacak mıydım?!"⁴⁹

Değerlendirme: Fıkra orijini itibarıyla bir Cuhâ hikâyesi olup belli başlı unsurların geçen zaman zarfında önemli ölçüde değişime uğradığı görülmektedir. Öncelikle her iki kurgunun standart unsurlarına bir göz atalım:

- ✓ hanede olağanüsü bir gürültü kopar, komşular merak edip nedenini anlamak ister.
- ✓ gürültünün sebebinin yukarıdan aşağıya düşen bir kıyafet olduğu iddia edilir.
- ✓ muhatabın ikna olmaması üzerine gürültünün gerçek kaynağı açıklanır: düşen Hoca'nın veya Coha'nın ta kendisidir.

İki fıkra rivayeti arasındaki temel farklılıklara değinecek olursak, Cuha versiyonunda gürültünün kaynağı sorulduğunda düşen şeyin doğrudan 'gömlek' olduğu ifade edilmekte, buna karşın Hoca versiyonunda işin içine Hoca'nın huysuzluğuyla bilinen karısı da dâhil edilerek cübbe ona atılmaktadır. Mizahi gelenekteki karı-koca kavgalarının keyif veren karakteri dolayısıyla anlatımın bir üst dramatik evreye bu didişme sayesinde taşınmak istendiği düşünülebilir. Bunun dışında temel bir fark da şudur: Coha asıl düşenin kendisi olduğu itirafını muhatabını ahmaklıkla suçlayarak, Hoca ise aynı itirafı -tebessümünden de anlaşıldığı üzere- hadiseyi ört bas etmenin artık mümkün olmadığını kanaat getirerek yapmaktadır.

Fıkra: 12/a (Türkçe versiyonu)

Bir tanışı Hoca'dan vâde ile borç para isteyince rahmetli şu cevabı vermiş:

- Vallahi borç veremem, ama istediğin kadar vâde verebilirim!⁵⁰

Fıkra: 12/b (Arapça versiyonu)

⁴⁹ *Ahbârü'l-hamkâ*, s. 47.

⁵⁰ *Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 158 (65 no'lu fıkra: BORÇ VE VADE)

أَتَى قَوْمَ عِبَادِيَا فَقَالُوا نُحِبُّ أَنْ تَسْلِفَ فَلَانًا أَلْفَ دِرْهَمٍ وَتَوَخَّرَهُ سَنَةً. فَقَالَ هَاتَانِ حَاجَتَانِ وَسَأُقْضِي لَكُمْ إِحْدَاهُمَا وَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ أَنْصَفْتُ. أَمَا الدَّرَاهِمُ فَلَا تَسَهَّلْ عَلَيَّ، وَلَكِنِّي أُؤَخِّرُهُ سَنَتَيْنِ!

Ceviri: Bir grup insan bir Abbâdî'ye gelerek: “(Bizler aracıyız) filancaya 1000 dirhem borç vermeni, ödeme tarihini de bir sene sonrasına atmanı rica ediyoruz” demişler. Abbâdî demiş ki: “Farkındaysanız şu an iki talepte bir-den buldunuz. Hatırınız için bu iki talepten birini yerine getireceğim, böylece isteğinizin en azından yarısını karşılamış olurum. Şöyle ki: sözünü ettiğiniz 1000 dirhemi bulma işi beni aşar; ancak 1 sene sonrasına koyduğunuz ödeme tarihini iki seneye çıkartabilirim!”⁵¹

Değerlendirme: Orijinal biçimine, cimri edebiyatı kapsamındaki en eski derlemeyi yapmış olan hicri 3. yüzyıl müelliflerinden Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyîn*'inde rastladığımız bu fıkra, esasen, borçlanma ameliyelerini de içine alan arz-ı hâcette bulunma konulu klasik bir cimri hikâyesidir.

Klasik Arap edebiyatında sıkça görülen arz-ı hâcet temalı mizahi anekdotlarda borcu verecek tarafın tescilli bir pinti oluşu bu türden rivayetleri tipik cimri hikâyeleri kategorisine dâhil etmektedir.

Oluşum tarihleri bakımından aralarında en az 400 yıllık uzun bir zaman dilimi bulunan iki rivayet, yapısal olarak karşılaştırıldıklarında esasen büyük farklılıklar arz etmemektedir. Önemsiz sayılabilecek birkaç ayrıntı ise şöyledir: Hoca versiyonunda, vade ile borç para istemeye gelen kişi Hoca'nun bizzat bir tanışdır. Arap versiyonunda ise bir grup insan, Abbâdî olarak tanıtilen bir cimriye⁵², bir dostları adına aracılık etmek üzere gelmektedir. Keza Hoca versiyonunda ne istenen borcun miktarında ne de uzatılmak istenen vadenin süresinde bir belirlilik yoktur. Hâlbuki orijinal metinde bu iki ayrıntı da (1000 dirhem tutarındaki abartılı meblağ ile 1 senelik uzun vade) zikre-dilerek muhatap adeta olumsuz cevap vermeye mahkûm edilmiş gibidir.

Fıkra: 13/a (Türkçe versiyonu)

Annesi Hoca'yı çocukken bir terzinin yanına çıkar vermiş. Hoca tam iki yıl terziye gidip gelmiş. Bir gün annesi sormuş:

— Terzide neler öğrendin evladım?

Hoca:

⁵¹ *el-Beyân ve't-tebyîn*, III, 247; *el-'İkdü'l-ferîd*, VII, 181; VIII, 135; *Nesrî' d-dür*, II, 154.

⁵² Bu kişi *el-'İkdü'l-ferîd*'de bir yerde Sümâme b. Eşras (VII, 181); bir başka yerde ise Eş'ab (VIII, 135) olarak geçmektedir.

- Duaların sayesinde anacağım, demiş, sanatın yarısını öğrendim. Dikilmiş şeyleri çok güzel sökebiliyorum. Öbür yarısı kaldı, ömrüm yetişirse dikmesini de öğreneceğim!⁵³

Fıkra: 13/b (Arapça versiyonu)

قَالَ أَشْعَبُ: أَسَلَمْتَنِي أُمِّي إِلَى بَرَّازٍ، فَسَأَلْتَنِي بَعْدَ سَنَةٍ "أَيْنَ بَلَغْتَ؟" فَقُلْتُ "فِي نَصْفِ الْعَمَلِ"، قَالَتْ "وَكَيْفَ؟" قُلْتُ "تَعَلَّمْتُ النَّشْرَ وَبَقِيَ الطِّيَّ" قَالَتْ "أَنْتَ لَا تُفْلِحُ!"

Çeviri: Eş'ab anlatıyor: Annem beni bir bezzazın (manifaturacı) yanına vermişti. Aradan bir yıl geçtikten sonra bu meslekte ne kadar yol aldı-ğımı sordu. Ben de işin yarısını öğrendiğimi söyledim.

- Nasıl yani? diye sorunca da
- (Kumaş toplarını) açmayı pekâlâ becerebiliyorum, geriye bu açılan topların dürmesini öğrenmek kaldı, dedim.

Annem bu cevabımı duyunca:

- Sen hayatta adam olmazsın oğlum, diye sitemde bulundu.⁵⁴

Değerlendirme: Hocaya nispetle anlatılan fıkra ile Eş'ab'a nispetle anlatılan fıkraların yine kurgu ve mantık bakımından benzeştiği, ancak bazı ufak detaylarda ayrıştıkları dikkati çekmektedir. Hocanın hayta ve işten kaytaran kişilik özellikleri, esasen tamahkârlık hasletiyle ünlenmiş Eş'ab'ın muzip karakterine de uygundur. Ayrıca adam olması ve bir meslek öğrenmesi için her ikisi de anne tarafından bir sanatkârın (biri terzinin diğeri manifaturacının) yanına verilmiştir. Burada klasik Eş'ab nüktelerinde görmeye alışık olduğumuz "Eş'ab'la annesi arasındaki atışma ve tartışmaları" hatırlarsak, hikâyenin orijinine dair kanaatlerimizin Eş'ab rivayetinin lehine doğru çevrildiğini görebiliriz.

Sanatın öğrenilmesi için tanınan süre Hoca için bir, Eş'ab için iki yıl olmak üzere değişiklik gösterse de son tahlilde kahramanlarımız sanatın ancak yarısını öğrenebilmişlerdir: Nasreddin sadece sökebilmekte, Eş'ab da sadece kumaş toplarını açabilmektedir. İşin asıl zor kısımları (dikiş ve katlama) ise her iki karakterin haylaz tabiatlarına uygun biçimde öğrenilememiştir. Türkçe fıkra final, Nasreddin'in "ömrüm yetişirse dikmesini de öğreneceğim" mealindeki muzip cümlesi ile bağlanırken, orijinal metinde bunu Eş'ab'ın geçimsiz annesi⁵⁵ yapmaktadır: "Hayatta senden adam olmaz!"

⁵³ Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca, s. 148 (42 no'lu fıkra: ÖTEKİ YARISI)

⁵⁴ el-Husrî, el-Kayrevânî, *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb* (I-II), thk. Yûsuf Ali Tavîl, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 1997, I, 156; *Cem'ü'l-cevâhir*, s. 68; el-İsfehânî, Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğânî* (I-XXIV), thk. Semîr Câbir, Dârü'l-fıkr, 2. Baskı, Beyrut, t.y. XIX, 149; *Nesrî'd-dür*, V, 211.

⁵⁵ Rosenthal'in, Eş'ab'ın annesinin gevşek ahlaklı ve kötü bir karaktere sahip oluşuna ilişkin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Rosenthal, Franz, Erken İslam'da *Mizah*

Fıkra: 14/a (Türkçe versiyonu)

Hoca huysuz bir katra binmiş.

- Nereye gidiyorsun? diye sormuşlar.
- Hiç, demiş, katırın istediği yere!⁵⁶

Fıkra: 14/b (Arapça versiyonu)

جَمَحَتْ بِهِ (بِجَحَا) بَغْلَةً يَوْمًا، فَآخَذَتْ بِهِ فِي غَيْرِ الطَّرِيقِ الَّذِي أَرَادَهُ، فَلَقِيَهُ صَدِيقٌ لَهُ.
فَقَالَ: أَيْنَ عَزَمْتَ يَا أَبَا الْغُصْنِ؟ فَقَالَ: فِي حَاجَةِ اللَّبْغَلَةِ!

Çeviri: Bir gün Cuha'nın katırını huysuzluk edip, gitmek istediği istika-metin aksi yönünde ilerlemeye başlamış. Yolda bir arkadaşı kendisine rast gelip "Hayırdır Cuha (Ebü'l-Ğusn), nereye böyle?" diye sorunca, "Nereye olacak" demiş, "katırın istediği yere!"⁵⁷

Değerlendirme: Son derece basit kurgulu bu meşhur fıkranın Türkçe ve Arapça versiyonları arasında ana kahramanları dışında neredeyse hiçbir farklılık bulunmamaktadır. Esasen, hicri ikinci yüzyılda Irak muhitinde yaşadığı sanılan, anekdotları İslam dünyasının dört bir tarafına yayılan ünlü Arap fıkrâ kahramanı Cûhâ ile, Anadolu topraklarından doğan mizah kahramanımız Nasreddin Hoca'nın adlarındaki benzerlik de fıkraların soyunu belirlemede sorun üreten hususlardan biri gibi görünmektedir. Cûhâ (جُوْحَا) isminin Hoca (خَوْجَاه) kelimesiyle olan fonetik yakınlığı dikkate alınırca, fıkraları iki asır boyunca kayda geçmemiş olan Nasreddin hoca anlatılarına Cûhâ hikâyelerinin -sırf bu benzerlik sebebiyle- karışmış olabileceğini de varsayabiliriz.⁵⁸ Bu vesileyle kimi modern araştırmacıların, elimizdeki incelemeye konu fıkra külliyyatının farklı kültürlerle transferinde, Hoca ile Cuha isimleri arasındaki benzerliğin rolü olduğuna dikkat çektiklerini de belirtelim.

Fıkra: 15/a (Türkçe versiyonu)

Densizin biri Hoca iştahlı iştahlı atıştırırken:

- Neden, demiş, yemeği beş parmağınla yiyorsun?!

Hoca bir yandan yemesine devam ederken, bir yandan da vermiş cevabını:

(Humour in Early Islam/Çev.: Ahmet Arslan), İris Yayıncılık, I. Baskı, İstanbul, 1997, s. 41.

⁵⁶ Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca, s. 166 (87 no'lu fıkra: HUYSUZ KATIR)

⁵⁷ Nesri'd-dür, V, 207; et-Tezkiratü'l-Hamdûniyye, IX, 455.

⁵⁸ Cûhâ ile Hoca'nın şahsiyet ve mizahi tarzları itibarıyla farklılıkları üzerine bir değerlendirme için bkz. DIA, Cuha mad., VIII, 2.

– Altı parmağım olmadığından!⁵⁹

Fıkra: 15/b (Arapça versiyonu)

قِيلَ لِبَعْضِهِمْ: لِمَ تَأْكُلُ بِخَمْسِ أَصَابِعٍ؟ قَالَ: وَلِي أَكْثَرَ مِنْهَا!

Çeviri: Adamın birine “Neden yemek yerken beş parmağımın beşini de bulaştırıyorsun?” şeklinde bir soru sorulunca, “Başka parmağım mı var ki?!” cevabını vermiş.⁶⁰

Değerlendirme: Nasreddin Hoca’ya nispet edilen bu fıkra esasen basit bir soru-cevap mantığını içeren bir obur nüktesidir. Zaten metnin alındığı kaynaklarda bu rivayet bir obur nüktesi olarak takdim edilmektedir. Ancak Hoca versiyonunda anlatımın bazı ayrıntılarıyla oldukça eğlenceli hale getirildiği dikkati çekmektedir. Herşeyden önce soruyu soran kişi ‘densiz’ olarak tanımlanmakta böylece en başta Hoca’nın karşısında mahkûm edilmektedir. Hoca yemeği “iştahlı iştahlı” yemekte, bu da Hoca’nın görgüsüzlükle damgalanmasına engel olmakta, bilakis onu sevimli kılmaktadır. Orijinal metinde obur, sorulan soruya “Başka parmağım mı var ki?” cevabını vermekle yetinirken, Hoca altıncı parmağı zikrederek yanıt vermekte, üstelik bir taraftan cevap verirken diğer taraftan yemesine devam etmektedir. Son tahlilde bu fıkrada Hoca’ya biçilen görgüsüz yiyici profilinin klasik Arap mizahının meşhur tiplerinden obur bedevi tipolojisiyle birebir uyumlu olduğunu söyleyebiliriz.

Fıkra: 16/a (Türkçe versiyonu)

Kadı, Hoca’yı iftara davet etmiş. Yanındaki kâhyasına da:

– Hoca çok sever, aşçıbaşına söyle incir tatlısı da yapsın! demiş.

Hoca akşama iftara gitmiş. Zeytinle iftar edilmiş, öteki yemekler de yenmiş, fakat incir tatlısından ses çıkmamış. Yatsı namazından sonra kadı:

– Hoca, demiş, bir aşir okuyun da zevkle dinleyelim.

Hoca, Kuran’daki “İncir ve zeytine and olsun” anlamına gelen “Vettîni vez zeytûni” diye başlayan sureyi okurken “incir” anlamına gelen “tîn”i atlatıp sadece “Vezzeytûni” demiş. Kadı:

– “Vettîn”i unuttun Hocam, demiş.

Hoca şöyle cevap vermiş:

– Onu benden önce sen unuttun!⁶¹

⁵⁹ Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca, s. 135, 320 (11 ve 398 no’lu fıkralar)

⁶⁰ Nesrû’-d-dür, II, 172; et-Tezkiretü’l-Hamdûniyye, IX, 100.

⁶¹ Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca, s. 214 (195 no’lu fıkra: İNCİR VE ZEYTİN)

Fıkra: 16/b (Arapça versiyonu)

قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: أَضَفْتُ أُعْرَابِيَا فَلَمَّا أَكَلْنَا قُلْتُ يَا جَارِيَةَ أَطْعَمِينَا تَبِنًا، فَنَسِيتَهُ، فَقُلْتُ لَهُ بَعْدَ سَاعَةٍ: أَنْحَسْنُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَقُلْتُ: إِفْرَأْ فَقَرَأَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالزَّيْتُونَ وَطُورِ سَيْنِينَ. فَقُلْتُ وَأَيْنَ التَّيْنِ؟ فَقَالَ: نَسِيتَهُ أَنْتَ وَجَارِيَتِكَ مِنْ ذَلِكَ الْوَقْتِ!

Ceviri: Asmaî anlatıyor: Bir defasında bir bedeviyi konuk etmiştim. Birlikte yemek yedikten sonra câriyeme seslenerek “Bize incir ikram et” dedim. Ancak ben inciri falan unuttum ve sohbet arasında bedeviye “Kuran’dan şöyle güzel okuduğun bir yer var mı?” diye sordum. “Evet” yanıtını alınca da, “Oku öyleyse” dedim. Bedevî, besmeleyi çektikten sonra Tîn (yani İncir) suresinin başındaki ilk sözcüğü atlayarak:

Zeytin’e ve Tûr’a (Sînâ Dağı’na) and olsun ki ... (Tîn:1-2)

diye okumaya başladı. Ben bir sehivde bulunduğunu zannederek “Tîn (incir) nerede?” diye sorunca taşı gediğine koyuverdi: “Onu demin asıl sen ve cariye unuttunuz!”⁶²

Değerlendirme: Ünlü ahbar ravisi Asmaî kanalıyla rivayet olunan bu fıkra Arap kaynaklarında yer alan çeşitlemeleriyle klasik müslüman mizahında popüler hâle gelmiş meşhur bir anekdottur. Hikâyenin anlatıcısı Asmaî’nin rolü yerli versiyonda bir kadıya verilmiş, kurguda ayrıca ikincil derecede önemli bazı müdahalelerde de bulunulmuştur. Herşeyden önce karakter kadrosundaki ve diğer unsurlardaki paralelliklere bir göz atalım:

	Yerli versiyon	Arap Versiyonu
Ev sahibi:	Kadı	Asmaî
İkramı hazırlayan:	Kâhya	Cariye
Misafir:	Nasreddin Hoca	Bedevi
İkram:	İncir	İncir tatlısı

Burada dikkat çeken husus, aslında birincil öneme sahip olan “misa-fir” dir. Anlaşıldığına göre, zaman zaman saf rolü oynasa da kurnazlıklarıyla işini koptaran bedevi karakterinin rolü burada Nasreddin Hoca’ya verilmiştir. Zaten bu fıkra dışında daha birçok Arap nüktesi de yerleştirilirken bedevi tipinin rolü bu karakter uyuşumundan dolayı Nasreddin Hoca’muza rahatça verilmiştir.

İkinci olarak, Tîn suresinin girişindeki “incir” ve “zeytin” unsurlarının her ikisinin de kullanımına imkân vermek için yerli hikâyede davetin bir iftar da-

⁶² Muhâdarâtü’l-üdebâ, II, 557.

veti şeklinde tasarlandığını görüyoruz. Böylece iftarını zeytinle açan Hoca - Asmaî'nin rivayetinde boş geçilmesine rağmen- bu ilk unsurun (zeytinin) hakkını tam olarak verebilecektir.

Üçüncü olarak, fıkranın Anadolu versiyonunda temel bir kurgu zaafı dik- kati çekmektedir: Hoca ikramların sonunda incir tatlısı olduğunu nasıl haber almıştır, fıkrada bu nokta pas geçilmiştir. Hâlbuki Arap versiyonunda bu mü- him nokta “Birlikte yemek yedikten sonra câriyeme seslenerek ‘Bize incir ikram et’ dedim” denilerek hikâyenin bünyesine sokulmuştur.

Bu arada hikâyenin başka Arapça çeşitlemelerinde ev sahibinin inciri, misa- fir daha kapıdayken hemen sedirin altına sürdüğü, ancak duruma muttali olan misafirin yukarıdaki okuma biçimiyle onu sedirin altından çıkartmayı başardı- ğı görülmektedir.⁶³ Hikâyenin mantıksal kurgu bakımından bu daha güçlü formları Âbî'nin ve Hamdûnî'nin rivayetlerinde yer almaktadır.⁶⁴

Fıkra: 17/a (Türkçe versiyonu)

Bir köylü uyuz keçisini hocaya getirerek:

- Hocam demiş, senin nefesin kuvvetlidir. Şunu bir okuyup üfle de hastalığı iyileşsin!

Hoca:

- Valla, demiş, nefesim kuvvetli olmasına kuvvetlidir ama katransız hiç etkisi olmaz. Ben nefes edeyim, sen de nefesime biraz katran ek- le, o zaman keçiye kurtarırız bu illetten!⁶⁵

Fıkra: 17/b (Arapça versiyonu)

قَالَ الْجَمَّازُ: قُلْتُ لِرَجُلٍ رَمَدَ الْعَيْنِ: بِأَيِّ شَيْءٍ تُدَاوِي عَيْنِيكَ؟ فَقَالَ: بِالْقُرْآنِ وَدَعَاءِ
الْوَالِدَةِ. قُلْتُ: اجْعَلْ مَعَهُمَا شَيْئًا يُقَالُ لَهُ: الْعَنْزَرُوتُ.

Çeviri: Cemmâz bir keresinde gözlerinde trahoma rahatsızlığı olan bir gen- ce tesadüf etmiş ve “Bu iltihaplı gözleri neyle tedavi ediyorsun?” diye kendisi- ne sormuş. Genç “Kur’ân-ı Kerim’le ve ananın duasıyla” deyince, Cemmâz “Bence sen bu listeye (göz iltihabı tedavisinde muazzam faydası olduğu bilinen) anzerût adındaki reçineyi de ekle!” demiş.⁶⁶

⁶³ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-ezkiyâ*, Mektebetü'l-Ğazzâlî, y.y., t.y. s.104; *Ahbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn*, s.114.

⁶⁴ *Nesrû'd-dür*, III, 157; *et-Tezkiretü'l-hamdüniyye*, II, 373.

⁶⁵ *Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca*, s. 189 (137 no'lu fıkra: UYUZ KEÇİ)

⁶⁶ *el-Besâir ve'z-zehâir*, VII, 18-19; *Nesrû'd-dür*, III, 172; *Rebü'l-ibrâr*, IV, 36; *Ahbârü'z-zırâf*, s. 97.

Değerlendirme: Nasreddin Hoca'nın vefatının yaklaşık 150 sene önce-
sindeki yazılı Arap kaynaklarında tesadüf ettiğimiz fıkranın Arapça versiyonu,
esasen sakat tevekkül anlayışının uygun bir üslupla tenkit ve tashih edildiği
akidevi arkaplanı da olan bir Cemmâz nüktesidir. Birçok fıkrada olduğu gibi
orijinali ile mahallileşmiş versiyonları arasında ciddi kurgu farklılıkları bu-
lunmasına rağmen, her iki mizahi anlatıda da verilmek istenen mesaj ortaktır:
Kavli dua ile yetinmeyip sebeplere de başvurmak.

Orijin fıkrada hasta mesabesindeki kişi trahoma rahatsızlığı çeken bir deli-
kanlı iken, yerli anlatımda bu ögenin yerini uyuz keçi almıştır. Gerek delikan-
lının gerekse de uyuz keçinin sahibi olan köylünün, başlarındaki dertle müca-
dele etme yöntemlerinde temel bir eksikliğe dikkat çekilmektedir. Zira ne göz-
lerin tedavisi için Kuran-ı Kerim ve ana duası ne de uyuza karşı Hoca'nın oku-
yup üflemesi tek başına yeterli görülmemektedir.

Orijin hikâyedeki Kuran-ı Kerim ve ana duasının yerini yerli hikâyede Ho-
ca'nın kuvvetli nefesi almıştır. Ama her iki anlatıda da ana karakterler önerilen
tedavi çözümlerini kabul ile birlikte yetersiz görmektedir. Bu yüzden ilkinde
muhatabın inancına ikincisinde de hüsnü zannına saygı gereği önerilen reçete-
ler kabul edilmekte fakat bunlara birer ilave (Cemmâz fıkrasında anzerüt reçi-
nesi, Hoca fıkrasında katran) yapılması istenmektedir.

Son tahlilde denilebilir ki ibretlik Cemmâz hikâyesi, gerek yerel unsurların
katılımı gerekse de Anadolu Türkçesinin mizahi bir hava yaratacak biçimde
anlatımda kendini hissettirmesi sayesinde adeta yeni baştan kurgulanmış gibi-
dir.

Fıkra: 18/a (Türkçe versiyonu)

Hoca gençliğinde okumak için bir arkadaşıyla birlikte Konya'ya gitmiş.
Arkadaşı şehirde minareleri görünce

- Allah Allah, demiş, nasıl yapıyor bunlar acaba?

Hoca:

- Bunu bilmeyecek ne var, demiş, kuyuları ters çevirip yapıyorlar!⁶⁷

Fıkra: 18/b (Arapça versiyonu)

نَظَرَ حَمَصِيٌّ إِلَى مَنَارَةِ الْمَسْجِدِ، فَقَالَ لِأَخْرٍ: مَا كَانَ أَطْوَلَ أَوْلَيْكَ الَّذِينَ بَنَوْا هَذِهِ الْمَنَارَةَ!
فَقَالَ لَهُ: أَسَكَّتْ مَا أَجْهَلَك! تَرَى أَنَّ فِي الْأَرْضِ أَحَدًا يَطْوُلُ هَذِهِ الْمَنَارَةَ؟ وَإِنَّمَا بَنَوْهَا عَلَى
الْأَرْضِ ثُمَّ أَقَامُوهَا، أَوْ حَفَرُوا بِئْرًا وَقَلَّبُوهَا.

Ceviri: Hımslının biri, yüksekçe bir cami minaresi görünce “Bu minareyi in-
şa edenler ne kadar da uzun boyluymuş” diye hayretini ifade etmişti. Yanındaki

⁶⁷ Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca, s. 202 (168 no'lu fıkra: MİNARE)

arkadaşı “*Sus seni kara cahil!*” dedi, “*sence bu minareyi inşa edecek boyda insan var mı ki yeryüzünde?! Bence onu önce yerde yapıp sonra (halatla) ayağa dikmişlerdir, ya da önce derin bir kuyu kazıp içine minarenin kalıbını dökmüşler, sonra da etrafındaki toprakları temizleyerek minareyi ortaya çıkarmışlardır!*”⁶⁸

Değerlendirme: Hikâyelerin temel kurgusunda bazı farklılıklar sezil-mekle birlikte iki fıkranın örtüştüğü ve ayrıştığı birkaç temel noktaya işaret edelim: Herşeyden önce Konya’ya ilk gidişi dolayısıyla daha önce minareli ca-mi görme fırsatı bulamamış olan -sonradan Nasreddin Hoca’nın kendisini ah-mak yerine koyacağı- saf arkadaşına karşılık klasik fıkra külliyatında zaten ahmak hikâyelerinin ana karakterlerinden birini temsil eden Hımslı tipolojisi yer almaktadır. Ancak mahalli anlatıda Nasreddin Hoca, saf arkadaşını tiye alan kurnaz rolünü oynarken, orijin fıkrada her iki tarafın da saflıkta yarışan iki ahmak olduğu görülmektedir.

Önemli bir fark şudur: yerli versiyonda Hoca’nın saf arkadaşının mi-nare inşaatına dair hiçbir fikri yoktur, hâlbuki Hımslı’lardan her ikisi de -parlak olmasa da- birer fikir sahibidir.

Son olarak, minarelerin nasıl yapıldığına ilişkin Nasreddin Hoca’nın izahatındaki yöntem basit bir iç-dış etme hadisesi olarak tarif edilmektedir,⁶⁹ hâlbuki orijin fıkrada Nasreddin Hoca’nın bu fikrinden tamamen farklı iki yöntem sunulmaktadır:

- a) minareyi yerde yapıp sonra halatla ayağa dikme ya da bundan daha aptalca ve zahmetlice olan
- b) önce derin bir kuyu kazıp içine minarenin kalıbını dökme sonra da etrafındaki toprakları temizleyerek minareyi ortaya çıkarma

Fıkra: 19/a (Türkçe versiyonu)

Hoca’ya sormuşlar:

- Burcun ne? diye.
- Teke, demiş.

⁶⁸ *Muhâdarâtü’l-üdebâ*, II, 750; *Nesrî’ü’d-dür*, VII, 200; *Ahbârü’l-hamkâ*, s. 180.

⁶⁹ Esasen bu mantığın ana fikri yine Nasreddin Hoca gibi muzipçe yorumlarıyla ün yapmış olan bir başka mizah kahramanının, Cuhâ’nın bir nüktesinde yer almaktadır:

Bir gün babası Cuhâ’ya “*Şu testiği götür sırlatver*” demiş Cuhâ da testiği dışından sırlatmış-tı. Babası testiği o vaziyette görünce “*Gözün çıksın evlat gibi senin, nerede görülmüş testinin dıştan sırlandığı?*” diye çıkışınca Cuhâ pişkin pişkin “*Allah iyiliğini versin babacığım*” demiş “*eğer hoşuna gitmediyse çarık gibi iç-dış et ki sırlı yüzeyi içte kalıversin!*”

el-Besâir ve’z-zehâir, IV, 100.

- Aman Hoca demişler, bu adda ne burç var ne yıldız!
- Var, demiş, doğduğum zaman anam müneccimlere sormuş, senin oğlan “cediy” burcundan demişler.
- İyi ama cediy oğlak demek!
- Behey cahiller, o zamandan bu zamana cediy büyüyüp teke olmaz mı? ⁷⁰

Fıkra: 19/b (Arapça versiyonu)

قَالَ مَنْجَمٌ لِرَجُلٍ مِنْ أَهْلِ طَرْسُوسَ مَا نَجَمَكَ قَالَ أَلْتَيْسَ فَصَجَكَ الْحَاضِرُونَ وَقَالُوا لَيْسَ فِي النُّجُومِ وَالْكَوَاكِبِ تَيْسٌ قَالَ بَلَى قَدْ قَبِلَ لِي وَأَنَا صَبِيٌّ مِنْدُ عَشْرِينَ سَنَةً نَجَمَكَ الْجَدِي فَلَا شَكَّ أَنَّهُ قَدْ صَارَ تَيْسًا مِنْدُ ذَلِكَ الْوَقْتِ!

Çeviri: Bir müneccim Tarsuslu bir gence burcunun ne olduğunu sor-muş, genç de “Teke!” cevabını vermiş.

Orada bulunanlar gülüşmeye başlayıp “Ne burçlar ne de yıldızlar içinde bu adda bir şey yok!” diye itiraz edince delikanlı “Olmaz olur mu?” de-miş “yirmi sene önce ben çocukken bana burcumun oğlak olduğu söylenmişti, o zamandan bu zaman herhalde teke olmuştur artık!”⁷¹

Değerlendirme: Hoca’ya nispet edilen hikâyelerin bir bölümünün Arap orijinli olduğunu gösteren en somut kanıtlardan birisi bu fıkradır. Zira anlatıdaki mizahi vurguyu sağlayan “CEDY (Arapça’da oğlak)” terimi sadece Arapça metinde yer almamış, Nasreddin Hoca versiyonunda da ihmal edil-meyerek metne ustaca monte edilmiştir. İki fıkra arasında mekân ve şahıs kadrosu bakımından bazı farklılıklar göze çarpsa da, hikâyenin ana kurgusunu oluşturan parçalar arasında ciddi benzeşmeler bulunmaktadır. Esasen ah-maklara ve yarı meczup karakterlere dair rivayetleri toplayan İbnü’l-Cevzî’nin derlemesindeki bu ahmak tipolojisi, zaman zaman fıkralarda safdil olarak yansıtılıp da sergilediği kurnazlık ile muhataplarını alaya alan ya da onları şaşırtıp mahcup eden Hoca’nun o değişken (ahmak-kurnaz) tavrına ve karakterine uymaktadır. Bu yönüyle Türkçe versiyon, henüz Hoca doğmadan kayda geçirilen Arapça aslının güzel bir uyarlamasını temsil etmektedir.

Fıkra: 20/a (Türkçe versiyonu)

Nasreddin Hoca ile oğlu yolda giderken bir cenazeye rastlamışlar. Kadının biri ölünün ardından ağıt yakıyormuş:

- Ah bir tanem, bir elin yağda bir elin balda idi; yediğin önünde yemediğin ardında idi. Bütün bunları bıraktın şimdi tam takır, kuru bakır bir yere gidiyorsun!

⁷⁰ Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca, s. 188 (133 no’lu fıkra: TEKE BURCU)

⁷¹ Ahbârü’l-hamkâ, s. 166.

Oğlu Nasreddin Hoca'yı dürterek şöyle demiş:

– Baba, baba! Duydun mu? Cenazeyi bizim eve götürüyorlar.⁷²

Fıkra: 20/b (Arapça versiyonu)

وَكَانَ سَائِلٌ مِّشِيَّ وَابْنٌ لَهُ صَغِيرٌ مَعَهُ فَسَمِعَ امْرَأَةً خَلْفَ جَنَازَةٍ تَقُولُ: أَيْنَ يَذْهَبُونَ بِكَ يَا سَيِّدِي؟ إِلَى بَيْتٍ لَيْسَ فِيهِ غَطَاءٌ وَلَا نَعْمَةٌ وَلَا رِضَاءٌ، وَلَا غَدَاءٌ وَلَا عِشَاءٌ! فَقَالَ ابْنُ السَّائِلِ: يَا أَبَا، هَذَا إِلَى بَيْتِنَا يَذْهَبُونَ بِهِ!

Çeviri: Bir dilenci ile küçük oğlu yolda yürüyorlarmış. O sırada, ora-dan geçmekte olan bir cenâzenin arkasında bir kadının feryadına tanık olmuşlar. Kadıncağız şöyle figân ediyormuş: “*Seni böyle nereye götürüyorlar, evimin direği?! Gittiğin yerde ne -seni sıcak tutacak- bir örtü, ne bir nimet, ne bir memnuniyet, ne sabah kahvaltısı, ne de akşam yemeği var!*”

Bu sözleri duyan dilencinin oğlu hemen “*Baba!*” demiş “*bu cenâzeyi kesin bizim eve götürüyorlar!*”⁷³

Değerlendirme: Her ne kadar Nasreddin Hoca'ya nispet edilse de esa-sen Hoca'nın -diğer fıkralarındaki durumdan farklı olarak- tamamen pasif konumda tasvir edildiği bu nükte bariz biçimde Arap damgasını taşımaktadır. Hikâyelerin gerek kurgu düzeninde gerekse şahıs kadrosunda birebir örtüşmeden söz edilebilir. Belki de tek bir ayrışma Arapça metnin özellikle

لَيْسَ فِيهِ غَطَاءٌ وَلَا نَعْمَةٌ وَلَا رِضَاءٌ، وَلَا غَدَاءٌ وَلَا عِشَاءٌ

kısımının vokalizasyonundaki lafzi estetiğe karşılık mahallî versiyonda bunun yerini bir dizi deyimsel ifadenin almış olmasında görmekteyiz: “*Bir elin yağda bir elin balda idi*”, “*yediğin önünde yemediğin ardında idi*”, “*şimdi tam takır, kuru bakır bir yere gidiyorsun*”.

Bu mukayese ve değerlendirmelerden sonra, aktardığım fıkraların Nasreddin Hoca'mızdan ne kadar zaman önce yazılı kaynaklarda yer aldığına ilişkin ayrı bir tablo sunmanın da fikir verici olacağını sanıyorum. Arap nükte derleyicilerinin vefat tarihlerini de içeren aşağıdaki tablo incelendiğinde görülecektir ki, Türk insanının belleğinde bugün dahi yaşayan nice fıkramızın kökleri, esasen asırlar öncesindeki Ortaçağ müslüman entelektüellerinin temel eserlerinde kendisine saygılı bir yer edinmiştir.

Tablo: 1

⁷² Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca, s. 299 (347 no'lu fıkra: OD OCAK)

⁷³ İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetü'l-müskite*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir Ahmed, Matâbî'u'n-nâşiri'l-'Arabî, Kahire, 1983, s. 174; *Muhâdarâtü'l-üdebâ*, I, 591; *el-Eğâni*, XVI, 170; *el-Mehâsin ve'l-mesâvi*, s. 174.

	Bu araştırmada başvurulan klasik Arap edebiyatı/mizahı kaynaklarının müelliflerinin vefat yılları:			Vefat yılları arasındaki fark (İlgili anekdotun Nasreddin Hoca'dan kaç yıl önce yazılı kaynaklarda yer aldığı)
		Hicri	Milâdî	
Nasreddin Hoca'nın vefat tarihi: Hicri: 683 Milâdî: 1284	el-Câhız	255	869	428
	el-Beyhakî	320	932	363
	İbn Ebî 'Avn	322	934	361
	İbn 'Abdi Rabbih	328	940	355
	Râğıb el-İsfehânî	410	1010	273
	el-Husrî	413	1022	270
	Ebû Hayyân et-Tevhîdî	414	1023	269
	Ebü'l-Ferec el-İsfehânî	420	1029	263
	el-Âbî	422	1030	261
	İbn 'Abdilber	463	1071	220
	el-Meydânî	518	1124	165
	ez-Zemahşerî	538	1144	145
	İbn Hamdûn	562	1167	121
	İbnü'l-Cevzî	597	1201	86

SONUÇLAR

1. Arapça yazılı metinlerle sözlü gelenekten gelme anlatıların birbirleriyle harman edilerek zamanla yepyeni ve melez çeşitlenmeler yaratması sorunu, *edeb* literatürünün temsilci niteliğindeki pek çok eserde de gözlemlendiğimiz bir olgudur ve rivayetlerdeki bu otantiklik sorunu üzerine, bilimsel araştırmalar düzeyinde ayrıca eğilinmesi gerekmektedir. Ancak bu makalede değerlendirmeye konu ettiğimiz 20 adet fıkra, Arapça eşdeğerleri ile birlikte, Nasreddin Hoca fıkralarının oluşum, gelişim ve dönüşüm süreçleri hakkında bize yeterli bir fikir verebilecek düzeydedir.
2. Boratav'a ait, Nasreddin Hoca fıkraları külliyyatının tarihsel süreç içerisinde nasıl kabarıp şiştiğine ilişkin ortaya koyduğu tatmin edici bir izah denemesi⁷⁴ bize sözü edilen sürecin aşamaları hakkında bir fikir vermektedir. Gerçekten de Nasreddin Hoca'ya mal edilen fıkra sayısının uzak geçmişe doğru gidildikçe azalıyor olması olgusu, bize, toplumsal gelenekte yaşayan Arap orijinli pekçok anonim rivayetin Nasreddin Hoca adına bağlanmış olabileceği ihtimalini düşündürmektedir.
3. Fıkra metinlerindeki başkalaşıma sebep olan faktörler ne kadar çeşitlilik arz ederse etsin reddedemeyeceğimiz temel gerçeklik şudur: Klasik Arap kaynaklarında yer alan pek çok mizahi hikâye, özellikle birbirini izleyen müstensihler ya da derleyiciler tarafından muhtemelen bile bile ya da şifahî yollarla aktarım sırasında farkına varılmaksızın dönüşüme uğratılmış, Anadolu sahasında "Nasreddin Hoca fıkraları" da bu dönüşümden payını almıştır.
4. Nasreddin Hoca'nın vefatı öncesindeki 5 asır boyunca geniş bir coğrafyada telif edilip dolaşıma sokulan Arapça rivayetlerle Nasreddin Hoca fıkralarının gerek anlatı şeması gerekse de karakterlerin karşılıklı pozisyonu, diyalogların akış biçimi, kullanılan ifadelerin okur üzerinde yarattığı mizahi çağrışımlar birbiriyle o kadar benzerlikler arz eder ki bunlar arasında halef-selef ilişkisinin olmadığını var saymak ya da bunların birbirinden tamamen bağımsız telifler olduğunu düşünmek neredeyse imkânsız gibidir. Bununla birlikte zaman zaman anadüşünceyi daha iyi vurgulama gayesiyle anlatımdaki kurgu şeması üzerinde oynandığına, ek olarak üsluba ait pürüzlerin de mahallileştirme yönünde itinalı bir şekilde giderilmeye çalışıldığına tanık olmaktadır.
5. Nasreddin Hoca'nın fıkralarda aynı anda hem cimri hem cömert; hem dindar hem rind, hem kadı hem hırsız gibi birbirine tezat teşkil eden kim-

⁷⁴ *Nasreddin Hoca* (Boratav), s. 17-18.

lik ve kişiliklerle ortaya çıkmasının arkasında yatan muhtemel neden, hocaya biçilen mizahi kişiliğin oluşmasında etkili olan rivayetlerin son derece zengin Arap mizah kültüründen devşirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu fıkralar içerisinde yerine göre onun bilge, ermiş, saf hatta aptal kişiliğini vurgulayan birbirine zıt motiflerin bulunuşu söz konusu rivayetlerin zaman içerisinde kendisine mal edildiğini gösteren açık kanıtlardan biri sayılmalıdır.

6. Öyle anlaşılıyor ki, derleyiciler ya da araştırmacılar, kendi kafalarındaki ideal Nasreddin Hoca imajına uygun bir halk kahramanı yaratmak adına belirli düzeylerde ama mutlaka bir sansür mekanizması da çalıştırmışlar, bu manada, Tanrı'ya hürmetsizlik sayılabilecek kimi ibareleri ya da toplumsal değerlerle çatışabilecek kimi yorumları daha masum bir ifade kılıfına sokmuşlardır. Bizi bu son değerlendirmeye ulaştıran fıkra örneklerini bu makalede zikretmeyi çok isterdim, ancak bir yazma eserin muhteva-sındaki o türden rivayetlerin yorumsuz aktarımına dahi tahammül gösterilmeyebileceği endişesiyle, bu nevi tasarruflar için şimdilik sadece Boratav'ın eserindeki ilgili bölüme⁷⁵ referansla yetinmekteyim.
7. Gözden uzak tutulmaması gereken ve burada ilk defa zikredildiğini sandığım bir olasılıktan da söz etmek isterim ki o da, medrese orijinli Nasreddin Hoca'mızın ya da çevresindeki bazı mollaların eline bir şekilde klasik Arap mizahının en eski ve kapsamlı yazılı kaynaklarından birkaçının geçmiş ve muhteva-sındaki bazı anekdotların tabiaten mizaha yatkın olan Nasreddin Hoca'mıza nispet edilip uyarlanmış olabileceği ihtimalidir. Bizi bu çıkarıma götüren ikna edici bir argüman ise, yukarıda zikredilen 20 popüler Nasreddin Hoca fıkrasından en azından 13'ünün *Nesri'd-dür* gibi kadim bir Arap mizah kaynağında bir arada yer alıyor olmasıdır.
8. Bütün bu değerlendirmelerden sonra, son olarak belirtmek gerekir ki *Buhalâ* (Câhuz) ile Moliere'in *Cimri'si* ve *Risâletü'l-ğufrân* (Ebü'l-Alâ el-Maarri) ile Dante'nin *İlahi Komedya'sı* için ilham kaynağı teşkil eden klasik Arap edebiyatı, zengin nevâdir kültürüyle de Nasreddin Hoca'mızı ya da onun adına bağlanmış olan geniş bir fıkra külliyyatını derinden etkilemiş görünmektedir.

⁷⁵ Nasreddin Hoca (Boratav), s. 40.

Kaynaklar

el-Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn, *Nesrî'd-dür fi'l-muhâdarât (I-VII)*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

Aslan, Ferhat, Sanal Kültür Ortamında Güncellenen Nasreddin Hoca Fıkraları, *Turkish Studies*, c.6/4, 2011, s.39-60

el-Beyhakî, Muhammed b. İbrâhîm, *el-Mehâsin ve'l-mesâvi'*, haz. Friedrich Schwally, Leipzig, 1902.

Boratav, Pertev Naili, *Nasreddin Hoca*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006.

el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Buhalâ (I-II)*, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, thk. Ahmed el-'Avâmîrî, Ali el-Cârim, Beyrut, 2001.

----- *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, Mektebetü'l-Hâncî, 2. Baskı, Mısır, 1994.

----- *el-Beyân ve't-Tebyîn (I-II; 4 Cüz)*, thk. 'Abdüsselâm Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, 4. Baskı, Mısır, 1975.

Ekici, Metin, Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme, *Millî Folklor*, Sayı: 79, Kış-2008, s.70-77.

el-Husrî, el-Kayrevânî, *Cem'ül-cevâhir fi'l-mülâh ve'n-nevâdir*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dârü'l-cil, Beyrut, 1987.

----- *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb (I-II)*, thk. Yûsuf Ali Tavîl, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1997.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Nasreddin Hoca*, İstanbul, 1961.

Görkem, İsmail, Nasreddin Hoca Olgusunun Algılanması ve Anlamlandırılması Üzerine, *Türkbilig*, Sayı: 23, 2012.

İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkdü'l-ferîd (I-IX)*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1983.

İbn 'Abdilber, *Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis*, thk. Muhammed Mürsî el-Hûlî, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1981.

İbn 'Âsım, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. 'Âsım el-Ğırnâtî, *Hadâiku'l-ezâhir fi müstehsini'l-ecvibe ve'l-müdhikât ve'l-hikem ve'l-emsâl ve'l-hikâyât ve'n-nevâdir*, Dârü'l-kütübî ve'l-vesâiki'l kavmiyye, thk. Ebû Hemmâm Abdüllatif Abdülhalim, Kahire, 2014

İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetü'l-müskite*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir Ahmed, Matâbî'u'n-nâşirî'l-'Arabî, Kahire, 1983.

İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye (I-X)*, Dârü Sâdır, nşr. İhsân 'Abbâs, Bekr 'Abbâs, 1. Baskı, Beyrut, 1996.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn*, şerh: Abdülemîr Mehennâ, Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1. Baskı, Beyrut, 1990.

----- *Ahbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn*, nşr. İrfân Muhammed Hammûr, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2006.

- *Kitâbü'l-ezkiyâ, Mektebetü'l-Ğazzâlî, y.y., t.y.*
- el-İsfehânî, Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğânî (I-XXIV)*, thk. Semîr Câbir, Dârü'l-fikr, 2. Baskı, Beyrut, t.y.
- el-İsfehânî, Râgıb, *Muhâdarâtü'l-üdebâ (I-V)*, nşr. Riyâd Abdulhamîd Murâd, Dârü Sâdir, 1.Baskı, Beyrut, 2004.
- Kaya, Doğan; Nasrettin Hoca saf birisi miydi? "Nasreddin Hoca 800 Yaşında" adlı sempozyumda (İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul, 24-25 Ekim 2008) sunulan bildiri.
- el-Meydânî, *Mecma'ü'l-emsâl (I-II)*, nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd, Mektebetü's-sünneti'l- Muhammediyye, 1955.
- Özdemir, Nebi, Sanal Kültür Ortamında Nasreddin Hoca, *21. Yüzyılı Nasreddin Hoca ile Anlamak*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2009
- Rozenthal, Franz, Erken İslam'da Mizah (*Humour in Early Islam/Çev.: Ahmet Arslan*), İris Yayıncılık, I. Baskı, İstanbul, 1997.
- Şener Şahin, *Klasik Arap Edebiyatında Sofra Mizahı (Tipler ve Temalar)*, Emin Yayınları, 1. Baskı, Bursa, 2011.
- Tan, Nail, Günümüzde Yaratılan Nasreddin Hoca Fıkraları, *Derlemeler-Makaleler: 4 Halk Gülmecesi (Mizah) Halk Tiyatrosu*, Ankara, 2007
- Tecer, Ahmet Kudsi, *İslam Ansiklopedisi*
- et-Tevhîdî, Ebü Hayyân, *el-Besâir ve'z-zehâir (I-IX)*, thk. Vedâd el-Kâdî, Dârü Sâdir, 1. Baskı, Beyrut, 1988.
- Tokmakçioğlu, Erdoğan, *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, Geçit Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 2004.
- Türkiye Turizm ve Otomobil Kurumu Belleteni, Sayı:53/332, Mayıs-Haziran, 1976.
- ez-Zemahşerî, *Reb'ü'l-ibrâr ve füsûsu'l-ahbâr (I-V)*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1991.

Jean Meslier Düşüncesinde Ateizmin Temel Dayanakları ve Eleştirisi

Habib Şener*

Öz

Tanrı inancına tepki olarak ortaya çıkmış olan ateizm, düşünce tarihindeki en önemli problemlerden birisidir. Ateist düşüncüyü savunan Jean Meslier, 1664-1729 yılları arasında yaşamış Fransız rahip ve filozoftur. 1689 yılında papazlık yapmaya başlayan Meslier, yaşadığı bazı sorunlardan dolayı sonradan ateist olmuştur. Başta Hıristiyanlık olmak üzere ilahî dinleri hedef alıp ateist iddialarını ortaya koymaya çalışmıştır. Onun ölümünden sonra yayımlanan ve Türkçe'ye *Sağduyu* adı ile çevrilmiş olan tek bir kitabı vardır. Bu çalışmada Meslier'in ateizme dayanak olarak ortaya koyduğu madde ve kötülük problemi hakkındaki görüşleri ele alınıp değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Teizm, Ateizm, Madde, Kötülük Problemi.

Basics and Critique of Atheism in Jean Meslier's Thought

Abstract

Atheism, which has emerged as a reaction to the belief in God, is one of the most important problems in the history of thought. Jean Meslier, who defended the atheist idea, was a French priest and philosopher who lived between 1664-1729. Meslier started to be a priest in 1689 and later became an atheist because of some problems he experienced. He tried to reveal atheist claims by targeting the religions, especially Christianity. There is only one book published after his death, translated into Turkish with the name *Sağduyu*. In this work, Meslier's views on matter and the problem of evil which he put forward as a basis for atheism will be evaluated.

Keywords: God, Theism, Atheism, Matter, The Problem of Evil.

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi, e-mail: habibsener@gmail.com

Giriş

Tanrı inancı karşısında tepkisel bir düşünceyi dile getiren ateizm,¹ Yunanca'da olumsuzluk bildiren "a" önekiyle, Tanrı anlamına gelen "theos"un birleşiminden meydana gelen ve Tanrı'nın var olmadığı inancına dayanan felsefi kavramdır. Ateizm; pratik, teorik ve antropolojik olmak üzere üç açıdan ele alınmıştır. Teorik ateizm, Tanrı'nın varoluşunun, Mutlak ya da Mutlak Varlık olanağını tümüyle dışlayan bir düşünce sistemidir. Pratik ateizm, kişinin hayatını Tanrı konusunu hiç gündeme getirmeden sürdürmesi ve davranışlarında yalnızca sonlu ve dünyevî değerleri temele alması yani sanki Tanrı hiç yokmuş gibi yaşamasıdır. Antropolojik ateizm ise, insanın özgürlüğü açısından konuya yaklaşmakta ve onun eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için, Tanrı'nın var olmaması gerektiğini iddia ederek, Tanrı'nın yerine insanı koyan bir anlayıştır.²

İslam düşünce tarihine baktığımızda ateizm yerine "ilhâd" kavramının kullanıldığını görmekteyiz. Bunun yanı sıra inanç yolundan sapan anlamında "zındık", zaman yönünden dünyanın bir başlangıcı olmadığına ve zamanın her şeyi yok ettiğine inanan anlamında "dehrî" kavramları da kullanılmıştır. İlhâd, zındık ve dehrî kavramları günümüzde felsefe yazılarında kullanılmamakla birlikte, ilhâd, zındık ve dehrî kavramlarının anlam bakımından ateizm kavramını tam olarak karşılamadığını ifade etmemiz gerekir.³

Tanrı kavramının dayandığı temellerin eleştirisi ve reddi olarak anlaşıldığı takdirde ateizmin tarihi ortaçağın başlangıçlarına kadar götürülebilir. Fakat ateizm, Sokrates ve Ksenophanes örneğinde olduğu gibi, toplumun geleneksel Tanrı inancına ve değerlerine karşı çıkma şeklinde bir inançsızlık olarak kabul edildiği takdirde ise onun felsefenin başlangıçlarına hatta Tanrı inancı kadar gerilere uzandığını ifade etmek mümkündür.⁴ Bu noktada Tanrı'nın varlığı inkâr edilmediği takdirde içinde yaşanan toplumun geleneksel Tanrı inancına karşı çıkmanın felsefi anlamda ateizm olmadığını da belirtmemizde fayda vardır.

Ateizm, Rönesans'tan itibaren tabiat bilimleriyle kuvvetlenmiş, müspet ilmin gelişmelerinden büyük destek almıştır.⁵ Hıristiyan dogmalarına karşı insanı aydınlar dünyayı ve insanı yüceltirken insanın kutsalla olan bağlarını

¹ Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 1.

² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, ss. 33-34.

³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010, s. 205.

⁴ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000, s. 164.

⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2009, s. 328.

da büyük ölçüde koparmışlardır. XIX. yüzyılda gelişen ve özellikle Nietzsche düşüncesinde ifadesini bulan ateizmin, asıl savunucuları Feuerbach ve Marx'dır. Onlara göre, Tanrı'ya inanmak bir gerçeklikten kaçmaktan başka bir şey değildir.⁶ 20. yüzyılın ilk yarısında tarihte hiçbir zaman olmadığı kadar yaygınlaşan ve kendine taraftar bulan ateizm, günümüzde eski gücünden uzaklaşarak fikrî dayanaklarını kaybetmiştir.⁷

Biz bu çalışmamızda 17. yüzyılda yaşamış olan Jean Meslier'in, ateizme dayanak olarak ortaya koyduğu maddenin ezeliği ve kötülük problemi hakkındaki görüşlerini ele almaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

I. Maddenin Ezeliği

Materyalizm, sözlükte maddecilik (özdekçilik) anlamına gelen Latince materia (madde) kelimesinden türemiştir. Var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, maddeden bağımsız fizik ötesi bir alanın (metafizik) bulunmadığını, bilinç, duygu, düşünce vb. unsurların maddeden kaynaklandığını, olup biten her şeyin sadece maddî sebeplerle açıklanabileceğini, sonuç olarak tabiatüstü bir gücün mevcut olmadığını ileri süren, özünde tanrıtanıyıcı (ateist, mühlid) doktrinler bütününe verilen addır. Materyalist de bu inanca sahip kişidir.⁸ Metafizik ya da ontolojide, yalnızca maddenin gerçek olduğunu, madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin var olmadığını, varlığın madde cinsinden olduğunu öne süren bir öğretiyi olarak materyalizm, tüm gerçekliği maddeye indirgeyerek Tanrı'nın varlığını ve ayrı bir töz olarak ruhun varlığını inkâr etmektedir. Buna göre, yer kaplayan, yaratılmamış ve yok edilemez, kendinden kâim olan, harekete yetili, evrenin temel bileşeni maddedir.⁹

Maddeyi tek gerçek olarak kabul eden ve her şeyi maddeye indirgeyen materyalizm, madde-ruh ayrımını da kabul etmemiş ve birbirinden bağımsız varlık-düşünce (doğa-bilinç) düalizmine karşı çıkmıştır. Metafiziği reddetmesinin doğal bir sonucu olarak spiritüalizm, idealizm, rasyonalizm vb. disiplinlerle ters düşen materyalizm, başta Tanrı inancı olmak üzere yaratılış, ibadet, melek, vahiy, peygamberlik, kutsal kitaplar ve ahiret gibi dinî inançların birer yanlıgıdan ibaret olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰

Materyalist düşünceye ilk olarak eski Çin ve Hint kaynaklarında rastlanmakla birlikte onu sistemli bir disiplin haline getirenler atomcu yaklaşımlarıyla Leukippos, Demokritos, Epikuros ve Lucretius gibi Antikçağ Yunan filozofları olmuştur. Felsefî problem olarak varlığını özünü (arche) ve

⁶ Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 219; Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul 2004, s. 454.

⁷ Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, s. 1.

⁸ Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 137.

⁹ Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 348.

¹⁰ Topaloğlu, "Materyalizm", *DİA*, XXVIII, 137.

eşyanın bu özden nasıl oluştuğunu araştıran bu düşünürler, maddenin yaratılmadığını ve yok olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu filozoflara göre, evren maddeden ve boşluktan oluşmuştur; madde de atomlardan meydana gelmiştir. Atomlar devamlı hareket halinde olup sonsuz ve sınırsızdır. Boşluk eşyanın içerisinde hareket ettiği şey olup var olmanın zorunlu şartıdır. Düşünce de bir tür atom hareketidir. Ruh ise, canlı bir varlığı cansızdan ayıran nesne, rafine olmuş maddî bir varlıktır. Vücutla birleşen bu arı madde duyumlara imkân tanımaktadır. Ölüm, bu birlikteliğin çözülmesidir. Âlemi veya gök cisimlerini yöneten tabiatüstü bir güç bulunmamaktadır.¹¹ Materyalizm ile ilgili bu kısa ve öz bilgilerden sonra Meslier'in bu konu hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

Evrenin bir etken olduğunu asla bir sonuç olmadığını belirten Meslier, böylece dünyanın yaratılmadığını savunmaktadır. Ona göre, dünya hep var olmuştur, dünyanın varlığı zorunlu ve gereklidir. Etkeni kendisindedir. Madde kendi enerjisiyle bir tür heterojenliğin zorunlu sonucu olarak hareket eder. Hareketlerin ve etkilerin çeşitliliği, maddelerin çeşitliliğini oluşturur. Madde açısından hareket, boşlukta yer tutmak gibi aslî bir sıfattır. Hareket olmadan maddenin algılanması ve kavranması mümkün değildir. Ölü maddeler kendiliğinden harekete geçerler. Un ve su birbirine karıştırılınca ekşimeye başlayacaktır. Bu örnekte görüldüğü gibi madde, hareket yeteneğine sahiptir ve eylemde bulunmak için bir harekete geçiriciye muhtaç değildir.¹²

Maddenin ezeli olduğunu ve hareket yetisini de bünyesinde barındırdığını ifade eden Meslier'e göre, Tanrı'nın kendisi değişmeyen olduğu halde dünyada görülen değişimleri uygulaması mümkün değildir. Bunun yanı sıra maddî olmayan bir varlık olarak nitelendirilen Tanrı, maddeyi yaratmış olamaz.¹³ Bu görüşlerinden hareketle Meslier, dünyanın bir etkenin zorunlu sonucu olduğunu düşünmektedir. Dünyayı birleştiren canlı ya da cansız bütün varlıklar birbirine bağlıdır. Aynı etkenler tarafından hareketlendirildikleri ve aynı özelliklere sahip buldukları sürece bu varlıkların ne hal ve harekette iseler o hal ve harekette devam etmeleri zorunludur.¹⁴

Meslier, varlığının kabul edilmesi halinde Tanrı'nın bile yapmak istediğini yapmaktan özgür olamayacağını savunmaktadır. Çünkü eğer Tanrı var olsaydı Tanrı'nın hareket tarzı ister istemez yaratmasında bulunan

¹¹ Topaloğlu, "Materyalizm", *DİA*, XXVIII, 137-138.

¹² Jean Meslier, *Sağduyu Tanrısızlığın İlmihali*, (çev. Abdullah Cevdet), Kaynak Yayınları, İstanbul 2014, s. 99, 101; Meslier'in din anlayışı hakkında daha fazla bilgi için bk. Fetullah Kalm, "Bir Aydınlanma Düşünürü Olarak Jean Meslier'in Din Anlayışı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2014), ss. 195-221.

¹³ Meslier, *Sağduyu*, s. 201.

¹⁴ Meslier, *Sağduyu*, s. 158.

özelliğe bağlı olacaktır.¹⁵ Yani öncesiz ve sonsuz olan Tanrı'nın, öncesiz ve sonsuz bir niteliği ve yaratması olacak ve bu nitelik ve yaratmanın egemenliğine göre hareket etmesi Tanrı'nın kendisi için de bir zorunluluk olacaktır. Durum böyle olunca yaratılmış olan varlıklar, yaratıldığı şekilde hareket etmek zorunda kalacaklardı.¹⁶ Burada Meslier, yaratılmış olan varlıkların yaratıcının özelliklerine benzer ya da eşit olması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, eğer Tanrı ezeli ve ebedî ise yarattığı şeyler de aynı şekilde ezeli ve ebedî olmalıydı.

Meslier'e göre, doğa olaylarını anlamak için doğanın içinde kalınmalı ve doğanın dışına çıkılmamalıdır. Ayrıca insanların kavrayamayacağı derecede ince nedenler de göz önüne alınmamalıdır. Çünkü doğa dışına çıkılarak doğa hakkındaki sorunların çözümü asla bulunamaz. Maddeye hareketi verenin Tanrı olduğunun kabul edilmesine karşın, Tanrı'nın maddeye düşünme yetisi vermiş olabileceğinin neden kabul edilmediğini soran Meslier, Tanrı için düşünce üretme yetisi olan bileşik madde yaratmanın, düşünen ruhlar yaratmaktan daha güç olmaması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁷ Meslier, aslında maddeyi yaratanın Tanrı olduğunu kabul etmemesine rağmen, zımnın kabul ediyormuş gibi görünmektedir. Böylece maddede hareket ile beraber düşünce gücünün de olduğunu veya olabileceğini zihinlere yerleştirmeye çalışmaktadır.

İnsan, evren ve evrendeki hiçbir şeyin rastlantı eseri olmadığını belirten Meslier'e göre, evren bir eser değil bütün eserlerin nedenidir. Evrenin belirli yasalara göre bu eserleri meydana getirdiğini ve bunların insanlar tarafından bilinmediğini de ifade etmektedir. Bir madde molekülünün başka bir molekülle yanlışlıkla ya da rastlantı sonucu karşılaşmayacağını, bu karşılaşmanın sabit yasaların eseri olduğunu vurgulayan Meslier, bu yasaların nasıl ortaya çıktığı konusunda bir açıklama yapmamaktadır.¹⁸ Maddenin ve hareketin ezeli olduğunu kabul eden ve bununla ilgili açıklamalar yapan Meslier'in, her şeyden önce maddenin ve hareketin bu yasaları nereden aldıklarını ve bu düzeni nasıl oluşturduklarını açıklaması gerekirdi.

Maddenin karşısında ruha atfedilen üstünlüğün bilgisizlik üzerine kurulduğunu savunan Meslier, insanların ruha gösterdikleri saygının, ruhun cevherinin belirlenememesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Maddenin değersiz gösterilmesinin nedeninin ise tanınmak olduğunu belirten Meslier, hakkında hiçbir bilginin olmadığı bir şey için ileri sürülen görüşlerin, hakkında daha az bilgi bulunan şeyden daha iyi ve güzel olması gerektiğini

¹⁵ Meslier, *Sağduyu*, s. 158.

¹⁶ Meslier, *Sağduyu*, s. 106.

¹⁷ Meslier, *Sağduyu*, s. 187.

¹⁸ Meslier, *Sağduyu*, s. 104.

ifade etmekten başka bir şey olmadığı görüşündedir.¹⁹ Meslier'in, insanların ruh hakkında yeterli bilgi sahibi olmadığı şeklindeki görüşüne katılabiliriz. Ancak insanların madde hakkında yeterli ve tam bir bilgiye sahip olduklarını kabul etmemiz de mümkün görünmemektedir. Madde ile ilgili açıklamalarında gördüğümüz üzere, madde ile ilgili yasaların nasıl ortaya çıktığını bilmediğini ifade eden Meslier, madde hakkındaki bilgisinin sınırlı olduğunu açıkça ortaya koyarak kendi görüşleriyle çelişmektedir.

Meslier'e göre, eşyanın oluşumunu bilinmeyen bir kuvvete, bizzat kendisinde bulunmayan bir şeyi kendi kendisinden çıkaramayan ve kendisine verilen ruhanî cevherin hiçbir şeyi harekete geçirmeye yetenekli olmadığı ruhanî bir varlığa atfetmektense bütün varlıkları, duyularımızla sabit olan ve her an eserlerini duyduğumuz, iş yaptığını, hareket ettiğini gördüğümüz maddeye bağlamak daha doğal ve anlaşılabilir.²⁰ İnsanın varlığının nereden geldiğini tam olarak bilmediğini itiraf eden Meslier, insanın da doğanın diğer ürünleri gibi görüldüğünü yani doğanın bir ürünü olduğunu kabul etmektedir.²¹

Maddenin ezeli ve her şeyin kaynağı olduğu görüşünden hareket ederek ateizmi temellendirmeye çalışanların iddialarında iki önemli husus bulunmaktadır. İlk olarak maddenin ezeliğinin apaçık olduğunu ve bunun bilimsel açıdan kanıtlandığını iddia etmektedirler. İkinci olarak ise, bu görüşlerin yaratıcı Tanrı fikrini imkânsız kıldığını öne sürmektedirler.²² Bu iki hususu Meslier de kullanmaya çalışmaktadır. Ancak Meslier'in görüşlerinde herhangi bir bilimsel kanıtı yer vermediğini de belirtmemiz gerekir. Meslier, çeşitli sorularla kendi çelişkili görüşlerini ortaya koymaktan öteye geçmemektedir. Zaten Meslier'in gündeme getirdiği konuların felsefe tarihinde de tartışıldığını ve Kendisine gerekli olan cevapların verildiğini görüyoruz.

Yunan felsefesinin önde gelen isimleri olan Sokrates, Platon ve Aristoteles materyalizmin varlığı açıklamada yetersiz kaldığını göstermişlerdir.²³ Eflâtun, din dışı öğretileri savunanların aldatıcı delillerden yararlandıklarını düşünmektedir. Ona göre, hareketli ve hareketsiz nesnelere bütün hareketlerin ana ilkesi olarak kendiliğinden hareket eden, bütün değişikliklerin en eskisi ve en güçlüsüdür. Başka bir hareket tarafından değiştirilip diğer nesnelere hareket verenin de ikinci sıraya alınması gereklidir. Gökyüzünün ve içindeki tüm nesnelere bütün yolunun ve dönüşlerinin aklın hareketine, dönüşüne ve muhakemesine benzer bir yapıda

¹⁹ Meslier, *Sağduyu*, s. 188.

²⁰ Meslier, *Sağduyu*, s. 80.

²¹ Meslier, *Sağduyu*, s. 102.

²² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 215.

²³ Topaloğlu, "Materyalizm", *DİA*, XXVIII, 138.

olduğu göz önüne alındığında, tüm evrenle en üstün ruhun ilgilendiği ve onu böyle bir yolda ilerlettiği açıkça kabul edilmelidir.²⁴

Aristo ise, insan için biricik nedenin maddî diye adlandırılan bir neden olarak düşünülebileceğini ancak insanların daha derin bir araştırma yapmaları sonucunda maddî nedenin de nedenini araştırdıklarını belirterek, dayanağın, yani maddenin kendisinin, değişmenin nedeni olmadığını dile getirmektedir. Ona göre, tahtanın veya tuncun değişmesinin nedeni tahta veya tunç değildir. Yatağı yapan tahta, heykeli yapan tunç değildir. Bu değişimin nedeni başka bir şeydir. Bu başka şeyi aramak ise, ikinci nedeni veya hareketin başlangıcının kendisinden çıktığı şeyi aramaktır. Sonuç olarak sürekli bir ilk hareket ettiricinin var olduğunu savunan Aristo, bu ilk hareket ettiricinin daha önceden bilfiil var olduğunu düşünmektedir.²⁵

Aydınlanma döneminin en önemli düşünürlerinden olan Locke, maddenin ezeli olduğunun kabul edilmesinin, Tanrı'nın varlığını ortadan kaldırmadığını, ancak Tanrı'nın en önemli işlerinden birisi olan yaratmanın inkâr edilmiş olacağını belirtmektedir. Ona göre, herhangi bir insanı meydana getiren maddenin ezelden beri var olduğunun ve o maddenin yirmi ya da kırk yıl önce bu insanın bedenini meydana getirecek şekilde biçim ve şekle büründüğünün kabul edilmesi durumunda bile, bu maddenin şu andaki düşünen bir varlığı meydana getirmiş olması mümkün değildir. Bu düşünen varlığın ezelden beri var olduğunu söyleyecek kadar düşüncesiz birisinin olması da mümkün değildir. İnsanların bu düşünen varlığın yoktan yaratıldığını kabul etmeleri halinde, maddenin de aynı güç tarafından yaratılma imkânının kabul edilmesi gereklidir.²⁶

İslam düşünürü Kindî ise, hareketin madde ile beraber bulunduğunu kabul etmesine rağmen, evrenin sonlu, sınırlı ve yaratılmış olduğunu savunmaktadır.²⁷ Kindî; ezeli, ebedî, ilk sebep ve varlığını sürdürmesi için başka bir şeye muhtaç olmayan varlık olarak sadece Tanrı'yı nitelendirmektedir. Cisim, zaman ve hareket arasındaki ilişkiyi Kindî şöyle değerlendirmektedir: Zaman, âlemin var oluş sürecidir. Eğer zaman sonlu ise, mahiyeti itibariyle cisim de sonlu olacaktır. Çünkü zaman, cisim ve hareketten bağımsız olarak mevcut değildir. Öyleyse zamansız cisim yoktur. Çünkü zaman hareketin sayıdır. Yani hareket varsa zaman vardır, hareket

²⁴ Platon, *Yasalar*, (çev. Candan Şentuna-Saffet Babür), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998, s. 390, 396, 400.

²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s. 94, 408.

²⁶ John Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", *The Works of John Locke*, (ed. Thomas Tegg ve dğr.), Dublin 1823, III, 65-66; Habib Şener, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2014, s. 85.

²⁷ Mahmut Kaya, "Kindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVI, 47.

yoksa zaman da yoktur. Hareket, ancak cismin hareket etmesiyle vardır. Cisim hareketten önce var olamaz. Dolayısıyla cisim, hareketin belirlediği süreçten önce değildir. Mahiyetleri itibarıyla cisim, hareket ve zaman daima birlikte bulunur, biri diğerinden önce değildir. Zaman bilfiil sonlu olduğuna göre, mahiyeti itibarıyla cisim de zorunlu olarak bilfiil sonludur.²⁸

Yüzyılımızda salt ateizmin çok zor, hatta imkânsız olduğu görüşünü savunanların sayısı artmıştır. İngiliz düşünürü John Baillie'e göre, ateistler her ne kadar Tanrı'nın varlığına inanmadıklarını dile getirirler de, aslında onların varlığının derinliklerinde Tanrı fikri gizlidir. J.A.T. Robinson da, düşünülmüş ve tartışılmış bir ateizmin mümkün olmadığını ifade etmektedir. İnsanlar ilahî gücün varlığını içlerinden gelen bir zorlama ile duymaktadırlar.²⁹ Ünlü Fransız metafizikçi Georges Gusdorf ise, gerçekte Tanrı'yı reddetmenin ve Tanrı'ya saygısızlıkta bulunmanın mümkün olmadığını düşünmektedir. Bunları yapanlar kendi iddialarının bilincinde değildir. Ancak bunlar sadece Tanrı'yı sessizce tanımazlıktan, görmezden gelebilirler ve sanki Tanrı yokmuş gibi davranabilirler. Gusdorf, teolojiye başvurmaksızın bilimsel bilgiler üzerinde çalışmanın ateizmin haklılığının kanıtlanması anlamına gelmediğini de sözlerine eklemektedir.³⁰ Ateizmin en ünlü temsilcilerinden birisi olan ve sonradan Tanrı'nın varlığını kabul eden Antony Flew ise, bilim adamlarının yaptığı bazı çalışmalardan örnekler vererek, bunların kendisi için sağlam ve reddedilemez görüşler olduğunu ortaya koymaktadır.³¹

Kur'an'ın temel öğretisine göre, bütün kâinat Allah tarafından yaratılmıştır. Maddenin kendi başına var olması, yaratıcının iradesinden bağımsız olarak cansız, hareketsiz, âtil ve kaotik bir durumdan belirli bir zaman içerisinde canlı bir organizmaya dönüşmesi ve mevcut düzenli halini alması mümkün değildir.³²

Meslier'in maddenin ezeli olmasıyla ilgili görüşleri ve bu görüşlerin eleştirisinden sonra kötülük problemi hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

II. Kötülük Problemi

Teizmin aleyhinde kullanılan en eski iddia, dünyadaki kötülüğün reel varlığından kaynaklanmaktadır. "Eğer her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyilik sahibi olan bir Tanrı varsa, yeryüzündeki bu kadar

²⁸ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine (Kitâb fi'l-felsefetü'l-ülâ)", (çev. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları İstanbul 2013, ss. 16-21.

²⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 210-211.

³⁰ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları İstanbul, 2000, ss. 94-95.

³¹ Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, (çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan), Profil Yayıncılık, İstanbul 2016, ss. 95-108.

³² Topaloğlu, "Materyalizm", *DİA*, XXVIII, 139.

kötülük nereden geldi?" şeklindeki soru düşünce tarihinde karşımıza çıkmaktadır.³³ Bu soruyu kendi düşünce sistemine dayanak olması için gündeme getiren düşünürlerin yanı sıra, sorunun cevabını kendi felsefi sistemleri içerisinde cevaplandırmaya çalışan düşünürlerin olduğunu da görüyoruz. Kötülük problemi ile ilgili soruyu ilk gündeme getiren düşünür Epikür olmasına rağmen bu problemin meşhur olmasını sağlayan düşünürün David Hume olduğunu söyleyebiliriz. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* adlı eserinde Philo'nun ağzından, Epikür'ün gündeme getirdiği ve bu problemin temelini oluşturan soruların hâlâ cevaplanamadığını belirtmektedir:³⁴

"Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor; o halde O güçsüzdür.

Yoksa gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor; o halde O kötü niyetlidir.

Eğer Tanrı hem güçlü hem de kötülüğü ortadan kaldırmak niyetinde ise, bunca kötülük nasıl oldu da var oldu."³⁵

David Hume'un bu soruları sormaktaki asıl amacı özellikle teizmin düzen delilini geçersiz kılmaya çalışmaktı. Belki de onun hesap edemediği şey bu soruların ateizme giden yolu aralayacak olmasıydı.³⁶ Daha sonraları Hume'un düşüncelerinin ateizmin desteklenmesi noktasında kullanıldığı kesindir.

Düşünce tarihinde bazı teistlerin kötülüğün reel varlığını inkâr ettiklerini, bazılarının kötülüğü insanın olgunlaşması için bir araç şeklinde yorumladıklarını, bazılarının kötülüğü Tanrı'nın öfke ve uyarısına bağladıklarını, bazılarının da sınırlı Tanrı kavramını kabul ettiklerini görüyoruz.³⁷

Kötülük problemini iyimser bir yaklaşımla ele alıp Tanrı inancıyla bağdaştıran ilk düşünürlerden biri Platon'dur.³⁸ Platon'a göre, Tanrı her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını sağlamıştır. Düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünen Tanrı, kurlsız ve düzensiz bir hareket içinde olan her şeyi, düzensizlikten düzene sokmuştur. Tanrı'nın yaratacağı

³³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 213.

³⁴ David Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", *The Philosophical Works*, (ed. Thomas Hill Green ve dğr.), London 1964, II, 440; Şener, *John Locke ve David Hume*, s. 261.

³⁵ Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", *The Philosophical Works*, II, 440; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 213.

³⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 213.

³⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 213-214.

³⁸ Mustafa Çağrı, "Şer", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVIII, 542.

nesnenin, en güzel nesne olmamasına da imkân yoktu.³⁹ Seneca ise, insanların bireysel olarak karşılaştıkları sıkıntıların yani kötülüklerin, genel iyiliğin oluşmasına katkıda bulunduğunu düşünmektedir. Bu durum, hastaların iyileşmesi için ameliyat edilmesine benzetilebilir. Bunlar aslında iyiliğin kötü görünüşleridir. Dolayısıyla insanlar bu gün çektiği acıya değil de ilerde duyacağı sevince bakmalıdır.⁴⁰

Plotinus, kötülüğün Tanrı'yla ilişkisinin bulunmadığını ve maddenin bir özelliği olduğunu savunmuştur. Saint Augustinus ise Tanrı'nın salt iyilik, hikmet ve sevgi olduğunu, kötülüğün pozitif realitesinin olmadığını, evrendeki her şeyin mutlak varlık olan Tanrı ile uyum içinde bulunduğunu ve nesnelere Tanrı'nın ezeli ve akla uygun gücünün görüleceğini belirtmiştir.⁴¹

Leibniz'e göre, Tanrı, kendi yetkinliğini kendisine saklayamayacağı için yaratmak zorundadır. Yetkin bir Tanrı, ancak yaratılması mümkün en iyi dünyayı yaratır.⁴² Çünkü Tanrı'nın iradesi sonsuz sayıdaki imkânlar arasından seçim yapmakta ve sonsuz olmakla birlikte en iyi olanı göz önünde bulundurmaktadır. Ayrıca Tanrı, âlemi yaratmak için hiçbir şeye muhtaç değildir, Tanrı'nın sadece karar vermesi yeterlidir.⁴³ Eserlerinin en son yetkinlikte olmadığını ve Tanrı'nın daha iyisini yapabileceğini ifade edenlerin görüşlerine katılmayan Leibniz, yüce ve sonsuz bilgelige sahip olan Tanrı'nın yalnızca metafizik anlamda değil, ahlâki anlamda da en yetkin etken olduğunu düşünmektedir. Tanrı'nın yapıtları hakkında insanların bilgisi arttıkça bunların ne kadar üstün olduğu daha iyi anlaşılacaktır.⁴⁴

Meslier, kötülük problemi ile ilgili görüşlerini maddenin ezeli olduğu yönündeki görüşleriyle ilişkilendirmektedir. Ona göre, maddeye hareketi verenin Tanrı olduğu kabul edilecek olursa, Tanrı'nın karışıklıkların etken nedeni olduğunun ve doğayı bozduğunun kabul edilmesi de zorunlu olacaktır.⁴⁵ Buna ek olarak Meslier, David Hume gibi Epikür'ün sorusunu gündeme getirerek, bu sorunun 2000 yılı aşkın bir süreden beri

³⁹ Eflatun, *Timaios*, (çev. Erol Güneş), Lütfi Ay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, s. 31.

⁴⁰ Tuncay İmamoglu, "Seneca ve Kötülük", *EKEV Akademi Dergisi*, IX/24 (2005), s. 93.

⁴¹ Çağrı, "Şer", *DİA*, XXXVIII, 542-543; Zeki Özcan, *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul 1999, s. 80.

⁴² Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, (çev. Mehmet S. Aydın), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 85.

⁴³ Ruhattin Yazoğlu, *Leibniz'de Tanrı ve Ahlâk*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2005, s. 75.

⁴⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Metafizik Söylemler*, (çev. Hasan Erdem), Arya Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 30, 33.

⁴⁵ Meslier, *Sağduyu*, s. 106.

cevaplanmadığını, din adamlarının ise bu sorunun asıl olarak ahirette çözüleceğini ifade ettiklerini belirtmektedir.⁴⁶

Dünya var olduğundan beri insanların savaşlar, su baskınları, kuraklık vb. çeşitli şekillerde hem doğal hem de ahlâkî kötülöklere maruz kaldıklarını ve sürekli olarak maddî ve manevî sıkıntı içerisinde olduklarını belirten Meslier, řu sorularla kötölük problemini temellendirmeye çalışmaktadır: “İnsanların sıkıntılara ve zorluklara maruz kalmasında Tanrı'nın gizli bir amacı mı vardır? Tanrı, iyiliksever ve hayırsever bir varlık ise insanları sürekli olmasa bile bu dünyada erişebilecekleri bir mutluluğa kavuşturamaz mıydı? Eğer Tanrı, yeryüzünü kötölüklerden koruyamamış ya da korumak istememişse öteki dünyada yani ahirette kötölüklerden ya da felaketlerden koruyabileceğine ya da korumak isteyeceğine nasıl emin olabiliriz?”⁴⁷

Meslier, Tanrı'nın yönetiminde olan her şeyin karışıklık içinde olduğunu, Tanrı'dan sürekli kötölük ve eksikliklerin ortaya çıktığını iddia etmektedir. Kısa ömürlü ve çelişkilerle dolu olan Tanrısal eserler kendisini inkâr etmekte, ya da bu eserler aracılığıyla Tanrı hakkında bir hüküm vermek olanaksız olmaktadır.⁴⁸ Tanrı, bütün yaylarını ve zembereklerini yaratmış olduğu bir makinenin başındadır. Bu yaylar ancak Tanrı'nın düzenlediği biçimde çalışır. Eğer bu yaylar iyi çalışmıyorsa Tanrı, kusuru kendisinde aramalıdır.⁴⁹ Tanrı'nın düzeni sevdiğinin söylendiğini, ancak evrende karmaşanın hüküm sürdüğünü belirten Meslier'e göre, burada Yaratıcı'nın sanatının bozulması vardır. Dolayısıyla insanların iki de bir duran ve bir süre sonra kendiliğinden bozulup kırılacak bir makine yapan bir ustanın ustalığına hayran olmaları düşünülemez.⁵⁰

Âlemin mümkün olanın en iyisi olduğu görüşünü reddeden Meslier'e göre, Tanrı, sürekli bir kararsızlık içerisinde. Deprem, sel ve kuraklık gibi felaketler bunun en açık örneğidir. Eğer bunları yapan Tanrı ise, Tanrı dünyayı yapmaktan çok yıkmakta ve yaşatmaktan ziyade yok etmektedir.⁵¹ Dolayısıyla eğer düzen Tanrı'nın gücünü kanıtlayacaksa, düzensizlik de Tanrı'nın zaafının ve kararsızlığının kanıtı olarak kabul edilmelidir.⁵²

Kötölük veya düzensizlik söz konusu olduğunda sorumluluğu Tanrı'ya atfeden Meslier'in, Tanrı'yı devre dışı bıraktığı ifadelerinde görüşlerinin farklılaştığını görüyoruz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi evrenin belirli sabit yasalara göre eserleri meydana getirdiğini iddia eden⁵³ Meslier'e göre,

⁴⁶ Meslier, *Sağduyu*, s. 121.

⁴⁷ Meslier, *Sağduyu*, ss. 111, 120-121.

⁴⁸ Meslier, *Sağduyu*, s. 62, 103.

⁴⁹ Meslier, *Sağduyu*, s. 160.

⁵⁰ Meslier, *Sağduyu*, s. 85, 111.

⁵¹ Meslier, *Sağduyu*, s. 115, 118.

⁵² Meslier, *Sağduyu*, s. 106.

⁵³ Meslier, *Sağduyu*, s. 104.

varlıklar birbirleri üzerinde zorunlu ve gerekli eylem ve etkide bulunmaktadır. Depremler, volkanlar, su baskınları, bulaşıcı ve salgın hastalıklar, kıtlık, kuraklık, ırmakların akması, rüzgârların esmesi, yağmurlar zorunludur ve evrenin düzenli eserlerindedir. Böylece Meslier, doğa içerisinde bir düzensizliğin söz konusu olmadığını aksine her şeyin yerli yerinde ve tam da olması gerektiği gibi olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla evren her zaman bir düzen içerisindedir. Evrende hiçbir karışıklık söz konusu değildir. İnsanların bozukluk olarak nitelendirdikleri ve şikâyet ettikleri şeyler de insanların kendilerinden kaynaklanmaktadır.⁵⁴

Meslier'in çelişkili görüşlerine bir örnek daha verelim: *Sağduyu*'da, insanların inanma ihtiyaçlarını en çok hak eden varlığın güneş olduğunu, çünkü güneşin bütün varlıklara ışık, sıcaklık ve hayat verdiğini belirten Meslier,⁵⁵ bir başka yerde buna zıt düşünceler ortaya koymaktadır. Güneşin bazı yerleri ısıtmadığını bazı yerlere ise aşırı derecede sıcaklık vererek hastalıklara neden olduğunu, ürünleri yaktığını, toprağı ve su kaynaklarını kuruttuğunu dile getirmektedir.⁵⁶

Meslier'in, aynı örnekleri hem olumlu hem de olumsuz anlamda yani hem düzen hem de düzensizlik için kullandığını görüyoruz. Onun düzensizliği ön plana çıkardığında Tanrı'nın var olmadığını veya Tanrı'nın kötü niyetli olduğunu ifade etmesi, düzenden söz ederken ise bunların doğanın doğal akışı içerisinde gerçekleştiğini savunması, Platon'un da değindiği gibi, aldatıcı delillerden yararlanmaktan başka bir şey değildir. Ayrıca Meslier, evrendeki veya dünyadaki genel düzeni değil de, özel durumları gündeme getirmektedir. Dünyada doğal felaketlerin olduğunu hepimiz biliyoruz. Ancak iyi araştırıldığında doğanın dengesini bozarak bu felaketlere sebep olanların insanlar olduğu açıkça görülecektir.

Meslier, özellikle ilahî dinlerin, dünyadaki her şeyin insanlar için yaratıldığını⁵⁷ ve Tanrı'nın evreni yaratırken insanı mutlu etmekten başka bir amacının olmadığını iddia ettiklerini ifade ederek her şeye gücü yeten Tanrı tarafından yönetilen âlemden, insanların gerçekten mutlu olup olmadığını ve durumlarından hoşnut olanların sayısının ne kadar olduğunu sorgulamaktadır. Eğer insan mutsuz olursa iyilik ve bununla birlikte tanrısallık da yok olacaktır. Tanrı, sonsuz iyiyse bütün yaratıklarını mutlu etmelidir. Sınırsız iyilik fikrini yok etmek için tek bir mutsuz bile yeterliken Tanrı hep hoşnutsuzlar yaratmıştır.⁵⁸ İnsanı hiç mutlu etmeyecek bir âlemi yaratmamak, iyilik sahibi Yüce bir Tanrı için daha uygundur.⁵⁹

⁵⁴ Meslier, *Sağduyu*, s. 105.

⁵⁵ Meslier, *Sağduyu*, s. 82.

⁵⁶ Meslier, *Sağduyu*, s. 180.

⁵⁷ Meslier, *Sağduyu*, ss. 176-177.

⁵⁸ Meslier, *Sağduyu*, s. 111, 126.

⁵⁹ Meslier, *Sağduyu*, s. 123.

İnsanlar dünyaya kendi istekleriyle gelmemiş olmalarına rağmen bu dünya hayatında genel olarak sıkıntı çekmektedirler. Çoğunlukla zorunlu ihtiyaçlarından yoksun olan insanların en iyileri genellikle en az yardım ve iyiliğe kavuşmaktadır.⁶⁰ Ayrıca insan, Tanrı'nın gözünde beğenilmeyen ve nefret edilen eksikliklerle doludur. İnsanlar sayısız hastalıklara maruz kalmakta ve sonunda ölmektedirler. İnsan ruhunun kusurlarla dolu olmasına rağmen insanın, yaratılanlar içerisinde en mükemmeli olduğu ifade edilmektedir.⁶¹

Meslier, insanın özgür olup olmadığını sorgularken, bu soruya verilecek olumlu ya da olumsuz cevabın yine Tanrı'nın aleyhinde kullanılacağını düşünmektedir. Eğer insan özgür ise, bunun başlangıcı Tanrı'ya dayanır. Çünkü işlerin başlangıcındaki asıl neden Tanrı'dır. Eğer insan özgür değilse, o zaman da insanın yaptıklarından dolayı cezalandırılması Tanrı'nın haksızlık yapması anlamına gelir.⁶² Ona göre, insan özgür iradeli bir varlık değildir. Ayrıca insan gelip geçici isteklerine direnecek şekilde de yaratılmamıştır.⁶³ Eğer insanların yaptıkları dünyanın düzenini bozuyorsa, Tanrı insanı korumaktadır. Çünkü günah işlediği sırada insanı günah işlemeye devam etmesi için yaşamak zorunda bırakan Tanrı'dır. Burada Tanrı'nın asıl amacı ise dünyanın düzenini bozmak istemesidir.⁶⁴

Meslier'e göre, Tanrı'nın ezeli ve ebedi bilgisiyle ortaya çıkabilecek kötülükleri bilmesi ve engellemesi gerekirdi. Ayrıca Tanrı, insanın günah işlemesine veya yaratılıştan gelen saflığının ve masumiyetinin bozulmasına izin vermemeliydi.⁶⁵ Aslında Tanrı, insanları da meleklerin fitriyetiyle yaratmalıydı.⁶⁶ Tanrı, insanı hata yapmaz bir özellikte yaratmadığı için cezalandırma yetkisine de sahip değildir.⁶⁷ Bunun ötesinde kötülüğün Tanrı'dan değil de insandan kaynaklandığı kabul edilecek olursa, insanı yaratan Tanrı olduğu için kötülüğün asıl kaynağının Tanrı olduğu kabul edilmelidir. Tanrı, insanları şu anda oldukları gibi yaratmamış olsaydı, dünyada ahlâk bozukluğu ya da günah olmazdı.⁶⁸ Meslier'in bu görüşleriyle ilgili söylenebilecek tek şey, ahlâkî kötülük konusunda insanın iradesini hiç hesaba katmadığıdır. Eğer Tanrı, insanı Meslier'in istediği özelliklerde yaratmış olsaydı kendisi bu görüşlerini ortaya koyamazdı.

⁶⁰ Meslier, *Sağduyu*, ss. 61-62, 170-171.

⁶¹ Meslier, *Sağduyu*, s. 135.

⁶² Meslier, *Sağduyu*, s. 203.

⁶³ Meslier, *Sağduyu*, ss. 149, 151-154.

⁶⁴ Meslier, *Sağduyu*, ss. 159-160.

⁶⁵ Meslier, *Sağduyu*, ss. 140-141.

⁶⁶ Meslier, *Sağduyu*, s. 144.

⁶⁷ Meslier, *Sağduyu*, s. 143.

⁶⁸ Meslier, *Sağduyu*, s. 139.

İnsanlar için kötülüklerden daha çok iyiliklerin var olduğu söylenerek Tanrı'nın haklı çıkarılmaya çalışıldığını belirten Meslier, kötülüklerin iyiliklerden az olması halinde bile bu durumun varsayılan mükemmellekle bağdaştırılmasının mümkün olmadığını savunmaktadır.⁶⁹ Ayrıca Meslier, kötülerin sayısının, iyilerin sayısından fazla olduğunu iddia etmektedir.⁷⁰ Meslier, insanlar arasında kötülerin daha çok olduğunu iddia ederken bunu nasıl araştırdığını ve bu sonuca nasıl vardığını da açıklamalıydı. Meslier'in bu iddiası kendi çevresinde bulunan insanlar için doğru olarak kabul edilebilir ancak insanların genelini göz önüne aldığımızda böyle bir hüküm vermemiz mümkün görünmemektedir.

Tanrı'yı, halkına zar atma karşılığında hazine veya zindan teklif eden bir krala benzeten Meslier,⁷¹ "babalarının işlediği günahlardan dolayı suçlanan insanlarla barışması için suçsuz ve günah işleme gücü olmayan öz oğlunu öldürten bir Tanrı'ya inanmaları önerilen Hıristiyanlar, tanrısal adalet hakkında ne tuhaf fikirler edinebilirler!"⁷² ve "çocuklarının büyük çoğunluğunun yeryüzünde eziyetli, sıkıntılı ve acılarla dolu bir yaşam sürmesi için dünyaya getiren bu babanın sevecenliği nasıl ve hangi belirtiyile anlaşılır?"⁷³ şeklindeki sözleriyle Hıristiyanlık'taki Teslis İnancına atıf yapmaktadır. Bu konuya Hıristiyanlık açısından baktığımızda Meslier'e hak verebiliriz ama İslam dinine göre dünyaya gelen her insan günahsızdır ve hiç kimse bir başkasının sorumluluğunu yüklenmez. Ayrıca Kur'an-ı Kerim, öldürülen kişinin Hz. İsa olmadığını da bildirmektedir.⁷⁴

Meslier'in kötülükle ilgili görüşlerini ifade ederken, onun bu konuda kastettiği şeyin doğal kötülüklerden daha çok ahlâki kötülükler olduğunu özellikle vurgulamamız gerekir. Zira o, doğal kötülükleri de son noktada insana yani ahlâki kötülüğe bağlamaktadır.

Felsefe tarihindeki birçok problem gibi bu problemin çözümünde de kesin bir sonuca ulaşıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Kötülüğün teizm için bir problem olduğu doğrudur. Ancak bu problem ateizmi kuracak veya teizmin geçersizliğini gösterecek bir güçte de değildir. Kötülüklerin varlığına rağmen insanın ulaştığı yaşanabilir bir uygarlık seviyesi ortadadır. Kötülüğü Tanrı'dan çok insana atfetmek daha akla yatkındır. Deprem, sel gibi doğal kötülükler insanların çalışmaları sonucunda büyük ölçüde

⁶⁹ Meslier, *Sağduyu*, s. 113.

⁷⁰ Meslier, *Sağduyu*, s. 143.

⁷¹ Meslier, *Sağduyu*, ss. 168-169.

⁷² Meslier, *Sağduyu*, s. 166.

⁷³ Meslier, *Sağduyu*, s. 167.

⁷⁴ Necm 53/38; Nisâ 4/156-157; Teslis hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ruhattin Yazoğlu, "Antropomorfizm ve Hıristiyanlık", *EKEV Akademi Dergisi*, 1/2 (1998), ss. 259-273.

önlenmiştir. Ahlâkî kötülükler ise, insanla yakından ilgilidir ve insanın bulunduğu her yerde bu tür kötülüklerin olması kaçınılmazdır.⁷⁵

Sonuç

Çalışmamızın sonucunda Jean Meslier'in, kendi görüşlerini desteklemek amacıyla ateizmin temel argümanlarından olan maddenin ezeliğini ve kötülük problemini kullandığını tespit ettik. Maddenin ezeli olduğunu ve kendi enerjisiyle hareket ettiğini iddia eden Meslier, Tanrı'nın maddeyi yaratmadığını savunmaktadır. Ona göre, maddi olmayan bir varlık olarak nitelendirilen Tanrı'nın, maddeyi yaratmış olması zaten mümkün değildir. Maddenin ezeli olduğunun bilimsel olarak kanıtlandığını iddia eden Meslier'in, söz konusu bu bilimsel kanıtta eserinde yer vermediğini de belirtmemiz gerekir.

Doğa olaylarını anlamak için doğanın içinde kalınması ve insanların kavrayamayacağı nedenlerin dikkate alınmaması gerektiğini ifade eden Meslier, evrende zorunlu yasaların bulunduğunu ve bu yasalara göre evrenin düzeninin sağlandığını ileri sürmekteydi. Meslier'in, evrendeki yasaların kaynağını bilmediği için doğanın içinde kalınması gerektiğini söylemesiyle kendi iddiasını geçersiz kıldığını ifade etmemiz mümkündür.

Araştırmamızda tespit ettiğimiz en önemli noktalardan birisi de, Meslier'in kötülük problemini felsefi sistemi içerisinde en merkezi konuma yerleştirmiş olmasıdır. Maddeye hareketi verenin Tanrı olduğunun kabul edilmesi halinde dünyadaki bütün kötülüklerden Tanrı'nın sorumlu olacağını dile getiren Meslier, böylelikle insanları ikileme bırakmayı amaçlamaktadır. Ya Tanrı'yı reddedeceksiniz ya da Tanrı'nın kötülüklerin kaynağı olduğunu kabul edeceksiniz. Diğer taraftan Tanrı'dan ve kötülük probleminde söz etmediği yerlerde evrendeki düzeni ve bu düzenin zorunluluğunu ön plana çıkaran Meslier; kötülük problemi söz konusu olduğunda ise evrende düzen olmadığını veya Tanrı'nın kötü niyetli olduğunu iddia etmektedir.

Sonuç olarak Meslier'in, iddialarını kanıtlayamadığını, çelişkilerle dolu olan görüşlerinde genellikle sorulara yer verdiğini ve bu soruları ya cevaplandırmadığını ya da bu sorulara tatmin edici cevaplar veremediğini ifade edebiliriz.

Kaynaklar

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar 1996.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları 2010.

⁷⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 214.

- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım 2009.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları 2000.
- Çağrı, Mustafa, “Şer”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVIII, ss. 542-544.
- Eflatun, *Timaios*, (çev. Erol Güneş-Lütfi Ay), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 1989.
- Flew, Antony, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, (çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan), İstanbul: Profil Yayıncılık 2016.
- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, (çev. Mehmet S. Aydın), İstanbul: Birleşik Yayıncılık 1999.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, (çev. Zeki Özcan), İstanbul: Alfa Yayınları 2000.
- Hume, David , “Dialogues Concerning Natural Religion”, *The Philosophical Works*, (ed. Thomas Hill Green ve dğr.), London 1964, II, ss. 375-472.
- İmamoğlu, Tuncay, “Seneca ve Kötülük”, *EKEV Akademi Dergisi*, IX/24 (2005), ss. 83-94.
- Kaya, Mahmut, “Kindî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVI, ss. 41-58.
- Kalın, Fetullah, “Bir Aydınlanma Düşünürü Olarak Jean Meslier’in Din Anlayışı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2014), ss. 195-221.
- Kindî, “İlk Felsefe Üzerine (Kitâb fi’l-felsefeti’l-ülâ)”, (çev. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları 2013, ss. 7-22.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Metafizik Söylemler*, (çev. Hasan Erdem), İstanbul: Arya Yayıncılık 2014.
- Locke, John, “An Essay Concerning Human Understanding”, *The Works of John Locke*, (ed. Thomas Tegg ve dğr.), Dublin 1823, III, ss. 1-176.
- Meslier, Jean, *Sağduyu Tanrısızlığın İlmihali*, (çev. Abdullah Cevdet), İstanbul: Kaynak Yayınları 2014.
- Özcan, Zeki, *Agustinus’ta Tanrı ve Yaratma*, İstanbul: Alfa Yayınları 1999.
- Platon, *Yasalar*, (çev. Candan Şentuna-Saffet Babür), İstanbul: Kabalcı Yayınevi 1998.
- Şener, Habib, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, İstanbul: Ötüken Neşriyat 2014.
- Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Şehir Yayınları 2000.
- Timuçin, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Bulut Yayınları 2004.
- Topaloğlu, Aydın, “Materyalizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, ss. 137-140.

- Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2002.
- Yazoğlu, Ruhattin-İmamoğlu, Tuncay, *Klasik Mantık*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2012.
- Yazoğlu, Ruhattin, “Antropomorfizm ve Hıristiyanlık”, *EKEV Akademi Dergisi*, I/2 (1998), ss. 259-273.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Leibniz’de Tanrı ve Ahlâk*, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları 2005.

Hulâsatü'l-Mukarrirîn: Huzur Dersi'nde Fâtiha Tefsirinden Süzülenler

Mehmet Akif Alpaydın *

Özet

Dönemlerinin seçkin âlimleri huzur derslerinde, padişah huzurunda Kur'ân-ı Kerim'in tefsirini yapmışlardır. Sultan III. Mustafa döneminde 1172/1759 senesinde başlanan bu dersler, 1341/1923 senesine kadar devam ettirilmiştir. Derslerde 1172/1759 senesinden, 1200/1786 senesinde kadar tefsir edilen ayetlerin seçiminde herhangi bir sistematik bulunmamaktadır. Fakat 1200/1786 senesinden sonra yapılan derslerde, mushaf tertibi esas alınmıştır. Yazma eser kütüphanelerinde, bu derslerin yazıya geçirildiği risâlelere rastlanabilmektedir. Bazı akademik çalışmalarda, -tespit edilebilen yazılı metinler doğrultusunda- bu derslerin kayıt altına alınma eyleminin 1238/1823 tarihinde başlamış olabileceği iddia edilmiştir. Fakat Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kasidecizâde koleksiyonu, 756m numarada bulunan bir risale, 1238/1823 senesinden önceki tarihlerde yapılan huzur derslerinin de bir şekilde yazılı metin haline dönüştürülmüş olabileceğini bizlere göstermektedir. Bu makalede, daha önce alana dair yapılan çalışmalarda zikredilmeyen ve Fâtiha sûresi tefsirinin yapıldığı **1200/1786 senesine ait huzur derslerinin özeti mahiyetinde olan Hulâsatü'l-Mukarrirîn** isimli risâle değerlendirilecektir. Makalede *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*'in transkripsiyonlu metni de yer alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Tefsir, Huzur Dersleri, Fatiha, Has Oda İmamı Veli Efendi, Hulâsatü'l-Mukarrirîn.

Hulasatu'l-Muqarririn: Percolations From Commentary of the Surah al-Fatihah at Lessons in Presence of Sultan

Abstract

These classes which were based on certain methodology and principles had been first started in Ramadan in the year 1172/1759 when Sultan Mustafa IIIrd was in charge and continued until the year 1341/1923. Between the years 1172/1759-1200/1786 there was not a systematic way of choosing the verses commented. However, beginning with the year 1200/1786 the classes started with surah Al-Fatihah onwards based on the Qoranic order. According to some academic it was suggested that recording of the classes might have started in 1238/1823. However, copy number 756m of Kasidecizade collection in Suleymaniye Manuscript Library indicates that presence classes before 1238/1823 could somehow have been recorded. In this article, I will evaluate the epistle named *Hulasatu'l-Mukarririn*, a commenting on the surah Al-Fatihah and a summary of prensce classes in the year 1200/1786, that has not been mentionebefore in the previous studies in this field. Transcribed version of *Hulasatu'l-Muqarririn* has also been included in the article.

Keywords: Ottoman, Commentary of the Qoran, Lessons in Presence of Sultan, Fatihah, Has Oda İmamı Veli Efendi, Hulasatu'l-Mukarririn.

* Dr., T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, (akifalp@hotmail.com)

Giriş

Huzur Dersi, en kısa tabirle söylemek gerekirse, ramazan ayında şeyhülislam tarafından seçilen ulemânın padişah huzurunda yaptıkları tefsir derslerine verilen isimdir.¹ Derslerin Osmanlı sarayında yapılmasına ne zaman başladığına dair farklı görüşler bulunmaktadır. Kimi tarihçiler bu derslerin başlangıcını Osman Gazi dönemine kadar götürmüşlerdir.² Fakat ilk sistemli uygulamanın 1136/1724 senesinde Damad İbrahim Paşa'nın (v. 1143/1730) konağında başladığı ve takip eden yıllarda Sultan III. Mustafa'nın babası olan Sultan III. Ahmed'in de bu sarayda olan derslere katıldığı ifade edilmiştir.³ Derslerin Osmanlı sarayında resmî olarak başlaması ise Sultan III. Mustafa'nın 1172/1759 tarihli irâdesiyle birlikte olmuş ve bu dersler 1342/1924 tarihli hilâfetin ilgasına dair olan kanunun yürürlüğe girmesinden bir önceki seneye kadar devam etmiştir.⁴

Kâdî Beydâvî'nin (v. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* isimli tefsirinin merkezde olduğu huzur derslerinin usûlen nasıl cereyân ettiği genel hatlarıyla bilinmektedir.⁵ Bu derslerin münderecâtına dair bilgileri bulabileceğimiz bazı ders notları da yazma eser kütüphanelerinde mevcuttur.⁶ Padişah huzurunda resmen 1172/1759 senesinden itibaren yapılmaya başlanan bu derslerde hangi sene hangi ayetlerin tefsirinin yapıldığına dair de bazı bilgilerimiz bulunmaktadır.

1172/1759 senesinden 1200/1786 senesine kadar yapılan derslerde tefsir edilecek ayetler belirlenirken mushaf tertibi esas alınmamıştır. 1200/1786

¹ Huzur derslerine dair ayrıntılı malumat için bkz. Ebül'Ula Mardin, *Huzur Dersleri*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1966, I-III; Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, s. 441-444; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1965, s. 215-222; Salih Çavuşoğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Padişah Huzurunda Yapılan Tefsir Dersleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2010); Mustafa Ünver, "Sarayda Abdülhamid Han Huzurunda Bir Tefsir Dersi ve Neşri", *İstanbul Tecrübesi / The Experience of Istanbul: Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Birarada Yaşamaları*, İstanbul 2010, s. 333-353; Ömer Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, İstanbul (18) 2011, IX, s. 519-539; Aydın Temizer, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (28) 2013, XV, s. 65-92.

² Tayyazâde Atâ Bey, *Târih*, Şeyh Yahya Efendi Matbaası-Ali Efendi Matbaası, İstanbul 1293, I, s. 212-213.

³ Mardin, *Huzur Dersleri*, I, s. 62.

⁴ İpşirli, "Huzur Dersleri", s. 441.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, I, s. 89-98.

⁶ Bu notların bazıları müstakil kitap olarak bazıları da makaleler halinde neşredilmiştir. Huzur dersi notlarına dair bilgi için bkz. Kara, "Huzur Dersleri", s. 530-538.

tarihinde ise mushaf tertibi esas alınmış ve Fatîha sûresi tefsirine başlanmıştır.⁷ Takip eden yıllarda bu usul değiştirilmemiş ve 1341/1923 ramazanında yapılan son derslerde, Kur'ân'ın 16. sûresi olan Nahl suresinin tefsirine kadar gelinmiştir.⁸

Yazma eser kütüphanelerinde, huzur derslerinde yapılan müzakerelerin kayda geçirildiği bazı yazmaların bulunduğunu zikretmiştik. Bazı araştırmacılar, tespit edilebilen nüshalar doğrultusunda olsa gerek, bu derslerin kayıt altına alınması ameliyesinin 1238/1823 senesinde başlamış olabileceğini ifade etmişlerdir.⁹ Fakat Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde tespit ettiğimiz bir risâle, daha erken tarihlerde yapılmış olan derslerin de -metodolojik olarak farklılıklar gösterse de- bir şekilde yazıya geçirilmiş olabileceğini bize göstermektedir. Makalede, 1200/1786 senesi ramazanında, Fâtîha sûresinin tefsir edildiği huzur derslerinin bir özeti mahiyetinde olan ve genel olarak huzur derslerinin münderecâtına dair bilgiler bulabileceğimiz en eski tarihli metinlerden olan *Hulâsatü'l-Mukarrirîn* isimli risâle ele alınacaktır.

I. Esere ve Müellifine Dair Genel Mülâhazalar

1200/1786 tarihinden itibaren huzur derslerinde yapılan takrirlerin, mushaf tertibi esas alınarak gerçekleştirildiğini ifade etmiştik. *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*,¹⁰ usûlün bu şekilde tanzim edilmesinden sonra yapılan ilk derslerin muhassılasının Has Oda İmamı¹¹ Veli Efendi tarafından yazıya geçirilmiş halidir.

Yaptığımız ayrıntılı taramalara rağmen kaynaklarda hakkında herhangi bir bilgi bulamadığımız Veli Efendi'nin ismi metin içerisinde sarâhaten zikredilmemektedir. Fakat risalenin zahriyesinde yer alan, "*Has Oda İmamı*

⁷ Mardin, *Huzur Dersleri*, I, s. 72.

⁸ Mardin, *Huzur Dersleri*, I, s. 82.

⁹ Örnek için bkz. Kara, "*Huzur Dersleri*", s. 531.

¹⁰ Risâle ismi nüshanın baş tarafında kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bkz. Has Oda İmamı Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kasıdecizade, nr. 756m, vr. 1a. Fakat katalog bilgilerinde eser adının sehven "*Hulâsatü'l-Müfessirîn*" şeklinde zikredildiği görülmüştür.

¹¹ Topkapı Sarayı'nın Fâtîh devrinde yapılan bu bölümü padişâhın şahsına münhasran bina edilmiştir. Günümüzde Mukaddes Emânetler'in sergi salonu olarak kullanılan Has Oda'nın, belirli vazifelerle görevli kırk civarında hizmetlisi bulunmakta idi. Has Oda İmamı'da bu görevlilerden birisidir. Has Oda ile alakalı bkz. *Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi*, Devlet Matbaası, İstanbul 1933, s. 67; Nebi Bozkurt - Doğan Yavaş, "*Mukaddes Emanetler Dâiresi*", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, s. 111-114. Ayrıca bkz. Tahir Güngör, *Enderun Saray Mektebi'nde Has Oda Teşkilatı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007).

Veli Efendi'nin *Fâtiha-i şerîfi Türkî lisân ile te'lîf-i tahrîridir*"¹² şeklindeki kayıttan, bu şahsın risâlenin müellifi olduğu anlaşılmaktadır. Risâlenin mukaddimesinde yer alan ifadeleri doğrultusunda Veli Efendi'nin huzur derslerine iştirak eden bir kişi olduğunu söyleyebiliriz.¹³

Müellif, hicrî 1200 senesi ramazanında Fâtiha sûresinin bölüm bölüm tefsîr edilmesini ve risâleyi kaleme almasını şu şekilde ifade etmiştir:

"... Ve ba'd eşref-i eşhur olan ramazân-ı şerîf hulûl eyledikte, kânun-i mulûkiyye-i müstahsene üzere, şevketli pâdişâhımızın huzur-i mulûkânelerinde tefsîr-i şerîf okunagelmeklikle, bin ikiyüz senesinin ramazânında sûre-i Fâtiha'dan bed' olunup, Fâtiha-i şerîfin tefsîri ders beders okundukta, mukarrir efendilerin takrîrlerinden müstefâd olan me'âniyi latîfeleri, bu fakîrin zihnine sunûh eden mezâmin-i hafiyeleri **zabt u kayd edip** ..." ¹⁴

Veli Efendi, risâlesini o sene Sultan I. Abdülhamid'le (v. 1203/1789) birlikte derslerde hazır bulunan, Şehzade Mustafa'ya (Sultan IV. Mustafa, v. 1223/1808) ithâf etmiştir. Veli Efendi, Şehzade Mustafa'nın istifadesini kolaylaştırmak için risâleyi Türkçe kaleme aldığını da şöyle ifade etmiştir:

"... ve elân derslere hâzır oldukta, meclise revnak-fezâ olan evlâd-ı mükerrerleri *Sultân Mustafa* efendime tuhfe ve armağanım olup, Hakk te'âlâ kalb-i şerîflerini nûr-i 'ilm ile münevver eyleyip ve bu risâleyi okuyup mutâlâ'a eyledikte, eshel vech üzere anlaması için **lisân-ı Türkî ile tahrîr eyledim** ..." ¹⁵

Hulâsatü'l-Mukarrirîn'in tespit edebildiğimiz tek nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kasidecizade koleksiyonu, 756m numarada bulunmaktadır. Zahriyesinde "*Esbak Rumeli Kazaskeri Kasîdecizâde Süleyman Sırrı Efendi*" vakfı olduğunu gösteren 1321 tarihli bir mühür bulunan ve 10 varaktan müteşekkil olan nüsha talik hatla yazılmıştır. Başlık ve âyetlerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Metin kenarında, derslerde bulunan ve mukarrir sual tevcih eden bazı zevatın isimleri yer almaktadır. İstinsah

¹² Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 1a.

¹³ Ebül'Ula Mardin'in 1197 ve 1205 senelerinde huzur derslerine iştirak eden muhâtapların isimlerini zikrettiği listede Veli Efendi'nin ismi bulunmamaktadır. Bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, I, s. 116-118. Dolayısıyla Veli Efendi'nin bu derslere hangi sıfatla iştirak ettiği tespit edilememiştir.

¹⁴ Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 1b.

¹⁵ Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 1b-2a.

tarihi 1200 senesi ramazan ayı¹⁶ olan nüshanın boyutları 193x123-140x65 mm. şeklindedir.¹⁷

II. Eserin Kaynakları

Huzur derslerinde ana kaynağın Kâdî Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i olduğu bilinmektedir. Fakat ulemâ yeri geldikçe *Envâru't-Tenzîl* dışındaki tefsirlerden de istifade etmişlerdir.¹⁸ Veli Efendi mukarrir ve muhatapların müzakerelerinin özetini yazıya geçirdiği bu eserinde, söz konusu mecliste müracaat edilen kaynaklara dair pek fazla ayrıntı vermemiştir. Risalede ismen zikredilen birkaç kaynak şunlardır:

1. Ömer Neseî (v. 537/1142): *et-Teysîr fi't-Tefsîr*¹⁹
2. Kâdî Beydâvî (v. 685/1286): *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*²⁰
3. Molla Fenârî (v. 834/1431): *'Aynü'l-A'yân fi Tefsîri'l-Kur'ân*²¹

III. Eserin Muhtevâsı

Veli Efendi'nin bu eserinden hareketle, huzurda hazır bulunan ulemânın, Fâtiha'nın tefsirine geçmeden evvel Kur'an'ın nüzûlü, cem'i ve tertibine dâir bazı mülâhazalarda buldukları anlaşılacaktır.²² Bu kısa girişten sonra sûrenin isimlerine dair rivayetler değerlendirilmiştir. Bu bağlamda *Fâtiha*, *Ümmü'l-Kur'ân*, *Şifâ*, *Seb'u'l-mesânî*, *Ta'lîmü'l-mes'ele*, *Ta'lîmu's-suâl* gibi isimlendirmeler gerekçeleriyle izah edilmeye çalışılmıştır.²³

Sûrenin ilk âyeti olan Besmele'nin tefsirinde, Besmele'nin Fâtiha'dan bir cüz olup olmadığına dair mezhepsel farklara atıf yapılmıştır. Bu noktada,

¹⁶ “قد وقع الفراغ عن هذا في سنة مائتين والف من شهر رمضان” Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 10b.

¹⁷ Nüshanın müellif hattı olması kuvvetle muhtemeldir.

¹⁸ Huzur derslerinde atıf yapılan bazı kaynaklar için bkz. Çavuşoğlu, *Tefsir Dersleri*, s. 93-96.

¹⁹ Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 9b-10a. Ayrıca mukâyese için bkz. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Neseî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, nr. 41, vr. 9a

²⁰ Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 5b. Mukayese için bkz. Nâsirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, İstanbul 1885, I, s. 9.

²¹ Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 6a-7a. Mukayese için bkz. Molla Fenârî, *'Aynü'l-A'yân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Rifat Efendi Matbaası, İstanbul 1325, s. 373.

²² Bkz. Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 2a-b.

²³ Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 2b-3a.

mecliste bulunan mukarrirlerden olan Mazrûbî Ahmed Efendi'nin²⁴ sorduğu suâl ve suâlin cevabına şöyle yer verilmiştir:

“Ba’zı kimseler bu makâmda suâl irâd edip dediler ki “Eğer besmelenin cüz olması mesâil-i kat’iyyeden ise hılâfî ile kâil olanı tekfir etmek lâzım gelir. Ve eğer cüz olmaması kat’iyyeden ise kezâlik hılâfında olanı tekfir etmek lâzım gelir” diye suâl eylediler. Cevâb Allâhu a’lemu bi’s-savâb, mesâil-i usûlündendir ki şübhe-i kavî küfr îcâb etmez. Yâhûd cevâb-ı âhar ile cevâb verilir ki cüz’iyyetle kâil olana, yâ’nî İmâm Şâfi’î hazretlerine tevâtüren vasl olmuş ola.”²⁵

Veli Efendi’nin bu eserinde huzurda suâl tevcih eden başka bir zâtın ismi daha bulunmaktadır. Bu kişi de Palabıyık Mehmed Efendi’dir.²⁶ Müfessirlerin sıklıkla başvurduğu, âyetin âyetle tefsir edilmesi hususunun huzur derslerinde mukarrir ve muhataplar tarafından da uygulandığı görülmektedir. Palabıyık Mehmed Efendi’nin suâline verilen cevapta Mâide sûresinin 60. âyetine atf yapılması bu durumun bir örneğidir. Son ayetin tefsiri esnasında Palabıyık Mehmed Efendi’nin mukarrire tevcih ettiği sual ve verilen cevap şu şekilde olmuştur:

“Eğer suâl edersen, âyet-i kerîmede olan ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾deki in’âmdan tebâdür eden, ibtidâen mün’amün ‘aleyh olandır. İntihâen mün’amün âleyh olan ‘usât-ı müslimîn ﴿مَغْضُوبٌ عَلَيْهِمْ﴾de dâhil olmak lâzım gelir. Me’a hâzâ ﴿مَغْضُوبٌ عَلَيْهِمْ﴾den murâd yehûdî tâifesidir. Cevâb budur; ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾deki in’âm mutlakdır. Gerek ibtidâen in’âm olsun gerek intihâen in’âm olsun. ﴿غَيْرِ﴾ ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ﴾ Ol mün’amün ‘aleyh olan kulların şol kullardır ki mağdûbun ‘aleyh olan yehûdî tâifesinin gayrıdır. Bu mağdûbun ‘aleyhim’den murâd yehûdî tâifesidir, âyet-i kerîmenin delâleti karînesiyle ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ﴾ Dahî ﴿ضَالِّينَ﴾den murâd nesârâ tâifesidir, ba’zılar ‘usât-ı müslimîn de dedi.”²⁸

²⁴ Ebu’l-Ulâ Mardin, Çiteli (Cineli) Mazrûbî Ahmed Efendi (v. 1225) olarak zikrettiği bu şahsın 1198 senesinde huzur derslerine mukarrir olarak iştirak etmiş bir âlim olduğunu ifâde etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, s. 137-138.

²⁵ Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 3b.

²⁶ İlerleyen yıllarda huzur dersi mukarrirliği de yapan Palabıyık Mehmed Efendi (v. 1219/1804) temel İslâm bilimlerinin yanı sıra felsefe, kelam, matematik, astronomi, musiki gibi alanlarda öne çıkan bir şahsiyettir. Palabıyık Efendi için bkz. Enver Demirpolat, “Üstad-ı Hikmet Muğlalı Palabıyık Mehmet Efendi (Bir Biyografi Denemesi)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2) 2010, XV, s. 127-150.

²⁷ De ki: “Allah katında cezası bundan daha kötü olanları size haber vereyim mi? **Onlar, Allah’ın lânetlediği ve gazabına uğrattığı**, içlerinden maymunlar ve domuzlar çıkardığı kimseler ile şeytanlara tapan kimselerdir. İşte bunların yeri daha kötüdür ve onlar doğru yoldan daha çok sapmışlardır.” 5/Mâide/60.

²⁸ Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 8a.

Hulâsatü'l-Mukarrirîn huzur derslerinde müracaat edilen rivayet unsurlarına dair bazı ipuçlarını içermektedir. Hadis rivâyetleri bu unsurlardan birisidir. Sürenin ikinci âyetinde Allâh'a hamdin keyfiyetini izah ederken Müslim'de geçen bir hadise müracaat edilmesini Veli Efendi şu şekilde nakletmektedir:

"Eğer suâl edersen ki "Allâhu te'âlâyı hamd etmek, hemân el-Hamdü lillâh demek midir, yoksa başka tarîki var mıdır?" Cevâb, Hakk te'âlâyâ hamd-i kâmil ile hamd etmek, birer birer sıfatlarıyla zikr etmektir. Meselâ Allâhu 'Âlim, Allâhu Kâdir, Allâhu Hâlik Allâhu Râzık ve bunlardan gayrı ne kadar sıfât-ı zâtîyye ve sıfât-ı fi'liyye var ise küllisini zikr etmektir. Lâkin bu tarîk ile hamd güç olduğundan mi'râcda Hakk te'âlâyâ Rasûl 'aleyhisselâm hazretleri niyâz edip ²⁹ *أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك* diye buyurmuştur. Ya'nî yâ Rabb, sen kendi zâtına senâ-i kâmil ile senâ eylediğin gibi ben sana senâ-i kâmil ile senâ etmeye kâdir değilim diye 'acziyi ikrâr eyledi ise Hakk te'âlâ ³⁰ *(وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا)* diye buyurdu. Ya'nî Allâh'a hamd etmek el-Hamdü lillâh demek kâfi olur."³¹

Derslerde müracaat edilen bir diğer rivayet unsuru da sahabe kavlidir. Fatîha bittikten sonra âmîn demenin fazîletini izah ederken Hz. Alî'nin şu sözleri nakledilmiştir:

"Fâtîha-i şerîfe kırâ'et olunduktan sonra namâz içinde âmîn demek sünnet-i şerîftir. Zîrâ Efendimiz 'aleyhisselâm *علمني جبريل أمين عند فراغي من قرأت* ³² *أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك* buyurmuştur. Dahî Hazret-i Ali kerramallâhu vecheh hazretleri, Bu âmîn lafzı Allâhu te'âlânın mührüdür, bunun ile kullarının du'âsını mühürler" diye buyurmuş."³³

Diğer bir örnek olarak, sürenin bütünüün fazîletine dair İbn-i Abbas'ın şu kavline yer verilmesini zikredebiliriz:

"Dahî İbn-i Abbâs radiyallâhu 'anhumâ hazretleri buyurur ki bir gün Rasûl 'aleyhisselâm otururdu. İki melek kendine geldi. Rasûl 'aleyhisselâma dediler ki "Yâ Muhammed iki nûr ile mübeşşir ol ki bu iki nûr senden evvel birine verilmedi, ancak sana verildi. Ol iki nûrun biri sûre-i Fâtîha'dır ve biri sûre-i Bakara'nın âhiridir."³⁴

²⁹ Müslim, Salât, 222.

³⁰ "Çocuk edinmeyen, hakimiyette ortağı bulunmayan, âcizlikten ötürü bir dosta da ihtiyacı olmayan Allah'a hamdederim" de ve tekbir getirerek O'nun şanını yücelt! 16/İsrâ/111.

³¹ Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 3b-4a.

³² Fatîha'yı okumayı bitirince âmîn demeyi bana Cebrâil öğretti ve dedi ki "O, kitap (yazı) üzerindeki mühür gibidir." Rivâyet için bkz. Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru Sâdır, Beyrut 2004, I/17.

³³ Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 9b.

³⁴ Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 10a.

Yaklaşık iki yüz elli yıl süregelen huzur derslerinde Kur'ân-ı Kerim'in neredeyse yarısının tefsiri ancak yapılabilmıştır. Bu durumun belki en önemli sebeplerinden birisi âyetlerin birçok vecihten mufassalan tahlil edilmeye çalışılmasıdır. Âyetlerin filolojik açıdan tahlilleri, kelam, fıkıh, tasavvuf vb. ilimlere taalluk eden vecihlerinin mukarrirler tarafından ele alınması, muhatapların itirazları ve karşı cevaplar derslerin ağır ilerlemesine sebep olmuştur. *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*'de âyetlerin tefsiri esnasında yapılan açılımlara dair bazı örnekler görmek mümkündür. Sürenin dördüncü âyetinin tefsirinde ilm-i kelâm kapsamında yapılan şu izâhatı zikredebiliriz:

“(مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) Kıyâmet gününde olacak umûrun küllîsine mâlik ve mutasarrıf olan Allâhu 'azîmüşşandır. *Dîn*, şerî'at ma'nâsına gelir. Kıyâmet gününe *yeomü'd-dîn* derler, dahî *yeom-i cezâ* da derler, ol günde insân amelleriyle hayran ve şerran cezâlandığı için. Ma'lûm ola ki Hakk te'âlânın sıfât-ı zâtiyyesi var ve sıfât-ı fi'liyyesi var. Sıfât-ı zâtiyyesi sekizdir. Hayat, ilm, sem', basar, irâde, kelâm, kudret. Bunların nakîzi ile ittisâf noksandır. Ammâ sıfât-ı fi'liyyenin nakîzi ile ittisâf noksan değildir. Sıfât-ı fi'liyye çoktur, lâkin bu sûrede dördü beyân olunmuştur. Biri rubûbiyyet ve biri rahmâniyyet. Bu ikisi dünyâyâ masrûftur. Ve biri rahîmiyyet ve biri mâlikiyyettir. Bu ikisi umûr-i âhirete müte'alliktir. Dahî bu dört sıfât Hakk te'âlânın sıfât-ı fi'liyyesidir. Sıfât-ı fi'liyye ile tavsîf, sıfât-ı zâtiyye ile tavsîfi müstelzimdir. İmdi bu makâmda cemî' hamdin Bârî te'âlâyâ ihtisâsı ve bu sıfât-ı mezkûr ile ittisâfı beyân olundu ise, ârifin zihninde Cenâb-ı Hakk kemâl-i rütbe ile ma'lûm ve mütemeyyiz olmakla, gûyâ âbidin huzûrunda hâzır menzilesinde olmakla âbid-i ârif Hakk te'âlâyı muhâtab menziline tenzîl edip gâibden hitâb menziline iltifât eyledi.”³⁵

Beşinci âyetin tefsirinde, Beydâvî'nin yukarıda da zikrettiğimiz, kulun ibadette ulaştığı mertebe ile Allâh'ı müşâhede edeceğine dair ifâdesi kelam ilmi zaviyesinden şu şekilde tahlil edilmektedir:

“(إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) Ey bu sıfatla mevsûf olan Rabbim, ancak sana ibâdet ederim ve ancak ibâdetimde senden yardım talep ederim. *Kâdî Beydâvî* bu makâmda demiştir ki âbid-i zâhid, ibâdetinde cidd u sa'y ile bir mertebeye varır ki Hakk te'âlâyı 'iyânen müşâhede eder veyâ bi'l-müşâfehe münâcât eder. Lâkin sen bilirsin ki bu kelâm, cumhûr-i ehl-i sünnete muhâlifdir. Zîrâ Rasûl 'aleyhisselâm ³⁶ *إن أحدكم لن يرا ربه حتى يموت* diye buyurmuş. Dahî Ebûzerr hazretleri, Rasûl 'aleyhisselâm hazretlerine *هل رأيت ربك* diye suâl ettikte cevâbında *نورٌ أنا أراه* diye buyurdu.³⁷ Ya'nî, “Allâh nûrdur, nereden göreyim?” demek olur. Böyle oldu ise *Kâdî* merhûmun kelâmını te'vîl etmek lâzımdır. Te'vîli budur ki âbid-i zâhid mâ-sivâdan kemâl-i i'râz edip ve cenâb-ı Hakk'a kemâl-i teveccüh ettikte, lisânında ve kalbinde ve zihninde ve sırrında Hakk

³⁵ Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 5a-5b.

³⁶ ... **Sizden hiçbiriniz ölm.eden önce Rabbini asla göremez.** Müslim, Fiten, 20

³⁷ Müslim, İmân, 78

te'âlâdan gayrı bir şey olmamaktır. İmdî bu hâlet abde rush ve metânet bulduğu vakitte ol hâlete müşâhede tesmiye kılınır. Ba'zı ârifler buna işâret edip demişler ³⁸ خيالك في وهمي وذكرك في فمي وحبك في قلبي فاين تغيب ³⁹ أن تعبد الله كأنك ³⁹ تراه el-Hadîs. Hakk te'âlâ bizleri böyle âbid ve zâhid olan kullarından eyleye ve mine't-tâif." ⁴⁰

Huzur derslerinde ayetler yer yer tasavvufî açıdan tefsir edilmiştir. Surenin üçüncü ayetinde bulunan Rahmân lafzı tefsir edilirken şu beyânât yapılmıştır:

“{الرَّحْمَنُ} Hakk te'âlâ dünyâda mü'minlere ve kâfirlere ve deryâda olan balıklara ve yerde olan tuyûr-i vuhûşa rızklarını vericidir. Eğer suâl olunursa, “Hakk te'âlâ bu dünyâda kendine şirk koşan müşriklere bir içim su vermemeli idi” cevâb, Hakk te'âlâ bu dünyâyı halk eylediği andan beri bir kere nazar-ı ibret ve nazar-ı muhabbetle nazar eylememiştir. Hattâ ba'zı kibâr-ı evliyâ ⁴¹ الدنيا مبعوض والأخرى محبوب لله ⁴² buyurmuşlardır.” ⁴²

Hulâsatü'l-Mukarrirîn, 1200 senesinde Fatıha tefsirinin tamamlandığı huzur derslerinde en son olarak sûrenin baştan sona işâri açıdan tefsir edildiğini ve sûrenin faziletine dair rivayetlerin nakledildiğini bize göstermektedir. ⁴³ Veli Efendi, o seneki huzur derslerinin özü mahiyetinde olan bu risâlesini, huzur derslerini başlatan Sultan III. Mustafa'nın babası Sultan III. Ahmed ve annesi Râbî'a Sultân'a hayır dualar ederek tamamlamıştır.

Sonuç

Huzur dersleri, Osmanlı sarayında yaklaşık iki yüz elli sene icrâ edilmiş olan çok önemli bir ilmî faaliyettir. Şeyhülislâm tarafından intihâb edilen devirlerinin önde gelen âlimleri, her sene ramazan ayında padişahın huzurunda Kur'ân-ı Kerîm'in belirli âyetlerinin tefsirini yapmışlardır. Mukarrir ve muhatapların kollektif katkılarıyla ilmî seviyesi yüksek bir meclis teşekkül etmiş ve bu durum katılımcılarının Kur'ân kültürünün daha da zenginleşmesine ve manevi yönden tefeyyüz etmelerine vesile olmuştur. Fakat bu çerçevede yapılan derslerin muhtevâsına dair kâmil bir yazılı külliyât oluşmamış, sadece notları tutulan bazı derslerin yazılı metinleri günümüze ulaşabilmiştir.

Has Oda İmamı Veli tarafından kaleme alınan *Hulâsatü'l-Mukarrirîn* huzur derslerinin münderecâtına dair malumat bulabileceğimiz, elimize ulaşan en

³⁸ Hayalin zihnimde, zikrin dilimde, sevgin kalbimde. Nereye kayboluyorsun?

³⁹ ... (İhsan) Allah'a onu görüyormuşsun gibi kulluk etmendir. Buhârî, İmân, 37.

⁴⁰ Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 5b-6a.

⁴¹ “Allah için (Allah indinde) dünyâ sevimsiz, ahiret sevimidir.”

⁴² Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 4b-5a.

⁴³ Aytıntı için bkz. Veli Efendi, *Hulâsatü'l-Mukarrirîn*, vr. 8b-9b.

eski tarihli eserlerdendir. Fâtiha suresinin tefsir edildiği 1200/1786 senesine ait derslerin notu olan bu risâle, huzur derslerinin içeriğine dair bize bazı fikirler sunmaktadır. Risâlede, âyetlerin âyetlerle, hadislerle, sahabe ve tabiun kavilleriyle tefsir edildiği görülmektedir. Dolayısıyla klasik tefsirlerde sıklıkla görülen bu metodun, mukarrir ve muhataplar tarafından da esas alındığını söyleyebiliriz.

Derslerin ana kaynağı Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'idir. Bu tefsirin ilm-i kelâm ile olan irtibatının yoğunluğu derslerin içeriğine de yansımıştır. Bu bağlamda, yapılan takrirler ve ardından yapılan müzakereler âyetlerin kelâmî yönlerine taalluk eden vecheleri üzerinde yoğunlaşılması sonucunu beraberinde getirmiştir.

Hulâsatü'l-Mukarrirîn Osmanlı sosyolojisinin bir gerçekliği olan tasavvufun, huzur derslerinde de önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Âyetlerin birçok defa işâri yönden tefsir edilmesi bu durumun delili olarak gösterilebilir. *Hulâsatü'l-Mukarrirîn* gibi huzur derslerine ait yazılı metinlerin küllî bir şekilde ve ayrıntılı olarak analiz edilmesi derslerin metodolojisine ve münderecâtına dair daha kapsamlı sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır.

EK: Risâlenin Transkripsiyonu⁴⁴

خلاصة المقررين

Hulâsatü'l-Mukarrirîn

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[1b] el-Hamdü lillâhi Rabbi'l-Âlemîn vessalâtü vesselâmü alâ seyyidinâ Muhammedin ve âlihî ve sahbihî ecma'în. Ve ba'd eşref-i eşhur olan ramazân-ı şerîf hulûl eyledikte, kânun-i mulûkiyye-i müstahsene üzere, şevketli pâdişâhımızın huzur-i mülûkânelerinde tefsîr-i şerîf okunagelmekle, bin ikiyüz senesinin ramazânında sûre-i Fâtiha'dan bed' olunup, Fâtiha-i şerîfin tefsîri ders be-ders okundukta, mukarrir efendilerin takrirlerinden müstefâd olan me'ânîyi latifeleri, bu fakîrin zihnine sunûh eden mezâmin-i hafiyeleri zabt u kayd edip, bizzât şevketli efendimize hediye-i fakîrânem ve elân derslere hâzır oldukta, meclise revnak-fezâ olan evlâd-ı mükerremleri

⁴⁴ Bu transkripsiyonda eserin bilinen tek nüshası olan ve Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kasıdecizade koleksiyonu, 756m numarada kayıtlı bulunan nüsha esas alınmıştır.

Sultân Mustafa efendime tuhfe ve armağanım olup, Hakk te'âlâ kalb-i şeriflerini nûr-i 'ilm ile münevver eyleyip ve bu risâleyi okuyup mutâla'a eyledikte, eshel vech [2a] üzere anlaması için lisân-ı Türkî ile tahrîr eyledim. Allâhu veliyü't-tevfik, ni'me'l-mevlâ ve ni'me'r-refik.

Ma'lûm ola ki Kur'an-ı 'azîmüştân, yüz on dört sûre ve altı bin altı yüz âyettir. Cibrîl-i Emîn vesâtatıyla Efendimiz 'aleyhisselâma nâzil olmuştur. İbtidâ nâzil olan İkra' sûresidir. En sonra nâzil olan sûre-i Mâide'dir. Mecmû'u yirmi üç yılda tamâm olmuştur. Zamân-ı sa'âdette tertîb olunmamıştır. Ammâ Efendimiz 'aleyhisselâm dâr-ı âhirete intikâl ettikten sonra, ashâb-ı güzîn hazerâtları cem' olup, tertîbi hakkında meşveret eylediler. Ba'zısı râzî oldu, ba'zısı râzî olmadı. "Ümmehât-ı mü'minîn olan 'Âişe râdiyallâhu 'anhâ hazretlerine suâl edelim, olmaz ise etmeyelim" dediler. Vardılar suâl ettiler, izin vermedi. "Zamân-ı sa'âdette tertîb olunmamış, şimdi de olmaz" diye cevâb verdi. Tekrâran ashâb meşveret edip dediler ki "Rasûl 'aleyhisselâm bize hâl-i hâyâtında nisvân tâifesiyle [2b] meşveret edin, lâkin 'aksiyle 'amel edin diye vasiyyet etmiş idi. Biz dahî 'aksiyle 'amel edip tertîb ederiz" deyip, levh-i mahfûzda olan tertîbe muvâfık olduğu hâlde tertîb eylediler. Ve mushafın evvelinde sûre-i Fâtîha'yı yazdılar. Ve bu sûreye *Fâtîha* ismi ile tesmiye eylediler, ibtidâda bulunup ve çok şeyin feth u âsân olmasına sebep olduğu için. Dahî bu sûreye *Ümmü'l-Kur'an* tesmiye ettiler, Kur'an'da olan senâ 'alallâh ve ta'abbüdü, va'd u va'idi ve Kur'an'da olan a'zam-ı mekâsıdı müstemil olduğu için. Dahî *Sûre-i Şifâ* da tesmiye olundu, hastaya okundukta şifâ verdiği için. Zîrâ hakkında hadîs-i şerîf vârid olmuştur. Ve bu sûreye *Seb'u'l-mesânî* tesmiye olundu, yedi âyet olup, her farzda iki kerre okunduğu için. Ve bu sûre iki def'a nâzil olmuştur. Biri Mekke'de namaz farz okunduğu vakitte nâzil olmuştur. Bir kerre dahî Medîne'de kible tahvîl okunduğu vakitte nâzil olmuştur. Ve dahî bu sûreye *Ta'lîmü'l-mes'ele* tesmiye olundu. Hakk te'âlâ bu sûrede kullarına su'âlin ya'nî [3a] şeyi istemenin tarîkini beyân ettiği için. Bu sûreye *Ta'lîmu's-suâl* derler. Zîrâ bu sûrede Hakk te'âlâ evvelâ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ demekle hamdin kendine ihtisâsına işâret eyledi. Sâniyen ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ demekle ibâdetin ihtisâsına işâret eyledi. Sâlisen ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ demekle du'âya işâret eyledi. Hattâ ba'zı rivâyette⁴⁵ مَنْ لَمْ يَحْمَدِ اللَّهَ لَمْ يُسْتَجَبْ دُعَاؤُهُ denilmiştir. Ya'nî bir âdem evvelâ Allâhu te'âlâya hamd eylemese du'âsı kabûl olunmaz.

E'imme-i müctehidîn, "Besmele bu sûreden cüz müdür, değil midir?" diye ihtilâf eylediler. İmâm Şâfi'î hazretlerinin indinde besmele-i şerîf Fâtîha'dan cüzdür. "Tamâmca bir âyet midir, yoksa ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ile bir âyet midir?" diye ihtilâf olundu. Ammâ İmâm-ı A'zam hazretlerinin indinde besmele Fâtîha'dan cüz değildir. Ammâ İmâm Mâlik hazretleri,

⁴⁵ Temel hadis kaynaklarında bu lafızlarla bir rivâyete rastlanmamıştır. Fakat başka bir rivâyette Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Allah'a hamd ile başlanmayan her bir söz kesiktir" buyurduğu nakledilmiştir. Rivâyet için bkz. Ebû Dâvud, Edeb, 18.

“Evâ’il-i suverde olan besmeleler Kur’ân’dan değildir” demiştir. [3b] Ba’zı kimseler⁴⁶ bu makâmda suâl îrâd edip dediler ki “Eğer besmelenin cüz olması mesâil-i kat’iyyeden ise hulâfı ile kâil olanı tekfir etmek lâzım gelir. Ve eğer cüz olmaması kat’iyye ise kezâlik hulâfında olanı tekfir etmek lâzım gelir” diye suâl eylediler. Cevâb Allâhu a’lemu bi’s-savâb, mesâil-i usûldendir ki şübhe-i kavî küfr icâb etmez. Yâhûd cevâb-ı âhar ile cevâb verilir ki cüz’iyyetle kâil olana, yâ’nî İmâm Şâfi’î hazretlerine tevâtüren vasl olmuş ola. Mâ nahnu fih şurû’ edelim, Hakk te’âlâ hazretleri kullarına tarîk-i hamdi ve tarîk-i ‘ubûdiyyeti ve tarîk-i suâli ta’lîm kasdı için bu sûreyi inzâl eyleyip buyurmuştur.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ Cemî’ mehâmid Allâhu te’âlâya mahsûstur. Eger suâl edersen ki “Allâhu te’âlâyı hamd etmek, hemân el-Hamdü lillâh demek midir, yoksa başka tarîki var mıdır?” Cevâb, Hakk te’âlâya hamd-i kâmil ile hamd etmek, birer birer sıfatlarıyla zikr etmektir. Meselâ Allâhu ‘Âlim, Allâhu Kâdir, Allâhu Hâlik [4a] Allâhu Râzık ve bunlardan gayrı ne kadar sıfât-ı zâtîyye ve sıfât-ı fi’liyyesi var ise küllîsini zikr etmektir. Lâkin bu tarîk ile hamd güç olduğundan mî’râcda Hakk te’âlâya Rasûl, ‘aleyhisselâm hazretleri niyâz edip ⁴⁷ لَا أَحْصِي ثَنَاءَ عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ diye buyurmuştur. Ya’nî yâ Rabb, sen kendi zâtına senâ-i kâmil ile senâ eylediğin gibi ben sana senâ-i kâmil ile senâ etmeye kâdir değilim diye ‘acziyi ikrâr eyledi ise Hakk te’âlâ ⁴⁸ ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ diye buyurdu. Ya’nî hemen Allâh’a hamd etmek el-Hamdü lillâh demek kâfi olur.

﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ âlemleri ânen fe-ânen terbiye edici ve kemâline iblâğ edici Allâhu ‘azîmüştür. Âlemlerden murâd mâ sivâllâhtır. Ecnâs-ı âlemin ‘adedinde ihtilâf olunmuştur. Ba’zılar demişler ki “Allâhu te’âlânın bin âlemi vardır. Altı yüzü bahrda dört yüzü berredir.” Ve ba’zılar demişler ki “On sekiz bin âlemdir. Biri bu dünyâdır, bâkisini Allâh bilir.” Ve ba’zı rivâyette [4b] vârid olmuştur ki “Hakk te’âlâ yüz bin kandil halk eyleyip ‘arş-ı a’lâya asmıştır. Semâvât ve ‘arz ve bunların beyninde olan şeyler, cennet ve cehennem küllîsi bir kandil içindedir, bâkî kandillerin içinde olanı Allâh bilir, mâ ‘adâ bilmez.” Ve ba’zılar, bu âlemden murâd yalnız insândır. Zîrâ sâir mahlûkâtta olan şeylerin nazîri insânda mevcûddur. Ya’nî insânın başı eflâk mesâbesindedir ve gözleri kevkeb mesâbesindedir ve ağızları ve burunları enhâr mesâbesindedir ve şa’rları eşcâr ve enhâr mesâbesindedir. Hattâ bir âdem, Hakk te’âlânın kemâl-i kudretini bileyim diye murâd eylese kendi

⁴⁶ Metin kenarında bu suâli soran kişinin Mazrûbî Ahmed Efendi olduğu belirtilmiştir.

⁴⁷ Müslim, Salât, 222.

⁴⁸ "Çocuk edinmeyen, hakimiyette ortağı bulunmayan, âcizlikten ötürü bir dosta da ihtiyacı olmayan Allah'a hamdederim" de ve tekbir getirerek O'nun şanını yücelt! 16/İsrâ/111.

zâtına nazar eylesin. Zîrâ Hakk te'âlâ Kur'ân-ı Kerîm'inde ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا﴾⁴⁹ diye buyurmuştur.

﴿الرَّحْمَنِ﴾ Hakk te'âlâ dünyâda mü'minlere ve kâfirlere ve deryâda olan balıklara ve yerde olan tuyûr-i vuhûşa rızklarını vericidir. Eğer suâl olunursa, "Hakk te'âlâ bu dünyâda kendine şirk koşan müşriklere bir içim su vermemeli idi" cevâb, [5a] Hakk te'âlâ bu dünyâyı halk eylediği andan beri bir kere nazar-ı ibret ve nazar-ı muhabbetle nazar eylememiştir. Hattâ ba'zı kibâr-ı evliyâ⁵⁰ ﴿الَّذِينَ مَبْعُوضٌ وَالْآخِرَىٰ مَحْبُوبٌ﴾⁵⁰ diye buyurmuşlardır. ﴿الرَّحِيمِ﴾ Âhirette ancak mü'min kullarına rahmet ve inâyet edicidir.

﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ Kıyâmet gününde olacak umûrun küllisine mâlik ve mutasarrıf olan Allâhu 'azîmüştür. *Dîn*, şer'at ma'nâsına gelir. Kıyâmet gününe *yeomü'd-dîn* derler, dahî *yeom-i cezâ* da derler, ol günde insân amelleriyle hayran ve şerran cezâlandığı için. Ma'lûm ola ki Hakk te'âlânın sıfât-ı zâtiyyesi var ve sıfât-ı fi'liyyesi var. Sıfât-ı zâtiyyesi sekizdir. Hayat, ilm, sem', basar, irâde, kelâm, kudret. Bunların nakîzi ile ittisâf noksandır. Ammâ sıfât-ı fi'liyyenin nakîzi ile ittisâf noksan değildir. Sıfât-ı fi'liyye çoktur, lâkin bu sûrede dördü beyân olunmuştur. Biri rubûbiyyet ve biri rahmâniyyet. Bu ikisi dünyâyâ masrûftur. Ve biri rahîmiyyet ve biri [5b] mâlikiyyettir. Bu ikisi umûr-i âhirete müte'alliktir. Dahî bu dört sıfât Hakk te'âlânın sıfât-ı fi'liyyesidir. Sıfât-ı fi'liyye ile tavsîf, sıfât-ı zâtiyye ile tavsîfi müstelzimdir. İmdî bu makâmda cemî' hamdin Bârî te'âlâyâ ihtisâsı ve bu sıfât-ı mezkûr ile ittisâfı beyân olundu ise, ârifin zihninde Cenâb-ı Hakk kemâl rütbe ma'lûm ve mütemeyyiz olmakla, gûyâ âbidin huzûrunda hâzır menzilesinde olmakla âbid-i ârif Hakk te'âlâyı muhâtab menziline tenzîl edip gâibden hitâb menziline iltifât eyledi.

﴿إِنَّا نَعْبُدُكَ وَإِنَّا نَسْتَعِينُ﴾ Ey bu sıfatla mevsûf olan Rabbim, ancak sana ibâdet ederim ve ancak ibâdetimde senden yardım talep ederim. Kâdî Beydâvî bu makâmda demiştir ki âbid-i zâhid, ibâdetinde cidd u sa'y ile bir mertebeye varır ki Hakk te'âlâyı 'iyânen müşâhede eder veyâ bi'l-müşâfehe münâcât eder. Lâkin sen bilirsin ki bu kelâm, cumhûr-i ehl-i sünnete muhâlifdir. Zîrâ Rasûl 'aleyhisselâm⁵¹ ﴿إِنَّ أَحَدَكُمْ لَنْ يَرَا رَبَّهُ حَتَّىٰ يَمُوتَ﴾⁵¹ diye buyurmuş. Dahî Ebûzerr hazretleri, Rasûl 'aleyhisselâm hazretlerine ﴿هَلْ رَأَيْتَ هَلْ رَأَيْتَ﴾⁵² diye suâl ettikte cevâbında ﴿أَنَا أَرَاهُ﴾⁵² diye buyurdu. Ya'nî, "Allâh nûrdur, nereden göreyim?" demek olur. Böyle oldu ise Kâdî merhûmun kelâmını te'vîl etmek lâzımdır. Te'vîli budur ki âbid-i zâhid mâ-sivâdan kemâl-i i'râz edip ve cenâb-ı Hakk'a kemâl-i teveccüh ettikte, lisânında ve kalbinde ve zihninde ve sırrında Hakk te'âlâdan gayrı bir şey olmamaktır.

⁴⁹ **Ve kendi nefislerinizde de (âyetler) vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?** 51/Zâriyât/21.

⁵⁰ Allâh için dünyâ sevimsiz, ahiret sevimlidir.

⁵¹ ... **Sizden hiçbiriniz ölmeden önce Rabbini asla göremez.** Müslim, Fiten, 20.

⁵² Müslim, İmân, 78.

İmdi bu hâlet abde rush ve metânet bulduğu vakitte ol hâlete müşâhede tesmiye kılınır. Ba'zı ârifler buna işâret edip demişler *خِيَالِكَ فِي وَهْمِي وَذِكْرِكَ فِي* 53 *فَمِي وَخُبِّكَ فِي قَلْبِي فَأَيْنَ تَغِيبُ* Ve dahî bu mazmûna Rasûl 'aleyhisselâm hazretlerinin kavî-i şerîfi işârettir. 54 *أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَمَا تَرَاهُ* el-Hadîs. Hakk te'âlâ bizleri böyle âbid ve zâhid olan kullarından eyleye ve mine't-tâif.

Bu makâma münâsib [6b] Munlâ Fenârî 'aleyhi rahmetü'l-Bârî, Muhyiddîn-i 'Arabî'nin Fâtiha-i Şerîfe tefsîrinden nakl eder ki bir sabî âbid her gece bir hatm-i şerîf ederdi. Bir gün hocası bu sabînin hâline ve vechine nazar edip hâlini mütegayyir buldu. Anasından ve babasından bunun sebebini suâl ettikte onlar dahî hocasına hakikat-i hâli ifâde eylediler. Hoca ta'accüb edip mütehayyir oldu. Sabiyy-i mezkûru çağırıp, "Ey oğlum bu gece okuduğun esnâda beni zihnine al, huzûrumda okur gibi oku" diye tenbîh eyledi. Sabiyy-i mezkûr hocasının tenbîhi üzere ol gecede okudu. Hatmi tamâm edemeyip nısfında kaldı. Sabâh oldu hoca bu hâli suâl eyledikte sabî, "Tamâm hatm edemedim, nısfında kaldım" dedi. Hoca sabîye tekrâren tenbîh eyledi ki "Bu gece ashâbdan İbn-i Mes'ûd hazretlerinin huzûrunda okur gibi oku" diye tenbîh etti. Sabî böylece tenbîh eylediği üzere okudu, bir cüz miktârı okudu. Üçüncü gece Sâhib-i Sa'âdet efendimizin huzûrunda okur gibi [7a] okudu. Fâtiha-i şerîfi okuyup ziyâde okuyamadı. Ve dördüncü gece, "Mekândan münezzeh olan huzûr-i Rabî'l-Âlemîn'de okur gibi oku" diye tenbîh eyledi. Sabî böylece edip okudu. Sûre-i Fâtiha'yı okuyup *إِيَّاكَ نَعْبُدُ* 55 *وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* âyetine gelince bu âyeti okuyamadı. Çünkü sabî âyetin ma'nâsını bilirdi, ona binâen okuyamadı. Ma'nâsı bu demek olur ki "Yâ Rabbi, ancak sana hulûs-i kalb ile riyâsız ibâdet ederim ve ancak senden yardım talep ederim, gayrıdan talep etmem" demek olur.

﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ Yâ Rabbi sen bize dîn-i hakkın devâmını hidâyet eyle. Eger suâl olunur ki bir âdem dîn-i hakta iken tekrâren dîn-i hakkı istemek olur mu, hâsılı tahsîl lâzım gelir? Cevâb, dîn-i hakkı talep etmek devâmını talep etmektir. Ya'nî, "Yâ Rabbi sen bana dîn-i hakta devâm ve sebât ver" demek olur. Bu te'vîl bi-'aynihî 55 *﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾* âyetindeki gibi olur. İkinci *﴿آمِنُوا﴾* dan murâd devâm talep etmektir. [7b] Ma'nâ demek olur ki "Ey îmân ile muttasîf olanlar, îmân ile muttasîf olun" demek olur. Bu ise hâsılı tahsîl câiz değildir. Hattâ bu ikinci *﴿آمِنُوا﴾* da olan te'vîli Fâtih Sultân Muhammed hazretlerine hocası Munlâ Gûrânî ta'lîm ettikte gâyet memnûn olup, hocası Munlâ Gûrânî Efendî'ye çok senâ etmiştir. Hattâ Fâtih Sultân Mehmed hazretleri bu mes'eleyi bir gün sağ tarafında olan kazaskere suâl

53 Hayalin zihnimde, zikrin dilimde, sevgin kalbimde. Nereye kayboluyorsun?

54 ... (İhsan) Allah'a onu görüyormuşsun gibi kulluk etmendir. Buhârî, İmân, 37

55 **Siz ey iman edenler! İman edin** Allah'a, O'nun Elçisi'ne, O'nun Peygamberi'ne peyderpey indirdiği ilahi kelama ve daha önce indirdiği mesaja! Zira kim Allah'ı, meleklerini, vahiylerini, peygamberlerini ve Ahiret Gününü inkar ederse, işte o derin bir sapıklığı boylamış olur. 4/Nisâ/136.

ettikte cevâb veremeyip, sol tarafında olan kazaskerin yüzüne bakıp istimdâd ettikte, “Behey efendi bu suâle şevketli efendimizin mehterhânesi cevâb verip düm düm diye tekellüm ediyorlar. Düm demek dâim ol demektir.” Bu kıssayı Munlâ Gürânî hazretlerine ifâde eylediler. Pâdişâhın böyle suâl eylediğinden gâyet hazz eyledi.

﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ Yâ Rabbi sen bize ol kimselerin sırâtını hidâyet eyle ki sen onlara ni'met-i uhreviyye ile in'âm eyledin. Ol kimseler mü'minlerdir, yâhûd enbiyâdır. Bârî te'âlânın ni'meti iki türlüdür. Biri [8a] dünyevî ve biri uhrevîdir. Bu makâmda murâd ni'met-i uhreviyye ile mün'am olan kimselerdir. Bu da iki kısımdır. Bir kısmı ibtidâen mün'am olanlardır, bilâ suâlin velâ hisâbin cennete girenler gibi. Bir kısmı intihâen mün'am olanlardır, cehenneme girip ba'dehû cennete girenler gibi. Eğer suâl edersen,⁵⁶ âyet-i kerîmede ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ deki in'âmdan tebâdür eden, ibtidâen mün'amün 'aleyh olandır. İntihâen mün'amün âleyh olan 'usât-ı müslimîn ﴿مَغْضُوبٌ عَلَيْهِمْ﴾ de dâhil olmak lâzım gelir. Me'a hâzâ ﴿مَغْضُوبٌ عَلَيْهِمْ﴾ den murâd yehûdî tâifesidir. Cevâb budur ki ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ deki in'âm mutlakdır. Gerek ibtidâen in'âm olsun gerek intihâen in'âm olsun.

﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ Ol mün'amün 'aleyh olan kulların şol kullardır ki mağdûbun 'aleyhim olan yehûdî tâifesinin gayrıdır. Bu mağdûbun 'aleyhim'den murâd yehûdî tâifesidir, âyet-i kerîmenin delâleti karînesiyle⁵⁷ ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ﴾ Dahî ﴿ضَالِّينَ﴾ den murâd nesârâ tâifesidir, ba'zılar 'usât-ı müslimîn de. [8b]

'Ulemâ-i mütedebbirün ve kazâ-i müfessirün bunun üzerine cem' oldular, Hakk te'âlâ yüz dört kitabı inzâl eyledi. Bunların ma'nâsını İncil ve Tevrât ve Zebûr'da cem' eyledi. Dahî bu üçün ma'nâsını Kur'ân'da cem' eyledi. Ve Kur'ân'ın ma'nâsını Fâtiha'da cem' eyledi. Bunun sırrı budur ki bu kitâbların inzâl olunmasından maksûd, nüfûs-i insânî, kuvvet-i nazariyye ile ve kuvvet-i ameliyye ile tekmil etmektir. Dahî su'adânın derecâtını ve eşkiyânın derekâtını beyân etmektir. İmdî kuvvet-i nazariyye i'tibâriyle nüfûs-i insânî tekmil etmek, mebd'e'i ve me'âdî ve bunların mâbeyninde olan şeyleri ma'rifet ile olur. Ammâ kuvvet-i ameliyye ile nüfûs-i insânî tekmil me'âşın nizâmına mülâyim, me'âdın necâtına münâsib şeyler ile amel etmek sebebiyle olur. Bunların cümlesini Fâtiha-i şerif ifâde eder. Zîrâ Hakk te'âlânın ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ kavli, Hakk te'âlânın vücûduna ve vahdâniyyetine ve sıfât-ı kâmile ile ittisâfına işârettir. Dahî ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ kavli mevcûdâta mebd'e' olmasına işârettir. Dahî ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ kavli, me'âda işârettir. Dahî hamd

⁵⁶ Metin kenarında, suâl eden kişinin Palabıyık Efendi (v. 1219/1804) olduğu zikredilmiştir.

⁵⁷ De ki: “Allah katında cezası bundan daha kötü olanları size haber vereyim mi? **Onlar, Allah'ın lânetlediği ve gazabına uğrattığı,** içlerinden maymunlar ve domuzlar çıkardığı kimseler ile şeytanlara tapan kimselerdir. İşte bunların yeri daha kötüdür ve onlar doğru yoldan daha çok sapmışlardır.” 5/Mâide/60.

edenler için [9a] va'de işârettir, hamd etmeyenler için va'ide işârettir. Dahî (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) kavli-i şerîfi, mebd' ile me'âdın beyninde olan şeylere işârettir. İmdî bunların mecmû'u, kuvvet-i nazariyye i'tibârı ile tekml'e işârettir. Ammâ kuvvet-i ameliyye ile tekml-i Bârî te'âlânın (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) kavli, kuvvet-i ameliyye i'tibârıyla tekml-i nüfûsa işârettir. (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) kavli-i şerîfi ile ibâdetde aczini ikrâra ve hatar-ı 'azîm üzere havfından selâmetine işârettir. Zirâ çok âbid ibâdetinde riyâ sebebiyle ve gurûr sebebiyle helâk olmuştur. Ve dahî (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) ibâdetinde olduğu hâl üzere sebâtına işârettir. Yâhûd abd ile Hakk'ın beyninde yetmiş bin makâm vardır, 'alâ mâ verade fi'l-hadis. Böyle oldu ise âbid-i muhlis üzerine her hâlde bir maqâmdan makâm-ı 'âlîye terakkî taleb eylemek lâzımdır. Ve dahî (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) kavli, su'adânın tarîkine tergîbe işârettir. Ve dahî [9b] (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) kavli, eşkiyânın tarîkinden terhîb-i tehdîde işârettir. Bu iki işâret kuvvet-i nazariyye ile kuvvet-i ameliyye beyninde müşterektir.

Fâtîha-i şerîfe kırâ'et olunduktan sonra namâz içinde âmîn demek sünnet-i şerîftir. Zirâ Efendimiz 'aleyhisselâm عَلَّمَنِي جِبْرِيلُ أَمِينَ عِنْدَ فَرَاعِي مِنْ قِرَائَتِ الْكِتَابِ 58 diye buyurmuştur. Dahî Hazret-i Ali kerramallâhu vecheh hazretleri, Bu âmîn lafzı Allâhu te'âlânın mührüdü, bunun ile kullarının du'âsını mühürler" diye buyurmuş.

Müfessîrînin âdetindendir ki her bir sûreyi tefsîr ettikte âhîrinde ol sûrenin fezâilini ve havâssını beyân eder. *Teyisîr* sâhibi buyurmuştur ki bu sûre-i Fâtîha'da yedi harf yoktur. Biri ثا ve biri جيم ve biri خا [ve biri زا] ve biri شين ve biri ظا ve biri فا. Hikmet budur ki tahkîk ثا sübûrdandır, جيم cahîmdendir, خا havfdandır, زا zakkûmdandır, شين şekâvettendir, ظا zulmettendir, فا firâktandır. Bir âdem bunu i'tikâd edip ta'zîm [10a] vech üzere kırâ'et eylese yedi türlü âfâttan emîn olur.⁵⁹

Ebû Hureyre radiyallâhu 'anh hazretinden rivâyet olunmuştur ki Rasûl âleyhisselâm Übeyy'e hitâb edip buyurmuş ki أَلَا أَحْبَبْتُكَ بِسُورَةٍ لَمْ نَزَلْ فِي التَّوْرَاتِ يَا نُبَيْيْتِي، "Yâ Übeyy sana bir sûre haber vereyim ki İncil'de ve Tevrât'ta bunun mişli olmamış ola." Übeyy hazretleri, "Buyurun yâ Rasûlallâh" dedikte وَأَنْتَ الَّذِي أُوتِيْتَهُ الْعَظِيمَ وَالْقُرْآنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ diye buyurdu.⁶⁰

Dahî İbn-i Abbâs radiyallâhu 'anhumâ hazretleri buyurur ki bir gün Rasûl 'aleyhisselâm otururdu. İki melek kendine geldi. Rasûl 'aleyhisselâma dediler ki "Yâ Muhammed iki nûr ile mübeşşir ol ki bu iki nûr senden evvel

⁵⁸ Fâtîha'yı okumayı bitirince âmîn demeyi bana Cebrâil öğretti ve dedi ki "O, kitap (yazı) üzerindeki mühür gibidir." Rivâyet için bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, s. 13.

⁵⁹ Mukâyese için bkz. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *et-Teyisîr fi't-Tefsîr*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reisülküttab, nr. 41, vr. 9a.

⁶⁰ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, s. 13.

bir nebiyye verilmedi, ancak sana verildi. Ol iki nûrun biri sûre-i Fâtîha'dır ve biri sûre-i Bakara'nın âhîridir.”⁶¹

Dahî [H]uzeyfe b. el-Yemânî'dan rivâyet olunmuştur ki Rasûl 'aleyhisselâm buyurmuş ki **إِنَّ الْقَوْمَ يَتَّبِعُونَ اللَّهَ عَلَيْهِمُ الْعَذَابَ حَتَّىٰ مَا مَقْضِيًّا فَيَقْرَأُ صَبِيًّا مِنْ صَبْيَانِهِمْ فِي الْكِتَابِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** [ب 10] **فَيَسْمَعُهُ اللَّهُ فَرَفَعَهُ عَنْهُمْ ذَلِكَ الْعَذَابَ** Ya'nî Hakk te'âlâ bir kavmin üzerine azâb meleklerini göndermiş idi. Ol kavimden bir sabî mektebde **(الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)** diye okurdu. Hakk te'âlâ işitip ol kavimden azâbı ref' eyledi.⁶²

Bu sûrenin bir ismi sûre-i şifâdır, bir hastaya okunsa şifâ olur. Zirâ 'aleyhisselâm **هِيَ شِفَاءٌ لِكُلِّ دَاءٍ**⁶³ diye buyurmuştur. Dahî çok havâssları vardır. Bu mikdâr ile iktifâ olundu. Bu sûre-i Fâtîha'yı tefsirden hâsıl olan sevâbı ve ecr-i cezili şevketli efendimizin vâlid-i mâcidleri Sultân Ahmed Hân 'aleyhi rahmetuhu'l-ğufuran hazretleri, dahî vâlideleri Râbi'a Sultân hazretlerinin rûh-i pür-enverlerine ihdâ eyledik. Hakk te'âlâ kabirlerini **(فَرُوحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةٌ**⁶⁴ **قد وقع الفراغ عن هذا في سنة مأتين والى من شهر رمضان**⁶⁵

Kaynaklar

el-Beydâvî, Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru Sâdır, Beyrut 2004.

Bozkurt, Nebi - Yavaş, Doğan, “Mukaddes Emanetler Dâiresi”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, s. 111-114.

el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dârü'l-Hadîs, Kâhire ts.

Çavuşoğlu, Salih, *Osmanlı İmparatorluğunda Padişah Huzurunda Yapılan Tefsir Dersleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2010.

Demirpolat, Enver, “Üstad-ı Hikmet Muğlalı Palabıyık Mehmet Efendi (Bir Biyografi Denemesi)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2) 2010, XV, s. 127-150.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Dârü'l-Hadîs, Kâhire 1988.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân, *es-Sünen*, Dârü'l-Hadîs, Beyrût 1996.

⁶¹ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, s. 13.

⁶² Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, s. 13.

⁶³ Fâtîha sûresi her türlü hastalığa şifâdır. Dârimî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 12.

⁶⁴ **Rahatlık, güzel rızık ve nimet cennetleri.** 56/Vâkı'a/89

⁶⁵ Bu eserin yazımından 1200 senesi ramazanında fâriğ olundu.

Güngör, Tahir, *Enderun Sarayı Mektebi'nde Has Oda Teşkilatı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2007.

İpşirli, Mehmet, "Huzur Dersleri", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, s. 441-444.

Kara, Ömer, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (18) 2011, IX, s. 519-539.

Mardin, Ebül'Ula, *Huzur Dersleri*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1966, I-III.

Molla Fenârî, '*Aynü'l-A'yân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Rifat Efendi Matbaası, İstanbul 1325.

el-Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiü's-Sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî) Dârü'l-Hadîs, Kâhire 1997.

en-Nesefî, Ebû Hafis Necmüddîn Ömer b. Muhammed, *et-Teysîr fî't-Tefsîr*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reisülküttab, nr. 41.

Tayyazâde Atâ Bey, *Târih*, Şeyh Yahya Efendi Matbaası-Ali Efendi Matbaası, İstanbul 1293.

Temizer, Aydın, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (28) 2013, XV, s. 65-92.

Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi, Devlet Matbaası, İstanbul 1933.

Uzunçarşılı, Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1965.

Ünver, Mustafa, "Sarayda Abdülhamid Han Huzurunda Bir Tefsir Dersi ve Neşri", *İstanbul Tecrübesi / The Experience of Istanbul: Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Birarada Yaşaması*, İstanbul 2010, s. 333-353.

Çağdaş Katar Şiirinde Mirasın İşlenmesi

Öz

Bu makalenin konusu Üç körfez şairi tarafından kaleme alınan şiir metinlerinde dini, edebi ve beşeri miras fenomeninin nasıl ele alındığıdır. Bu üç şairden ikisi Katarlı Ahmet el-Câbir ve Abdurrahman el-Muâvide'dir. Bu iki şairin çağdaşı Birleşik Arap Emirlikleri'nden Hammad Bin Halife Ebu Şihâb da Körfez şairlerinin temsilcisi olarak kabul edildiğinden konunun etraflıca anlaşılması için o da araştırmanın kapsamına dahil edilmiştir. Makelemiz, körfez şiirinin Arap şiir dünyasındaki konumuna mercek tutmaktadır. Bunu da edebiyattaki etkilenme ve etkileme diyalektiğine uygun olarak şiirsel etkileşimden doğan izdüşümleri takip ederek yapmaktadır. Bununla birlikte körfez şiiri genel olarak irdelenip tenkit edilmiştir. Araştırma ayrıca, Körfez'in şiirine ait metnin estetik taraflarını keşfetmeye ve bu şiirin tecrübe alanındaki estetik zevkini ortaya koymaya çalışmakta ve şiir metinlerinin söz konusu mirastan aldığı ilhamın boyutunu gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Araştırma, elde edilen sonuçları, dil ve belâğat eksenli bir yöntem çerçevesinde gözlem, tümevarım ve analize dayanarak analitik ve dengeli bir yaklaşımla sunmaktadır.

Abstract

Heritage functioning and preservation in the contemporary Qatari poetry

This is the title of these pages that address the representation of the heritage phenomenon and how it is used in the literary text by three Gulf contemporaneous poets; two Qataris "Ahmed Al-Jaber, Abdul-Rahman Al-Maawdah", in addition to the peer contemporaneous Emarati poet "Hamad Bin Khalifa Abu-Shehab" to have a more obvious view over the Gulf scene. The aim of this research is to draw the attention to the Gulf poetry and documenting, analyzing and critiquing it in order to explore its position on the poetry map and illustrate the exchange that might happen with the other poetic echoes according to the argumentative of affectedness and influencing. The research is trying to detect the orientations of the poetic text in Gulf as well as tasting its aesthetics with the field of experience and how far they are inspired by the heritage. It has chosen some of the three poets' poems in an analytic approach that is, basically, based on monitoring, induction and analyzing; in order to deduce the results within a rhetorical linguistic based approach and some theoretical notes as well.

-
- Öğr. Gör., Dr. Uludağ Üniversitesi (islamomara@hotmail.com)

فاتحةٌ ومهاد

للموروث حضورٌ في المنجزِ الشعريِّ المعاصر، تستلهمه الذاتُ الشاعرةُ، وتمثّله بكلِّ دلالاته الدينيّة والتاريخيّة والقوميّة والأخلاقيّة، ولا تستطيع الفكاك من إساره وإن رادت التّحرُّر، بل تظلُّ حالة الصُّدور دائرةً في فلِكَ ثنائيّة تربط الماضي بالحاضر، فتظلُّ قيمةُ الثاني تقاس بمقدارِ دورانه في فلِكَ الأوّل قُربًا أو بُعدًا. والشعر الخليجيّ -والقطريّ جزءٌ منه- كغيره ينظر إلى الموروث على أنه -بقيمه الإيجابيّة- مثالٌ يحفزُ على الاقتداء، أو -بما يعكس من قيم سلبيّة- ينهضُ بوظيفة التنبية والتّحذير ولربّما التّنفير أيضًا.

وفي إطار هذه الغايات متفرقةً أو مجتمعةً يمكن التّمثيلُ للشعر القطريّ بأبرز شاعرين، هما: أحمد بن يوسف الجابر، وعبدالرحمن المعاودة، ولا تكتمل أبعاد الصُّورة دونَ إطلالةٍ على المشهد الخليجيّ والتّمثيل له بمعاصرهما، وهو الشاعر الإماراتيُّ حمد بن خليفة أبو شهاب. وقد ارتأى البحث وضع هذا الثالوث تحت الصُّوء؛ لدراسة تشكُّل الظاهرة الثرائيّة في نطاق ما ظهر للقارئ من نتاج شعرهم الغنائيّ الفصيح. على أن اختيار ثلاثتهم لم يكن خبط عشواء، بل لتحقّق المعاصرة التي تحسُن بها الموافقةُ والمفارقةُ أوّلًا، ولتشابه نتاجهم المعتمد على التشكيل بالموروث على ما عُرف عنهم من بروز قليلٍ من مظاهر التّجديد وتجاوزهم إसार المحاكاة المباشرة ثانياً، ولغزارة هذا النتاج وتنوعه ثالثاً.

أهداف البحث

- الالتفاتُ إلى شعر منطقة الخليج درسًا وتوثيقًا ونشرًا ونقدًا.
- تحسُّن حركة النَّصِّ الشعريِّ الخليجيّ وجماليّاته في ميدان التّجربة والموازنة وسياقاتها الفنيّة ومدى استلهاهما من التراث.
- إبراز بُعدٍ من أبعاد الصُّورة للشعر الخليجيّ بعامةٍ والقطريّ بخاصّةٍ؛ لمعرفة موقعه على خارطة الشعر العربيّة ومدى تعاويه وتلاقيه مع الأصداء الشعريّة الأخرى وفُق جدليّة التّأثر والتّأثير في الأدب.

أسئلة البحث

ثمّة أسئلةٌ للبحث تتمحور حول القضايا الآتية:

هل التَّشْكِيلُ بِالْمُوروثِ فِي الْمَنْجَزِ الشِّعْرِيِّ الْقَطْرِيِّ ضَرْبٌ مِنَ الرُّؤْيَةِ الْفَنِّيَّةِ وَالْإِهْتِدَاءِ؛ أَمْ أَنَّهُ مَصْدَرٌ لِلتَّقْلِيدِ وَالْإِحْتِدَاءِ؟
 مَاذَا يَنْبُتُ فِي أَعْطَافِ الْمَنْجَزِ الشِّعْرِيِّ مِنَ مُوروثٍ مَنَحَ بِهِ النَّصُّ فِضَاءَاتٍ مِنَ الْإِيْحَاءَاتِ، وَسَخَاءٍ مِنَ الدَّلَالَاتِ؟
 مَا مَقْوَمَاتُ هَذَا التَّشْكِيلِ وَأَبْعَادُهُ وَتَجَلِّيَاتُهُ فِي الشِّعْرِ الْقَطْرِيِّ؟

منهج البحث

لِلْإِجَابَةِ عَنِ التَّسْأُولَاتِ السَّابِقَةِ فَإِنَّ الْبَحْثَ سَيَتَّبِعُ دَوَائِنَهُمْ، وَسَيَخْتَارُ مَجْمُوعَةً مِنَ قِصَائِدِ الشُّعْرَاءِ الثَّلَاثَةِ فِي مِقَارِبَةٍ تَحْلِيلِيَّةٍ وَمَوَازِنَاتٍ تَسْنُحُ بِهَا سَانِحَةٌ مِنْ هَذِهِ الصَّفْحَاتِ، مَعْتَمِدًا فِي هَذَا السَّبِيلِ عَلَى الرِّصْدِ وَالْإِسْتِقْرَاءِ، وَالتَّحْلِيلِ؛ لِاسْتِخْلَاصِ النَّتَائِجِ، وَذَلِكَ فِي إِطَارِ مَنَهْجٍ يَسْتَمُدُّ أَدْوَاتَهُ مِنَ اللُّغَةِ وَالبَلَاغَةِ وَبَعْضِ الْمَقُولَاتِ النَّظَرِيَّةِ.

ماهية التَّشْكِيلِ بِالْمُوروثِ

مِنْ خِلَالِ الْقِرَاءَةِ الْأُولَى لِدَوَائِنِ الشُّعْرَاءِ (الْجَابِرِ، وَالْمَعَاوِدَةِ، وَأَبُوشَهَابِ) يُمْكِنُ الْقَوْلُ - دُونَمَا اعْتِسَافٍ - إِنَّ الْمُوروثَ قَدْ حَظِيَ بِعِنَايَةٍ كَبِيرَةٍ فِي شِعْرِهِمْ، فَرَأَوْا فِيهِ فِضَاءً مَفْتُوحًا لِإِبْدَاعِهِمْ، وَمِيدَانًا رَحْبًا فَسِيحًا لِنَتَاجِهِمْ، مَادَّةَ مَعْرِفَةٍ، وَمَصْدَرَ احْتِدَاءٍ، وَمَنْهَلٍ عِظَمٍ، يَمْتَحِنُونَ مِنْ مَعِينِهِ مَا يَرُوقُ لَهُمْ فِي صُورٍ مَبَاشِرَةٍ أَوْ غَيْرِ مَبَاشِرَةٍ، تَارَةً بِالمَعْنَى، وَأُخْرَى بِالمَبْنَى، وَثَالِثَةً بِالْإِقْتِبَاسِ، وَرَابِعَةً بِالتَّضْمِينِ، وَخَامِسَةً بِالمَحَاكَاةِ وَالمَعَارِضَةِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ التَّنَاصُتِ الْمَتَنَوِّعَةِ فِي أَجْزَائِهَا وَأَشْكَالِهَا، وَهُوَ "نَاصٌ يَدْخُلْنَا فِي عَالَمِ التَّضْمِينِ وَالْإِحْتِمَالِ"¹، وَقَدْ تَمَثَّلُوهُ فِي تَجَارِبِهِمْ تَمَثُّلاً يَنْسَجِمُ مَعَ النَّصِّ وَآيَاتِهِ مِنْ جِهَةٍ، وَيَتَنَاقَمُ مَعَ حَالَةِ الْمَبْدَعِ وَأَدْوَاتِهِ الْفَيْئِيَّةِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى.

وَلَا غَرُؤَ أَنْ يُقَدِّمَ شِعْرُ الْجَابِرِ وَالْمَعَاوِدَةِ لِلدَّارِسِينَ فِي جَامِعَةِ قَطْرِ "كِنْمُودِجِ الشِّعْرِ الْخَلِيجِيِّ الَّذِي يُمَثِّلُ الْمَدْرَسَةَ الشِّعْرِيَّةَ الْمَوْصُولَةَ بِالثَّرَاثِ، الْمَعْتَزَّةَ بِاللُّغَةِ، الْمُرْتَبِطَةَ بِالتَّارِيخِ، الْمَحَافِظَةَ عَلَى الْعَرَبِيَّةِ وَقِيمِهَا وَثُمَّلِهَا، الْمَتَغَنِّيَّةَ بِالإِسْلَامِ وَقِيمِهِ وَنِظَامِهِ الْأَكْمَلِ، فَشِعْرُ الْجَابِرِ صُورَةٌ مِنْ

¹ التناص نظرياً وتطبيقياً، (بصرف) ص5.

صور الشعر العربي في أعزِّ عصوره، يجد القارئ فيه مسحةً من الشعر الإسلامي بل الجاهلي، ويجد فيه أيضاً صدى الصَّحراء، وأنسام البادية، وأمواج البحر².

ولا يُظنُّ أنَّ توظيف الموروث يقتصر على ما ذكرناه آنفاً من مجالات، بل إنه ليتعداه، وليس مبالغاً القول إنَّ توظيفه ضربٌ فني، يتكئ عليه الشاعر فيجعل منه نقطة ارتكاز ينطلق منها ليستشرف آفاق ما ينبغي أن يكون، أو ينظر إلى الواقع أو المأمول نظرة "تأويل" إبداعية له خصوصيته التي تسوّغ له أن يحذف أو يضيف أو يفسر أو يمرُّ بالموروث مرَّ السحابة مروراً يستشعره القارئ، فيري أن ثمة علاقة ما أوجدت تفاعلاً بين ثنائية الماضي والحاضر، بل يزيد حتى يكون تفاعلاً يقتضي "حلول" أحدهما في الآخر، وتلبس بعضهما ببعض، لاشيين منفصلين، وإن كانا مختلفين.

ومن المهم أن نشير إلى أن هذه الثنائية يولد من رحمها المجاز، من حيث أنه يجمع بين طرفي الصورة في وجه ويتركهما متمايزين في وجوه، ومن هنا فإن مقدرة الشاعر تتبدى في خلق هذا "الحلول" الذي يرفده خيال فني قادرٌ على التحليل، والتركيب، والجمع بين الأشياء على اختلاف مستوياتها، خيال قادرٌ "على أن يرى العالم في ذرة الرمل، وأن يرى الله في الزهرة البرية"³ على حد تعبير الشاعر المتصوِّف (وليم بليك)، ووفق هذا التصور تتهيأ للقصيد ملكات إبداعية أمثل تُغذيها، ورؤية غير مباشرة تُثريها، تنأى بها عن الوصف والتقرير والتسمية.

وإذا كان "الحلول" تعبيراً عن وحدة الموروث الثقافي من جهة، وأسلوباً مغايراً في تصور اللوحة الفنية تصوّراً غير مباشر من ناحية أخرى، فإن ثمة عاملاً آخر لا يقل خطراً عن السابقين وهو أثر التقاليد والأعراف الشعرية التي تلهم حركة المبدع وتوجهه، وثلاثتها عناصر تحمل في ذاتها الديمومة والاستمرارية بالقدر الذي تحمل به عناصر التجدد والإضافة، الأمر الذي يجعلنا ندرك أن هذا التعاطي هو الذي يخلق جواً من التفاعل الإيجابي لحوار دائم بين ثابت ومتغير، وهو ما يُكسب النص قدرةً على التنامي والتطور.

² ديوان الجابر، المقدمة، ص3.

J.Stewart. Poetry in France and England. London. 1931.

P.109.³

كما أن الشاعر حين تعتمل في داخله تجربة فإنه "يفترض في عملية إنتاج النَّصِّ الأدبيِّ الوقوع تحت عملية اختيار من مجموعةٍ من البدائل اللَّفْظِيَّةِ أو التَّرْكِيبِيَّةِ التي تحتوي على المضمون أو المعنى نفسه، ويقوم المؤلِّفُ بالاختيار من بين تلك الألفاظ، أو من بين تلك التَّراكيب حسب ما أراد التعبير عنه من دلالات أو التَّأثير الذي أراده في المتلقي"⁴.

المكوّنات الثقافيّة

لم تختلف المكوّنات الثقافيّة للشُعراء الثلاثة عن بعضهم البعض، فقد كانت الكتابيب وجهتهم في ميّعتهم الأولى، ثم المدارس الأميريّة التي درس فيها الجابر، والدبّيّة التي تَلَقَّى فيها ثلاثتهم علومًا شرعيّةً، وشدّوا فيها شيئًا من علوم اللُّغة، والأدب، ثم كان اتّصالهم بالأمرء حافظًا على البحث والاستزادة في تَلَقِّي جماليّات التُّراث، وسانحةً ليستفرغوا في البلاط أشعارًا موصولةً بعراقه ماضٍ شعريّ دأبوا على محاكاته؛ ولذا فإنَّ شعراءَ الجيل الأوّل في الخليج - وهم يمثّلون المرحلة الأولى - تكوّنت ثقافتهم تبعًا لمناهل وينايع أصيلةٍ أُتيحت لهم، تشكّل من خلالها وعيهم العربي، وحسُّهم الديني، ومذخورهم اللُّغوي، وانصهر في بوتقتها كيانهم القومي، فسرى في أشعارهم، ووعت قلوبهم كثيرًا منه حتى تداخلت أشطارٌ وتعاييرٌ وصورٌ منه في نسيجهم الشّعريّ، مثلت امتدادًا لشعر "الاتّجاه المحافظ البياني" الذي راده البارودي، وبلغ به شوقي وحافظ وأصراهما ذروةً فنيّةً عاليةً.

وآية ذلك التزامهم التام بنمط القصيد من حيث البناء الفني، وإن كانوا تخلّصوا فيه - إلا ما ندر - من مقدمات طللية وغزلية اتّسمت بها القصيدة القديمة، وإن كانوا رأوا شيئًا منها عند رصفائهم كابن عثيمين، وماجد الخليفي، وغيرهما من شعراء المدرسة الكلاسيكية. ومن حيث الإيقاع الموسيقي؛ فقد التزموا الوزن والقافية، وحرصوا على أن تستهل أغلب قصائدهم بالتّصريح؛ ليقوا على العهد الموروث الذي تعشقتة الأذن العربية، واستساغته موسيقا الشعر. أما من حيث الموضوعات فقد نَوَّلوا فيها نَوَّلَ الأقدمين، فجاء المديح غالبًا في شعرهم، له النصيب الأوفى في صفحات دواوينهم بحكم اتّصالهم بالأمرء، ويعقبه - في الكم - شعر المناسبات، ثم

⁴ حل المنظوم عند ابن الأثير بين الدلالة والتركيب، كريم فاروق أحمد عبد الدايم، مجلة توركش ستاديز

الشعر الاجتماعي الذي يتساوى فيه المعاودة و"أبوشهاب"، ليجيء شعرهم في النهاية يحمل خصائص الشعر العربي الأولى وسماته التراثية. ومن هذه السمات:

-التضمين

عرّف ابن رشيق التّضمين بأنه "قصدك إلى البيت من الشعر أو القسيم، فتأتي به في آخر شعرك أو في وسطه كالتمثيل"⁵. وهو مصطلح تراثي أقرب إلى التناص، وذلك فيما ينبعث من نصّ أو نصوص، أو يتماهى في تحاور بين نصّين، يتخذ مسارات متعددة، ودلالات تتنوع حسب قدرة استخدامها، والتّمكن من تلاصق الصّوتين السابق والألاحق، وقد يكون من مهامه توثيق دلالة، أو تأكيد موقف، أو ترسيخ معنى، أو مؤازرة نص، إما بتضمين صريح، وإما بتلميح وتلويح، ولايبعد ابن الأثير عن ذلك فيرى أن يضمّن الشاعر شعره والناثر نثره كلامًا آخر لغيره، قصدًا للاستعانة على تأكيد المعنى المقصود⁶. وله محاور كثيرة، فقد يكون إيجازًا، وتوكيدًا، وزيادةً، وتمثيلًا، وتتجلى قيمته في أنه يضيف جمالًا على النص، ولكنّ جماله ليس مطلقًا، فهو مرتبط بالنص وطبيعته شعرًا كان أو نثرًا، وما يتوافر هنا قد لا يتوافر هناك⁷.

أ-تضمين بيت مفرد بلفظه

وهذا الضرب كثير في شعرهم، فقد استهل الجابر قصيدة مدحية ببيت من الشعر القديم ضمنه فيها، وهو⁸:

إِنَّ الْكِرَامَ إِذَا مَا أَسْهَلُوا ذَكَرُوا
مَنْ كَانَ يَأْلِفُهُمْ فِي الْمَوْطِنِ الْحَشِينِ

ويقول⁹ في قصيدة أخرى:

⁵ العمدة في نقد الشعر وتمحيصه، ص 370

⁶ التناص والتلقي، ص 20-21

⁷ التضمين والتناص، ص 173.

ديوان الجابر، ص 140. والبيت لدعل بن رزين الخزاعي في الحماسة البصرية: 2: 789 حماسية (629)

⁸ والحماسة المغربية: 2: 1233

ديوان الجابر، ص 53. والبيت في ديوان أبي تمام 1: 66 وفي رواية: الغاب. والمعنى: أنه جعل الممدوح غيبًا غير محتاج إلى المال فيُخدع به ليكف عن القتال. والكريهة: الشديدة من كل شيء، والمراد بها هنا الحرب.

فوافقَ الحقُّ ما قال الأكلَى سَلَفُوا من صادقِ القَوْلِ في ما ضُرِ مِنْ الحَقَبِ

(إنَّ الأسودَ أُسودَ الغِيلِ هَمَّتْها يَوْمَ الكَرِيهَةِ في المسلوبِ لا السَلْبِ)

والبيت الثاني بتمامه من قصيدة أبي تمام في فتح عمورية (السيف أصدق.. فضمَّنه الجابِرُ قصيدته.

وضمن بيتًا من قصيدة محمد بن إبراهيم آل خليفة في رده عليه في حوادث الزيارة¹⁰، وهو البيت:

وليس الرُّبَارَى وحدها لك تارَعُ وليس نُعَيْمٌ وحدهم لك عسكُرُ

وضمن بيتًا للعرندس الكلابي في مدح بني عمرو الغنويين، فجعله في قصيدة مدح بها الشّي عبد الله بن قاسم يقول¹¹:

كأنما قد عناهم حين عن لَه ذاك العرندس في الماضي بأشعارِ

(من تَلَقَّ منهم تَقَلُّ لا قَيْتُ سِيَدِهِمْ مثل النجوم التي يسري بها السَّارِي)¹²

ب-تضمين معنى بيت شعر

كثيرًا ما نجد الشعراء قد ضمَّنوا معاني أبياتٍ في شعرهم، فالجابر ضمَّن معنى بيت المتنبي في قصيدته عن حوادث الزيارة فقال¹³:

حذاركمو ليثَ العرينِ وخَيْسَةَ ولا أسمعُنْ أرضَ الرُّبَارَةِ تُذَكِّرُ

¹⁰ موضع جرت عليه عدة معارك بين قطر والبحرين.

¹¹ ديوان الجابر، ص 99.

¹² حماسة أبي تمام (المرزوقي) تح. أحمد أمين وعبد السلام هارون، 4: 1595 حماسية (691).

¹³ ديوان الجابر، ص 80.

فما هو إلا اللَّيْثُ في وَبَاتِهِ فلا تَحْسِبْنَهُ ضاحِكًا حين يَكْشِرُ

وقد ضمن معنى بيته الثاني من بيت المتنبي وهو يخاطب سيف الدولة¹⁴:

إذا رَأَيْتَ نُيُوبَ اللَّيْثِ بارِزَةً فلا تَظُنُّنَّ أَنَّ اللَّيْثَ مُبَسِّمٌ

وغير ذلك من النماذج الكثيرة.

ج- تضمين شطر بيت شعر:

ضمن المعاودة في قصيدة (كيويد) شطر بيت عند المتنبي في مرثية بديعة ألقاها بين يدي سيف الدولة عندما خطفت يد المنون أخته¹⁵، يقول المعاودة¹⁶:

وَأُنْكَزْتُ إِلَّا نَشْوَةَ الْحَبِّ وَالْهَوَى (ففي الحَمْرِ معنى ليس يوجد في العنب)

ويقول المتنبي¹⁷:

وإن تكن تغلبُ الغلباءُ غُنْضَها فإن في الحَمْرِ معنى ليس في العنبِ

14 يقول: إذا كشر الأسد عن نابه فليس ذلك تسمًا بل قصداً للافتراس، يريد أنه وإن أبدى بشره وتبسمه للجاهل

فليس ذلك رضا عنه، وفي مثل هذا يقول أبو تمام:

قد قُلِّصَتْ شَفَتَاؤُ مِنْ حَفِيطَتِهِ فَخَيْلٌ مِنْ شِدَّةِ التَّعْبِيسِ مُبَسِّمًا

15 ذكرت بعض الكتب أن المرثية قيلت سنة 352هـ

16 لسان الحال، المعاودة، ص98.

17 تغلب: قبيلة سيف الدولة. الغلباء: في الأصل الغليظة الرقية، والمراد العزيزة الأبية الممتنعة. يقول: هي وإن

كانت من تغلب -القبيلة المعروفة بالعرز والمنعة- بيد أن لها مع ذلك من الفضائل ما تنماز به عنهم وتفضلهم،

كالخمر أصلها العنب، ولكن في الخمر من المزايا ما ليس في العنب، ومن ثم تفضله، وهذا مثل قوله: فإن

المسكُ بعضُ دم الغزال. ديوان المتنبي 1:220.

ويضمن الجابر عجز بيت فيقول¹⁸:

فَمَنْ لِلْمُشْكَلَاتِ وَقَدْ تَوَالَتْ تَوَاكَلَهَا الْأَطِبَّةُ وَالْإِسَاءُ

وعجزه مأخوذ بتمامه من بيت للحطيئة¹⁹:

هُمُ الْأَسُونُ أُمَّ الرَّأْسِ لَمَّا تَوَاكَلَهَا الْأَطِبَّةُ وَالْإِسَاءُ

ومن ذلك قصائد أبي شهاب التي يقول في إحداها وقد بعث بها إلى صديقه أحمد السويدي:

إِنْ كَانَ سَاءَكَ مَنَّا هَفْوَةٌ بَدَّرَتْ فَإِنَّ صَدْرَكَ يَا ذَا الْحَلِمِ مَرْحَابٌ

هو ناظرٌ إلى معنى قول المتنبي في سيف الدولة²⁰:

إِنْ كَانَ سَرَّكُمْ مَا قَالَ حَاسِدُنَا فَمَا لَجَرِحِ إِذَا أَرْضَاكُمُ أَلَمٌ

وفي مساجلات "أبو شهاب" مع حمزة أبو النصر فإنه يذكر أرباب الشعر فيقول:

بَلْ أَيْنَ رَبُّ الْقَوَافِي مَنْ تَبَبُّهُ (بِقَلْبِهِ مَا تَرَى عَيْنَاهُ بَعْدَ غَدِّ)

ناظرٌ إلى قول المتنبي²¹:

¹⁸ ديوان الجابر، ص 39، الأساء: (بضم الهمزة): الأطباء المداونون، ويفتحها تعني: الدواء.

¹⁹ ديوان الحطيئة، ص 34، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، 1413هـ، 1993م، بيروت، لبنان.

²⁰ يقول: إن سررتم بقول حاسدنا وطعنه فينا فقد رضىنا بذلك إن كان لكم به سرور، فإن جرحاً لا يرضيكم

لأنجد له أَلَمًا؛ لأن كل سرورنا في سروركم، ورضانا في رضاكم. ديوان المتنبي 4: 87.

²¹ الماضي: النافذ: الجنان: القلب. الحزم: ضبط الأمر وإحكامه والأخذ فيه بالثقة. يقول: إن حزمه في الأمور

يريه في يومه ما يكون بعد الغد، فيرى بقلبه ما تراه عينه بعد غد. يعني أنه يفتن إلى الأشياء قبل حدوثها كما قال

أوس بن حجر:

(الألمعي الذي يَنْظُرُ بِكَ الظَّنَّ كَأَنَّ قَدْ رَأَى وَقَدْ سَمِعَا)، ويقول أبو تمام:

مَاضِي الْجَنَانِ يُرِيهِ الْحَزْمُ قَبْلَ غَدِ بِقَلْبِهِ مَا تَرَى عَيْنَاهُ بَعْدَ غَدِ

وفي القصيدة ذاتها يختمها بقوله:

(فَاغْفِرْ عَلَيْنَا يَا اللَّهُ هَمُوتَنَا فِيهِ الضَّمِيرُ لَكُمْ رَوْضٌ وَأَطْيَابُ

ناظرٌ إلى قول الحطيئة ملتئماً العفو من عمر بن الخطاب وقد سجنه لهجائه وفحش لسانه²²:

غَيَّبَتْ كَاسِبَهُمْ فِي قَعْرِ مُظْلِمَةٍ فَاغْفِرْ عَلَيْنَا يَا اللَّهُ يَا عَمْرُ

وفي قصيدته التي يمدح بها محمد بن راشد آل مكتوم يقول:

حَلَفَ الزَّمَانُ لِيَأْتِيَنَّ بِمِثْلِهِ حَتَّى يَمِينُ الدَّهْرِ مِثْلَكَ لَنْ يُرَى

ناظرٌ إلى قول الباجي المسعودي²³:

حَلَفَ الزَّمَانُ لِيَأْتِيَنَّ بِمِثْلِهِ كَفَّرَ يَمِينَكَ مُسْرِعًا يَا مُقْسِمُ

وَلِذَاكَ قِيلَ مِنَ الظُّنُونِ جَلِيَّةٌ حَقٌّ وَفِي بَعْضِ القُلُوبِ غُيُونُ

وقد كرر المتنبي هذا المعنى في شعره. والمراد بهذا كله: صحة الحدس وجودة الظن.

²²ديوان الحطيئة، ص 108. رواية السكري، والمبرد والعقد: "ألقيت". وكاسبهم: معيلهم. قعر مظلمة: البئر التي سجن فيها. كانت السجون قبل أبارًا.

²³الباجي المسعودي، 1297-1226هـ/ 1811-1880م محمد الباجي بن أبي بكر عبدالله بن محمد المسعودي البكري التبرسقي التونسي أبو عبدالله. مؤرخ، من كتاب تونس وشيوخها، مولده ووفاته فيها، تقدم لخطة الكتابة على عهد الباي حسين باشا، ثم ارتقى إلى رئاسة القسم الثاني من الوزارة الكبرى، له اشتغال بالأدب والشعر، وله كتاب (الخلاصة النقية في أمراء إفريقية) مطبوع. و(عقد الفرائد في تذييل الخلافة وفوائد الرائد) مطبوع. و(ديوان شعر)، و(المنجي من المرض الفرنجي). انظر الشبكة العنكبوتية

19&type=cnt&typeid=3767http://www.poetsgate.com/Poet.aspx?id=

وإلى قول عمارة اليميني²⁴:

حَلَفَ الزُّمَانُ لِيَأْتِيَنَّ بِمِثْلِهِ حَثَّتْ يَمِينُكَ يَا زَمَانُ فَكَفَّرِ

أما الجابر فقد غنَّى قريبًا من ذلك في مرثيته لجمال عبد الناصر فقال²⁵:

عَقِمَ الزُّمَانُ فَلَنْ يَجِيءَ بِمِثْلِهِ أُمُّ الصُّقُورِ قَلِيلَةُ الْأَوْلَادِ

ب- تضمين المثل محورًا:

وكثيرًا ما يمتحي المعاوذة من التُّراث فيضمِّن قصائده أمثالًا منه وأقوالًا، ففي قصيدة (الجامعة العربية)²⁶ ضمناها بيتًا من مثل شعبيِّ دارج؛ للدلالة على أنَّ فلانا (لا ناقة له في الأمر ولا جمل) فيقول:

ويفرُضُ (برنادوت) في الشُّرقِ حُكْمَهُ وَلَا نَاقَةَ كَانَتْ لَهُ فِيهِ أَوْ جَمَلُ

ويضمن الجابر المثل المعروف (على نفسها جنت براقش) فيقول²⁷:

عَلَى نَفْسِهَا تَجْنِي بَرَاقِشُ إِنَّهَا مَبَادِيءُ جَهْلِ وَهْيَ بِالشُّوءِ تُنذِرُ

²⁴ عمارة بن علي بن زيدان الحكمي المذحجي اليميني، أبو محمد، نجم الدين. مؤرخ ثقة، وشاعر فقيه أديب، من أهل اليمن، ولد في تهامة ورحل إلى زيد سنة 531هـ، وقدم مصر برسالة من القاسم بن هشام (أمير مكة) إلى الفائز الفاطمي سنة 550هـ. في وزارة (طلّاح بن رزيق) فأحسن الفاطميون إليه وبالغوا في إكرامه، فأقام عندهم، ومدحهم. ولم يزل مواليًا لهم حتى دالت دولتهم، وملك السلطان (صلاح الدين) الديار المصرية، فرثاهم عمارة، واتفق مع سبعة من أعيان المصريين على الفتك بصلاح الدين، فعلم بهم، وقبض عليهم وصلبهم بالقاهرة، وعمارة في جملتهم. له تصانيف، منها (أخبار اليمن - ط)، و(أخبار الوزراء المصريين - ط)، و(المفيد في أخبار زبيد، و(ديوان شعر - خ) كبير. انظر: <https://www.aldiwan.net/poem/12148.html>.

²⁵ ديوان الجابر، ص 69.

²⁶ لسان الحال، ص 74.

²⁷ ديوان الجابر ص 78.

ومن الأمثال أن العرب كانت تقول إذا قُتل القَتيل فلم يدرك ثأرُه خرج من رأسه طائرٌ كالبومة، وهي الهامة، والدَّكْرُ الصدى، فيصيح على قبره استقوني، فإن قُتِل قاتلُه كَفَّ عن صياحه، ومنه قول أبي الإصبع العدواني:

يا عَمْرُو إن لم تَدْعُ شَمِي ومَنْقَصَتِي
أضْرِبْكَ حيثُ تقولُ الهامَةُ اسقُونِي

فوظف الجابر المثل فقال²⁸:

هُم جَلُّوه حُسامًا طَنَّ مارِئُهُ
يدعو صدهاءَ جَهَّازًا طالبَ الثَّارِ

-الاقْتباس والإشارة الصريحة أو المضمرة:

الاقْتباس استلْهام من التراث، وتفاعلٌ معه، وهو إيراد طائفة من الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية بصيغتها ولفظها²⁹، أو إيرادها دون الدلالة عليها بصيغتها، وذلك بأن "يُضْمَنَ الكلام شيئاً من القرآن والحديث ولا يُبيِّن عليه للعلم به"³⁰، فهو شكل من أشكال تداخل النصوص.

وليس محض مصادفة أن يتكئ الثلاثة على الموروث فيقتبسوا منه اقتباساً مباشراً أو محوَّراً، لبعد أثره في الدائرة التصويرية التي تجمع بينه كموروث وبين غيره من أجزاء القصيدة إن أحسن توظيفه. وللمعاودة تنويعاته في عديدٍ من قصائده التي شدا فيها بما رآه في ممدوحه من قِيَمٍ تَغْنَى بها الشعراء القدماء، فوصف الأمير بُصرة الدين والأفضال السابغة بقوله:

وتَعْضَبُ لِلَّهِ الكَرِيمِ وإنَّما
بِمِثْلِكَ يعلو الدِّينُ والحقُّ قائِمٌ³¹

²⁸ ديوان الجابر، ص 93، طن مارنه: قطع أرنية أنفه. المارن: ملائ من الأنف وفضل عن القصة. الصدى:

الهلاك. وأصل الصدى دَكْرُ البوم.

²⁹ أجل القرآن الكريم والحديث الشريف وأنزَّهُمَا عن وصفهما بالموروث كونهما ديناً، والدين ليس تراثاً.

²⁹

³⁰ شروح التلخيص في علوم البلاغة، ص 200

³¹ دوحه البلايل، ص 65.

فَعِشْ عَلَمًا لِلْمَكْرُمَاتِ وَلِلْعَلَا
وَنَجْمِكَ بَرَّاقٌ وَفَضْلُكَ دَائِمٌ

وهو ما يذكرنا ببيت المتنبي في مدح سيف الدولة بقوله:

تَمْرٌ بِكَ الْأَبْطَالُ كُلَّمَى هَزِيمَةً
وَوَجْهُكَ وَضَاحٌ وَتَغْرُوكَ بِاسِمٍ³²

وفي قصيدة أخرى مدح الشاعر الأمير وأثنى على أبيه وجده وقبيلته بأوصاف لم تخرج عن دائرة الأوصاف في الشعر القديم، من مثل: الكرام الصيد، بيض وجوههم، ما في عرضهم من مثالب، وغير ذلك فقال³³:

نَمْتُهُ الْكَرَامُ الصَّيْدُ مِنْ آلِ دَارِمٍ
تَخَالَهُمْ فِي النَّاسِ مِثْلَ الْأَشَاهِبِ

أَجْلَاءُ يَزُومُ الرُّوْعَ بِيضٌ وَجُوهُهُمْ
كَرَامٌ، وَمَا فِي عَرْضِهِمْ مِنْ مَثَالِبِ

وَحَسْبُهُمْو فَحَرًّا بِقَاسِمٍ فِي الْوَعَى
وَفِي السِّلْمِ وَضَاحٌ نَبِيلُ الْمَآرِبِ

ومما استمده الجابر من التراث تلك الأوصاف التي سبق إليها الشعراء في وصف ممدوحيههم كالجمال أو الشجاعة أو قوة البأس، فشبهه إشراق وجهه ممدوحه بغرة الصبح وطلعة البدر، فقال³⁴:

³² ديوان المتنبي (البرقوقي)، ج4، ص102

عبدالرحمن قاسم المعاودة شاعر من قطر، أحمد الجديع، دار الضياء للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط.3،
³³ 1407هـ/ 1986م. ص64.

³⁴ ديوان الجابر، ص74.

أَنْتَعِ الصَّفَا أَمْ غُرَّةُ الصُّنْحِ أَمْ بَدْرٌ بِوَجْهِكَ أَمْ هَذِي السَّمَاحَةُ وَالْبِشْرُ

و الممدوح في شجاعته وقوة بأسه كالأسد الهصور الذي تخشى وثباته وعزماته، يقول³⁵:

يَا أَيُّهَا الْأَسَدُ الْمَحْشِيُّ وَثُبْنُهُ لَا تَبْزُرَنَّ شَبَا نَابٍ وَأَظْفَارِ

والتَّفَّ حَوْلَكَ مِ الْأَبْنَاءِ مَأْسَدَةً بِجَحْفَلٍ كَأَتِي الْبَحْرِ زَخَّارِ³⁶

ومما اقتبسه من التعابير التي شاعت في الشعر القديم عبارة (يُسْتَسْقَى الغمامُ بوجهه)، ولعل أشهر الأبيات بيت أبي طالب بن عبد المطلب في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم:

وَأَبْيَضُ يُسْتَسْقَى الْغَمَامُ بِوَجْهِهِ ثَمَالِ الْيَتَامَى، عِصْمَةٌ لِلْأَرَامِلِ

فوظف المعاودة العبارة فقال³⁷:

مَنْ الْقَوْمِ يُسْتَسْقَى الْغَمَامُ بِذِكْرِهِمْ مَعَالِمُهُمْ غُرٌّ، وَأَلَاؤُهُمْ كَثْرُ

وفي الغزل نجدته يشكل بيتاً كاملاً من عبارات سبق إليها القدماء من مثل: فاترة الألاحظ، ضامرة الحشا، بعيدة مهوى القرط، فيقول³⁸:

أَفَاتِرَةٌ الْأَلْحَاطِ ضَامِرَةٌ الْحَشَا بَعِيدَةٌ مَهْوَى الْقُرْطِ لَيْسَ لَهَا نِدُّ

وهو ما يذكرنا بعمر بن أبي ربيعة الذي تغزل بمحبة له فوصف طول جيدها، وأتى بردفه فقال:

³⁵ ديوان الجابر، ص 90.

شبا ناب: حده وطره. مأسدة: أرض ذات أسود. الجحفل: الجيش الكثير. الأتي: السيل وما يأتي به من زيد.³⁶ زخار: ممتد مرتفع.

37 القطريات، عبدالرحمن المعاودة، دار الثقافة، ط.3، بيروت، لبنان، 1377هـ.

38 دوحه البلابل، عبدالرحمن المعاودة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1379هـ/ 1960م.

بَعِيدَةٌ مَهْوَى الْقُرْطِ، إِمَّا لِنَوْفَلٍ أَبُوهَا، وَإِمَّا عَبْدُ شَمْسٍ وَهَاشِمٌ³⁹

وفي قصيدة ذكرى المولد النبوي نجد اقتباسه عبارة (شالت نعمتنا) في قوله⁴⁰:

حَتَّى غَدَوْنَا وَقَدْ شَالَتْ نَعَامَتُنَا وَمَا لَنَا فِي حِمَاهُ بِضَعُ أَشْبَارِ

ومن تلك التعابير قول الجابر (شالت نعمتكم) وهو تعبير تراثي في الشعر القديم، يقول⁴¹:

كَيْفَ الرُّجُوعُ وَقَدْ شَالَتْ نَعَامَتُكُمْ وَشَيَّعَتْ بِقَلُوبٍ فُضْنَ بِالرُّعْبِ

وقد ترسبت في أعماق الثلاثة ثقافة شعرية منبعها الشعر القديم، تشكلت منها أشعارهم، ولعل الصور المستوحاة من الصحراء نراها عند الجابر في أعطاف قصيدة (شكوى حال)⁴² خير شاهد وأبلغ دليل، فقد صور كدَّه وجده في طلب ما يريد، وعدم بلوغه ما يرجوه ويؤمله برجل يمتطي بعيه ليلاً ونهاراً حتى حفيت خف البعير دون أن يصل إلى غايته، وهي صورة صحراوية، ذات ألفاظ جزلة ومعجمية، يقول:

وَنَضُو الرُّجَا أَدْمَيْتُ مِنْهُ أَظْلَهُ عَلَى إِثْرِ نَيْلِ الْجِدِّ طَالَ طَوِيلُهُ⁴³

زَخَارِفُ آمَالٍ يُعَلِّلُ رُبُّهَا وَتَدَابُّ سَيْرِ قَلِّ مِنْهُ حَصِيلُهُ⁴⁴

³⁹ ديوان عمر بن أبي ربيعة شاعر الحب والجمال، تح. محمد عبد المنعم خفاجي، عبد العزيز شرف، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1995، ص 200.

⁴⁰ لسان الحال، ص 41.

⁴¹ ديوان الجابر، ص 52. شالت نعمتكم: أي تفرقتم، يقال للقوم إذا ارتحلوا عن منهلهم أو تفرقوا. والنعام: الخشية المعترضة على الزنوقين. والزنوقان: منارتان تبيان على رأس البئر، فتوضع عليها النعام وهي الخشية المعترضة عليها.

⁴² ديوان الجابر، ص 125.

⁴³ النضو: البعير المهزول. أدميت منه أظله: أي باطن منسم البعير، أي حفي من كثرة السعي والجد.

⁴⁴ زخارف آمال: آمال كاذبة مموهة. يعلله: يمني به بالأمني. تداب: تفعال من الدأب وهو الجد والمثابرة.

وَسَعِي عَلَى آثَارِ جَدَاءِ شَارِفٍ إِذَا امْتَصَّ خِلْفَ حَنْ مِنْهُ فَصِيلُهُ⁴⁵

عَلَالَةٌ آمَالٍ أَعْلَلُ مُهَجَّةٌ تُرَاقِبُ مِنْ نَجْمِ الثُّخُوسِ أَفْوَلُهُ

ومن الصور التراثية تلك الصورة المعجبة التي أبرزت الفارق بين حالين للشاعر نعم في الأولى بحظوة ومكانة عند الأمير، وأخرى لقي فيها منه جفاءً، يقول:

عسى لمحةً من عارضٍ أستخيلهُ تُحَقِّقُ آمَالِي وَتُحْيِي مَحِيلَهُ⁴⁶

أَرِقْتُ لَهَا وَهَنَا أَشِيمُ فَاسْعَدَتْ شِوُونَ لِرُؤْيَاهَا تَزِيدُ هَمُولَهُ⁴⁷

سَرَتْ مِثْلَ نَبْضِ الْعِرْقِ خَفِيًّا وَمِيضُهَا عَلَى حِينِ أَوْلَى النَّجْمِ حَانَ أَفْوَلُهُ

فَقَدَّمْتُ أَوْلَى الْحَطُورِ ثُمَّ رَدَدْتُهَا كَشَانِ الَّذِي أَعَيْتَ عَلَيْهِ سَبِيلَهُ

وَطَمَاحَةٌ قُلْتُ اطْمَئِنِّي لَجَاجَةٍ سِيغْنِيكَ عَنِ حَزَنِ الْبِلَادِ شَهْوَلَهُ⁴⁸

جداء: ناقة صغيرة الضرع ذهب لبنها. الشارف: المسنة من الإبل. الخلف: حلمة ضرع الناقة. الفصيل: ولد الناقة⁴⁵ إذا فصل عن أمه.

⁴⁶العارض: السحاب يعترض في الأفق. يقصد التفاتة من ممدوحه تغيبه. أستخيله: أتوقع هطوله. من قولهم: أخلت السحابة وأخيلتها إذا رأيتهما مخيلة للمطر. أخيلت السحابة إذا كانت ترح المطر.

أرقت لها: سهرت أرقب السحابة. وهنا: الوهن نحو منتصف الليل، والموهن مثله. أشيم: أنظر إلى السحابة⁴⁷ أين تمطر. حان أفوله: أوشك مغيبه.

طماحة: النفس الطموح. حزن البلاد: أرضها الوعرة، كناية عن سوء الحال. ونى بالسهول عن الأرض⁴⁸ الخضراء.

وَأَعْلَقْتُهَا حَبْلَ الرَّجَاءِ وَقَوْلُهَا لَعَلَّ الَّذِي أَظْمَأَ التِّلَاعَ يُسِيلُهُ⁴⁹

وَقَدْ كَانَ لِي الْقِدْحُ الْمَعْلَى لَدَيْهِمْ فَقَدْ ضَلَّ قَدْحِي بَيْنَمَا أُسْتَجِيلُهُ⁵⁰

بل حتى في المبالغات نجد المعاودة يستقيها من مبالغات القدماء في ممدوحهم وقد فضلوا بها الناس طراً، فقال⁵¹:

مَوْلَايَ مَا أَنْتَ إِلَّا خَيْرٌ مِنْ شَرَفْتِ بِهِ بِلَادُكَ مِنْ نَجْدٍ وَمِنْ وَاوِي

سَرَى الْأَيْبُزِ بَأَثَارٍ لَكُمْ كَرَمَتْ وَبِاسْمِكَ الْفَدَى عَنِّي السَّارِي وَالْحَادِي

لَا ثَانِيَا لَكَ فِي جُودٍ وَمَكْرَمَةٍ فَفِي رَحَابِكَ غَوْتُ الظَّامِي الصَّادِي

وَمِثْلُ ذَاتِكَ بِالْعَلِيَاءِ بَاهِرَةٌ لَمْ يُنْجِبِ الدَّهْرُ إِلَّا بَعْضَ أَفْرَادِ

وما إن يمضي المعاودة في قصيدة مدح حتى يعرج بالحديث عن نفسه وشعره مفتخراً، فيقول:

وَأَشْدُو فَيُضْغِي الدَّهْرُ نَشْوَانَ بِاسِمَا وَكُلُّ خَبِيرٍ بِالْقَوَافِي يَطْرُبُ⁵²

وهذا يذكرنا بيت تغنى فيه المتنبي بشعره فقال:

وَمَا الدَّهْرُ إِلَّا مِنْ زُورَةٍ قَصَائِدِي إِذَا قُلْتُ شِعْرًا أَصْبَحَ الدَّهْرُ مُنْشِدَا

⁴⁹ أعلقتها: أملتها وجعلتها تتعلق بحبل الرجاء. التلاع: جمع تلعة، ما ارتفع من الأرض.

القدح المعلى: المكانة الفضلى. وأصله السهم السابع من سهام الميسر. أستجيله: أدير السهم. والصورة

⁵⁰ مأخوذة من لعب الميسر.

⁵¹ دوحة البلابل، المعاودة، ص 82.

⁵² دوحة البلابل، المعاودة، ص 30.

وأبو شهاب ورث هذا المعنى فصاغه صياغة معجبة فخلع على نفسه وصف الهزار الشادي والطائر الطرب⁵³:

تَكُونُ مِنْ نَبِيضِ الْفُؤَادِ جُمَانُهُ قَرِيضُ عَكَاطِي تَأَخَّرَ عَضْرُهُ

تَنَافَسَ فِيهِ الْحُبُّ وَالْقَلْبُ وَالنُّهْيُ وَهَدَّبَهُ حُلُوُ الزَّمَانِ وَمُرُّهُ

فَرَّقَ كَمَا يَهْوَى الْأَرِيْبُ غَدْوِيَةً إِذَا مَا سَدَا زَيْدٌ بِهِ هَامَ عَمْرُوهُ

ولئن كان أبو شهاب قد مدح شعره، وسمى نفسه الهزار الشادي، فإن المعادة قد سمي نفسه (شاعر القصر)، فقال:

أَنَا شَاعِرُ الْقَصْرِ الْمَنِيْفِ وَلَمْ يَكُنْ أَحَدٌ لِيَلْعَ فِي ذُرَاهُ مَكَانِي

وإذا كان الوقوف على الأطلال نهج القدماء؛ فإن المعادة نول نولهم فاستهل بعض قصائده بالوقوف على الطلل، فالديار قفر من ساكنيها الذين فاتوها وهجرها، وتراءت له ذكريات نجم به فأهاجته وأثارته، فقال:

عُجِبَ بِي عَلَى تِلْكَ الرُّبُوعِ نَحِيْهَا يَا صَاحِ عَشْرَا

أَوْ مَا تَرَاهَا قَدْ غَدَتْ مِنْ بَعْدِ ذَاكَ الْأُنَيْسِ قَفْرَا

أَيْنَ الْأَجْبَاءُ وَالْهَوَى فِيهَا وَمَا هُنَا وَسْرَا

⁵³ لم يصنع الشاعر لنفسه ديواناً، وهذه التسمية من وضع (بلال البدور) جامع الديوان، وقد استوحاها من بيت أبي شهاب:

يا فرصة العمر التي أملتُها هي أيكتي وأنا الهزار الشادي

بَلْ أَيْنَ قَلْبِي بَعْدَهُمْ قَدْ ذَابَ آلامًا وَطَرًا

وعلى أهمية الاقتباس -مباشراً أو محوَّراً- إلا أنه ليس أمثل السُّبُلِ في توظيف الموروث توظيفاً عصرياً، ولربما تفضُّله الإشارة التراثية التي يجتمع فيها التركيز إلى جانب الكثافة والاكتمال، والتركيز -هنا- ليس معناه فقدان الإشارة ما تختزله من طاقة البوح والإثارة، بل الحالة أشبه بلمعة برقٍ خاطفة، حيثُ السرعة في الومضة، والقوة في الألق، والإشعاع في الأرجاء، ولعل هذا يفسر لنا سر دورانها في تضاعيف قصائد مختلفة للشعراء الثلاثة، كقصيدة جبل طارق للمعاودة ففيها إشارات إلى الفتح الإسلامي للأندلس، وشخصية "طارق" وخطبته و"التاميز" يقول⁵⁴:

عَبَرْنَا إِلَيْهِ الْبَحْرَ مِنْ أَرْضِ طَنْجَةَ فَكَبَّرَ تَرْحِيبًا وَغَرَّدَ طَائِرُهُ

وَأَدْمَشَهُ إِعْجَازُ حُطْبَةِ طَارِقٍ وَأَكْبَرَ جَيْشًا مُضْمَلَاتِ بَوَاتِرُهُ

أَقْمَنَا صُرُوحَ الْمَجْدِ فِي سُرْفَاتِهِ فَكَانَ لَنَا الْعِزُّ الَّذِي هُوَ ذَاكِرُهُ

ثم عرج بالحديث عن كتاب جيشه وأسطوله فأشار إلى شخصية تاريخية فقال:

إِذَا دَعَا (التاميزُ) يَوْمًا أُسْوَدَهُ أَجَابَتْ وَلِبْتُهُ سِرَاعًا كَوَاسِرُهُ

وفي قصيدة صلاح الدين الأيوبي يومئ المععودة إلى إشارات تراثية فيها، من مثل: "حطين"، "ريكاردس"، فيقول:

فَأَسْأَلُ نَزَى حِطَّيْنٍ عَنْ وَثْبَاتِهِ أَسَدٌ يُصَارِعُ فِي الْوَعَى آسَادًا

وَيَحْطُ فِي سِفْرِ الْخُلُودِ بِسَيْفِهِ ذِكْرًا لَهُ تَخَذَ الدِّمَاءَ مِدَادًا

⁵⁴ لسان الحال، ص 37-38

ما كان "ريكاردس" ولا حُلْفَاؤُهُ يخشونَ في يومِ اللِّقَاءِ جِلَادًا

وتتجلى الإشارة التراثية في قصيدة (الجامعة العربية) التي ينعاها المعاودة إذ لا أثر لها ولا قيمة لخطبها ووفودها، فيشير في مستهلها إلى أمثال تراثية، وموشحات أندلسية، فيقول:

تَمَخَّضَتْ عن فَارٍ فلا كَنْتَ ولا جادَكَ الغَيْثُ الهَتُونُ إِذَا هَطَلُ
يَاجِبِلٌ⁵⁵

بني العُزْبِ ما قَوْلٌ لَدَيْهِم بِنَافِعِ إِذَا لم يُوَيْدُ منكم بعدُ بالعملِ

وفي مرثية المعاودة للقائد محمد علي جناح يشير إلى أن المرثي قد أعاد مجد الغزنويين وفتحهم، فيقول⁵⁶:

أدهَشَتْ كُلَّ العالمينَ بِهَمَّةٍ شَمَاءَ صادِقَةٍ وَذَكَرٍ عالِ
وأعدتْ مَجْدَ الغَزْنَويِّ وفتحَهُ فغدوتُ للعلِياءِ خَيْرَ مَالِ

ثم يشير في القصيدة ذاتها إلى الأندلس ومأساة المسلمين فيما حل بها، فيقول⁵⁷:

مأساةُ أندلسٍ تُعادُ بعصرنا أسفاً وتلك مغبَّةُ الإهمالِ

والواقع أن الإشارة التراثية لم تأت في أشعارهم محض مصادفة، بل مقصودة؛ لأن جُلَّ اعتمادهم اتكأ على توظيف الموروث، فالجانب الديني مثلاً مثل لدى هذا الثالث - لاسيما الجابر على وجه الخصوص - هاجساً كان شديد الإلحاح إلى الحد الذي يجعلنا ندرك أننا أمام شاعر لا

⁵⁵ هكذا ورد البيت، وأعتقد أنه خطأ، وصوابه بالميم: (يا جمل) وليس بالباء؛ إذ كيف يتمخض الجبل؟ ويقال: تمخض الجمل فولد فأراً. وأصله للناقة.

⁵⁶ لسان الحال، ص 72.

السابق ص 73. ⁵⁷

يكتفي بمجرد ذكر الموروث بل يطغى عليه حتى يجنح به إلى الأسلوب الوعظي فتضيق مساحة التصور الإبداعي، الأمر الذي أثر بصورة أو بأخرى في البناء الفني للقصيدة، فأفقدتها عنصر الإيحاء والظلال، فهل مرد ذلك معزو إلى طبيعة التكوين الديني المحافظ للشاعر، والوظيفي الملتزم؟⁵⁸، وهي سمة سارية في كثير من قصائدهم، متجسدة في إدراكهم وإنتاجهم وكأنهم تواصلوا به؟ لعل ذلك أو بعضه، لكن ما يلفت انتباهنا هو تكرار بعض خيوط هذا المنهج، فتبدو تارة مقبوضة، وأخرى مبسوطة، وثالثة مقرونة بغيرها من الخيوط، ولكنها في كل الحالات تشي بمستويات مختلفة المرامي والغايات. وبالعود إلى ما أشرنا إليه آنفاً من الأسلوب الخطابي فإننا نجد الخطابية تتجلى في قصيدة (ذكرى المولد النبوي الشريف)⁵⁹، يقول المعاعدة:

عُجَّ بي على رَحَابِ الحَيِّ يا أسائل الرِّبْعَ عن صَخْبٍ وَسَمَارِ
ساري

هذا الرِّبْعُ به الأرضُ قد بَسَطَتْ خمائلاً نَمَّقَتْهَا شمسُ آذَارِ

والطيرُ تَصْدَحُ في الأفنانِ شاكِرةٌ لله ما بينَ آصالِ وأسحارِ

دعني أَرْتَلُ أشعاري وأنشِدُها فيه وأدكُرُ أيامي وأوطاري

ما جَدْتُ عن مبدئي يوماً ولا نفسي عن الحَقِّ من جَهري
انصرفَتْ وإسراري

كم قد وقفتُ أناذي في محافِلِكُمْ بأن تَفِيقُوا وكم أنشدتُ أشعاري

⁵⁸ خلا ديوان الجابر من الغزل، وعلله بقوله: "لا أتغزل وإن كنت أعرف الغزل وأطرب له، وأعرف جيده من رديئه، ولكنني لا أقول الغزل؛ لأن مركزي الذي أنا أعيش فيه، لا يتقبل الغزل ولو بحرف واحد؛ لأنني إمام ومحذِّث وقارئ وكتاب وخطيب جمعة وجماعات، أأنزل بنات الحي، هل هذا مقبول؟"

⁵⁹ المعاعدة، ديوان (لسان الحال)، ص40

في كلِّ ذكرى ولي شِعْرُ أسْطِرَّةٍ من أذمعي ناطقٌ عن بعض أفكارِي

وفي أخرى ينادي المعاودة الشباب ويدعوهم إلى الاتحاد، فيتكى على ميراث مجيد من ماض تليد، وحضارة باذخة، فيومئى إلى آثارها حيث قصر الحمراء، وإلى فتوحاتها، ويشير إلى بعض شخصها كابن الوليد وابن زياد، لكن في ثوب لا يخلو من التقديرية والمباشرة المعيبة، يقول⁶⁰:

يا شبابَ الجزيرة اليوم إننا أحوجُ العالمينَ للاتِّحادِ

أسألُ الله أن يوفِّقكم للسَّعي فيما به رقيُّ البلادِ

فخذُوا نهجكم إلى المثلِ الأعلى وجِدُوا إلى بلوغِ المرادِ

حيّ هذا الشُّبابِ ناشئةَ البحْرِ رينِ نسلِ الغطَّارِ الأمجادِ

الهداةَ الألى بهم أنقذَ الله شُعبًا من رِبقةِ الإلحادِ

وأولوا الفتحَ والحضارةَ والمجدِ بتلكِ العُصورِ والآبَادِ

تلكِ آثارُهُم تدلُّ عليهم من قصورِ الحمرا إلى بغدادِ

أنجبوا خيرَ قادةٍ نَشروا الأمانَ سادوا بدونِ ما استنجدوا

خالدُ بنُ الوليدِ في أربعِ الشَّامِ وفي العُربِ طارقُ بنُ زيادِ

وليس معنى ذلك أن قصائد ثلاثتهم لا خيال فيها ولا إبداع، بل إن أغلب قصائد المعاودة مثلاً في ديوانه (لسان الحال) قد أبدع فيها الشاعر نظماً، وأحسن وصفاً، وأجاد تعبيراً، ومنها: قصائد

⁶⁰ السابق ص76.

(تحية الكشاف الكويتي)⁶¹، و(ثورة النفس)⁶²، (الذكرى الخالدة)⁶³، و(كوبيد)⁶⁴ وغيرها. أما الجابر فقد تفوق على صاحبيه في الشاعرية وألفاظه الجزلة الفخمة.

-المعارضات..نزعة محاكاة أم توكيد ذات؟

المعارضات امتياح من معين التراث، وطريقة في التشكيل يتوخاها المعارض، لا تحمل في ذاتها محاكاة قدر سعيها إلى أن تبرز سابقتها، فهي مقابلة عمل فني بأخر على سبيل المنافسة، وبها تصح المفاعلة، فالشاعر المعارض يرى أن شاعرًا سبقه بقصيدة أظهر فيها مهارةً شعرية، وإجادةً لغوية، وموهبةً فنية، فيحلو له أن يتنسم عقبها، فيعارضها بقصيدة يرتفع إلى مستوى يتفوق به عليها إن كانت ملكاته تؤهله.

وقد راد البارودي هذه المعارضات -في تراثنا الشعري- فأكدها، وارتقى بها شوقي فبلغ الذروة، وسينية البحري أبرز نموذج، فكل من الشاعرين مثل ذاته، كل بأدواته وسماته وقسماته وعصره رغم اختلافهما مادةً، وثقافةً، وغايةً، ووسيلةً، وعصرًا، وليس هذا ذاك⁶⁵، والشاعر الحق لا يخمل صاحبه مادام كل منهما معبرًا عن ذاته، إذ لا تشابه بين ذواتين.

المعارضات -إذن- تضطلع بدور التحدي وتوكيد الذات، وهي الحال التي رأيناها لثلاثة الشعراء الذين اتخذوا منها ضربًا من استحضار جو التراث سواء في المضامين أو في البنية التي أنشأ بها الشاعر القديم رائحته، ولسوف نسوق بعض النماذج لمعارضاتهم، منها معارضة "حمد أبو شهاب" لنونية ابن زيدون، وقد بعث بها إلى ولادة بعد فراره من سجن ابن جهور في قرطبة ولجؤه إلى إشبيلية.

ولا نغفل عن التنويه إلى أن المعارضة أخذت صورةً مساجلاتٍ شعرية دارت بين "أبو شهاب" وصديقه حمزة أبو النصر⁶⁶، أما المعارضة فقد جاءت قصيدة الأول (أبو شهاب) ردًا على قصيدة

⁶¹ لسان الحال، ص 63

⁶² لسان الحال، ص 94

⁶³ لسان الحال، ص 63

⁶⁴ لسان الحال، ص 98

⁶⁵ راجع الدراسة الفنية لمعارضات البارودي وشوقي في: الموازنة بين الشعراء، د. زكي مبارك.

⁶⁶ حمد خليفة أبو شهاب شاعر وتقدير، حمزة أبو النصر.

الثاني (ابن زيدون)، ومواضع الأخذ والاحتذاء-إن جاز لنا هذا التوصيف- ظاهرة، لكنه أخذ بالمعنى الذي سبق شرحه في مفهوم المعارضة فنيا بين الشعراء المحتدي والمحتدي، وسوف نوردها على النحو الآتي:

يقول أبو شهاب:

حَدَا بِهَا الشُّوقُ فَانْتَالَتْ تُحِيِينَا بَوَابِلٍ مِنْ مُلِيتِ الوَذْقِ يُحِيِينَا

ناظرٌ إلى قول ابن زيدون:

وَيَا نَسِيمَ الصَّبَا بَلِّغْ تَحِيِينَا مِنْ لَوْ عَلَى البُعْدِ حَيَا كَانَ يُحِيِينَا

يقول أبو شهاب:

سَقَى المَشَاعِرَ فَاهْتَزَّتْ بِهِ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ رِيَاضِ الشِّعْرِ نَسْرِينَا

ناظرٌ إلى قول ابن زيدون:

يَا رَوْضَةَ طَالَمَا أَجْنَتْ لَوَاحِظْنَا وَزَدَا جَلَاهُ الصَّبَا غَضًا وَنَسْرِينَا

وإلى قول ابن زيدون أيضًا:

يَا سَارِيَّ البَرَقِ غَادِ القَضْرَ وَاسْقِ بِهِ مَنْ كَانَ صِرْفَ الهوى وَالوَدَّ يَسْقِينَا

يقول أبو شهاب:

مَا فَاحَ عِطْرُ شَدَاهُ مِنْ كَمَائِمِهِ إِلَّا وَبُرَّ الأَقَاحِي وَالرِّيَاحِينَا

ناظرٌ إلى قول ابن زيدون:

لَيْسَقَ عَهْدُكُمْوْ عَهْدُ الشُّرُورِ فَمَا كَشَمَ لَأُرَاجِحَنَا إِلَّا رِيَاحِينَا

يقول أبو شهاب:

يَا حَادِي الشِّعْرِ لَا تُسْرِغْ بِنَاقَتِهِ فَطِيَّاتُ الْمَرَاعِي فِي مَعَانِينَا

ناظرٌ إلى قول ابن زيدون:

إِذْ جَانِبَ الْعَيْشِ طَلَّقَ مِنْ تَأْلُفِنَا وَمَزْبَعِ اللَّهْوِ صَافٍ مِنْ تَصَافِينَا

يقول أبو شهاب:

فَاصْدَحْ بِهِ بَيْنَ بَانَاتِ الثَّقَا غَرْدًا وَلَنْ تَرَانَا إِلَّا مُغْتَبِينَا

ناظرٌ إلى قول ابن زيدون:

نَاسَى عَلَيْكَ إِذَا جُئْتُ مُشْعَشَعَةً فِينَا الشَّمُولُ وَغَثَانَا مُغْتَبِينَا

يقول أبو شهاب:

فَمَا اسْتَمَعْنَا لِشِعْرِ مِنْكَ تَشْرُهُ كَالدَّرِّ إِلَّا تَذَكَّرْنَا لِأَلِينَا

ناظرٌ إلى قول ابن زيدون:

وَأَسْأَلُ هُنَالِكَ هَلْ عَنَى تَذَكَّرْنَا إِذَا تَذَكَّرْتَهُ أَمْسَى يُعْتَبِينَا

يقول أبو شهاب:

دُرَّانٍ أَوْحَى بِهَذَا فَيُضُّ عَاطِفَةً فَكَوْنَتْ مِنْهُ إِعْجَازًا وَتَبَيَّنَا

ناظرٌ إلى قول ابن زيدون:

إِذَا انْفَرَدَتْ وَمَا شُورِكْتِ فِي صِفَةٍ فَحَسْبُنَا الْوَضْفُ إِضْحَاكِ وَتَبْسِينَا

يقول أبو شهاب:

أَصْفَيْنَا الْوُدَّ عَذْبًا طَابَ مَوْرِدُهُ وَمَا صَفَا الْوَرْدُ إِلَّا مِنْ تَصَافِينَا

ناظرٌ إلى قول ابن زيدون:

إِذْ جَانِبُ الْعَيْشِ طَلَّقَ مِنْ تَأْلُفِنَا وَمَرِيْعُ الْلَّهْوِ صَافٍ مِنْ تَصَافِينَا

يقول أبو شهاب:

وَمَا شَكُونَا إِلَى الْإَيَّامِ فُرُقَتْنَا فَرَابِطُ الْوَدِّ أَقْوَى مِنْ تَشَكِينَا

ناظرٌ إلى قول ابن زيدون:

وَاللَّهِ مَا طَلَبْتُ أَهْوَاؤُنَا بَدَلًا مِنْكُمْ وَلَا انْصَرَفْتُ عَنْكُمْ أَمَانِينَا

يقول أبو شهاب:

فَإِنْ دَنَتْ دَارُكُمْ مِنَّا وَإِنْ بَعُدَتْ فَمَا بَرِحْنَا كَمَا كُنَّا مُحِيطِينَ

ناظرٌ إلى قول ابن زيدون:

لَا تَحْسَبُوا نَأْيَكُمْ عَنَّا يُغَيِّرُنَا إِنْ طَالَ مَا غَيَّرَ النَّأْيُ الْمُحِيطِينَ

ولئن كان الخيام قد نسج رباعياته فتولَّ نَوْلَ أبي العلاء في تأملاته الفلسفية؛ فإن المعاودة ما لبث أن حاكى هذا النمط، لاسيما بعد تجربته الأولى في ترجمته للرباعيات⁶⁷، انعقدت إثرها

⁶⁷ يقول المعاودة: "هذه الرباعيات كانت تنشر أسبوعيا في جريدة البحرين التي كان يصدرها عبدالله الزائد، ثم توقفت عن نشرها، ثم أعيد نشرها في الديوان المذكور، وهي ليست ترجمة حرفية إنما تستلهم فلسفة عمر الخيام

علاقة فنية بين شاعر عربي وشاعر فارسي، حاول معاودة استلهام فلسفة الرباعيات في البنية والشكل، ومفارقتها في التعبير عن الخصوصية، على ما نشأ بينهما من سبب وثيق، الأمر الذي عكس صورتين مختلفتين لنفسية شاعر - هو المعاودة - يعيش بين آلام يرسف فيها الوطن مقيداً بأغلال احتلال جاثم، وآمال نسر ينشد التحليق لكن جناحيه يدفان على الثرى، "للشمس تذكو، والرمل يلتهب" - كما يقول المازني - فتخلد به همته إلى الأرض سخطاً وأسماً وأسئ على واقع أليم.

هي خصوصية تعكس صورتين يبدو فيهما الشاعر هارباً إلى كؤنٍ غامض، وفضاءٍ باهتٍ يبئهُ شكواه علّه يجد فيه ملتجداً من واقع مرير في البحرين، يكابد قساوة حياةٍ ولأواءٍ عيش، وعنتٍ إصلاحٍ شاقٍ، فأنتي لسحائبٍ في بلد محتلٍ أن تمطر، ولأرضٍ منهوبة أن تنبت، ولزراع أن يزهر ويثمر؟ لا تبدو ثمّة بارقة، فلا غرو أن يغرق في خمريّات يعبُّ منها.

للمعاودة إذن رباعيات⁶⁸ على طُرزِ رباعيّات الخيّم في شكلها، وعلى ذكر الخمر والحبّ في مضامينها، ممزوجة بنكهة عربيّة، ومعجونة بطلاوة فارسيّة، ومغلّفة بأغلفة تراثيّة، تتناثر فيها إيماءات فلسفيّة يحاول المعاودة جاهداً أن يتشبه فيها بتأملات شيخ المعرفة علّه يقاربها، وهي طرائق ليست مقصودة لذاتها، إلا أنه يستعملها وصولاً إلى ما يؤمّه من التعبير عن مكوناته وانفعالاته، أما من ناحية القالب فسرعان ما نجده يستدرك على رباعيّاته بمقطعٍ شعريٍّ موحدٍ في الوزن، وموشىّ بإيماءات عصريّة، ومختوم بيت مختلف عما سبقه وزناً وقافيةً، يقول⁶⁹:

وروحه".مجلة (كلمات) ص72. وقد توقف المعاودة عن نشر ما ترجمه من الرباعيات استجابة لرغبة المسؤولين، وحرصاً على العقيدة، وصوناً للشباب، بعد أن كتب ما يقرب من أربعمئة بيت لم ينشر منها إلا ما يزيد على المئة بقليل". عبدالرحمن المعاودة، د.مكي محمد سرحان، ص57.

⁶⁸ نالت ترجمته للرباعيات مساجلات نقدية على صفحات جريدة البحرين عام 1941 بين الأدباء المحليين بعنوان (المعاودة ما له وما عليه) كما نشر مقال في جريدة البحرين العدد 137 السنة الثالثة، 16 أكتوبر عام 1941 بعنوان (نقد متواضع لأشعار المعاودة) للناقد ابن الرومي، وهو اسم مستعار، ثم رد عليه قارئ من المحرق في الجريدة نفسها العدد 141 السنة الثالثة، بتاريخ 13 نوفمبر 1941 تحت عنوان (أنقد أم تهجم؟)، واستمرت المساجلات حتى العدد 146 السنة الثالثة، من الجريدة بتاريخ 18 ديسمبر 1941 التزم فيها المعاودة الحياد، حتى أفضت إلى تعصب كل لرأيه، فطلب الشيخ عبدالحسين الحلي التوقف عن المساجلات لخروجها عن النقد الأدبي، واستجاب الفريقان. عبدالرحمن المعاودة، د.مكي محمد سرحان، ص47-57.

⁶⁹ ديوان المعاودة، ص77.

هَامَتِ الرُّوحُ بَوَادٍ مِنْ خِيَالٍ
 فترأى لي مِنْ الحَقِّ ضَلَالٌ
 قُلْتُ وَاهَا نَحْنُ فِي قَيْلٍ وَقَالَ
 قَصْرَتْ أَفْهَامُنَا عَمَّا يُرَامُ

ولئن كان المعاوذة أراد نظرة تأملية في الحياة إلا أنه وقع -كما يقول ابن الرومي- في شرك تناقضات "أفسدت المعنى"، فالحق حق لا ضلال فيه، فكيف يجتمع مع الضلال الذي هو مناقض له؟ ولعل مبعث فساد المعنى الذي صاغه هو "عدم معرفة الشاعر بقواعد اللغة، فلم يفتن إلى أن (من) هنا تبعية"70.

لكنَّ الشاعر له من ينافح عنه فيجعل لقوله مندوحة وتصرفاً، يرى أنَّ الشَّعر فنٌّ لا تنطبق عليه المقدمات المنطقية، ولا تنطوي عليه أدلة عقلية فيكون خروج الضلال من الحق محالاً، وأن الشاعر عادة ما يهيم بروحه وخيالاته في أودية شتى، ولا غرابة -إذ ذاك- أن يقوده هيامه إلى ما يعد خروجاً على حدود المنطق، لاسيما وأنه في موقف حيرة وشك يبحث فيه عن سر الوجود، فلا ضير أن يقوده خياله إلى تلك النتيجة⁷¹. ولخمرياته نماذج كثيرة في الرباعيات، ولكن يلحظ أن ثمة أخطاء نحوية في رباعياته، مثل (ملام) التي حقها النصب، يقول:

اسقنيها بين هاتيك الرُّبى
 هي إكسِيرُ حَيَاتِي والصُّبَا
 إنَّهَا رَقَّتْ وَطَابَتْ مَشْرَبَا

⁷⁰ عبدالله محمد الرومي، مقال بجريدة البحرين، العدد(137)

⁷¹ النقد الادبي الحديث في الخليج العربي، ص293.

اشقنيها صاح لا تحش ملام⁷²

ويتحدث عن طيفها ومناجاته لها، وشفائه مما يجد، فيقول:

زارني طيفك في وقت السحر

قلت أهلاً بك يا نور القمزم

يا رسولاً جاء من عند الأعز

يا شفاء للنفوس المستهام

وله رباعية يزفر فيها نفثات تذكرنا بزفرات مجنون بني عامر، فيدعو نفسه أو صاحبه أن يسري عنه بذكر (ليلي) -وهي رمز محبوبته- فيصف طربه لذكرها، وتغنيه بوصالها، ومعاناته مما يلاقيه من عذابات الحب والهوى، يقول:

واحك عن ليلي وعن عهد الرباب

وعن الوصل وأخلام الشباب

يا لقلبي كم يقاسي من عذاب

ولنفسني من تباريح الهيام

⁷² ديوان المعاوذة، ص 75.

وهو مقطع يذكرنا بالتزامه العمودي أولاً، ووزنه الخليلي ثانياً، ثم في اتكائه على الهتاف باسم ليلى، الذي يستجليه ويهلل له وكأن (ليلى) تعويذة تفتح أمام باصرته الفنية مغاليتق الرؤيا، تماماً كما كان يفعل الشاعر القديم حين يلوذ ببناء خليليه أو التغني باسم صاحبتة، أو كالشاعر الإغريقي الذي كان يهتف بـ "أبولو"، وكلها معزوفات تشي بأعراف فنية تتجلى في النص وإن بدت ملفوفة في أوشحة من الرؤية العصرية.

- المسرحيات الشعرية

لم يكن للمسرح تأثير يذكر في المجتمع البحريني في ذلك العهد الباكر بحيث يبعث على الجدل والاهتمام، ولم يكن المثقف في الأربعينات والخمسينات يعول على دوره وآثاره الاجتماعية⁷³، لذا فإن تجربة معاودة ينبغي أن توضع في سياقها التاريخي كي لا نغبنها حقها، بل يحمد لها ظهورها في ظل تلك الملابس، وقد تجلى ذلك في أعمال قدمت على مسرح مدرسة الإصلاح الأهلية ونادي الإصلاح الخليفي ومدرسة الإرشاد الأهلية. وتزامن ذلك كله مع نشأة ما يسمى بـ "الحادثة التاريخية الكلاسيكية" التي تحاكي المسيرة الحضارية للتاريخ العربي الإسلامي التي سبق إليها البحرينيون، فبدأت المسرحيات الشعرية على يد إبراهيم العريض وعبد الرحمن المعاودة، وما يعنينا هو كيفية توظيف الموروث بعامة في الشعر القطري، وتداخله في الحقول الشعرية، والمسرحيات جزء منها.

راقت للمعاودة فكرة المسرح فاعتنى بالمسرحية الشعرية، وتبع مسيرة المسرح الشعري المصري، واطلع على مسرحيات شوقي، وشاهد عملاً مسرحياً لفرقة يوسف وهبي في لبنان، وتعقب ما كان ينشر حول المسرح آنذاك اهتماماً بهذا الجنس الأدبي⁷⁴. يذكر الدارسون أن إبراهيم العريض كان قد عني بالمسرح ترجمة وتأليفاً، فنقل عن الإنجليزية، لكنه أراق عليها من وهجه مذاقاً عربياً. أما المعاودة فيقف في طليعة من رقدوا العمل المسرحي في الخليج وقتذاك، وصبغه بالفكرة الإسلامية، وأثراه بأيديولوجية القومية العربية، يقول في مرثيته للملك فيصل الأول ملك العراق⁷⁵:

⁷³ د. إبراهيم عبدالله غلوم، (دراسة خاصة في تجربة المعاودة المسرحية)، مجلة (كلمات).

⁷⁴ عبدالرحمن المعاودة، مكي محمد سرحان، ص 64.

⁷⁵ ديوان المعاودة، ص 83.

دُمُوعٌ يَغْرُبُ حَارَتْ فِي مَاقِيهَا أَدْعَقَهَا الدَّهْرُ فِي أَسْمَى أَمَانِيهَا
 فِي سَاعَةِ النَّصْرِ إِذَا آيَاتُهُ لَمَحَتْ دَهَتْ صُرُوفُ المَنَايَا شَحْصَ هَادِيهَا
 نَاحَ العِرَاقِ فَضَجَّتْ مِصْرُ وَانْتَحَبَتْ نَجْدٌ وَهَزَّتْ بِلْبَانٍ رِوَاسِيهَا
 مَوَاطِنُ العُرْبِ مَا زَالَتْ تُوحِّدُهَا أُمُّ اللُّغَاتِ وَتَزْهُو فِي مَغَانِيهَا
 يَا غَارَةَ اللّهِ سُوءِي مَنْ يُرِيدُ بِهَا سُوءًا وَيَمِشِي عَلَى أَرْبَاعِهَا تَيْهَا
 يَا لِلْعُرُوبَةِ لِمَا قَامَ نَادِبُهَا وَصَاحَ مِنْ نِكْبَاتِ الدَّهْرِ نَاعِيهَا

ولعل نظرة واحدة لأسماء مسرحياته ترينا أن التراث العربي الإسلامي حاضرٌ في وعيه وفي ضميره وهو يُنظِّمُ "روايات تمثيلية شعرية"، كمسرحية (صقر قريش أو عبدالرحمن الداخل)، و(شارلمان)، و(سيف الدولة بن حمدان)، و(المستعصم بالله)، و(جبلتة بن الأديهم)، و(العلاء بن الحضرمي)، أو دخول أهل البحرين في الإسلام، و(يوم ذي قار)، ومسرحيتان لم تشر إليهما قائمة ديوان "لسان الحال"⁷⁶ وهما: (سقوط بغداد أو هولاءكو خان)، و(أبو عبدالله الصغير)⁷⁷.

نظم المعاودة مسرحياته تأثراً بالمسرح في مصر ولبنان وإعجاباً بهذا الجنس الأدبي، لكن مسرحياته كانت محدودة الانتشار، فلم تتجاوز المسرح المدرسي غالباً، بمعنى أنها لم تُطلَّ على المجتمع بأطرافه وفتاته، لأسباب -ذكرناها آنفاً- متعلقة بمجتمع ذلك الزمان الذي لم يكن قد انفتح على هذا الفن كالمجتمعات العربية الأخرى، كما نلاحظ أنه لم يُعَنَّ بتوثيقها ونشرها، بل اكتفى بعرضها على مسرح متواضع أقامه مؤيدو فكرته، ولعلَّ تسويفه في نشرها وتعاور الزمن على إهمالها قد أعانا على فقدائها وضياعها، الأمر الذي أفقدنا القدرة على رصد التجربة وتحليلها

⁷⁶ لسان الحال، ص 102.

⁷⁷ عبدالرحمن المعاودة، وقد أشار إليهما المؤلف وقال: "لكن المعاودة نفسه ذكرهما لي". ص 67

ومضاهاتها بغيرها، ولئن كانت غنية في ظاهرها من حيث "غزارة الإنتاج، فإنَّ الباحث لا يكاد يظفر بنصٍّ واحدٍ يمكنه دراسته أو التعويل عليه لينهض شاهدًا تنعقد به الموازنة مع غيره من تجارب معاصرة كتجربة إبراهيم العريض مثلًا في مسرحيته (وامتعصماه) و(بين الدولتين).

وجماع ما سبق أن مسرحيات المعاوذة باتت في عداد الضياع، لم يحفظ لنا الزمن منها إلا رميمًا وأعظمًا⁷⁸. ومما حفظه تلك المقطوعة الشعرية الكاملة في ديوان المعاوذة التي يمدح فيها الأمير عبدالرحمن الداخل، مستلهمًا عقب التاريخ، ومنتشياً بعظمة الفتح الإسلامي للأندلس في العصر الأموي⁷⁹:

ويا أيُّها المولى الَّذِي خَطَّ سَيْفُهُ
من المجدِ في تاريخِ أندلسِ سَطَّرَا
أتيتُ إليها مُسْتَفِيضًا بِهَمِّهِ
ونفسِ عِصَامِي مِنَ العسْكَرِ المَجْزِي
فجَدَّدتَ فيها مُلْكَ مَزَوَانَ بَعْدَمَا
عَدَا عَقْدُهُ فِي السَّامِ وَاسْفِي نَثْرَا
لَتَهْنَأُ بِمَا أَوْلَاكَ اللهُ إِنَّهُ
لملكِ بِهِ الخَيْرَاتُ دائمةٌ تَتْرَى

- النموذج التراثي

سبق أن رأينا نماذج مختلفة لتوظيف الموروث في شعر الثلاثة توظيفًا متنوعًا، تمثل في الاقتباس، والإشارة الصريحة أو المضمرة، والمعارضات، والمسرحيات، غير أننا لاحظنا أن هناك تجارب أخرى استقام لها التعامل مع ما يمكن تسميته بـ "النموذج التراثي"، وهو قالب تدور حوله حركة القصيدة من مبتدئها إلى منتهاها، ويمكن تصور "النموذج" بأنه تمثُّل العام من خلال الخاص، والكلبي من خلال الجزئي، وذلك بأن يُستثمر جانبُ العمومية في النص استثمارًا إيجابيًا، وهو ما سوف يثمر للعمل الأدبي منافع جمّة، ذلك أن القصيدة في هذه الحالة ستضمن لنفسها ثلاثة عناصر إيجابية نوجزها فيما يحمله النموذج التراثي من انعكاسات وإسقاطات على

⁷⁸ عبدالرحمن المعاوذة، ص 66.

⁷⁹ ديوان المعاوذة، ص 44.

الواقع أولاً، وفي تنامي الحركة الدرامية مع تطور النموذج التراثي وتحولاته من خلال العمل الشعري ثانياً، وفي التماسك العضوي والوحدة البنائية التي تتحقق للقصيدة بفضل النموذج التراثي، ولولاه لانعدم ذلك التماسك ثالثاً.

ولاشك في أن هناك روافد تشري هذا النموذج التراثي وتحدد طبيعته، يلح القارئ خيوطها وظلالها في النص، فيعود بذهنه مدرّكاً مصادرها ومنابعها، وبناءً عليه؛ يتمكن من تحديد النموذج، فيما أن يكون معتمداً على فلسفة الشاعر في التعاطي مع التراث وطريقة تناوله له، وإما أن يكون متناغماً مع طبيعة التجربة الشعرية، أو أن يكون معتمداً على حجم ثقافة الشاعر ونوعها، صوفية أم غيرها، وعمّا إذا كانت أجنبية إغريقية أم رومانية، وهل مكتوبة باللغة الأصلية أم مترجمة، وهل هي قديمة أم حديثة، أمستقاة من الموروث الشعبي، أم من أساطير الأولين ترد إلى مسابقات مذخورة في العقل الجمعي؟

وعلى أي فإن النموذج مهما كان مصدره، وأيا كانت ظروف نشأته فإنه في تشكيله الفني سيخضع حتما لعوامل التحوير والتدوير ليخرج عن تلقائيته وفجأته أولاً، وليتناغم مع خصوصية التجربة الإبداعية الجديدة ثانياً. وقد يحدث التحوير بصورة أخرى، وهي أن يعيد الشاعر تقليب النموذج كالصانع الذي ظفر بتحفة ثمينة، فإنه يقرب بصره فيها بعين الصانع المدرك لنفاسها مرة، وبعين التاجر الذي يطمح إلى ما يجنيه من وراء التوظيف الأمثل طمعاً في عائدها مرة، فيعاود رؤيتها من الداخل تارة، ومن الخارج تارة أخرى، وبعدها يكون الفصام بين رغبتين؛ تبدوان متعارضتين إلا أنهما متلازمتين، نموذجان تراثي وعصري، مثال مرغوب وواقع متأزم. يقول:

أَلَا	رَفَقًا	"كَبِيد"	فَقَدُ	هَيَّجَتْ	أَلَامِي
وَقَدُ	خَيَّيْتُ	أَمَالِي	وَقَدُ	بَدَّدْتُ	أَخْلَامِي
وَقَدُ	حَطَّمْتُ	كَاسَاتِي	وَأِنِّي	ذَلِكَ	الظَّامِي

"كيويد" قَضَى الْهَجْرُ عَلَى رُوجِي وَالْهَامِي

تَسَكَّتْ وَاسْتَوَحَيْتُ مِنْكَ بِدَائِعِي وَمَا انْصَرَفْتُ نَفْسِي إِلَى الْجَاهِ وَالذَّهَبِ
تَرَكْتُهُمَا لِلتَّصَائِبِينَ شِبَاكَهُمْ وَلَمْ تُغْرِنِي الدُّنْيَا بِمَالٍ وَلَا حَسَبٍ
وَعَالَجْتُ قَلْبِي بِالْقَنَاعَةِ وَالرِّضَا عَلَى أَنِّي أَنَّمِي إِلَى ذُرْوَةِ الْعُزْبِ
وَأُنْكِرْتُ إِلَّا نَشْوَةَ الْحُبِّ وَالْهَوَى (ففي الحُمْرِ مَعْنَى لَيْسَ يُوجَدُ فِي الْعِنَبِ)

لَقَدْ طَافَتْ بِي الدِّكْرَى وَقَدْ مَثَلَتْ لِي الْمَاضِي
وَلِي بِالَّذِي يَقْضِي حَسْبِي قَانِعٌ رَاضِي
بِرَغْمِي يَا حَبِيبَ الْفَدَا بِي أَنْ أَظْهَرَ إِعْرَاضِي
فَلَا وَاللَّهِ مَا كُنْتُ عَنِ الْحُبِّ بِمُعْتَاضِي

وبلغة الحزم، وموسيقا الحسم، والقافية المقيدة الساكنة، وتمام أجزاء إيقاعات بحر الطويل ختم القصيدة، فهتف بحبها، وشكا مما لاقاه من صدودها.

ومما نلاحظه هنا أن الإشارة إلى الموروث الأسطوري ودلالاته الميثولوجية لكيوبيد إشارة صريحة، ولا يمكن أن نغفل عن إichاءات النص وإيماءاته، فقد فُتنت "كيوبيد"⁸⁰ المعاوذة، وأثارت كوامنه وعواطفه، وشغف بها حبًّا، غير أنها هجرته فحَيَّتْ آماله، وبدَّدتْ أحلامه، حتى نَصَّه الهجران فأذبل روحه، وقوَّض بنيانه، وأحاط به اليأس فحطم كاساته، وهو الظامئ إلى وصالها وودادها، فيدعوها أن ترفق به. لكنه يثوب إلى رشده فيسَلِّم، ويتنسك، ويقنع، ويرضى، وينتقي لتعبيراته ألفاظاً من قيثاره نفسه الحزينة تلائم الموقف، فيدع في تنوع قوافيه، وتلوين موسيقاه. ويتمثل ماضيًا نعم فيه بالحب، وسعد بهناء العيش وطرب القلب، ولئن لاقى منها بالأمس صدودًا فهو اليوم قانع بما يكفي، راضٍ بما تقضي، ومهما أظهر لها من الإعراض، فما هو عن حبِّها بمعناض.

إننا إذا ما وازنا بين هذه الإيماءات والتفسير الذي يقدِّمه الموروث الأسطوري وجدنا أوجه شبه تدفعنا إلى القول بأنه كان بمثابة الوجه الخلفي للضورة الشَّعريَّة.

اللُّغَةُ بَيْنَ الثَّرِيَّةِ وَالشَّعْرِيَّةِ

80 كيوبيد في الميثولوجيا الرومانية هو ابن الإلهة فينوس، كان شديد الجمال، واشتهر دائما بحمله للسهم في طفولته، كان سهمه يصيب البشر فيقعون في الحب. وغالبا ما يصوَّر على أنه ذو حظ عاثر، ويبدو في هيئة ملاك بجناحين، ومعه سهم الحب، وأحيانا يصور أعمى كرمز على أن الحب أعمى، وأنا لا نختار من نحب. سلاحه المشهور القوس، وأي إنسان يصيبه سهم كيوبيد يقع في الحب بشكل جنوني. وقد أصيب كيوبيد في أحد الأيام بسهمه فجرحه وأوقعه في غرام امرأة تدعى بسايكي وهي فتاة جميلة أحبها حبًّا جمًّا، لكنه ما كان يريد أن تعلم بحبه لها؛ خوفا من غضب أمه، فأمر والدها أن يذهب بها إلى جزيرة مرعبة بعيدة، وستزوج هناك، وقال: إنها ستزوج شخصا لن يظهر لها إلا في المساء، وأنها لن تراه غير طيفه، وحذَّرها من محاولة رؤية زوجها، لكن فضولها دفعها لمعرفة من هذا الذي تزوجته، فأشعلت ذات يوم الضوء عليه وهو نائم فاكتشفت أنه كيوبيد، فازداد حُبُّها له، وعندما علمت فينوس بذلك أمرت كيوبيد بالابتعاد عنها، وبالفعل تم ذلك، وقامت بسايكي بعدة محاولات ومغامرات لرؤية كيوبيد مرة أخرى، وفي نهاية المطاف وافقت فينوس على زواجهما وعاد إليها كيوبيد. وفي روايه أخرى أن فينوس وضعت لعنة تجعل بسايكي تنام ولا تفيق إلا بعد أن يقبلها كيوبيد، فأتى وعانقها وقبلها. انظر: كيوبيد على الانترنت ويكيديا.

لغة الشعراء الثلاثة لاسيما الجابر والمعاودة لغة فصيحة، تميل عند الجابر إلى "الإغراب واستعمال مفردات بدوية غريبة عن لغة العصر"⁸¹ بصورة واضحة في شعره، وقصائده تمتاز بحسن الصياغة وطول النفس لدرجة أن بعضها يصل إلى مئة بيت وخمسة أبيات⁸²، كما يميل شعره في أغلبه إلى الجزالة وقوة النسيج، وقد شهد المعاودة بذلك، مادحاً شعره، بقوله⁸³:

أبا يوسف مع ذا وإِنَّكَ دائِماً عَرَفْنَاكَ في سَاحِ البَيَانِ أَمِيرَا

رَبِيبَ القَوَافِي وَابْنَ بَجْدَتِهَا الَّذِي إِلَيْهِ إِذَا جَدُّ السَّبَاقِ أُشِيرَا

على أننا نلاحظ أمراً متعلقاً باللغة الشعرية وهو أن ثلاثتهم إذا كانوا قد مثلوا جانب الإصلاح وتنادوا بالصحوة، ووظفوا الشعر في استنهاض شعوبهم، إلا أن النبرة الخطابية طغت، وبدا التوجيه تقريرياً مباشراً، فغدا شعرهم موزعاً بين تجربتين مختلفتين: تجربة الواقع المعيش، وتجربة توظيف التراث، الأمر الذي انعكس بشكل واضح على اللغة التي ظلت أيضاً موزعة - من حيث المعجم - بين لغة الحياة اليومية، ولغة التراث، كما ظل الأسلوب في توظيف اللغة بشقيها يراوح غالباً بين البساطة واللين - وهو ما ينزلق بالنص أحياناً إلى "داء العوز الشعري" - وبين صلابة التركيب نحوياً، مما يخضب بدوره بنية النص اللغوية لا شعرية، وبثه الجماهيري لا الإبداعي، فلم يكن البناء الفني على مستوى عالٍ في قصائد ليست بالقليلة، لضعف عنصر الخيال، فطفت السطحية، ولعل قصائد الجابر كانت أحسن حالاً من صاحبيه، نقول هذا؛ ولا نغفل عنصراً مهتماً وهو الصدق، وكان من الأجدر أن يستثمر في بناء فني، وخيال إبداعي، تتجلى فيه رؤية أخرى للعالم، تدهش المتلقي، وتثير كوامنه، وتحرك وجدانه، وتداعب خياله. هي سمة تبدو جلية في شعر المعاودة و"أبو شهاب"، تكشف عن أن شعرهما بات مسرحاً لسمات أسلوبية متفارقة تتراءى في قصائد مختلفة، كقصيدة (قالوا عشقت)، وقد حفلت لغتها بالصياغة التي تدنو من الثرية اليومية، يقول أبو شهاب:

⁸¹ ديوان الجابر، المحققان، ص 5.

⁸² القصيدة رقم (12) في ديوان أحمد يوسف الجابر، ص 77. ومطلعها: منالُ الغلا ضغْبُ المراقبي وأوعزُ.

⁸³ ديوان الجابر، ص 12.

قالوا عَشِقْتِ وما الدَّاعي؟ وليتَهُم	تحملُوا عن فؤادي بَعْضَ بُلُوائي
النَّاصِحُونَ وما جَاءُوا لِمَنْفَعَةٍ	واللائِمُونَ وَكَمْ جَاءُوا لِضُرَّائي
يوجِّهُونَ وَصاياهم إِلَى رَجُلٍ	فؤادُهُ واقعٌ في كَفِّ عَذرائِ
لي فيكَ يا سَارعَ الأَحبابِ آنسَةٌ	فيها شِفائي ومنها إن جَفَّتْ دائي
أميرتي ومُنَى نَفْسي ومالِكتي	هل تشعيرين بما يجتاحُ أحشائي
إني أحبُّكَ حُبًّا لَوْ شَعَزتِ بِهِ	هَتَمْتِ قَائِلَةً لبيكَ مَوْلائي
ليس الهوى في يدي حَتَّى أُصْرِفَهُ	كما أشاءَ وَلَكِنْ في سُوَيْدائِي
أعيشُ فِترَةً حُبِّ لو تَطَوَّفَ عَلَي	أهلِ المحبَّةِ مِنْ موتِي وأخِياءِ
لَكَفَّرَ اللهُ عَنْهم كَلَّ ما اقترفُوا	مِنْ سَيِّئاتِ وَأَثامِ وأَخْطَاءِ
لأنهم آمَنوا بِالْحَبِّ وابتعدُوا	عَمَّا يمتُّ إلى حِجْدِ وَبَعْضاءِ
سَمَتِ نُفوسُهُم طَهْرًا فَعاشَ بها	حُبُّ ترفَعُ عَن سُوءِ وَفَحْشاءِ
الحبُّ ليس لِقَاءاتِ يُنظِّمُها	وعَدَّ ولا رَسْمِ أَفكارِ لآراءِ
وإنما الحُبُّ يَسْرِي في جِوانِحِنَا	كالنُّورِ سَقَّ طَريقًا وَسَطَ ظَلَماءِ

هَذَا هُوَ الْحُبُّ أَمَا غَيْرُهُ فَلَنَا عَلَيْهِ بَعْضُ اغْتِرَاضَاتٍ وَأَزَاءِ

تتنامي المكونات الشعرية في هذا المقطع بقوة فتراجع أمامها المكونات الشعرية، ويلحظ أن الشاعر يميل إلى الصياغة المباشرة ذات الطابع الشري العلمي، فلا سبيل أمام هذا الأسلوب التقريري إلا أن تتناثر في القصيدة بعض الأحكام الذهنية والعقلية والتعليمية بشكل ملفت، كتلك العلاقات التجاوزية التي نجدها بين كلمات البيت الثاني والثالث، وقس على ذلك أبياتاً أخرى في المقطع، تخلو من أية انزياحات لغوية، أو فراغات موحية، فضلاً عن أنه لا توجد مسافة فاصلة بين الدال والمدلول، والشعرية تأنف من التعليقات والتقريرات.

ثم إن البيت العاشر جاء تعليلاً للبيت الذي قبله على مستوى الدلالة، وكذا فإن البيت الثامن كلام عقلي تقريرى مباشر. والأبيات الثلاثة الأخيرة يبدو كلامه على المقايضة فعلا عقليا واعيا، يطلقه على تصرف الآخرين بشكل مباشر، وكأن الشاعر قد استحال خطيباً وموجهاً ومحللاً، وهذا كله من وسائل الشر.

فأما الشعر فيكتفي باللمحة الدالة، ويتكى على المسافة الفاصلة بين الدوال ومدلولاتها بحيث تتحول الدوال إلى كيانات شفافة موحية لا كلمات معتمة متلازمة مع معانيها، وأبو شهاب يرينا نمطاً من حوار جاء مسروداً سرداً نثريراً في قصيدة (لقاء و وداع)، يقول⁸⁴:

حَيْثُ بِحَيْرٍ نَحِيَّةٍ فَأَجْبَتْهَا أَهْلًا وَحَيَّا اللَّهُ بِنْتَ بِلَادِي

قَالَتْ أَرَاكَ عَرَفْتَنِي فَذَكَرْتَنِي بِالِاسْمِ قُلْتُ نَعَمْ وَحَقَّ الضَّادِ

أَنَا يَا مُنَى نَفْسِي أَعِيشْ هَوَاكَ مِنْ زَمَنِ فَلَ تَسْتَعْرِبَنَّ وَدَادِي

قَالَتْ أَرِيدُكَ أَنْ تُسَجِّلَ بَعْضَ مَا تَخْتَارُ لِي أَنْتَ مِنْ إِنْشَادِ

⁸⁴ الهزار الشادي، ص 82.

فأَجْبَتْهَا شِعْرِي وَمَا مَلَكَتْ يَدِي هِيَ مِلْكُكُمْ وَأَنَا عَلَى اسْتِغْدَادِ

وطلَبْتُ مِنْهَا الإِذْنَ فِي إِنْشَادِهَا شِعْرًا يُعَبِّرُ عَنْ فُؤَادِ صَادِي

قَالَتْ وَهَلْ تَحْتَاجُ إِذْنَا إِنَّنَا لَجَمِيعِ أَشْعَارِ الأَدِيبِ صَوَادِي

أما قصيدة (يئس الصغار من الكبار) فإننا نجد قوله:

أَسْفِي عَلَى المَتَّيْنِ مَلِيُونِ وَمَا فَقدَتْهُ مِنْ شَرَفِ وَمِنْ إِكْبَارِ

تَخْشَى الفَنَاءَ وَكُلُّ يَوْمٍ يَنْقُضِي يَأْتِي بِأَلْفِ بَلِيَّةٍ وَصَغَارِ

تَخْشَى الفَنَاءَ وَكُلُّ يَوْمٍ يَنْقُضِي يَأْتِي بِأَلْفِ مُصِيبَةٍ وَذَمَارِ

ونلاحظ سيطرة الطابع الانفعالي على جو القصيدة، ولاشك أن حالة الاستخزاء التي تعيشها الأمة قد خلقت دمارًا وخرابًا وضعفًا.. فلا جديد إذن تحمله العبارة (تخشى الفناء) فالتكرار لم يضيف شيئًا إلى المعنى بل أفسد. وجماع ما سبق أن لغة الشاعر يمكن وصفها بأنها أميل إلى الصياغة النثرية التحليلية منها إلى الإيحاءات الشعرية، لكننا لا نجد في قصائد أبو شهاب نمطًا مختلفًا في الصياغة الشعرية، يكون الشاعر فيها أكثر شاعرية، يستخدم اللغة استخدامًا خاصًا، فيفجأ المتلقي ببعض المسافات الفاصلة، تكون الكلمات غير حيادية، والعلائق الرابطة بينها علائق جديدة، لا تقوم على التحوار والتلاقي وإنما تشرع في تأسيس علاقات غير مألوفة، تحيل اللغة إلى لغة رمزية تميل إلى استشفاف طبقات الحلم، بقدر فرارها من تقريرية الواقع وتحديداته الصارمة. فاللغة في شعر الناصح تبدو تركيبية، وفي النثر تحليلية، "والتركيب عملية يقتضيها العمل الشعري، في حين أن التحليل تقتضيه الكتابة النثرية"⁸⁵.

⁸⁵ الأدب وفنونه، ص133.

إن لغة الشعر عند ثلاثتهم -بشكل عام- لا تميل إلى الإيحاء، ولا تتسع الفجوات والمسافات بين الإشارات اللغوية والمدلولات، فتدع للمتلقي مساحة لمئها واستحضار عناصر الغياب بحسب قدرته على التخيل. وقد ارتأت الدراسات الأسلوبية الحديثة أن ما يميز الخطاب الشعري هو كثافة الإيحاء وتراجع التصريح والمباشرة، من هنا يركز رواده أمثال (جورج موان) ⁸⁶ على قضية الإيحاء، وتفجير الطاقات الإيحائية الكامنة في اللغة.

هذا النمط الأسلوبي يلتقي تماماً مع من يُعرّفون الأسلوب انطلاقاً مع النص ذاته. والإيحاء الذي ترمي إليه الدراسات الأسلوبية الحديثة هو أهم خصائص اللغة الشعرية، ويكمن جوهره في الرمز الفني الذي يعمد إلى إفراغ الكلمات من محتواها القاموسي ويحيلها إلى محتويات جديدة طارئة مستمدّة من السياق الشعري الذي ضبّت فيه، فيهبها دلالات جديدة مؤقّته، ويظل فيها المعنى مرجّاً "إذ إن الكلمة التي توجد في كل مرة تستعمل فيها في جو يحدد معناها تحديداً مؤقّتا، والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة، بالرغم من المعاني المتنوعة التي في وسعها أن تدل عليها، والسياق هو الذي يخلق لها قيمة حضورية" ⁸⁷.

الخاتمة:

وختاماً فقد سعت هذه الصفحات إلى رسم صورة تشكل الموروث في الشعر القطري المعاصر من خلال تعقب ملامحه في أشعار ثلاثة ألفت بينهم طبيعة التنشئة، وينايع الثقافة في ميعتهم، وحظوتهم لدى الأمراء في كهولتهم، فتهيأت لهم ثقافة تراثية دندنوا بمدائحهم حولها، واستخرجوا من التراث ما يلائم النص، فأنتجوا أشكالاً تراثية اشتملت على الاقتباس والتضمين والتحوير والقصص القرآني والحكم والأقوال المأثورة، والشخصيات الأدبية والتاريخية وغير ذلك. أما الأساطير والمعتقدات الشعبية فكانت قليلة في شعرهم، يمكن توظيفها حسب سياق الخطاب، متى كانت مشهورة.

ومع ذلك -فبناء على ما سبق عرضه- تجدر الإشارة إلى أن أصالة الموروث لا تشفع للشاعر في تقصيره في تمثّل التجربة الإبداعية وصياغتها؛ إذ إن الموروث لا يحقق غايته الفنية إذا لم

تقتضيه البنية الشعرية ذاتها، أما إذا اقتصر دوره على استعراض ثقافة الشاعر، أو كان مجرد استعارة لبعض الشخصيات أو الأحداث اليومية فإن توظيفه يكون مفتعلاً وخطراً يتهدد جهد الشاعر، ولا يعدو أن يكون إبرازاً لمهارة عقلية ليس فيها كبير غناء من الناحية الفنية. وقد يفوق ذلك ما يعرف بظاهرة "الاصطلاح" في تكرار نماذج وإشارات تراثية بعينها؛ فالتكرار يفقدها ما تمتاز به من تلقائية العطاء وعفوية التلقي، ويفضي بها إلى دوائر تعبيرية محدودة الدلالة، أو قوالب مجازية مرضية للمبدع والمتلقي نتيجة الدوران والمعاودة.

ولا نغفل عن دور الصياغة الشعرية ومدى تميزها بالخصوصية والابتكار، وأن الطاقة التأثيرية لخاصية أسلوبية تتناسب تناسباً عكسياً مع تواترها، فكلما تكررت الخاصية ذاتها ضعفت مقوماتها الأسلوبية⁸⁸؛ فالتواتر يطفئ إشعاعها ويغلق منافذ البوح فيها، والمقياس في كل ذلك هو دقة إحساس الشاعر برويته الإبداعية وصدقه في التماس ما يوحي به دونما تكلف أو معازلة أو تقليد.

المراجع والهوامش:

عبدالرحمن المعاودة	القطريات، دار الثقافة، ط.3، بيروت، لبنان، 1377هـ.
إبراهيم عبدالله غلوم	كيوبيد على الانترنت ويكيديا. - المرجعية والانزياح، دراسة بدايات النقد الأدبي في البحرين والخليج وتوثيق النصوص النقدية حول شعر عبدالرحمن المعاودة. طبعة أولى، بواكير، المكتبة العامة، المنامة، 1996م. -مجلة (كلمات)، دراسة خاصة في تجربة المعاودة المسرحية حوار أجراه الناقد أحمد المناعي، العدد الثالث، يونيو 1984م.
ابن رشيق	العمدة في نقد الشعر وتمحيصه، تح. عفيف نايف حاطوم، ط1، دار صادر، بيروت، 2003

⁸⁸ لمزيد من التقرير في هذا المعنى: الأسلوبية والأسلوب، ص88.

أحمد الزعبي	التناص نظريًا وتطبيقيًا، ط2، مؤسسة عمون، عمان، 2000م.
أحمد يوسف الجابر	ديوان تح. يحيى الجبوري، ومحمد عبدالرحيم كافود، المقدمة، طبعة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، جامعة قطر، مطابع الدوحة، 1983م.
البرقوقي	ديوان المتنبي، دار الكتاب العربي، 2007م.
الجرأوي التادلي	الحماسة المغربية، تح. محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط2، 1426ه=2005م.
الحطيئة	ديوان ، طبعة دار صادر، بيروت 1982.
حمزة أبو النصر	حمد خليفة أبو شهاب شاعر وتقدير، دار البيان، دبي، طبعة أولى، 1990م.
زكي مبارك	موازنة بين الشعراء، دار الكتاب للطباعة والنشر، القاهرة، 1968م.
صدر الدين البصري	الحماسة البصرية، تح. عادل سليمان جمال، الخانجي، الطبعة الأولى، القاهرة، 140ه=1999م.
عبدالرحمن المعاودة،	- دوحة البلايل، (ديوان)، ط بيروت، 1960م. - ديوان المعاودة، عبدالرحمن المعاودة، ط1942م. - لسان الحال، عبدالرحمن المعاودة، ط بيروت 1952م.
عبدالسلام المسدي	الأسلوب والأسلوبية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، ليبيا، الطبعة الخامسة
عبدالله الطائي	الأدب العربي المعاصر في الخليج العربي، طبعة القاهرة، 1974م.

عبدالله المبارك	الأدب العربي المعاصر في الخليج العربي (قسم الشعر)، طبعة القاهرة، 1973م.
عبدالله محمد الرومي	مقال بجريدة (البحرين)، العدد(137)
عز الدين إسماعيل	الأدب وفنونه، دار الفكر العربي، الطبعة التاسعة، 2007م.
عمر بن أبي ربيعة	ديوان عمر بن أبي ربيعة شاعر الحب والجمال، تح. محمد عبد المنعم خفاجي، عبد العزيز شرف المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ط.199.
كريم فاروق أحمد	حل المنظوم عند ابن الأثير بين الدلالة والتركيب، مجلة توركش ستاديز، عدد 20/12، 2017، أنقرة، تركيا.
ماجد ياسين الجعافرة	التناصر والتلقي، طبعة أولى، دار الكندي للنشر والتوزيع، إربد، 2003م.
محمد عبدالرحيم كافود	-الأدب القطري الحديث، الطبعة الثانية 1982. -دراسات في الشعر العربي المعاصر في الخليج، دار قطري بن الفجاءة، الدوحة، 1994م. -النقد الأدبي الحديث في الخليج العربي، الطبعة الأولى، دار قطري بن الفجاءة للنشر والتوزيع، الدوحة، قطر، 140=1982م.
محمد هاشم	شروح التلخيص في علوم البلاغة، أبو المعالي محمد جلال الدين القزويني، دار الجيل، بيروت، ط2.
المرزوقي	ديوان الحماسة، تح. أحمد أمين وعبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط.1 سنة 1991م.

البنيات الأسلوبية في لغة الشعر العربي الحديث، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1998م.	مصطفى السعدني
عبدالرحمن المعاودة، سلسلة أدياء خليجيون متميزون رقم (7) توزيع المكتبة الوطنية، البحرين، طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان 1997.	مكي محمد سرحان
مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سورية، لاتا، 1990م.	منذر عياشي
التضمين والتناص، منشأة المعارف، الإسكندرية، طبعة 004م.	منير سلطان
J.Stewart. Poetry in France and England. London. 1931. P.109.	
http://www.poetsgate.com/Poet.aspx?id=3767&type=cnt&typeid=	

Kitap ve Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri

Güncel Fıkhî Konular

Ali Kaya

Bursa: Emin Yayıncılık 2017, 414 sayfa.

Saliha Kasapoęlu*

Bireyin ve toplumun amelî yükümlülüklerini konu edinmiş olan fıkıh ilminden, kişinin bu alanla ilgili tüm görevlerine ışık tutması beklenir. 'Fıkhî hükümlerin hayatla buluşturulması' görevi Hz. Peygamber'in ahirete irtihâli ile fakihlere intikal etmiştir. Gelişen ve çeşitlenen hayat karşısında fıkıhın bu gelişim ve değişime ayak uydurabilmesi için, yeni karşılaşılan olaylarla ilgili ilk sistemli tepkiler, kurucu mezhep imamlarından gelmiş ve bu durum zamanla bir disiplin halini almıştır. Mezheplerin tedvin edilerek teşekkül ettiği bu dönemin ilmî çalışmaları, sonraki dönemlerden ayrı tutulmuş, sonraki dönemlerde karşılaşılan meselelere nevâzil denmiştir. Modern dönemde yeni fıkhî problemleri ifade eden nevâzil bahsi, günümüzde tabii olarak fıkıh âlimlerinin kalemini meşgul etmeye devam etmektedir. Ali Kaya¹ tarafından kaleme alınan söz konusu eser, Emin Yayınları tarafından 2017 tarihinde 2. baskı olarak bahsedilen konuya bir hizmet olarak okuyucunun teveccühüne sunulmuştur.

Orta bir boyutta tasarlanmış olan bu eser, yaklaşık dört yüz sayfalık bir hacme sahip olup, kitabın kapağındaki mavi zemin üzerinde 'tik' işareti okuyucuya bu eserde güncel fıkhî konuların çözüme kavuşturulduğu izlenimini vermektedir. Kitabın arka kapağında ise okuyucunun bu kitapta hangi sorulara cevap bulabileceği ve eserin hangi konuları ihtiva ettiği bilgisi yer almaktadır.

Bir giriş ve üç bölümden müteşekkil olan eser, içerisinde klasik ve modern kitapların mevcut olduğu zengin bir bibliyografyaya da sahiptir.

Din sahasında karşılaşılan bir olayın fıkıhın sahasına girmesi ve çözümün fıkhîta aranması durumunda, problemin doğru bir şekilde çözüme kavuşabilmesi için, bu ilmi disiplinin ilke ve sınırları içerisinde kalmanın

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (salihaksp@hotmail.com)

zorunluluğunu belirten yazar sorunun teori ya da pratiğin hangisinden kaynaklandığının bilinmesi gerektiğini ifade eder. (s.14) Müellif giriş bölümünün ilk kısmında fikhî bir problemin çözümünde uygulanacak bazı ilke ve kurallara temas etmiş ve bu üst başlık altında problemin alanı, kaynağı ve durumunu belirleme adımlarını izleyip çözüm yollarından bahsetmiştir. Bu belirlemelerin yapılmadığı durumda çözümsüzlükle karşılaşılacağı gibi yeni sorunlarla yüzleşilebileceğinin ihtimal dahilinde olduğunu belirttikten sonra yazar, örnek olarak şunu verir; Evlendikten sonra üç katlı bir bina edinen iki oğul sahibi eşlerden, tapunun üzerine tescil edildiği kocanın vefat etmesi üzerine İslam hukukuna göre paylaşılan mirasın, kadına karşı adaleti sağlamadığı izlenimi verdiği, çözüm olarak ise miras hukukunun yeniden gözden geçirilmesi gerektiği düşünülür. Ancak yazara göre burada alan tespiti doğru yapılmadığı için çözüm yanlış yerde aranmakta ve bu da miras hukuku sisteminin bozulmasına kapı aralamaktadır. Oysa çözüm mülkiyet kapsamı içerisinde değerlendirilmiş olsa mağduriyet kendiliğinden ortadan kalkacaktır. (s. 21)

Giriş bölümünün ikinci kısmında ise aynı zamanda pratik problemlere çözüm teşkil eden teorik problemler konu edinilmiştir. Bu başlık altında istinbat ve tatbik şeklinde iki aşamada değerlendirilen içtihat, kıyas, tahric, tercih, temyiz, taklit, bir mezhebe bağlı kalma, telif, ahkâmın değişmesi ve fetva konuları ile bunlarla bağlantılı tüm tartışmalar farklı âlimlerin görüşleri belirtilerek işlenmiştir. Bu konulara genel muhtevayı ortaya koyacak kadar değinen yazar, yer yer kendi görüşlerine de yer vermiştir. (s. 93)

Yazar, kitabın yaklaşık üçte birlik kısmını oluşturan, adeta balıktan önce balık tutma sanatının bahsedildiği giriş bölümünün ardından, etkinlik alanının yoğunluğuna göre önceleyerek, iktisadî, tıbbî ve helal-haram gıdalarla ilgili fikhî konulara birer bölüm ayırmıştır.

İktisadi hayatla ilgili fikhî konuların ele alındığı birinci bölümde, günümüz İslam coğrafyasında yaşanan problemleri mevcut sistemin problemi olarak görmek gerektiğini ve bu sistemin kapitalist ideolojiye dayandığını ifade eden yazar, farklı olarak kimi ülkelerde uygulanan sosyalizmi de kapitalci olarak değerlendirir. Zira onlar da kapitalin gerçek sahibini unuttur ve sermayenin sahibi hatta tanrısı olarak devleti görmeye çalışırlar. (s. 116) Müellif burada İslam iktisadının genel özelliklerine değindikten sonra faiz konusuna geçmiş, faizin tanımı, illeti ve mahiyeti üzerinde kısaca durduktan sonra faizin hikmetini daha uzunca işleyip konuyu kader inancı çerçevesinden de ele almıştır. Daha sonra faize meşruiyet kazandırma çabalarına değinen yazar bu konuyu dünyevileşme kavramı ışığında değerlendirmek gerektiğini ifade etmiştir. Öneme binaen ayrı bir başlık olarak ele alınan enflasyon ve faiz ilişkisinde öncelikle para ve para çeşitleri hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra ise değer kaybı ikiye ayrılmış, ayar ve ağırlıktaki düşüklük sebebi ile ortaya çıkacak değer kaybının ödenmesinde İslam hukukçuları arasında genel bir kanaatin varlığı

ancak paranın kendiliğinden değer kaybetmesinin farklı bir hadise olduğu dolayısıyla bu konuda farklı görüşlerin bulunduğu ifade edilmiştir. Yazar bu konuyu itibari değeri olan parada itibari eşitlik aranması zorunluluğu ana fikri etrafında ele almış, yasaklanan fazlalığın hakiki ya da hükmi olması arasında bir fark olmadığını ikisinin de yasaklandığını ifade etmiştir. Ayrıca müellif, ayıp ve kusur nazariyesi, aldatmanın olmaması, zararın izalesi gibi kaidelerle ilişkilendirerek enflasyon farkının ödenmesinin İslam'ın ruhuna daha uygun olduğunu belirtmiştir.

Birinci bölümde ele alınmış olan diğer konular; finans kurumları, sigorta, menkul kıymetler borsası ve faktoring olup bu konular tanım, tarihsel seyir, işleyiş şekilleri ve barındırdıkları işlemlerin İslam hukuku açısından ele alınması şeklinde işlenmiştir.

Tıp ve tıbbi gelişmelerle ilgili fikhî konuların işlendiği ikinci bölümde ise öncelikle genetik kopyalama ele alınmış, tanım ve türleri hakkında bilgi verildikten sonra kopyalamanın bir yaratma sayılıp sayılamayacağı tartışılmıştır. Kopyalamanın fikhî yönü işlenirken yazar, genetik bilimi sahasında kategorik yasaklamalardan kaçınarak meşru dairede araştırma ve geliştirmelerin yapılmasının İslam fikhînin ilkeleri bakımından bir sakınca taşımadığını dile getirmiş, ancak, genetik kopyalamanın insan, hayvan ve bitkilerdeki durumu arasında ayırım yaparak her birinin fikhî yönünü ayrı olarak ele almıştır. Daha sonra ise hâlâ güncelliğini korumakta olan tüp bebek, organ-doku nakli, ötenazi ve kürtaj konuları işlenmiştir. Bu konuların farklı uygulanma şekilleri hakkında bilgi verildikten sonra caiz görülmemesinin itikat ile gerekçelendirildiği durumlarda bu itirazlara değinilmiş, fıkıhla bağlantılı olabilecek yönleri ise bu konuda önceki fetvalar bildirildikten sonra ayetler, hadisler, mecelle kaideleri ve hukukun ilkelerinden yararlanılarak çözüme kavuşturulmuştur.

Kitapta oldukça az yer verilen helal ve haramlarla ilgili fikhî konuların işlendiği üçüncü ve son bölümde öncelikle helal ve haram oluşun genel çerçevesi ele alınmıştır. Sonra bitkisel-hayvansal gıdalar, kesim şekilleri, istihâle gibi güncel konuları ele alan yazar burada ele aldığı konuları mezheplerin ve modern fıkıh âlimlerinin görüşlerini aktardıktan sonra diğer bölümlere nazaran tercih yöntemini daha fazla kullanarak çözüme kavuşturmuştur.

Güncel konuların kapsamı göz önüne alındığında bunların ciltler oluşturacak kadar fazla yekûn tutacağı herkes tarafından kabul edilebilir. Bu külliyyattan tercih edilen başlıklar, yazarın kendine has konuları ele alış sistematığı ve müellifin konular hakkındaki görüşü bu kitabı özgün kılmaktadır.

Genel olarak mezhep taassubundan uzak bir şekilde aynı zamanda fikhî terimler de kullanılarak ele alınan eser, yazarın önsözde yazma amacı olarak belirttiği gibi ilahiyat öğrencileri için uygundur. Ayrıca güncel konular

hakkında birçok akademik çalışması bulunan ehil bir kişi tarafından ele alınmış olması itibari ile bu kitap gerek giriş bölümü gerek diğer bölümleriyle yeni araştırmacılara ve fıkıh severlere yol gösterici olacaktır.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN ESASLARI VE MAKALE KABUL ŞARTLARI

- Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir dergidir.
- Dergide başta İlahiyat alanı olmak üzere siyaset, tarih, sosyoloji, felsefe gibi sosyal bilimlerin tüm alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri, kitap ve bilimsel etkinlik değerlendirmelerine yer verilir.
- Dergiye gönderilen yazılar daha önce bir başka yerde yayınlanmamış veya yayınlanması için kabul almamış olması gerekir.
- Dergiye gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem ve yazım kurallarına uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir. Yayın kurulu tarafından yayınlanmasına karar verilen yazılar bilimsel yeterlilik açısından değerlendirilmek üzere alanında iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının müspet olması durumunda makale yayınlanır. Ancak hakemlerden birisinin olumsuz rapor vermesi durumunda makale yayın kurulunun kararıyla üçüncü bir hakeme daha gönderilir. Üçüncü hakemin raporu doğrultusunda yazının yayınlanıp yayınlanmayacağına yayın kurulu karar verir ve yayınlanma kararı alınan yazı yayın sırasına göre uygun görülen sayıda yayınlanır.
- Yayınlanan makalelerin bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayınlanmış yazıların her türlü telif hakkı Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Dergide yayınlanan yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
- Derginin yayın dili Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca kaleme alınmış yazılar da yayınlanabilir.
- Tercüme makaleler asıllarıyla birlikte gönderilmelidir.
- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki yazı yayınlanabilir.
- Telif ve tercüme makaleler kaynakça ile birlikte 10.000 kelimeyi; kitap ve bilimsel toplantı değerlendirmesiyle ilgili yazılar da 1500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca telif makaleler için 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet yazılmalıdır. Telif ve tercüme makaleler için makalenin sonunda kaynakların listesi verilmediler.
- Yazarların derginin yazım kurallarına uymaları gerekmektedir. Yazım kurallarına uygun olmayan yazılar yayın kurulu tarafından ilgili düzeltmelerin yapılması için tekrar yazarına gönderilir.
- Dergiye gönderilecek yazılar Microsoft Word programında ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr adresine gönderilmelidir.
- Makale yazım kurallarıyla ilgili geniş bilgi için bk. <http://ilahiyat.uludag.edu.tr/dergi/index.php/tr/yayin-ilkeleri>